

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. Бурханов
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**

1 (79)·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)

ЖАҢҒЫРТУ ҮДЕРІСІНДЕГІ ҚАЗАҚСТАН: ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ САЯСАТТАНУЛЫҚ ДИСКУРС • КАЗАХСТАН В МОДЕРНИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССАХ: ФИЛОСОФСКИЕ И ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИЕ ДИСКУРСЫ

Бижанов А.Қ., Нұрмұратов С.Е.	Халықтың тарихи санасының өзекті мәселелері.....	3
Исмагамбетов Т.Т., Мейрбеков С.К., Нысанбек У.М., Нысанова Н.Т.	Социально-экономические и политико-правовые аспекты формирования казахстанской идентичности.....	15
Abdulina N., Abisheva A.	Role of Global and Kazakh Cultural Values in Formation of Y-Generation.....	26
Байпаков М.К.	Государство как главный социальный институт.....	38
Елікбаев Н.	Қазақстан қоғамының жаңғыру жағдайындағы экономикалық психология.....	53

**ФИЛОСОФИЯНЫҢ ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ МӘСЕЛЕЛЕРІ •
СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ**

Жусупова Б.	Эпистемологический «диссонанс» классического и неклассического социально-философского дискурсов (методологический контекст).....	63
Нүсіпова Г.	Қазақ философиясындағы еркіндік идеясы.....	75
Ашкеева Н., Апашов С., Ашекеева Қ.	Ахмет Байтұрсыновтың шығармаларындағы тілдің философиялық мәселелері.....	88
Шакирова Р., Коянбаева Г.	Тюркские основания духовной культуры Казахстана.....	97

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

Abdilkhakim B.	The Process of Islamization of the Turks in the Middle Sirdarya Basin and Role of the Sufism (Islamic Mysticism) in it.....	108
Сатыбалдиева А., Исахан М., Шағырбаев А.	Мәураннахрда ханафи мектебінің пайда болуының саяси астарлары және оның даму себептері.....	124
Таирова Б.Л., Рахметова Ж.А.	Ғылым, білім мен діннің адамзат мәдениетінде алатын орны.....	135
Сапаров Б.	Қазақстандағы конфессияаралық қатынастардың қағидаттары.....	148
Джалилов З., Батырхан Б.	Общественно-политические кризисы и исламская оппозиция в Иране: исторический дискурс.....	154

МЕРЕЙТОЙЛАР, МЕЗГІЛДЕР, ОҚИҒАЛАР • ЮБИЛЕИ, ДАТЫ, СОБЫТИЯ

Данилов А.	«Важно, чтобы работа не прекращалась...» (на смерть академика В.С. Степина).....	166
Ғалымның мерейтойы.....		172
Сартаева Раушан Сұлтанқызының мерейтойы.....		173
БІЗДІҢ АВТОРЛАР • НАШИ АВТОРЫ.....		174

Ақан Бижанов, Серік Нұрмұратов (Алматы, Қазақстан)

ХАЛЫҚТЫҢ ТАРИХИ САНАСЫНЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Аннотация. Дәстүрлі қазақ ділін, қоғамдық үдерістерді және күнделікті өмірді нақтылы-тұтастық тұрғысынан түсіну қазақстандық тарихи сананы жаңғыртудың міндеттеріне сәйкес келеді. Сонымен қатар қазіргі Қазақстандағы жаңғыру үдерістерінің гуманистік әлеуетін ашып көрсету маңызды және ол өз кезегінде бірегейлік феноменінің дүниетанымдық және құндылықтық негіздерін анықтауды қамтамасыз етеді. Қазіргі қазақстандық қоғамның гуманитарлық ғылымы үшін Еуропа, Азия, Америка және т.б. елдердегі азаматтық қауымдастықтардың қалыптасуының практикалық тәжірибесі мен тұжырымдамалық модельдеріне жан-жақты талдаулар жасау өзекті мәселе. Осы ғылыми-талдамалық қарастырудың арқасында шет елдердегі азаматтық қауымдастықтардың қалыптасуының практикалық тәжірибесі мен теориялық модельдерін қолданудың мүмкіндіктері мен болашағын анықтауға болады. Мемлекеттер арасындағы бәсекелестік күрестің күшеюі жағдайында Қазақстанның рухани және ұлттық қауіпсіздігін нығайтуға байланысты ғылыми мәселені жан-жақты ғылыми зерттеудің маңыздылығы артады.

Түйін сөздер: мемлекет, руханилық, тарих, мәдениет, дүниетаным, жаңғыру, ұлт, құндылық, өркениет, этнос

Кіріспе

Халқымыздың сан ғасырлық тарихындағы даналық тағылымдары мен құндылықтар жүйесі өзінің терең мәнімен қазіргі әлеуметтік практикаға тиімді рухани күш екенін танытып отыр. Бірақ осы рухани құндылықтар өзінен-өзі, сиқырлы жолмен қоғамның игілігіне айналмайды. Ол үшін бірнеше нақты қадамдар жасалу қажет. Қазақстан Президенті тарапынан «Біріншіден, ұлттық сана-сезімнің көкжиегін кеңейту. Екіншіден, ұлттық болмыстың өзегін сақтай отырып, оның бірқатар сипаттарын өзгерту» [Назарбаев 2017] деген сияқты маңызды міндеттерді зиялы қауымның алдына қойылып отырғаны бекер емес. Жалпы этностың дүниетанымы мен руханилығын, құндылықтық бағдарлары мен ұстанымдарын философиялық, саясаттанулық және дінтанулық тұрғылардан ғылыми зерделеу жан-жақты дербес салаларды өзара ғылыми байланыстыруға итермелейді. Себебі, тарихи сана мәселесі антропологиялық, этикалық, эстетикалық, діни, құндылықтық, этномәдени ұстанымдарды жан-жақты және өзара салыстыру арқылы ғылыми саралауды қажет етеді.

Жалпы әлеуметтік және рухани мүдделер кез келген этнос үшін тарихи процестің пәрменді ағымынан, қисынынан туындайды. Сондықтан

белгілі бір әлеуметтік, саяси және мәдени кеңістікте қалыптасқан және өрбіген ұлттық рухани қазынаның қордалануы кездейсоқ құбылыс емес. Рухани келбет пен мұра ұлт үшін ерекше киелі дүниелер ретінде өзіндік тарихи болмыстың терең қатпарларында шындалып, тарихи процесс пен тарихи сана үшін қажетті құбылыс ретінде қалыптасады. Сонымен қатар бұл рухани факторлар бірте-бірте қоғамдық құрылымдардың өзіндік пәрменді дамуына қажетті және ықпал ететін қозғаушы күшке айналады, әрі сан қырлы саланы қамтиды. Ал, енді осындай өзіндік әлеуметтік және тарихи терең мағынадағы детерминациялық заңдылыққа тікелей бағынбайтын өтпелі құндылықтық негіздерге сүйенетін, үстірт көрініс беретін әлеуметтік құбылыстар жалаң саясаттың шылауында болады. Олар нағыз халықтық құндылығы, тарихи мағынадағы рухани дүниелері деңгейіне жете алмайды. Сондықтан шынайы тарихи сананы қалыптастыру және дамыту кез келген этноәлеуметтік кеңістік үшін өте маңызды және көкейкесті мәселеге айналады.

Тарихи сананың қалыптасуы мен дамуы мәселесі гуманитарлық салада жан-жақты зерделенуде. Мәселен, Институт ауқымында орындалатын ауқымды ғылыми бағдарламаның күнтізбелік жоспары ғылыми зерттеушілер алдына төмендегідей негізгі ғылыми міндеттерді қояды:

- Дәстүрлі қазақ ділін нақтылы-тұтастық тұрғысынан қарастыру және қазақстандық қоғамдық тарихи сананы жаңғыртудың моделін ұсыну;

- Азаматтық қоғам мен жалпыұлттық бірегейліктің концептуалдық үлгісінде Еуропада, Азияда, Америкада және басқа елдерге қатысты сараптау мен салыстырмалы тәжірибені талдау;

- Шетелдік мемлекеттердің азаматтық қоғам құрудағы практикалық тәжірибесі мен теориялық үлгілерін Қазақстан халқының әлеуметтік өзіндік бірегейлену үдерістеріне қолданудың мүмкіндіктерін анықтау;

- Діни фактордың динамикасы жағдайындағы Қазақстандағы дін саласындағы мемлекеттік саясатының механизмін қалыптастыру.

Жалпы тарихи сананы оң және терең мағынада зерделеп, оны жан-жақты бағамдап, қоғамдық санадағы адами және әлеуметтік прогресті, алға жылжуды қамтамасыз етуші рухани күш екенін көрсете аламыз. Ол халықтың бұқаралық санасында белгілі бір орын алып қана қоймай, сонымен қатар мемлекеттік деңгейде руханилық, рухани дамуды қамтамасыз ететін белгілі бір саяси платформа мен әлеуметтік бағдарланған концептуалды парадигманың іргетасы болып табылады. Осындай үдерістер күделікті өмірде үйреншікті құбылыстарға айналғанда ғана қоғамның интеллектуалды сипатта сапалы деңгейге көтерілгені байқалады, өркениетті елдер терезесі тең елдей санаса бастайды.

Әдістеме

Ғылыми мақаланы қойылған мақсат-міндеттеріне жету үшін кешенді әдіснама қолданылады, яғни төмендегідей әлеуметтік-философиялық, саясаттанулық, дінтанулық, мәдениеттанулық және әлеуметтанулық талдаулардың әр қилы жалпы ғылыми және пәнаралық әдістері басшылыққа алынады: әлеуметтік инфрақұрылымдар мен әлеуметтік институттарды талдаудың жүйелі, құрылымдық-функционалдық әдістері және әлеуметтік субъектілердің қызметтерін қарастыру үшін салыстырма талдау әдістері қолданылады; қазақстандық бірегейлікті қалыптастырудың тиімділігін бағалау мен болжаудағы факторлық талдаудың әдіснамалық құралдары және т.б. ғылыми әдістер мен тәсілдер пайдаланылады. Сонымен қатар, қоғамдық-саяси үдерістерді талдауда, тарихи сананың қалыптасуы мен дамуын байыптауда қазіргі кезеңдегі жаңғыру үдерістерді байыптауда кейбір әдіснамалық жаңашылдықтар енгізілді. Мәселен, институционалдық және факторлық талдау әдістерінің өзара синтезі қоғамдағы этносаралық және конфессияаралық қатынастардың өзара әрекеттестігі мен олардың рухани-мәдени жаңарудың барысына тигізетін әсері үдерістерін зерттеуде менталитетті жан-жақты зерделеу әдісі пайдаланылды.

Қазақстандағы саяси үдеріс жүйесінің заманауи келбетіндегі тәуекелдер мен артықшылықтарды талдау үшін саяси ғылымның кешенді әдіснамасы қолданылады. Республика тұрғындары арасында анкеталық сауалнама жүргізудің кеңейтілген жалпықазақстандық деңгейі мен сараптамалық сауалнама өткізгенде, сондай-ақ алынған бұқаралық әлеуметтанулық ақпараттарды өңдеу барысында аймақтық қолданбалы әлеуметтанулық зерттеулер жүргізудің салыстырмалы әдістемесі мен олардың материалдарын өңдеуде SPSS бағдарламасын пайдаланудың маңыздылығы зор. Зерттеу қорытындыларын ғылыми ортаға, жалпы оқырманға белгілі бір ғылыми деңгейде, дәйектелген тұжырымдар ретінде жеткізе білу де маңызды. Кейде бір жүйенің ішінде өзіндік қайшылықтар туындауы да ғажап емес. Сондықтан әдіснамалық тұрғылардың барынша кең және нақты болғаны ақиқатты анықтауға мүмкіндік береді.

Ұлттық менталитет және тарихи сана

Қазақ ұлттық менталитетінің негіздері мен дәстүрлі саяси мәдениеттің іргелі категорияларын талдай келе, қазіргі қазақстандық қоғамдағы билік қатынастары жүйесіндегі саяси дәстүрдің ролін менталитет пен тарихи сананың өзара байланысы ауқымында ашып көрсетуге болады. Ұлт менталитет негізінен халықтың рухани өміріндегі бейімділіктер мен таптаурындық негізде қалыптасқан ұстанымдардан тұрады. Ал тарихи сана соның белгілі тарихи кезеңдегі және кеңістіктегі әлеуметтік көрінісі.

Жалпы қоғамдағы адамаралық, қауымдастық аралық қатынастарда өзара келісімге, ымыраға келу менталитеті – қазақ халқының руханиятындағы негізгі этикалық ұстанымдардың бірі. Осы этноәлеуметтік құбылыс гуманитарлық ғылымдар тұрғысынан алғанда жан-жақты зерделеуді қажет етеді. Бұл құндылықтық бағдарлар қазақ ұлтының бірнеше ғасырларға созылған тарихи дамуы барысында саяси дүниетанымдық феномен ретінде қалыптасты. Әсіресе, тарихи санада этникалық ағзаны, құрылымды жою механизмін жүзеге асыруға жол бермейтін факторларды күшейту қадамдары жасалып отырылды, солардың қатарына қоғамдағы рухани және діни жүйелердің, саяси-құқықтық құрылымдардың тетіктерінің тиімді қызмет етуі жатады. Қазақ халқы өзінің ұлттық иммунитетін осы қадамдар арқылы өз тарихында нығайтып отырған. Бірақ белгілі бір әлеуметтік институттардың жетілмеуінен тарих тезінде халық талай қиыншылық замандарды, зобалаңдарды басынан кешіргенін де білеміз. Қазіргі заманның басымды міндеттердің бірі – жоғарғы саяси-мәдени және құқықтық тетіктерді барынша мықты деңгейде қалыптастырып, оларды тарихи қалыптасу барысында тиімді пайдалану болып табылады.

Жоғарыдағы аталған құбылыстармен қатар этикалық құндылықтарды этникалық сананың құрылымында толығымен сақтап отыру керек. Тарихи эволюцияның сан түрлі соқпақтарының әсерінен өзгерістерге ұшырап отырған құндылықтар да бар. Сондықтан кейбір моральдік деформациялар қоғамдық санада орын алуы да мүмкін. Әрине, қазақ халқы өзінің рухани келбетін көршілес, үзінгілес өмір сүріп келе жатқан ұлт өкілдерімен біріге отырып нығайтып, жаңа заманға сәйкес өзінің ұлттық және азаматтық бірегейлігін паш етуі тиіс. Абай өз заманында сыни ойлау тұрғысынан өз халқымыздың өмір сүру салтына біршама ескертпелер жасады. Бұл тұжырымдар өз халқын шексіз сүйуден, болашағы үшін қам жеуден туындаған әрекет болатын. Кейінгі дәуірлерде өмір сүрген ұлттың зиялылары ішінен де ұлт санасына қатысты сыни талдаумен өз пікірлерін сомдағандар көптеп кездеседі. Біздің пайымдауымызша, халықтың ділінде әртүрлі кейіптегі әлеуметтік-психологиялық таптаурындар мен құндылықтар жүйесі астасып жатады. Ал, енді қазақ халқының ұлттық санасы ешбір халықтан кем де емес, артық та емес. Осындай ойлардың жүйелі тұжырымдамасы, сараптамасы жайлы Н.Ә. Назарбаевтың «Тарих толқынында» деген еңбекте жақсы баяндалады [Назарбаев 2006].

Тарихи үдерістің нәтижесінде Ұлы дала кеңістігіне ислам діні ерекше рухани құбылыс ретінде келгеннен соң әлеуметтегі құқықтар жүйесі өзгерістерге ұшырап, оның құрылымына біршама түзетпелер енгізілді. Моральдық нормалар көбіне хадис пен шарифатқа негізделе бастады, бірақ қазақ менталитетінің жалпы далалық мазмұны аса өзгерген жоқ. Сонымен қатар, бойында Еуразия даласында қалыптасқан өркениеттік дәстүр бойынша адам құқығы мен еркін қорғаудың, қазақ халқының жоғары философиялық-құқықтық мәдениетін ұстаған әдеп-ғұрып заңдарының

жинағы саналатын Тәуке ханның «Жеті жарғысын» да атап өту керек. «Жеті жарғы» Ұлы дала өркениетіндегі адам құқығына қатысты қатынастарды ретке келтіріп отырды. Заманауи терминологияға сүйенетін болсақ, онда бұл жинақтың бойынан өмір сүру, некеге отыру, жер-мүлік құқығы, яғни негізінен азаматтық және экономикалық құқықтар жүйесі көрініс тапты.

Дәстүрлі қазақ қоғамындағы билік қызметіндегі негізгі қағидаларының бірі келісім мен саяси тепе-теңдікті орнату болып табылады. Басқаша айтқанда, жоғарғы мемлекеттік биліктегі қызметке орналастыру мәселесі билік субъектілерінің өзара келісіп шешуі арқылы құпия түрде жүзеге асады, ал бұл өз кезегінде саяси үдерістің қатысушыларын консенсусқа келуге немесе әрбір «ойыншының» өзін қалай ұстау керектігін анықтайтын белгілі бір әлеуметтік келісімге қол қоюға итермелейді. Сондықтан да, Қазақстандағы билік сипатын ұғыну үшін қазақтардың дәстүрлі саяси мәдениетін, құндылықтар иерархиясын, саяси дәстүрін және олардың қазіргі Қазақстанның өміріндегі рөлін зерттеп, білу қажет. Оның руханиятының тарихын сатылап өрнектеп, ғылыми байыптаған орынды.

Дәстүрлі қазақ ділін, қоғамдық үдерістерді және күнделікті өмірді нақтылы-тұтастық тұрғысынан түсіну қазақстандық тарихи сананы жаңғыртудың міндеттеріне сәйкес келеді. Сонымен қатар, ұлттық тарихтың ұлы өкілдері жайлы аңыз-әңгімелерде басты кейіпкердің руластары мен жерлестерінің мүддесі үшін өзінің немесе жақындарының ұстанымынан бас тарта алғанына немесе алмағанына қарап, мемлекеттің басқарушыларының қандай болғандығына баға беріліп отырды. Осылардың барлығының жиынтығын қарастырсақ, қазақтардың көнбістігі мен ымыраға келу қасиеттері өзара ортақ істің негізінде келісімге келуден де әлдеқайда жоғары тұрғанын дәлелдейді. Әлеуметтегі реттеуші механизм ретіндегі ымыраға келу қағидасы, тепе-теңдік пен тұрақтылық категориясы ретінде қазақ қоғамының саяси өміріне біршама еніп кетті [Нысанбаев 2001].

Аталмыш қағидалар, бір қарағанда, бүкіл қоғамның үйлесімді дамуының алғышартын құрайтын формалды рәсімдер мен әдет-ғұрыптардың жиынтығы сынды көрініс береді. Толеранттылық пен ымырашылдықтың қағидалары саяси бұлтарысты шектеп, саяси үдеріске қатысушыларды бойсұнуға, келісімге келуге итермелейді. Кей жағдайда бұл қағидалар қоғамдық-саяси қатынастарды тұрақтандырушы ретінде, саяси жүйенің қызметін теңдестіру механизмі ретінде байқалады [Абенев 1996]. Дегенмен, кез-келген қатынастардың түп негізі белгілі бір үйлесімділік ауқымынан асып кеткенде тартыстық деректер көрініс беруі де мүмкіндігін жоққа да шығаруға болмайды. Ұлт-азаттық қозғалыстар соның дәлелі. Сонымен қатар қазіргі Қазақстандағы жаңғыру үдерістерінің тарихи фактілерге сүйене отырып гуманистік әлеуетін ашып көрсету де маңызды және ол өз кезегінде бірегейлік феноменінің дүниетанымдық және құндылықтық негіздерін анықтауды қамтамасыз етеді.

Ұлы дала кеңістігінде би институты да үлкен рөл атқарды. Ш. Уәлиханов өзінің «Сот реформасы жайлы жазбаларында» тұжырымдағандай:

«Қазақтарда билер ешқашан халық арқылы сайланып та, тағайындалып та қойылмаған, би лауазымына бекіту деген атымен болмаған; би болатын адамның бойынан бірнеше қасиет табылуы тиіс еді; би атағынан үміткердің шешендік өнер мен аталы сөзді жақсы меңгеруі болған жағдайда ғана, осы абыройлы атаққа ие бола алды... Би атағы оның абырой-беделіне негізделген, бұл оның сот тәжірибесін жүзеге асыруға мүмкіндік берді» [Уәлиханов 2010]. Осылайша, билер билігінің басты көзі – мемлекеттік жүйе тарапынан көрсетілетін күштеу емес, шынайы атақ-абыройдың беделі болған еді.

Жоғарыда аталғандардың барлығы Орталық Азиядағы дәстүрлі көшпенді қоғамдардың саяси жүйесінің бейімделушілік қасиеттерінің жоғары деңгейде болғанын дәлелдейді, себебі, ақпаратты жеткізу жолдарының әралуан болуы билік шешімдерін қабылдау барысында қалың бұқараның саясатқа кеңінен араласуына ықпал ете отырып, барлық жүйенің тұрақты болуын қамтамасыз етеді. Негізінен, ортағасырдағы қазақ қоғамында сол кезеңнің өзінде-ақ өзіндік билікті бөлісу жүйесі құрылған еді. Қазақ халқының тарихи санасы – оның қоршаған табиғатына және өзіне деген қатынасы ретінде қалыптасты. Дәстүрлі қоғамдар өздерін дәстүр негізінде қалыптастырып, дәстүрлі тәжірибе арқылы қызмет етеді. Олар заманауи қоғамнан бірнеше айырмашылықтарымен ерекшеленеді. Олардың арасында: әлеуметтік өмірді қалыптастыруда діни немесе мифологиялық түсініктерге тәуелді болады; даму кезеңділігі; қоғамның ұжымдық сипаты және ерекше белгіленген дараланғандықтың болмауы.

Қазақтардың дәстүрлі және қазіргі заманауи мәдениетін зерттеумен айналысатын көптеген зерттеушілер дүниенің субстанциялық негізі ретінде қазақ халқы адам мен әлем бірлігін, жер мен ғарыш әлемінің біртұтасып жататындығы идеясын алатындығын атап көрсетеді. Дүниеге деген қатынастың біртұтастығының әмбебаптылығы, болмыстың үш сатысын жоғарғы, ортаңғы, төменгі әлем деп бөліп қарастыратын қазақ халқының дүниетанымы көшпендінің панасы болып табылатын «киіз үй» арқылы да көрсетілді. Әрине, қазіргі заманның әлеуметтік шындығына осы құбылысты аударатын болсақ үш тағандылық ұстанымы өзінің өзектілігін жойған емес. Мәселен, қазақ тілі – мемлекеттік тіл, орыс тілі – ұлттаралық қатынастарда қолданылатын ресми тіл, ағылшын тілі – халықаралық қатынастарды орнатуға қажетті құрал ретінде мойындалады.

Кеңестік тарихымызда көптеген жылдар бойы барлық гуманитарлық және қоғамдық ғылымдарда қазақ халқының рухани тарихындағы үрдістерге үстірт көзқарас қалыптасып келгені белгілі. Аталмыш ғылыми-зерттеу жобасының сәтті орындалуы - қазақ халқы тарихының рационалдық біртұтас картинасын қалпына келтіруге жағдай жасайды және қазіргі қалыптасқан заманауилық ахуалда қоғамның рухани даму жолын дербес таңдауға, ұлттық мәдениетті қайта түлетуге көмектеседі, сонымен қатар қазақтардың тарихтағы өткенін руханилық тұрғысынан кеңінен пайымдауға септігін тигізеді деген ойдамыз.

Әлемдік тәжірибенің маңыздылығы

Егер Қазақстанның тарихи және қазіргі кезеңдегі кеңістігіне географиялық және әлеуметтік-мәдени мағынада көз жіберсек, онда жоғарыда атап өткендей біздің еліміз Шығыс пен Батыстың шекарасында орналасқанын байқаймыз және ол Ресей мен Қытайдың ежелгі өркениетімен түйсетін жерде орын тепкен. Осындай орналасу еріксіз дүниетанымдық синтезге шақыратыны белгілі. Қазақ халқының дәстүрлі және қазіргі руханилығын қанықтыратын бастауларға әлеуметтік-мәдени және философиялық пайымдаулар жасауда – осы маңызды факторды ескеруі шарт. Осы руханилықтың екі формасы, яғни мұсылмандық Шығыс пен Антикадан, әрірек алғанда, Жерорта теңізі мәдениетінен бастау алатын Еуразиялық өркениеттің іргетасы біз үшін өзара байланысты дүниелер. Сондықтан біз қалыптасқан ғылымның логикасын ғана қарастыруды міндет ретінде қоймаймыз, сонымен қатар рухани, әлеуметтік қатынастарды зерделеуде қалыптасып келе жатқан жаңа ғылымның логикасын қарастырамыз.

Қазіргі технократиялық басымдылықтарды қабылдап жатқан заманда тілдің ішкі әсемдігі, нәзіктігі, үйлесімділігі әлсіреу үстінде, тіл өзінің бойынан жаңа қырларын танытып жаһандану процестерінің лингвистикалық малайына, этникалық сұрықсыздануды насихаттайтын тарих үрдісінің еркіндігі жоқ қызметшісіне айналуға бейімділігін танытуда [Қазақстан 2006]. Жаһанданудың құдіретті күші әрқашанда тілдік ерекшеліктердің даралана түсуіне немқұрайлы қарайды. Тіпті, керісінше, ол әлемнің тілдік нигилистеніп, сан алуан мәдени даралықтардың ғаламдық синтезделу процестеріне бағынышты болғанын қалайды. Соның өзінде өткен ғасырда тілдің өзіндік табиғаты, әлеуметтік кеңістіктегі сипаты ғалымдар арасында әр түрлі тереңдіктегі философиялық пайымдауларды туындатқаны белгілі.

Мәселен, Мартин Хайдеггер сияқты ойшыл ақиқатқа сәйкес келетін адами ойлаудың терең сипаттамасын анықтау үшін таңдау терминін ғылыми ізденістеріне енгізген еді: сөйтіп, ол жалпы болмысты көруге болмайды, оған тек құлақ салу керек деген тезисті ұсынады. Метафизикалық ойлауды бағындыру еуропалық мәдениеттің сан ғасырық орындалмаған мүмкіндіктерінің қатарына жатады. Автор әріптестеріне Антика заманында өмір сүрген Сократқа дейінгі Грекияға оралуды талап етеді. «Мұндай оралу мүмкіндігі болмыстың мәдениет аясы тілде өмір сүруімен байланысты: Тіл–болмыстың үйі» деген тұжырымдарды жасайды [Хайдеггер 1993, 192 б.].

Қазіргі кезеңдегідей тілді құрал ретінде қарастырудан тіл негізінен техникаланып және ақпарат алмасу құралына айналып, шынайы тілдік ажарынан, ойды тереңдетіп айту мен сөйлеу мағынасынан айрылатындығы айтылады. Сөйтіп, Хайдеггердің пайымдауынша, тарихи адам мен оның мәдениетін болмыспен байланыстырып тұрған соңғы желі жоғалады да, тіл өлі нәрсеге айналады. Сондықтан тілге деген жаңаша көзқарастың маңызды екендігі баса айтылады. Ойшылдың пікірінше, жалпы адамдар өзара тілмен

сөйлемейді, ал оның орнына тіл өзіндік дербес құбылыс ретінде адамдарға арнап қозғалыс жасап, адамдармен сөйлейді, байланысқа түседі.

Сонау Еуропа тарихының Қайта Өрлеу заманында ғылым мен техникаға Еуропалық мәдениеттің бетбұрыс жасаған уақытынан бастап әлемде рационалистік, прагматистік бағдардың кең қанат жая бастағанын байқаймыз. Сөйтіп, Еуропалық діл мәдени дамудың терең іргетастары жөнінде өз таңдауын жасайды. Яғни қоғам мен адамның өмір сүру болмысында, дүниедегі күрделі қатынастар мен байланыстар айрығында барынша ақылдың, немесе негізінен зерденің жетілуіне арқа сүйеу үрдісі басталады. Сөйтіп, осындай зерделенген өркениеттік бағдар адамдарды, мәдениетті діни сенімдерден барынша алыстата түседі. Еуропа елдерінің азаматтық бірегейленуі процесіндегі осы мәселе өзектілігін жоғалтқан жоқ.

Мәдениеттер сұхбаты кезеңінде жалпы халықтық мәмілеге келтіруге ықпал ететін әрбір құбылысты бағалаған тиімді. Міне, осы тұрғыдан еуразиялық идеясын рухани құндылық деңгейіне көтеріп, бұрынғы кеңестік етенелесудің, бірыңғайланудың орнын дәйекті түрде баса алса, тәуелсіз еліміздің саяси, мәдени, рухани біртұтастығына, тұрақтылығына нұқсан келтірмесе, яғни мәдениеттерді синтездеуші рөлді атқарса орынды деп қабылдауға болады. Бұл мәселедегі маңызды нәрсе ретінде мемлекеттілікті әлеуметтік-мәдени тұтастықтың факторы ретінде бағдарға бет бұру. Сөйтіп, ұлттық сананың, мәдениеттің, құндылықтардың өрбуіне, дамуына көрші елдердің тәуелсіздігін нығайтуға тырысуын тарихи сананың қалыптасуына кедергі болмайды деуге болады [Назарбаев 2018].

Рухани дамудың негіздері толық қаланбаған елде ұлттық идея сан қилы бағытта өрбиді, ал мемлекетте өмір сүретін барлық азаматтардың игілігіне, мүддесіне қызмет етсе жақсы. Ал әртүрлі этникалық, діни, әлеуметтік топтарды бір-біріне қарама-қарсы қоюды, олардың ірге жігін ашуды мақсат еткен жалпымемлекеттік идея түбінде сол елдің ыдырауына, мемлекеттің құлдырауына әкеліп соғады. Мұндай жағдайды Кеңес Одағының ішкі саясатынан байқауға болатын еді. Онда орталықтың абсолютті басымдық дәрежесі қоғамда басты идеяға айнала бастаған уақытта одақ өз өмірін тоқтатты. Жалпы империялардың бәріне тән ортақ осал жер – күшке сеніп жүйені ұстап тұру әдеті мен дәстүрі. Сондықтан әр түрлі империялар тарих сынағына шыдамай үнемі ыдырап кетіп отырды.

Әйтпесе, жалпы адам өмірінің барлық құндылықтық іргетасы шайқалып, мағынасыздық құрылымдары өзінің билігін жүргізер еді. Қазіргі Батыстың қазіргі постмодернизм бағыты осы мағынасыздықтың бел ортасында жүргендей күй кешуде. Жеке бастың даралылығын барынша дәріптеу, әрбір тұрақты рухани құндылықтың өзіне күмәнмен қарау ХХ ғасырдың екінші жартысындағы Батыс философиясының ерекшелігіне, ішкі қасиетіне айналғанына талай жылдардың жүзі болды. Міне, сондай жағдайды философия әлемінде қанағат тұтынушылар көбейіп жатқандығы әлемдік рухани дағдарыстың белгілерін танытады. Әрине, оның бәрі бекер емес болатын. ХХ ғасырдағы әлеуметтік төңкерістер, дүниежүзілік

соғыстар әрбір жеке адам үшін жөнді ешнәрсе бермеді, есесіне топтық, таптық өзгерістерге деген сенімін жоғалтты. Әрине, қазіргі Американың да, Шығыстың да, Батыстың гуманитарлық білім саласындағы жетістіктерінен де хабардар болуымыз керек. Оқулықтардың қазақ тіліне аударыла бастауы игілікті әрекеттерге жатады. Ол жалпы әлемдік өркениеттің зияткерлік қыр-сырын, гуманитарлық әлеуетін жастарымыздың білуіне негіз болады.

Ұлттық идея және рухани қауіпсіздік

Қоғам өзінің саяси және экономикалық қауіпсіздігімен қатар рухани қауіпсіздігін қамтамасыз етуге ұмтылады. Руханияттағы құндылықтар жүйесінің қалыптасуы және жетекші рөл атқаратын ұлттық идеяның болуы қоғамның болашағын айқындайды. Сондықтан ұлттық идея мәселесі де қоғам үшін маңызды. Қазақстан жағдайында «Мәңгілік Ел» ұлттық идеясы әрбір жыл сайын нақтылана түсуде. Мәселен, «Рухани жаңғыру» және «Ұлы даланың жеті қыры» концептілері соның айғағы. Жалпы ұлттық идея алдымен өзінің кіршіксіздігімен, өзінің құрылымында әлеуметтік үміттің, тіпті арман көріністерінің бейнеленуімен ерекшеленуі тиіс, сонымен қатар оның таза практикалық мағынадағы қоғамның жалпы деңгейі мен әр адамның өміріне дейін қызмет ететін тетіктерімен айрықшалаынады.

Басқаша айтқанда, ол мемлекеттік идеологияның нақтыланған, тарихи кезеңге бейімделген моделі іспетті феномен деуге болады. Бұл модельдің көрінісі барлық салаларда, оның ішінде діни салада өзінің сипатын білдіреді. Ұлттық идея Қазақстан жағдайында жергілікті тұрғындарды ғана жарқын болашаққа жетелейтін бағдар, көшбасшы ой-тұжырым ғана емес, сонымен ол алыс және жақын шет елдердегі қандастарымыздың жүрегін жібітетін, көңілдерін биікке көтеретін, рухани деңгейде демеу болатын қасиетке ие болуы керек деген пікірдемін.

Ұлттық идеяға зәрулік жоғары болған сайын әлеуметтік топтардағы әлеуметтік белсенділіктің күшейгенін білдіреді. Қоғамдағы көптеген мәселелерді шешуге бет бұрған қоғам алдымен жас ұрпаққа, жас мамандарға, жас отбасыларға назар аударады. Жастардың әлеуетін ашып беру қоғамдық даму үшін ауадай қажет құдіретті әлеуметтік-рухани күш болуға тиіс. Рухани дамудың негіздері толық қаланбаған елде идея сан қилы бағытта өрбиді, ал мемлекетте өмір сүретін барлық азаматтардың игілігіне, мүддесіне қызмет етсе ған оңды нәтижелерге қол жеткізуге болады. Ал әртүрлі этникалық, діни, әлеуметтік топтарды бір-біріне қарама-қарсы қоюды, олардың ара жігін ашуды мақсат еткен қоғамдық идея түбінде сол елдің ыдырауына, мемлекеттің құлдырауына әкеліп соғады. Империялардың күйреуіне себеп болған негізгі фактор бірліктің болмауы, азаматтық бірегейліктің үйлесімді сипатта қалыптаспауы мен дамымауы жатады.

Қоғамның тарихи санасын айта отырып дін мәселесін айналып өту мүмкін емес. Діни сана адам мен қоршаған ортаның арасындағы

үйлесімділікті насихаттап, бір-біріне қарама-қайшы екі жақтың өзара ықпалдасуына, өзара әрекеттесуіне шақырады (әдетте, адам мен рухани әлемнің өзара қарым-қатынасындағы үйлесімділікті орнатуды басымдық етеді). Көшпенділер бұл ұстанымды ежелден қабылдаған және оны бірте-бірте әлеуметтік қатынастар жүйесіне ауыстырды. Әсіресе, ислам оны саяси рәсімдер жүйесі ретінде, иерархиялық бағыну формасы мен саяси қысым тетігі ретінде бекіте түсті. Исламның дәл осы даму және қоғамдық өмірдің барлық саласына ауқымды ену барысында – ымырашылдық құбылысы қазақтардың этносаяси мәдениетінің құрамдас бөлігіне айналды. Осындай тарихи үдерістің белең алуына қазақтардың менталитетіндегі о бастан дәстүрдің беріктігі мен табиғат заңдылығына деген сенімі ықпал етті.

Ежелден келе жатқан қазақ ертегілері мен аңыздарында өзіңнің кейдегі жеңілісінді мойындап, ымыраға келуге тырысу немесе әлеуметте орын алған шиеленісті негізінен күш арқылы шешуге жүгінбей, оны талқылап, пікір алмасу мен тоқтамға келу арқылы шешу әдеті баяндалады. Эмпатиялық қатынастардың басымдық танытуы қазақ халқының тарихи эволюциясында орын алған қоғамдық қатынастардағы шынайы адамгершіліктің белгісі, рухани кемелділіктің көрінісі екені анық. Сондықтанда болар, қазақтар үшін мейірімділік көбіне өзін-өзі құрбан етуге дайындығымен, өз эмоцияларыңды көбінесе көрсетпей, басқалардан жасырып, адамның күнделікті өзін-өзі ұстау тәртібінің қабылданған өмір қағидаларына сәйкес болуымен, ұстамдылығымен, әр нәрсенің шегін білуі және жауапкершілігімен сипатталады. Міне осы діни бірегейлігімізді үйлесімді қалыптастыруымыз үшін этникалық келбетіміздің ерекшеліктері ескерілуі тиіс.

Қорытынды

Қазіргі тарихи кезеңдегі Қазақстанның тәуелсіздік алуы қазақтың философиясының қалыптасуы мен дамуына жаңаша қарауға мүмкіндік береді, бұл процестің барысында тәуелді дамудың ұзақ жылдары бойында әлеуметтік психологияда, жекелеген түсініктерде орнығып қалған әр түрлі кедергілерді жеңуге тура келеді. Қазақ халқының рухани қайта өркендеуі өзінің шынайы тарихын пайымдау арқылы, төлтума мәдениет пен ұлттық философияны қайта түлету арқылы жүзеге асырылады. Өткен нәрсе тарихта ізсіз жоғалып кетпейді, олар ұлттық өзіндік санадағы кейбір қабаттарда, рухани салаға жататын өнер мен аңыздарда, халықтың дүниетанымдық, әлеуметтік-мәдени және құндылықтық бағдарларында қордаланады, барынша жүйелі сипаттағы философиялық ой-толғауларда көрініс береді, сөйтіп, жоғарыдағы рухани құрылымдар тарихи болмыстың ерекше инварианттарына айналады. Адамдар арасындағы ізгілікті қарым-қатынастар әруақытта әлеуметтік кеңістікті рухани байыта түседі, халықтарды бір-біріне жақындата түседі. Ал енді қазіргі кезеңде көптеген дамыған өзкениетті елдерде қоғамдық-гуманитарлық ғылымдар жаһандану мен тарихи сананың

эртүрлі қырларын зерттеуге бет бұрған. Өйткені жаһандану объективті процесс ретінде өмірдің барлық қатпарларына ендеп келеді, оның ішінде тарихи үдерістің те өзіндік келбетін өзгерте түсуде. Енді ғана ұлттық жаңғыру жолына түскен халықтар үшін бұл процестердің өзара бір-бірімен астасып жататындығын сараптаудан өткізу маңызды.

Библиография

Абеннов, Е., Арынов, Е., Тасмагамбетов, И. 1996. 'Казakhstan: эволюция государства и общества. Алматы, ИРК, 215 с.

'Казakhstan в условиях глобализации: философско-политологический анализ', 2006. Алматы, Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 363 с.

Назарбаев, Н. 1999. 'Тарих толқынында'. Алматы, Атамұра, 296 б, 271-293 бб.

Назарбаев, Н. 2017. 'Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру', Егемен Қазақстан, 06 сәуір.

Назарбаев, Н. 2018. 'Төртінші өнеркәсіптік революция жағдайындағы дамудың жаңа мүмкіндіктері (Қазақстан халқына Жолдауы)'. [Электронды ресурс] URL <http://www.akorda.kz/> (Қаралған күні 10.01.2018.).

Нысанбаев, А., Машан, М., Мурзалин, Ж., Тулегүлов, А. 2001, 'Эволюция политической системы Казахстана'. В 2-х томах. Том 1, Алматы, Қазақ энциклопедиясы, 285–303 бб.

Уәлиханов, Ш. 2010. 'Сот реформасы туралы жазба', Уәлиханов Ш.Ш. *Көп томдық шығармалар жинағы*, 4-т. 2-бас. Алматы, Толағай групп, 496 б.

Хайдеггер, М. 1993. 'Время и бытие'. М, Мысль, 425 с.

Transliteration

Abenov, E., Arynov, E., Tasmagambetov, I. 1996. 'Kazakhstan: evolyutsiya gosudarstva i obshchestva' [Kazakhstan: the Evolution of the State and Society]. Almaty, IRK. 215 s.

'Kazakhstan v usloviyakh globalizatsii: filosofsko-politologicheskii analiz' [Kazakhstan in the Context of Globalization: Philosophical and Political Analysis]. 2006. Almaty, Kompyuterno-izdatelskiy tsentr Instituta filosofii i politologii MON RK, 363 s.

Nazarbayev, N. 1999. 'Tarikh tolkynynda' [In the Stream of History]. Almaty, Atamura, 288 b.

Nazarbayev, N. 2017. 'Bolashakka bagdar: rukhani zhangyru' [Course Towards the Future: Spiritual Modernization], Egemen Kazakstan, 06 sauir.

Nazarbayev, N. 2018. 'Tortinshi onerkasiptik revolyutsiya zhagdayyndagy damudyn zhana mymkindikteri (Kazakstan khalkyna Zholdauy)' [New Opportunities in the Conditions of the Fourth Industrial Revolution (Address to the People of Kazakhstan)], [Elektrondy resurs]. URL <http://www.akorda.kz/> (Karalghan kyn 10.01.2018.).

Nysanbayev, A., Mashan, M., Murzalin, Zh., Tulegulov, A. 2001. 'Evolyutsiya politicheskoy sistemy Kazakhstana' [Evolution of the Political System of Kazakhstan]. V 2-kh tomakh. Tom 1, Almaty, Kazak entsiklopediyasy, 285–303 bb.

Ualikhanov, Sh. 2010. 'Sot reformasy turaly zhazba' [Notes on Judicial Reforms. Ualikhanov Sh.Sh. Collection of Multivolume Works]. Ualikhanov Sh.Sh. *Kop tomdyk shygarmalar zhinagy*. 4-t. 2-bas. Almaty, Tolagay grupp, 496 b.

Khaydegger, M. 1993. 'Vremya i bytiye' [Time and existence]. M., Mysl, 425s.

Резюме

Бижанов А.Х., Нурмуратов С.Е. Актуальные проблемы исторического сознания народа

В статье рассматривается конкретно-целостное понимание традиционной казахской ментальности, общественных процессов и повседневности, которое соответствует задачам модернизации казахстанского исторического сознания. В современных условиях важно также раскрытие гуманистического потенциала модернизационных процессов в современном Казахстане, что, в свою очередь, способствует определению мировоззренческих и ценностных оснований феномена идентичности. Для гуманитарной науки современного казахстанского общества весьма актуален всесторонний анализ концептуальных моделей и практического опыта формирования гражданской общности в странах Европы, Азии, Америки и др. С помощью такого научно-аналитического рассмотрения можно определить перспективы, возможности применимости теоретических моделей и практического опыта формирования гражданской общности в зарубежных странах. В условиях усиления конкурентной борьбы между государствами возрастает значимость всестороннего исследования круга вопросов, связанных с духовной и национальной безопасностью Казахстана.

Ключевые слова: государство, духовность, история, культура, мировоззрение, модернизация, нация, ценность, цивилизация, этнос.

Summary

Bizhanov A.K., Nurmuratov S.E. Actual Problems of the Historical Consciousness of the People

The article deals with a specifically holistic understanding of the traditional Kazakh mentality, social processes and everyday life, which corresponds to the tasks of modernizing Kazakhstan's historical consciousness. In modern conditions, it is also important to uncover the humanistic potential of modernization processes in modern Kazakhstan, which, in turn, contributes to the definition of the ideological and value foundations of the phenomenon of identity. A comprehensive analysis of conceptual models and practical experience of civil society formation in Europe, Asia, America, etc. is very topical for the humanities of modern Kazakhstan society. With this scientific and analytical consideration, it is possible to determine the prospects for applicability of theoretical models and practical experience of civil society formation in foreign countries. In the face of increasing competition between states, the importance of a comprehensive study of issues related to the spiritual and national security of Kazakhstan is growing.

Keywords: State, Spirituality, History, Culture, Worldview, Modernization, Nation, Value, Civilization, Ethnos.

*Талгат Исмагамбетов, Саянтай Мейрбеков,
Улес Нысанбек, Нурлы Нысанова (Алматы, Казахстан)*

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ КАЗАХСТАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. В статье анализируются политико-правовые и социально-экономические аспекты формирования казахстанской идентичности.

Социально-политическое самочувствие, а также перспективы экономического роста и благосостояния влияют на формирование надэтнической, гражданской идентичности. Политические и правовые институты составляют общий контур формирования казахстанской идентичности. Вместе с тем, ожидания социально-экономического характера (динамика экономического роста, ожидания улучшения материального положения, повышения социального и имущественного положения), и, напротив, пессимистические ожидания по-разному влияют на процессы созидания общенациональной идентичности.

Практика показала, что опора на этнонациональную идентичность приводит к обострению межэтнических отношений, что имеет следствием рост напряженности и рост эмиграции, пик которой пришелся на 1994 г.

Опора на казахстанскую идентичность позволяет концентрировать внимание на решении текущих, среднесрочных и долгосрочных экономических, социальных проблем, выполнении стратегических задач.

Ключевые слова: национальная идентичность, казахстанская идентичность, стабильность, социальные аспекты, экономические аспекты, политико-правовые аспекты формирования казахстанской идентичности

Введение

Формирование национальной идентичности есть процесс созидания и признания гражданами общеказахстанской идентичности, включающей в себя иные идентичности (этническую, религиозно-конфессиональную, региональную, классовую, локальную, семейно-родственную, гендерную).

Процесс создания национальной идентичности происходит неравномерно в разных социальных группах – это известно по опыту многих стран. Например, хотя после объединения Италии в начале 1870-х гг. процесс созидания общенациональной идентичности существенно ускорился, но даже в начале XXI столетия есть проблема противоречивого соотношения национальной и региональной идентичностей. Именно социально-экономические факторы – бедность на Юге страны, экономический разрыв между более развитым, промышленным Севером и отстающим, во многом аграр-

ным Югом, привели к созданию в 1990-е гг. партии Лига Севера, настроенной очень критически к продолжавшейся многие десятилетия финансовых вливаниям на Юг. Политико-правовые аспекты в отношениях Север-Юг Италии во многом объясняются культурно-историческими условиями в прошлом, а в настоящем большей коррумпированностью и меньшей сетью коммуникаций гражданского общества на Юге по сравнению с Севером.

Если Италия есть пример региональных различий и разных «скоростей» в регионах в формировании национальной идентичности, то Франция демонстрировала разноскоростное вызревание общенациональной идентичности в разрезе социальных групп.

Первыми пришли к осознанию себя французами горожане (раньше всех французскость приняла буржуазия), крестьяне (пейзаны) дольше всех осознавали себя в первую очередь крестьянами и свою региональную принадлежность. До 1914 г. процесс сложения общефранцузской идентичности, по исследованию Евгения Вебера, был завершен [The Theory of Stein Rokkan 1999, p.218].

Методология исследования

В статье применены сравнительный метод, логический метод, исторический метод. Сравнительный метод необходим для поиска полезных аналогий в анализе влияния социально-экономических и политико-правовых аспектов на формирование национальной идентичности.

Процесс формирования некоторых восточных наций показывает сходные обстоятельства с процессами в Казахстане – статус казахского языка как государственного и де-факто более широкое применение русского как языка межнационального общения.

Дискуссионные вопросы в Казахстане во многом связаны с языковым вопросом и языковой идентификацией. Вместе с этим, с ростом числа верующих возрастает роль религиозной идентификации. Что вызывает необходимость совершенствования правовых аспектов отношений государства, общества и религии. Иммиграционные настроения рассматриваются как индивидуальный выход из процесса созидания казахстанской идентичности.

Расширение функционирования казахского языка имеет как внутриказахскую, так надэтническую казахстанскую направленность, затрагивая как русскоязычных казахов, так и русскоязычных казахстанцев.

Как следствие, время от времени возникают дискуссии о статусе и роли русского (статус языка межнационального общения) и казахского языка, имеющего статус государственного.

Логический метод применен в выявлении причинно-следственных связей, анализе взаимного влияния отдельных социально-экономических аспектов формирования казахстанской идентичности, роли политико-правовых аспектов созидания этой общей для граждан идентичности,

**Социальные и экономические аспекты гражданского самоопределения
в контексте государственного строительства и понимания
«что есть нация?»**

В начале 1990-х гг. на первый план вышли вопросы национально-государственного строительства. Политико-правовые аспекты национально-государственного строительства ориентировались на выбор формы правления (президентская, парламентская или полупрезидентская). При согласии с тезисом о том, что народ есть единственный источник государственной власти были различия позиций о том, что представляет собой нация: этнос (национальность в советском понимании) или совокупность граждан. Ныне действующая Конституция 1995 г. в большей мере, чем предшествовавшая Конституция 1993 г. выражает современное понимание народа как источника государственной власти, подразумевая народ как совокупность граждан. Этим самым, Конституция 1995 г. более соответствует духу времени и обращена к формированию надэтнической казахстанской идентичности.

В этом отношении не существует исключений для каких-либо групп населения. Если сравнивать с аналогичным процессом в странах бывшей советской Прибалтики, то казахстанская практика соответствует литовскому признанию гражданами всех кто проживал в 1990-м г., времени провозглашения де-юре восстановления независимости. Иная ситуация имела место в Латвии и Эстонии. В Эстонии из 1, 5 млн. населения, по переписи 1989 г., эстонцы составляли 60%, а т.н. русскоязычные, в основном лица переселившиеся после второй мировой войны и их потомки – 40%.

Казахстанская политика в этом вопросе была более гибкой, хотя в 1989 г. коренной этнос составлял меньший процент (40%) чем в Эстонии. Но в отличии от этих стран Балтии имел место эмиграционный всплеск из-за социально-экономических причин как распада СССР, так и кризиса перехода к рынку изменил этнодемографическую структуру. Напротив, русскоязычные не эмигрировали из Литвы, Латвии и Эстонии, ожидая перспектив вхождения в Европейский союз. Опыт стран Балтии показал, что главное в процессе адаптации к реалиям нового национального государства – в ожиданиях и перспективах, что выдвигает на первый план социальные и экономические аспекты этой адаптации.

Социальные аспекты адаптации к реалиям нового национального государства, как демонстрирует международный опыт, как видно на примере стран, переживших гражданские войны на почве этнических разногласий, не всегда продолжается формированием общенациональной, общегражданской идентичности, но непременно включает социальное самочувствие и динамику миграционных настроений.

Экономические аспекты адаптации к реалиям нового национального государства показывают как влияет динамика экономического роста, ожида-

ния улучшения материального положения, повышения социального и имущественного положения на выбор разных этнических и социальных групп: в пользу интеграции в общество, либо выбор в пользу миграции (срочной, либо отложенной), либо состояние внутренней эмиграции.

Дирижизм политики государства в сфере экономики представляет в контексте формирования национальной идентичности своего рода моральное обязательство перед народом. От выполнения или невыполнения ожиданий зависят как эмиграция, так и называемая «внутренняя эмиграция».

Конечно, ожидание лучшего экономического благосостояния может удерживать от эмиграции, но неприятие каких-либо мер политического, правового, особенно культурно-языкового, характера представляется фактором отхода от интеграции в местное общество и приводит к внутренней эмиграции.

Политико-правовые аспекты формирования казахстанской идентичности

В отличие от Эстонии и Латвии, в которых гражданство предоставлялось лицам, имевшим гражданство до 1940 г., даты включения в СССР, и их потомкам, в Казахстане принятие решений политического и правового характера в процессе строительства национального государства принимали во внимание полиэтничный состав населения.

В целом, конституционные акты 1990-1995 гг. были этапами продвижения от декларативного суверенитета Казахской ССР к реальному суверенитету и независимости Республики Казахстан. В конституционных документах 1990-1993 гг. на первый план выступали отдельные аспекты национально-государственного строительства: в Декларации о суверенитете КазССР от 25 октября 1990 г. – право на реальный суверенитет, в Конституции 1993 г. отражен первоначальный процесс становления политической системы независимого Казахстана как «форма государственности самоопределившейся казахской нации».

Преамбула Конституции, принятая на всенародном референдуме 30 августа 1995 г, определила «казахстанский народ на исконно казахской земле», в пункте 1 статьи 3-й Конституции утверждается, что единственным источником власти является народ. Право казахской нации на самоопределение, отмеченное в Конституции 1993 г., было правом казахского этноса, поскольку казахская национальность включает в себя только казахский этнос. Но в Конституции 1993 г. в отличие от конституционного Закона «О государственной независимости Республики Казахстан» от 16 декабря 1991 г. не упоминалась общность исторической судьбы граждан всех национальностей, составляющих казахстанский народ и то, что казахстанский народ является носителем суверенитета [Казахстан: этапы государственности. Конституционные акты 1997, с. 369, 395-396].

Этот пробел был устранен Конституцией 1995 г. Принятие Конституции 1995 г., придание русскому языку статуса межнационального общения привели к резкому снижению эмиграции из Казахстана, поскольку пик выезда имел место в 1994 г. Таким образом, принятие Конституции 1995 г. устранило фактор неприятия политико-правового тезиса о государственности только казахской нации.

В последующем, в отдельные моменты политизации национального строительства тезис т.н. национал-патриотов о государствообразующей казахской нации вновь вызывал и вызывает некоторую напряженность в обществе.

Конституция 1995 г., утверждающая государственность казахстанского народа – источника власти, позволяет быть выше этнических, религиозных и прочих групповых идентификаций.

Институтом, выполняющим функции обеспечения межэтнического мира и согласия, стала образованная по инициативе главы государства в марте 1995 года Ассамблея народа Казахстана (первоначально Ассамблея народов Казахстана (АНК)). Переименована в 2007 году в Ассамблею народа Казахстана, поскольку в Конституции, принятой 30 августа 1995 г., упоминался «казахстанский народ», а в названии Ассамблея народов утверждалась множественность народов Казахстана. В последующем, к задаче укрепления межэтнического согласия как опоры стабильности, в связи с ростом религиозности добавилась тематика о межконфессиональном согласии. Имея с 2007 г. девять депутатов в Мажилесе Парламента, состоящем из 107 депутатов, АНК активно участвует в процессе обсуждения и принятия законов, выражающих интересы всего народа Казахстана.

В целом, политико-правовые аспекты созидания казахстанской идентичности включают применение нормативно-регулятивной и образовательной функций государства.

В тоже время недостаточно задействован потенциал гражданского сектора. Авторы статьи из Школы политического менеджмента партии «Нұр Отан» сделали вывод на основе исследования деятельности общественных советов и в целом взаимодействия государства и гражданского общества: «Незначительно представлены представители политических партий, профессиональных союзов, независимых СМИ, а ведь это важные структурные элементы гражданского общества, без которых невозможно полноценное развитие общества и государства» [Буканова & Ильясова].

Политико-правовые аспекты формирования казахстанской идентичности состоят в том, что устанавливаются «правила игры». Сам же процесс созидания казахстанской идентичности представляет собой нематериальный фактор развития: «Мы вступаем в такой период развития нашей государственности, когда вопросы духовного будут иметь не меньшее значение, чем вопросы экономического, материального порядка. В этой связи в настоящее время актуализируются проблемы формирования социокультурной

среды, ориентированной на укрепление единства нации и общественного согласия, воспитание казахстанского патриотизма, а также развитие казахстанского культурного кода, основанного на синергии многообразия культур и духовных традиций этносов страны» [Бижанов].

Социальные и экономические аспекты формирования казахстанской идентичности

Динамика экономического роста, ожидания улучшения материального положения, повышения социального и имущественного положения являются факторами, позитивно влияющими на восприятие страны и формирование национальной идентичности. Принимая во внимание существующие основные языковые идентификации – деление на русскоязычных, казахскоязычных и билингов, свободно владеющих и казахским и русским языками, формирование общеказахстанской идентичности основывается на молчаливом консенсусе о возрастании функционального применения казахского языка в будущем при сохранении значимости русского языка как языка граждан – носителей этого языка и дополнительного окна в мир науки, техники, культуры, образования и политики, при уважении к языкам других народов и гражданам – носителям этих языков. При этом, возрастает роль английского языка как важного средства коммуникации в науке, технике, экономике, политике на глобальном уровне.

«Можно свободно говорить на вернакуляре и не уметь читать более сложные научно-публицистические тексты или заполнять формы. А можно говорить с акцентом и делать грамматические ошибки, но иметь навыки и знания, чтобы учиться на втором или иностранном языке», эксперты и разные источники, неоднозначно оценили степень владения казахстанцами казахским языком. Спектр оценок варьирует от оптимистичной надежды министерства культуры и спорта довести к 2020 г. процент казахстанцев, знающих государственный язык до свыше 90%, до более пессимистичной оценки одного из экспертов: «... Даже среди самих казахов многие до сих пор не могут ни читать, ни писать на родном языке. В общественном движении «Мемлекеттік тіл» считают, что таких примерно 60 процентов... Первый уровень самостоятельного (или самодостаточного) владения языком, то это B1, а по классической британской системе – Intermediate. Так вот, данный уровень предполагает знание основ литературного языка, умение общаться в большинстве ситуаций, излагать свои мысли, желания и прочее» [Исабаева].

В последние годы факторами эмиграции стали изменение качества образования, в том числе школьного, и здравоохранения. Дело в том, что одной из социальных проблем является качественный уровень грамотности школьников и их умение применять знания на практике.. Согласно результатам PISA (Международная программа по оценке образовательных достижений учащихся (*Programme for International Student Assessment, PISA*))

– международному тесту, оценивающему подростков в 15 летнем возрасте и проводимому раз в три года, то казахстанские подростки значительно отстают от европейских сверстников по уровню владения навыками читательской грамотности (при этом ученики школ с казахским языком обучения отстают от учащихся школ с русским языком обучения) [Исабаева].

Так как гражданская идентичность подразумевает лояльность политической системе, принятым посредством гласного или негласного общественного договора о «правилах игры», то согласие, либо несогласие с этими правилами и политической системой проявляется в стратегиях Exit, Voice, Loyalty, отмеченных О. Хиршманом (O. Hirschman) в 1970 г. [The Theory of Stein Rokkan. 1999, p.100]. Различия интересов социальных групп тогда имеют общее, объединяющее их в согласии и лояльности политической системе (Loyalty, лояльность). При этом, частичное неприятие политического курса проявляются в открытом выражении своих мнений и позиций (Voice, голос). Казахстан как часть преобразующегося мира также как другие страны, столкнулся с тем, что есть те, кто предпочитает стратегию Exit (исхода, т.е. эмиграции) вместо адаптации и принятия новых политических реалий, экономических и социальных перемен.

По данным Комитета по статистике министерства национальной экономики «...на начало июля 2018 года в республике насчитывается 18 млн 272 тысячи человек. ...За указанный период в страну переехали 6 368 мигрантов (это на 26% меньше, чем за 6 месяцев прошлого года). При этом число покинувших пределы Казахстана составило 17 171 человек (этот показатель, наоборот, увеличился на 14%)» [Сколько человек уехали из Казахстана за полгода].

«В 2016 г. уехало около 36 тыс., в 2015 г. – 30 тыс. То есть именно 2015 был последним годом стабильности, поскольку примерно такой уровень эмиграции – около 30 тыс. человек – наблюдался в Казахстане ежегодно с 2009» [Эмиграция из Казахстана увеличилась, но не достигла уровня 2005 года].

Снизить градус остроты дискуссий по языковой теме, и этим частично снизить уровень настроений в пользу Exit может эффективное использование ресурсов, выделяемых на развитие государственного языка. Тема неэффективности этих затрат неоднократно поднималась в СМИ. Так казахскоязычный портал abai.kz приводит следующие данные: «... С 1989 по 2005 годы в Казахстане на развитие языков было потрачено около 108 млн долларов. ... Только в 2014 году на реализацию 28 научных проектов по развитию государственного языка было затрачено 161,5 млн тенге... На реализацию госпрограммы развития государственного языка (первый этап охватывал 2001-2010 года, а второй – 2011-2020 годы) в 2001-2003 годы было выделено 100 млн тенге». Затем финансирование на порядок выросло: «В 2006 году эта цифра возросла до 560 млн, а в 2007 году сумма выделяемых средств на развитие языка достигла 3 млрд тенге. в 2008 году на развитие государственного язы-

ка было направлено 5 млрд тенге. С тех пор эта сумма ежегодно растет, как снежный ком... Наши чиновники превратили в источник дохода не только природные богатства, но и государственный язык страны!» [Матреков].

Молодой исследователь Уразгали Сельтеев отметил социальные процессы препятствующие консолидации идентичностей: «...Нарастает поляризация общества по материальным различиям между городским и сельским населением. Кроме того, внутри казахов продолжает доминировать деление по родам, жузам и регионам, что оказывает влияние на многие решения в экономике, политике и других сферах. Такие тенденции несут раскалывающие эффекты и могут проявиться в будущем». При этом, ориентиром должен быть социально-ценностный консенсус: «...Неважно, каков этнический состав общества. Главное – чтобы у всех было общее видение будущего, а на уровне ценностей было единое восприятие текущей действительности. Должно преобладать реальное ассоциирование жизни любого гражданина с обществом и государством, в котором он живет. То есть задача первостепенной важности – достичь максимальной внутренней интегрированности. На первый план должны выдвигаться наднациональные идеологемы, к примеру, построение реального правового государства, развитие антикоррупционной культуры, укрепление морально-нравственных основ и т.д.» [Исабаева].

Некоторые публицисты полагают, что в силу происходящих демографических и миграционных процессов приближается момент, когда казахская и казахстанская идентичности будут в 9 случаях из 10 означать казахское по ценностям, установкам и интересам.

Однако сторонники моноэтничного государства выдают желаемое за должное будущее. Содержателен ответ адептам таких взглядов от Уразгали Сельтеева: «...Мононациональным государство считается тогда, когда один этнос составляет более 95% населения. Скорее, речь надо вести о постепенном увеличении доли казахского этноса в силу происходящих демографических и миграционных процессов. Сейчас, как известно, казахов менее 70 процентов. В любом случае этническая карта Казахстана есть и останется мозаичной. Большинство регионов имеют свои особенности. Есть как районы с компактным проживанием тех или иных этнических групп, так и районы с более-менее равномерным национальным составом....

...Что касается усиления миграционных настроений, то необходимо отметить: это относится не только к представителям неказахских этносов, но и к талантливой казахской молодежи» [Исабаева].

Заключение

Социально-политическое самочувствие находит в прямой зависимости от состояния общественно-политической стабильности. Чем больше возможностей для стратегии Loyalty и стратегии Voice, тем меньше вероятность выбора стратегии Exit.

Перспективы экономического роста и благосостояния влияют на выбор стратегии Loyalty. При этом, политические и правовые институты составляют общий контур формирования казахстанской идентичности. Спорадическая активность т.н. национал-патриотов приводит к политизации межэтнических отношений, что имеет следствием сомнения некоторой части общественности в перспективах своего будущего, даже если сохраняется в казахстанских реалиях состояние межэтнического согласия.

Надэтнические идеологемы, к примеру, построение реального правового государства, развитие антикоррупционной культуры, укрепление морально-нравственных основ и т.д. вместе с перспективами экономического роста и благосостояния влияют на выбор стратегии Loyalty.

Вместе со стратегией Loyalty должна развиваться стратегия Voice, которая может в полной мере проявить себя в более активном, чем ныне взаимодействии гражданского общества с государством.

Социальное расслоение само по себе не означает большую вероятность выбора Exit – стратегии, более важно какие перспективы видит гражданин для себя и детей.

Важнейший момент как тактического, так и стратегического характера состоит в том, что гражданская идентичность в условиях Казахстана является барьером на пути негативных, деструктивных воздействий религиозно-фундаменталистского, этнонационалистического, классовоцентристского (как прежняя большевистско-коммунистическая идеология) характера. Конструктивное, созидательное продвижение состоит в применении нормативно-регулятивной и образовательной функций государства, а также потенциала гражданского сектора.

Библиография

Бижанов, А. 'Устойчивое развитие и стабильность – основа казахстанского пути'. [Электронный ресурс] URL <http://mysl.kazgazeta.kz/?p=1216> (дата обращения: 24.07.2013).

Буканова, Ж. & Ильясова, Г. 'О новых форматах взаимодействия институтов гражданского общества с властью'. [Электронный ресурс] URL https://liter.kz/ru/articles/show/36907-o_novyh_formatah_vzaimodeistviya_institutov_grazhdanskogo_obshestva_s_vlastyu (дата обращения: 18.09.2017).

Исабаева, С. 'Министр-оптимист: Сколько на самом деле граждан страны владеют казахским языком?'. [Электронный ресурс] URL <https://camonitor.kz/30942-ministr-optimist-skolko-na-samom-dele-grazhdan-strany-vladeyut-kazahskim-yazykom.html> (дата обращения 05.04.2018).

Исабаева, С. 'Что будет, если в стране останутся одни казахи?', Часть 3-я. [Электронный ресурс] URL <https://camonitor.kz/31018-cto-budet-esli-v-strane-ostanutsya-odni-kazahi-chast-3-ya.html/> (дата обращения 20.04.2018).

'Казахстан: этапы государственности. Конституционные акты'. 1997. Сост. Ж. Байшев. Алматы, Жеті жарғы, 496 с.

Матреков, К. 'Кто превратил казахский язык в неиссякаемый источник дохода?'. [Электронный ресурс] URL <https://365info.kz/2018/06/kto-prevratil-kazahskij-yazyk-v-neissyakaemyj-istochnik-dohoda/> (дата обращения 15.06.2018).

'Сколько человек уехали из Казахстана за полгода'. [Электронный ресурс] URL <https://news.mail.ru/society/34425950/?frommail=1> (дата обращения 15.08.2018)].

'Эмиграция из Казахстана увеличилась, но не достигла уровня 2005 года'. [Электронный ресурс] URL <https://news.mail.ru/society/34841558/> (дата обращения 25.09.2018)].

'The Theory of Stein Rokkan. State formation, Nation-Building, and Mass Politics in Europe'. 1999. Based on his collected works edited by Peter Flora with Stein Kuhnle and Derek Urwin. New York, Oxford University Press Inc., 422 p.

Transliteration

Bizhanov, A. 'Ustoychivoye razvitiye i stabilnost – osnova kazakhstanskogo puti' [Stable Development and Stability as the Basis of the Kazakhstani Way]. [Elektronnyy resurs] URL <http://mysl.kazgazeta.kz/?p=1216> (data obrashcheniya: 24.07.2013).

Bukanova, Zh. & Ilyasova G. 'O novyih formatah vzaimodeystviya institutov grazhdanskogo obschestva s vlastyu' [On New Formats of Interaction of Civil Society Institutions With the Government]. [Elektronnyy resurs] URL https://liter.kz/ru/articles/show/36907- o_novyh_formatah_vzaimodeistviya_institutov_grazhdanskogo_obshestva_s_vlastyu (data obrascheniya: 18.09.2017).

Isabaeva, S. 'Ministr-optimist: Skolko na samom dele grazhdan strany vladeyut kazahskim yazykom?' [Minister Optimist: How Many Citizens of the Country Actually Speak Kazakh?]. [Elektronnyy resurs] URL <https://camonitor.kz/30942-ministr-optimist-skolko-na-samom-dele-grazhdan-strany-vladeyut-kazahskim-yazykom.html> (data obrascheniya 05.04.2018).

Isabaeva, S. 'Chto budet, esli v strane ostanutsya odni kazahi?' [What Will Happen if there are Only Kazakhs in the Country?], Chast 3-ya. [Elektronnyy resurs] URL <https://camonitor.kz/31018-chto-budet-esli-v-strane-ostanutsya-odni-kazahi-chast-3-ya.html/> (data obrascheniya 20.04.2018).

'Kazakhstan: etapy gosudarstvennosti. Konstitutsionnyye akty' [Kazakhstan: Stages of Statehood. Constitutional Acts]. 1997. Sost. Zh.Baishev. Almaty, Zheti zhargy, 496 s.

Matrekov, K. 'Kto prevratil kazahskiy yazyk v neissyakaemyy istochnik dohoda?' [Who Turned the Kazakh Language into an Inexhaustible Source of Income?] [Elektronnyy resurs] URL <https://365info.kz/2018/06/kto-prevratil-kazahskij-yazyk-v-neissyakaemyj-istochnik-dohoda/> (data obrascheniya 15.06.2018).

'Skolko chelovek uehali iz Kazahstana za polgoda' [How Many People left Kazakhstan for Half a Year.]. [Elektronnyy resurs] URL <https://news.mail.ru/society/34425950/?frommail=1> (data obrascheniya 15.08.2018)].

'Emigratsiya iz Kazahstana uvelichilas, no ne dostigla urovnya 2005 goda' [Emigration From Kazakhstan Increased, But Did Not Reach the Level of 2005]. [Elektronnyy resurs] URL <https://news.mail.ru/society/34841558/> (data obrascheniya 25.09.2018)].

'The Theory of Stein Rokkan. State formation, Nation-Building, and Mass Politics in Europe'. 1999. Based on his collected works edited by Peter Flora with Stein Kuhnle and Derek Urwin. New York, Oxford University Press Inc., 422 p.

Summary

Ismagambetov T.T., Meirbekov S. K., Nysanbek U.M., Nysanova N.T. Socio-Economic and Political-Legal Aspects of the Formation of Kazakhstan's Identity

The article analyzes the political, legal and socio-economic aspects of the formation of Kazakhstan's identity.

Socio-political well-being, as well as the prospects for economic growth and welfare, influence the formation of a supra-ethnic, civic identity. Political and legal institutions form a general outline of the formation of Kazakhstan's identity. At the same time, the expectations of a socioeconomic nature (the dynamics of economic growth, expectations of improving the material situation, increasing social and property status), and, on the contrary, pessimistic expectations have different effects on the processes of building a national identity.

Practice has shown that reliance on ethno-national identity leads to aggravation of inter-ethnic relations, which has the consequence of increased tension and the growth of emigration, which peaked in 1994.

Reliance on Kazakhstan's identity allows us to focus on solving current, medium-term and long-term economic and social problems, accomplishing strategic tasks.

Keywords: National Identity, Kazakhstan Identity, Stability, Social Aspects, Economic Aspects, Political and Legal Aspects of the Formation of Kazakhstan Identity

Түйін

Исмағамбетов Т.Т., Мейірбеков С.Қ., Нысанбек У.М., Нысанова Н.Т. Қазақстандық бірегейлікті қалыптастырудың әлеуметтік-экономикалық және саяси-құқықтық аспектілері

Бұл мақалада Қазақстандық бірегейлікті қалыптастырудың саяси-құқықтық және әлеуметтік-экономикалық аспектілерінің сараптамалары жайлы көрсетілген.

Әлеуметтік саясаттың хал жағдайы және де болашақтағы экономиканың өсуіне және молшылдықтың өркендеуіне этникадан тыс, азаматтық бірегейліктің қалыптасуына әсерін тигізеді. Қазақстандық бірегейліктің қалыптасуына әсерін саяси және құқықтық институттары да жалпы ықпалын тигізеді. Сонымен қатар, әлеуметтік экономикалық мінездемесін күту (экономикалық өсу динамикасы, материалдық игіліктердің жақсаруы, әлеуметтік және мүліктік жағдайлар), және, қарама қарсы, пессимистік күтілім жалпыұлттық бірегейліктің қалыптасу процесстеріне әр түрлі ықпалын тигізеді.

Өмірдің өзі көрсеткендей, тек жалпыхалықтық бірегейліктің қалыптасуы түрлі халықтардың арасындағы шиеленістерге алып келеді, ал осындай әрекеттер қобалжулықтың өркейюіне, сырт мемлекеттерге көшіп-қону өседі, оның жоғарғы деңгейі 1994 жылына келеді.

Қазақстандағы бірегейлікті қалыптасуының тірегі ретінде, күнделікті, орта арадағы және болашақтағы экономикалық, әлеуметтік мәселелерге көңілдің шоғырландырудағы стратегиялық міндеттерді орындалуы қажет.

Түйін сөздер: ұлттық бірегейлік, қазақстандық бірегейлік, тұрақтылық, әлеуметтік аспектілер, экономикалық аспектілер, қазақстандық бірегейлікті қалыптастырудың саяси және құқықтық аспектілері.

Nargiz Abdulina, Aliya Abisheva (Almaty, Kazakhstan)

ROLE OF GLOBAL AND KAZAKH CULTURAL VALUES IN FORMATION OF Y-GENERATION

Abstrac. There is a variety of value meanings. Values are embodied in various types of human activity. The study of the specifics of the implementation of values in various spheres of human activity, identifying features of the functioning of value consciousness allows creating a theoretical and practical basis for the fruitful study of various periods of cultural development on Y-generation. Such an approach makes it possible to discover a deep relationship between culture and values, which is of theoretical and practical importance. First, it is a key issue related to being and studying culture. Secondly, it should be noted that the existence of a culture depends solely on the values prevailing in it. This becomes especially relevant when studying the so-called transitional periods of cultural development, characterized by “increased variability of most phenomena, a high degree of uncertainty and fragmentation, a change in the dominant worldview. Since the cause and the basis of such periods, first, is a special state of value crisis, in which the old values are rejected by the very life of culture, and the new ones still do not have time to emerge and acquire a generally significant status.

Keywords: values, transformation, Kazakh culture, the global world, Y-generation.

Introduction

Culture, comprising diverse products of the behaviour of many people, provides a relatively stable context for human development. Herskovits [1948, cited in Segall et al. 1999, p. 1] describes culture, in a classic sense, as ‘the man-made part of the environment’. Our behaviour occurs in, and is shaped and constrained by environmental elements including those that are created by ourselves or other people. Behaviour is influenced by products of other person’s behaviour. These products can be material objects, ideas, or social institutions. Therefore, we need to acknowledge that culture always influences behavior although we may not always be aware of it [Segall et al. 1999; Bourdieu 1993]. Culture is already there as we begin life. It contains values that may be expressed and a language during which to precise them. Munroe [1980] point out that “culture” is composed of numerous separable factors, including subsistence patterns, social and political institutions, languages, rules governing interpersonal relations, divisions of labour by sex, age, or ethnicity, population density, swelling styles, and more. Culture also includes shared preferences, rules, norms, and standards. It shapes hopes and fears, beliefs and attitudes, convictions and doubts, at least to the extent that such are shared, taught, and transmitted among people. According to Ember [1985, p. 166], ‘culture encompasses the learned behaviours, beliefs, and attitudes that are

characteristic of people in a particular society or population'. They also defined it as 'the shared customs of a society'. There are treatments of culture that place it inside the heads of many individuals. Thus Geertz identified culture with 'historically transmitted patterns of meanings embodied in symbols'. Culture provides which means by making important classes, like social practices, as well as values, beliefs, and premises. "These meanings move, in a sense, from head to head. A culture is only an abstraction based on the commonalities displayed in the behavior of a given community of people" [Geertz 1973, p. 89]. At the same time, culture is seen as super-organic, that is, it has an existence over and above individuals. Yet, culture is indelibly "a field of action the contents of which (objects, ideas, myths, and institutions) are made by people and act back upon people, and in this sense is as much process as structure" [Boesch 1991, p. 29].

Regarding values, these tend to be reflected in heartfelt beliefs. While values are characteristics of the cultures of societies, they enter into the psychological makeup of individual human beings. If filial piety were a cultural value in a particular society (as it is identified in Kazakh culture and in other societies), then we would expect many individuals affected by that culture to care deeply for their parents. When activated by individuals, values become infused with feeling, as Schwartz and Bilsky [1987] suggest. Relatively abstract values transcend situations and provide standards for evaluating specific behaviors', both before and after they occur. They may refer to goals and behaviors considered appropriate for achieving them. In short, culture can be regarded as a framework of meanings that help establish predictability and shared action in order that group life can cohere because it has at its core the notion of values. These are not simply recipes for everyday action or for validating such action, but provide a deeper sense of meaning or belief. Values while not always explicit shape the ways in which we make important choices and decide on options that inevitably arise in our private and public lives. Mooij [2011] points out two aspects of values that must be distinguished: first is value as guiding principles in life, and second is value as a preference for one mode of behavior over another. The distinction refers to the fascinating and therefore the desired, or what people think ought to be desired and what people actually desire – how people think the world ought to be versus what people want for themselves. The fascinating refers to the overall norms of a society and is worded in terms of right or wrong. The desired is what we would like, what we consider important for ourselves.

Values constitute the meaning of culture and every human soul, their central core therefore, they cannot constitute a certain part of their content or occupy such their place only for some specific time. It is such a content that when embodied in a particular stage of life, it does not end there, since values have a due character, which, even when realized, does not lose its actualization. Realized in this act, they are born from this act again as due, because values as due are realized in all acts of life while they are values that are preserved and at the same time these

values as the result of their implementation can only be the whole life of an individual. As a certain way or way of life, values cannot be given or imposed on individuals externally: they are the result of their spiritual creativity and freedom, and their choices [Abisheva 2002^a].

Realized forms are existential-symbolic forms of value that speak of their deepest meaning. The ways and mechanisms of communication between people inevitably intersect through these forms and in essence, probably, are possible in them only. After all, a symbol is that that with its form, strokes or some signs it addresses to a certain meaning. Of course, what is addressed directly from the individual to the individual can be mutually understood only if the specific content communicated is only part of the semantic space that it shares and which lies behind them. This semantic mood of the whole soul of each individual, members of this culture and who all together create and maintain this whole atmosphere, determines the logic of their thinking - the specific logic of each unique culture. That is why the logic of the individual's thinking, his actions, in the end, is understandable to individuals of this same culture and may turn out to be incomprehensible to individuals of another culture [Abisheva 2002^b, p.p. 39-41].

People's interpretation of values often refer to preferable states of being and these may of course not always align with dominant mores in a society or group. Most societies are likely to have their specific value paradoxes in which a combination of modernity and tradition co-exist. An assumption by cultural studies is that with increased wealth, expenditure on education and media increase, resulting in more egalitarian values and democratic systems that in turn would lead to convergence of consumption. In this sense, industrialization and modernization were supposed to bring a universalizing process through globalizing values and consumption patterns. Such a perspective reflects more the distinctive product of Western thinking. The consumption symbols of this universal civilization are mainly American. As a result, global cultural homogeneity is likely to be consonant with USA consumption modes. In this context cultural homogeneity becomes the consumption of the same popular material and media products, creating a global culture whose collective identity is based on shared patterns of consumption.

The term "modern" is often equated with 'Western' and the assumption is that with modernity people also will adopt Western values. Hence, the expectations were that with increased openness and capitalism in Kazakhstan the Kazakhs would turn to Western values. In this sense, the Kazakhs can be said to want to be modern while retaining core values.

An early but key definition of value comes from Kluckhohn [1951] that the concept of value described '...a conception, explicit or implicit, distinctive of an individual or a group, of the fascinating that influences the choice from offered modes, means, and ends of action'. Kroeber and Kluckhohn [1952] considered

that in examining cultures scientists should include the explicit and systematic study of values and values systems. Such a view still obtains today. Hence, to explore how culture affects the Y-generation' it will be important to take Kazakh cultural values into consideration as it is these that may still influence attitude and behavior.

Impact of a global culture on Y-generation

In the information age, we live in a massive global network where information disseminates quickly and in unprecedented volumes. For example, western-made films and television programs, which dominate the global media, tend to advance a set of political, social and economic agendas that reflect a specifically Western worldview. Some worry that globalization is leading to the creation of a 'global mono culture' that may overwhelm the strength of local customs and tradition.

According to this view, globalization may be a form of inevitable colonization of world cultures in which the values, styles and outlooks of the western world are being spread aggressively to the extent that they smother local and national cultures [Falk 1999]. Advanced western states would become the reference nations in the globalization of cultural restructuring. Non-Western countries tend to be influenced by the global culture in form of individualism, consumerism e.g. McDonald and Starbucks global corporate brands, keen competition and efficiency with the emphasis upon the new, the modern, the scientific and result oriented [Pilkington and Johnson 2003].

An alternative view holds that some aspects of local culture would remain beyond the penetrative impact of globalization. For example, beliefs and values regarding social relationships and morality might resist global influence even though materialist values linked to making a living become increasingly prevalent when a nation integrates into the global market. Inglehart and Baker [2000] note that multinational survey data indicate that while economic development is followed by increased global influence of values emphasizing scientific rationality, individualism, and secularism, local traditions that define personhood and sociality such as religion and cultural beliefs can be relatively resistant to the effects of globalization.

Likewise, some scholars [Yoon 2003; Santana 2003] consider that input of global goods and services in Eurasian countries can reinforce and reinvent traditional moral values in local communities rather than eclipse local culture. Gabitov T. still relevant and seminal study used the social identity perspective to understand Kazakh people's responses to global culture. [Gabitov T. 2017, p.276]

Global culture penetrated into Kazakhstan firstly through the Foreign Oil companies, and followed by the rapid industrialization and modernization of the 1990s. We conducted a survey (2018) which found that most Kazakh respondents (about 70%) believed that modernization involved technology, behavior or

material progress, whereas Westernization involved western values, thinking and cultural traditions. 64% of the respondents considered that modernization could proceed in Kazakhstan without much of the western cultural implications. About half of them indicated that they would try to preserve their Kazakh identity by holding onto basic Kazakh moral values such as hospitality and respect older people. Hence, what we may be witnessing is not some all-pervasive global culture but more the varied fragmentation of cultural forms [see Baudrillard 1988]. Established identities and ways of life grounded in local communities and cultures have for some time, been giving way to new forms of hybridized identities composed of elements from contrasting cultural sources [Hall 1992]. Inevitably, there is something of an adaptation process in which parts of the global culture impart their characteristics through incorporation within local culture. There seems little doubt that old cultures of the past are changing, maintaining some of their old ways, but evolving to adapt to the technological challenges [Leeder 2004; Toffler 1999].

Apart from exploring the impact of localized traditional Kazakh values on Y-generation perceptions on values transformation, this thesis also attempts to examine the influence of global values on our Kazakh older generation. Hence, the thesis addresses key themes such as the extent to which the values held by people reflect their own generation, or the values of a cultural grouping within the Y-generation, or the global influences of labour and consumer markets. To inform this interest it will be important to draw upon insights such as from Helve [2001] who examined Y-generation's values from the perspective of reflexive modernity and further tested Inglehart's [1997] hypothesis that economic, cultural and political change are transformate people's world views away from concern with basic needs to post-materialistic values. The author explored the sources of Y-generation worldviews and found that there are variations in accordance with their education, gender and family beliefs. Y-generation perceptions of values differ according to gender, educational level and locality. They are also situational and may choose different values and ideologies under different situations. These findings suggest that the effects of wider social, political and economic trends on Y-generation values vary in accordance with their position in. Karvonen and Rahkonen [2001] examined the relationship between the value orientations of Y-generation and their lifestyles, social class and gender. By contrast with Helve, they found several mainstream values such as work ethic, patriotism were shared within and across age groups indicating inter-generational continuity rather than intergenerational change and difference. From the above observations, we may ask how far values and attitudes are a consequence of structural constraint or individual choice. Do Y-generation have equality of opportunity to choose lifestyles and values? A great deal may depend on their educational level and attainment. Lifestyles, like attitudes, are likely to be structured by social class or education, and thereby do not easily invite treatment as an independent variable.

Research methods and analysis

The study style comprised a cross-sectional multi-method qualitative and quantitative exploration of attitudes command by young people concerning Kazakh values, utilizing focus teams, surveys and individual interviews because the key analysis techniques. A form survey instrument, a guided listing of themes for focus teams and semi-structured interviews for people were adopted because the means that for information assortment. The method position of “critical realism” was adopted [Pawson and Tilley 1997] to secure insights into complicated processes and social systems that each privy and were formed by individual and cluster attitudes and beliefs. The analysis style could not reveal the totality of cultural processes that verify the institutional structures that organized the cultural worlds of respondents. However, it had been meant that the study might offer an exposure in time of the ways that within which Y-generation perceived their futures with relevance any responsibilities towards themselves and significantly their concepts concerning the role of Kazakh culture in their life.

The focus groups

The focus groups is associate interview vogue designed for tiny teams of unrelated people, fashioned by associate investigator and led in an exceedingly conference on some explicit topic or topics [Schutt 2003]. Using this approach, researchers attempt to find out through discussion regarding acutely aware, conscious, and unconscious psychological and sociocultural characteristics and processes among varied groups [Stewart and Shamdasani 1990; Lengua et al. 1992; Larson et al. 2004]. the main focus cluster incorporates a distinctive feature, that’s to use the groups interaction to provide information and insights that will be less accessible while not the interaction found in an exceedingly cluster encounter [Morgan 1988]. The focus group may be used as a technique on its own or together with alternative ways like surveys, observations, single interviews. Morgan [1988, p. 11] sees focus teams as “useful for familiarizing oneself to a brand new field; generating hypotheses supported informants” insights; evaluating totally different analysis sites or study populations; developing interview schedules and questionnaires and obtaining participants interpretations of results from earlier studies. There area unit variety of serious benefits related to the employment of focus teams as a data-gathering strategy [Edmunds 2000; Hagan 2006]. These embrace high flexibility in terms of variety of participants, groups, costs, duration, etc. It permits the gathering of giant an outsized an oversized quantity of data from probably large teams of individuals in an exceedingly comparatively short amount. It will generate vital insights into topics that antecedently were not well understood. It permits researchers to higher perceive however members of a bunch gain, or alter, their conclusions regarding some topic or issue and provides access to “interactionary clues” [Berg 2007, pp. 148-9].

Focus groups permit the investigator to develop associate understanding regarding why folks feel the approach they are doing. It offers the chance of permitting folks to probe every other's reasons for holding a particular read. They will elicit a good sort of very different views about a selected issue [Denscombe 2003] and may be wont to gather data from transient populations. It places participants on a lot of even footing with one another and also the investigator. The moderator will explore connected however unlooked-for topics as they arise within the course of the group's discussion. Focus teams typically do not need complicated sampling methods. Once effectively, run they will be free flowing and permit safe argument amongst participants and for difficult cluster members' viewpoints. On the complete, the main focus teams offers the investigator a chance to check the ways in which within which people conjointly add up of and construct meanings around a development [Bryman 2004] or as a quasi-naturalistic technique for learning the generation of social representations or social data generally.

Kazakh cultural values

Kazakh culture could be a Eurasian culture, that belongs to each the East and West, while not being jap or Western, remaining original, that is characteristic of the overwhelming majority of Indo-European civilizations. To grasp something of the local culture it is important to appreciate Kazakh cultural values. Any discussion of Kazakh social relationships soon encounters the term "Kazakh values" which is often used as a synonym for traditional Kazakh culture. Kazakh and western scholars have studied the long and complex history of nomadism as philosophy, as political, moral and social theory, and as religion, and have debated its fate in the modern world. Kazakhstan is the motherland of the great philosopher and founder of Sufism, Khodja Akhmet Yassavi whose mausoleum and mosque survive in the ancient town of Turkestan. Sociologists and anthropologists have often seen Kazakh values as intellectual elaborations on basic cultural traits of the Kazakh people, whose everyday life can be seen as governed by Kazakh culture morality. Traditionally, social organization involved a structure of hierarchical relationships between distinct categories of people, who were expected to follow their sense of duty and behave towards each other in ways appropriate to their relationship. If everyone held to the expectations associated with their status, social stability and harmony would be maintained, and the order of the cosmos would prevail. The central social relationships were defined by the values of Kazakh culture, those between father and son, ruler and subject, husband and wife, older and younger brother, and between friends. Each of these relationships was associated with a specific quality or character, respectively love or affection, righteousness or duty, distinction, precedence, and sincerity or trust. Most of these relationships

were familial ones, based on hierarchies of generation, age and gender. The relationship between the ruler and the ruled was also conceived on the model of father and son, while women’s social roles were seen as predominantly internal to the domestic sphere. The good person cultivates Kazakh culture by learning how to relate to fellow human beings. This requires consideration for others, by not doing to them what you would not want them to do to you. Other social virtues stressed in the values of Kazakh culture include good faith, tolerance, sincerity and a sense of duty.

Results

Table 1 displays demographic information about the 1000 people of Kazakh culture. Participants were from 18 until 39 ages with more than 26% being current college student, more than 45% earned a bachelor’s degree, 17% earned a master degree, and 12% have PhD degrees.

DEMOGRAPHIC INFORMATION ABOUT KAZAKHSTANI SOCIETY (N=1000),
KAZAKHSTAN 2018

Variable	N (%)
Age	
18-22	40
23-25	20
26-35	22
36-39	18
Educational level	
Current college student	26
Earned bachelor degree	45
Earned master’s degree	17
Earned Ph.D	12

Table 2. Displays and reports values of Kazakh culture toward important or not important values, how often show the spiritual values of the surveyed participants. The participants were also slightly less worried about a determination, perseverance (35%). However, most participants were highly worried about feeling of responsibility (87%)

VALUES, ATTITUDES, BEHAVIORS AMONG KAZAKHSTANI SOCIETY (N=1000)
RELATED TO TRANSFORMATION VALUES, KAZAKHSTAN, 2018

	Important	Not important
Independence	91	19
Hard work	72	28
Feeling of responsibility	87	13
Tolerance and respect for other people	85	15
Thrift, saving money and things	76	24
Determination, perseverance	65	35
Hospitality	68	32

Change in values and culture

In traditional Kazakh society, the values of Kazakh culture provide the basis to culturally define the inter-generational relationships. These values surpass all other ethics Kazakh values as a core ethic has been continuously practiced, taught and appreciated in behaviour, attitude, and belief throughout Kazakhstan. The Kazakh values have assumed that care for the elderly is the responsibility of adult, children, and therefore, the family's responsibility. Research has assumed Kazakh values to be a moral impulse in governing the inter-generational behaviour.

However, these values have undergone substantial modification with industrialization. The economic independence and formation of nuclear families has affected how the Y-generation perceives and performs Kazakh values. In addition, the functions of the family are diminishing in modern society. The family no longer functions as the provider of education, health care, and moral and vocational training for its members. These functions have now largely been taken over by government and other institutions. Modern education tends to produce a generation, which values achievement, independent thinking and behavior and the making of decisions on rational grounds.

Consequently, the Y-generation has substantially modified or changed how they perceive and perform the values of Kazakh culture. Research has indicated that spiritual values is on the decline or under transformation.

Hence, the next question is how to measure the values specific to the Kazakh. Most psychological theories of human behavior and most of the instruments that have been developed to test those theories have grown out of distinctly Western cultural belief systems. However, that given the thousands years recorded history of traditional civilization and its pervasive cultural influence on nomads, Kazakhstan provides an equally valid alternative place to begin the search for cultural universals.

Conclusion

To conclude, globalization and transformation values in life course on Y-generation has been the theme of this article. We have noted how threats, uncertainties and insecurities have presented individuals with new choices and challenges in their everyday lives. Because there is no 'road map' to these new dangers, individuals, countries and transnational organizations must negotiate risks as they make choices about how lives are to be lived. Because there are no definitive answers about the risks and futures we face in relation to their spatial, temporal or social consequences (nor their solutions either), so the Y-generation proceed in an uncharted and often uncertain way. Globalization affects many countries of the world. Kazakhstan is also undergoing rapid transformation in values and tradition. This study addresses, using the Kazakh Value Scale as part of the study design, specifically globalization towards transformation values under the fast changing socio-economic and geo-political context that is Kazakhstan. This article then provides the theoretical framework that helps inform the research design and the analysis of findings reported in previous surveys.

Research and polls have shown that the Y-generation retains respect to traditional Kazakh values such as respect and deference to the seniors, and also reproduces the values of tolerance and social responsibility and especially appreciates independence. At the same time, such traditions as hospitality, family values, apparently lose their former strength or subject to revaluation and transformation. Also, it is noticeably seen the influence of global Y-generation values that play a significant role in reproduction of culture in the modern world, the assimilation of which helps success, competitiveness on the world stage and here in the first place this applies to new generations, in whose life education, professionalism play a paramount role. In the polls such values as responsibility and ability to work a lot are marked by high appreciation of importance to their lives. It can be generally noted that the impact of global values do not negate many of the traditional values of the Kazakhs, although some are subject to revaluation, in which case leading values persist, and some adapt to new conditions of development, their transformation occurs and in some cases they are hybridized with other, not only by Western values, that today is called hybridization. Independence, as one of the leading values of the Kazakh culture, preserving their universality and strength of mind for centuries of the nation, today plays an important role in the freedom to choose the national culture, its ideas and can act as an integrating force in the entire hierarchy of sustainable and changing values of our modern culture.

References

Abisheva, A. 2002. 'O ponyatiy tsennost'. Voprosy filosofii. N 3. ss. 139-146.

- Abisheva, A. 2002. 'Problema tsenostnogo smysla v filosofii b antropologicheskaya konsepsiya psikhoanaliza'. Almaty, "Gylym".
- Baudrillard, J. 1988. 'Selected Writings'. Cambridge, England: Polity Press.
- Berg, B. 2007. 'Qualitative research methods for the social sciences'. 6th edition, NJ: Pearson. pp. 148-149
- Bryman, 2004. 'Social research methods'. 2nd edition, Oxford University Press.
- Boesch, 1991. 'Symbolic action theory for cultural psychology'. Berlin: Springer.
- Ember, C. and Ember, M. 1985. 'Anthropology'. 4th edition, Englewood Falk, 1999. 'Predatory globalization'. Cambridge: Polity. Cliffs, NJ:Prentice-Hall. p.166
- Gabitov T. 2017. 'Western, Russian, and Islamic culture in the world civilizational perspective 21st-Century Narratives of World History: Global and Multidisciplinary Perspectives'. Washington, pp. 265-289
- Geertz, 1973. 'The interpretation of cultures'. New York: Basic Books. p. 89
- Hall, S. 1992. 'Applied econometric techniques'. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Helve, H. 2001. 'Reflexivity and changes in attitudes and value structures'. UK: Ashgate Publishing Ltd, pp. 201-218.
- Jones, 2001. 'Critical discussion: modern or postmodern youth?'. UK: Ashgate Publishing Ltd, pp. 191 – 200.
- Inglehart, R. 1997. 'Modernization and postmodernization: cultural, economic and political change in 43 societies'. New Jersey: Princeton University Press.
- Inglehart, R. and Baker, W. 2000. 'Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values'. American Sociological Review, 65, pp. 19-51.
- Karvonen and Rahkonen, 2001. 'Young people's values and their lifestyles' in Helve, H. and Wallace, C. 'Youth, citizenship and empowerment'. UK: Ashgate Publishing Ltd, pp. 219-234.
- Leeder, 2004. 'The future of the family in global perspective'. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications Inc., pp. 259-272.
- Lunt and Livingstone, S. 1996. 'Rethinking the focus group in media and communications research'. Journal of Communication, #46, pp. 79-98.
- Mooij, 2011. 'Consumer behaviour and culture: consequences for global marketing and advertising'. 2nd edition, Thousand Oaks, California: Sage Publication.
- Morgan, 1988. 'Focus groups as qualitative research'. Newbury Park, CA: Sage.
- Munroe, R. 1980. 'Perspectives suggested by anthropological data'. Boston, MA: Allyn & Bacon. 1, pp. 253-317.
- Pilkington and Johnson, 2003. 'Relations of identity and power in global/local context'. Cultural Studies, 6, pp. 259-283.
- Pawson, R. and Tilley, N. 1997. 'Realistic evaluation'. London: Sage.
- Schutt, 2003. 'Investigating the social world: the process and practice of research'. 4th edition, Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
- Stewart and Shamdasani, 1990. 'Focus groups: theory and practice'. Newbury Park, CA: Sage.
- Segall, M., Dasen, P., Berry, P. and Poortinga, Y. 1999. 'Human behavior in global perspective: an introduction to cross-cultural psychology'. US: Allyn&Bacon.

Түйін

Абдулина Н.А., Абишева А.К. Ү-ұрпағының қалыптасуына жаһандық және қазақтың мәдени құндылықтарының рөлі

Көптеген сан алуандық құндылықты мағыналар бар. Құндылықтар адамның әр түрлі әрекетшілдігінде іске асырылып отырады. Адам қызметінің түрлі салаларында құндылықтарды іске асырудың ерекшеліктерін зерттеу, құнды сананың жұмыс істеу ерекшеліктерін анықтау, Ү- ұрпақ үшін жаһандық және қазақ мәдениетінің құндылықтарын тиімді зерттеудің теориялық және практикалық негізін құруға мүмкіндік береді. Біріншіден, бұл мәдениет болу және зерттеуге байланысты негізгі мәселе. Екіншіден, мәдениеттің болуы тек қана құндылықтарға тәуелді екенін атап өту керек. Бұл көптеген құбылыстардың өзгермелілігі, жоғары дәрежедегі белгісіздік және фрагменттік, өзгермелі дүниетанымның өзгеруі деп сипатталатын мәдени дамудың өтпелі кезеңдерін атаған кезде аса маңызды болып табылады. Себебі мұндай кезеңдердің себебі мен негізі, ең алдымен, құнды дағдарыстың ерекше жағдайы болып табылады, онда ескі құндылықтар мәдениеттің өмірі арқылы қабылданбайды және жаңадан пайда болған және жалпы елеулі мәртебеге ие болудың уақыты жоқ.

Түйін сөздер: құндылықтар, трансформация, қазақ мәдениеті, жаһандық әлем, Ү-ұрпақ.

Резюме

Абдулина Н.А., Абишева А.К. Роль глобальных и казахских культурных ценностей в формировании поколения-Ү

Существует многообразие ценностных смыслов. Ценности воплощаются в различных видах человеческой деятельности. Исследование специфики осуществления ценностей в разнообразных сферах человеческой деятельности, выявление особенностей функционирования ценностного сознания позволяют создать теоретическую и практическую основу для плодотворного изучения роли ценностей глобальной и казахской культуры на поколение Ү. Такой подход позволяет обнаружить глубокую взаимосвязь культуры и ценностей, что имеет теоретическое и практическое значение. Во-первых, речь идет о ключевой проблеме, связанной с бытием и изучением культуры. Во-вторых, следует отметить, что существование культуры зависит исключительно от ценностей, в ней преобладающих. Это становится особенно актуальным при изучении так называемых переходных периодов развития культуры, характеризующихся повышенной изменчивостью большинства явлений, высокой степенью неопределенности и фрагментарности, изменением господствующего мировоззрения. Так как причиной и основой подобных периодов, прежде всего, является особое состояние ценностного кризиса, при котором старые ценности отвергаются самой жизнью культуры, а новые ещё не успевают сложиться и приобрести общезначимого статуса.

Ключевые слова: ценности, трансформация, казахская культура, глобальный мир, поколение-Ү.

Байпаков Марат (Алматы, Казахстан)

ГОСУДАРСТВО КАК ГЛАВНЫЙ СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ

Аннотация. В статье проанализированы основные концепции возникновения государства: патерналистская, теологическая, договорная, естественноисторическая и постмодернистская. Недостатком патерналистской концепции является то, что для неё государство почти ничем качественно не отличается от других общественных образований. Теологическая концепция обладает истинностью только для верующих, но для науки она не может быть релевантной. Основным недостатком договорной теории состоит в том, что она допускает существование людей как людей до всякого общества и что общество, которое якобы возникло в результате общественного договора, на деле является современным теоретикам общественного договора буржуазным обществом. Несостоятельность постмодернистской теории заключается в её утопичности, которая состоит в утверждении, будто в первобытном обществе в скрытом виде находились государство и контр-государство, находящиеся в состоянии непрекращающейся конкуренции. Показано, что естественно историческая концепция нуждается в коррекции. Она должна быть освобождена от абсолютизации экономического начала и классовых противоречий в объяснении возникновения и функционирования государства как социального института. В статье отмечается, что тот тип государства, который установлен в Казахстане после распада Советского Союза, является наиболее оптимальным.

Ключевые слова: государство, патриархальная концепция, теологическая концепция, договорная концепция, естественноисторическая концепция, постмодернистская концепция, теория разделения властей, первобытное общество, социальный институт, политика, конституция.

Введение

Государство, его сущность и происхождение всегда были предметом исследования. За время существования науки в Западной Европе было создано множество концепций. Основными являются патерналистская, теологическая, договорная, естественноисторическая и постмодернистская. В той или иной форме они являлись предметами критического анализа.

Государство осуществляет социальную функцию, т.е. обеспечивает сохранение общественного порядка, политическую стабильность, экономическую обеспеченность общества, регулирует экономические, производственные, имущественные отношения, занимается обеспечением здравоохранения, образования и т.д. На это и ориентирована настоящая статья. Она также предполагает ответ на вопрос о характере государства, которое сформировалось в Казахстане вследствие обретения им независимости.

Методология

Основными методами, применёнными в исследовании, являются критически-аналитический и сравнительный. Первый ориентировал исследование на проникновение в сущность анализируемой концепции, второй помогал выявить положительное и отрицательное каждой из них.

Основные концепции происхождения и сущности государства

В истории только западноевропейской философии выработано целый ряд концепций. Мы рассмотрим лишь основные, притом в порядке их появления.

Патриархальная концепция. В ней возникновение и функционирование государства объясняется как образование и функционирование патриархальной семьи. Данная концепция в развёрнутой форме была разработана Аристотелем. В своём сочинении «Политика» он формулирует задачу: «... Надлежит прежде всего подвергнуть рассмотрению вопрос о государстве вообще и разобрать, что такое собственно государство» [Аристотель 1984, с. 444]. Государство, согласно Аристотелю есть одна из форм общения людей. Всякое общение, отмечает он, возникает и существует ради достижения какого-либо блага. Благо бывает различным по степени значимости. Высшее благо стоит на вершине всех благ и обнимает все их собою. «Это общение, – пишет Аристотель, – и называется государством или общением политическим» [Аристотель 1984, с. 376].

Логика образования государства такова. Мужчины и женщины соединяются друг с другом ради создания семьи. Семья во главе с отцом семейства существует ради продолжения рода и накопления благ. Она существует также ради благой жизни. «В совершенной семье, – отмечает Аристотель, – два элемента: рабы и свободные», а «первоначальными и мельчайшими частями семьи являются господин и раб, муж и жена, отец и дети...» [Аристотель 1984, с. 380] Несколько семей объединяются в роды и получают поселение (полис), которые также организуются по типу семьи. В свою очередь несколько поселений объединяются в более обширное целое. Для объединения многих семей нужна территория. В Древней Греции такая территория включала в себя не только полис, но и принадлежащую собственникам земельную территорию (хору). большой полис и является государством. И образование семьи, и образование поселений, и расширение их до государства, являются, согласно Аристотелю, естественными процессами. Таким образом, «государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живёт вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек...» [Аристотель 1984, с. 378].

Но всего этого, отмечает Аристотель, недостаточно для того, чтобы образовалось подлинное государство. Оно является таковым, когда все люди объединяются в нём в целое, «способное к самодовлеющему существованию...» [Аристотель 1984, с. 604]. Без этого не может быть подлинного государства. И в этом самодовлеющем существовании государство призвано служить достижению общего блага, и «только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными; имеющие же в виду только благо правящих – все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей» [Аристотель 1984, с. 456]. Государство осуществляет управление, для чего существует верховная власть, которая «непременно находится в руках либо одного, либо немногих, либо большинства» [Аристотель 1984, с. 457]. Для правильного функционирования государства в нём должны существовать в правильном же соотношении различные его части: «в нём должны быть налицо известное количество землепашцев, которые снабжали бы его пищей, ремесленники, военная сила, состоятельные люди, жрецы и люди, выносящие решения относительно того, что справедливо и полезно» [Аристотель 1984, с. 604]. Что касается граждан государства, то они должны подразделяться на очень состоятельных, среднеобеспеченных и крайне неимущих. Аристотель также считает необходимым рассматривать всякое государство с качественной и количественной стороны. «Под качеством, – пишет Аристотель, – я разумею свободу, богатство, образованность, благородство происхождения; под количеством – численное превосходство массы населения» [Аристотель 1984, с. 511]. Аристотель также оставил после себя сочинение «Афинская полития», в котором проанализировал государственное устройство в полисе Афины, начиная с древнейшего и до времени жизни самого философа (см.: [Аристотель 2007]).

Теологическая концепция. Она разъясняет возникновение государства божественной волей и решением. В западноевропейской теологической традиции она представлена учениями А. Августина и Фомы Аквинского. Фома рассматривает государство в аспекте феномена закона. Согласно ему, «закон есть правило и мера действий, в соответствии с которыми человек обязан действовать или воздерживаться от действия. ...Закон есть нечто, имеющее отношение к разуму» [Фома Аквинский 2010, с. 4], к практическому разуму. Фома уточняет, что «закон, будучи правилом и мерой человеческих действий, принадлежит тому, что является их началом. Но как разум является началом человеческих действий, точно так же в самом разуме есть нечто, являющееся началом всего остального, и именно к этому началу необходимо должен в основном и по преимуществу относиться закон» [Фома Аквинский 2010, с. 6]. Закон, согласно Фоме, направлен на общее благо. Определять же те или иные действия и поступки через их отношение к бла-

гу, может либо общество в целом, либо же правитель последнего. Отвечая на вопрос, существует ли вечный закон, Фома отвечает, что закон, конечно, исходит от правителя. «Но коль скоро мир... управляется божественным провидением, то, следовательно, всем вселенским сообществом правит божественный Разум. Поэтому сама идея управления миром в Боге, правителе вселенной, имеет природу закона. И коль скоро замысел божественного разума... не подчинён времени и вечен, то и этот вид закона необходимо должен быть назван вечным» [Фома Аквинский 2010, с. 12]. Наряду с этим «выведенные человеческим разумом частные установления называются человеческими законами...» [Фома Аквинский 2010, с. 12] Но «для направления человеческих поступков помимо естественного и человеческого закона необходим ещё и божественный закон...» [Фома Аквинский 2010, с. 12].

А. Августин, живший и творивший до Фомы Аквинского, различал град земной и град Божий как именно разные сферы действия законов – с одной стороны, естественных и человеческих, с другой – божественных. В своём сочинении «О граде Божием» он пишет: «Один из них составляется из людей, желающих жить в мире только по плоти, другой – из желающих жить также и по духу» [Блаженный Августин 1998б, с. 3]. Кроме того, отмечает Августин, «два града созданы двумя родами любви: земной – любовью к себе, дошедшею до презрения к Богу, небесный – любовью к Богу, дошедшей до презрения к себе. первый полагает славу свою в самом себе, второй – в Господе» [Блаженный Августин 1998б, с. 48]. Следовательно, земной град живёт по человеку, а небесный живёт по Богу (см.: [Блаженный Августин 1998б, с. 50; ср.: с. 108]). Разделение на два града появилось вследствие грехопадения Адама и его изгнания вместе с его женой Евой из Рая. С тех пор история предстаёт как борьба людей за торжество того или другого града, того или другого типа государства и его законов.

В граде земном, то есть в созданном людьми государстве живут преимущественно неправедные люди, подверженные греховности, порокам и злодеяниям. «Из этого-то града, – отмечает Августин, – и выходят враги, от которых нам надлежит защищать град Божий» [Блаженный Августин 1998а, с. 4]. Поэтому «при отсутствии справедливости, что такое государства, как не большие разбойничьи шайки; так как и сами разбойничьи шайки есть ничто иное, как государства в миниатюре. И они также представляют собою общества людей, управляются властью начальника, связаны обоюдным соглашением и делят добычу по добровольно установленному закону» [Блаженный Августин 1998а, с. 150]. Разбойничья шайка, непомерно разросшаяся, и есть не что иное, как государство, град земной. Но, конечно, и в земном граде в той или иной сфере существуют праведные люди, творящие добро. Бог время от времени наказывает нечестивые народы. Правда, отмечает он, «вместе со злыми подвергаются бедам и добрые, когда Богу бывает угодно поразить временными казнями развращённые нравы. Подвергаются наказаниям вместе, – разъясняет Августин,

– не потому, что совместно вели дурную жизнь, а потому, что совместно (хотя и неравномерно, но, однако же, совместно) любили жизнь временную, которую добрые должны были бы презирать, чтобы дурные, будучи обличены и исправлены, наследовали жизнь вечную...» [Блаженный Августин 1998а, с. 16].

Цель истории, согласно Августину, – явление града Божиего как общества праведников. Августин пишет: «А каково будет то блаженство, когда не будет уже никакого зла, не будет сокрыто никакое добро и занятие будет состоять в хвале Богу, Который будет всё во всё! Ибо не знаю, чем другим могут заниматься там, где будут нескончаемый досуг, где не будет труда, вызываемого какою-либо нуждой» [Блаженный Августин 1998б, с. 580]. Но Августин уверен в одном: «Там будет истинный мир, где никто не будет терпеть никакой неприятности ни от себя самого, ни от других» [Блаженный Августин 1998б, с. 581]. В новом обществе, считает Августин, люди будут настолько сводными, что они будут «в состоянии невозможности грешить» [Блаженный Августин 1998б, с. 582].

Такова теологическая концепция происхождения и функционирования государства. Она вполне приемлема для людей верующих, но для учёных – историков, политологов, философов и т. д. она неприемлема.

Договорная концепция. В основе её лежит понятие естественного состояния, которое разные авторы трактовали по-разному. Т. Гоббс под ним понимал «войну всех против всех», Дж. Локк – состояние всеобщей свободы как только возможность взаимной войны, а Ж.-Ж. Руссо считал естественное состояние своеобразным «золотым веком», в котором все были равны, ибо, согласно ему, люди от природы блажелательны и сострадательны по отношению к себе подобным. Они также не были едины в трактовке самого общественного договора, в результате которого, согласно им, возникло государство. Однако все они, как отмечено выше, исходили из предположения о существовании в древности так называемого естественного состояния людей. Так, согласно Т. Гоббсу, люди не обладают от рождения способностью жить в обществе.

Т. Гоббс пишет: «Мы говорим, что государство установлено, когда множество людей договаривается и заключает соглашение каждый с каждым о том, что в целях водворения мира среди них и защиты от других каждый из них будет признавать как свои собственные все действия и суждения того человека или собрания людей, которому большинство даёт право представлять лицо всех (т. е. быть их представителем) независимо от того, голосовал ли он за или против них» [Гоббс 1991, с. 134]. Так устанавливается верховная власть, а также права и обязанности тех, кто её осуществляет. Народ государства тем самым превращается в подданных, призванных во всё подчиняться воле суверена. Так устанавливается верховная власть, а также права и обязанности тех, кто её осуществляет. Суверен должен обладать большими, чем у остальных граждан государства, властью и честью, ибо верховная власть есть источник всяческих почестей. Однако, согласно те-

ории общественного договора, правители, сосредоточившие в своих руках почти безграничную власть, обманули народ и стали его угнетать с помощью всех тех средств, которые стали атрибутами государственной власти.

Несостоятельность договорной теории возникновения государства уже многократно была доказана. Отметим лишь следующее. Во-первых, данная теория исходит из допущения, что до общественного договора люди уже были людьми, т. е. существами общественными. Во-вторых, она фактически отождествляет общество и государство. Причём не государство вообще, а буржуазное государство. Вместе с тем в рамках теории общественного договора сформировалась теория разделения властей. Конечно, её зачатки можно найти уже у Аристотеля, но в качестве таковой она обязана именно авторам теории общественного договора. Как известно, согласно данной теории, строение и функционирование государственного управления должно включать законодательную, исполнительную и судебную ветви власти, а также систему сдержек и противовесов для их взаимоотношения. Уже Дж. Локк выделял три основных вида власти – законодательную, исполнительную и федеративную. Все они, согласно ему, должны осуществляться различными органами. Он, правда, выделял ещё и четвёртую власть, под которой понимал власть, принадлежащую исполнительному органу, и которую именовал термином «прерогатива».

Свою разработку теория разделения властей получила у Ж.-Ж. Руссо. В основе его теории лежат два основных положения: во-первых, положение о естественной свободе человеческого индивида, во-вторых, положение о том, что абсолютным властителем и сувереном является народ, граждане государства, возникшего в результате общественного договора. Именно народу должна принадлежать законодательная власть. Исполнительная же власть не должна принадлежать законодателю, а должна осуществляться правительством. Но Руссо ничего не говорит о третьей ветви власти – судебной. Классическую же форму теория разделения властей получила у Ш.Л. Монтескьё. Он прямо пишет: «В каждом государстве есть три рода власти: власть законодательная, власть исполнительная, ведающая вопросами международного права, и власть исполнительная, ведающая вопросами права гражданского» [Монтескьё 1999, с. 138], т. е. судебная. Теория разделения властей, бесспорно, внесла свой серьёзный вклад в формирование демократий современного типа.

Естественноисторическая концепция. Это концепция, разработанная К. Марксом и Ф. Энгельсом и развитая марксистами. Маркс писал: «Я смотрю на развитие экономической общественной формации как на естественноисторический процесс...» [Маркс 1960, с. 10]. Маркс в данном случае хочет сказать, что человеческая история подчиняется объективным законам так же, как и природа, а не творится по произволу. Согласно К. Марксу и Ф. Энгельсу, первобытное общество прошло в своей эволюции ряд стадий. Кроме того, период Архаики не является чем-то однородным. Ф. Энгельс, следуя

известному американскому этнографу и историку первобытного общества Л. Г. Моргану, выделял в истории человечества три эпохи: 1) дикость, 2) варварство и 3) цивилизацию. Первые две составляют доисторические формы, с третьего начинается история. В дикости и варварстве Энгельс выделял по три ступени: низшую, среднюю и высшую. В основе данной периодизации лежит уровень технических и технологических достижений. К. Маркс предложил иную периодизацию первобытной истории. Он исходил из того, что первобытная история представляет собой совокупность локальных историй отдельных общественных образований, общин (сегодня можно сказать: этносов), которые не представляли собой чего-то однородного. Они были различны и по типу, и по времени возникновения. Они возникали, вступали между собой в мирные и немирные отношения, распадались, сливались с другими и т. д. В то же время Маркс выделил основную тенденцию эволюции первобытного общества. В самом начале человеческой истории существовала община, основанная на кровнородственных связях, в самом же конце истории этого общества существовала земледельческая, или сельская, община, в которой уже социальные связи и отношения доминировали над кровнородственными.

Особенностью последней было то, что в ней на равных правах сосуществовали два типа собственности – общественная и частная. «Земледельческая община, – писал К. Маркс, – будучи последней фазой первичной общественной формации, является в то же время переходной фазой ко вторичной формации, т. е. переходом от общества, основанного на общей собственности, к обществу, основанному на частной собственности» [Маркс 1961б, с. 419]. Именно последняя явилась источником возникновения государства. Из факта сосуществования двух радикально различных типов собственности вытекало, что и население этой общины делилось на тех, кто придерживался первого типа собственности и чьи интересы были связаны именно с ним, и тех, кто придерживался второго типа собственности и чьи интересы были связаны с ним. Победа частнособственнического начала повлекла за собой радикальное расслоение общества на большие социальные образования (касты, кланы, сословия или классы) со своими собственными интересами, во многом несовместимыми с частными интересами других социальных образований. Это расслоение было также и имущественным расслоением. Интересы различных социальных групп были, разумеется, противоположными и взаимоисключающими. Кроме того, надо полагать, что и в среде частных собственников, постепенно оформлявшихся в классы, имело место несовпадение интересов и зарождался феномен *конкуренции*. Архаическое общество всё больше и больше погрязало в неразрешимых коллизиях и противоречиях. «Государство, – пишет Энгельс, – есть продукт общества на известной ступени развития; государство есть признание, что это общество запуталось в неразрешимое противоречие с самим собой, раскололось на непримиримые противоположности, избавиться от которых оно бессильно. А чтобы эти противоположности, классы с противоречивыми

экономическим интересами, не пожрали друг друга и общество в бесплодной борьбе, для этого стала необходимой сила, стоящая, по-видимому, над обществом, сила, которая бы умеряла столкновение, держала его в границах “порядка”. И эта сила, происшедшая из общества, но ставящая себя над ним, всё более и более отчуждающая себя от него, есть государство» [Энгельс 1961, с. 170]. «...Государство, – добавляет Энгельс, – возникло из потребности держать в узде противоположность классов...» [Энгельс 1961, с. 171]. На этой же точке зрения стоял и В.И. Ленин. Он писал: «Государство есть продукт и проявление непримиримости классовых противоречий. Государство возникает там, тогда и постольку, где, когда и поскольку классовые противоречия объективно не могут быть примирены. И наоборот: существование государства доказывает, что классовые противоречия непримиримы» [Ленин 1969, с. 7].

К. Маркс и Ф. Энгельс, а после них Ленин и их последователи выдвинули идею отмирания государства как социального института. Они считали государство одной из форм отчуждения. Поэтому отмирание государства они связывали с преодолением отчуждения, что равнозначно установлению общества коммунистического типа. С нынешней точки зрения это утопия.

Мнение о данной концепции будет высказано ниже, а пока рассмотрим ещё одну концепцию возникновения и сущности государства.

Постмодернистская концепция. Она принадлежит известным представителям постмодернизма Ж. Делёзу и Ф. Гваттари, выработавшим её в рамках своей «номадологии». Согласно им, в первобытном обществе существовали механизмы, тормозящие процесс формирования государства. Конечно, в нём существовали вожди, но наличие вождей ещё не является условием и гарантией возникновения государства. Его условие – увековечение и сохранение органов власти. Основная задача государства – охранительная: оно существует, чтобы сохранять. С одной стороны, отмечают Делёз и Гваттари, необходимы механизмы, способствующие превращению вождя в «государственного человека», с другой стороны, необходимы коллективные механизмы, чтобы помешать ему стать таковым. И такие механизмы существуют. Следовательно, возникает, отмечают Делёз и Гваттари, противоречие: «с одной стороны, Государство возникает внезапно, полностью оформленным; а с другой, контр-государственные общества используют весьма специфические механизмы для того, чтобы предотвратить, помешать его появлению» [Делёз и Гваттари 2010, с. 602]. Государство, согласно этим философам, возникает внезапно потому, что оно существовало всегда в готовом виде, но и «контр-государство» тоже существовало всегда. Как это понимать? Согласно этим авторам оба они сосуществовали в едином и постоянном «поле взаимодействия» в состоянии постоянной конкуренции. Если их логику довести до конца, то получится, что государство победило в конкуренции с контр-государством. Но эта концепция не менее умозрительна и безосновательна, чем концепция общественного договора.

Элементы государственного аппарата в зачаточной форме существовали в первобытном обществе, по крайней мере, на стадии земледельческой общины. Ф. Энгельс отмечал, что государство развилось, отчасти преобразуя органы родового строя, отчасти создавая новые, настоящие органы государственной власти, и вытесняя первые. И такая трактовка представляется куда более убедительной, чем трактовка Делёза и Гваттари. Данная трактовка, кроме того, объясняет и те причины, которые привели к образованию государства.

В чём назначение государства, согласно Делёзу и Гваттари? В своей «номадологии» они утверждают, что кочевое и оседлое население живут в принципиально различных типах пространства: кочевники – в *гладком*, оседлые – в *рифлёном*. Они пишут: «Одна из фундаментальных задач Государства состоит в том, чтобы рифлить пространство, над которым оно царит, или ставить гладкие пространства – как средства коммуникации – на службу рифлёного пространства. Жизненно важная забота каждого Государства – не только в том, чтобы одолеваять номадизм, но и в том, чтобы контролировать миграции и, более обобщённо, устанавливать зону права на всём “внешнем” в целом, на совокупности всех потоков, пересекающих ойкумену» [Делёз и Гваттари 2010, с. 650]. Это – совершенный плод умозрения постмодернистов.

Государство как социальный институт

Прежде чем изложить ту точку зрения, которая нам представляется наиболее приемлемой, отметим следующее. Приведём ещё два взгляда на возникновение государства. А.С. Панарин высказал идею, что государство и государственная власть возникли как средство «борьбы с неопределённостью и хаосом» (см.: [Панарин 1996, с. 23]). Это, однако, весьма абстрактное определение. Возникновение государственной власти действительно явилось ответом на вызов «хаоса», однако не «космического», а что ни на есть земного. Через некоторое время свою позицию обозначил Д. М. Бондаренко. Он отказывается «от признания государства универсальной формой политической организации постпервобытного общества» [Бондаренко 2000, с. 198]. Согласно ему, данная идея вписывается в более общую идею – идею «неоднородности социальной эволюции». То, что социальная эволюция никогда не была однолинейной, видно уже на примере истории Западной Европы, а также истории дальневосточных стран. Однако и там и там возникло государство.

Таким образом, нам представляется, что естественноисторическая теория возникновения государства является наиболее приемлемой и в принципе верной, соответствующей действительности. Но именно в принципе. Её недостатком является абсолютизация экономического начала по сравнению с другими. Здесь можно привести следующий пример. К. Маркс объяснял

переход от феодализма к капитализму в Западной Европе феноменом первоначального накопления, то есть сугубо экономическими причинами. М. Вебер показал, что в этом переходе сыграл важную роль религиозный фактор, а именно протестантская этика. Недостатком теории последнего является то, что он переоценивал роль религиозного фактора и недооценивал роль фактора экономического. Н. Гартман пишет: «В одном историческом потоке могут действовать сообща не только гетерогенные детерминации – враждующая, взаимно ограничивающая или интенсифицирующая друг друга, – но, кроме полностью расположенных могут быть ещё иные слои исторического бытия, и они точно так же могут вносить самобытную и самостоятельную определённую в целостность исторического процесса» [Гартман 1995, с. 620]. А это значит, что каждый раз необходимо исследование всех сколько-нибудь значимых факторов. И может оказаться, что в одних случаях определяющими могут быть одни, а в других – другие. Кроме того, марксисты абсолютизировали роль классовой борьбы в возникновении и функционировании государства.

Каждый социальный институт обладает конкретной формой власти и границами данной власти. Ближе всего к институту государства находится институт политики и, следовательно, более значимой после государственной власти является политическая власть. Политическая власть возникает вместе с политикой, а политика возникает вместе с возникновением государства. Поэтому государство и политика взаимопределяются друг через друга. Существует, как известно, внешняя и внутренняя политика государства. В сфере первой осуществляется деятельность, связанная с межгосударственными отношениями, вторая с отношениями между классами, нациями и иными социальными образованиями. Деятельность государства, отмечал Маркс, «охватывает два момента: и выполнение общих дел, вытекающих из природы всякого общества, и специфические функции, вытекающие из противоположности между правительством и народными массами» [Маркс 1961а, с. 422].

Некоторые исследователи до сих пор явно или неявно стоят на позициях советского исторического материализма, который, как известно, являлся огрублением и вульгаризацией теории К. Маркса. Так, известный философ А. П. Огурцов в статье «Политика», написанной уже через десять лет после ухода в прошлое советской государственной идеологии, определяет политику следующим образом. Согласно ему, это «совокупность социальных практик и дискурсов, направленных на формирование, развитие, проектирование и исследование 1) правовых и моральных норм, 2) структуры государственно-административных институтов, 3) форм государственного управления, 4) отношений и институтов власти. Историю политики, – пишет он, – можно рассматривать как 1) процесс вычленения её из социальной жизни, её автономизации, 2) выявление специфических ценностей, регулирующих политическое действие и отношения, 3) процесс институционализации политики, приведший к формированию надындивидуальных и

сверхколлективных субъектов – правовых институций, репрезентируемых политической системой государства, 4) совокупность актов управления государством, регулируемых или этическими или юридическими нормами, 5) становление и смена форм политической легитимации политики, когда религия, культура и философия предстают как пути обоснования и средства идентификации политических действий» [Огурцов 2001, с. 268].

На наш взгляд, о политике правильнее было бы говорить не как о совокупности, а как о *системе* «практик и дискурсов». Что касается дискурсов, то не вполне ясно, что имеется в виду. Постмодернистский смысл тут явно не подходит. Остаётся классический. Но тогда, очевидно, проще было бы сказать, что политика включает в себя также политическое сознание и политическое мышление. Не оставляет сомнения также то, что А. П. Огурцов слишком расширительно трактует сферу политики. Политика, конечно, оказывает влияние на правовые и даже на моральные нормы, но их формирование, проектирование и т. д. вовсе не входит в сферу политической деятельности. Право, а тем более мораль, суть относительно самостоятельные общественные образования. Что касается остальных элементов политики, перечисленных Огурцовым, то с ним можно согласиться.

Роль и функции государства в Республике Казахстан

Одним из практических и обязательных элементов государственного строительства является формирование и развитие экономического потенциала, системы страны. Для оформления, развития экономической системы, обеспечения внутривнутриполитической стабильности, повышения благосостояния населения в Казахстане были предприняты важные шаги развития государственности. Национальная валюта, банковская система, национальные финансовые-кредитные организации, промышленность, предприятия утвердили экономический статус страны в качестве лидера в регионе, способного самостоятельно и успешно решать, обеспечивать экономические потребности государства, населения. Устойчивое экономическое развитие, значительные финансовые накопления, высокодоходные отрасли экономики, устойчивая и признанная валюта обеспечивают государственные программы необходимыми средствами и финансами.

Программа направлена на обеспечение устойчивого и сбалансированного роста экономики через диверсификацию и повышение ее конкурентоспособности.

С самого начала в республике была намечена программа строительства демократического правового государства с рыночной экономикой. По ряду объективных причин широко распространился в новообразовавшихся государствах установился институт президентства. Установление института президентства в Казахстане связано с созданием устойчивой и сильной власти,

которая сумела стабилизировать внутривластные процессы в Республике. Реальное наполнение президентской власти определяется не только политической конъюнктурой, но также традициями и историей, экономическими достижениями, национальным духом и менталитетом, статусом государства в международном сообществе. Модификация президентской власти, сформировавшаяся в Казахстане, имеет ряд общих черт с политическими системами Центральной и Восточной Европы (Польша, Словакия, Румыния, Сербия, Черногория, Болгария) (см.: [Кынев 2002, с.126 – 137]). Президентское правление в постсоветских государствах имеет достаточно много общих черт, которые связаны с современными социально-политическими условиями.

Государство Республика Казахстан руководствуется основным своим законом – Конституцией. Действующая Конституция Республики Казахстан была принята на всенародном референдуме 30 августа 1995 года. Эта дата объявлена государственным праздником – Днём Конституции. Со времени её принятия в её текст вносились изменения и дополнения: в 1998, 2007, 2011 и в 2017 годах. Основной целью конституционной реформы 2017 года стал переход отдельных полномочий Президента к Парламенту и Правительству Республики Казахстан. Нынешний её вариант является наиболее основательным и действенным.

Главными направлениями развития суверенного Казахстана являются дальнейшая последовательная модернизация страны, обеспечение ее конкурентоспособности в условиях глобализации, а также переход к постиндустриальному развитию.

Заключение

Анализ ведущих концепций привёл к выводу о том, что они нуждаются в существенном совершенствовании.

Тщательный анализ, а также оценка пути становления государственности, укрепления суверенитета и независимости Республики Казахстан поднимают многие вопросы современной политической модернизации. С момента обретения государственной независимости можно отметить успехи и достижения, риски и недочеты, практические результаты, которые характеризуют современный Казахстан, как состоявшееся, устойчивое и эффективное государство.

Относительно короткий исторический период становления и развития Казахстана в политическом измерении выглядит весьма продуктивно. Все годы государственного строительства Казахстана показали точность найденного направления пути развития и доказали работоспособность политических, государственных институтов. Основным отражением общих усилий и единства руководства страны, общества, политических, общественных объединений, элиты является – государственность и суверенитет.

Литература

- Аристотель 1984. 'Политика', Аристотель. Сочинения, в 4-х т., т. 4, М., Мысль, сс. 375 – 644.
- Аристотель 2007. 'Афинская полития. Государственное устройство афинян', изд. 3-е, исправл., М., «Флинта»; МПСИ, 233 с.
- Блаженный Августин 1998а. 'О граде Божиим. Книги I – XIII', Блаженный Августин. *Творения*, т. III, СПб., Алетейя; Киев, УЦИММ-пресс, 595 с.
- Блаженный Августин 1998б. 'О граде Божиим. Книги XIV – XXII', Блаженный Августин. *Творения*, т. IV, СПб., Алетейя; Киев, УЦИММ-пресс, 586 с.
- Бондаренко, Д. М. 2000. '«Гомологические ряды» социальной эволюции и альтернативы государству в мировой истории (постановка проблемы)', *Альтернативные пути к цивилизации*, М., Логос, сс. 198 – 206.
- Гартман, Н. 1995. 'Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе', *Культурология. XX век. Антология*, М., Юристъ, сс. 608 – 648.
- Гоббс, Т. 1991. 'Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского', Гоббс, Т. *Сочинения*, в 2-х т., т. 2, М., Мысль, сс. 3 – 545.
- Делёз Ж. & Гваттари Ф. 2010. 'Тысяча плато. Капитализм и шизофрения'. Екатеринбург, У-Фактория; М., Астрель, 806 с.
- Кынев, А. В. 'Институт президенства в странах Центральной и восточной Европы как индикатор процесса политической трансформации', *Полис*, М., № 2, сс. 126 – 137.
- Ленин, В. И. 'Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции', Ленин, В. И. *Полное собрание сочинений*, т. 33, М., Политиздат, сс. 1 – 120.
- 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. 1961а 'Капитал. Критика политической экономии, т. 3, кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом', Маркс К. & Энгельс Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, т. 25, ч. I, М., Политиздат, 545 с.
- Маркс, К. 1961б. 'Наброски ответа на письмо В. И. Засулич', Маркс К. & Энгельс Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, т. 19, М., Политиздат, сс. 400 – 421.
- Монтескьё, Ш. Л. 1999. 'О духе законов', М., Мысль, 672 с.
- Огурцов, А. П. 2001. 'Политика [Часть статьи]', *Новая философская энциклопедия*, в 4-х т., т. III, М., Мысль, сс. 268 – 272.
- Панарин, А. С. 1996 'Философия политики', М., Новая школа, 424 с.
- Фома Аквинский. 'Сумма теологии. Ч. II – I. Вопросы 90 – 114', Киев, Ника-Центр, 431 с.
- Энгельс, Ф. 'Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана', Маркс К. & Энгельс Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, т. 21, М., Политиздат, сс. 23 – 178.

Transliteration

- Aristotel 1984. 'Politika'. Aristotel. Sochineniya. v 4-kh t.. t. 4. M.. Mysl. ss. 375–644.
- Aristotel 2007. 'Afinskaya politiya. Gosudarstvennoye ustroystvo afinyan'. izd. 3-e. ispravl.. M.. «Flinta»; MPSI. 233 s.
- Blazhennyy Avgustin 1998a. 'O grade Bozhiyem. Knigi I – XIII'. Blazhennyy Avgustin. Tvoreniya. t. III. SPb.. Aleteyya; Kiyev. UTsIMM-press. 595 s.
- Blazhennyy Avgustin 1998b. 'O grade Bozhiyem. Knigi XIV – XXII'. Blazhennyy Avgustin. Tvoreniya. t. IV. SPb.. Aleteyya; Kiyev. UTsIMM-press. 586 s.
- Bondarenko. D. M. 2000. «Gomologicheskiye ryady» sotsialnoy evolyutsii i alternativy gosudarstvu v mirovoy istorii (postanovka problemy)'. Al-ternativnyye puti k tsivilizatsii. M.. Logos. ss. 198 – 206.
- Gartman. N. 1995. 'Problema dukhovnogo bytiya. Issledovaniya k obosnovaniyu filosofii istorii i nauk o dukhe'. Kulturologiya. KhKh vek. Antologiya. M.. Yurist. ss. 608 – 648.
- Gobbs. T. 1991. 'Leviafan. ili Materiya. forma i vlast gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo'. Gobbs. T. Sochineniya. v 2-kh t.. t. 2. M.. Mysl. ss. 3 – 545.
- Delez Zh. & Gvattari F. 2010. 'Tsyacha plato. Kapitalizm i shizofreniya'. Ekaterinburg. U-Faktoriya; M.. Astrel. 806 s.
- Kynev. A. V. 'Institut prezidentsva v stranakh Tsentralnoy i vostochnoy Evropy kak indikator protsessa politicheskoy transformatsii'. Polis. M.. № 2. ss. 126 – 137.
- Lenin. V. I. 'Gosudarstvo i revolyutsiya. Ucheniye marksizma o gosudarstve i zadachi proletariata v revolyutsii'. Lenin. V. I. Polnoye sobraniye sochineniy. t. 33. M.. Politizdat. ss. 1 – 120.
- Marks. K. 1960. 'Kapital. Kritika politicheskoy ekonomii. t. 1. kn. I: Protsess proizvodstva kapitala'. Marks K. & Engels F. Sochineniya. izd. 2-e. t. 23. M.. Politizdat. 907 s.
- Marks. K. 1961a 'Kapital. Kritika politicheskoy ekonomii. t. 3. kn. III: Protsess kapitalisticheskogo proizvodstva. vzyatyy v tselom'. Marks K. & Engels F. Sochineniya. izd. 2-e. t. 25. ch. I. M.. Politizdat. 545 s.
- Marks. K. 1961b. 'Nabroski otveta na pismo V. I. Zasulich'. Marks K. & Engels F. Sochineniya. izd. 2-e. t. 19. M.. Politizdat. ss. 400 – 421.
- Monteskye. Sh. L. 1999. 'O dukhe zakonov'. M.. Mysl. 672 s.
- Ogurtsov. A. P. 2001. 'Politika [Chast stati]'. Novaya filosofskaya entsiklopediya. v 4-kh t.. t. III. M.. Mysl. ss. 268 – 272.
- Panarin. A. S. 1996 'Filosofiya politiki'. M.. Novaya shkola. 424 s.
- Foma Akvinskiy. 'Summa teologii. Ch. II – I. Voprosy 90 – 114'. Kiyev. Nika-Tsentr. 431 s.
- Engels. F. 'Proiskhozhdeniye semi. chastnoy sobstvennosti i gosudarstva. V svyazi s issledovaniyami Lyuisa G. Morgana'. Marks K. & Engels F. Sochineniya. izd. 2-e. t. 21. M.. Politizdat. ss. 23 – 178.

Түйін

Байпақов М.К. Мемлекет басты әлеуметтік институт ретінде

Мақалада мемлекеттің пайда болуының патерналистік, теологиялық, келісімшарттық, табиғи-тарихи және постмодерниялық сияқты негізгі тұжырымдамалары қарастырылады. Патерналистік тұжырымдаманың кемшілігі – оның басқа мемлекет туралы концепциялардан ерекшелігінің жоқтығында. Теологиялық тұжырымдама дінге сенушілер үшін ғана жарамды, ғылыми теорияға қайшы. Келісім теориясының негізгі кемшілігі – адамдардың кез-келген қоғамнан бұрын өмір сүрегенін дәлелдейді және әлеуметтік келісімшарт нәтижесінде туындаған қоғамның буржуазиялық қоғам ретінде түсіндіруінде. Постмодернистік теорияның сәтсіздігі оның утопизмінде жатыр, ол алғашқы қауымдық құрылыста жасырын түрде мемлекет пен контрмемлекет болғанын, олардың бір-бірімен бәсекелесте болғанын дәлелдейді. Табиғи тарихи концепция да түзетуді қажет етеді. Онда экономикалық принцип абсолютизацияланған және мемлекеттің әлеуметтік институт ретінде пайда болуында таптардың күресі туралы тұжырым сын көтермейді. Мақалада Кеңес Одағы ыдырағаннан кейін Қазақстанда қалыптасқан мемлекеттің түрі ең оңтайлы болып табылатыны дәлелденген.

Түйін сөздер: мемлекет, патриархалдық тұжырымдама, теологиялық тұжырымдама, келісімшарттық тұжырымдама, табиғи тарихи тұжырымдама, пост-заманауи тұжырымдама, биліктің бөліну теориясы, алғашқы қауымдық қоғам, әлеуметтік институт, саясат, конституция.

Summary

Baipakov, M. K. The State as the Main social Institution

The article analyzes the main concepts of the emergence of the state: paternalistic, theological, contractual, natural-historical and post-modern. The disadvantage of the paternalistic concept is that, for her, the state almost does not differ in quality from other public entities. The theological concept is true only for believers, but it cannot be relevant for science. The main disadvantage of the contractual theory is that it admits the existence of people as a people before any society and that the society that allegedly arose as a result of a social contract is in fact a modern theoretician of a social contract by bourgeois society. The failure of the post-modern theory lies in its utopianism, which consists in asserting that the state and the counter-state, in a state of ongoing competition, were hidden in primitive society. It is shown that the most natural science. However, it also needs correction. At a minimum, it should be freed from the absolutization of the economic principle and class contradictions in explaining the emergence and functioning of the state as a social institution. The article notes that the type of state that is established in Kazakhstan after the collapse of the Soviet Union is the most optimal.

Keywords: State, Patriarchal Concept, Theological Concept, Contractual Concept, Natural Historical Concept, Post-Modern Concept, Theory of Separation of Powers, Primitive Society, Social Institution, Politics, Constitution.

Нәби Елікбаев (Қарағанды, Қазақстан)

ҚАЗАҚСТАН ҚОҒАМЫНЫҢ ЖАҢҒЫРУ ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ ЭКОНОМИКАЛЫҚ ПСИХОЛОГИЯ

Аннотация. Қазіргі Қазақстан қоғамы жаңғыру кезеңіне сәйкес ыңғайлылық пен демократиялық өзгерістер формаларын іздестіру үстінде. Қоғамдық өмірдің жаңғыруы, жаңалануы адамдардың сезімі мен ой-өрісіне, көңіл күйі мен қайғы-қасіретіне, жалпы психологиясына терең ықпал етеді. Бұл құбылыс қоғамның барлық өзгерістері: экономика, әлеуметтік, рухани жағдайларына байланысты болғандықтан осы жүйедегі өзара байланыстарды өзгертуді қажет етеді.

Мақалада экономикалық теорияның кейбір проблемаларына қатысты дифференциалдық психологияның мәселелері қарастырылады. Олардың психологиямен шарттылығы әрі өзара байланыстары көрсетіліп сонымен қатар мәселелердің шешілуіне байланысты психологиялық білімдердің есепке алынуы талданады.

Түйін сөздер: экономикалық психология, мінез-құлық тіректері, әлеуметтік мінез-құлықты реттеу, психологиялық қатынастар, әлеуметтік ойлау, ойлаудың экономикалық образы.

Кіріспе

Қоғам өміріндегі жаңғырту құбылыстары оның мүшелерінің, еңбек адамдарының және мамандардың сезімі мен ойларын, көңіл күйлерін және психологиясын қайта жасауға талпындырады. Бұл процесс экономика, әлеуметтік, рухани және мәдени өрістерді қамтиды.

Кешенді жүйелі жағдайда жаңа әлеуметімізге кедергі болатын қасиеттермен күресіп жаңа демократиялық, жариялылық мәселелеріне байланысты дағдыларды қалыптастыруға ұмтылу қажеттілікке айналууда. Азаматтардың өмір салты, еңбек дағдысы, ойы, білімі, көзқарасы және т.б. бейнелері жаңаша қызметке әрі оны ұйымдастыру қабілетіне сәйкестенуі тиіс. Бұл заман талабына сай экономикалық психологияның аспектілеріне тікелей байланысты.

Әдіснама

Мақалада жалпы философиялық әдістер және салыстырмалы психология мен экономикалық ыңғайлар қолданылған.

Экономикалық психология тұғырнамасының табиғаты

Нарықтық экономика жаңа дәуірдің ұлы көшінің құрылымы. Мұнда ғалымдар әлеуметтік-экономикалық дамуда адам факторын басты етіп,

шаруашылық қызметте психологиялық қасиеттер мен экономикалық қатынастарды жетілдіруде психологиялық жаңғырту мәселелерін алға ба-тыл қоюда. Мәселенің маңыздылығы тек экономиканы ғана емес атап өткеніміздей қоғам өмірінің барлық салаларын қамтиды. Сондықтан экономикалық психология шаруашылық иіндерінде, адам психологиясының нақтылы шарушылықтағы қызметінде ойлық, сезімдік, еріктік шешімдерімен тікелей басты байланыста.

Осыған орай экономикалық мінез-құлықты, дағдыны жаңа нарыққа сәйкестендіру, экономика мен психологиялық категорияларды өзара жым-дастыру, өзара үйлестіру маңызды болып шығып отыр. Ал, экономикалық психология қоғамдық қатынастардың адамның психикасындағы бейнеле-ну заңдылықтары болып саналып өндіріс процесінде өмірлік игіліктерді олардың өндірістік күштермен өзара қатынасын жинақтайды.

Анықтап айтқанда қоғамдық қатынастардың өзін емес олардың психикалық бейнелену нәтижесінде жинақталған адам санасындағы мұрсатты формаларын айтады. Адамның мінез-құлқы мен қызметін реттеу қамтылады. Өз кезегінде бұл құбылыстар белгілі уақытты қажет етеді. Жал-пы алғанда экономикалық психология экономиканың ғылым жүйесінде де өз орнын табуы керек.

Қоғамның экономикалық өміріне қолдануда, экономикалық психологияның дамуына психологиялық ғылымның дұрыс қолданылуы мәні бар ұстаным деуге болады.

Мұнда бұрыннан келе жатқан іргелі түсініктер (жеке тұлға, қызмет, қарым-қатынас, ұжым, меншік, жауапкершілік және т.б.) жаңа мазмұнмен толығыуы қажет. Соған орай бұл түсініктер тек психологияда ғана емес экономикалық зерттеулерде де орын алғаны пайдалы.

Оған себеп экономикалық ғылымда психологиялық терминдермен бір мағынада қолданылатын көптеген түсініктерді кездестіруге болады. Мәселен, мүдде, қажеттілік, тұтыным, мотив, көтермелеу, ұжым, еңбек және т.б. Бұл түсініктер мен терминдердің түрлілігі салыстармалы талда-уларды қажет етеді. Осының бәрі экономикалық психологияның бүтіндей түсініктік аппаратын жасауға көмектеседі [Дейнека, 1999].

Дегенмен практикада адамды қоршаған заттар әлемін түрлі жүйеге бөлуге болады. Оның негізіне өндіріс құралдары мен тұтыну құралдарын атаймыз. Өндіріс құралдары еңбек құралы және еңбек предметіне бөлінсе, еңбек құралы өз кезегінде белсенді (еңбек құралы) және пассивті (ғимараттар, жол, сиымдылықтар және т.б.). Тұтыну құралдары да өндірістік тұтыным құралдары (шикізат, отын, материалдар және т.б.) әрі товарлар мен игіліктер түрінде жеке тұтыным құралдарына жіктеледі. Бұл дегеніміз заттардың экономикалық қасиеттерінің сұрыпталуына сәйкестенеді. Ал, психологиялық қолданымда мыналарды анықтау маңызды: осы заттардың, бұйымдар мен нәрселердің экономикалық белгілерге бөлінуі психика-

да қалай ерекше бейнеленеді, адамның басында, ойында қандай формада елестейді және оның мінез құлқына қалай әсер етеді.

Адам өндіріс құралдарының иесі болғандықтан оның тіршілігі мен характері, мінез-құлқы күрделі жағдайға ие болады. Оны ұйымдастыру мен игеру жолында сан түрлі байланыстарды бастан өткізеді.

Меншік жағдайы оны күнделікті эмоциялық-интеллектуальдық құбылыстармен байланыстыру жағдайында меншік иесі «көрінбейтін күштер» арқылы психологиялық қатынастарды атқарып қалыптасады [Петражицкий, 1909]. Нәтижесінде меншік иесінің қызметі, қарым-қатынасы, адамгершілік қасиеттері мен ұстанымдары орнығады. Қазіргі кезеңде айтылған екі пән арасындағы байланыс өзегін зерттеп оны талдап ұсыну қажеттігі туып отырғандығы айқын.

Қажеттілік кешенінде экономикалық психологияда оның әдістерін зерттеуге мән беру керек. Жоғарыда атаған түсініктер аппаратымен шектелместен экономика мен психологияның әдістерін салыстырып талдауды кең қолға алған жөн. Басқа да жолдарын іздестіру керек. Шынына келгенде экономикада кең қолданылатын логикалық-теориялық талдау көп жағдайда психологтардың назарынан тыс қалады. Қарап отырсақ жеке экономикалық талдаулар мен сараптар көптеген психологиялық аспектілерді таба алады.

Қазіргі уақытта қолға алынбай отырған экономикалық-математикалық әдістер экономикалық психологияға да кетері емес. Оларды іздестіру, талдау орынды болар еді.

Экономикалық психологияның іргелі мәселелерінің бірі-экономиканың қайнар көзі адам факторын белсенді ету саналады. Мәселеге экономистер аса мән береді. Психологияда шаруашылықтанудың жаңа жағдайлары, еңбек технологиясы позициясынан бастау алып зерттелуі қажет. Осыдан туындайтын талаптар бірден еңбек өнімділігін жоғарылату және өнім сапасын жақсарту, ғылыми-техникалық прогресті жеделдету жағдайында азаматтардың шығармашылық ұмтылысын толық пайдалану, еңбек қорын және материалдық, энергетикалық, қаржылық қорларды тиімді үнемдеуге қол жеткізуді алға қояды.

Адам факторының осындай қасиеттерінің нәтижесінде шаруашылық қызметіндегілердің сипаты мен оң белгілері қалыптасып экономикалық міндеттерді аса құлықтықпен қамтамасыз ететіні даусыз. Бұл процестер адамдар санасында экономикалық тиімділік сапасын жетілдірумен қатар олардың жаңа мінез-құлық жаршысы, тірегі сезімдерін, жауапкершіліктерін нарықтық қатынастар кешеніндегі қажеттілік санатында орнығуына ықпал етеді.

Қазақстан Республикасындағы жаңғыртулар экономика, саяси-әлеуметтік, рухани дамудың тиімді жолдарын реттеу үстінде. Нарықтық экономиканың жаңа үлгілерін ілгерілетуге ат салысып оның нәрменділік тетіктерін жүйелеуде. Осы бағытта мемлекеттің экономикалық билігін

шектеу; әлеуметтік мәселелерді шешуге бағдарланған нарықты жетілдіру; меншікті реттеу; азаматтардың еңбектегі және мүліктік дербестігіне конституциялық-құқықтық кепілдіктер жасау шаралары қолға алынуда. Осындай игі істердің қолдау табуы оның әлеуметтік негізгі әлеуметтік-экономикалық мінез-құлықтың жаршысын қалыптарсыру арқылы жүзеге асады.

Ондай қоғамдық күш ортаңғы тап құбылысы қолға алынып отыр. Мұндағы жеке адамдар аталып өткендей дербестік пен жауапкершілік, ынтымақтастық, жеке мүдде мен қоғам мүдделерінің сәйкестігі арқылы көрінеді. Осындай мінез-құлықтық тірекке негіз құндылықтар саяси, өндіріс, кәсіптік қызметте, ұлтаралық қарым-қатынаста, тұтыну және т.б. салаларда бой көтереді. Бұл процестерде басты мәселе әлеуметтік жіктелудің дұрыс заңдылықтарын бағалай білу қажет.

Қоғам тәжірибесінде табыс деңгейлерінің алшақтығына қарамастан, көптеген ірі, орташа және ұсақ меншік иелері мен кәсіпкерлер өндірістік бизнеске емес, сауда-коммерциялық тіршілікке бағдар ұстайды. Олардың мінез-құлқының экономикалық нысанасы оңай жолмен айрықша пайда табуға ұмтылуы құпия емес.

Сайып келгенде іскерлік этиканың, нарықтық қатынастар мәдениетінің жетімсіздігі, құқылық мәдениетінің жеткіліксіздігі, сыбайластыққа бейімділік; нарықтық экономикадағы тұтқалы орындарды ұстауға ұмтылыс сияқты фактілер кездеседі. Бұл құбылыста басқарушылар мен әкімшілік құрам тығыз байланыста әрі түсіністікпен бірігіп күресе білуі пайдалы. Әрине осы кезеңде мемлекеттік деңгейдегі қолға алынып жатқан шаралар оның нәтижесіне үлкен үміт күттіреді.

Экономикалық стратегия және экономикалық психология

Қазіргі экономикалық қатынастар жүйесінде экономика мен психологияның бірлігі өте қажет. Дегенмен көп жағдайда қоғамдағы экономикалық бағдарламаларда бұл бірлік өз орын тапқан емес. Бұл қарама-қайшылықтардың өз себептері бар. Мәселен, тек экономика ғана барлық қоғамдық проблемалардың шешілуінің қажетті және жеткілікті құралы деген пікір үстемдігі бар. Осыған орай ғылыми және саяси ортада «панэкономизм» идеологиясы кездеседі. Жалпы практикада экономика материалдық тіршілікке бағытталса, психология идеалдық құбылыстарға арналған. Сонымен экономика мен психологияның зерттелу пәні еңбектің бірыңғай ақиқатының қарама-қарсы полюстарына орналасқан болып шығады. Мұның өзі тұтыну өрісіне де қатысты мәселе. Психология болса көптеген уақытта өзінің әдістемелік құралдарымен негізсалатын экономикалық категориялардың зерттелуінен шеттетіліп келді. Қолда бар психологиялық зерттеулерде экономистер көңіл бөлуге тиіс экономикалық категория-

лар мен түсініктер экономикалық терминдерге үйлескен емес. Осы себептерден көкейтесті экономикалық проблемалардың психологиялық ғылым тарапынан тиісті талдау-ұсыныстары қажет екендігі анықталып отыр. Айтылғандарға қосымша жалпы экономикалық теория мәселелерін түсіндіру әрі нарықтық экономика жағдайындағы дәстүрлі психолого - экономикалық проблемалардың жана анықтамалары мен міндеттерінің шешілуіне қосалқы ұсыныстар болып табылады.

Қозғалып отырған тақырыбымыз экономикалық теорияның жалпы методологиялық психологиялық аспектілері, өндіріс, товар мен қызмет ету, экономикалық тұтыну процестерінің психологиялық проблемаларын қамтымайды. Бұлардың әрқайсысы өзбетінше шешіліп зерттелетін құбылыстар екендігін ескердік. Соған орай экономикалық жүйенің психологиялық ерекшеліктері мен даму факторларына пікір айтумен шектелеміз.

Жалпы экономикалық жүйе мәселелері оларды макроэкономикалық деңгейде қарастыруды қажет етеді. Ол дегеніміз өндірістің ұлттық көлемінің жалпы деңгейі, еңбекпен қамтылу, жұмыссыздық, инфляция, құн, ақша айналымы тұрғысындағы ілім екені белгілі. Макроэкономика өзінің қасиеттерімен біртұтас экономикалық жүйемен, кең көлемде экономикалық өмірмен байланысты. Оның мақсаттары экономикалық дамудың негізгі көрсеткіші саналатын өндіріс көлемінің өсуі, таза экономикалық ғана мақсат емес, әлеуметтік те мақсат болып табылатын бұқаралық еңбекпен толық қамтылуы саналады. Бұл кешенде жұмыссыздық денсаулықтың төмендеуіне, психологиялық күйзелістерге ұшыратады, бағаның тұрақтануы құнсызданудың төмендеуіне әкеледі, халықаралық сауда балансының сақталуы, халықаралық қаржы келісімдерінің жүзеге асуы байқалады.

Көрсетілген мақсаттарға қол жеткізу тәсілдері экономикалық жүйенің ерекшеліктеріне тікелей байланысты мәселе. Өндіріс құралдарына меншіктің түріне, үйлестіру әдістері мен экономикалық басқару қызметінің бөлінісіне қарай таза капитализм және командалық экономика бөлінеді [Вечканов & Вечканова, 1995]. Еркін бәсекелестік дәуіріндегі таза капитализм, капитализм ресурстар мен рыноктар жүйесін пайдалануда, экономикалық қызметте бағаны үйлестіру мен оны басқаруда жеке меншік арқылы сипатталады. Бұл жүйені жүргізуде оған қатынасатындар өздерінің жеке әрі өзімшілдік мүдделерімен анықталады; жеке шешімдер негізінде барлығы да өз табыстарын барынша көтеруге ұмтылады. Нарықтық жүйе оның ретінде қалыптасады да оған сәйкес жеке шешімдер басым жағдайда орын алады. Әрбір өндірілген товардың сатып алушылары мен сатушылары өзбетінше әрекетке кіріседі. Соның нәтижесінде экономикалық билік бытыраңқылыққа ұшырайды. Бұл мәселеде үкіметтік жоспарлаудың қажеттілігі, оның бақылауы мен экономикаға араласуы болмай қалады. Үкіметтің рөлі таза жекеменшікті қорғаумен шектеліп

әрі тиісті құқықтық құрылымды орнатып рынок бостандығын жеңілдету қызметін жүргізеді.

Ақиқат жағдайында өмір сүріп жатқан экономикалық жүйе қандай болғанда да өзіне капиталистік және командалық экономика элементтерін біріктіреді. Дегенмен, бұл альтернативты варианттар бастапқы болып қалып әрекеттегі жүйенің негізін құрайды. Бұл дегеніміз олардың өз ерекшеліктерін толығырақ ұғынуға қажеттілігін алдын-ала анықтайды. Дәлірек айтқанда, мәселе басты екі экономикалық жүйенің психологиялық бағалануына әкеліп соғады: өндіріс құралдарына меншіктің түрі және экономикалық қызметті басқару әдістеріне. Аталған процестерде оның заңдық және экономикалық мәселелеріне қатысты меншік иесінің позициясы ескеріледі. Осы мезетте олардың психологиялық алғышарттары қатар жүреді. Негізгі психологиялық және экономикалық қажеттіліктер өзін анық көрсетеді.

Елімізде нарықтық экономикалық саясаттың басты бағыты мен мазмұны адам капиталын қалыптастыру құбылысына ерекше арналған. Қазіргі оның мәні қоғамның басты құндылығы – адам сапасы, экономикалық өсудің басты факторы – өндіріс күштеріне тіреледі. Мамандар мен ғалымдар адам капиталының бір формасын біліммен байланыстырады. Сонымен қоса адам капиталы инвестиция (капиталды ұзақ мерзімге жарату) жолымен қалыптасады. Әрине мұның бәрі білімге, өндіріске жұмысшы күшін даярлау, денсаулық сақтау, миграция мен құн және пайдалар тұрғысындағы ізденістерді дамытумен байланысты. Адам капиталы игілікті арттыруға, кәдімгі санада банктағы салымдар, жер, заводтар, үйлер, отбасылық құндылықтар, яғни кірістер, келешектегі пайдалы нәрселерді еселеу болып табылады. Сонымен тиімді экономикалық даму стратегиясында адам капиталында инвестиция ерекше орын алады. Соған орай Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаевтың «адам капиталына айтарлықтай инвестициясыз» ешбір экономика ойдағыдай дами алмайды деген пікірі көп нәрсені аңғартады [Назарбаев 2009.].

Экономиканың тынысы білімге ықпал етсе адам өміріне оқу мен тәрбие арқылы оның дүниеге көзқарасына, әлеуметтенуіне, тұлға ретінде қалыптасуына мәнді әсер етеді. Сондықтан ғалымдар қазіргі еліміздегі Болон процесіне қосылуда бакалавр және магистр ғылыми дәрежелері тұрғысында академиялық және кәсіптік анықталу жағынан жетіспей жатқандығын атауда. Мұнда дәстүрлік, ұлттық мазмұндағы ерекшеліктер ескерілмеген [Изотов и др. 2011].

Экономиканы ұйымдастыруда адам факторының қоры бағалана бермейді. Сөз жүзінде өндіріс тиімділігін арттырудағы оның рөлін кемітпейді, басқару практикасында дегенмен басқа мәнге ие болады. Жалпы алғанда өзара байланысты адамның рухани-дене сапалары, яғни биологиялық, психологиялық, әлеуметтік қасиеттерінің бірлігі ескеріле

бермейді. Бұл еңбек жүйесінде психологиялық тұрғыдан адамды тұтыну құнына ұмтылуға жетелеп, оған адам өзінің күшін, ақыл-ойын, ерік-жігерін, энергиясын жұмсайды. Ал еңбек құралдары да белгілі жағдайда заттық болғанымен адам факторы болып саналады. Олай болса адам факторы мен еңбек бұйымдарын қарама-қарсы қоюға болмайды.

Тиісті шаралар

Бұл жағдайда еңбек етушілердің кәсіптік жарамдылығы мен кәсіптік бағыттылығын жетілдіру кәсіптік дайындықтарға келіп тіреледі. Әрине адамның аталған қасиеттері дайындық арқылы күшейеді, ал кәсіптік дайындықтан өткізу өзінің ерекшелігін шешеді: болашақ маман білім жүйесіне ие болады, дағдылар мен ептілікке бой білдіріп шеберліктің мәніне оның негізгі мазмұнына үйренеді. Соның нәтижесінде психологиялық тұрғыдан міндеттерді шешуге бет бұрылады. Мәселен, адамның еркі мен ынтасына байланыссыз объективті түрде құрастырушы, токарь, слесарь, сварщик және т.б. мамандықтардың еңбек қызметі бар екені белгілі. Осыларды даярлау алдымен олардың сан қырлы қызметтерін талдап әрі анықтап аталған мамандықтардың ерекшелік жұмыс модельдерін тиянақтау қажет. Оның құрылымы жан-жақты еңбек операцияларынан өткен тәжірибелі кәсіп иелерінің қатынасуымен болады. Болашақ мамандардың дағды-шеберліктері анықталып ұсынылады. Мұндай құбылыстар психологтардың араласуынсыз толық өтеді деп қорытындылау орынсыз.

Мынадай мәселені ескеру қажет: егерде психологиялық заңдылықтар ескерілсе оқу процесінде кәсіптік шеберлік сөзсіз өседі. Болашақ маманның қозғалысы, дағдылары нақтылыққа ие болып түрлі кәсіптік көрсеткіштері артады. Соған орай айтылған мәселе ескерусіз қалмауы тиіс. Әрбір жағдайы арнайы зерттеулерден өтуі қажет.

Анығын айтсақ тап қазіргі кезеңде кәсіптік шеберлікті қалыптастыруды басқару емес, олардың мамандық дәрежелерін белгілеуде де психология білімпаздары қатынаспайды. Оған қоса психологтар кешенді жүйелі көптеген бағдарламаларға қосылып пікір білдірмейді. Мәселен, шет елдерде (АҚШ және т.б.) сапаны жетілдіру бағдарламаларында психология мамандары белсенді араласатын тәжірибе бар. Атап айтқанда сапасыз, ақаулы жетімсіз өнім шығарумен күресетін орган қызметінде ерекше рөл атқаратынға салды.

Экономикалық процестердің психологиялық талаптары өте күрделі және қажетті болғандықтан адам белсенділігінің тетіктеріне оның экономикалық моделінің мазмұнына ықпалы жоғары. Осыған байланысты өндіріс, товар мен қызмет көрсетуде экономиканың тиімділігі, еңбекті ұйымдастыру, кәсіпкердің рөлін арттыру, еңбек қызметін бағалаудың психологиялық ерекшеліктерін анықтап отырады. Оған қоса тұтыну мінез-құлқын, маркетинг, реклама және баға (құн) анықтау жүйелерінде психологиялық

жағдайларға пайдалы үлес қосады. Экономикалық саясаттың экономикалық жүйесі мен дамуының, мемлекеттік басқарудың салықтық және кредиттік-ақшалай формаларының психологиялық анықтаушысы ретінде пайдасы анық мәселе санатында. Пікір айтылған нәрселердің негізінде экономикалық психология жүйеге айналып экономиканың дамуына үлес қоса алатын қабілетін ескеру үшін оның ұйымдастыру базасы болуы қажет. Ол үшін тиісті оқу орындарында, білім көтеру институттары мен курстарда, экономикалық және психологиялық факультеттерде сабақ жүргізу қолға алынса тиімділігі артады. Оның ғылыми-педагогикалық мамандарын даярлаудың да мерзімі туды деуге болады.

Қозғалып отырған мәселеміз өте күрделі құбылыс. Оның кешенді мәнін біршама атап өттік. Сонымен бірге бұл мәселеге кадр тәрбиесі, болашақ мамандық иелерінің сана-сезімдік қасиеттерін дұрыс бағыттау қатар жүргізілуді қажет санайды. Әрбір оқу орындарында осы бағдарлама оқу-тәрбие істерінде тиісті міндеттерді бағыттауды керек етеді.

Себебі атап отырған мақсатымыз еліміздегі әлеуметтік саясаттың моделін іске асырудың кешенді міндеттерімен сәйкес көрсетілген.

Осы бағытта Қазақстан тұтынушылар одағы Қарағанды экономикалық университетінің әлеуметтік жұмыс және әлеуметтік саяси пәндер кафедрасында тиісті жұмыстар атқарылуда.

Мұнда жүргізілетін «Қазақстан тарихы», «Саяси құқықтық ілімдер тарихы», «Кооперативтік қозғалыстың теориясы мен тарихы» және т.б. пәндердің бағдарламаларындағы дәрістер, семинарлар, өзбетінше дайындық пен аралық бақылаулар біршама тиісті мәселелерді қамтиды.

Қазіргі кезеңдегі экономика және оның тарихи кезеңдері, Қазақстанда және облыстағы ерекшеліктері, кооперативтік қозғалыстар жүйесі қамтылып экономикалық білім мен экономикалық әдет, мінез-құлық, дағды, өмір салты, көзқарас, ойлау және т.б. қасиеттерді келешек мамандарға сіңіру қолға жүйелі алынғаны пайдалы.

Экономикалық психологияға қатысты нысандар әлеуметтік-саяси және мәдениеттану пәндерінің бағдарламаларында қамтылып отырғаны да абзал [Елікбаев 2012]. Жас мамандар экономикалық мәдениетті, оның рухани-психологиялық қасиет негіздерін игерсе мемлекет қауіпсіздігін нығайтуға, еліміздің материалдық базасын күшейтуге зор үлес болатынын келешектің мақсаты саналатынын ескеру міндетіміз.

Қорытынды

Аталған пәндерде қоғамдық қатынастарды зерттеу мазмұнынан білім беріліп, экономикалық, әлеуметтік, саяси-құқық, мәдени жан-жақты байланыстар, іс-қимылдар процесімен топтастырылып ұсынылған. Сонымен қатар саяси-әлеуметтік ілімдер тарихы, теория мен доктриналардың негізгі

бағыттары, әлеуметтік және отандық философиялық ойшылдар ілімдері орын алған. Осындай бағыттары оқу-тәрбиелік шаралар шарапаты болашақ мамандардың рухани қазынасынан тиісті орын алатынына сенеміз.

Түптеп келгенде әрбір азаматымыздың, болашақ жас мамандардың экономикалық және интеллектуалдық мүмкіндіктерін жоғары қоюға бағытталған тарихи сана, мемлекеттік сәйкестілікті қалыптастыру мен жетілдіруге жәрдем беретін экономикалық мінез-құлық қасиеттерін терең дамытуға көңіл бөлінуі еліміздің өркендеуіне кепілдікті нығайта түсетіні анық.

Республикамызда мемлекеттік деңгейде экономиканы дамытуға бағытталған инновациялық индустрияландыру мен өсімге сүйенген нақты қадамдар қоға алынып ауқымды жаңғыртулар басталып отыр. Осылардың аясында көтеріп отырған экономикалық психология процесі де өзінің тиісті үлесін қосуға арналған орнынан табылатынына сеніммен қарауға болады.

Мақала Қазақстан Республикасы Президенті – Ұлт көшбасшысы Н.Ә. Назарбаев ұсынған «Мәңгілік ел» идеясы бойынша «Болашақ» академиясында атқарылатын іс-шаралар жоспарына сәйкес орындалды.

Библиография

Дейнека, О. 1999. 'Экономическая психология: социально-психологические проблемы'. СПб.

Петражицкий, Л. 1909. 'Теория права и государства в связи с теорией нравственности'. Т. 1. СПб.

Вечканов, Г. & Вечканова Г. 1995. 'Словарь рыночной экономики'. СПб.

Назарбаев, Н. 2009. 'Казахстан в посткризисном мире: интеллектуальный прорыв в будущее'. *Казахстанская правда*, 14 октября. №243.

Изотов, М. и др. 2011. 'Формирование человеческого капитала в независимом Казахстане: социально-философский анализ'. Алматы, Институт философии и политологии Комитета науки МОН РК, сс. 60-61.

Елікбаев, Н. 2012. 'Әлеуметтану негіздері'. *Оқу құралы*, Қарағанды-Арқалық, 149-169 бб.

Transliteration

Deineka, O. 1999. 'Ekonomicheskaja psihologija: sotsialno-psihologicheskie problemy' [Economic Psychology: Socio-Psychological Problems]. SPb.

Petrajtitskij, L. 1909. 'Teorija prava i gosudarstva v svjazii s teorieji npravstvennosti' [The Theory of Law and the State in Connection with the Theory of Morality]. T. 1. SPB.

Vechkanov, G. & Vechkanova, G. 1995. 'Slovar rynochnoi ekonomiki' [Market Economy Dictionary]. SPb.

Nazarbaev, N. 2009. 'Kazakhstan v postkrizisnom mire: intellektualnyj proryv v bydyee' [Kazakhstan in the Post-Crisis World: an Intellectual Breakthrough into the Future]. *Kazhastanskaja pravda*, 14 oktjabria. №243.

Izotov, M. et al. 2011. 'Formirovanie chelovecheskogo kapitala v nezavisimom Kazahstane: sotsialno-filosofskii analiz' [Formation of Human Capital in Independent Kazakhstan: a Socio-Philosophical Analysis]. Almaty, Institut filosofii i politologii Komiteta nauki MON RK, с. 60-61.

Elikbaev, N. 2012. 'Áleymettaný negizderi' [Sociology Basics]. *Oqú quraly, Qaragandy-Arqalyq*, 149-169 b.

Резюме

Еликбаев Н. Экономическая психология в условиях модернизации Казахстана

Современный Казахстан находится в состоянии поиска наиболее приемлемых и демократических форм общественного переустройства. Модернизация в общественной жизни глубоко затрагивает чувства и мысли, настроения и переживания, психологию каждого человека. Это касается всех сфер общества – экономической, социальной, духовной, которые органически взаимосвязаны в целостную систему и не могут порознь претерпевать сколько-нибудь коренных изменений.

В представленной статье с позиции современной дифференциальной психологии рассмотрены некоторые проблемы экономической теории. Показана их психологическая обусловленность и взаимосвязь. Указывается необходимость учёта психологических знаний при их разрешении.

Ключевые слова: экономическая психология, социальное мышление, экономический образ мышления, регуляция социального поведения, психологические отношения.

Summary

Yelikbayev N. Economic Psychology in the Conditions of Modernization of Kazakhstan Society

Modern Kazakhstan stays in condition of searching for the most acceptable and democratic forms of social reconstruction. The modernization in a social life deeply touches on the feelings and thoughts, mood and experiences, psychology of each human being. This concerns all spheres of society-economic, social, spiritual which organically intercommunicated into an integral system and cannot separately suffer any radical alterations.

In this article the author considers some economic theory problems from the position of modern differential psychology. The psychological conditionality and intercommunication are shown in it. And also the author points out the necessity of registration of psychological knowledge in the presence of its solution.

Keywords: economic psychology, social mentality, economic manner of thinking, regulation of social behavior, psychological relations.

УДК 1:316

Бахыт Жусупова (Караганда, Казахстан)

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ «ДИССОНАНС» КЛАССИЧЕСКОГО И НЕКЛАССИЧЕСКОГО СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСОВ (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ)

Аннотация. В статье проводится анализ эпистемологического диссонанса классического и неклассического социально-философского дискурсов, обусловленного различием методологических установок социальных мыслителей на разных этапах человеческой истории. Ключевым фактором этих методологических различий является противоречивое соотношение классических дуальных паттернов «метафизика и физика», «трансцендентное и трансцендентальное», «субъект и объект», «тождество и различие».

Классическая социальная парадигма, когерентная классической естественнонаучной, коренится в античной традиции, когда «метафизика» в контрадикции с «физикой» зарождалась как учение о высшем сущем, или сверхсущем как абсолютном основании, обеспечивающем естественный порядок (Космос, Эйдосы, Субстанция, Абсолютная Идея и т.д.). Другими словами, метафизика утверждалась путем нейтрализации физики, как метафизика абсолютного основания. Метафизика по своей сути была онто-теологией. Как ни странно, не избежал такого онто-теологического подхода и «разрушитель метафизики» О. Конт, который конституировал идею социального Космоса (Порядка) как некоего объективного основания, незримо присутствующего в самом обществе.

В связи с внутринаучными изменениями в конце XIX – первой половине XX века, вызвавшими кризис классической науки, появилась неклассическая социальная парадигма, которая легитимирует активную деятельность общественно-исторического субъекта, конструирующего социальную реальность. Социальная реальность представляется как разномерная и многовариантная, в зависимости от собственного «наблюдателя».

При всей противоречивости двух дискурсов они интегрируются в общую методологическую тенденцию – мыслить различие в отношении к тождеству.

Ключевые слова: эпистемологический диссонанс, классический, неклассический, социально-философский дискурс, методологический, физика, метафизика, субъект, основание, парадигма.

Введение

Социальная философия в процессе своего длительного исторического развития прошла множество этапов, векторов, «ветвей» развития. Если придерживаться линейного принципа исследования, ее становление протекало в двух больших общепринятых «измерениях» – классическом и неклассическом.

Основные положения классической социологии всем известны: понимание человеческого сообщества как абстракции, движимой утопическими проектами идеального государства; уверенность в линейном развитии истории человечества, ее однонаправленности (отсюда идея «конца истории»); ориентирование на внешнего человека (человека вообще); абсолютизация идей целеполагания и целесообразности; жесткий детерминизм; конъюнктурность; игнорирование проблемы качества человеческой жизни (в связи с твердым рационализмом и механицизмом). Как результат, сформировался «оптимистический» когнитивный взгляд, согласно которому общество возможно и необходимо исследовать, подобно природе, редуционистски и строго эмпирически.

Однако ход общественного развития в скором времени стал опровергать подобные парадигмы и доказывать их несостоятельность в стремлении к абсолютизации, их безжизненность и опасность, так как именно они приводили ко многим идеологическим заблуждениям, вызывая социальную напряженность и опасную конфликтность.

Обнаружение совершенно новых тенденций в развитии природы и общества происходит в конце XIX – начале XX веков. И это свидетельствует о более сложном устройстве и функционировании естественного и социального миров, о присутствии в них факторов релятивности, субъективизма, иррационализма, случайности и даже неопределенности. В результате был сделан закономерный вывод об отказе от редуционистских методов в науках, от научных претензий на универсализм, абсолютизм и полный объективизм. И это, безусловно, шло в противоречие с традиционными взглядами на познание.

Но чем обусловлена методология классического и неклассического социально-философских дискурсов? И в действительности ли соотношение между ними диссонансное?

Методология исследования

Исследование проведено в рамках критического анализа работ европейских и российских философов, обобщения и анализа историко-философского материала, эвристического синтеза, методов социальной синергии и социальной гетерологии в исследовании современных социальных процессов. Используются метод системности, целостности, конкретно-исторической обусловленности, единства исторического и логического.

Методологические интенции классического дискурса

Эволюция парадигм социального исследования отражает сложное, противоречивое развитие социально-философского дискурса, отправной

точкой которого была, несомненно, классическая социально-философская парадигма.

Формирование и развитие классической социальной парадигмы, в свою очередь, жестко коррелировало с классической естественнонаучной, откуда она и черпала натуралистические исследовательские программы, конгруэнтные духу Нового времени, когда в условиях секуляризированной Европы, вопреки схоластике и мистике, возник активистский дух научного рационализма, жесткого природного детерминизма, редукционизма и эпистемологического абсолютизма. Как следствие, механико-редукционистские установки ньютоно-лапласовской физики были инфильтрированы и в область социальной философии.

Именно в эпоху Нового времени происходит кардинальный прорыв в гносеологической проблематике, задавший эпистемологический оптимизм во всех областях познания, к которому приложил небывалые усилия великий Ньютон, «сорвавший покрывало» мистики с пронизанного великим схоластическим таинством окружающего человека мира и представивший природу как огромный механизм, заведенный Божественным Абсолютом. На смену тяжеловесному богопознанию пришло оптимистичное научное познание, формируя корреляционные связи между ними. Золотая середина в трудностях когнитивного процесса, казалось, найдена: через обнаружение законов природы человек непременно выйдет к разгадке Божественной Истины.

Новое время, таким образом, преподает истории философии, в первую очередь, деистический урок оригинального синкретизирования религии, философии и науки, а, во вторую, ученый – философ – боговер (в едином лице) твердо уверен в том, что наука призвана (Абсолютом) описать и объяснить мир по законам своего собственного существования, конституирующим естественную упорядоченность мироустройства, наличие в нем железного порядка и гармонии. Этот порядок обусловлен детерминационными связями -цепочками, которые человек способен рационально познать. Огромные успехи в развитии естествознания все более способствуют легитимизации идеи универсального порядка и твердокаменного рационализма.

Согласно ретроспективному анализу предпосылки классического типа рациональности были заложены еще в античной традиции, когда возникла метафизика, и, апеллируя к термину, именно *метафизика* начинала мыслить бытие «с точки зрения сущего и в отношении к сущему: бытие мыслится как другое сущее – высшее сущее или сверхсущее» [Керимов 2011, с. 5]. И именно это трансцендентное сущее рассматривалось как обеспечивающее и обуславливающее естественный порядок. «Именно потому, что бытие мыслится как сверхсущее, философия с самого начала утверждается как онтоотеология, или *метафизика*» [Керимов 2011, с. 5].

Любое онтологическое различие понималось в отношении к тождеству. Так, первые ионийские философы искали единые начала мира, первичные

природные стихии, из которых рождается сущее в целом. Платон, создавая дихотомию мира Эйдосов (умопостигаемого) и мира материальных вещей (чувственного), подчинил изменчивые, несовершенные явления чувственной реальности неизменному, неразложимому, идеальному, умозрительному миру, тем самым утвердив философию как науку об Идеях, как метафизику, нейтрализующую физику.

Аристотель противопоставил философии трансценденции Платона философию целостности, согласно которой различные состояния природы рассматриваются в качестве перехода к осуществлению, телеологически, а сущность вещи познается через субстанциональные признаки. Другими словами, если Платон онтологическое различие пытается «приручить» посредством трансцендентного Единого, служащего в качестве причины и основания, то Аристотель отводит различию роль спецификации внутри целостности» [Керимов 2011, с. 19].

Таким образом, онтология, коррелировавшая с термином «метафизика», изначально мыслила бытие как существенность и сущность, которые самотождественны и неизменны при всех своих эмпирических различиях. Сущее субстанционально. Одновременно оно саморазличается в своей тождественности. Подобное различие указывает на предварительное тождество, которому оно подчинено и которым определяется сущее в бытии. Поэтому сначала тождество, а потом различие. Это, безусловно, различие в отношении к тождеству.

Однако различие в отношении к тождеству, на самом деле, не является онтологическим, так как это различие между *установленными человеком* сущими. Но так как античные философы верили в космический порядок, то любое онтологическое изменение и различие угрожало его подорвать. Отсюда их стремление «приручить» эмпирическое различие.

Подобное формальное аристотелевское различие доводится до своего логического конца в философии Гегеля в виде противоречия. Различие из подчиненного положения отождествляется с началом бытия как субстанции и со становлением субъекта, что приводит к завершению аристотелевской метафизики субстанции и субъекта. В «Науке логики» (на что указывает название работы) Гегель мыслит бытие как мышление и основание бытия, которое есть Абсолютная идея, как Логика. А логика всегда занимается поиском высшего основания, абсолютного основания, которое есть Бог.

Бог приходит в метафизику из «лада, который мы мыслим вначале как преддверие сущности различия сущего и бытия. Различие являет собой генеральный план для построения метафизики. Лад порождает и дарует бытие как про-изводящее основание, которое само, исходя из обоснованного им, нуждается в соразмерном ему обосновании, т.е. в причинении изначальнонейшим делом-вещью. Оно – это причина *causa sui*. Так звучит сообразное делу философии имя Бога» [Хайдеггер 1997, с. 57].

Поэтому, согласно Хайдеггеру, вся классическая метафизика мыслит бытие как основание, сущее как основанное, а различие между бытием и сущим как различие между основанием и основанным. Метафизика восходит к Богу, к онтоотеологии. Но, как это не парадоксально, к онтоотеологии восходит и наука, выводя и легитимируя законы как основания бытия. Поэтому, думается, жесткое противостояние религии и науки всегда было надуманным и искусственным, и серьезными учеными и богословами онтологическая связь между ними всегда признавалась.

Редукционистское онаучивание социальности в классической метафизике сопровождалось привязкой к некоему высшему организованному и организующему порядку (Космос, Бог, Природа). Идеалом социальности было объединение. Счастье в объединении – государство как семья у Конфуция, государство как город у Платона, государство как живой организм у Аль-Фараби и т.д. Эта социальность вокруг чего-то общего и единого.

Т.Х. Керимов выделяет две причины этому:

- 1 выделение естественных причин социальности;
- 2 объективность естественных наук.

Как следствие, в социальном познании возникает тип теоретического сознания, опирающегося не на традицию или веру, а на результаты исследования, не чуждые критичности. Правда, эта критичность в социологии Конта, Дюркгейма, Вебера – внутри познавательной процедуры – и не затрагивает особенностей субъекта познания. Ведь главный принцип контовской социологии – познать общество натуралистично, объективно. С одной стороны, подобный гносеологический подход позволил освободиться от метафизических искажений и упрощений, но, с другой, это амбивалентно порождает еще более ограничение, вызванное чрезмерной объективацией социума. Конт употребляет выражение «естественные законы общества», «социальная механика», Зиммель говорит о «социальных формах», а Дюркгейм – о «социальных фактах». «Странным образом именно тогда, когда социология выделяется в качестве частной и автономной (от метафизики) дисциплины со своим предметом (со своей истиной и сущностью этого предмета) и соответствующими методами, она оказывается во власти метафизики» [Керимов 1999, с. 10]. Правда, теперь социология обращается не к высшему трансцендентному порядку, а к социальному Космосу, к тому порядку, который незримо присутствует в самом обществе (кстати, слово «космос» в переводе с греческого обозначает «порядок»). И все варианты бытия человека в социуме – лишь частные случаи социального космоса. Таким образом, речь идет о самодостаточности социального, как, впрочем, в метафизической (онтологической) концепции речь шла о самодостаточности метафизики.

Во всех теориях классического социального дискурса, как уже было отмечено, присутствует идея приоритета общего над частным, общества

над индивидуальной социальной реальностью, вплоть до ее элиминации. Конгруэнтно этому предмет исследования рассматривается как социальная система, имеющая строгую социальную структуру, представленную в виде социальных институтов и реализовывающуюся через социальные факты.

Речь идет также о единых приемах и методах социального исследования, а роль социального теоретика сводилась к роли миссионера к человечеству, из чего происходил весь просветительский пафос *классической философии*. Каждый социальный мыслитель, выдвигая теорию, выступал не лично от себя, а от имени Разума, в тайны которого ему удалось проникнуть.

Согласно классической парадигме социальные структуры доминируют перед живой коммуникацией. Классическая парадигма стремится к «теоретическому охвату всех сторон общественной жизни в единой логически непротиворечивой системе, полагаемой как своего рода слепок с объективных отношений самой действительности» [Giddens 1990, p. 188].

Понятия «социальная система», «социальная структура» существуют в абсолютном отрыве от их носителей. Амбивалентно, как уже выяснялось, классическая парадигма утверждает тождественность предметов социальных наук объектам природы. Э. Дюркгейм предлагает рассматривать социальные факты как вещи. Социология объявляет себя наукой о социальных фактах.

К. Маркс формулирует материалистическое понимание истории, тем самым упрощая исторический процесс и сводит его только к экономическому фактору, действующему в качестве естественного, легитимируя железный порядок социального развития и имплицитно подразумевая, что этот железный порядок существования гарантирован неизменным сущим. Таким образом, складывается парадоксальная ситуация, когда обнаруживается, что «парадигмой марксизма, роднящей его с религиозным миропониманием, является признание наличия конечной цели развития, глобальной исторической перспективы, некой абсолютной истины, потенциально содержащейся в самой объективной реальности, в ее законах. Знание этих объективных законов, по мнению марксистов, позволяет делать историю предсказуемой» [Рахматуллин 2013, с. 549-552].

Методологические принципы неклассического типа рациональности

В связи с внутринаучными изменениями в конце XIX – первой половине XX века, вызвавшими кризис классической науки, а также с активным развитием философии науки появилась неклассическая социальная парадигма.

Вразрез классическому типу рациональности науке с эксплицитным идеалом объективности и беспристрастности неклассическая наука начинает понимать себя как результат познавательной деятельности субъекта, а, значит, является не только и не столько системой объективных знаний.

Научные факты оказались теоретически нагруженными, субъективно обработанными, даже конъюнктурными. Это привело к возникновению новой методологической проблемы, связанной с потребностями выработать новые средства, инструменты познания, по-новому увидеть сам субъект познания, его природу и роль.

Привычная классическая научно-философская картина сдает свои утвержденные позиции в понимании человеческого сообщества как абстракции, движимой утопическими проектами идеальных государств; линейное понимание истории; ориентация на внешнего человека (человека вообще); абсолютизация идей целеполагания и целесообразности; жесткий детерминизм; конъюнктурность; игнорирование проблемы качества человеческой жизни. Абсолютно правомерно утверждение М. Мамардашвили, что «эволюция философии происходит тогда, когда что-то реально нарушается в этом завоеванном блаженстве, в этой онтологической укорененности человека» [2002, с. 59]. Как аргумент, возникли неокантианство, поздние виды позитивизма, социальная эпистемология.

В естественно-научной и гуманитарной сферах знания обнаружили совершенно новые тенденции в развитии, что стало свидетельствовать о более сложном функционировании мира природы и общества, о наличии в нем таких факторов как релятивность, субъективизм, иррационализм, случайность и даже неопределенность. Это привело к фундаментальным изменениям как естественно-научной, так и тем более социальной картины мира.

Оказалось, что классической социальной парадигме не удастся понять плюральность, вариативность, степень вероятности социальной реальности, в которой обнаружилось присутствие множества разнообразных практик. Выяснилось, что она неспособна объяснить амбивалентное состояние социальности как стабильной и изменчивой. В жесткой субъектно-объектной дихотомии классического типа рациональности был потерян субъект социального действия как носитель собственного жизненного мира.

Социальная реальность предстала в новом свете как вариативная, нестабильная, даже случайная и неожиданная, что вызвало тенденцию изменить идеал самой науки, понимая, что ее развитие зависит непосредственно и опосредованно от общественно-исторической активности субъекта познания. Возникли ряд неклассических социальных теорий (социальная феноменология, символический интеракционизм, этнометодология, теория обмена и другие).

Таким образом, неклассическая социальная парадигма с режима «описание» переходит в режим «понимание». Она заточена на понимании общества как совокупности индивидуальных действий субъектов истории. Общество отделяется от индивида. «Люди не живут по одному закону. В поведение людей «вписываются» различные «законы», причем вопрос их

сочетания всегда остается открытым. Представление об одном действующем законе могло иметь какой-то реальный смысл, если бы общество было машиной» [Кемеров 1996, с. 59]. Отсюда происходит несоответствие ценностей общества социализации ее индивидов, а также несовпадение норм развития и функционирования социального организма. Нелинейность, неравновесность общества – ключевые факторы его исследования.

Социальный исследователь четко позиционирует себя единицей, частью исследуемого объекта, отдавая отчет в неабсолютности своей исследовательской позиции, продиктованной собственными (личными), сингулярными исследовательскими интересами. При этом необходимы рефлексия средств и методов познания, «объективация субъекта объективации... Процесс объективации направлен на экспликацию всего того, что содержится, оставаясь незамеченным, в интеграции исследователя, во-первых, в общее социальное пространство...; во-вторых, в поле специфического производства; и, в-третьих, в схоластические универсумы...» [Платонова 2014, с. 164].

Неклассическая социальная парадигма сопровождается идеями дополнительности, плюральности, многовариантности процедур и методов описания социальной реальности, что легитимирует идею собственного, частного, сингулярного наблюдателя.

Методология неклассического типа рациональности не жестко-линейна. Если вспомнить неокантианцев, разделяющих методы познания наук на номотетический и идиографический, они утверждали, что эти два метода не определяются предметным содержанием, а зависят от поставленного интереса исследователя – выявить общность законов развития или уникальность явления. Отсюда Г. Риккерт выводит два основных эпистемологических метода: генерализирующий и индивидуализирующий, которые противоположны только логическим интересом либо к частному, либо к общему. В действительности же, естествознание и обществознание тесно между собою связаны и различаются лишь в понятии исследователя, результаты анализа которого сравнимы с условными линиями «которыми мыслит себе географ для того, чтобы ориентироваться на земном шаре и которым точно так же не соответствует ничего действительного» [1998, с. 329].

Согласно неклассической социальной парадигме, в связи с изменением онтологии социальной реальности принцип методологического коллективизма необходимо заменить принципом методологического индивидуализма, так как субъекты включены в социальные связи и отношения. Они не изолированы и не разрознены в едином социальном пространстве.

Элиминируется жесткая субъектно-объектная дихотомия, так как становление социального мира осуществляется в процессах жизненного мира человека – субъекта, что не позволяет их противопоставлять. К тому же исключается позиция абсолютного наблюдателя, что конституирует относительность истины.

Обществоведы, главным образом, рефлексиируют над методологией социального исследования, тем самым подчеркивая сложность когнитивного ракурса социальной реальности, вынужденно усложняя категориальный аппарат неклассической социальной парадигмы. «Понятийные конструкты социальных наук являются «конструктами второго порядка», то есть конструктами конструктов, созданных самими действующими людьми, чье поведение социолог должен объяснить в соответствии с процедурами своей науки» [Платонова 2014, с. 164]. Как результат, ведущим методом социального познания объявляется метод понимания, который вкуче с феноменологическим методом, методом типизации, интерпретации, экспертизы акцентирует внимание на тесной связи теории и практики.

Социальная теория – это уже не простое отражение, описание социальной реальности, а система понятий, через призму которых исследователи смотрят и конструируют социальный мир. Социальная теория – не застывший сценарий социального развития, а субъективная интерпретация событий, трансформирующая как самосознание теоретика, так и ход социального действия. Приходит понимание, что социальное познание всегда заключено в философский контекст, а, значит, бесконечно.

Таким образом, неклассическая социально-философская парадигма ведет свой дискурс, казалось бы, в полном диссонансе с классической во многих обозначенных в данной статье положениях, разрывая жесткую дихотомию субъекта – объекта и перенося акцент на субъект когнитивного процесса как его основание. В этом контексте диссонанс очевиден.

Однако любая попытка поиска основания в познавательном процессе означает мыслить различие от тождества. В этом смысле неклассический тип рациональности аналогичен классическому, так как утверждает «Я» в качестве абсолютного основания познания. И в этом единстве они противостоят постнеклассическому социально-философскому дискурсу, опирающемуся на «принцип неоснования» [Жеримов 2015, с. 106-113] и понимание различия не от тождества, а, собственно, от различия.

Выводы

На первый взгляд, парадигмы классического и неклассического социально-философского дискурсов, действительно, пребывают в состоянии эпистемологического диссонанса, так как ориентированы на противоречивое понимание роли ключевых когнитивных паттернов – субъект и объект.

Но в процессе дальнейшего развития научного прогресса, с возникновением постнеклассического типа рациональности эта оппозиция трансформируется в иную плоскость: обнаруживается их идентичность и однокоренность: оба рассмотренных типа рациональности признают некое абсолютное основание в когнитивном процессе, оба мыслят различие не-

онтологически, от некоего установленного человеком тождества, трансцендентного или трансцендентального. Подобное различие «никогда не объясняет «между», в которое вводится различие» [Керимов 2011, с. 5].

В этом смысле классическая и неклассическая социально-философские дискурсы *онто-теологичны*. В этом смысле они контрарны постнеклассическому, атрибутивному принципу которого является «принцип неоснования»: «...все должно иметь возможность не быть и/или быть иным без всякого основания» [Керимов 2016, с. 23-25].

Необходимо уточнить, что речь идет не об антифундаментализме, а о постфундаментализме, постулирующем не отсутствие основания, а случайный характер основания, множественность бытия. Но эта тема касается следующего исследования.

Библиография

Кемеров, В. 1996. 'Введение в социальную философию'. М., Аспект-пресс, 215 с.

Керимов, Т. 1999. 'Социальная гетерология', Екатеринбург, Урал Наука, 160 с.

Керимов, Т. 2011. 'Бытие и различие: генеалогия и гетерология'. М., Академический проспект, 256 с.

Керимов, Т. 2015. 'Онтология как онто-теология и ориентиры ее преодоления', *Известия Иркутского государственного университета*, Т. 14, сс. 106 – 113.

Керимов, Т. 2016. 'Преодоление метафизики: предпосылки и ориентиры', *Интеллект. Инновации. Инвестиции*, № 10, сс. 23-25.

Мамардашвили, М. 2002. 'Введение в философию'. Философские чтения. СПб., Азбука - классика, 832 с.

Платонова, С. 2014. 'Парадигмальный характер социального знания'. Ижевск, ФГБОУ ВПО Ижевская ГСХА, 265 с.

Рахматуллин, Р. 2013. 'О метафизических основаниях внеисторического в праве', *Молодой ученый*, № 11, сс. 549-552.

Риккерт, Г. 1998. 'Науки о природе и науки о культуре'. М., Республика, 329 с.

Хайдеггер, М. 1997. 'Онто-теологическое строение метафизики'. Тожество и различие. М., Логос, 64 с.

Giddens, A. 1990. 'The Consequences of Modernity'. Cambridge, Polity Press, 188 s.

Transliteration

Kemerov, V. 1996. 'Vvedenie v sotsialnyiy filosofiy' [Introduction to Social Philosophy]. M., Aspect Press, 215 s.

Kerimov, T. 1999. 'Sotsial'naya geterologiya' [Social Heterology]. Yekaterinburg, Ural Nauka, 160 s.

Kerimov, T. 2011. 'Bytiye i razlichkiye: genealogiya i geterologiya' [Being and Difference: Genealogy and Heterology]. M., Akademicheskiiy prospekt, 256 s.

Kerimov, T. 2015. 'Ontologiya kak onto-teologiya i oriyehtiry yeye preodoleniya' pr [Ontology as Landmarksontology and the Landmarks of its Vercoming]. *Izvestiia Irkytского gosydarstvennogo yunivrsiteta*, T.14, ss. 106-113.

Kerimov, T. 2016. 'Preodoleniye metafiziki: predposylki i oriyehtiry' [Overcoming Metaphysics: Background and Benchmarks]. *Intellekt. Innovatsii. Investitsii*, № 10, s. 23-25.

Mamardashvili, M. 2002. 'Vvedeniye v filosofiyu' [Introduction to Philosophy]. *Filosofskiye chteniya*. SPb., Azbuka - klassika, 832 s.

Platonova, S. 2014. 'Paradigmal'nyy kharakter sotsial'nogo znaniya' [The Paradigm Nature of Social Knowledge]. Izhevsk, FGBOU VPO Izhevskaya GSKHA, 265 s.

Rakhmatullin, R. 2013. 'O metafizicheskikh osnovaniyakh vneistoricheskogo v prave' [On the Metaphysical Foundations of the Extra-Historical in Law], *Molodoy uchenyy*, № 11, ss. 549-552.

Rikkert, G. 1998. 'Nauki o prirode i nauki o kul'ture' [Science of Nature and the Science of Culture]. M., Respublika, 329 s.

Khaydegger, M. 1997. 'Onto-teologicheskoye stroyeniye metafiziki' [The Onto-theological Structure of Metaphysics]. *Tozhdestvo i razlicheye*. M., Logos, 64 s.

Giddens, A. 1990. 'The Consequences of Modernity'. Cambridge, Polity Press, 188 s.

Түйін

Жүсіпова Б.Ж. Классикалық және постклассикалық әлеуметтік-философиялық дискурстардағы эпистемологиялық «диссонанс» (әдістемелік тұрғысынан қарастыру)

Мақалада авторлар адамзат тарихының әр түрлі кезеңдерінің әдіснамалық қондырғыларымен ерекшеленетін әлеуметтік ойшылдардың әлеуметтік-философиялық дискурстағы классикалық және постклассикалық диссонанстың эпистемологиялық талдауы көрсетіледі. Осы әдіснамалық айырмашылықтардың басты факторы ретінде «метафизика және физика», «трансцедентті және трансцеденталды», «субъект және объект», «ұқсастық пен айырмашылық» секілді классикалық дуалды паттерндер алынады.

Классикалық әлеуметтік парадигма жаратылыстанудағы классикалық концепцияға байланысты, антикалық дәстүрлерге негізделген, «метафизика» мен «физика» арасындағы контрадикцияға сүйенеді. Ол табиғи реттілікті (Космос, Эйдос, Субстанция, Абсолютті Идея және т.б.) қамтамасыз ететін жоғары күш немесе абсолютті негіз туралы білім ретінде қалыптасқан. Басқа сөзбен айтқанда, метафизика физиканы нейтрализациялау арқылы қалыптасып, абсолютті негіз метафизикасы ретінде танылды. Негізінде метафизика онто-теологиялық болып келген. Онто-теологиялық тәсілді қоғамда орын алатын объективті сипатқа ие болатын негіздер ретінде әлеуметтік Космос (Реттілік) идеясын құрастырушы, «метафизиканы жоққа шығарушы» О.Контта қолданған.

XIX ғасырдың аяғындағы – XX ғасырдың басында ғылымда орын алған өзгерістер классикалық ғылымның дағдарысына әкеліп соқтырды. Соның салдарынан әлеуметтік шындықты құрастаратын тарихи субъектінің белсенділігін заңдастыратын постклассикалық әлеуметтік парадигма қалыптасты.

«Бақылаушының» өзіндік позициясына байланысты әлеуметтік шындық көп өлшемді, жан жақты, әртүрлілік сипаттарына ие болып келеді.

Осы екі дискурстың қарама-қайшылықтарына қарамастан, олар жалпыға ортақ әдіснамалық тенденцияға ұштасты – ұқсастыққа қатысты айырмашылықтарды ойластыру.

Түйін сөздер: эпистемологиялық диссонанс, классикалық, бейклассикалық, әлеуметтік-философиялық дискурс, әдістемелік, физика, метафизика, субъект, негіздеме, парадигма.

Summary

Zhussupova B.Zh. Epistemological «Dissonance» of Classical and Non-Classical Social-Philosophical Discourses (Methodological Context)

The article analyzes the epistemological dissonance of classical and non-classical socio-philosophical discourses, due to the difference in methodological attitudes of social thinkers at different stages of human history. The key factor in these methodological differences is the contradictory correlation of the classical dual patterns «metaphysics and physics», «transcendent and transcendental», «subject and object», «identity and difference».

The classical social paradigm, coherent to the classical natural science, is rooted in the ancient tradition, when «metaphysics» in contradiction with «physics» was conceived as the doctrine of the highest being, or the super-existing as an absolute basis, ensuring a natural order (Cosmos, Eidos, Substance, Absolute Idea and r .d.) In other words, metaphysics was affirmed by neutralizing physics, like the metaphysics of an absolute foundation. Metaphysics in its essence was onto-theology. Strangely enough, O. Kont, the destroyer of metaphysics, who constituted the idea of social Cosmos (Order) as some kind of objective foundation invisibly present in society, did not escape such an onto-theological approach.

In connection with intrascientific changes at the end of the 19th - first half of the 20th century, which caused a crisis of classical science, a non-classical social paradigm emerged that legitimizes the vigorous activity of the socio-historical subject constructing social reality. Social reality is represented as diverse and multivariate, depending on its own «observer».

With all the contradictions of the two discourses, they are integrated into a general methodological tendency - to think of a difference in relation to identity.

Keywords: Epistemological Dissonance, Classical, Non-Classical, Socio-Philosophical Discourse, Methodological, Physics, Metaphysics, Subject, Basis, Paradigm.

Гүлнар Нүсінова (Алматы, Қазақстан)

ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ ЕРКІНДІК ИДЕЯСЫ

Аннотация. Мақалада «еркіндік» категориясының мазмұны мен адам құндылықтары жүйесінің өзара байланысы қарастырылды. Ғалым-философтар арасындағы «еркіндік» ұғымының анықтамаларының айырмашылықтарына назар аударылды. Еркіндік ұғымының мағынасы өркениеттің дамуымен өзгергені және қоғамның материалдық және рухани жағдайының көрінісі екені көрсетілді, бұл адамдардың өмір сүру сапасын түсінуге әсер етті. Қазіргі заманғы мәдениеттің рухани еркіндіктен бас тартуы адамның құндылықтар жүйесін бұрмалауға алып келді.

Түйін сөздер: еркіндік, адам, адамгершілік, таңдау, қоғам.

Кіріспе

Қазіргі тәуелсіз Қазақстанда еркіндік мәселесі тарихи дүниетанымның маңызды компоненті, тұлғаны тәрбиелеудің негізгі міндеттерінің бірі, демократиялық идеологияның маңызды қыры, қоғамның өзекті мәселесі болып табылады. Бүгінгі таңда және болашақ ұрпақтың санасындағы еркіндік рухын сақтауға, сана бостандығын нығайтуға және еліміздің әрбір азаматы үшін тәуелсіздікті аялай білуге үндейтін мәселе деп айта аламыз.

Еліміздегі ұлттық құндылықтарды қайта жаңғырту бағытындағы атқарылып жатқан іс-шараларға, осы бағыттағы іс-тәжірибеге теориялық деңгейде, тәуелсіздігімізді сақтау мен нығайтуда аса маңызды алғышарттардың бірі. Өйткені, бүгінгі таңда халықтың тарихи қалыптасқан адамгершілік қарым-қатынасы, әдептілікке, имандылыққа жетелейтін дәстүрлеріміздің ұмытылып бара жатқаны байқалады. Бұл ХХІ ғасырдағы ақпараттық қоғамда болатын құбылыс екені белгілі. Бірақ, бұл құбылыс адамдарды еркін ойлауға, жүріс-тұрысының еркіндігіне және шығармашылық дамуына үлкен мүмкіндіктер жасайды. Өркениеттің, ғылым мен техниканың қарқынды дамуы, ақпараттық қоғам мен жаһандану процестері өз кезегінде экологиялық, әлеуметтік, экономикалық, демографиялық, техногендік қауіп-қатерді адам өміріне өзімен бірге ала келді. Бұл процесте мемлекеттік саясатты халықтың қажеттіліктері мен қызығушылықтарына қарай бұру қажеттігі туындайды. Еркін, тәуелсіз дамыған қоғам ғана бұл міндетті басымды мақсат ретінде қарап, әрбір азаматтың шығармашылық әлеуетін жүзеге асыруға мүмкіндік жасап, оның бойындағы дарыны мен қабілетін ашып, оның денсаулығын жақсартуға қолдау көрсетіп, өмір сүруіне барлық мүмкіндіктерді жасайды, сонымен қатар, рухани және материалдық тұрғыдан қуатты болуына бағытталған іс-шараларды ұйымдастыруы керек.

Әдіснама

Еркіндік құбылысының мәнін ұғыну және оның мағынасын нақты жеткізе білу мәдени-тарихи, аксиологиялық, компаративистикалық, герменевтикалық тәсілдерді, сондай-ақ классикалық философиялық дәстүрлерді пайдалана отырып қол жеткізуге болады. Функционалдық және субстанциялық тәсілдерді біріктіретін кешенді этикалық талдау әртүрлі философтардың шығармашылық мұрасының өзіндік этикалық мазмұнын анықтау үшін қолданылады.

Еркіндік теориясы

Еркіндік идеясы қазіргі қоғамға негізделген маңызды философиялық тұжырымдамалардың бірі болып табылады. Философияда еркіндік мәселесі – басты мәселе. Еркіндік мәселесі, әдетте, өз таңдауы мен өз әрекеті үшін жауапкершілікті білдіреді. Бірде-бір ұғым еркіндік сияқты адамның іс-әрекеттерінде, ой-пікірлерінде, оның өмірінде соншалықты маңызды орын алмайды. Еркіндік – мақсат ретінде және өмір сүрудің қажетті шарты ретінде түсіндіріледі, мазмұны өзгермелі абстрактілі ұғым ретінде ойландырады және адамның қоршаған әлеуметтік әлемдегі жеке тұлға ретіндегі нақты жағдайын білдіреді.

Еркіндік феноменінің ең алдымен, тұжырымдамасынан бұрын пайда болуын ескерсек, еркіндік ұғымы ежелгі Грецияда таңдау құқығы ретінде пайда болып, еркіндіктің рухы адам болмысының мақсаты және басты құндылығына айналды. Сол заманда өмір сүрген грек философы Сократ екі жарым мың жыл бұрын адамға өзінің ой-пікірлері арқылы тарих барысын өзгертті, өйткені оған дейінгі ойшылдар тек табиғатқа көбірек қызығушылық танытқан еді. Сократ әр адамның тағдыры алдын-ала анықталмаған және адам алдын-ала белгіленген жолды қажет етпейді, ол өз болашағын өзі жасайды деп есептеді. Бұл сол кездегі гректер үшін батыл айтылған ой еді, өйткені олар үшін тіпті құдайлар да мәңгі болатын жұмбақ бастауларға байланысты және құдайдың тағдыры да алдын ала анықталған деп есептелді.

Сол кезеңдегі антикалық әлемде алдын-ала болжау өнері қатты дамыды және әрбір шешім үшін әулиелерге жүгінді. Тағдырдың құпиясын түсіндірудің түйінін гректер көрген түстерінен, құстардың ұшуынан, тіпті құрбандыққа шалған жануарлардың іш-құрылысынан іздеді. Тағдырды өзгертуге болмайды, бірақ құдайлардың мейірімділігі арқылы сәттілікке жетуге болады, ал Құдайдың қаһарына ұрынғандар үрей мен сәтсіздікке тап болды. Әсіресе соғыс және табиғи апаттар кезеңдерінде өзекті болжамдар болды. Адамдарды көбінесе іштегі қорқыныштары пен сенімсіздіктері табиғаттан тыс тылсым күшке сенуге жиі итермелейді. Сондықтан Сократтың осындай тағдырдан еркін маңызды идеясы

дәстүрлі көзқарастарға, дін мен қоғамға қарсы қозғалыстың батылдығын ғана емес, оны адамның өз өміріне жауапкершілікпен толық сезінуі және қабылдауы ерекше ерлік болды. Еркіндік әрбір адамды биологиялық эволюцияның пассивті объектісінен қоғамның белсенді қатысушысына айналдыра отырып, соңғы бірнеше мың жылда адамдардың дамуында іргелі рөл атқарды.

Бірнеше мың жыл өтсе де біз ежелгі гректер сияқты, өз болашағымызға деген жауапкершілікті өзімізден күштірек біреуге аударуға тырысамыз. Әрине, өз істеріміздің нәтижесі ретінде орын алған жағдайды қабылдау қиын, одан да қиыны – өз қателіктерімізді мойындау. Адамдар ауыр жолмен жүруді ұнатпайды, бірақ әрқайсымызда таңдау құқығы бар. Сократ адамзатқа жануарлар инстинктары мен өз қорқыныштарының үстінен қарап, еркін таңдауға мүмкіндік берді. Хаос және өз сезімдеріне толық еркіндік, яғни әлеуметтік мінез-құлық – ежелгі грек философтарымен жан-жақты талқыланды. Сократтың өзін-өзі дамыту идеясын кейінірек Аристотель ары қарай жетілдіріп, ол адамдарды үшке бөледі: тек қана қарапайым ресурстар мен өсуді қажет ететін «өсімдік адамдар»; тек эмоцияларды басшылыққа алатын «жануар адамдар» және «ақылды адамдар», яғни шешім қабылдауда ақыл-ой мен ізгілікті басшылыққа алатын адамдар.

Ежелгі гректер адам өзін-өзі жетілдіру және өз бетімен жұмыс істеу, өз эгосы мен құмарлықтарын басу арқылы «ойлайтын адамды» қалыптастыра алады деп санаған. Яғни, біздің әрқайсымыз кенеттен өз рефлексдерін бақылауға ала алмаймыз, бірақ ақыл-ойдың арқасында және өзін-өзі бақылау арқылы үйренуге болады. Сонымен қатар Аристотель өзінің «Саясат» атты еңбегінде «...кімде-кім табиғатынан өзі өзіне емес, басқаға тиісті болып және соның өзінде адам болатын болса, ол табиғатынан құл...», – дейді. Сонымен қатар ойшыл: «құл табиғатынан толық адам болмайды» дейді, өйткені «ол өзіне тиесілі ақыл деңгейінде емес, оны сезінетін шамада ғана қосылады», сондай-ақ «ақылды адамдарды Құдаймен жақындастырады». Аристотель үшін еркіндік адамның өзінің және оның барлық қасиеттерінің толық дамуын білдіреді. Адам неғұрлым дамыған сайын, соғұрлым ол құдайға жақынырақ және күшті, сондықтан өзіне көбірек жауапкершілік алуы мүмкін деген пікір айтады [Аристотель 2005, 317 б.]

Сократтың пайымдауынша, әлемнің болашағын анықтаудағы басты рөл адамға тән, бірақ ол жақсылық туралы ұмытпау керек. Сократтың басты ізгілігі адамгершілік пен оның қол жеткізу жолын – өзі үшін және басқалардың өмірін жақсартуға саналы (яғни еркін) ұмтылу деп санады. Адам туғаннан еркін болады ма немесе есейе келе еркін болады ма деген сұраққа Платон өзінің «Мемлекет» атты трактатында адамның таңдау сапасы (оның еркіндік дәрежесі) ол өмір бойы алған білімі мен даналығына байланысты деп жазған. Еркіндік, махаббат, ерік, сенім сияқты басқа да оларға ұқсас көп қырлы күрделі абстракты ұғымдар адам үшін әрбір жаңа есею

кезеңінде жаңа жарық түрінде ашылады. Яғни, біз оларды әр жаңа күн сайын әртүрлі түсінеміз және оның мәнін тереңнен ашуға тырысамыз.

Көптеген адамдар еркіндіктің сыртқы атрибуттарына ие бола отырып, ішкі еркіндікке қол жеткізуді, одан әрі дамуды қаламайды, ал кейбіреулері абстрактілі ұғымдар арқылы әр кезде «жаңалық» аша отырып, шын мәнінде жетуге тырысады. Сондықтан әр адамның еркіндік туралы түсінігі әртүрлі. Білім, әлеуметтік орта, менталитет, ішкі құндылықтарға байланысты әр адам еркіндікті әртүрлі айтады. Сондай-ақ, әр адамның махаббат, ерік, сенім, шығармашылық және т.б. туралы да ойлары да әртүрлі.

Еркіндік дүниетанымның өзекті өлшемі

Еркіндік мәселесі – маңызды және күрделі мәселелердің бірі, ол адамзаттың көп ғасырлық тарихында көптеген ойшылдарды толғандырды. Бұл ұғым ғасырдан ғасырға шешімін таппай келе жатқан жаһандық адами мәселе. Еркіндік ұғымы өте көпқырлы, тарихи өзгермелі және қарама-қайшылықты деп айтуға болады.

Г. Гегель, өз уақытында, еркіндік идеясын «белгісіздік пен көпмәнді» деп көрсетті. Оның пікірінше, еркіндік тікелей рухтағы мәліметтер емес, оның қызметі арқылы пайда болуы тиіс. Еркіндік мәселесімен айналысқан көптеген ойшылдардың арасында Гегельдің пікірі нақтырақ болды, ол еркіндік жоғары құндылық бола тұра, айқын және белгілі бір нәрсе емес, процесс ретінде ғана өмір сүре алады деді. Еркіндік идеясының «ең үлкен түсініспеушілікке» бейімділігі философтардың осы уақытқа дейін еркіндік туралы айтқандарының барлығын белгісіздікке алып келді, ақырында, философтар бұл мәселені метафизикалық деп атап және сол арқылы оны объективті нақтылықтың арғы жағына сенімді жасырды [Гегель 1977].

Дегенмен, еркіндік ұғымы қазіргі қоғамдағы шындықтың бергі жағына берік орнықты десек болады. Өйткені еркіндік адамның негізгі күштеріне жатады. Еркіндік факторы қоғамдық прогресс өлшемінің негізінде жатыр. Өзінің белгісіздігіне қарамастан, бүгінде еркіндік – адамның аса маңызды құндылығын көрсетеді. Еркіндік адамның ерекше қасиеті болып табылады, ал оның болмауы адамның жануарға айналуын білдіреді. Көптеген ойшылдардың айтуынша, бостандыққа жасалған кез келген қастандық адам өлтірумен теңестіріледі.

Орта ғасырларда көбінесе ерік бостандығы ретінде философия мен теологияда еркіндік мәселесін шешуге талпыныстар жасалынды. Бұл әсіресе христиан дінінің үстемдік етуімен байланысты. Ондағы негізгі идея адамның «күнә мен күнәдан құтылу» жолдарын таңдауы болды. Бұл мәселеде философтар ғана емес теологтар да бір шешімге келген жоқ. Соңында екі негізгі бағыттағылар арасында күрес басталды. Еркіндіктің алдын ала Құдаймен анықталып қойылатындығын жақтаушылардың ең

көрнекті өкілі Августин болды. Орта ғасырдағы ұлы христиан ойшылы ақыл мен еріктің айырмашылығын адамның Құдай алдындағы күнәһарлығы еріктің алғашқы көрсетілген түзу жолдан тайқуынан көреді. Екінші бағытқа ерік бостандығын дәріптеуші Фома Аквинскийдің ілімін жатқызуға болады. Ал Қайта өрлеу дәуірінің ойшылдары еркіндікті адамның кедергісіз жан-жақты дамуы ретінде түсіне отырып, оны жоғарғы адамдық құндылықтық деңгейіне көтерді. Мұндай түсінік Дж. Бруно, Пико делла Мирандола, М. Монтень еңбектерінде көрінеді [Қоңырбаева 2013, 7 б.]. Олар үшін, адам – өзінің болмысын еркін түрде қалыптастыруға, еркін таңдау жасауға қабілетті бірден бір жаратылыс. Сонымен қатар, тәндік сфера мен жердегі қуаныштар күнәға жатпайды, оны шектеудің қажеті жоқ. Бұл идеяны сол дәуірдегі тек философиялық трактаттарда ғана емес, әдебиетте де, көркем өнерде де байқауға болады.

Сонымен әлемдік философияда еркіндік туралы бір-біріне қайшы көзқарастар қалыптасты. XVII ғасырда Б. Спиноза еркіндік мәселесін қажеттілік мәселесімен байланыстырды. Ол еркіндікті саналы қажеттілік ретінде анықтады. Гегель идеалистік ұстанымдардан еркіндік пен қажеттіліктің диалектикалық бірлігіне толық түсіндірме берді. Сондай-ақ, Гегель еркіндікті субъективті рухпен, Фейербах адамның өзінің ерекшелігімен байланыстырса, дін оны адамдардың құдайға құлшылық етуімен, экзистенциалистер адамның психикалық актілерімен байланыстыра қарастырады. Ф. Энгельс үшін еркіндік тек қажеттілікті ұғыну емес, сонымен қатар оған сәйкес әрекет ету деп атап көрсетті. Диалектикалық-материалистік көзқарас тұрғысынан қажеттілік бастапқы, ал адамның ерік-жігері мен санасы – қайталама, туынды ретінде қарастырылады. Дәлірек айтқанда, табиғатта және қоғамда пайда болған объективті заңдар қажеттіліктің болу формасы ретінде түсіндіріледі. К. Маркс еркіндік мәселесін қажеттілікті және заңдылықтарды білумен, оны игерумен байланысты түсіндіреді. Еркіндік – нақты және салыстырмалы ұғым. Мысалы, адам әр түрлі жағдайларға байланысты еркін болады немесе одан мүлдем айырылады. Ол өмірдің бір саласында өзін еркін сезінгенімен, өзге бір салада оған жете алмауы да мүмкін. Сол секілді жеке адамның және ұлттың еркіндік дәрежесі де әр түрлі. Мұның өзі қоғамдағы өндіргіш күштердің дамуына да тікелей қатысты. Сонымен қатар ол әлеуметтік, этникалық топтардың, жекелеген адамдардың еркіндігін анықтайтын қоғамның әлеуметтік-саяси құрылымына да тәуелді.

Еркіндік – адамның немесе жеке ұлттың, халықтың өз мүдделері мен мүмкіндігіне сай әрекет етіп, өз қалауын жүзеге асыруы. Адамдар өз әрекетінің объективті жағдайларын қалауынша таңдап алуға ерікті емес, алайда олар нақтылы және салыстырмалы еркіндікке ие. Ғылыми-техникалық ілгерілеу әрбір адамға, әлеуметтік топқа, тұтас ұлтқа қызмет ете отырып, олардың табиғаттың объективті заңдарын игеруіне, іс жүзінде қолдануына жәрдемдеседі. Жеке адам мен ұлттың еркіндік дәрежесінің

артуы тұтастай алғанда қоғамның ілгерілеу үрдісінің өзекті өлшемі болады. Оның әлеуметтік кедергілерге қарсы күресі, жалпы алғанда, қоғамның алға басуының қуатты қозғаушы күші болып табылады. Адамдардың дүниедегі объективті жағдайды таңдау еркіндігі болмағанымен, олар өзіндік мақсаттарды көздей алады және оған жетудің әртүрлі мүмкіндіктері қатарынан неғұрлым тиімді жолды ерікті түрде пайдаланады. Бірақ, бұл қоғамдағы жалпы объективті жағдай мен мүмкіндікке, субъектілердің (жеке адамның, әлеуметтік топтың, этникалық топтың) жаратылыс заңдары мен қоғам заңдылықтарын игеру қабілетіне және басқаларына байланысты.

Адамның алдында әртүрлі жағдайда қиын таңдау тұрған кезде өмірдің мәні еркіндікпен терең байланыста болады. Ерте ме, кеш пе өзінің өмір сүруінің мәні туралы әрбір адам өзіне-өзі сұрақ қояды. Өмірдің мәнін іздеудің өзі оған қол жеткізудің мақсаты мен құралдарын, өзінің өмірлік жолын таңдау еркіндігімен болжанады.

Еркіндік негізгі философиялық категориялардың бірі ретінде адамның мәні мен оның өмір сүруін сипаттайды. Философиялық ой тарихында бұл ұғымның эволюциясы өте ұзақ. Қай кезде болмасын «еркіндік» ғылыми ойдың басты мәселесінің бірі болды, оны талдай отырып, басқа философиялық ұғымдармен салыстырды. «Еркіндік» терминін барлығына қолдануға болады, мысалы: ерікті адам немесе ерікті қоғам, ішкі еркіндік, құстың еркін ұшуы, еркін қозғалыс және т.б. Өркениеттің дамуымен, еркіндік қоғамның аса маңызды құндылықтарының біріне айналды. Философ және тарихшы И. Берлиннің пікірінше: «Еркіндік сөзінің дұрыс мағынасы өз-өзіне қожайын болу ниетінен шығады. Менің өмірім мен шешімдерім қандай да бір сыртқы күштерге емес, маған тәуелді болғанын қалаймын. Мен біреудің еркіне бағынбай, әрекет ету құралы болғым келеді. Мен объект емес, субъект болғым келеді; сыртқы себептердің әсерінен бірдеңе істеу емес, өз ойларым мен саналы мақсаттарымды ұстануға, дербес шешім қабылдап, табиғат күштеріне немесе басқа адамдарға бағынышты болмай тұлға болғым келеді және әрекет бағытын өзім таңдағым келеді. Бұл менің ақылды екенімді және ақыл мені, яғни адамды қалған әлемнен ажыратады. Өзі еркін ойлайтын, ерікті, белсенді өмір, өз таңдауы үшін жауап беретін және өз идеялары мен мақсаттарына сілтеме жасай отырып, оны негіздеуге қабілетті деп санағанда ғана мен өзімді еркін сезінемін немесе керісінше» [Берлин 2001 51 с.].

Адамның қоғамдық табиғаты туралы түсінік бізге белгілі. Адам – тірі материяның ұзақ эволюциялық нәтижесі, мәні, биопсихоәлеуметтік нәтиже, бірақ еркіндік тек қоғамдық адамға ғана қатысты болғандықтан оның мәніне байланысты. Адамның мәнін ақылсыз адам емес ақылды адам ғана жасай алады, сондықтан еркіндік ақылға дейін пайда болмайды. Еркіндік – кейбір ақыл иегерлерінің жұмыс істеу шарттарының бірі, жеке-дара, объективті түрде жасалған мүмкіндіктерді жүзеге асыру үшін, индивидтің

өзін-өзі растауы және өзін-өзі жүзеге асыруы үшін ақылмен жасалатын қасиеттері. Ақыл-ой адамның сана-сезімінің қалыптасуына және «Менін» қалыптастыруға алып келеді, өйткені, мұнсыз адам қоғамының пайда болуы мүмкін емес. Мұндай қоғаммен, оның қалыптасу кезеңдері емес, дәл бүгінгі күнге дейін еркіндік құбылысы байланыста болып келеді.

Жеке адам мен қоғам бір-біріне әрқашан қарама-қарсы жағдайда, олардың арасындағы үйлесім әрқашан қол жетпейтін идеал болды. Қоғам әрқашанда жеке адамға өзінің шарттарын қойып, оған ортақ нормалар мен ережелерін бекітті, құндылықтардың иерархиясын анықтады. Адамда таңдау болмады, яғни ешқандай еркіндік болмады. «Қоғамда өмір сүру және қоғамнан бостандықта болу мүмкін емес» формуласына келетін болсақ, одан бостандыққа, еркіндікке қатысты әр түрлі қорытындылар жасауға болады. Мысалы, адам еркіндігі салыстырмалы немесе еркіндік социумнан, нақты қоғамнан тыс болуы мүмкін. Сондықтан, қазіргі заманғы дамыған қоғамда ондағы адам бостандығының жоқтығын көптеген мысалдардан көруге болады, мұны адамның қажеттілікке абсолюттік тәуелділігімен дәлелденеді, сондықтан мұндай жағдайда еркіндік мүмкін емес деп айтуға болады. Сондай-ақ, баланың қоғамдағы кез келген даму деңгейіндегі әлеуметтенуі еркін адамның қалыптасуына алып келмейді. Еркіндік – бұл нақты бар нәрсе емес, адамның өзін-өзі жайлы тыныштандыруға, өмір сүруге ыңғайландыратын елес, адамның психологиялық қыры. Еркіндік – бұл субстанция емес, рух, адамның жағдайы. Еркіндік – адамның өнертабысы, бұл – оның қоғамға қарсы күресі.

Қазақ дүниетанымындағы еркіндік құбылысы

Еркіндік – адам өмірінің шексіз, бірақ жауапты мүмкіндігі. Қ.Ә. Әбішевтің пікірі бойынша, адамның терең мәні оның еркіндігімен байланысты, яғни еркіндік адам болмысының терең құндылығы болып табылады. Ол – адам атаулының өзгешелігі. Барлық тірі жануарларда еркіндікке талпыныс жоқ. Тіпті адамға ең жақын деп есептелетін жануарлардың тіршілік ету жолында, биологиялық бітімінде де жоқ. Яғни, әр жануардың өз таңдауы болмайды. Адам өз жолын өзі таңдайды. Өз мақсатын, пиғылын, құндылықтарын өзі құрады, таңдайды немесе таңдамайды. Өмірлік тұрғыларын сақтауы да, сақтамауы да мүмкін. Ол оның өз еркіне байланысты [Абишев 1998, 77 б.].

Этикалық ойдың тарихында еркіндіктің екі түрі қалыптасты: олар оң және теріс еркіндік. Адамдардың көпшілігі белгілі бір факторлардан тәуелсіздік ретінде еркіндікті теріс түсінуге бейім болады, бұл жағдайда адам бір факторларға тәуелсіз, ал басқаларына абсолютті тәуелді болуы мүмкін екенін ескермейді. Теріс еркіндіктің шегі ешқандай беделді мойындамайтын және ештеңеден қорықпайтын тұлғаның өзіндік қалыптасуының қызметі. Алайда, адамның ақыл-ойы көбінесе мұндай еркіндіктен қорқады,

өйткені оның ауыртпалығын адамнан жоғары күш қана көтере алады. Абсолюттік еркіндік рухани батылдықты талап етеді, оған барлығы қабілетті емес. Теріс еркіндікті шындық пен ізгіліктің ең жоғары құндылықтарына бағыттау арқылы жеңуге болады, сонда адам оң еркіндіктің мәнін түсінеді. Ол жеке тұлғаның өзімшілдік немесе ұжымдық пайданың құндылығынан гөрі жоғары маңызды құндылықтарға қызмет етудің пайдалы екенін көрсетеді. Бірақ бұл жол адамды өзін-өзі анықтауға, кейде өзін-өзі тануын талап етеді. Демек, адамның эгоизммен құлдыраған ерік-жігері, оған қарсы тұрады. Адам оң еркіндікпен жүктелген жауапкершіліктен қорқады. Нәтижесінде, шынайы бостандықты жүзеге асырудың негізгі кедергілерінің бірі – еркіндік туралы жасырын қорқыныш. Оны жеңе отырып, адам, ең алдымен, оң еркіндікті өз наным-сенімдеріне қатысты моральдық жауапкершілікті алуға дайын екендігін түсінеді. Моральдық бостандық адамның адамгершілік дамуы мен оның еркіндігіне деген талаптарының әділетті екенін білдіреді. Осылайша, этикалық кеңістікте заңдылық әрекет етеді: адам еркіндігінің дәрежесі өскен сайын, ол үлкен жауапкершілікті мойнына алады. Сондықтан жауапкершіліктен қашу еркіндіктен қашуды да, сонымен қатар моральдық тозуды да білдіреді. Демек, оң еркіндік – адамгершілікке және жоғары құндылықтарды сақтауға арналған еркіндік. Шынайы еркіндік әрқашан жақсылықты таңдаудан басталады, нәтижесінде тек адамның ғана емес, жалпы қоғамның да адамгершілігін нығайтады және дамытады.

Адамның мәні – бұл адамзаттың тарихи алға жылжуымен, даму жолындағы қаншалықты азат екендігімен, әсіресе қоғамдағы әрбір адамның дербестік деңгейімен анықталады. Адамның мәні өз өмірі мен тағдырын қаншалықты өзі анықтайтындығында, әр адамның қоғамдастықта қаншалықты субъект екендігінде. Адамның адамдығын оның еркіндігімен өлшейді. «Еркіндіктің құндылық ретіндегі әмбебаптығы адамның әрқашан, әр кезде, барлық жерде және барлығында гуманды еркін болуында...» [Кувачкин 1998, 204 б.]. Еркіндік адам өмірінің сапасын анықтайды. Адамның еркіндігінің мөлшері адамның жақсы істер жасауымен анықталады. Ол әрбір жеке адамның басқа адамдармен, жалпы қоғамдастықпен арақатынасынан, өз іс-әрекеттерінің бірден бір қайнар бастауы өзі екендігін немесе керісінше, құлдық – анықтай алмайтындығы, өз тағдырына өзінің иелігі немесе ие еместігінен көрінеді.

Адамдарды біріктіретін күш – ол рухани құндылықтар. Кейбір батыстық тарихшылардың ой үрдісіндегі тұрпайы түрде сипаттайтын көшпенділік құр тәртіпсіз кезбелік емес, қатаң жүйелі түрдегі шаруашылық, жалпы өзгеше өркениет болып табылады. Көшпенділер дегенде біз алдымен, әрине, қазақтардың, түркі халықтарының тарихын ескереміз, ал көшпелі халықта жеке адамның дербестікке әлдеқайда ие екендігі көрінеді. Көшпенді қазақ қоғамындағы жеке адамның алатын

орны мен рөлі отырықшыларға қарағанда әлдеқайда еркіндікте болды. Әсіресе, ой еркіндігі, пікір дербестігі қазақ халқының қанына туа біткен қасиет. Қазақ халқы еркіндікті, әсіресе ой еркіндігін, жеке басының бостандығын жоғары қоятын, біреуге тәуелді болуды аңсамайтын халық. Қорқыт Ата, Асан Қайғы, Бұқар, Махамбет сынды даналарымыз ел мұңын ханға қасқая қарсы қарап тұрып айтқан. Сонымен қатар ел сыйлаған ақындар мен жыраулардың пікірі елеулі әлеуметтік күшке айналған. Ақын-жыраулардың шығармашылығы көшпелі қоғамда адамдардың жүрегіне, ақыл-ойына әсер ететін бірден-бір құрал болды. Олардың шығармашылығы қазақ философиясының дамуында маңызды рөл атқарған. Жыраулар туындылары адам еркіндігі, әділеттілік, адамгершілік сияқты құндылықтарға негізделеді. Өз заманының қиын, әділетсіз шындығын, заман ағымына беріліп, адамгершілік қарым-қатынастардан алшақтаған замандастарының іс-әрекетіне наразылығын өздерінің жыр-толғауларының негізгі тақырыбы жасады. Ал, жалғыз өзі бүкіл халықтың ары мен намысын таразыға тартып кеткен ұлы Абай туралы не айтуға болады? Әлі күнге дейін қарапайым халық арасынан шыққан кез-келген адам сізге өмір мен өлім туралы, жақсы мен жаман туралы, қазіргі қоғам туралы өзінің өмірлік философиясын ұсына алады.

Қазақ ойшылдарының шығармашылығында еркін ойлауға негізделген деңгейі жоғары руханилық пен мәдени бағыттағы даналық үлгілерді көптеп кездестіруге болады. Қазақтың, Абайдың кісілік философиясының мәні мен маңызы да осында. Тарихи үдерістің үздіксіздігін қамтамасыз ететін, рухани сабақтастыққа, бірлікке, ынтымақтастыққа негіз болатын рухани құндылықтар еркіндік пен шығармашылықтың, қайырымдылық пен ізгіліктің арқасында қалыптасады және дамиды. Адамның әлемге қатынасын айқындаушы факторлар. Ақиқаттың заңдылығымен, оның үйлесімділікке толы ұстанымдарымен астасып жатады. Дәстүрлі қоғамның рухани құндылықтары көбінесе адамды тұрақтылыққа, әсемдікке жетелейді, оның бойындағы бояулар нәзік лирикамен көмкерілген, техногендік прагматизмнен, утилитаризмнен алыстау болып келеді. Сондықтан қазіргі заманның өркениетті бағдарлары, ақпараттық технология мен нанотехнологияға бетбұрған постиндустриалдық дамуы дәстүрлі қоғамның рухани байлығын тұтастай жоққа шығармауы тиіс, оны тиісті жерінде бейімдеп пайдалана білгені жөн. Тәуелсіз мемлекет айқын мәдени және рухани-адамгершілік бағдарсыз ойдағыдай дамымайды [Қазақ философиясы тарихы (ежелгі дәуірден қазіргі заманға дейін) Қазақ философиясының қалыптасуы: ежелгі түркілік дәуір 2014, 7-8 бб.].

Абай шығармашылығының өзегі «Адам бол» деген философиялық идея екені бәрімізге белгілі. Қоғамдағы бір адамның жан-жақты жетілуі, қалған адамдардың да соны үлгі тұтып талпынуы соның себебі, алғышарты. Ондай болмақ қайда деп, айтпа ғылым сүйсеңіз – дегенде ойшыл – адамның руха-

ни жетілу мүмкіндігінің шексіз екенін көрсетті. Нағыз рухани жетілген адам деп, өзінің барлық танып-білгендерін, оқып-тоқығандарын, сұлу сезімдерін басқа адамдарға, халқына, адамзатқа бағыштайтын шығармашыл тұлғаны айтуға болады. Абай ақыл мәселесін шешу, ол ағарту, халыққа білім беру деп тапты. Адамның білімге талпынысы табиғи қасиет «...өйткені адамды, қоғамды адасушылықтан сақтайтын да, индивидке идеялар мен ережелер, ойлар мен болжамдар беріп, жалпы таным әлемі ретінде ашылатын да білім» [Орынбеков 2001] – деп жазды М.С. Орынбеков.

Абай адамның мәнін табиғат емес, құдай анықтайды деп көрсетеді, өйткені адам табиғаттың туындысы емес, құдайдың адамға деген махаббаты мен даналығының туындысы дейді. Бірақ бұл адам толығымен құдайға тәуелді дегенді білдірмейді. Шынайы сенім арқылы ол адамның мәнін, тіршілігінің мақсатын анықтайды. Абай адамның рухани жетілу мәселесін өзгеріссіз қалатын құдайдан басқа барлық болмыстың өзгеру идеясы бойынша көтереді. Ол адамның көптеген жаман қасиеттері мен оны жеңудің жолдарын көрсете отырып, ондай қасиеттердің ең негізгісі сауатсыздық деп, қалғандары осы сауатсыздықтан тарайтынын атап көрсетті. Адам туғаннан қайырымды да, зұлым да емес. Ол тәрбиенің нәтижесінде, заманының ағымына, өзінің қоршаған ортасына байланысты дамиды. Адамгершілікке жетелейтін бірден бір жол, Абай үшін, білімге, ғылымға құштарлық болып табылады.

Еркіндік мәселесі моральдық сана мен жалпы моральдық қызметтің дамуына бағыттайтын этикалық ойдың өзегі болып табылады. Гуманист ақын, философ Шәкәрімнің пайымдауынша мұсылмандық ілім қағидаларында екі нәрсені қатал сақтаған орынды дейді: 1) қазақы салт-дәстүр мен исламдық нормалардың арасындағы үйлесімділікті; 2) жалпыадамзаттық мораль құндылықтарының әмбебаптылығын. Мәселен, адам еркіндігіне келетін болсақ, Исламның іргелі түсініктері бойынша бәрі алдын-ала тағдырда жазылған деп айтылады. Сондай-ақ, философияда адам еркіндігіне шек қойылмауы тиіс деген түсініктер де орын алған. Сондықтан, Шәкәрім еркіндікті жақсылық пен жамандықтың арасындағы таңдау деп қарастырады. Бұл адамның мәнін кәсіби философтың шынайы қарастырып, философиялық сипаттағы пайымдауы. Ол өз кезеңінде теңсіздік мәселесін, адамның еркіндік мәселесін өз деңгейінде көтерген ойшыл. Шәкәрімнің бүкіл әлемде құлдықтың жойылуын аңсаған гуманист-ақын екендігін мына өлең жолдарынан көруге болады: «Көзіме елестейді құлдық дәуір, Адамды «құл» деген сөз маған ауыр» [Құдайбердиев 1988, 182 б.]. Ойшыл адамды басты құндылық ретінде қарап, басқаның еркіндігін мойындау арқылы адамды адам ретінде бағалау болып табылатынына сенімді болды. Адамдар адамшылық арқылы ғана бақытқа жетеді. Сондықтан, әрбір адам өз бойындағы адамгершілік, жақсы қасиеттерді дамытуы керек, ол үшін адам өзін-өзі тануы керек, сонда ғана ол ақиқатты таниды. Ол адамды ақиқатты

тануға шақыра отырып, адамдыққа тәрбиелейді. Шәкәрімнің еркіндікке шақыратын «ар ілімі», бүгінгі күні көзі ашық ұрпақтың жарқын болашағына жол сілтейтін ілім екендігі айдан анық, ол адамның руханилығын аңсаған гуманист-ақынның ілімі. Қазіргі материалдық құндылықтар үстемдік еткен дәуірімізде бұл философияның берері көп.

Қорытынды

Мемлекетіміздің тәуелсіз дамуымен бірге өзіміздің ғасырлар бойы жинақталған рухани мұраларымызды зерттеп игеру үлкен мүмкіндік болып табылады. Шындығында осы рухани бастауларымыздың тәлім-тәрбиесінен, тағлымдарынан, осы құндылықтардың ажырамас бірлігі мен маңызынан сусындау арқылы егемендікке, тәуелсіздікке қол жеткіздік. Әрбір кезеңде рухани егемендіктің, яғни адамның рухани кемелдігінің үлгісін жеке тұлғалар, халқының қалаулылары жүзеге асырған.

Ахмет Байтұрсынов «Елде жоқ рух ақын сөзінде болмайды» деген екен. Ақын сөзі өз кезеңінің өзекті мәселесін көтеріп қана қоймай, өткенді бүгінмен жалғастырар жанды байланыс түзіп, құнын жоймайтын әр таңда жаңа қырынан көрінгенмен, түбегейлі мәні арта түсетін ер және ел тағдырымен тамырлас мұрат, мүдделерді, құндылықтарды паш етеді. Елдің мемлекеттік тәуелсіздігі егемендіктің негізгі мағынасы болса, оның мәні қоғамның негізгі тұлғасы адамның – ердің ішкі еркіндікті иеленіп кемелдікке жетуімен толығыады. Яғни мемлекеттік құрылымның өзі дәстүрлі мәдениеттің сыртқы қорғаушысы бола отыра, дәстүрлі мәдениеттің тұлғасы – адамның – ердің рухани толысатын қоғамдық ортасын қалыптастырады [Қазақ философиясы тарихы (ежелгі дәуірден қазіргі заманға дейін) XV–XIX ғасырлардағы қазақ философиясының тарихи сипаттамасы 2014].

Сонымен біз әлемдік мәдениеттің негізгі кезеңдеріндегі, соның ішінде қазақ халқының дүниетанымындағы еркіндік идеяларын қарастырдық. Философия тарихына шолу жасамай, еркіндік дүниетанымының мәнін толық түсіну мүмкін емес. Барлық ілімдерге ортақ нәрсе – адамның мәртебесі, оның адамгершілігі, еркіндігінің жоғары бағалануы.

Библиография

Абишев, К. 1998. 'Свобода как глубинная ценность человеческого бытия'. Казахстанская философия в канун XXI века, Алматы, 207 с.

Аристотель. 2005. 'Саясат'. Әлемдік философиялық мұра. 3-том. Аристотель философиясы. Алматы, 568 б.

Берлин, Исая. 2001. 'Философия свободы. Европа'. М., Новое литературное обозрение, 448 с.

Гегель. 1977. 'Энциклопедия философских наук'. Т. 3. Философия духа. М.

Кувакін, В.А. 1998. 'Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека'. Философия, психология и стиль мышления гуманизма. СПб., Алетейя, М., Логос, 360 с.

2014. 'Қазақ философиясы тарихы (ежелгі дәуірден қазіргі заманға дейін) Қазақ философиясының қалыптасуы: ежелгі түркілік дәуір'. Алматы, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 1-том, 400 б.

2014. 'Қазақ философиясы тарихы (ежелгі дәуірден қазіргі заманға дейін) XV–XIX ғасырлардағы қазақ философиясының тарихи сипаттамасы'. Алматы, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты. 2-том, 304 б.

Қоңырбаева, К.М. 2013. 'Қазақ философиялық ойы эволюциясындағы еркіндік идеясы'. Алматы, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 216 б.

Құдайбердиев, Ш. 1988. 'Шығармалар. Өлеңдер, дастандар, қара сөздер'. Алматы, 560 б.

Орынбеков, М.С. 2001. 'Духовные основы консолидации казахов'. Алматы, Дайк-Пресс, 163 с.

Transliteration

Abishev, K. 1998. 'Svoboda kak glubinnaya tsennost chelovecheskogo bytiya' [Freedom as the Deep Value of Human Existence]. *Kazakhstanskaya filosofiya v kanun XXI veka*. Almaty, 207 s.

Aristotel. 2005. 'Sayasat' [Policy]. *Alemdik filosofiyalyk mura*, 3-tom, Aristotel filosofiyasy. Almaty, 568 b.

Berlin, Isayya. 2001. 'Filosofiya svobody. Evropa' [Philosophy of Freedom. Europe]. *Predisloviye A. Etkinda. M. Novoye literaturnoye obozreniye*. 448 s.

Gegel. 1977. 'Entsiklopediya filosofskikh nauk' [Encyclopedia of Philosophy]. Т.3, *Filosofiya dukha*. М.

Kuvakin, V.A. 1998. 'Tvoy ray i ad: Chelovechnost i beschelovechnost cheloveka' [Your Heaven and Hell: Humanity and Inhumanity of Man]. *Filosofiya. psikhologiya i stil myshleniya gumanizma*. SPb., Aleteyya, M., Logos, 360 s.

'Kazakh filosofiyasy tarikhy (ezhelgi dauirden kazirgi zamanga deyin) Kazakh filosofiyasynyn kalyptasuy: ezhelgi turkilik dauir' [History of Kazakh Philosophy (From Ancient Times to the Present) Formation of Kazakh Philosophy: the Ancient Turkic Era]. 2014. Almaty, KR BGM GK Filosofiya, sayasattanu zhane dintanu instituty, 1-tom, 400 b.

'Kazakh filosofiyasy tarikhy (ezhelgi d auirden kazirgi zamanga deyin) XV–XIX gasyrlardagy kazakh filosofiyasynyn tarikhi sipattamasy' [History of Kazakh Philosophy (From Ancient Times to the Present) Historical Characteristics of the Kazakh Philosophy of the XV-XIX Centuries]. 2014. Almaty, KR BGM GK Filosofiya, sayasattanu zhane dintanu instituty, 2-tom, 304 b.

Konyrbayeva, K. 2013. 'Kazakh filosofiyalyk oyy evolyutsiyasyndagy erkindik ideyasy' [The Idea of Freedom in the Evolution of Kazakh Philosophical Thought]. Almaty, KR BGM GK Filosofiya, sayasattanu zhane dintanu instituty. 216 b.

Kudayberdiyev, Sh. 1988. 'Shygarmalar. Olender. dastandar. Kara sozder' [Compositions. Poems, Dastans, Black Words]. Almaty, 560 b.

Orynbekov, M. 2001. 'Dukhovnyye osnovy konsolidatsii kazakhov' [The Spiritual Basis of Consolidation of the Kazakhs]. Almaty, Dayk-Press, 163 s.

Резюме

Нусипова Г.И. Идея свободы в казахской философии

В статье раскрывается взаимосвязь содержания категории «свобода» и системы ценностей человека. Внимание акцентировано на различии определений понятия «свобода» среди ученых-философов. Показано, что смысл, вкладываемый в понятие свободы, менялся с развитием цивилизации и был отражением материального и духовного состояния общества, что влияло на представление людей о качестве жизни. Отказ современной культуры от духовной свободы привел к искажению системы ценностей человека, спровоцировав новое закрепощение человека.

Ключевые слова: свобода, человек, нравственность, выбор, общество

Summary

Nusipova G. I. The Idea of Freedom in Kazakh Philosophy

The article reveals the relationship between the content of the category «freedom» and the system of human values. Attention is focused on the difference of definitions of the concept of «freedom» among scientists and philosophers. It is shown that the meaning of freedom changed with the development of civilization and was a reflection of the material and spiritual state of society, which influenced people's understanding of the quality of life. The refusal of modern culture from spiritual freedom led to the distortion of the system of human values, provoking a new enslavement of man.

Keywords: Freedom, Person, Morality, Choice, Society



*Құралай Ашекеева, Сәбит Анашов (Алматы, Қазақстан)
Нұршархан Ашекеева (Талдықорған, Қазақстан)*

АХМЕТ БАЙТҰРСЫНОВТЫҢ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ ТІЛДІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Аннотация. Мақалада А. Байтұрсыновтың шығармаларына ғылыми-теориялық талдау жасалынып тілдің философиялық құндылығы ашып көрсетілген. Ахмет Байтұрсыновтың тілі мен ой-санасының қатандығы оның ой-пікірін білдіру құралы ретінде тілдерді жүйелеуінен көрініс табады. Тілді меңгеру өздігінен емес, табиғи принцип болып табылмайды: адам тілі оның ойымен тікелей байланысты. Ахмет Байтұрсыновтың қазақ тілі мен әдебиетіне арналған шығармаларының негізінде авторлар тілдің философиясы туралы қорытынды жасады, Ахмет Байтұрсыновтың ХХ ғасырдың басындағы қазақ философиясы тарихына қосқан үлесі анықталды.

Түйін сөздер: тіл философиясы, ойлау, таным, құндылық, мұра, дүниетаным.

Кіріспе

Халқымыздың рухани оянуы тәуелсіздігіміздің өміршең болу шартының бірі болып саналады. Елімізде жүргізілген экономикалық реформалармен қатар халықтың сана-сезімі де заман талабына сай өзгерді. Ұлттық философия осы үрдістің қозғаушы күші болып табылады. Философия қоғам жаңаруының басты бағытын теориялық тұрғыда талдап, саралайды.

Ұлттың алынбауға тиісті үш қамалы бар. Оның бірі – ұлттық ахуал, екіншісі – ұлттық тіл, үшіншісі – ұлттың өнері мен салт-дәстүрі. Ұлт өміріндегі осындай маңызды мәселелер жөнінде терең ойлар қозғап, соны пікірлер айтып, әлі де өзектілігін жоймаған тұжырымдамалары бар ХХ ғасыр басындағы қазақ зиялыларының мұралары халық руханиятының құндылығы десек қателеспейміз.

Азаттық ой мен ел еркіндігіне жол салған дара тұлғаның бірі ұлы ағартушы, ғалым-лингвист, түркітанушы, қазақ зиялы қауымының абыройлы көсемі, “туған тілді түрлеуде” өлшеусіз еңбек сіңірген Ахмет Байтұрсынов болып табылады. Ол ХХ ғасырдың басында қазақ қоғамының өмірінде жаңа бағытқа бет бұрған қайраткерлердің алдыңғы шебінде болып, қазақ мәдениеті мен қоғамдық ой-сананың дамуына орасан зор үлес қосты.

Жаңа өлең түрі – мысал арқылы әлеуметтік ойға ықпал ету мақсатымен И.А. Крылов туындыларын аударып, халыққа ұғымды идеяларымен қоса, жаңа ой, соны пікір, толғаулы сөзді өзі қосып, халықты ынтымаққа шақы-

рып, ғибрат алатын мысал философиясын ұтымды дамытады. Адамдардың мінезі, өмір ағысы, заманға байланысты көптеген оқиғаларды, әсіресе, патша отаршыларының зорлық-зомбылығын, халықтың мүшкіл жағдайын бірде ашық айтса, бірде астарлап жеткізеді.

Тіл – тек коммуникативтік құрал емес, ол – әр халықтың тарихы, оның өмірі, тіршілігі, мәдениеті. Қазақстан Республикасының “Тіл туралы” Заңында “Тіл – ұлттың аса ұлы игілігі, әрі оның өзіне тән ажырағысыз белгісі. Ұлттық мәдениеттің гүлденуі мен адамдардың тарихи қалыптасқан тұрақты қауымдастығы ретінде ұлттың өзінің болашағы тілдің дамуына, оның қоғамдық қызметінің кеңеюіне тығыз байланысты” – деп, [Егемен Қазақстан 1997] атап көрсетілген болатын. Сондықтан А. Байтұрсыновтың тіл философиясына қатысты ойлары қазіргі жағдайда да өзекті болып есептеледі, себебі елімізде “Тіл туралы Заң” өз күшіне еніп, жүзеге асырылып жатқанда “Өз алдына ел болуға өзінің тілі, әдебиеті бар ел ғана жарай алатындығын біз ұмытпауға тиіспіз” – деген Байтұрсыновтың сөзі әлі күнге дейін Қазақстан жағдайында маңызын жоймағандығын мойындасақ, Байтұрсыновтың тарихтағы орнын, оның қоғамдық-әлеуметтік істерін, дүниетанымындағы кейбір қайшылықтарды өз заманында дұрыс көрсетіп, ақиқатын айтқан адамның бірі – Сәкен Сейфуллин. “Ахмет Байтұрсынұлы елуге толды” деген мақаласында Байтұрсыновты “Оқығандардың арасынан шыққан, өз заманында патша арам қулықты атаман-шабармандарының қорлығына, мазағына түскен, халықтың намысын жыртып, ұлттың арын жоқтаған, патша заманында жалғыз Ахмет еді. Қазақтың ол уақыттағы кейбір оқығандары губернатор, соттарға күшін сатып тілмаш болып, кейбір оқығандары арларын сатып ұлықтық істеп жүргенде, Ахмет қазақ ұлтына жанын аямай, қызметтерін қылды” – деп, [Еңбекші қазақ 1923] сипаттауы да осыны дәлелдейді.

Негізгі бөлім

Егер біз ойлау объектісі ретінде тіл туралы ғылымда қолда бар ұғымдарды қарастырсақ, онда бұл ұғымдардың тілдің әр түрлі теориясымен тең емес екенін көреміз. Екі мың жылдан астам тілді зерттеудің еуропалық дәстүрлерінде тілдің философиялық және эмпирикалық теорияларын қатаң бөлу болған жоқ (мысалы, Платонның “Кратил” диалогы лингвистика бойынша Европадағы бірінші арнайы шығарма болып табылады), тек соңғы екі жүз жылдықта тәсілдердегі айырмашылықтар философияда да, позитивті ғылымда да зерттеудің дербес тәсілдеріне айналды.

Ахмет Байтұрсыновтың тіл философиясына байланысты көзқарастарының қалыптасуына не әсер етті деген сауалға жауап издесек, ол Еуропа мәдениетімен салыстыра келе мынадай тұжырым жасайды: “қазақ

ақындарының өздерінің де, сөздерінің де міндері, кемшіліктері, жаман әдеттері өнерпаз Европа жұртының сындар әдебиетін көргеннен кейін байқалып, көзге түскен. Сонан кейін ғана Европа әдебиетінен тұқым алып, қазақ әдебиетінің сүйегін асылдандырып, тұлғасын түзетушілер шыға бастаған” [Байтұрсынов 1989]. Демек, біздің ойымызша, Байтұрсынов Европа әдебиетімен жақсы таныс болған. Ал жоғарыда аталған түзетушілер қатарына Байтұрсынов Абайды жатқызады, сөйтіп қазақ әдебиетінің сындар дәуірін Абайдан бастайды. Абай тілі қазақ тіліне үлкен байлық әкелген, сондықтан Байтұрсынов осы тілді өзі де жақсы меңгеру нәтижесінде тіл мен ойға қатысты өз тұжырымдарын жасаған деп түсінеміз. Баяғы заманда тілді сый ретінде таныса, қазіргі ғылым оны адам санасында пайда болатын күрделі жүйе деп есептейді. Тіл философиясы тіл жүйесінің логикалық және абстрактылы сипатын айқындайды. Тілдік зерттеу мына принциптерді ұстайды: тілдің белгілі бір жүйесі болады және тілдің дамуындағы тарихи кезеңдер шартты түрде белгіленеді [Абақан 2000]. Сондықтан қазіргі тілдердің ортақ тегін анықтауда қиындықтар бар.

Егер тіл бірліктерінің материалдық жағының белгі табиғаты болмаса, онда сезімдік таным үрдісіндегі шындықты бейнелеу мәні мен сол бейнелеудің әдісі болып, жүзеге асырудың қажетті құралы болып табылатын тіл арасында айрықша айырмашылық болмас еді. Белгі дегеніміз (ағыл. sign, фр. signe, нем. zeichen, итал. signe) сезіммен қабылданатын материалды зат (құбылыс, оқиға, әрекет), адамдардың танымы мен қатынасында кейбір заттардың немесе құбылыстардың, немесе заттардың қасиеті мен қатынастары және қолдану, сақтау, қайта құру, хабарлама (ақпарат, білім) хабарлама компоненттерін беру үшін қолданылады [Философская энциклопедия 1962]. Сонымен, белгі (знак) 1) материалды сезіммен қабылданатын зат; 2) бұл зат өкіл ретінде басқа затқа жіберілді, яғни басқа затты белгілейді. Гегельдің анықтамасы бойынша белгі тікелей пайымдаушы, өзіндегіден гөрі мүлдем басқа мазмұнды көрсетеді [Гегель 1956]. Материалды сезіммен қабылданатын зат ретінде өзі көрсететін затқа қатысты анықтай қоймайды, бірақ олар қажет, яғни қандай да бір белгіні басқа белгіден айыру үшін қолданылады. Осыған байланысты Гегель белгіні (знак) таңбадан (символ) айыра отырып, таңба өз мәні мен ұғымы жағынан таңба ретінде өзі бейнелейтін аз болсын, көп болсын мазмұнды білдіреді [Гегель 1956]. Мәселені гносеологиялық шеңберде қарастырғанда, белгі бейнеге (образ) қарама-қарсы қойылады, бейне өзі сияқтыға ұқсас. Тіл бірліктерінің материалдық жақтарының белгі қызметі туралы айта отырып, әдетте ол коммуникация үрдісіндегі затты көрсетеді, яғни бұл затты коммуникация актісінің мүшелері үшін, яғни, айтушы мен тыңдаушы үшін бейнелейді. Табиғи тілдің тілдік бірліктерінің материалдық жақтарының белгі қызметі абстрактілі, жинақталған ойлау мен таным үрдісінің қажетті компоненті мен шарты.

Тіл адамның ойлау үрдісін жүзеге асыратын қажетті құрал емес деген қозғарасқа сәйкес 1) тіл бірліктерінің материалдық, белгілік жақтары адам ойлауының міндеті, органикалық компоненті бола алмайды; 2) бұл тіл бірліктерінің идеалды жақтарын қолданбай таза түсінікті формада (әсіресе, соған сәйкес келмейтін сөздің мағынасы) жүзеге асады; 3) тіл бірліктерінің сәйкес ойлау бірліктері мен байланысының таза сыртқы, ассоциативті мәні бар. Осы ережеден түсінетініміз, егер тіл адам ойының пайда болуында және дамуында қандай да бір роль атқарса, онысы тек ақпаратпен алмасуды қамтамасыз етуі болып табылады [Панфилов 1982]. Мәселені осылай қойғанда, тіл ойлауға қандай да бір кері әсер етеді деген ой болмау керек, демек ойлау мен тіл арасындағы өзара әрекет бір бағыт ретінде қарастырылады, яғни, тек ойлау тілге әсер етеді, біреу кері орны болмайды. А.А.Потебняның пікірі бойынша “ойдың жетілуі тек оны сөз арқылы ғана көрсетумен мүмкін болса, ал сөз тек ой жетілгенде ғана пайда болады немесе сөзге айналады” [Потебня 1976]. Осы позиция тұрғысынан қазіргі халықтардың түсіндірмелік ойлау жиынтығы бір деңгейдегі әлеуметтік және рухани дамуға жеткенімен, олардың тілдері өз семантикасы жағынан бір-бірінен айырмашылығы болады. Тіл білімінің философиялық мәселелері бойынша жазылған еңбектерге қарағанда тіл мен ойлау үрдісі арасындағы өзара байланысты алғаш рет ғылыми түрде қарастырған неміс ғалымы Вильгельм фон Гумбольдт.

Тілді ойдан, адамды ойлау үрдісінен тыс қарастыруға болмайды әрі олардың арасындағы табиғи байланыстың бар екенін де ұмытпау керек. Өйткені, сыртқы қоршаған орта алғы шарттарына және адамзат рухына негізделі отырып, тіл адам мен сыртқы орта арасындағы аралық ой әлемін жасайды [Раев 2003]. Адамзат баласының саналы іс-әрекетінің жемісі - ой әлемі болғандықтан, ой дүниесі әлемнің жалғыз бейнесі ретінде қабылданады, сондықтан ойлау тек тілдік жаратылысқа ғана тән құбылыс. Тілдің философиялық мәні рухани дүниенің күші ретінде көрінеді.

Ахмет Байтұрсынов қазақ әліпшесі мен қазақ тілі оқулықтарын жазды. 1910 жылдардан бастап қолға алды. Онымен қоса қазақ графикасын жасауға кіріседі. Қазақ графикасының негізінде қазақтың көп ғасырлық дәстүрі бар, өзге түркі халықтарды да пайдаланып отырғандықтан, туыстық жақындық сипаты бар араб таңбаларын алады. Оны қазақ фонетикасына икемдейді, ол үшін қазақша дыбыстары жоқ таңбаларды алфавиттен шығарады, арабша таңбасы жоқ қазақ дыбыстарына таңба қосады, қазақ тілінің жуанды-жіңішкелі үндестік заңына сай жазуға ыңғайлы дәйекші белгі жасайды. Сөйтіп 24 таңбадан тұратын, өзі “қазақ жазуы” деп өзгелер “Байтұрсынов жазуы” деп атаған қазақтың ұлттық графикасын түзеді. Одан осы жазуды үйрететін әліппе жазады. Жалпы тілді философиялық тұрғыда зерттеудің бір бағыты герменевтика, ол өзінің объектісі ретінде лингвистикалықтан гөрі философиялық абстракцияны, әдеби мәтіндердің

жиынтығын қарастырады. Бұл жерде идеализациялау жинақтау мәтінде болмайды, сондықтан герменевтика тілдің эмпирикалық теорияларынан шеттетіледі. Бұл жерде екі принцип өте маңызды: таңба жүйесі идеясы мен оның методологиялық салдарлары, ең алдымен, тілдегі семантикалық рөлді синтагматикалық қатынасқа беру, таңбаның айналасы мен ішкі формаларына оның мәні тәуелді болатынын мойындау. Сондықтан да Байтұрсыновтың ғылыми-теориялық мұрасында тілдің философиялық мәселесі және көркем әдебиет шығармашылығы жайлы зерттеулер елеулі орын алатындығы ешкімді тандандыра қоймады. Байтұрсыновтың философиялық ілімі марксизм-ленинизмнің ықпалынан тыс қалыптасқан. Сондықтан да болар оның ілімі тәуелсіз түрде пайымдаумен, сөз, сөйлеу, тіл туралы ғылымының бірқатар күрделі мәселелерін шешуде өзіндік өзгешеліктерімен көзге түседі.

А.Байтұрсынов қаламынан қазақ тіліне қатысты жалғыз жоғарыда аталған екі оқулығы емес, өзге де құралдар мен кітаптар туындады. Ол осы күні қолданбалы грамматика деп атап жүрген кітаптар қатарына жататын 1928 жылы Қызылордада жарық көрген екі бөлімнен тұратын екі кітап – “Тіл жұмсар”. Ол методика саласында 1910 жылдардан бастап 1927-1928 жылдарға дейін бірнеше материалдар жариялаған. Жазу таңбаларын (әріптерді) үйрету амалдарын түсіндіретін “Баяншы” атты методикалық еңбегінде тағы көрсетеді. 1927-1928 жылдары “Жаңа мектеп” журналында қазақ тілі методикасына арналған бірнеше мақала жариялайды. Сөйтіп оқу-ағарту идеясына сол кезеңдегі қазақ интеллигенциясы жаппай мойын бұрды. Әрбір зиялы азамат халқына қара танытып, сауатын ашуды, ол әрекетті “Әліппе” құралдарын жазудан бастауды мақсат етті. Сол 1911-1912 жылдары жасалып, Уфа, Орынбор қалаларының баспаханаларында жарық көрген Мұхамедораз Нұрбаев, Мұстақым Малдыбаев, Закария Ерғалиев, тағы басқалардың “әліп-билері” еді [Сыздықова 1990]. Бірақ олардың көбі бірер басылымнан соң кең қолданыс таба алмады. Солардың қатарында шыққан А. Байтұрсыновтың әліппесі “Оқу-құралы” деген атпен 1912-1925 жылдар арасында 7 рет қайта басылып, оқыту ісінде ұзақ әрі кең пайдаланылды. 1926 жылы ғалым әліп-бидің” жаңа түрін жазды. Бұл осы күнгідей суреттермен безендірілген оқулықтар сияқты болды. А.Байтұрсыновтың қазақ тілінің табиғатын, құрылымын танып-танытудағы қызметі енді мектепте қазақ тілін пән ретінде үйрететін оқулықтар жазумен ұласады. Осы тұста оның атақты “Тіл-құрал” атты үш бөлімнен тұратын, үш шағын кітап болып жарияланған оқулықтары дүниеге келеді. “Тіл-құрал” тек мектеп оқулықтарының басы емес, қазақ тілін ана тілімізде танудың басы болды, қазіргі қазақ тілі атты ғылым саласының іргетасы болып қаланды. Жалпы қазақ тіл білімін қалыптастырып, зерттеп, танып-білу тарихымызда А.Байтұрсыновтың “Оқу құралы” мен “Тіл-құралдарының” орны айрықша. Кезінде қазақ қауымы Байтұрсынов десе, “Тіл-құралды”, “Тіл-құрал” десе, Байтұрсыновты танитын болған. Сөйтіп оның бұл еңбегі қазақтың ұлттық

жазуын қалыптастырудағы алғашқы табысы болды. Байтұрсыновтың ойынша, тілдің ғұмыры ұзақ. Сол ұзақ ғұмырында тілдермен бірге олардың жазулары өзгеріп отыратындығын айтады. Ұзақ жылдар тәжірбиесі тұңғыш зерттеу еңбек, оқулық кітап – “Оқу құралында” бір жүйеге түсті. Жаңа дыбыстық әдіспен тәртіп етілген төл қазақша әліппе – жаңа емле басы төңкеріске дейін де, одан кейін де бірнеше рет басылда. Бізге белгілі соңғы 7-інші басылымы Орынбордан 1925 жылы жарық көрген. Ахаң бұл әліппелерге үнемі “бірінші кітап” деп көрсетіп отырады. Ал екінші кітаптың бізге бір-ақ басылымы белгілі. Оның толық аты – “Оқу құралы”. Қазақтың басқа түркі, араб, парсы сөздеріне жазылатын әріптерді үйрету үшін һәм оқуға төселу үшін тәртіп етілген. Алифбаға жалғас. Екінші кітап” (Орынбор 1913). Сондай-ақ талай буын “қара танып”, сауат ашқан бұл әліппе 1926-27-28 жылдары жетілдірілген, суретті (қазіргі “Әліппелер” секілді түрінде жарық көрді. Бұл әліппе – “Әліпби. Жаңа құрал” деп аталады. Оның және бір түрі - “Сауат ашқыш”. Дыбыс жолымен тәртіптелген қазақша әліпби. Сауатсыз үлкендер үшін бірінші кітап” та бірінші рет (Орынбор 1924) көп тиражбен басылып, кең тарады.

Байтұрсыновтың қағидалары тілдің философиялық құндылығын былай ашып көрсетеді: “Тіл – адамның адамдық белгісінің зоры, жұмсайтын қаруының бірі. Осы дүниедегі адамдар тілінен айырылып, сөйлеуден қалса, қандай қиындық күйге түсер еді. Осы күнгі адамдар жазудан айырылып, жаза алмайтын күйге ұшыраса, ондағы күйі де тілінен айырылғаннан жеңіл болмас еді. Біздің заманымыз – жазу заманы; жазумен сөйлесу ауызбен сөйлесуден артық дәрежеге жеткен заман” [Байтұрсынов 1992]. Бұл оқулық қазақ мәдениетінің тарихында бұрын-соңды кездеспеген мүлде жаңа құбылыс болып қалды. Ол бұрын татарша, орысша оқып келген балалардың ендігі жерде өз тілінде оқу мүмкіндігі туғандығын әңгімелейді. Осы еңбегінде қазақтың дыбыстық жүйесімен жазу дағдыларын егжей-тегжейлі жазған. Мұның тосын дүние екенін Байтұрсыновтың өзі де мойындай келе, кітап кіріспесінде өз ойын былай жеткізеді: “Тіл құрал” деген аты қандай жат көрінсе, ішкі мазмұны да әуелгі кезде сондай жат көрінер, өйткені, бұл қазақта бұрын болмаған жаңа зат. Халықта бұрын болмаған нәрсе, жаңа шыққан кезінде жат көрініп, бірте-бірте бойы үйренген соң жатырқау қалатын. Арабша һәм наху, сарф үйренгендерге жат көрінгенмен, түсініксіз болмас. Араб һәм орыс наху, сарфаларында оқылатын заттар мұнда да оқылады. Айырмасы сол ғана: онда арабша иә орысша айтылған есімдер мұнда қазақша айтылады. Олай болғанда оқылатын заты бір, аты ғана басқа” [Байтұрсынов 1992]. Сөйтіп, қазақ тілін ана тілімізде тұңғыш зерттеуші А.Байтұрсынов өзінің алдына жүйелі бағдарлама қойғанғы байқалады, яғни, ол әуелі қазақтың жазуын (графикасын) жасауды мақсат еткен, бұл үшін араб алфавиті негізіндегі “Байтұрсынов жазуы” дүниеге келген, екінші – сол жазумен сауат аштыруды ойлаған, бұл үшін “Оқу құралы” аты

әліппе оқулығын жазған, одан соң қазақ тілінің грамматикалық құрылымын ана тілінде талдап беру мақсатын қойған, бұл үшін “Тіл - құралды” жазған, төртінші – тілді дұрыс қолдана білу тәртібін көрсетуді көздеген, бұл үшін “Тіл жұмсарды” жазған, бесінші – сауат аштыру, қазақ тілін оқыту методикасын жасауды міндетіне алған, бұл үшін “Баяншы” мен “Әліп-би астарын” жазған. Міне, бұлар Ахмет Байтұрсыновтың қазақ тілін зерттеудегі және оқу-ағарту саласындағы еңбектері. Демек, Байтұрсыновтың осы бағыттағы еңбектерін философиялық тұрғыда қарасақ, структурализм әдісі байқалады деп ойлаймыз. Структурализм тілді зерттеудің философиялық бағыты. Бұл философиялық ағымның негізі тілдің арнайы теориясының методологиясына сосюровтық лингвистикадағы жатады, оның мәнісі элементтердің индивидуалдығына немесе олардың материалдығына емес, қатынастарға негізделген тіл жүйесін уақыттан тыс квантикативтік зерттеу мүмкін. Бұл жерде мынадай принциптердің маңызы зор: тілдің әр элементі жүйе құрамында басқа элементтерге қатынасына қарай болады; жүйе шеңберіндегі қатынастар элементтерге үстемдік етеді; тілге сияқты адам ынтымақтастығында әрекет ететін кейбір басқа жүйелерде де қарастырады, яғни фольклор, әдет-ғұрыптар мен рәсімдер, туысқандық қатынастар т.б.

Қорытынды

Қорыта келе, Байтұрсыновтың ғылыми-теориялық мұраларындағы тілдің философиялық мәселелерін талдауы бүгінгі ғылымның талаптарына сай келеді әрі үйренетін тағылымы да көп екенін байқадық. Қазақ тілінің фонетикалық және грамматикалық тарихын, шығу тегін зерттеу жұмыстары жүргізіліп жатыр. Біздің пікірімізше, қысқа ғана уақыт ішінде қазақ тілі өңделген белгілі бір жүйеге енді. “Өзінің алғашқы баспа сөзінен бастап аз-маз сауатты адамдарға олар арқылы сауатсыздарға түсінікті болатындай басқаларға қарағанда өзгеше принцип ұстады. Қалың көпшілікке тасталған әрбір ой сол уақытта іліп алынып, қоршаған ортаны дұрыс түсінуге түрткі болды” [Ашекеева 2006].

Білім мен еңбек бір үрдістің екі жағын тығыз байланыстыратын екі түрлі нәрсе. Білім – адамның белсенді мақсаттарына жету құралы, “көпшіліктің қоғамдық құрылысқа білімсіз араласуы белсенді емес, әлсіз болады. Көпшілікті біліммен қамтамасыз етуде баспасөз үлкен рөл атқарады”. “Жазу тілінің әр түрлі тілдерде дамуы адамның жеке басының дамуының дәлелі ретіндегі қолтаңбалардың жекеленуіне жол ашады” [Байтұрсынов 1991].

Халық шығармашылығы әрқашанда болған, ол қазір де бар. Біздің заманымыздағы халық шығармашылығы әр түрлі трансформацияларды бастан кешіріп, өзінің түрін өзгертті.

Библиография

- Абақан, Е. 2000. 'Тілдің мәдени философиясы'. Алматы, Айкос, 184 б.
- Ашкеева, К. 2006. 'А. Байтұрсыновтың философиялық шығармашылығының қазіргі қазақ рухани мәдениетімен сабақтастығы Философия альманахы'. Алматы, № 2. 19-25 б.
- Байтұрсынов, А. 1991. 'Ақ жол'. Алматы, Жалын, 464 б.
- Байтұрсынов, А. 1989. 'Шығармалары'. Алматы, Жазушы, 298 б.
- Байтұрсынов, А. 1992. 'Тіл тағылымы'. Алматы, Ана тілі, 448 б.
- Гегель, Г. 1956. 'Философия духа'. Сочинения. Энциклопедия философских наук. Часть третья, Москва, Гос.изд.полит.лит, 372 с.
- 'Қазақстан Республикасының заңы', *Егемен Қазақстан*, 1997, 15 шілде.
- Панфилов, В. 1982. 'Гносеологические аспекты философских проблем языкознания'. Москва, Наука, 356 с.
- Потебня, А. 1976. 'Эстетика и поэтика'. Москва, Искусство, 614 с.
- Раев, Д. 2003. 'Қазақ шешендік сөз өнерінің элеуметтік-философиялық негіздері'. Алматы, 309 б.
- Сейфуллин, С. 1923. 'Ахмет Байтұрсынұлы елуге толды', *Еңбекші қазақ*, 19 январь.
- Сыздықова, Р. 1990. 'Ахмет Байтұрсынов – қазақ тіл білімінің негізін салушы', *Қазақ әдебиеті*, 20 шілде.
- 'Философская энциклопедия', 1962. Москва, Сов. энциклопедия, Том 2, 575 с.

Transliteration

- Abakan, E. 2000. 'Tildin madeni filosofiasy' [Cultural Philosophy of Language]. Almaty, Aikos, 184 b.
- Ashekeyeva, K. 2006. 'A. Baitursinov filosofiyalyk shygarmashylygynyn kazirgi kasak ruhani madenietimen sabaktastygy' [The Continuity of the Philosophical Works of Modern Kazakh Spiritual Culture]. *Filosofiya almanahy*. Almaty, № 2. 19-25 b.
- Baitursinov, A. 1991. 'Akzhol' [White Way]. Almaty, Zhalyyn, 464 b.
- Baitursinov, A. 1989. 'Shygarmalary' [The Work]. Almaty, Zhasushy, 298 b.
- Baitursinov, A. 1992. 'Til tagilymy' [Language Lessons]. Almaty, Ana tili, 448 b.
- Gegel, G. 1956. 'Filosofiya duha' [The Philosophy of the Spirit]. *Sochinenie Encyklopediya filosofskih nauk*. Chast tretya, Moskva, Gos.ed.polit.lit, 372 s.
- 'Kazakstan Respublikasy zany' [Laws of the Republic of Kazakhstan], 1997. *Egemen Kazakstan*, 15 shilde.
- Panfilov, V. 1982. 'Gnosiologicheskie aspekty filosofskih problem yasykosnaniya' [Epistemological Aspects of Philosophical Problems of Linguistics]. Moskva, Nauka, 356 s.
- Potebnya, A. 1976. 'Estetika i poetika' [Aesthetics and Poetics]. Moskva, Iskustvo, 614 s.
- Raev, D. 2003. 'Kasaksheshendik soz onerinin aleymettik-filosofiyyalyk negizderi' [Socio-Philosophical Bases of Kazakh Oratorical Art]. Almaty, 309 b.

Seifullin, S. 1923. ‘Ahmet Baitursinov eluge toldy’ [Ahmet Baitursynov is Fifty Old], *Enbekshi kazak*, 19 kantar.

Syzdykova, P. 1990. ‘Ahmet Baitursinov – kasak til biliminin negisin salushy’ [Akhmet Baitursynov – Founder of Kazakh Linguistics], *Kazak adebieti*. 20 shilde.

‘Filosofskaya enciklopediya’ [The Philosophical Encyclopedia], 1962. Moskva, Sov.encyklopedia, Tom 2, 575 s.

Резюме

Ашкеева К.Н., Апашов С.Б., Ашкеева Н.Н. Философские проблемы языка в произведениях А. Байтурсынова

В данной статье, сделан научно-теоретический анализ произведениям А. Байтурсынова рассмотрена ценность философии языка. Язык и строгость мышления для Ахмета Байтурсынова являются средоточием его систематизации языка как средств выражения мысли. Владение языком – не спонтанное и не сугубо природное начало: человеческий язык сопряжен с дисциплиной мысли.

На основе работ Ахмета Байтурсынова, посвященных казахскому языку и литературе авторы делают выводы о философии языка, определяется вклад Ахмета Байтурсынова в историю казахской философии начала XX века.

Ключевые слова: Философия языка, мышление, познание, ценность, наследие, мировоззрение

Summary

Ashekeyeva K., Apashov C., Ashkeyeva N. Philosophical Problems of Language in Baitursynov’s Works

In this article are made theoretical analysis of the works of A. Baitursynov, considered the value of the philosophy of language.

The language of Abai brings the large richness to Kazakh language, that’s why Baitursynov with the help of knowing Kazakh language well, made his own conclusion about the language and the ideas. The language researches bases of this principles; the presence of the definite system of the language and historical periods of the language means conditionally. That’s why, it meets with difficulties in definition of the general origin of the modern languages.

On the base works of Ahmet Baitursynov, devoted to Kazakh language and literature the author makes his own objective conclusions by the language of philosophy and about investment of Ahmet Baitursynov to the history of Kazakh philosophy at the beginning of XX century.

Keywords: Philosophy of Language, Thinking, Knowledge, Value, Heritage, Outlook

Ризвангуль Шакирова, Гульнара Коянбаева (Алматы, Казахстан)

ТЮРКСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ КАЗАХСТАНА

Аннотация. В статье раскрывается значение тюркской духовности для современной духовной культуры казахов. Тюркская духовность детерминировала казахскую духовную культуру, спроецировала основные базовые ценности и сформировала культурное поле, в котором современные казахи могут найти потенциал для роста и выработки конкурентного преимущества в современном мире, где высокая адаптивность к иному культурному своеобразие является необходимым условием развития. В статье так же раскрывается проблема преодоления стереотипов в отношении тюркской культуры, не позволяющей адекватно оценить ее ценность, с учетом того, что тюркский мир на протяжении долгого времени определял духовную парадигму на огромном евроазиатском пространстве, оставив свой значительный след в культурных кодах множества современных этносов. В статье выявляются базовые элементы тюркской культуры, послужившие фундаментом казахской духовности, демонстрируется их роль в современной культуре казахов.

Ключевые слова: тюркская культура, художественная культура, тенгрианство, духовность, духовная культура, казахская культура, казахская духовность.

Введение

Проблема осознания своих исторических корней одна из центральных в духовной парадигме любой цивилизации, стремящейся сохраниться, упрочиться и развиваться в современном мире. Прошлое обуславливает основные параметры современного состояния культуры, определяя базовые ценности и предлагая варианты, способствующие большей адаптации к происходящим глубинным изменениям в мире духовности. Современная казахская культура переживает процесс большой трансформации, вызванной потребностью соответствовать требованиям новейшей истории. Эти изменения нуждаются в глубоком анализе как собственно самих изменений, так и причин и оснований для них. В частности, необходим анализ возможных вариантов преобразований духовной сферы современного общества исходя из и предшествующих мировоззренческих предпосылок. И в этом направлении исследование проблемы духовных оснований культуры имеет огромное значение для понимания потенциала дальнейшего развития. Казахская духовность в значительной степени детерминирована ценностями тюркской культуры и их осмысление и анализ позволяют понять перспективы дальнейшей модернизации духовной культуры казахов.

Методология

Исследования проблем духовности с необходимостью требуют применения исторического и герменевтического методов, позволяющих представить генезис проблемы, варианты ее решения и историческую ретроспективу. Метод системного анализа способствует глубокому раскрытию проблемы взаимодействия и взаимовлияние тюркской и казахской духовности, в частности, через призму требований модернизационных процессов в современной культуре.

Основная часть

Историческая роль тюрков в цивилизационных процессах, их вклад в материальную и духовную культуру человечества относится к одной из важнейших проблем современной казахстанской науки. Общность корней, ценностей, мировоззренческих установок заставляет казахстанских ученых глубже переосмысливать проблему, поскольку зачастую решение современных проблем, стоящих перед казахстанским обществом корнями уходят в историческую плоскость, не давая иногда принять верное решение в силу неверного истолкования определенных постулатов и принципов жизнедеятельности. Необходимо также восстановить некую историческую справедливость по отношению к тюркской цивилизации, исследование которой не то чтобы было категорически запрещено, но не акцентировалось в научной среде. Современное казахстанское общество сформировало множество задач, решение которых необходимо для дальнейшего продвижение в рамках современной цивилизационной парадигмы. Мир вступают в эпоху постиндустриальной цивилизации, базовой идеологией которого является либеральная модель, абсолютизирующая индивидуальное, приоритет личного над общественным. Неоправданное расширение функций толерантности и утверждение ее в качестве нормативно-ценностного основания и цели современной цивилизации ведет к сильнейше трансформации духовных, нравственных, гуманистических начал. Принцип толерантности, возведенный на пьедестал в общественной жизни (в первую очередь в западной культуре), привел к глубинным изменениям основных принципов жизнедеятельности современного общества и выявил признаки глубокого кризиса, в котором четко прослеживается несоответствие современной экономической модели запросам духовности человека. Хищническое потребление, нарушение экологического баланса, несоответствие возрастающих потребностей и запросов человечества природным ресурсам, нарастающее отчуждение человека привели к осознанию необходимости внесения изменений в проблему приоритетности ценностей, от решения которой в полном смысле зависит будущее человечества. И здесь, несомненно, вступают в силу

исследования предшествующего человеческого опыта в надежде найти решение насущных задач. Неудивительно, что мы повсеместно наблюдаем возросший интерес народов к своей истории культуры в попытках найти выход из кризиса. Это имеет место и в нашем обществе, что видно по современным стратегиям роста казахстанского общества, представляемым правительством в последние годы. Проблемы идентификации, модернизации общественного сознания оказались на острие современной науки, так как произошло четкое осознание того факта, что корень решения экономических проблем лежит в духовной сфере, и без существенных изменений в духовности невозможно принципиально важное изменение в других сферах.

Проблема, стоящая в казахстанской философской и исторической науке в отношении тюркской духовности состоит в том, чтобы обобщить и систематизировать выдающиеся достижения тюркских народов, объективно представить роль тюрков в мировой цивилизации, изменить восприятие тюркской культуры, как чего-то дикого, варварского, не способного к созданию ценностей, достойных общечеловеческого приоритета. Необходимо вводить в научный оборот сведения по истории, культуре, педагогике, этнографии, военному искусству тюрков. Необходимо преодолевать стереотипы, свойственные европоцентрично ориентированных исследователей относительно тюркской культуры, принижающих ее значение: представление о том, что тюркская культура не обладала письменностью или была культурой с заимствованной письменностью; представление об отсутствии у тюркских народов собственной философии. стереотип о враждебности скотоводов к земледельцам; стереотип, что тюрки были дикими ордами, которые безжалостно сметали все на своем пути, не обладая способностью к творческой созидательной деятельности, чье творчество не выходит за пределы узкоспециализированного, приземленного ремесленничества, направленного на создание предметов бытового назначения. Тюрки задали стартовые условия развития для множества цивилизаций, в том числе, западной и российской.

Тюркская цивилизация на протяжении веков формировала культурную парадигму на огромной территории евразийского пространства. Включенная в систему культурного взаимодействия Великого Шелкового пути, проходившего в значительной степени по его территории, тюркский мир, вобрав в себя культурное многообразие народов, участвовавших в этой экономической деятельности, тем не менее, сохранил свое своеобразие, специфику, создав ценностный контент, вошедший в культурный код множества этносов, в последующем заселивших эту территорию. Это в полной мере относится и к казахской культуре, спроецированной и детерминированной основами тюркской духовности. Тюркский период является важным и значительным для понимания культуры казахов. В это время складываются основные понятия, мировоззренческие универсалии, характеризующие специфику отноше-

ний человека-номада к миру. Мировоззренческое ядро, сформировавшееся в тюркский период, сохранилось в составе ментальности казахов, несмотря на более поздние, привнесенные исторические и культурные наслоения. Это очень важно для понимания дискуссии вокруг вопроса об аутентичности, оригинальности ислама в культуре казахов. На этот счет имеются различные философские позиции, одна из которых представлена С. Акатаем, который утверждает, что древнеказахская цивилизация формировалась на основе разнообразных идейных субстратов, среди которых ислам является более поздним и цельным компонентом. Несмотря на это, ислам не смог стать единственной и универсальной основой казахского мировоззрения. Это прослеживается в мысли С. Акатая [1995, с. 11] о том, что синкретическое мировоззрение казахов в своей основе все-таки не имело конкретно-философского или религиозного учения, доктрины. Оно в основном «естественного» происхождения, продукт олицетворения и гилюзоизации предметов и явлений действительности. Мировоззрение в самом общем виде определяют как систему взглядов на мир и место человека в нем. Центральными категориями мировоззрения выступают «мир» и «человек». В рамках этой оппозиции формируется система духовно-практического освоения действительности, внутри которой представлены в совокупности знания и убеждения, нравственные идеалы людей и регуляторы социального поведения, психологическое и эстетическое отношение к миру. Помимо чисто познавательного ракурса в мировоззрении наличествуют и такие формы практического освоения мира, как понимание, общение, интерпретация, вообще культурно-исторический контекст. Знания и ценности, воспринимаемые в процессе социализации, во многом обуславливают становление человека как личности. Для тюркской кочевой культуры была характерна способность к сочетанию традиционного и новаторского, к синтезу многих инокультурных традиций духовности и их переработка в соответствии с собственными потребностями и основополагающими ценностями. Эта открытость к культурному иному является необходимым качеством современного человека, живущего в системе огромного взаимовлияния разных культурных оснований. И может стать конкурентным преимуществом для казахов.

Тюрки выработали собственные понятия, мировоззренческие универсалии, характеризующие специфику отношений человека-номада к миру. Цивилизационные отличия кочевья фиксируются в характере культуры, ее свойствах и базовых функциях. Пространственно-временные границы существования кочевой культуры определили и доминантные мировоззренческие формы, преобладающие у этих народов. Господство мифологических, религиозных воззрений придало качественное своеобразие кочевому мировоззрению. Характерными чертами кочевой ментальности выступают синкретизм, единение с природой, восприятие природной среды абсолютной, самодостаточной реальностью, восприятие мира как целого, инерцион-

ность, стереотипизированность. Становление этих атрибутов происходило в течение длительного исторического времени.

Можно выделить следующие специфические особенности тюркского мировоззрения:

- неразрывное единство с природой. Жизнь кочевника одухотворена органичной связью с миром, что способствует внутренней и внешней гармонии существования.

- синкретизм. Современные исследования показывают, как в тюркское мировоззрение проникали идеи манихейства, буддизма, зороастризма и других верований, ни в коем случае не заменяя основных ценностей, но дополняя их, придавая специфическое понимание.

- инерционность. Обыденная жизнь кочевника характерна монотонностью и однообразием, отсутствием явной активной составляющей. Это однообразие воспринимается как единственно правильный порядок вещей в мире, не нарушение целостности и гармонии мира.

- стереотипизированность. Традиция предписывала номаду не только жить в гармонии с природой, но и следовать раз и навсегда установленным правилам, соблюдая обычаи своего народа» [Коянбаева & Заурбекова 2011, сс. 27-33].

Кажется, что эти принципы не могут быть востребованы современным обществом, кое что, например, инерционность и стереотипизированность могут быть восприняты как негативные качества. Жизнь требует решительности, вариативности, инициативности, критичности, отсутствия догматизма, с которым часто ассоциируется традиционность, присущая прежнему опыту восточных культур. Тем не менее, на примере современных азиатских культур мы видим как сохранение данных качеств, присущих тюркской культуре, способствовало росту как экономическому, так и духовному, и, ни в коей мере, не привела эти цивилизации к краху. Зато отказ от них и слишком бурное реформирование в области духовного подвела западную культуру к тяжелейшим цивилизационным вызовам, и, следовательно, перед казахами стоит проблемы излишней вестернизации духовного пространства, которая к сожалению стала ведущим трендом, в частности в системе образования, формирующей мировоззрение современного казахстанца.

Исследователь Аязбекова С. характеризуя тюркскую цивилизацию, полагает, что «важной характеристикой тюркской цивилизации является то, что пространство тюркского о мира не ограничивается Землей, а устремлено ввысь, в Космос. Самоотверженное служение Небу как первоначально, ощущение и постоянное воссоздание связи с небом, проецирование космических(небесных) законов на повседневную жизнь людей, что Космос можно отнести к первоэлементам тюркской цивилизации» [Аязбекова].

В рамках этого мировоззрения формировалась тюркская ментальность, находящая свое отражение во вселенских законах, встраивая свой челове-

ский мир в огромный ритуализированный Космос. Вся система ценностей была ориентирована на гармоничное сосуществование с космосом, задающим основные параметры бытия не только природного мира, но и человеческого бытия. Если даже тюркская духовная культура не сформировала четкий этический принцип недеяния по даосскому образцу, то в содержательном плане была близка к этому и систему ориентирования в мире формировала на таком же этическом фундаменте. Такая позиция могла бы стать базой формирования нового экологического сознания казахов на принципах приоритета природы, сохранения ее ценностей, бережного отношения к красоте и гармонии мира, дарящей человеку состояние покоя и внутренней умиротворения, помогая побороть страх перед собственной несостоятельностью.

Значимым культурным явлением в тюркском мире было тенгрианство, Культ Неба-Тенгри, вводящий четкую тройственную структуру вселенной: наверху голубое небо, внизу темная земля, а между небом и землей пространство людей. Как утверждает известный исследователь проблемы тенгризма Ауезхан Кодар «Бог Тенгри - бог неба, т. е. он и единый бог, и высший бог, к которому можно обратиться через других богов и духов. Так, по тюркской «Книге гаданий» кроме самого бога неба Тенгри есть Бог пути Тенгри на Пегом коне и Бог пути Тенгри на черном коне, кроме того есть еще божество Йер-Су, и богиня деторождения Умай. У каждого из этих богов свои функции, но Тенгри вбирает всех, ибо он – обладатель «кута», или благодатной, оживотворяющей силы. Чтобы у человека была удача и счастье надо, чтобы его осенила эта благодать, но когда с ним пребывает «кут», нет препятствий, которые бы он не преодолел. Насколько это отличается от мусульманской покорности судьбе, где муслим уповает только на волю Аллаха, полностью посвятив себя религиозному служению. У Тенгри нет такого себялюбия, он не требует от своих чад религиозного фанатизма. Наоборот, он требует от тюркского мужа, чтобы он, не смотря ни на что как можно полнее раскрыл себя.» [Ауезхан Кодар.]. Эта идея коррелируется с концепциями современности, когда становится понятно, что полное раскрытие потенциала человека зависит и от него самого и от определенного элемента удачливости (кут?), без которого невозможно полное решение поставленных задач.

Вечное Синее Небо – Тенгри или тенгрианство – мировоззренческая система древних кочевников, буквально «пропитывала» художественное творчество тюрков: от архитектурных сооружений до музыки, и соответственно нашла воплощение во всех произведениях искусства той эпохи. Согласно тенгрианству Вселенная состоит из трех миров. «В Верхнем мире – живут Боги, духи – аруахи; в Среднем мире живет человек и животные, а в Нижнем мире – мировой океан, рыбы, змеи, нечистые духи, все, что ползает» [Елеманова 2012, с. 55]. Исследователи считают, что тенгрианство приняло

у кочевников форму законченной концепции с онтологией, как учением о едином божестве, космологией, как учением о трех мирах со взаимным общением между ними, мифологией и демонологией, как различением духов предков от духов-природы. Поклонение Небу, Тенгри заняло центральное место в культе благодарения. Тенгри распоряжался судьбами человека, народа или государства. Тенгри объявлялся творцом мира, он сам являлся миром [Бейсенова 2012, с. 78]. Трехчастная модель мира отражалась во всем в архитектуре: в юрте кочевников и мемориальных памятниках, в музыке – феномен бурдонного многоголосия, в строении музыкальных инструментов, в орнаменте. Этот образ заложен в понятии Мирового дерева, который является универсальным для всех народов мира, который также делится на три части: глубокие корни уходят в землю в царство Эрлика, ствол находится в человеческом мире, а крона дерева уходит в небо. На ветвях дерева священная птица Самрук откладывает золотые яйца. Символом Астаны является Байтерек – Мировой тополь. Отсюда, исходит сохранившийся до наших дней у тюрков обычай подвязывания разноцветных ленточек на деревья. Например, в мировоззрении древних тюрков существовало представление о колыбели с душами будущих детей, которые висят на «Мировом дереве» [Эльшад Алили]. Как мы знаем, юрта тоже делится на три части: кереге, уык и шанрак. Опять трехчастная модель мира, а посередине бакан – соединяет все три мира, и является олицетворением Мирового Столпа (Мирового дерева). Также, юрта выражала единство Умай (Умай – богиня плодородия, покровительница детей и матерей у древних тюрков) и Тенгри, земного и небесного начал. Строение жилища – юрты – представлял собой процесс космический, юрта повторяла космическое мироздание, отображая смысл единства неба и земли, в данном случае мы можем предполагать, что Умай, выражающая женское начало, согласно мифологии представляла принцип земли.

Символы зашифровывали и кодировали информацию в орнаментальном искусстве древних тюрков. Ою – орнаментика тюркских народов выражала как бытовые сцены жизни тюрков, так и сакральные. В различных узорах можно было прочитывать и любовные смыслы: соединение, печаль, ревность, вражду, одиночество. Знаменитый войлочный орнамент «сынар муйиз» является также символом двойственного начала: «Один элемент в войлочном узоре Ою автоматически предполагает наличие другого противостоящего и обуславливающего этим противостоянием существование первого» [Малаев 2006, с. 56]

Много о тюркской духовности говорят и наскальные изображения. Их символика, «...выражаясь образно, эти символы представляют собой некий ДНК культурного наследия или так называемый архетип культурно-социальной генетики. Иначе говоря, символы являются выражением концептуального мышления, а искусство – образным восприятием всего мироздания

определенным культурным слоем населения. В этом аспекте тюркская тамга – весьма значимое архивное свидетельство. Тамга у тюрков появилась в стародавние времена, когда еще не было письменности, и с того времени находит свое применение повсеместно, в том числе в геральдике. Некоторые тамги явились прообразами отдельных букв рунического алфавита тюрков и других народов. В зависимости от сфер применения, они использовались в разных отраслях. Рунические буквы, обереги, государственные символы, искусство ковров, каменные памятники и надгробия, а также определяющие статус-кво документы – наглядное тому свидетельство» [Эльшад Алили].

Следуя законам и заветам предков, почитая Тенгри, Умай, священную Землю-воду, ценя мужество, разум, храбрость и свободу, человек формировал принципы тюркской духовности, которые становились кодексом чести и совести человека. Интересный момент, на который обращает внимание В.В. Радлов, это отношение тюрков к убийству человека на войне: «Часто набегии обходятся совершенно без пролития крови. Иногда наносят раны, но обходятся без убийства, стараясь его избежать, а если оно происходит, то вызывает положительную смуту, применение закона кровного мщения и т.п. Самый факт, что убийство вызывает длительные раздоры и войны, показывает, что оно в войне кочевников – не общее правило, а исключение» [Кляшторный 1972, с. 427]. Следовательно, отношение к человеческой жизни было определяемо с позиции ценностной значимости жизни вообще и любви к жизни. Убийство рассматривалось как зло, как-то, что «плохо», согласно «Книге гаданий» и другим, письменным и устным источникам.

Вопрос о добре и зле выступал не просто как вопрос об абстрактных понятиях, а о понятиях, которые уже становились формами осознания жизни. Формируется иерархическая шкала ценностей, вершиной которой является добро. Что же скрывается под понятием добра в представлении древнего тюрка? Это не просто «хорошо», понятия «добро» и «хорошо» выражали некое целостное гармоническое состояние человека, когда и душе и телу было хорошо и радостно. Радость бытия исходила из природы. Неба, Умай, хорошего дома, хорошей песни, доброго разговора, хорошего настроения. Добро – кут, жақсылық – выражало также значение блага, ранее это слово означало «душа». На основе анализа древнетюркского письма можно говорить о формировании тюркской духовности в контексте высокой культуры. Как отмечает С.Г. Кляшторный: «Древнетюркские памятники ярче, чем какие-либо другие документы показывают процесс формирования древней цивилизации и ранней государственности тюркских народов. Памятники свидетельствуют, что в эпоху наибольшей экспансии Танской империи (VII-VIII вв.) народы Центральной Азии и Южной Сибири сумели отстоять и упрочить свою политическую культурную независимость от Китая» [Кляшторный 1972, с. 264].

Тюрки для воспитания подрастающего поколения широко применяли все жанры устного народного творчества. Мифы, сказки, легенды являлись

действенным иллюстративным материалом для демонстрации наиболее значимых ценностей собственной культуры. Через элементы фольклора в них вкладывались основополагающие духовные ориентиры этноса: стремление к счастью, достижению всеобщего благоденствия, согласия и гармонии между людьми. Демонстрировались значимые качества: скромность, честность, умеренность, добродетельность, самообладание, стремление к добру и милосердию, прежде всего, по отношению к родным и близким, любовь и привязанность к родным местам, окружающему миру.

В устном творчестве отражались нравственные идеалы народа: трудолюбие, уважение к старшим, вежливость, дружба и товарищество, правдивость, честность. Ценность устного народного творчества заключается в том, что его простые и образные произведения легко воспринимаются детьми, способствуют формированию у них первоначальных нравственных представлений, развивают фантазию и вызывают стремление к творчеству. В системе образования и воспитания, где отсутствовали формализованные средства обучения, устное народное творчество являлось наилучшим способом формирования необходимых знаний и умений.

Все эти базовые элементы тюркской культуры сыграли значительную роль в формировании казахской духовности, дав ей возможность как собственного роста, с сохранением своей специфики, так и предоставив возможность модернизироваться без потери сущностных императивов.

Выводы

Современная история ставит перед различными культурами огромное количество проблем, во многом сводящиеся к системе духовных ориентиров. На протяжении своей истории человечество накопило большой опыт в духовной сфере, воплотив на практике множество разнообразных идеологических и философских конструктов. К сожалению, приходится признать, что ни одна из этих систем не смогла стать определяющей и единственно верной. Поиск продолжается в разных проекциях, в частности в новом обращении к своим историческим корням в поисках культурного своеобразия. Для казахской культуры это новый взгляд на составные элементы тюркской духовности, которой оно детерминирована. Ценность множества императивов тюркского мира: адаптивность, широта взглядов, гармония с природой, уважение к божественному и мирскому, к традициям, твердость в отстаивание своих убеждений, может быть и не встраиваются в «креативный» мир современного глобалиста, но без подтверждения этих фундаментальных ценностей невозможно представить стабильное эволюционное развитие человечества.

Библиография

- Акатай. 1995. 'Мировоззренческий синкретизм казахов'. *Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук*. Алматы, 11 с.
- Ауезхан, К. 'Тенгри как стержень казахского самосознания'. [Электронный ресурс] URL <http://articlekz.com/article/8271>
- Аязбекова, С. 'Тюркская цивилизация в системе цивилизационных классификаторов'. [Электронный ресурс] URL <http://www.viaevrasia.com/ru/тюркская-цивилизация-в-системе-цивилизационных-классификаторов-сабина->
- Бейсенова, Г. 2012. 'Символы и смыслы нематериального культурного наследия в диспозитиве религии номадов'. *Международная научно-практическая конференция: Нематериальное культурное наследие народа Республики Казахстан: современное состояние и перспективы развития*. Алматы, КазНПУ им. Абая, сс. 72-78.
- Елеманова, С. 2012. 'Наследие тюркской культуры'. Алматы, Кантана-пресс, 408 с.
- Кляшторный, С. 1973. 'Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии'. *Тюркологический сборник*. М., с. 264.
- Коянбаева, Г. & Заурбекова, Л. 2011. 'Мировоззренческие универсалии казахов: опыт кочевой культуры'. *Известия НАН РК*, №6, сс. 27-3.
- Малаев, А. 2006. 'Двухголосая мелодия казахскую «Ою»', *Философский альманах. «Современность: мир мнений»*, №1. Алматы, 144 с.
- Эльшад Алили. 'Тамга как прообраз письменности у древних тюрков'. [Электронный ресурс] URL <http://www.rizvanhuseynov.com>

Transliteration

- Akatai. 1995. 'Mirovozzrencheskii sinkretizm kazakhov' [Worldview Syncretism of the Kazakhs]. *Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk*. Almaty, 11 s.
- Auezkhan, K. 'Tengri kak sterzhen kazakhskogo samosoznaniya' [Tengri as the Core of the Kazakh Identity]. [Elektronnyi resurs] URL <http://articlekz.com/article/8271>
- Ayazbekova, S. 'Tyurkskaya tsivilizatsiya v sistemetsivilizatsionnykh klassifikatorov' [Turkic Civilization in the System of Civilization Classifiers]. [Elektronnyi resurs] URL <http://www.viaevrasia.com/ru/tyurkskaya-tsivilizatsiya-v-sisteme-tsivilizatsionnykh-klassifikatorov-sabina->
- Beisenova, G. 2012. 'Simvoly i smysly nematerialnogo kulturnogo naslediya v dispozitive religii nomadov' [Symbols and Meanings of the Intangible Cultural Heritage in the Dispensable Religion of the Nomads]. *Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya: Nematerialnoe kulturnoe nasledie naroda Respubliki Kazakhstan: sovremennoe sostoyanie i perspektivy razvitiya*. Almaty, KazNPU im. Abaya, ss.72-78.
- Elemanova, S. 2012. 'Nasledie tyurkskoi kultury' [Heritage Turkic Culture]. Almaty, Kantana-press, 408 s.
- Klyashornyi, S. 1973. 'Drevnetyurkskaya pismennost i kultura narodov Tsentralnoi Azii' [Ancient Turkic Writing and the Culture of Nations Central Asia], *Tyurkologicheskii sbornik*, M. s. 264.

Koyanbaeva, G. & Zaurbekova, L. 2011. 'Mirovozzrencheskie universalii kazakhov: opyt kochevoi kultury' [Worldview Universals of the Kazakhs: the Experience of Nomadic Culture]. *Izvestiya NAN RK*, №6, ss. 27-3

Malaev, A. 2006. 'Dvukhgholosaya melodiya kazakhskoyu «Oyu»' [Two-Voice Melody of the Kazakh «Oy»], *Filosofskii almanakh. «Sovremennost: mir mnenii»*, №1. Almaty, 144 s.

Elshad Alili. 'Tamga kak proobraz pismennosti u drevnikh tyurkov' [Tamga as a Type of Writing Among the Ancient Turks]. [Elektronnyi resurs] URL <http://www.rizvanhuseynov.com>.

Түйін

Шакирова Р., Коянбаева Г. Қазақстанның рухани мәдениетінің түркілік негіздері

Мақала қазақтардың заманауи рухани мәдениеті үшін түркі руханиятының маңыздылығын ашып көрсетеді. Түркі рухани мәдениеті қазақтың рухани мәдениетін анықтап, негізгі құндылықтарды болжап, мәдениет саласын қалыптастырды, онда басқа мәдени ерекшеліктерге бейімделу дамудың қажетті шарты болып табылатындықтан қазіргі заманғы қазақтардың әлемде бәсекелестік артықшылығын өсіруге және дамытуға әлеуеті бар екендігін, сондай-ақ, мақалада оның құндылығын бара-бар бағалауға мүмкіндік бермей, түркі мәдениетіне қатысты стереотиптерді жеңу мәселелері қарастырылады. Түркі әлемі көптен бері еуразиялық кеңістіктегі рухани парадигманы анықтап, қазіргі заманғы көптеген этникалық топтардың мәдени кодексінде маңызды белгісін қалдырды. Мақалада қазақ руханиятының негізі болып табылатын қазақтардың қазіргі заманғы ой-өрістеріндегі рөлін көрсететін түркі мәдениетінің негізгі элементтері анықталған.

Түйін сөздер: түрік мәдениеті, көркем мәдениет, тәңірлік, руханият, рухани мәдениет, қазақ мәдениеті, қазақтың рухани байлығы

Summary

Shakirova R., Koyanbaeva G. Turkic Bases of Spiritual Cultures of Kazakhstan

The article reveals the significance of Turkic spirituality for the modern spiritual culture of the Kazakhs. Turkic spirituality determined the Kazakh spiritual culture, projected basic values and formed a cultural field in which modern Kazakhs can find potential for growth and develop a competitive advantage in the modern world, where high adaptability to a different cultural identity is a necessary condition for development. The article also reveals the problem of overcoming stereotypes regarding the Turkic culture, which does not allow to adequately assess its value, taking into account the fact that Turkic world for a long time defined the spiritual paradigm in the vast Eurasian space, leaving its significant mark on the cultural codes of many modern ethnic groups. The article identifies the basic elements of the Turkic culture, which served as the foundation of the Kazakh spirituality and demonstrates their role in the modern mentality of the Kazakhs.

Keywords: Turkic Culture, Artistic Culture, Tengrianism, Spirituality, Spiritual Culture, Kazakh Culture, Kazakh Spirituality

UDC 297.17

Burkhanadin Abdilkhakim (Bursa, Turkey)

THE PROCESS OF ISLAMIZATION OF THE TURKS IN THE MIDDLE SYRDARYA BASIN AND THE ROLE OF SUFISM IN IT

Abstract. In this article, will be discussed the issue of the spread of Islam among the Turks living in the Middle Sirdarya Basin (South Kazakhstan) between VIII-XIII. centuries. The Middle Sirdarya basin hosted religions and sects that emerged in the Middle East, India and Iran since the antiquity. But with the arrival of Islam to the region in the VIII. century these beliefs were pushed aside. The Turks have accepted Islam from the heart and this religion brought a big differences th their life from the clothes they wear to their way of thinking. However, the Turks living in the Middle Sirdarya basin or in another word on the present southern Kazakhstan territory, did not immediately accept the new religion. At first, the Turks found Islam strange and resisted, fought against Muslims, so it was not easy for them to adopt this belief. So the Islamization of the Turks did not take place in a month, or in a year or even a century, but it lasted for several centuries. In other words, the integration of the Turkish tribes in South Kazakhstan into the Islamic World took place gradually. In this sense, we can say that the wars, missionary movements and finally Sufism have a great role. So in this article, the process of Islamization of the Turks in the Middle Sirdarya basin will be discussed in three stages. In the first two stages, the relationship between Turks and Muslims fluctuating between friendship and hostility, the Islamization of cities are mentioned. In the final stage, the role of sufi tariqats in the spread of Islam among the Turks in the Middle Sirdarya basin will be included. This issue is important in terms of understanding how the Islamic religion, which has an exceptional role in the spiritual life of Central Asia, reached into the present Kazakh territory and spread.

Keywords: Syrdarya, Islam, Muslim, Turks, religion, sufism, Transoxania, tariqat, Umayyads, Samanids, Isfijab.

Introduction: The religions of the Turks before Islam

The Middle Sirdarya basin, which is in the north of the Transoxania, was located at the junction of the historical Silk Road and the Indo-Spice route. Therefore the region has been the crossroads of the religions and cultures that have emerged in Iran and India since ancient times. These religions, sects and movements did not only play a limited role in the Middle Sirdarya basin, but also managed to gain a reputation among the Turks. In general, the religions that dominated in Turkestan before Islam were divided into three groups like: local Turk, Arian and Semitic religions [Kitapç1, 2004: 41].

Before the Middle East originated sects were spread between the people of Turkestan, the old Turks believed in the power of nature, the cult of the Ancestors

and in the God which they called “Kok Tengri”. In the past Turks used to believe in the existence of a number of secret forces. The amazement of Turks in front of Physical environment, volcano, sea, thunder, moon, stars, lightning, fire, storm and so on, led them to elevate those phenomenons to the level of faith [Kafesoğlu, 2002: 297]. The second principle of the old Turk belief system was the cult of the ancestors. According to the belief, even after the ancestor was dead, he would continue to protect the members of his house through his spirits. [Kafesoğlu, 2002: 298-301]. According to Turkish inscriptions and tombstones, the ancient Turks remembered the Creator with six names as follows: Kok Tengri, Yagız Yir, İduk Yir Sub, Umay and Erlik. The belief in Kok Tengri had reached the summit as a faith during the period of Kok Turk Khaganate (552-603). Indeed, in this period God has become a complete, spiritual great power [Kafesoglu, 2002: 301]. The old Turkish belief is generally called Shamanism. In the very center of the Shamanizm took place a cleric shaman who entered into contact with the souls of the patients to heal them. Also he had a number of tasks such as causing rain, wind blow and hanging difficulties. Shamanism has been a common belief in the territory of Mongolia, Northern Europe and around the Altai Mountains where Turks generally lived [Güngör, 2010: 326]. In time, the old Turkish beliefs were replaced by the Arian and Semit religions. The story of the spread of these religions in the region is similar. In general, many of them have been forced to migrate to Central Asia due to the their different views and political pressure in their own region.

The Arian religions, which removed old Turk beliefs by the time, covers such sects like Buddhism, Zoroastrianism, Manicheism and Macdeism that have emerged in Indian and Iranin territories in various period [Kitapçı, 2004:42]. From these arian beliefs Buddhism was the first to be widespread in the Middle Sirdarya basin. Semitic religions, which have been influential in the region after the local and Arian beliefs, are the religions of the Middle East, Anatolia and Arabia that succeeded in spreading in Turkestan. These include Christianity (especially Nastourism), Judaism and Islam which gained superiority in the VIII. century [Kitapçı, 2004:42].

Nastoria, a movement of Christianity, reached to the Middle Sirdarya basin and Jetisu in the VII-VIII. centuries and succeeded to gain followers here. Apparently, in the late VIII. century and at the beginning of IX. century, some of the Karluks accepted the Christianity of Nastourism. Indeed Karluk metropolitism was established in the IX-X. centuries, and Christian churches were active in Taraz and Mirki [Kazakhstan Tarihi. Kone zamannan bugunge dein, 1996: 387]. As it is known, when the Samanid ruler Ismail bin Ahmed conquered Taraz in 893, Nastorian Christians were living here. As Narshahi (899-959) reported, after the city was captured, İsmail turned the largest church of the city into a mosque [Narshahi, 1993: 123]. Ibn Hawqal (d. 988) also states about an existence of a Christian village near Winkard (درکن یو) in Shash [Tashkent] region (Ibn Hawqal,

1939: 507]. This situation shows that even in the last quarter of IX. and in the first half of the X. centuries Nestorians still lived in the large part of the Middle Sirdarya basin from Shash to Taraz. Thus, it was Nestourism which managed to preserve its position among the religions that were spread in the Middle Sirdarya basin before Islam.

The Era of Islam

The Transoxania, which was conquered by Muslims in the first quarter of the VIII. century and Islamized within half a century, it took a long time for Islam to settle completely in the Middle Sirdarya basin, which is in the north. The main reason for this is that the big settlements of region such as Isfīcab, Taraz, Shash, Otrar were located far from each other, in advance the region was inhabited by many Turk tribes which created barriers in spreading of Islam. As a matter of fact, as a religion of civilization, Islam first became widespread in the cities of the Middle Sirdarya basin. But the propaganda of religion among the nomadic Turks which moved from place to place has been extremely difficult. Therefore, in the last quarters of the IX. century, although the majority of the cities of the Middle Sirdarya basin were captured by Muslims and Islam was accepted by the local population, the influence of Islam among the nomadic Turks in the region was low. It is understood that the spread of Islam in the Middle Sirdarya basin took place in stages and the complete acceptance of Islam by nomads was possible only in the first half of XIII. century.

In general terms we can divide this process of Islamization into three periods:

1. Meeting with Islam. Period of hostilities and cooperation (VIII-IX. century)
2. The acceptance of the dominance of Muslims, the spread of Islam between cities and nomads (IX-XI century).
3. The activities of Sufism sects and the completion of Islamization of nomads (XI-XIII. century).

The First Stage: Meeting with Islam. Period of Hostilities and Cooperation (VIII-IX Centuries)

In the very beginning the Islam has reached the Middle Sirdarya basin in the the first quarter of the VIII. century during the Umayyad period (661-750). In more detail, Qutayba b. Muslim (d. 715), the governor of Umayyads in Khurasan, conquered Shash in 713 (Tabari vol. 6, 484), the next year Muslims under his command succeeded to conquer Isfījab [Belazuri 1987, p. 593]. But the task hasn't finished over here. Although these large centers of the Middle Sirdarya basin were dominated by the Muslims, they were dismissed in the period when the political instability took place in Umayyad State. But after that they declared their loyalty to Muslims again and this turbulent state continued until the Samanids.

The first serious Islamization movements in Central Asia was started in Qutayba bin Muslim's period [Kurt 2002, p. 281]. There are no direct reports about Qutayba's Islamization activities in the Middle Sirdarya basin, but it is worth mentioning the famous commander's steps to spread Islam in the Transoxania.

Qutayba was aware that a society would not be governed only by force, and that after conquering people physically, it was necessary to conquer their hearts to make them a subservient people. Qutayba resorted to several methods in the process of Islamization of the society consisting of Turk and Soghdians. First, he destroyed the idols of the temples in order to show that the old beliefs of Central Asia were superstitious and the idols were incapable of protecting themselves. For instance, he dissolved the gold and silver idols found during the conquest of Baykend and used them for the good of the state [Tabari, vol. 6, p. 432]. To show that the conquered cities in Central Asia are now under the auspices of the Islamic State and attract people to the new religion, Qutayba built mosques in places where he has arrived [Narshahi 1993, p. 78].

In order to warm the hearts for Islam, Qutayba even paid two dirhems to each man who prayed Friday pray in mosque [Kitapçı 2004, p. 88]. There are also merit of Arab immigrants from the Middle East in Islamization of cities such as Samarkand, Bukhara and Baykend in the Transoxania. As a matter of fact, when Qutayba conquered a city, he ordered them to leave half of the houses for Muslim families. In this way, he ensured the fusion of Muslims and indigenous people which helped latters to get to know new religion closely [Narshahi 1993, p. 7].

On the one hand, Qutayba gave importance to the acceptance of Islam by the nobles of the city. Being aware of the fact that Islamization would not be forced, Qutayba resorted to diplomatic methods on this path. For example, after the conquest of Bukhara, he appointed Tughshada, the son of local ruler, as the governor of the city. He also helped him get rid of his rivals (Doğuştan günümüze kadar 1992, p.385). The sincerity between him and Qutayba, who was indebted to latter in this way, increased and Tughshada accepted Islam. He even named his newborn son after Qutayba's name. The fact that the people in the upper echelons like Tughshada converted to Islam made it easier for the ordinary people to accept new religion [Kurt 2002, p. 282]. Governor Qutayba also allowed the Quran to be read in local languages by providing flexibility for the religious issues [Kitapçı 2004, p. 88]. In addition, the new Muslims who faced troubles in reading prayers in Arabic were allowed to recite the sura's in Persian. For example, at a prayer with a congregation during the ruku' and sajda a man behind them was saying in Persian "Bekunita-Nekineti" (do ruku') and "Nekuniya-nekuni" (do sajda). So they understood what they were going to do [Narshahi 1993, p.78].

Although the process of Islamization in the Transoxania has slowed down following the death of Qutayba, yet some Umayyad caliphs and governors continued the campaign. For example, Omar bin Abdulaziz (682-720), in the

short term of period realized a strong propaganda of Islam that led most part of local people to convert Islam. In this context, he sent letters of invitation for Islam to local rulers, especially to rulers of Samarkand, Farghana, Shash and Urushana. The historian Belazuri (806-892) notes that some of those rulers accepted Islam after this [Belazuri 1987, p:599]. In addition, Omar ended the long-term injustice and removed the tax from the non-arab population in Central Asia who accepted Islam but still had to pay them (Belazuri 1987, p:600). Omar bin Abdulaziz, has made for non-arabs and Arab Muslims equal conditions for food, clothing and expenses [Ibn Sa'd, p. 375]. He also called upon the Islamic scholars to deliver Islam to ordinary people and make speeches in the mosques [Kurt 2002, p. 261].

It seems that the Turks initially perceived Islam as a religion which was not suitable for nomadic life. The historian Yakut al-Hamawi (1179-1229) reports the response of Turkish khan to the caliph Hisham's (691-743) ambassador who came to promote Islam as follows: "There is no any barbers, shoemakers and tailors between Turks. If they became Muslims and obey the rules of Islam, then how will they survive?" [Yakut 1957, p:24]. But in this report Yakut did not mention the date of the incident and the name of the king. However, it is known that this incident was experienced in the last period of the Kok Turk Khaganate. It is seen from the words of the khan that he perceives Islam as a religion designed for the inhabitants of the cities. Because the above mentioned professions such as tailoring and shoemaking are specific to cities and these areas are foreign for nomads. Consequently, it is understood that the Turks who moved from side to side, and subsisted by hunting and farming found strange the Islam which they regarded as the religion of the city. So they thought that if they accept the new religion, then they would probably leave their nomadic lives and after that they would face starvation because they had no city occupations.

In order to satisfy and attract people Hisham's governor of Khurasan Ashras bin Abdullah as-Sulama*, following the path of Omar bin Abdulaziz he tried to revive the propaganda of Islam in the Transoxania. In this context, he stopped collection of tributes from non-arabs and built mosques as in the period of Omer bin Abdulaziz. Thanks to the propagandists that appointed by him, the number of Muslims in the Transoxania started to increase. However, the increasment of the Muslims which led to the reduction of tax income made the administration unhappy. Therefore, Ashras put an end to these activities. Moreover, he started to take taxes again from the non-arabs and he acted hard on the public [Wellhausen 1963, p. 217]. As a result of this a total uprising erupted and Islamization process aside, the Umayyads could barely hold up in the Transoxania [Tabari vol. 7, p. 56].

Generally in the VIII. century, the Muslim-Turkish relationship in the Middle Sirdarya basin varied between hostility and friendship. Despite the political superiority of the Muslim Arabs in the Transoxania, they could not establish a

* Period of governorship 727-729.

sovereignty in the Middle Sirdarya basin. However, when the Arabs and Turks became allies in the Atlah War in 751, and pushed back the Chinese army [Ibn al-Athir 1965, vol. 5, p. 449] the Turks began to look at Muslims and Islam warmly. Despite this fact, it is not seen that the Turks immediately started accepting Islam after the incident.

In the period of Abbasids, where the domestic politics was preferred for military campaigns, it was reported that the caliph Mahdi (754-785) sent letters to Turkistan rulers suggesting them Islam and that the rulers who were in the Islamic lands accepted Islam [Şeşen 2001, p. 9]. However, according to some researchers, Islam finally began to settle in Turkestan after the Muqanna's rebellion (776-780) was completely suppressed and the Muslim Arabs focused on the forces of the Transoxania [Kovalskaya 2012, p. 1065].

Some narrations show that Karluk's Yabgu came to Baghdad in 778-779 upon the efforts of the caliph Mahdi and accepted Islam [Kitapçı 2004a, p. 258]. But this rumor must be viewed with suspicion. Because the Karluks actively supported the uprisings against the Muslims in the Middle Sirdarya basin and in north the Transoxania [Kazakhstan Tarihi. Kone zamannan bugunge dein 1996, p. 308].

The Second Stage: Acceptance of the Dominance of Muslims. The Spread of Islam Among Cities and Nomads (IX-XI Century)

The Samany State, which emerged in the Transoxania plays a central role in the second stage of the Islamization process in the Middle Sirdarya basin. This state of Persian origin made a great effort to bring Turkestan into Daru'l-Islam (Islamic Land) and carried out continuous campaigns against the Turks for this purpose. In this context, one of the greatest achievements of the Samanids was capturing of İsficab in 840 by the senior Samany dynasty member Nuh bin Assad [Belazuri 1987, p. 593]. After that İsficab did not rule out the dominance of the Muslims and it became the Samanids' border city of jihad in the north. Ismail bin Ahmed's taking possession of Taraz in 893 was also considered one of the Samanids' greatest victories and the furthest city in which Muslims reached in the east. After the conquest of Taraz, Ahmad converted the largest church of the city into a mosque and following the incident, Taraz's ruler along with nobles of the city accepted Islam [Narshahi 1993, p.123]. It seems that the Samanids did not just put tributes on cities after they had captured, and leave them alone, but they made an effort to make them part of the Islamic World.

It is seen that the activities of the Samany State in Islamization of the Middle Sirdarya basin gave their result in 50-60 years. In other words, archaeological research conducted in the region shows that from X. century Muslim funeral ceremony has become widespread in the region and from first half XI. century this situation has become dominant in Middle Sirdarya basin. In fact, as a result

of archaeological research the earliest Muslim graves belonging to the IX-X. centuries were unearthed in the Otrar Valley. XI-XII. centuries, some tombs have begun to be built on the graves. An indication of this is the tomb of Aysha Bibi, which is still standing near Taraz [Kovalskaya 2012, p. 1066]. It seems that those who first converted to Islam from the Turks were those who lived in the city. As a matter of fact, the Arab geographers who traveled to the region in the X. century, both Ibn Hurdazbih, Ibn Hawqal, and Makdisi recorded that there was a mosque in every city in the Middle Sirdarya basin. This fact shows that Islam was the religion of a civilization and thus spread in urban places first. On the other hand, it was more appropriate for cities to adopt new religion or belief. Because it was easier to carry out the religion's propaganda to the people living in the settled population, unlike the nomads. However, it is wrong to say that Islam was never accepted among the nomads in this period. For example Ibn Hawqal reports that a thousand Muslim Turk family were living between Farab, Shash and Kenjida cities [Ibn Hawqal 1939, p. 511]. Oghuzes were the majority of those who accepted Islam among the nomads. They had acquired land from the Sirderya basin, on the condition that they accept the dominance of the Samanids and protect the border against other non-Muslim Turks. The largest center of the Oghuz was the town of Sutkend, located on the left bank of the Middle Sirdarya basin. Although Samanids had largely dominated the central part of Sirderya and spread Islam in the second half of the IX. century, they could not reach the river's downstream. The region remained outside the influence of the Islamic State and Muslims accepted this reality [Barthold 1963, p. 244].

The first to accept Islam among the Turks were slaves and the soldiers who were taken to the army of Islam [Şeşen 2002, p. 6]. It is quite logical because the Transoxania army came completely from Soghd, Farghana, Shash, and Urushana Turks in the period of caliph Mutasim Billah (796-842) [Turan 1978, p. 223]. Moreover Muslim commanders are likely to require Turks to accept Islam to be recruited.

Considering the Islamization process of Turks in the Middle Sirdarya basin, it is seen that they mostly accept Islam by their own will. If we look at the background and psychological factors of this situation, it appears that there are many factors that make it easier for Turks to accept Islam. Already the old Turkish faith has been a close to Islam. The understanding of jihad in Islam was in line with the ideas of warfare in the blood of the Turks, and the reward for the jihad in the Judgement Day encouraged them to accept Islam [Kara 2009, p. 181]. Moreover, the old beliefs of the Turks were in accordance with the main spirit of Islam and the Turk spirit. As a matter of fact, the adjectives of God, whom believed Turks as a creator of the universe and thought he had control over human actions, were very close to God in Islam. On the other hand, the superiority and attractiveness of Islamic civilization played a role in this process. Because Islam promised superior values such as equality, mercy, compassion

and peace among the people, it is obvious that the nomads were affected by such things [Turan 1978, p. 226].

In the middle of X. century, the Quran begins to be translated into Turkish. The most important feature of these first translations was the use of the Turk equivalent instead of the Arabic words. For example they used “Tanri” against God, “Yek” to Satan, “Toz” to the Spirit, “Yalvach” to prophets, “Uchmag” to Heaven, “Tamuk” to Hell, “Yukunch” to sajda, “Ulug Kun” to Judgement Day, “Yazuk” to sin. This point is very important in terms of the beliefs of the Turks in God. They used own similar words equivalent to familiar words in Islam without accepting them directly [Tanyu 1980, p. 105]. In later periods, however, these words were replaced by Persian (for example, Tanri - Kuday, Sajjada - Jaynamaz, Yalvach - paygambar etc.). This proves the great contribution of Persian culture to the spread of Islam among the Turks.

The issue of translating the Qur’an into Persian was initiated by the ruler of Samany State Mansur bin Nuh (961-976). As the example of tafsir was chosen Muhammed bin Jarir at-Tabari’s commentary. Many Turk scholars from Isfijab, Farghana, Samarkand and Bukhara were included in the translation commission of the Quran by Mansur [Tanyu 1980, p. 106]. Obviously, the city of Isfijab, which had been seized by Muslims in 840, became a center that produced knowledgeable scholars who translated the Quran after a century.

In time, it was inevitable that a big Islamic State such as the Samanids would influence the neighboring non-Muslim states in terms of cultural and belief. Indeed it has been so. In the 20’s of X. century, it is known that Karahan prince Satuk Bugra Han accepted Islam with the influence of Samanids (Ibn al-Athir 1965, vol. 11, p. 82). After becoming a Muslim, he took the Islamic name “Abdulkareem” and began to fight against non - Muslim Turks [Pritsak 1977, p. 253]. During the reign of Satuk’s son Baytas Arslan Khan Suleyman, wars against non-Muslim Turks continued at full speed. He founded the first Muslim-Turkish State in history by declaring Islam as the official religion of the state in 960 [Sizdikov 2015, p. 182]. As a matter of fact, during this period, Islam had become dominant in the Middle Sirdarya basin and Jetisu. Makdisî, who came to the region in the second half of the X. century, describes big cities of region like Isficab, Taraz, Mirki, Kulan and Atlah in the Middle Sirdarya basin as a typical Muslim cities and records that there is at least one mosque in each [Mukaddesi 1906, p. 273-275].

The narrative of Ibn al-Athir about converting of 200,000 Turk tents Islam in 960 is an important detail given to the Islamization process of the Turks [Ibn al-Athir 1965, vol. 8, p. 532]. However, the historian does not explain under what circumstances this event took place. The incident is likely to be the outcome of propaganda activities. In this period, it is known that the Khurasanid scholar Abu’l-Hasan Muhammed bin Sufyan al-Kalimati went out to the Turk lands for missonary work. This man was a scholar of fiqh and a’qida and left Nisabur in 951

than lived in Bukhara for a few years, after that went to the palace of the “King of the kings”. Therefore, there may be a relationship between the event referred by Ibn al-Athir and the missionary activity of al-Kalimati. In addition, Abu'l-Hasan Said bin Hatim Usbanikenti, the missionary from Isfijab province, also went to the Turks in 990 to spread the religion. But it is not clear how successful these activities were [Barthold 1963, p. 245]. On the other hand, there is might be a relationship between the fact of Karahanid's declaration of Islam as a state religion in 960 and Islamization of the 200,000 families in the same year.

As a result of the missionary activities IX-XI. centuries carried out by the Samanids, especially in the Middle Sirderya basin and in Jetisu region, Karahan Turkish-Islamic state emerged. But the interesting thing is that this state has been founded by Muslim Turks who brought afterwards the end to the Samany State. Before the Samanids were invaded by the Karahans, the Turks themselves were conquered by Islamic culture. While the Muslim Karahans flocked to the land of the Samanids, the Samany dynasty could not find the support which they had hoped to have from the local people. Because the Samanids have always set themselves on the principle of “protecting the unity of Muslims”, they have always shown themselves as loyal subjects of caliphs. So at that time they had managed to set aside national ideology, which was very costly for them. So in October of 999, when the Karahans' army entered Bukhara [al-Bayhaqi 1982, p. 709], people were only listening to spiritual leaders, who argued that there was a struggle between two different Muslim rulers and that it was not permissible for people to take blood on either side. Moreover, it was emphasized that the organizers (the Karahans) were not contradictory to the shari'a [Barthold 1963, p. 248]. As a result of this, the Karahans eradicated the Samany dynasty from the stage of history without much difficulty.

As the Karahans dominated the the Transoxania and Middle Sirderya basin, Turk tribes continued to convert to Islam on all sides. As a matter of fact, Ibn al-Athir states that after the year of 1060, 10,000 families from the Turks living in the Jetisu and Chu area accepted Islam, and sacrificed 20,000 sheeps on the Eid Al-Adha [Ibn al-Athir 1965, vol. 9, p. 520]. A little while ago Selchuk bin Kinik separated from his tribe with loyal Oghuzes to himself and became a Muslim, than launched a war against their non-Muslim brothers. He then sent away the Han of Oghuzes who was receiving taxes from the Muslims in Jend [Barthold 2010, p. 73].

Sometimes there have been cases when Shamans and Muslims were living together under the reign of one ruler. However, cities such as Talas, Tunket, Barkan, Chalji, Atlah, Chigil, Kulan, Ush, Adah-ket, Ayak-kent, Signak, Shavgar, Usbaniket, Ahsi-ket, Balash, Kuba, Arpalik considered as Islamic cities and belonged to Oghuz and Karluks [Turan, 1978: 231]. However, the nomadic Turks, who came to settle in the Middle Sirderya basin and adopted Islam and Islamic culture, maintained their own language thanks to the multitude of their numbers. They have even managed to teach their native language to non-Turkish

natives. In this period, the city of Shash took a new name “Tashkent” and became the first city in the region with the Turk name [Barthold 1963, p. 252].

With the spread of Islam in Northern the Transoxania, the Arabic an official language of the caliphate began to dominate in both writing and literature. The philosopher Abu Nasr al-Farabi (870-950), one of the most famous scholars of the period, wrote the works in Arabic. Famous scholars of the that period Yusuf Balasaguni’s (1015-1070) “Kutadgu Bilik” and Mahmud Kashgari’s (1029-1102) ”Diwanu Lugat at-Turk” are also among the works written in Arabic language. Interestingly, in the center of the map drawn by Kashgari Isficab, Shash and Taraz cities were the biggest centers of the Middle Sirderya basin [Kovalskaya 2012, p.1066].

The Final Stage: The Activities of the Sufism Sects and the Completion of Islamization of Nomads (XI-XIII Century)

In last quarter of XI. century and in early XII. centuries in the northern part of the Transoxania, there were still non-Muslims among the Turk tribes. But as sufi tariqats spreaded in Middle Sirderya basin they have changed this situation from the foundation. It is clear that propaganda of Islam made by neither the military movements nor the trades were not as effective as the sufi missionaries in the nomads’ acceptance of Islam.

The mysticism that came from Iran in XI-XII. centuries to Central Asia [Kara 2009, p.187] played a decisive role for the nomadic Turks to accept Islam. Because the high moral values of the sufies, and using more religious poems and songs in spreading Islam influenced nomads, so this path has come in accordance with their souls [Nurtazina 2000, p. 99]. In addition, the works of the mysticism missionaries were carried out in a planned manner and not by randomness. So the thousands of missionaries were sent to the Middle Sirderya basin by the sheikhs of tariqats [Nurtazina 2000, p. 108].

The spread of Sufism in the Middle Sirderya basin is generally associated with the name of Yusuf Hamedani (1048-1140). He and his successors worked hard to spread a new religion in Middle Sirderya basin and in East Turkestan. He was from Hamedan and was famous scholar in the Islamic world of the time. After studying in Baghdad and Bukhara he lived in Samarkand towards the end of his lives. Hamedani laid the foundation of darwishizm in Central Asia and left behind his famous successors such as Ahmet Yasawi, Hakim Ata (Sulayman Bakirgani), Sayyid Ata, Najmaddin Kubra, sheikh Antavir and Bahauiddin Nakshbandi Hamedani. But none of them was influential in spreading Islam in the Middle Sirderya basin such as Ahmet Yasawi who was born in Sayram (Isficab) and lived in Shavgar (Yasi). Ahmet Yasawi succeeded in establishing a suitable tariqat in the Turkish spirit unlike the others, so his teaching was more popular among the nomadic and semi-nomadic Turks. As a matter of fact, it is not a coincidence that

Oghuzes, Karluks, Kipchaks had reached the summit of the Islamization process in the period when Ahmet Yasawi lived (1094-1166) [Nurtazina 2000, p. 110]. After taking his education in Buhara, Ahmet Yasawi settled in Yasi and made a powerful sufism propaganda in this city until his death. Thanks to these efforts, he gained fame in the Middle Sirderya basin, Tashkent and the steppes beyond Sirdarya in a short time. Those who gathered around him were the nomads or the peasant Turks who were strongly and sincerely attached to Islam. Yasawi organized the propaganda of religion with a simple and straightforward Turk poetry without the support of the state [Köprülü 1978, p. 210]. Yasawi's tariqat/sect first spreaded in the cities of Otrar, Sayram (Isficab), Kazgurt, Tashkent, Harezmi, Samarkand and Bukhara than reached Herat and Hisar. In other words, Yasawizm which emerged in the Middle Sirderya basin, was spread further South [Tosun, 2012: 499]. However, the nomads formed the most part of followers of this tariqat. The fact that the ishans who kept the darwish path had more followers among the nomads than in urban places proves this view [Barthold 1963, p. 252].

The reason why Ahmet Yasawi was successful among the nomadic Turks was his discovery of a way to fit Turks's soul, as we mentioned above. Because he was able to demonstrate a Turkish Islam that is in accordance with the Turkish language and Turkish tradition and same time does not contradict with the existence of Allah and the sharia'. Thus, he has enabled non-Muslim Turks to accept Islam without losing their identity. In other words, Yasawi was able to make a Turkish-Islamic synthesis [Kencetay 2012, p. 794]. Dosay Kenjetay, a researcher at Yasawi education, summarizes the general philosophy of his tariqat as follows: "In the essence of Yasawi's political and social thoughts stay Ethics. According to him, any political and social service should be based on moral principles, human love, justice, truth, equality, etc. Ahmet Yasawi puts this measure on everyone: ruler, rich, poor. In this way, Ahmet Yasawi, who emerged with nationalism in view and Islamic identity in essence, became the guide and the leader of the confused and appalling mass of people in that time, who did not know whom to say master and whom to be slave" [Kencetay 2012, p. 793].

The popularity of Sufism among the nomadic Turks is also related to their socio-psychological status. In the character of a nomad there already were many aspects of sufi mysticism. These include the poetic nature of the souls of the nomads, the free thinking, the strict religious orders and ceremonies, the moral life and the choice of the more vivid faith, the idealism, and the avoidance of the material benefits. The nomads were not tied to a place like the sufies, and they were constantly traveling, which was an indivisible part of their lives. Another similar side of the nomad and sufies was that they were close to goodness from their nature. The chivalrous moral principles of both of these lives were full of danger. Nomadic life also was close to the disciplined and ordinary lifestyle, which made it easy for them to adopt this attitude that the sufism master had. In addition to this, the followers of the tariqat path were close to poetry, art and music, and

their spreading of religion by transforming verses of the Quran into metaphorical poems also played role [Nurtazina 2000, p. 107]. However, some researchers emphasize that Yasawizm, which developed among the nomads, could not make Turks fully Muslim, but converted shaman Turks to Islam partially. In fact, sufi tariqat of Yasawizm was mixed with shamani elements. The researchers claim that loud dhikr, singing and dancing which were practiced by Yasawy followers prove this aspect [Kencetay 2012, p. 797]. It should be noted that Sufi sects did exist before Yasawizm in the Middle Sirdarya basin. But most of those who had taken this path were affected by the influence of the non-arabic culture in the major Islamic centers, or they were forgotten among the crowded Turk masses where they went to spread religion. In other words, none of them managed to establish a regular system to disseminate religion, nor were they able to leave their successors behind [Kencetay 2012, p. 804].

In XII. century as a matter of fact, Islam captured the Middle Sirderya basin completely, and in the middle of the same century, the Karahithays conquered the Middle Sirderya basin and the Transoxania. But the non-Muslim Karahitays coming to power did not change the religious life of the region. Because Islam was well established in the Middle Sirderya basin during the Karahan period, in advance Karahitays did not put any pressure on the beliefs of the people under their rule. On the contrary, the Karahitays itself was influenced by the Islamic culture and even, the last vizier of Gurhan became a Muslim merchant named Mahmud Bey. Despite this, Jetisu and the people of the Middle Sirderya basin perceived the Karahitays as barbarians, foreign disbelievers, and their dominance as political persecution [Nurtazina 2000, p. 136]. However, the interesting point is that, the sufi tariqats have attracted more attention among the population, especially during the non-Muslim Karahithays, Naymans and Mongols. The sufies have been recognized as a group that defended and voiced the people against persecution in this period. In this way, Sufism began to be loved in the eyes of the public and gained appreciation [Kara 2009, p. 187].

Although, as a result of the religion spreading activities of the Samanids, Karahans and then sufi missionaries, almost all population of Middle Sirderya basin converted to Islam, there were still non-Muslim Turks in the region in the middle of XII. century. These were the Kipchaks, who lived in the vicinity of Signak and its environs in the western part of the region. The Khwarizmshah people played an important role in the Islamization of this last Turkish society in Middle Sirderya basin.

The campaigns of the Khwarezmshahs to Signak in 1152 and 1195 failed. But with the third try in 1198 Kutbuddin Muhammed successfully captured the city. However, Signak was fully taken under control of Khwarizmshahs only in the first quarter XIII. century [Islam Tarihi 2013, p. 683].

The Turk tribes of non-Muslim continued to live in the most western sides of the Middle Sirderya basin in Signak and partially in Otrar until the end of the XII.

century, this case could be linked to seizing of Karahitays a power in the region. Although the Karahitays were tolerant of religion, Islam, which was spreading rapidly in the region, had partially stopped. Therefore, the missionary works among the Kipchaks in the western parts of the Middle Sirderya basin could not be carried out sufficiently. But in the second half of the XII. century when Khwarizmshahs gained a power and started a jihad has made the Islamization work on the road again.

During the rise of the Khwarezmshahs, the soldiers were the first who adopted Islam among the Kipchaks. Thus, the rulers of Khwarezm since second half of XII. century started to take the warrior Kipchaks to their troops in a crowded way to ensure internal stability in their states and to be influential in foreign politics. But in order to enter into the service of the Khwarezm state, the Khwarizmshahs put accepting Islam as a condition, so Kipchaks had to agree with this. In this way, Kiran (İkran) and Alp Derek, the leaders of Kipchak, became a Muslim. The last one after becoming a muslim changed his name to the Islamic name Kadir Khan. The Kipchak leaders not only became Muslims, but they also established kinship with Islamic State of Khwarezmshahs. For this purpose, Kiran's daughter Terken Hatun married to Khwarezmshah Tekish. Tekish gave Kiran her daughter. In this way, the marriages to daughters of Kangli and Kipchaks' kings became a practice between Khwarezmshah ruling dynasty [Ahinjanov 1995, p. 280].

Conclusion

In summary, if we look at the stages of spread of Islam between the Turks, it is possible to see that the Turks generally accepted Islam as a result of missionary activities, not by war. Barthold also writes that the Turks are the first nation who accepted Islam without a war [Barthold 1963, p. 244]. On the one hand, the acceptance of Islam by the Turks also served their own affairs. Firstly, Turkestan, where lacked political and religious unity, gained this union with the spread of Islam. As other religions could not compete with Islam, they disappeared in time [Turan 1978, p. 225]. It is also seen that after the adoption of Islam, science and culture have been developed in the Middle Sirdarya basin. Especially the Farab, Isfijab and Taraz cities of the region went further in this area. In the middle of the IX. century, after the Muslim Samanids took control of the the region, world-wide scholars such as Abu Nasr al-Farabi, Abu Ishak al-Farabi, Abu Ismail al-Farabi and many others emerged from Farab province. Only Abu Nasr al-Farabi's work on the philosophy is innumerable. He broke new ground in this science and laid the foundations of Islamic philosophy. Also the other scholars from different parts of the Middle Sirdarya basin have left important works in the field of philology, logic, astronomy and Islamic studies which positively assisted in development of science of that period. In addition, after the adoption of Islam, architecture in the cities of the region began to turn to the Islamic axis. Buildings belonging

to Islamic culture such as mausoleums, mosques, hammams and madrasas were built. In one word, Islam has changed life of Turks from clothes that they wear daily to way of their thinking.

References

- Ahinjanov, S. 1995. 'Kipchaki v Istorii Srednevekovogo Kazahstana' [Kipchaks in the History of Medieval Kazakhstan]. Almati, Gilim, p. 280.
- Al-Bayhaqi, Abu'l-Fadl. 1982. 'Tarih'ul-Bayhaqi'. Beirut, p. 709.
- Barthold, V. 1963. 'Sochineniye, Obshchiye Raboti po İstorii Sredney Azii – Raboti po İstorii Kavkaza i Vostochnoy Evropi' [Composition, General Works on History of Central Asia – Works on History of Caucasia and Eastern Europe]. Moskva, vol. II, part I, pp. 244-252.
- Barthold, V. 2010. 'Orta Asya Tarih ve Uygarlık'. İstanbul, p. 73.
- Belazuri, Abu Huseyin Ahmed bin Yahya. 1987. 'Futuhu'l-Buldan'. Beirut, pp. 593-600.
- Divitçioğlu, Sencer. 2005. 'Orta-Asya Türk İmparatorluğu'. İstanbul, İmge Kitabevi, p. 74.
- 'Doğuştan Günümüze kadar Büyük İslam Tarihi'. 1992. İstanbul, Çağ Yayınları, vol. 2, p. 385.
- Güngör, Harun. 2010. 'Şamanizm'. *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, vol. 38 p. 326.
- Ibn al-Athir, Abu'l-Hasan Ali b. Abu'l-Karam Muhammed. 1965. 'Al-Kamil fi't-Tarih'. Beirut, vol. 5, p. 449. vol. 8, p. 532. vol. 9, p. 520. vol. 11, p. 82.
- Ibn Hawqal, Abu'l-Kasim An-Nasibi. 1939. 'Kitabu Surati'l-Arz'. Leiden, pp. 507-511.
- Ibn Sa'd, Muhammed. 'Tabaqatu'l-Kubrâ'. Beirut, Daru Sadır, vol. 5, p. 375.
- 'İslam Tarihi' (ed: Eyüp Baş), 2013. Ankara, Grafiker Yayınları, 2. Baskı, p. 683.
- Kafesoğlu, İbrahim. 2002. 'Eski Türk Dini'. *Türkler*. Ankara, vol. 3, pp. 297-301.
- Kara, Gülnar. 2009. 'Moğol İstilası Öncesi Yedisu'. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, pp. 181-187.
- 'Kazakhstan Tarihi. Kone zamannan bugunge dein' [History of Kazakhstan. From Ancient Times to our Days]. 1996. (Ed: A. K. Akishev, K. V. Baypakov, O. İ. İsmagulov, B. E. Komekov). Almati, vol. I, pp. 308-387.
- Kencetay, Dosay. 2012. 'Hoca Ahmet Yesevi'nin Türk-İslam Anlayışındaki Yeri'. *Orta Asya'da İslam* (ed: Muhammed Savaş Kafkaslı). Ankara-Türkistan, SFN Televiyon tanıtım Tasarım Yayıncılık, vol. 2, pp. 793-794.
- Kitapçı, Zekeriya. 2004. 'İlk Müslüman Türk Hükümdar ve Hakanları'. Konya, Yedi Kubbe Yayınları, p. 258.
- Kitapçı, Zekeriya. 2004. 'Türkler Nasıl Mülüman oldu?'. Konya, Yedikubbe Yayınları, pp. 41-88.
- Kovalskaya, Svetlana. 2012. 'İslam u kazahov: Etapi rasprostraneniya, Specifika, Vliyaniye // dein' [Islam Among the Kazakhs: Stages of the Spread, Character, Influence] *Orta Asya'da İslam* (ed: Muhammed Savaş Kafkaslı). Ankara-Türkistan, SFN Televizyon tanıtım Tasarım Yayıncılık, vol. 2, pp. 1065-1066.

- Köprülü, Füat. 1978. 'Ahmet Yesevi'. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, MEB Yayınları, vol. 1, p. 210.
- Kurt, Hasan. 2002. 'Maveraünnehir'e İslam'ın Girişi'. *Türkler*. Ankara, vol. 4, pp. 261-282.
- Muqaddesi, Shamsuddin Abû Abdullah Muhammed. 1906. 'Ahsanu't-Taqâsim'. Leiden, pp. 273-275.
- Narşahi, Abu Bakir Muhammed b. Jafar. 1993. *Tarihu Buhara*. Cairo, Dar al-Maarif, pp. 7-123.
- Nurtazina, Nazira. 2000. *İslam v İstorii Srednevekovogo Kazahstana* [Islam in the History of Medieval Kazakhstan]. Almatı, Farab, pp. 99-136.
- Pritsak, Omelyan. 1977. *Kara-Hanlılar*. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, vol. 6, p. 253.
- Sizdikov, S. 2015. 'Karluk-Karahan Memleketi' [The Karluk-Karahan State], Almatı, p. 182.
- Şeşen, Ramazan. 2001. 'İslam Coğrafyacılarına göre Türkler ve Türk Ülkeleri'. Ankara, TTKB, pp. 6-9.
- Tabari, Muhammed b. Jarir. 'Tarihu'r-Rusul ua'l-Muluk' (thk. Muhammed b. Ebu'l-Fadl İbrâhim) vol. 6, pp. 432- 484. vol. 7, p. 56.
- Tanyu, Hikmet. 1980. 'İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı'. Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, pp. 105-106.
- Tosun Necdet. 2012. 'Orta Asya'da Tasavvuf'. *Orta Asya'da İslam* (ed: Muhammed Savaş Kafkaslı). Ankara-Türkistan, SFN Televiyon tanıtım Tasarım Yayıncılık, vol. I, p. 499.
- Turan, Osman. 1978. 'Türk Cihan Mefkûresi tarihi'. İstanbul, Nakışlar Yayınevi, pp. 223-231.
- Wellhausen, Julius. 1963. 'Arap Devleti ve Sukutu'. *Fikret Işıltan*. Ankara, Ankara Üniversitesi Basım Evi, p. 217.
- Yakut el-Hamevi. 1957. 'Mujamu'l-Buldan'. Beirut. vol. 2, p. 24.

Түйін

Абдилхаким Б. Сырдарияның орта ағысындағы түркілердің Исламды қабылдау процесі және мұндағы сопылықтың ролі

Сырдарияның орта ағысында ескі дәуірлерден бері Таяу шығыс, Үндістан және Иран жерлерінен шыққан дін және секталар қуатты позицияға ие болды. Дегенмен VIII ғасырда Исламның келуіменен бұл дін және сенімдердің барлығы дерлік әлсіреді, тіпті жоқ болып кетті. Түркілер Ислам дінін жүректерінен қабылдады. Ислам олардың күнделікті киетін киімдерінен бастап, ойлану, пайымдау жүйелеріне дейін әсер етті. Алайда қазіргі Қазақстанның оңтүстігінде өмір сүрген түркілер бұл дінді бірден құшақ жая қабылдай салған жоқ. Алғашында түркі халқы Исламды жатырқады және мұсылмандарға қарсы соғысты, күресті. Яғни түркілердің бастапқыда Исламды қабылдауы оңай болған жоқ. Сол себепті түркілердің Ислам дініне кіруі процесі бір ай, не бір жыл, тіпті бір ғасырда жүзеге асқан мәселе емес. Бұл – бірнеше ғасырға созылған процесс. Былайша айтқанда түркілердің

Ислам әлеміне интеграциясы жәй-жәй, әсте-әсте жүрді. Бұл жерде жасалынған жорықтардың, Исламды насихаттау әрекеттерінің үлкен рөл ойнағаны анық. Осыған орай мақалада түркілердің Исламдықты қабылдау процесі үш кезеңге бөлініп қарастырылды. Бірінші және екінші кезеңдерде достық пен дұшпандық арасында алмасып отырған түркі-арап қарым-қатынасы мен қалалардың мұсылмандануы жағдайы сөз етілді. Ал соңғы кезеңде Сырдарияның орта ағысындағы түркілердің арасында Исламның кең етек алуы мәселесінде сопылық тариқаттарының рөлі мен маңызына көңіл бөлінді. Қолға алынып отырған тақырып қазіргі таңда Орта Азияның рухани өмірінде айрықша орынға ие Исламның қазақ жеріне қалай жетіп, таралғанын түсіну, ұғыну тұсынан маңызды болып табылады.

Түйін сөздер: Сырдария, Ислам, мұсылман, түркілер, Трансоксания, тариқат, Әмәуилер, Саманилер, Испиджаб.

Резюме

Абдилхаким Б. Исламизация турок в среднем бассейне Сырдарьи и роль суфизма в этом процессе

В бассейне Среднего Сырдарьи с древности существовали религии и секты, возникшие на Ближнем Востоке, в Индии и Иране. Но с приходом ислама в регион в VIII веке прочие религии были отброшены, турки тепло приняли Ислам, эта религия привнесла большие изменения в их жизнь, начиная от одежды, заканчивая их мышлением. Однако турки, проживающие в бассейне Средней Сырдарьи или, другими словами, на нынешней территории южного Казахстана, не сразу приняли новую религию. Сначала они находили Ислам странным и сопротивлялись ему, боролись против мусульман. Таким образом, исламизация турок произошла не в течение месяца, или года и даже не в течение века, а длилась несколько столетий. Другими словами, интеграция турецких племен в Южном Казахстане в исламский мир происходила постепенно. В этом аспекте мы можем сказать, что войны, миссионерские движения и, наконец, суфизм играли большую роль. Поэтому в этой статье процесс исламизации турок в бассейне Средней Сырдарьи обсуждалось в три этапа. В первых двух этапах были затронуты отношение между турками и мусульманами, которое колебалось между дружбой и враждебностью, а также исламизация городов. В заключительном этапе мы описали роль суфийских тариқатов в распространении ислама среди турок бассейна Средней Сырдарьи. Этот вопрос важен с точки зрения понимания того, как исламская религия, которая играет исключительную роль в духовной жизни Центральной Азии, проникла и распространилась на территории современного Казахстана.

Ключевые слова: Сырдарья, Ислам, мусулмане, турки, Трансоксания, тариқат, Омеяды, Саманиды, Испиджаб.

*Ақмарал Сатыбалдиева, Мұхан Исахан,
Алмасбек Шағырбаев (Алматы, Қазақстан)*

МӘУРАННАХРДА ХАНАФИ МЕКТЕБІНІҢ ПАЙДА БОЛУЫНЫҢ САЯСИ АСТАРЛАРЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ ДАМУ СЕБЕПТЕРІ

Аннотация. Орталық Азияға алғашқыда ислам діні әртүрлі мәзһабтар мен халифат ұстанған діни бағыттар арқылы таралғанымен, VIII-X ғасырларда самани және қарақан мемлекеттері дәуірінде саяси қолдаулардың арқасында ханафи мектебі салтанат құра бастады. Ирактағы Куфа қаласында Имам Ағзам Әбу Ханифа негізін қалаған бұл діни мектептің Мәураннахр топырағына жерсінуіне бірнеше оңтайлы факторлар әсер етті. Әдепкіде, әмауи династиясы билеушілерінің ханафи мәзһабы өкілдерін сот төрелігіне тағайындауы, бұл діни мектептің өркен жаюына мүмкіндік тудырды. Себебі, исламдағы қазылық жүйе қоғамдық қатынастарды реттейтін бірегей институт еді. Осы функцияны дербес атқаруды қолға алған ханафи өкілдерінің құқықтық әрі теологиялық ұстанымдары Орталық Азияда доминанттық күшке ие бола бастады. Сонымен қатар, ханафи мәзһабындағы жергілікті әлеуметтік, экономикалық алғышарттар мен әдет-ғұрыптардың негізінде құқықтық үкім беру ерекшеліктері де бұл мәзһабтың Маураннахр топырағында кең қанат жаюына екпінді ықпал етті.

Түйін сөздер: ислам, мәзһаб, ижтихад, үкім, шарифат, сот, қазы, қияс, урф, әдет, хила.

Кіріспе

Орталық Азияға VIII-X ғасырларда Орталық Азияға Ислам діні кайсани-мубайди, кармати, муғтазила, исмайли, ниматуллаһшылар, бабекші, нұрбахшы, шафиғи және т.б. діни ағымдар арқылы таралды. Әйткенмен, Орталық Азияда Қарақан әулеті билік құрған тұста (X ғасыр) түркілер жоғарыдағы діни ағымдардың бәрін тәрк етіп, ханафи мәзһабын ұстанды. Өйткені, ислам діні ханафи мәзһабы өкілдерінің діни қызметінің арқасында Орталық Азияға нық орнықты. Бірақ, ханафи мәзһабының Мәураннахр аумағына таралып, орнығуы ұзақ уақытқа созылды. Оның бұлайша ұзаққа созылуының әртүрлі геосаяси, әлеуметтік, діни һәм ділдік себептері бар еді.

Имам Ағзам құқық мектебінің кейбір өңірлерге жедел таралуына мемлекет басшыларының саяси қолдауы ықпал етсе, кейде керісінше саяси кедергілер орын алып отырды. Кейде діни бәсекелестік һәм мәзһабаралық талас-тартыстар және т.б. әртүрлі факторлар Ханафи мәзһабының дамуын тежеді. Дегенмен, Куфа мектебі өкілдерінің VIII-IX ғасырларда Қорасан және Мәураннахр қалаларында белсенді діни (қазы) қызмет атқаруы, аймақта Ханафи мәзһабының шоқтығы биік болуына бірден-бір әсер еткен негізгі фактор еді.

Зерттеу әдістері

Ислам дінінің Орталық Азия мен Дешті-Қыпшақ даласына таралу тарихын зерделеуде ортағасырлық араб деректеріне қатысты зерттеушілердің тұжырымдалған әрі ғылыми сарапталған ой-қорытындыларының маңыздылығын ашып көрсету аса маңызды. Осы мақсатқа жетуде зерттеудің міндеттерін негізгі арналарға жүйелеп, ислам дінінің Орталық Азияға таралуының тарихи келбеті, ондағы тарихи үдерістер мен саяси келісімдер, рухани үйлесімділіктердің мәнін ашу, түсіндіру, Орталық Азиядағы алғашқы ислам мемлекеттерінің діни ұстанымы, Мәураннахрда өркен жайған ханафи мектебінің тарихи маңызы мен мәнін ашуды көздедік. Ол үшін тарихи-хронологиялық, логикалық және танымдық, жүйелеу әдістері, сонымен қатар, жалпы ғылыми зерттеу және дінтанулық, саяси ілім мен құқық тарихын зерттеу әдістері, кросс-мәдени талдау т.б. әдістер қолданылды. Басқаша айтқанда, ғылыми ақпаратты талдауда объективті ақиқатқа жету, жалпы мемлекеттік даму, адам құқықтарының құрметтелуі көзқарасының басым болуын назарда ұстадық.

Ханафи мәзһабының Орталық Азияға таралу негіздері

Мәураннахр кеңістігіне ислам дінінің таралуы ұзақ уақытты қамтыды. Қазақ даласына ислам діні 751 жылғы Тараз маңындағы Атлах деп аталатын мекендегі қытай және араб әскері арасындағы соғыстан кейін, яғни VIII ғасырдың орта тұсынан бастап қарқынды түрде тарай бастады. Әсіресе, X-XIII ғасырлар аралығында Қазақстанның оңтүстік аумағы мұсылман өркениетінің ажырамас бөлігіне айналды.

Тарих деректерде 960 жылы Жетісуде 200.000 түтін түркінің (қарлұқтар) ислам дінін салтанатты түрде қабылдағаны белгілі [Ibn-ul Esir, 1997, 396 б.]. Аталмыш тарихи оқиға Орталық Азиядағы алғашқы түркі мұсылман мемлекетінің бірі – қарахандықтардың тарихымен байланысты. Қарақан билеушілері Сатұқ Боғра хан мен оның ұлы Мұса қаған ислам дінін мемлекеттік дін ретінде бекітті [Ozaydin, 1999, 407 б.]. «Жалпы алғанда, «мұсылман ренессансы» тұсында түркілер де биік жетістіктерге қол жеткізді. Ал кейінірек түркілердің исламды таратуда оғыздардың, селжұқтардың, ғазнауилердің, Алтын орданың, сондай-ақ халифат тізгінін қолға алып, ислам аманаттарын бүгінге дейін сақтап жеткізуде османлылардың да орны орасан зор болды.

Зерттеуші Б. Сатершинов: «X ғасырда Самани әулеті билік сахнасынан кеткеннен кейін Орталық Азияда түркілерден шыққан билеуші –Қараханидтер, Селжүктер мен Ғазнауилер мұсылман қауымының қалыптасуына үлкен ықпал етті. Кейін Мәураннахр мен Түркістан арасында имани байланыс күшейді. Бұқара мен Самарқанд, Өзгенд, Ахси-кент, Марғинан, Қашқар, Баласағұн, Тараз, Сығанақ, Испиджаб және т.б.

қалалар ірі дін орталықтарына айналды. Қарахан әулеті Ханафилік дәстүрді қолдады» [Сатершинов, 2013, 146-150 бб.]. деген пікір айтады.

Дінтанушы О. Сәмет те ислам діні ежелгі түркілердің рухани құндылықтарымен біте-қайнасуымен Орталық Азияға сіңісті деген пікірді айтады. Алғашқыда Аббас әулеті халифаты билігіне қарасты Тұлын (868-905), Саж (890-929), Ихшид (935-969) сияқты жартылай тәуелсіз түрік саяси биліктерінің артынан Еділ-Бұлғар хандығы (922 ж. ислам дініне кірген), Қарахан (840-1212) билігі, Ғазнауи (963-1186), Селжұқтар (1038-1194) және Хорезмшах (1092-1221) мемлекеттері сияқты өте маңызды түркі-ислам мемлекеттері пайда болды. Сондай-ақ, тамыры тереңде жатқан дәстүрлі түркілік дүниетанымның исламмен біте қайнасуы нәтижесінде жаңа түркі-ислам мәдениеті мен өркениеті қалыптасты [Сәмет, 2017, 92 б.].

Негізінде, Әбу Ханифа VIII ғасырда Куфада негізін салған фикһ мектебінің Орталық Азияға енуі, Аббаси дәуірінен бастап, Самани, Қарақан, Селжұқ, Хорезмшах, Алтын Орда, Темір мемлекеттеріне дейін жалғасты. Ислам діні Мәреннахрға VIII-X ғасыр аралығында Ханафи мәзһабымен қатар шиғалық Кайсани-Мубайди, Кармати, Исмайли және Имам Бұқари бастаған хадис мектебінің өкілдері, Аббаси халифалары қолдаған Муғтазила, Ташкентті орталық еткен Шафиғи мәзһабтары арқылы таралды.

Самани (875-999) және Қарақан (940-1211) дәуірінде Орталық Азия халқының басым көпшілігі ислам дінін қабылдап, өзге діни ағымдарды тәрк ете отырып, Ханафи мәзһабына таңдау жасады. Ханафи мәзһабының Орталық Азиядағы басымдығы одан кейінгі Хорезмшах, Алтын Орда, Темір, Моғолстан, Шайбани және Қазақ хандығы дәуірлерінде де дәстүрлі жалғасын тапты. Мысалы, тарихшы А.Избайров өз зерттеуінде Самани және Қарақан дәуірінде Мәуреннахр мен Түркістанның негізгі ірі орталықтарында Ханафи мәзһабының кең етек жайғанын атап өтеді [Избайров, 2013, 13 б.].

Алғашында Омая (662-752) халифаты тұсында мәуали (араб емес) ғалымдар шетқақпай көріп, олар арабтан шыққан ғалымдармен салыстырғанда көрер-көзге төмендетілді. Халиф сарайында көбіне-көп арабтан шыққан фақиһтерге құрмет көрсетілді [Әділбаев, 2010, 15 б.]. Ал, Омаядан кейін билік тізгінін қолына алған Аббаси (752-1259) билеушілері ұлттық алалаушылықты жойып, мәуали ғалымдарды да қазылық қызметке тартты. Тіпті, кейде мәуали ғұламаларға халифаттағы басты-басты діни қызметтер берілді. Аббаси билеушілерінің бұл ұстанымы шыққан тегі парсы Имам Ағзам негізін қалаған Ханафи мәзһабының өркендеуіне жол ашты.

Аббаси дәуіріндегі сан-алуан текетіресте Ханафи мәзһабының басым болуына билеушілердің саяси қолдауы екпінді әсер етті. Мысалы, Аббаси халифалары Махди (775-785) және Харун-Рашид билік құрған (786-809) жылдары Әбу Ханифаның шәкірттері қазылық қызметке тартылды. Соның бірі Имам Ағзамның бел шәкірті – Әбу Юсуф (731-798) еді. Оны халиф Махди 782 жылы Бағдаттың қазысы етіп тағайындады. Кейін Харун-Ра-

шид те оны қазылық қызметті жалғастыруын құптады. Әбу Юсуф өмірінің соңғы 16 жылын Аббаси халифатының астанасы Бағдатта бас қазы қызметін атқарды. Әбу Юсуфтен кейінгі Бағдаттың қазысы болған Әсад ибн Амр Куфий де (798-805) Имам Ағзам Әбу Ханифаның шәкірті еді.

Жалпы, Аббаси халифалары Имам Ағзамның 14 шәкірті қазылық қызметке тағайындады. Халифатта Ханафи фикһының дамуына қолдау көрсетті. Халифа Харун-Рашид Имам Ағзамның бел шәкірті шәкірті Мұхаммед Хасан аш-Шайбаниді (749-805) де Қорасандағы Рай қаласына қазы етіп тағайындады. Мұхаммед Хасан аш-Шайбанидің Мәреннахрға көрші Қорасанға келіп, осында шәкірттер тәрбиелеуі, Ханафи мәзһабының Орталық Азияға таралуына өз септігін тигізді [Bedir, 2014, 25-32 бб.].

Ханафи мәзһабының Орталық Азияға таралуына Мұхаммед аш-Шайбанидің тигізген ықпалы жөнінде зерттеуші М.Исахан былай деп ой қорытады: «Имам Ағзам Әбу Ханифа өмір сүрген Ирактағы Куфа қаласы Иран мен Қорасан және Анатолия өңірімен шектесетін еді. Әбу Ханифаның көзі тірісінде-ақ оның бай ілімі таяу маңдағы елдерге тарала бастады. Әсіресе, Имам Ағзамның шәкірті Мұхаммед аш-Шайбанидің Қорасан аймағына Аббаси билігі тарапынан қазы болып тағайындалып, оның осында шәкірттер тәрбиелеуі, Ханафи мәзһабының Орталық Азия мен Үндістанға таралуына септігін тигізді. Сондай-ақ, Имам Ағзам Әбу Ханифа және оның шәкірті Мұхаммед аш-Шайбани мәуали (араб емес) ғұлама болатын. Осы себептен де Ханафи мәзһабы араб емес ұлттар арасында кеңінен таралды» [Исахан, 2017].

Мұхаммед аш-Шайбанидің шәкірттері Әбу Сүлеймен Жужжаний (815 қ.б) мен Әбу Хафс Кабир (767-831) Ханафи мәзһабын Мәуреннахрға таратқан еді. Әсілі, Имам Ағзамның өз шәкірті саналатын Абдулазиз ибн Халид ибн Зияд Тирмизи, Шурайк ибн Абдолла ибн Синан Нахайи Куфий, Әбу Ибрахим Мухаммед Қасым Асади де Мәреннахрда қазылық қызмет атқарған еді. Сондай-ақ, Ханафи мәзһабының өкілдері – Әбу Абдулла Мұхаммед ибн Фазл ибн Атия Маруази (796 қ.б), Әбу Абдулла Мұхаммед ибн Салам Байқандий (840 қ.б), Мужахид ибн Амр (VIII ғ), Әбу убайд Исқақ ибн Бишр Бухарий (821 қ.б), Осман ибн Хұмайд (VIII ғ), Әбу Яқуб Исқақ ибн Ибрахим Ханзалий Маруазий (777-852), Муғира ибн Муса Хорезмий (VIII ғ) және т.б. ғұламалар да Мәуреннахрда әртүрлі діни қызметтер атқарумен Ханафи мәзһабының дамуына өз үлестерін қосты [Кабаксі, 1976, 32-39 б.].

VIII ғасырдың аяғы мен IX ғасырда Мәуреннахр қалаларында негізінен Ханафи фикһ ғұламалары қазылық қызмет атқарды. Алғашында Аббаси кезеңінде Нух ибн Әбу Мәрием (789 қ.б) Мервті, Әбу Мути Балхий (814 қ.б) Балхты Ханафи мәзһабының орталығы қылса, Әбу Хафс Кабир (767-831) және оның ұлы Әбу хафс ас-Сағири (877 қ.б) Бұқара қаласын Ханафи мәзһабының ордасы етті. Әбу Хафс ас-Сағири Қорасан әміршісі кейін Самани билеушісі болған Исмайыл бин Ахметтен қолдау көріп, Бұқараны Мәуреннахрдағы Ханафи мәзһабының орталығы етті [Аминов, 2017, 35-38 бб.].

Мәуранахрдағы Ханафи фикһ мектептерінің пайда болуы

Бұқара фикһ мектебі өкілдерінің Самани билеушілерімен жақын қатынаста болуы, кейін Ханафи мәзһабының Мәуреннахрда ғана емес, Самани мемлекетінде барлық аумағында кеңінен таралуына мүмкіндік тудырды. Қарақан (940-1211) мемлекеті IX ғасырдың екінші жартысында күшейіп, Самани мемлекетін 999 жылы құлатты. Мәуреннахр аумағын толық өз уысында ұстаған Қарақан билеушілері Аббаси дәуірінен басталған Орталық Азиядағы Ханафи фикһ ілімінің дамуына қолдау көрсетті [Іnan, 1931, 47-52 бб.].

Самани, Ғазнауи және Қарақан мемлекетінен тыс Хорезм мен Арал теңізінің төңірегін мекендеген халықтарға ислам дінінің таралауына Мәмуни (995-1017), Алтунташ (1017-1041), Хорезмшах (1097-1228) мемлекеттерінің де ықпалы болды. Бұл мемлекеттердің де ислам дінінің таралуына мейлінше әсері мол болған. Мысалы, Хорезм өлкесіне жататын Кердері қаласынан қаншама ислам ғұламалары шықты [Bayram, 2017, 12-13 бб.].

Қарақан билеушілері Бұқарамен қатар Самархандты да Ханафи мәзһабының орталығы етті. Қарақан билеушісі Ибрахим Тамғаш Бұғра хан (1041-1068) және оның ұлы Шамсилмулук хан (1068-1080) Самархандта Ханафи ақидасы мен фикһын үйрететін көптеген медреселер салды. Қарақан дәуірінде Ханафи мәзһабының дамығаны соншалықты Бұқарада «Садр» Ханафи мектебі, ал Самархандтағы «Жузжанийя» және «Йадийя» атты өз әдіснамасы бар Ханафи мектептері болды [Муминов, 2015, 126-130 бб.]. Осылайша, Орталық Азияда Ханафи мәзһабының медреселері қалыптасты.

X ғасырдан бастап Мәуреннахр мен Түркістан өлкесінде Ханафи мәзһабы басымдыққа ие болды. Қоғамдық қатынастарды реттеу Ханафи фикһына негізделді. Самани мен Ғазнауи және Қарақан мемлекеттері Ханафи ғұламаларына қолдау көрсетті. Бұл дәуірлерде Ханафи мәзһабының Орталық Азияда кең етек жайғанын Абу Муин Насафи: «Мерв, Балх және басқа да Қорасан мен Мәуреннахр өлкесі сенімдік және фикһтық мәселелерде Әбу Ханифаның үкімдеріне жүгінді» [Nasafi, 1993, 23-24 б.], деп жеткізеді. Тіпті, ибн Яһия осы дәуірде әлем елдерінен әһлу сунна ілімін іздеушілердің Балх, Самархан, Бұқарадағы Жузжания мен Иадия медреселеріне келгенін баяндайды (Ибн Яһья, 1961, б. 15). Орталық Азиядағы ханафи фикһын үйреткен медреселердің ислам өркениетіне қосқан үлесін тарихшы Ә.Муминов те өз зерттеуінде айырықша атап өтеді [Муминов, 2015, 126-136 бб.].

Ханафи мәзһабының Орталық Азияға таралуының саяси себептері зерттеушілер тарапынан әлі кешенді талданбаған тың тақырып. Имам Ағзам Әбу Ханифаның жолын ұстанушылардың Герат, Балх, Бұқара, Самарқан және т.б. Орталық Азия қалаларында қазылық қызмет атқаруы, сондай-ақ, Аббаси, Самани, Ғазнауи, Қарақан мемлекет басшыларының Ханафи мәзһабы өкілдеріне қолдау көрсетуі, бұл мәзһабтың Мәуреннахр

мен Түркістан аумағына таралуына және орнығуына өз септігін тигізді. Ханафи мәзһабының Орталық Азияда дара діни мектепке айналуына саяси қолдаулар әсер етті.

Нақтырақ айтар болсақ, Аббаси халифтары Имам Ағзам шәкірттерін Қорасан мен Мәууреннахр қалаларына қазы етіп тағайындау арқылы Ханафи мәзһабының осы аумаққа таралуына ықпал етті. Ал, Самани және Қарақан билеушілері Ханафи фикһімен қоғамдық қатынастарды оң реттеп, медреселер салып, Имам Ағзамның жолын ұстанушыларды қазылық қызметке тағайындап, Орталық Азияда Ханафи мәзһабының нық орнығуына жағдай жасады. Ханафи мәзһабы саяси қолдаудың арқасында Орталық Азияға кең қанат жайды. Осының арқасында Орталық Азиядағы бүгінгі күні Тәжікстан, Өзбекстан, Түркіменстан, Қырғызстан, Қазақстан мемлекеттерінің мұсылмандары діни мәселелер бойынша Ханафи мәзһабының ережелеріне мойынсұнып, ортақ діни үндестікте өмір сүріп келеді.

Мәураннахрдағы ханафи мәзһабының өкілдері

Қарақан дәуірін жан-жақты зерттеген белгілі тарихшы Зия Кабакшы Мәураннахрда Ханафи мәзһабының 300-ден астам өкілінің шыққанын айтады. Олар 350-ден астам кітап жазып, 20 фәтуа жинақтарын шығарған. Орталық Азиядан өзге мәзһаб өкілдері емес, Ханафи мәзһабынан осыншама өкілінің шығуы, сөз жоқ Қарақан дәуірінде бұл мектептің салтанат құрғанын әйгілейді.

Имам Ағзам мәзһабының Орталық Азиядағы алғадай өкілі ретінде Әбу Лейс Самархандиді (983 жылы қайтыс болған) атап өтуімізге болады. Ол Мәураннахрда алғаш болып Имам Ағзам Әбу Ханифаның құқықтық үкімдеріне шарх жазды. Әбу Лейс Самархандидің осы тұрғыдағы «Шархи Фикһул Акбар», «Хизанатул фикһ», «әл-Фатауа» атты сүбелі еңбектерін атап өте аламыз.

Ханафи мәзһабының құқықтық үкімдерін кодификациялаған Бұрханаддин Маргинани еді. Ол 1123 жылы Ферғана жазығындағы Риштан қаласында дүниеге келді. Бұрханаддин Маргинани жас кезінде Орталық Азияның ірі діни орталықтары Маргинани, Самарқан, Бұқарада білім алып, Нажм ад-дин Абу Хафса ан-Насафи, Хусам ад-дин Омар ас-Сарахси, Абу Омар ибн Али Пайкенди, Ахмада ибн Абд ар-Рашид ал-Бухари секілді ғұламалардың еңбектерімен танысып, кейін өзі «Нашр әл-мәзһаб», «Бидоатул-Мубтадит» атты еңбектерді жазды. Бірақ, оның еңбектерінің ішінде шоқтығы биік туындысы деп Имам Мұхаммед Шайбанидің «Кіші жинағын» негізге ала отырып жазған «Китаб ал-Хидая» атты төрт томдық еңбегін айтуымызға болады. Осы еңбектегі фикһ үкімдерін Орталық Азия мұсылмандары қоғамдық қатынастарды реттеудегі басты құқықтық өлшем ретінде негізге алған. Бұны XVI ғасырда өмір сүрген атақты Бабырдың өзінің мемуарлық (Бабырнама) шығармасында: «Біздің заманамыздағы ең маңызды кітап «Хидая» – деп атап көрсетуінен біле аламыз.

Орталық Азиядағы Ханафи мәзһабының ірі өкілдерінің бірі – Әбубәкір Мұхаммед ибн Әбу Сахл Ахмед ас-Сарахси (1009-1090) еді. Ол жас күнінде Ханафи мәзһабының өкілі әл-Халбанидің шәкірті бола жүріп, бұл мектептің теория-методологиясын терең меңгереді. Сарахси Иранның Орталық Азиямен шектесетін тұсындағы Сарахси қаласында туылғанымен, Қарақан билеушісі Әмір Хасан қағанның халыққа шектен тыс салған алым-салығына қарсы шыққаны үшін Өзгент қаласына жер аударылып, өмірінің көп уақытын зынданда өткізеді. Қапаста жатып атақты отыз екі томдық шығармасы «Әл-Мабсудты» жазып шығады. Жалпы, Имам Ағзам мәзһабының құқықтық методологиясын танып білу үшін Сарахсидің «Әл-Мабсудын» айналып өту мүмкін емес.

Сарахсидің замандасы Бәздәуи қаласында туылған Әбу Хасан Ати ибн Мұхаммед Бәздәуи (1009-1089) де Ханафи мектебінің теория-методологиясын дамытушы ғұламалардың бірі саналады. Деректерде оның жас кезінде хадис ғылымымен көп шұғылданғандығы айтылады. Кейін әл-Бәздауи «Усулу-фикһ» ілімі бойынша Самархан медреселерінде дәріс береді. Ол Кашта қайтыс болғанымен, сүйегін әкеп Самарханға жерлейді. Оның «Усули Бәздауи» және «Китабул-Мабсуд» атты Ханафи мәзһабының теория-методологиясына арнап жазған трактаты Имам Ағзам мектебінде әлі маңыздылығын жоймаған сүбелі еңбек болып есептеледі.

Орталық Азиядағы Ханафи мәзһабының мықтап орын тебуіне өлшеусіз үлес қосқан тағы бір ірі тұлға – Әбу Зайд ад-Дабуси еді. Ол Самархан мен Бұқараның ортасындағы Дабуси қаласында туылған (980-1043). Әбу Зайд ад-Дабуси көзі тірісінде-ақ Орталық Азияда ірі ғұлама ретінде мойындалған. Оның Ханафи мәзһабының «Жеті ұлы қазысының» бірі ретінде даңқы шықты. Ад-Дабуси негізінен фикһ ғылымының теориясымен шұғылданды. Ол фикһтағы 100-ге жуық шешімін таппаған тақырыптарды таңдап алып, бүкіл ғұмырын осы мәселелердің түбегейлі шешімін табуға жұмсады. Оның бұл тақырыптарға жасаған тұжырымы «Илим усуль әл-фикһ» атты еңбекте көрсетілген. Әрине, Қарақан дәуірінде Орталық Азиядан шыққан Имам Ағзам мәзһабының өкілдерінің тізбегін одан арықарай да жалғастыра беруге болады. Бірақ, жоғарыда аты аталған бес тұлға бір Орталық Азия емес, мұқым ғаламда Ханафи мәзһабының мәртебесі биік болуына еңбек сіңірген мәшһүр факиһтар саналады. Яғни, кімде-кім осы бес тұлғаның еңбектерін оқып шықса, Имам Ағзам мәзһабының артықшылықтарын толық танып біле алады.

Ханафи мәзһабының Мәуреннахрдан шыққан тағы жарық жұлдызы Әбу Бәкір бин Мәсғсуд бин Ахмет Алауиддин Касани (1191 қ.б) еді. Ол жас күнінде «Түһфат-ул-фуқаһа» және «Усул» кітаптарының авторы Алауиддин Мұхаммед бин Ахмет ас-Самархандиден фикһ ілімін үйренеді. Ал, ас-Самарханди атақты Бәздәуидің шәкірті еді. Алауиддин Касани ұстазының «Түһфат-ул-фуқаһа» кітабына шарх жазып, ол шығармасын «Бәдауи-ус-санайи фит-тартиб-иш-шарайи» деп атады. Ол ұстазының қызына үйленіп, оған күйеубала болды. Алауиддин Касани мұсылман елдерін аралап, Кони-

яда кейін Халефке келіп тұрды. Ондағы «Халауийа» медресесінде өмірінің соңына дейін фикһ ілімінен дәріс берді [Исахан, 2016].

Орталық Азия және Қазақстанға Ислам дінінің сунниттік доктринасының орнығуына еңбек сіңірген бірінші тарихи тұлға ретінде Имам Матуридиді ауызға аламыз. Әбу Мансұр б. Мұхаммед әл-Ханафи ас-Самарханди әл-Матуриди (870-944) Самархан маңындағы Матурид қаласында дүниеге келген. Ол фикһ теориясын Самархандағы Ханафиттік құқықтанушылардан үйренді. Кейін, осы өзі осында фикһ пен қаламнан дәріс берді. Әл-Матуридидің қаламдық көзқарастары алғашқыда тек Мәуреннахрға ғана тарайды. Зерттеуші Захид әл-Кәусари «Ишаратул-Мәрам» атты шығармасының кіріспесінде былай дейді: «Мәуреннахр өлкесі бидғат пен бұзықтықтан ұзақ бір өлке еді. Бұл аймақтағылар 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, шарифат үкімін және өзінің ақылымен де үкім беретін». Осы шығарманың тағы бір жерінде Имам Матуриди туралы мынандай сөздер айтылған: «Матуриди бұл шығармаларды Имам Ағзамның еңбектерін өзінің еңбектерінде нақты дәлелдер келтірумен және жеке-жеке бөліп қарастырып түсіндірме жасаған». Яғни, Захид әл-Кәусаридің айтуынан біз Имам Матуридидің Имам Ағзамның сенімдік көзқарастарын індетте зерттеп, оның ізашары болғандығын ұға аламыз. Имам Матруди Имам Ағзамның шығармаларынан тыс қалған сенімдік мәселелерді көзге шұқып көрсетіп, оларға өзінің көзқарастарын айтты. Оның сенімдік тақырыпқа ең басты әкелген жаңалығы, шарифат негіздерін бұзбастан, ақидаға ақыл мен қисын арқылы дәлел келтіруді еді.

Имам Матурди өзінің ерекше үңіліп зерттеген сенімдік мәселелеріне қатысты мынадай шығармалар жазды: «Китабу тәуили-Құран», «Китабу маһазиш-шарай», «Китабул-жәдал», «Китабул-усул фи усулид-дин», «Китабул-макалат фил-калам», «Китабүт-тәухид», «Радду әуайлил-әдилла лил-Каби», «Радду таһзибил-жәдал лил-Каби», «Китабу радди усулил-хамса», «Радду китабил-Имама», «әр-Рад алаал-Карамита».

Имам Матуридиден кейін ханафи-матуридия доктринасын дамытушы Абул-Муин ән-Насафи (1114 жылы қайтыс болған) десек асыра айтқандық емес. Ол Орталық Азиядан шыққан Матурди мектебінің сенімдік негіздерін одан арықарай дамыту үшін көптеген комментарий (түсіндірме) кітаптар жазды. Оның еңбектерінің ішіндегі шоқтығы биік шығармасы «Тамхид» еді. Кейінгі матуриди мектебінің өкілдері сенімдік мәселелерде негізінен осы «Тамхидті» басшылыққа алады [Сатыбалдиева, 2016, 163-164 б.].

Қорытынды

Имам Ағзам Әбу Ханифа өмір сүрген Куфа қаласы және оның шәкірті Әбу Юсуфтың Бағдат қаласында бас қазы болып қызмет етуі, ха-

нафи мәзһабы өкілдерінің Ирак жерінде дамуына, сондай-ақ, халифат билеушілерінің қолдауына ие болуына түрткі болды. Әбу Юсуфтың бас қазы қызметін атқаруы, осының негізінде Аббаси билеушілерінің ханафи фақиһтарына оң көзбен қарауы, бұл мәзһабтың Қорасан мен Мәураннхрға жылдам таралуына ықпал етті. Ал, Имам Ағзам Әбу Ханифаның шәкірті Мұхаммед аш-Шайбанидің Қорасанда қазылық қызмет атқарып, шәкірттер тәрбиелеуі, фикһ ілімін терең меңгерген ізбасарларының Мәураннахр қалаларында қазылық қызмет атқаруы, ханафи мәзһабының Орталық Азияда біржола орнығуына әсер етті. Қорасан мен Мәураннахрда құрылған Самани және Қарақан мемлекеттерінің басшыларының ханафи мәзһабына қолдау көрсетуі, осы аймақта Әбу Ханифа негізін қалаған фикһ мектебінің салтанат құруына себеп болды. Яғни, ханафи мектебі өкілдерінің құқықтық үкім беруде жергілікті халықтың әлеуметтік өмірімен санасып, әдет-ғұрыптарына құрмет көрсетуі секілді факторлармен қатар, ханафи фақиһтарының сот саласында мемлекет басшыларының саяси қолдауына ие болуы, бұл мәзһабтың Мәураннхрда тамырын тереңге жіберуіне негіз болған еді.

Әдебиеттер

- Аминов, Х. & Примов, С. 2017. ‘Ханафи фикһи тарихи, манбалари ва истилахлари’, Ташкент, Нашрият, 400 б.
- Abdulkadir, İ. 1931. ‘Orun ve Ülüş Meselesi’, Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, İstanbul, 431 s.
- Әділбаев, А. & Әділбаева, Ш. 2014. ‘Әбу Ханифа және Ханафи мәзһабы’, Алматы, Көкжиек, 400 б.
- Избайров, А. 2013. ‘Ислам в Казахстане’, Алматы, Дәуір, 260 б.
- Ibn-ul, E. 1987. ‘Kamil at-tarih’, 8 cilt, Istanbul, Bahar yayinlari, 414 s.
- Ibrahim, B. 2007. ‘Hafizuddin Muhammad el-Bezzazi hayati ve el-fetava adli eseri isiginda fihki gorusleri’, Istanbul, Marmara universitesi, 204 s.
- Kabakci, Z. 1976. ‘Karahanlilar devrinde islam hukuksilari’, Ataturk Universitesi, Erzurum, Islam ilimler Fakultesi Yayinlari, 322 s.
- Муминов, А. 2015. ‘Ханафитский мазһаб в истории Центральной Азии’, Алматы, Қазақ энциклопедиясы, 400 с.
- Мұхан, И. 2017. ‘Орталық Азия кеңістігінде Ханафи мәзһабының қандай тұлғалары өмір сүрді?’, [Электронды ресурc] URL <https://qalam.kz/featured-item/tarih/item/741-ortaly-aziya-ke-istiginde-khanafi-m-z-abyny-andaj-t-l-alary-mir-s-rdi> (Қаралған күн 01.01.2019)
- Мұхан, И. 2017. ‘Ханафи мәзһабының кең таралуының негізгі себептері’, [Электронды ресурc] URL <http://taglym.kz/blogs/tarikh/item/1731-khanafi-m-z-abyny-ke-taraluyny-negizgi-sebepteri.html> (Қаралған күн 01.01.2019).
- Murteza, B. 2014. ‘Buhara hukuk okulu’, Istanbul, ISAM, 256 s.
- Nasafi Abul Muin ibn, M. 1993. ‘Tafsiratul-adilla fi usuluddin’, Ankara, 369 s.
- Оқан, С. 2017. ‘Өркениеттер қақтығысы және исламдағы диалогтық дискурc (Әбу Ханифа мәзһабы қайнаркөздері негізінде)’, диссертациялық жұмыс, Алматы, 137 б.

Ozaydin, A. 2012. 'Karahanlilar', TDV Islam Ansiklopedisi, 24 cilt. 588 s.

Saterşinov, B. 2013. 'Қазіргі Қазақстан территориясындағы ислам тарихы', *Зайырлы мемлекеттегі діннің рөлі: Қазақстан дінтанушылардың III Форум материалы*, Астана, 179 б.

Сатыбалдиева, А. 2016. 'Саяси, кәламдық және фикһтық мәзһабтар тарихы', Алматы, 232 б.

Transliteration

Aminov, H. & Primov, S. 2017. 'Hanafi fiqhı tarıhı, manbaları va ıstılahları' [The History, Sources and Conquests of Hanafi Jurisprudence]. Tashkent, Nashriyat, 400 b.

Abdulkadir, İ. 1931. 'Orun ve Ülüş Meselesi' [The Issue of the Nation and Country]. *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, İstanbul, 431 s.

Ádilbaev, A. & Ádilbaeva, Sh. 2014. 'Ábý Hanıfa jáne Hanafi mázhaby', [Abu Hanifah and the Hanafi Madhhab]. Almaty, Kókjiek, 400 b.

Izbarov, A. 2013. 'Islam v Kazahstane' [Islam in Kazakhstan]. Almaty, Dáyir, 260 b.

Ibn-ul, E. 1987. 'Kamil at-tarih' [Kamil Horse-History]. 8 cilt, Istanbul, Bahar yayinlari, 414.

Ibrahim, B. 2007. 'Hafizuddin Muhammad el-Bezzazi hayati ve el-fetava adli eseri isiginda fihki gorusleri' [Hafizuddin Muhammad al-Bezzazi Vital and the Views of Al-fetava], Istanbul, Marmara universitesi, 204 s.

Kabakci, Z. 1976. 'Karahanlilar devrinde islam hukuksilari' [Islamic Law of the Karahanlilar Era], Ataturk Universitesi, Erzurum, Islam ilimler Fakultesi Yayinlari, 322 s.

Mýminov, A. 2015. 'Hanafitskıı mazhab v istorıı Tsentralnoı Azıı' [Hanafi Madhab in the History of Central Asia] Almaty, Qazaq entsiklopedııasy, 400 s.

Muhan, I. 2017. 'Ortalyq Azııa keńistiginde Hanafi mázhabyńyń qandaı tulǵalary ómir súrdi?' [In the Central Asian Region, What Were the People of the Hanafi Madhhab?]. [Elektrondy resýrs] <https://qalam.kz/featured-item/tarih/item/741-ortaly-aziya-ke-istiginde-khanafi-m-z-abyny-andaj-t-l-alary-mir-s-rdi> (Qaralǵan kún 01.01.2019).

Muhan, I. 2017. 'Hanafi mázhabyńyń keń taralýynyń negizgi sebepteri' [The Main Reasons for the Wide Spread of the Hanafi Madhhab]. [Elektrondy resýrs] <http://taglym.kz/blogs/tarikh/item/1731-khanafi-m-z-abyny-ke-taraluyny-negizgi-sebepteri.html> (Qaralǵan kún 01.01.2019)

Oqan, C. 2017. 'Órkenıetter qaqtyǵysy jáne islamdaǵy dialogtyq diskýrs (Ábý Hanıfa mázhaby qanarkózderi negizinde)' [Clash of Civilizations and Islamic Dialogue on Discourse (Based on the Sources of Abu Hanifah's Sources)] *Dıssertatsııalyq jumys*, Almaty, 137 b.

Ozaydin, A. 2012. 'Karahanlilar' [Karahanlilar]. TDV Islam Ansiklopedisi, 24 cilt. 588 s.

Saterşinov B. 2013. 'Qazirgi Qazaqstan territorıasyndaǵy islam tarıhy' [Islamic History in the Territory of Modern Kazakhstan]. *Zayırlı memlekettegi dınnıń róli: Qazaqstan dıntanıshylardıń III Forým materialy*, Astana, 179 b.

Satybaldieva, A. 2016. 'Sasıı, kálamdyq jáne fıqhtyq mázhabtar tarıhy' [The History of Political, Moral, and Fiqh Mecca], Almaty, 232 b.

Murteza, B. 2014. 'Buhara hukuk okulu' [Bukhara Law School]. Istanbul, ISAM, 256 s.

Nasafi Abul Muin ibn, M. 1993. 'Tafsiratul-adilla fi usuluddin' [Tafsiratul-Adilla fi Proceduddin]. Ankara, 369 s.

Резюме

Сатыбалдиева А., Исахан М., Шагирбаев А. Политические предпосылки возникновения религиозной школы Ханафи в Маураннахре и причины ее развития

Хотя Центральная Азия изначально была религией ислама, распространяющейся через различные религиозные и религиозные позиции, школа Ханафи начала развиваться в восемнадцатом и пятнадцатом веках при политической поддержке в эпоху саманидских и караганских государств. Эта религиозная школа, основанная имамом Аззамом Абу Ханифой в Куфе, Ираке находилась под влиянием нескольких оптимальных факторов на земле Маураннахр. По умолчанию судьи династии Императора были назначены администрацией мечети Ханафи, что позволило религиозной школе процветать. Причина в том, что присяжные в исламе были уникальным институтом, который регулировал общественные отношения. Правовые и теоретические принципы представителей Ханафи, которые самостоятельно выполняли эту функцию, завоевали господство в Центральной Азии. Кроме того, особенности верховенства права на основе местных социальных, экономических предпосылок и традиций в ханафитском мазхабе также способствовали широкому распространению в Маураннахре.

Ключевые слова: ислам, мазхаб, ижтихад, приговор, шариат, суд, судья, кияс, урф, адаб, хила.

Summary

Satybaldiyeva A., Issakhan M., Shagirbayev A. The Political Background of the Emergence of the Hanafi Religious School in Maurannahr and the Reasons for its Development

Although Central Asia was originally the religion of Islam spreading through various religious and religious positions, the Hanafi school started to celebrate in the eighteenth and fifteenth centuries with political support in the era of the Samanid and Karagan states. This religious school founded by Imam Azzam Abu Hanifah in Kufa, Iraq, was influenced by several optimal factors in the land of Maurannahr. By default, judges of the Emperor's Dynasty have been assigned to the administration of the Hanafi mosque, which has allowed the religious school to thrive. The reason is that the jury in Islam was a unique institution that regulated social relations. Legal and theoretical principles of the Hanafi representatives, who have undertaken this function independently, have gained dominance in Central Asia. In addition, the peculiarities of the rule of law on the basis of local social, economic prerequisites and traditions in the Hanafi Madhhab also contributed to the wide spread of Maurânakh.

Keywords: Islam, Mazhab, Izhtihad, Law, Sharia, Judge, Kiyas, Urf, Adab, Trick.

*Багила Таирова (Тараз, Қазақстан),
Жазира Рахметова (Алматы, Қазақстан)*

ҒЫЛЫМ, БІЛІМ МЕН ДІННІҢ АДАМЗАТ МӘДЕНИЕТІНДЕ АЛАТЫН ОРНЫ

Аннотация. Бұл мақалада ғылым, білім мен діннің адамзаттың өмірінде айрықша орынға ие болғаны тарихи тұрғыдан сараланып отыр. Осының негізінде алғашқы адамдар бір түп, бір тектен өрбіп әр түрлі концепциялар мен әр түрлі діндерді қалыптастырып орныққан тұстары өркениеттік тұрғыдан зерделенді. Алғашқы мемлекеттердің пайда болуы мен дамуында техника мен технологияның атқаратын қызметі батыс пен шығыс халықтарының дүниетанымдық негізінде қарастырылып, сараланды. Ежелгі халықтардың дүниетанымы мен жаңа заманға дейінгі тұстағы техника мен технологияның қалыптасу ерекшелігі адамзаттың күнкөріс тәсілдерімен бірлікте қарастырылды.

Түйін сөздер: магия, мәдениет, дін, категория, пайымдау, зерде, ұғым. ой т.б.

Кіріспе

Ғылым қысқа мерзім ішінде пайда болмайтыны анық. Адамзат баласы қоршаған дүниені, ондағы құбылыстар мен өзгерістерді танып білу барысында қарапайым түсініктер мен көзқарастарды және пікірлер мен ілімдерді қалыптастырды. Қоғамның ілгері қарай жылжып дамуына адамзат баласы қашанда ат салысып отырған. Қоғамның дамуы адамның ойлау үрдісінің аясымен өзіндік тәжірбиені қалыптастырды. Осының негізінде өткен заман ойшылдарының ілімдерінің пайдалы, жақсы жақтарын алып дамыту жаңа тұжырымдар мен ғылыми теорияларды қалыптастырды.

Әдіснама

Ғылыми таным мен діни танымның адамзат тарихындағы орнына мәдени-философиялық талдау жасалынып, өзіндік құрылымы мен әдіс-тәсілінің логикалық бірлігі ашылды.

Негізгі бөлім

Бекежан Ө.Қ. «Техника феномені»: әлеуметтік-философиялық талдау атты монографиясында: «адамзат тарихында неше түрлі қоғамдар, сан қырлы мәдениеттер мен ұлы өркениеттер болғаны тарихтан белгілі. Олардың қайталанбас ерекшелігі мен саналы адамның өмір сүру ортасы

ретіндегі әлдебір планеталық ортақ қасиеттері туралы да зерттеулер өз алдына бір мұра. Ежелгі дәуірлер мен кейінгі замандар, шығыс пен батыс, діндер мен наным-сенімдер, өткен адамзат тарихының ешбір кезеңіне ұқсамайтын қазіргі дәуір, міне осылардың бәрі айналып келгенде адамдар тіршілігімен, сана-сезімді іс-әрекетімен тығыз байланысты. Ал тіршілік ету қажеттігі іс-әрекетті туғызады. Адамның саналы іс-әрекеті қашанда құралдар арқылы ғана жүзеге асатыны белгілі ақиқат, бұл адамның ешбір тіршілік иесіне ұқсамайтын өзіндік қасиеті» [Бекежан 2016, б б.], – деген болатын. Әрине, адамзат саналы іс-әрекеттің арқасында белгілі мәдени орта мен қоршаған ортаға өз әсерін тигізіп отырғаны мәлім. Әсіресе, көшпелілер тылсым табиғат пен сырласып, өзіне керектісін алып, өзі де сол әлеммен үйлесімдік тауып отырған болатын. Табиғи аяны таза ұстап, оның қадірлей білу көшпелілерге тән үрдіс болған. Адам мен қоғам, адам мен табиғат, адам мен адам арасындағы байланыста үйлесімділік қашанда болған. Техниканың дамуын функциясы жағынан қазіргі заманғы орыс зерттеушісі А.А. Воронин төмендегі кезеңдерге бөлген болатын:

- техника магия ретінде (дуалау, табиғатқа, жанға, тәнге, құдайларға әсер ету мақсатында құралдар пайдалану);
- техника өндіргіш күш ретінде (табиғат күштерін пайдалану бағытында әрекет);
- техника коммуникативті орта ретінде(байланыс және қатынастық күш ретінде) [Воронин 2001, сс. 45-47].

Әр заманның өзіне тән ерекшелігі мен құндылық болып табылатын өлшемдері болған. Ендеше, адамның шеберлік қабілеттері, құралдар, ұсталық білім мен құралдың магиялық, киелілік қасиеттері әлемнің әр жерінде бірдей деуге болған. Осыған байланысты А. Наурызбаева [2001, сс. 28-32] былай дейді: «адамның алғашқы мүмкіндіктері діни-мифологиялық көзқараспен сакральданған». Ол Шығыста «ат-от» бейнесі «металл-от» бейнесіне сәйкес келеді деген Ф. Кардинидің сөзіне сілтеме жасай отырып, «шаман- батыр-ұста» үштігі ұстаның ерекше қасиетін меңзейтінін айтады. Оның ойын мәдениеттанушы Т. Әсемқұлов [2002, 4 б.] былай деп толықтырады: «басқа халықтардың мәдениеттеріндегідей қазақтың дәстүрлі мәдениетінде теміршілік өнер және ұстаның өзі сакральді статуска ие болған... Бапы – қазақ ұсталары табынып келген теміршілік өнердің, жалпы металлургияның пірі, жебеушісі». Атақты этнограф Фрээрдің айтуынша «алғашқы қауымдарда ұстаның өнері киелі деп саналады және онымен айналысуға тек көсемдерге ғана еркіндік берілген» [Фрээр 1983]. Мұндай түсініктер барлық дәстүрлі қоғамға тән деуге болады. Ғылыми мен ғылыми еместі ажыратудың өзі қиындықтар туғызады, ғалымдар тарихи дамудың барысында да ғылымды анықтауда әр түрлі шешімдерге келіп отырған. Ғылымның шығу тегін анықтау қиынға түскен. Сонымен қатар ғылым әр мәдениетте де әр түрлі қарастырылған. Адамзатты ойға жетелейтін сау-

алдар өте көп болған. Адам мәдениетті дүниеге әкелді ме, әлде мәдениет адамды қалыптастырдыма деген сауалдың төңірегінде алуан түрлі пікір қалыптасқан. Қалай айтсақ та, адам бір түбірден, бір тектен өрбіген. Себебі, олар жасаған мәдениеттің бастапқы нышандары от жағу, құрал жасау оны пайдалану бір жерде пайда болып, кейін басқа жерлерге тараған. Содан көп сипаттылыққа ауысқанымен ерекшеленген. Адам санасы табиғи аяны игеру үстінде пайда болып, азық табу жолындағы әрекеті ақылды, ақылдың әрекеті ғылым мен мәдениетті туғызды. Ең алғашқы жер бетіндегі адамдардың тіршілігі мен айла әрекетінде сондай ұқсастық танытқан. Адамзатқа ортақ мифологиялық, діни сенім ғылыми дүниетанымға, сосын ғылым әлеуметтік- практикаға ауысты. Әр елдің мәдениеті қатар әрі жарыспалы түрде дамыған. Жер бетіндегі адамзат баласы көп нәсіл, көп дін, көп концепцияларды туғызып, сол арқылы өзінің рухани келбетін қалыптастырыпты. Әр халықтың өзіне тән мәдениеті қайталанбайтын дара қасиетке ие. Бұл құбылыс бағзы замандардан бері ұлттың рухани келбеті дәстүр аясында өзіндік болмысын сомдаған. Шумер, Көне Египет, Үнді, Қытай т.б. Бұндай түпбастау жөнінде Дж. Бернар былай деп тұжырымдайды: «Ғылымның басты ағымы алғашқы қауым адамының пратикалық техникалық тәсілдерінен туындайды. Біздің механикаландыру мен ғылымға негізделген барлық күрделі өркениет байырғы өткен дәуірдегі әлеуметтік институттар мен материалдық мәдениеттен өркендеп шыққан, басқаша тілмен айтқанда, біздің ата-бабаларымыздың қолөнері мен дәстүрлерінен», – деген болатын.

Көне өркениеттерде математикаға, механикаға, медицинаға, астрономияға негізделген білімдер қолданбалы сипатта болды. Сонымен қоса, күмбезді ғимараттарды тұрғызу, сарайлар мен соғыс құралдарын тұрғызуға, күнтізбелер шығаруға, болашақты болжау мен емдеуге қызмет етті. Бірақ олар кей жағдайларда құпия ілімдер ретінде сақталды, қоғамдағы жоғары касталар немесе ата-аналары арқылы ұрпақтарға берілді. Мәселен, көне Үнді дүниетанымында сыртқы әлем алдамшы деп түсінген тұстары сыртқы әлемді тану маңызды болмаса, ал ежелгі Гректер кейбір ғылыми білімдерді шығыстан алды. Гректердің дүниетанымына вавилон, иранның, финикиялықтардың ықпалы зор болды. Әсіресе, финикиялықтар еуропалық алвафиттің қалыптасуына үлкен түрткі болды.

Қазақтың белгілі ғалымы М. Орынбеков: «осы күнге дейін автоматтардың кейбір түрлері қасқыр атымен аталады. Ал қазіргі соғыстарға «Жолбарыстар» мен «Қобылан» (Пантера), «Тарпаң» (Мустанг) қатысады [Орынбеков 1996, 213 б.]. Оның ойынша жауынгерлер үшін олардың атын иелену мықты қасиеттерін қабылдаумен байланысты. Бірақ қазіргі техниканың көптеген түрлеріне оларды шығарушылар аңдар мен құстардың атын беру арқылы олардың адамзатқа ежелден белгілі бейнесін архетиптік мағынада қолданды. Осыған қатысты Бекежан Ө: «қазіргі бір жарнамада «тойота» автокөлігі әртүрлі аңдарға айналып өзінің ептілігі мен мықтылығын

көрсетеді. Ал адамдардың қазіргі бұқаралық, техногендік мәдениетте тәрбиеленген ұрпағы аңдардан гөрі техникалық сипаттағы қаһармандарға көбірек еліктейді. Сондықтан олар үшін техника кез-келген нәрседен мықты. Қазір «техномагия» деген құбылыс туралы көп айтылып жүр, оның негізінде жаңа технологиялық құралдарды мистикамен, оккультизммен байланыстыру жатыр. Осы ұғым III рейх көсемдерімен тығыз байланыста қарастырылып, олардың өз саяси доктринасын іске асыру үшін ежелгі мистика мен культтерді және Е. Блаватская еңбектерін пайдаланғаны белгілі және сол ілімдерді іске асыру үшін олар сол кездегі озық технологияны барынша пайдаланғаны қазір жасырын емес», – деген болатын.

Баршамызға мәлім, ежелгі адамдар табиғатқа құдайлық сипат берсе, қазіргі адам үшін ондай сипатқа техника құралдары ие болып отыр. Техниканың қоғамдық ерекшелігі қазіргі адамдар үшін наным- сенімнің, мистиканың көзіне айналуда. Тіпті діни сипатқа да, ие деуге болады.

Техникаға қатысты мәселені қозғаған кезде айналып өтуге болмайтын тақырып темірге, металлға байланысты болып табылады. Тарихи тұрғыдан алғанда темірді өңдеудің технологиясын меңгеру адамзаттың үлкен жетістігі болғаны белгілі және техниканың табиғаты, құрамы қашанда темірмен байланысты екені де күмән тудырмайды. Д.Д. Фрээр «Золотая ветвь» еңбегінде табулардың ішінде темірге байланысты көптеген ырым түрлерінің әр елде кездескенін айтып өтеді, олардың ішінде тек Таити, Камбоджа сияқты экзотикалық елдер ғана еуропалық поляк шаруалары да жүр. Олардың кейбіреулері темірден қорыққандықтан оны пайдаланғаны үшін тіпті құрбандық шалуға мәжбүр болған. Ал көп жерде темірдің орнына басқа материалды, мысалы, ағашты, тасты және тағы басқаларды қолдануға тырысқан. Д. Фрээрдің ойынша, бұл қорқыныш пен табу темірдің тарихи жағынан кейін пайда болуымен байланысты деген болатын. Мысалы, Мароккада темір жындардан қорғайды деп аурудың жастығының астына пышақ немесе қайса, қазақ мәдениетінде де мұндай үрдістің бары анық. Ерекше қасиеті мен өңдеу технологиясына сай темір мифтік, мистикалық сипатқа ие болғаны мәдениет пен мифология тарихынан белгілі жәйт. Өз заманында темірді өңдеуші ұсталар ерекше адам ретінде танылған.

Қазіргі адамзат жаңа заманға бет түзесе, болашағына көз салса, ертеңіне үңіліп, қазіргі жағдайын екшесе, оның барылығын техниканың сапасымен өлшейді. Бұл да техниканың адам айналып өтпейтін, оны тыныс-тіршілігін анықтайтын критерийге айналғанын дәлелдейді. Поезд, ұшақ, автокөлік, атом қаруы – адамзаттың өміріне пайдасы мен зиянын да тигізе білген. Ал, интернет, ұялы телефон мен компьютер жеке адамның санасы мен тіршілігіне зор ықпал еткен құралдар. К. Ясперс «Техника – бұл білімді адамның табиғатты билеуге бағытталған іс-әрекеттерінің жиынтықтары; олардың мақсаты адам өміріне жоқтықтың азабынан құтқаратын әрі өзіне ыңғайлы қоршаған ортаға ие қылатын бітім-болмыс беру» [Ясперс 1986, 120 б.], – деп

адам мүддесіне сүйене отырып қарастырса, Ресей философы А.Г. Спиркин: «техника қолдан жасалған өндіріс жабдықтары мен құралдарының жүйесі, сонымен қатар еңбек процесін іске асырудың әдістері мен операциялары, қабілеті мен өнері», – дей отырып, таза аспаптық анықтамамен шектелген болатын [Спиркин 1998].

Зерттеуші ғалымдардың пікіріне сүйене отырып, техниканың даму ерекшелігін зерттеу, тарихи кезеңдерін анықтауға арналған зерттеулерде тұрақты ғылыми дәстүрге айналды. Техника дамуын қарапайым, дөрекі қол еңбегі құралдарынан бастап, мануфактуралық станоктар, машиналар және күрделі техника мен электронды, компьютерлік құралдарына дейін реттеу жалпы қалыптасқан схема болса, «ғылыми-техникалық революция» деген ұғым тек ғылым мен техника дамуындағы өзгерістер ғана емес, адамзат дәуіріндегі күрделі жаңа тарихи белесті білдіретін термин ретінде пайда болды. Ғылым мен техниканың егіздігі енді ешкім таласа алмас фактіге айналды. Техниканы әлдебір құрал ретінде түсіну деңгейін көтеріп, оны мәдени- өркениеттік, ерекше құндылықтық һәм идеологиялық дәрежедегі ұғым жағдайына жеткізді.

«Адамзат баласы терімшілік пен аңшылық үрдісі жержүзіне тегіс тарап, кейбіреулері табиғаттың дайын ризығын иемденуді місе тұтпай, жабайы анды қолға үйретіп, жабайы дақылды қолдан егіп, ауыл шаруашылығы мәдениетіне көшкен соң ғана төрт мың жыл ішінде, осыдан алты мың жыл бұрын, адамдардың саны бұрын-соңды болмаған көрсеткішке – 90 мыңға барған. Зерттеуші ғалымдардың айтуы бойынша ауыл шаруашылығы дәуірлеген он екі жыл бойына жер бетіндегі халықтың саны 200 миллионнан аса алмапты. Тек XV ғасырда ғана демографиялық шарықтау байқала бастапты. Осы екі ортада адамзат мәдени эволюцияның терімшілік, аңшылық, ауыл шаруашылық сатысынан өтіп, өркениет сатысына аяқ басыпты. Бірақ, барлық жердегі жағдай бірдей емес еді. Үйреншікті дағдымен – ақ күнкөріс айыруға толық жағдай бар аймақтарда эволюциялық тоқырау байқалса, тұрғындар санының көбеюіне байланысты, күнкөріс үрдісін түбегейлі өзгертуге мәжбүр болған аймақтарда эволюциялық шарықтау бой көрсетіпті. Ол тек адамдардың күнкөріс айыру тәсілдерін ғана өзгертіп қоймай, болмысқа деген көзқарасын да түбегейлі өзгерткен. Үйреншікті дағдымен де күнкөріс айыруға жағдайы жеткілікті жерлерде қанағатшылдық, бәсіктік, дәстүрге құрмет үстемдік құрса, ал әлгіндей төтен өзгеріс керек аймақтарда белсенділік, жаңалыққа құштарлық, әрекетшіл идеологиясы қанат жайыпты.

Сөйтіп, адамзат технологиялық әрдеңгейлік, идеологиялық әрұдайлық, жалпы алғанда, эволюциялық әрқилылық кезеңіне ұшырайды. Бұл қауымдардың әлеуметтік ұжымдасу деңгейінде де анық көрінеді. Қанағат кеңістігінде көпшілдік, қауымшылдық үрдістер тамыр тартса, әрекетшіл аймақтарда әр адамның жеке мүддесі басым маңызға ие бо-

латын өзiмшiлдiк өрiстептi. Бiрiншi кеңiстiктегi саяси саликалық үшiн қалыптасқан дәстүр жеткiлiктi болса, екiншi кеңiстiкте пәрмендi ықпалға ие өктем билiктi керек етiптi», – дейдi Ә. Кекiлбаев [2010]. Одан ары қарай ойын былай жалғастырады: ауылшаруашылығына да алдымен көшкен де халық санының көптiгi мен күнкөрiс тәсiлдерiн меңгеру мен жетiлдiруге мәжбүр болған аймақтар кiрiптi. Күнделiктi iшiп-жемнен артылып қалатын қосымша өнiмдi қордаландырған.

Бұл дәулет көбейту мен игiлiк бөлiсудi үйлестiретiн мемлекеттi туғызды. Мұндай аймақтарға Жерорта теңiзi мен Парсы шығанағы маңы, Индонезия аралдары мен Қытайдың белгiлi бiр бөлiктерi мен Мексика жатты. Жер шарының қалған бөлiктерiн ұзақ уақытқа дейiн терiмшiлер, аңшылар мен балықшылар мекендептi. Әлемде он екi мың жылдай ауыл шаруашылығы үстемдiк құрған эволюциялық кезеңде ең күштi егiншiлiк Қытайда, мал шаруашылығы Байкалдан Балқанға дейiн созылып жатқан түркi-моңғол кеңiстiгiнде едi. XII ғасырдан бастап, еуропалық аграрлық мәдениет алға шыға бастаған. Бұл үрдiспен батысқа алдымен қол салған османдар есептесiптi де, олардың сахаралық туыстары есептесе қоймапты. Сахаралықтар отырықшы егiншiлiк пен көшпелi мал шаруашылығына мәңгiлiк құбылыс санап, өз үрдiстерiн жоғары бағалап, көп уақытқа дейiн өркениетке қырын қарап келген. Бұл қателiктерiн де кеш түсiнген. Уақыт өте келе бодандықтың қамытын киiп үлгерген. Мұның өзi мәдени эволюцияның тек технологиялық процесс қана емес, этологиялық процесс екендiгiне, заманына лайық құлық таба алмаған адам мен қоғам заманына лайық әрекет те таба алмайтынына, арғы-бергiде алып империялар да, ең алдымен, осыдан күйрейтiнiне көзiмiздi жеттi, – деген болатын. Бұл өте орынды айтылған пiкiр болатын. Бiрiншiден, көшпелi халықтар күнделiктi тұтынатын өнiмдерге зар болған емес, сондықтан да олар жерасты қазба байлықтарды өндiруге құлық танытпағаны анық. Ал батыс еуропалық мемлекеттер жер асты мен жер үстiндегi игiлiктердi бiрiншi болып игерген болатын. Бұл өндiрiстiк дамуға көшудi талап еттi. Ұлттық аумақтық мемлекеттер де солай пайда болды. Қазақ хандығының да, жоңғар хандығының да құрылған кездерi батыс еуропалық қоғамдардың қайта дәуiрлеудi бастан кешiп жатқан кезеңiне, ал құлаған тұстары батыста жаппай өндiрiстiк мәдениетке бой ұрып, оза дамай бастаған кезеңге тұспа-тұс келген екен. Адамзаттың мұндай қарқынына iлесе алмаған халықтардың бәрi бодандықтың құрығына iлiнген болатын. Дәл осы кезде жаңа отаршылдықтың мейлiнше қанат жаюы адамзат дамуындағы кезектi эволюциялық сәйкессiздiктiң мейлiнше зор ауқымда орын алғанын көрсеттi. Өзара қырқысып жатқан екi көшпелi мемлекеттi екi жақтан қыспаққа алып, тарих сахнасынан бiржола аластатылды. Бiр кездегi аграрлы мәдениет заманында әуелi даусыз басымдыққа, кейiн жарыспалы басымдыққа ие болып келген көшпелi мал шаруашылығы бұдан былай таза экзотикалық сипатта ғана өмiр сүрiптi.

Адамзат қоғамы үнемі өзгеріп, дамып отырады. Ал даму, өзгеру барысында әр қоғамда шешілмеген проблемалар, қиындықтар қайшылықтар орын алады. Сол себептен ғылым қоғам өміріндегі қиындықтардың себептерін ашып, оларды шешуге байланысты ұсыныстарды негіздеумен айналысады. «Жалпы мемлекеттің шығуын, ғылым адамзат қоғамы дамуының белгілі бір тарихи кезеңімен, яғни әлеуметтік таптар мен топтардың пайда болып, қоғамда саяси-әлеуметтік теңсіздіктердің қалыптасуымен байланыстырады. Өткенде мемлекет дәулетті таптың саяси, экономикалық үстемдігін нығайту құралы болып келгені де белгілі.

Ал, «мемлекет» деген атау термин ретінде жаңа заманда-итальяндық қайта өрлеу кезеңінде шықты. Ол алдымен Испанияда орнығып одан Франция мен Германияға, артынша ХІХ ғасырға дейін бүкіл еуропа елдеріне тарап үлгерді. Испаниядағы «мемлекет» ұғымы латынның «состояние» -«қалыпты жағдай» деген сөзінен шыққан. Алғашында ол өкімет билігін иеленуші деген мағынада айтылып, бертін келе ол үкімет функциясы ретінде қаралды да ақырында мемлекет ұғымына ауысты. ХVІІ ғасырдан бастап «мемлекет» деген атау мемлекеттік мекемелер, бір салаға үстемдік ету, мемлекеттік халық деген түсінікпен де сипатталып қабысып жатты. Жаңа заман жағдайында да «мемлекет» ұғымын қоғамда болып жатқан өзгерістер арасында, соларға байланысты қарастырылды. Оған ұғым ретінде қарамай, мемлекеттік құрылымдардың уақыт пен кеңістікке қарай өзгеріп отыратынын, оның көп түрлі болатынын, соған қарай ұғымның да тұрақты болмайтынын ескерген жөн» [Қуандық 2013, 78 б.]. Бізге белгілі алғаш рет мемлекет түрлерін типтеуді Аристотель өзіне дейінгі Геродот пен Платонның ойларын үлгі етіп жасаған болатын. Өз заманында әл-Фараби жасампаздық бастамаларға негізделген мемлекет қана қайрымды да, қайырлы болатынын айта отырып, мемлекеттің басшысына оның басқару тәсіліне үлкен маңыз берген болатын. Майқы бидің алтыншы ұрпағы атанған Асан қайғы да халықтың қамын ойлап, уайым жеп өткен «жерұйықты» іздеуі жөніндегі аңыз қазақ халқының таңғажайып жарқын, бақытты болашақты аңсаған армандарының туындысы болса, Ж.Баласағұнның «Құтты білік» шығармасы да ғылым мен мәдениеттің негізі қарастырылып, мінсіз қоғамның қағидалары қаралып, оның өмірлік тәжірбиелердің қоғам мен адамға берер пайдасы жан-жақты баяндалған жоқпа еді.

Түрік көшпелілер үрдісінде бұрын билікке ержүрек сардарлар мен батырлар сайланса, енді жаңа жағдайда ел билеу ісіне саяси күресте білікті, парасатты адамдар қажет болды. Қоғам білімді кеңесшілер мен мықты бектердің ұстанымы халыққа пайдасын тигізетінін жақсы білді. Сондықтан да Ж. Баласағұн:

*Саясатпен жұрттың, заңын түзетер,
Бұл саясат бек қақпасын зерлейді,*

*Саясатпен бектер елін жөңдейді,
Ел былығы саясатпен арылар,*

Алаяқтар есебінен жаңылар, – деп жырға қосу жай болмаса керек. Дұрыс заңның қабылданып, соған негізделген басқару ісі мемлекеттің гүлденуіне әкелетініне толық сенімді болды.

Ғылымның қоғам өміріндегі рөлі мен мәдениеттің дамуындағы орны өте жоғары. Әсіресе ХХ ғасыр ғылым – білім ғасыры болды. Ондағы ғылымның жетістіктері, техникалық прогресс, бұрын-соңды болмаған мәдени өркендеуге әкеп соқты. Әрине, бұл сөзсіз адамның қол жеткізген үлкен бір жетістіктерінің бірі еді. Осы жетістіктер адам баласының мың жылда қол жеткізбеген нәрсесіне бірнеше жылда қол жеткізуге мүмкіндік берді. Ғылым табиғат алдында адамның беделін көтеріп, шығармашылық үрдісі мен ерік-қалауын, мүмкіндіктерін кеңейтті. Ғылыми-техникалық прогресс, адамның өмірі мен өзіне деген көзқарасы мен қатынасын да тереңдете түсті. В. Канке техниканың әр кезеңінде атқарған қызметін тану үшін былай тарқатады: антикалық дәуір – техника қолөнершінің шеберлігінің көрінісі. Жалпыны игеру техникалық білімнен жоғары. Орта ғасыр – техника дегеніміз құдай шығармашылығының сәулесі ретінде адам шығармашылығы. Жаңа дәуір кезеңі үшін ол адамның ғылыми танымының заттануы, адамның табиғаттан еркіндік алуының факторы. Автор ХХ ғасырға қатысты Гуссерль (феноменология), Хайдеггер (герменевтиктер), аналитиктер сияқты бірнеше бағыттың қысқаша тұжырымдамасын беріп кетеді [Канке 1999].

Ренессанстан бастап ғылымға деген ұмтылыстың негізінде адам мүмкіндігін кеңейтіп табиғи игіліктерге қол жеткізу, сол арқылы адамның мұң мұқтаждықтарын өтеу алдыңғы орынға шыққан болатын. Бұл батыстық ойшылдардың танымы мен қоғамдағы әрекетінде алдыңғы орынға шыққан болатын. Осының негізінде батыстық ғылыми көзқарас бір жақты болып, адамның мәнін материалдық тұрғыдан ғана бағаланып, оған руханилық тұрғыдан адамдық болмысқа мән берілмеген болатын. Адам болмысының бір жағына ғана мән беріп, яғни оны материалдық жақтан ғана жақсартуға тырысу, ал рухани жаққа мән бермеу, қазіргі мәдениеттің рухани дағдарысына қарай бет бұрды.

Қазіргі мәдениетте ғылым мен дін адам өмірі үшін аса қажетті қоғамдық форма болғандықтан екеуінің де сабақтасып қоғам өміріне қызмет етуі аса қажет. Бірін жоғары ұстап екіншісін қоғамнан ығыстыруға тырысу адамның табиғи қажеттілігін жоюмен тең деп түсінгеніміз дұрыс. Ғылым мен білім қашанда қоғамда сұранысқа ие болған. Ғылым мен білім ұлттық болмыстың жанданып қуат беру жолында қызмет ету керек. Ғылым мен білім оқу арқылы келетін мәдени құбылыс. Осы құбылысты көкірек көзіне тоқу арқылы қоғамда жақсы үрдістерді қалыптастыру бүгінгі ұрпақтың

міндеті болып отыр. Ғылым мен білім, техника мен технологияда тек адамзатқа жақсы жағынан қызмет көрсету жолындағы басты құрал болу керек. Адамзат баласы тарих өтінде әрқилы кезеңдерді бастан кешірді. Солардың бірі ретінде дінді ғылымға, ғылымды да дінге қарсы қою арқылы олардың арасы алшақтанды. Дінді қоғамнан ығыстыру рухани дағдарысқа әкеп соқты. Ғылым мен діннің адамзатқа берер пайдасы мен ықпалы қоғамда көрініп отырған. Қоғам мен адам арасындағы байланыста ғылым мен дін бірін-бірі толықтырып отыратын күш болу қажет.

Орта ғасырда Батыс еуропада дін алдыңғы орныға шығып кеткенде қоғамға қасірет әкелді. Бұл дінді дұрыс түсінбеушіліктің нәтижесі ғылыммен қақтығысуға әкеп соқты. Діни ұстанымдардың ғылыми жаңалықтарға қайшы келген жерлер де жиі кездесті. Әрине, ғылым өзінің жаңа әдістерін жетістіктерін қоғамға ұсынған сайын шіркеудің беделіне қатты соққы болып тиді. Шіркеу де бұған қарсы күрес жариялап, инквизицияны іске асырды. Шіркеу тарапынан зұлымдыққа ұшыраған ғалым адамдарының дінге деген жиіркенішін тудырды. Дін мен ғылым арасын одан сайын алшақтата түсті. Шіркеуде әлеуметтік қайшылықтарды реттейтін, саяси тұрақтылық пен экономикалық өркендеуді қамтамасыз ететін күш болмады. Ол, керісінше қоғамды артқа тартудан басқа ештеңе бере алмады. Осыдан білетініміз ерен діндарлық пен ерен батырлықта қоғамды артқа тартпаса, алдыға сүйремеген.

Адам баласы өзін қоршаған дүниеге сол арқылы, өздеріне қатынасы өзгеріп отырған. Қай қоғамда болмасын адамдардың өмір сүру барысында қалыптасқан жолы мен тәсілі болған. Осы тәсіл өмір сүрудің ықтималдығын аңғартқан. Адам өмір сүру барысында қоғамдық қатынастарды жаңарту да жаңа өлшем мен шаманы табуды ойластырып отырған. Бұл адамзаттың ойлау тәсілінің өзіндік құрылымын шыңдауға көмектесіп, дүниеге қатынастың жаңа құрылымын жасақтауға септігін тигізген. Бұдан өткенді біржола жоққа шығару емес, әлдеқайда кең шеңберде танып, білуге жұмылдыратын танымды көреміз. Бұл адамзат ақыл-ойының кеңістігін көрсеткен. Бізге белгілі ғылыми білім мен философия арасындағы байланыс ерте заманнан бастау алып, ғылым философиясы философиялық танымның жеке саласы ретінде ХІХ ғасырдың ортасында қалыптасты. Ғылым дамуының кезеңдерін жүйелі түрде зерттеу бар. Оны жіктеудің өзіндік тарихы бар болса, әрі теориялық танымның дербес саласы болып табылады. Ендеше, қай кезеңде болмасын ойлау арқылы өмір сүрудің өзіндік жүйесі қоғамға ықпал етіп отырған. Дегенмен, әр кезеңнің өзіндік ерекшелігін сол заманның пайдаланылған материалдық және рухани байлығы анықтаған. Қ. Әбішев, Т. Әбжанов «философия тарихындағы таным теориясы және метод проблемасы» атты еңбегінде: «жаңа дәуір деп аталатын буржуазиялық қатынастардың Еуропада ден алу кезеңінде қоғамдық ойдың айқын белгілерінің негізгісі – адамның қоғамдағы орнын түбегейлі түрде басқаша түсіну еді. Оның себебі буржуазиялық қатынастар адамды, әсіресе, еңбекші адамды екінші біреудің

тікелей меншігі болудан құтқарды. Бұрынғы қоғамдық құрылыстардан оның артықшылығы осында еді» – деген болатын [Әбішев & Әбжанов 1990, 5 б.]. И. Канттың шығармашылығы жаңа дәуірдегі орын алған таным теориясы мен көзқарастағы орын алған қайшылықтарды шешуге бағытталды. Оның философиясы бүкіл философия тарихындағы бай мәдени мұраны меңгере отырып, жаңа теорияларды қалыптастырды. Кантқа дейінгі ойшылдар табиғатты зерттей отырып, болмысты, материяны, объектіні, философияның зерттеу объектісіне айналдырса, немістің ұлы ойшылы, керісінше, біздің философиялық талдауымыз ойлауға, идеяға, ақыл-парасатқа, субъектіге бағытталуға тиіс дейді. Кант сол уақытқа дейін орын алып келген таным теориясындағы көзқарасты толығынан қайта қарап шығып, жаңа философиялық ағымның ірге тасын қалады. Канттың таным теориясының мәні таным процесіндегі субъектінің белсенді рөлін негіздеу.

Кант «Таза парасатқа сын» деген еңбегінде таным процесінде ерекше көңіл бөле отырып, ондағы қайшылықтарды ашып берді. Канттың айтуынша, адам баласының таным қабілеті үшке бөлінеді: сезімділік, пайымдаушылық, парасаттылық. Таным процесін бұлай үшке бөлу философия тарихында, қайта өркендеу дәуіріндегі Николай Кузанскийдің философиясында орын алған еді. Бірақ Кант таным процесін басқаша қарады. Ол өзіне дейін орын алып келген эмпиризм мен рационализмнің тар өрістілігіне шығуға тырысты. Сондықтан да Кант априорлы (априорлы - латын тіліндегі тәжірбиеден тыс пайда болған ұғым, ой, идея) синтетикалық пікірдің жаратылыстану саласында қандай орын алғандығын көрсету үшін білімдердің математика, жаратылыстану және метафизика (философия) түрлерін алды. Математика сезімділікке, жаратылыстану-пайымдауға, метафизика, яғни философия парасатқа қатысты екен.

Сезімділіктің ішкі формасы – уақыт математикамен тығыз байланысты. Уақыт тек математикалық өлшеммен ғана емес, ол сезімділік арқылы адамның ішкі рухани дүниесімен қабаттасып жатады. Өйткені уақыт алдымен еңбек өлшемі, адамның практикалық қызметінің өлшемі. Олай болса, адамның ішкі рухани өмірін, оған тән байлықты осы уақыт арқылы анықтай аламыз. Сондай-ақ, уақыт адамзаттың даму тарихымен тығыз байланысты. Сондықтан да әрбір дәуірде уақыт әртүрлі белгіленеді. Айталық, құлдық дәуірде уақыт өткінші ретінде қаралды. Көне грек дәуірінің адамдары «алтын ғасыр» артта қалды деп есептесе, феодализм заманының адамдары алдағы уақытқа сенді. Ал капиталистік қарым-қатынас уақытты адамдардың еңбегімен тығыз байланыстырып, оның әлеуметтік-саяси мәнін ашты. Олай болса, сезімділіктің ішкі формасы болған уақыт біздің өміріміздің негізгі мәнін ашып береді. Ал, пайымдау ең алдымен категорияларды анықтайды, оларды системаға келтіреді. И. Кант Аристотельден кейін категорияларға мән берген. Аристотель категорияларды бірнеше топқа бөліп, анықтамасын берсе, Кант белгілі бір принциптің негізінде категориялар системасын

жасауға ұмтылды. Ол категориялардың арасындағы терең байланыстарды анықтады, олардың бір бірінен келіп туындайтынын ашты. Оның бұл жаңалығы кейінгі философиялық ағымдарға үлкен әсер етті.

Қорытынды

Пайымдау философия тарихында ерекше рөл атқарады. Біріншіден, ол логика, яғни, ойлау туралы ілімді ілгері дамытты. Екіншіден, таным процесін жаратылыстану саласымен байланыстырып, ондағы ұғымдарға философиялық мән берді, пайымдау ұғымдарды, категорияларды системаға келтіруге ұмтылды, төртіншіден, пайымдау адамның таным қабілетінің ерекшелігін, пікір қабілетінің қалай да болсын қалыптасуы қажет екендігін айқындады. И. Канттың айтуынша, пікір қабілеті қалыптаспаған адам-ақымақ. Мұндай аурудан адамды ештеңе де құтқара алмайды. Пікір қабілеті жоқ адам ғылым салаларын қанша игергенімен, барлық жағдайда өзінің топастығын көрсетеді. Пайымдау өмірдің дамуына байланысты өз шекарасында қалып қоя алмайды. Ол қалай да дүниені тануға ұмтылады. Парасатта – пайымдау. Пайымдаудың жоғарғы формасы. Парасат категорияларымен емес, принциптер арқылы көрінеді. Кант парасатты даму теориясын теориялық ойлаумен байланыстырып отыр. Өйткені, философия дегеніміз ең алдымен теориялық ойлау.

Канттың таным қабілетінің үш түрі философия тарихында ерекше ролді атқарды. Танымды біртұтас, бірақ ішкі қайшылыққа толы деп қараса, екінші жағынан, философияны жаратылыстану саласымен байланыстыруға жасалған әрекет еді. XVI ғасыр ғылым мен білімнің жүйеленіп, белгілі арнаға түсіп, қоғамда атқарған қызметі зор болса, XIX-XX ғасырларда адамзат баласы екі бірдей дүниежүзілік соғысты бастан кешіріп, отарлаушылардың құрсағына ілініп, өзіндік ұлттық болмысынан айрылып, тарих өтінен біржола жойылған ұлттардың нәубетімен көмкере аламыз. Жалаң білім мен ғылым қоғамға жалпы адамзатқа әкелетін қасіреті мол түйіткіл екені анық.

Библиография

Әбішев, Қ. & Әбжанов, Т. 1990. ‘Философия тарихындағы таным теориясы және метод проблемасы’. Алматы, Ғылым, 119 б.

Әсемқұлов, Т. 2002. ‘Алтын қайыс салты’. *Алтын Орда*, №56, 4 б.

Бекежан, Ө. 2016. ‘Техника феномені: әлеуметтік-философиялық талдау’. *Монография*. Атырау, Х. Досмұхамедов атындағы Атырау мемлекеттік университеті, 232 б.

Воронин, А. 2001. ‘Периодизация истории и проблемы определения техники’. *Вопросы философии*, № 8, сс. 45-47.

Кекілбаев, Ә. 2010. ‘Көсем сөздер’. 10-том. Алматы, Жазушы, 328 б.

- Канке, В. 1999. 'Основы философии'. М., Логос, Высшая школа, 288с.
- Қуандық, Е. 2013. 'Саясаттану негіздері'. *Оқу құралы*. Алматы, 240б.
- Наурызбаева, А. 2001. '«Нет» и «да» гуманизма Ф.Ницше: опыт, осмысление сверхчеловека в горизонте метафизики мифа'. *Евразия*, № 1, сс. 28-32.
- Спиркин, А. 1998. 'Философия'. *Уч. пособие*. М., 606 б.
- Орынбеков, М. 1996. 'Ежелгі қазақтың дүниетанымы'. Алматы, Ғылым, 213б.
- Фрээр, Д. 1983. 'Золотая ветвь: Исследование магии и религии', Пер с англ. 2-е издание. М., Политиздат, 703 с.
- Ясперс, К. 1986. 'Современная техника', Новая технократическая волна на западе. М., Прогресс, 451 с.

Transliteration

- Ábishev, Q. & Ábjanov, T. 1990. 'Filosofia tarihyndaǵy tany m teoriasy jáne metod problemasy' [Theory of Knowledge and Methodology in the History of Philosophy]. *Almaty, Ǵylym*, 119 b.
- Ásemqulov, T. 2002. 'Altyn qays salty' [The Gold Slime Attire]. *Altyn Orda*, №56, 4 b.
- Bekejan, Ó. 2016. 'Tehnika fenomeni: áleýmettik-filosofialyq taldaý' [The Phenomenon of Technique: Socio-Philosophical Analysis]. *Monografiua*. Atyraý, H. Dosmuhamedov atyndaǵy Atyraý memlekettik ýniversiteti, 232 b.
- Voronin, A. 2001. 'Periodizatsiia istorii i problemy opredeleniia tehniky' [Periodication of History and Problems of Techniques Identification]. *Voprosy filosofii*, № 8, ss. 45-47.
- Kekilbaev, Á. 2010. 'Kósem sózder' [Leading Words]. 10-tom. *Almaty, Jazyshy*, 328 b.
- Kanke, V. 1999. 'Osnovy filosofii' [Fundamentals of Philosophy]. М., Logos, Vysshaya shkola, 288s.
- Qyandyq, E. 2013. 'Saiasattany negizderi' [Fundamentals of Political Science]. *Oqy quraly*. *Almaty*, 240b.
- Nauryzbaeva, A. 2001. '«Net» i «da» gýmanizma F.Nitsche: opyt, osmyslenie sverhcheloveka v gorizonte metafiziki mifa' ["Net" and "Human" F. Nietzsche: The Obsession With the Superfluity in the Horizons of the Mythology of Metaphysics]. *Evrazia*, № 1, ss. 28-32.
- Spirkin, A. 1998. 'Filosofia' [Philosophy]. *Ých. posobie*. М., 606 b.
- Orynbekov, M. 1996. 'Ejelgi qazaqtyñ dúnietanymy' [Ancient Kazakh World Outlook]. *Almaty, Ǵylym*, 213b.
- Frezer, D. 1983. 'Zolotaya vetv: Issledovanie magii i religii' [Gold Black: the Magic and the Relics], Per s angl. 2-e izdanie. М., Politizdat, 703 s.
- Iaspers, K. 1986. 'Sovremennaya tehnika' [Modern Equipment], Novaya tehnokraticheskaya volna na zapade. М., Progress, 451 s.

Түйін

Таирова Б.Л., Рахметова Ж.А. Роль науки, образования и религии в культуре человечества

В этой статье с позиции истории рассматривается особое место и значение науки, образования и религии в жизни человечества. Исходя из этого, с цивилизационной точки зрения изучаются аспекты развития человека от его племенного первобытного состояния до формирования им различных концепций и религий. Проанализирована роль развития техники и технологий в появлении и развитии первых государств на основе изучения мировоззренческих компонентов народов Запада и Востока. Изучены особенности мировоззрения древних народов и формирование техники и технологий в период до Нового времени в сочетании с повседневными заботами человечества.

Ключевые слова: магия, культура, религия, категория, рассуждение, интеллект, концепция, мысль.

Summary

Tairova B.L., Rakhmetova Zh.A. Science, Education and Religion in the Culture of Humanity

In this article, from the standpoint of history, the special place and importance of science, education and religion in the life of mankind is considered. From this point of view, from a civilizational point of view, aspects of human development from his tribal primitive state are studied before he forms various concepts and religions. The role of the development of technology and technology in the emergence and development of the first states is analyzed on the basis of studying the ideological components of the peoples of the West and East. The features of the worldview of ancient peoples and the formation of technology and technology in the period up to the New Age in conjunction with the daily concerns of humanity are studied.

Keywords: Magic, Culture, Religious, Category, Interpretation, Intelligence, Concept.

Бақытжан Сапаров (Алматы, Қазақстан)

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ КОНФЕССИЯАРАЛЫҚ ҚАТЫНАСТАРДЫҢ ҚАҒИДАТТАРЫ

Аннотация. Дін мен саясаттың арақатынасы діни зерттеулердің ең өзекті тақырыптарының бірі болып табылады. Саясат, ең алдымен, адамдардың экономикалық мүдделеріне байланысты. Табыс пен күшке ие әлеуметтік топтар өз позицияларын сақтау және нығайту үшін мемлекеттің билігін пайдаланады. Билікке ұмтылу - бұл адамның күшті қозғалтқыштарының бірі, материалдық мүдделерден тыс және күшті эмоциялық құбылыстармен байланысы бар. Саяси мүдделер мен көңіл-күйлер адамдарды біріктіруге және бөлуге көмектеседі. Мемлекеттік билік азаматтарды зорлық-зомбылыққа бағындыруға және оларға бағынуға мәжбүр етеді. Бұл мақсатта құқық қорғау жүйесі, армия, мемлекеттік аппарат және басқа да қуатты құралдар, оның ерік-жігерін таңуға және қарсылықты болдырмауға болады. Саясат пен дін арасында ортақ нәрсе екі сала да адамдар арасындағы байланыстар мен қарым-қатынастарды реттеу саласы болып табылады. Бірақ олардың арасындағы айырмашылықтар кем емес. Саясат үшін тек «зайырлы», билік мүдделері мен мақсаттары өзін-өзі ақтайтын маңызды, олар әр елде және аймақта ерекше.

Түйінді сөздер: дін, конфессия, діни бірлестіктер, конфессияаралық қатынастар, дін, діни салада мемлекеттік саясат, жеке тұлғаның еркіндігі, діни ахуал.

Кіріспе

Тәуелсіз Қазақстандағы әлеуметтік-мәдени дамудың тікелей әсерінен қоғамдық санада соңғы ширек ғасырда көптеген түбегейлі модернизациялық процестер жүзеге асырылды. Соның әсерінен мемлекеттің дінге деген, діни наным-сенімге деген, діни бірлестіктерге деген көзқарастары мен саяси ықпалдары бірқатар өзгерістерге ұшырады. Әрине, осы руханилық бағытта әлемнің алдыңғы қатарлы елдерінде, сонымен қатар біздің көршілерімізде де мемлекеттің дін бағытындағы саясаты айтарлықтай өзгерді, олардың барлығы Қазақстанға әсер еткендігі сөзсіз.

Әдіснама

Мемлекеттің дін саласындағы саясатының теориялық-әдіснамалық бастаулары ретінде материалистік немесе идеалистік монизмнен тазарған диалектикалық әдіс қолданылған, ол плюрализмге және қоғамдық құбылыстардың бір-бірімен көп бағытты байланысына негізделген. Сонымен

қатар мемлекеттік саясаттың рухани, әлеуметтік-мәдени, этно-саяси бастауларына, әсіресе мемлекеттің заирлылығын айқара ашатын діни конфессиялармен ара-қатынастарына талдау жасалған.

Негізгі бөлім

Ғаламдық процесстердің тікелей әсерлерінен соңғы жылдары еліміздің рухани өмірінде, қоғамдық санасының қалыптасуында көптеген серпілістер болып, олардың барлығы азаматтардың дүниетаным жүйесіндегі діннің рөлін айтарлықтай жоғарылатты. Осылардың дәлелі ретінде халық арасындағы, әсіресе жастар арасындағы дінге бет бұрушылардың тұрақты өсу динамикасы көрініс тауып отыр. Кейбір деректерге сүйенетін болсақ, бүгінгі таңда Қазақстан Республикасы Дін істері және азаматтық қоғам министрлігінің мәлімдемелеріне көз жүгіртсек, онда биылғы жылдың 20-шы сәуіріндегі зерттеулерде, Қазақстан азаматтарының 81% өздерін дінге сенушілерге жатқызған, ал 19% өздерін атеистерміз деп есептейді [Турабаев, Б. & Құдайқұлов, Т. 2017, 5 б.].

Қоғамның рухани өмірінің өте күрделі бағыты болып саналатын осы процеске ерекше көңіл бөлген Елбасы Н.Ә. Назарбаев өзінің «Тәуелсіздігіміздің бес жылы» атты кітабында: «Бүгін адамзат баласының дамуы үшін тек материалдық емес, руханиынтаның бар болуы қажет. Қоғамдық сананың өзгеруінің негізіндегі құндылықтардың қайта қаралуына, ескі идеологиялық жүйенің құлдырауынан туындағын моральдық вакуум тұрғысынан қарасақ, адамдардың терең ойларға итермелеу, жас ұрпақты ұлттық рухани және мәдени құндылықтарына, бүкіл әлемдік өркениетке бейімдеу өте маңызды іс болып табылады» [Назарбаев 1996].

Егемендіктің алғашқы кезеңдерінде діни ұйымдарға берілген шексіз еркіндіктер Қазақстан Республикасында көптеген мемлекетке тиімсіз құбылыстарды әкеліп, діни ұйымдар көбейді және олардың қоғамда болып жатқан процесстерге кері әсерлері ұлғайды, діни көшбасшылардың абыройлары күшейіп, сонымен қатар, мемлекет үшін дәстүрлі емес діни құрылымдар пайда болды. Осының барлығы рухани саладағы түбегейлі жаңа жағдайлардың қалыптасуына әсер етті. Сондықтанда мемлекет діни бірлестіктер мен ұйымдарды мемлекеттік тізімнен өткізуге мәжбүр болды.

Мемлекеттің осы бағыта жүргізген тиімді іс-әрекеттерінің нәтижесі ретінде бүгін елімізде дәни ұйымдар мен мемлекеттің арасында оңтайлы әрі қолайлы өмір сүру жағдайы қалыптасқан, қазір елімізде 130 этникалық және 18 конфессиялық топтар өмір сүруде. Сондықтанда конфессияаралық қарым-қатынастың қазақстандық моделінің негізінде қалыптасқан бейбітшілік пен келісім, дін және мәдениетаралық диалог әлемдік эталонмен өзге елдерге үлгі ретінде әділ бағасын алып отыр [Электронды ресурс, 2011].

Еліміздің мемлекеттік саясатындағы діни және рухани прогрестің бостандығын қамтамасыз етуге бағытталған көптеген іс-шаралар жүзеге асырылуда.

Оған нақтырақ тоқталатын болсақ, қазіргі дін саласындағы мемлекет саясатының басты мақсаты азаматтық қоғамды одан әрі қарай қалыптастырып, конфессиялар арасындағы бейбітшілікті қамтамасыз ету және діни тұрақтылықты сақтай отырып, мемлекетіміздегі зайырлыадамгершілік нор-маларынанегізделген қағидаларды өмір шындығына айналдыру, сонымен бірге ар-ождан бостандығы құқықтарына кепілдік беру болып табылады.

Осыларды жүзеге асыру барысында елімізге төмендегідей міндеттерді көрсетуге болады. Олардың ең бастылары «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заңының ережелерін қатаң жүзеге асыру негізінде діни бірлестіктермен конструктивті өзара әрекеттестік пен ынтымақтастықты іске асыру. Сонымен қатар, Қазақстанда діни экстремизм мен терроризмге қарси іс-қимыл жөніндегі жасалып жатқан мемлекеттік бағдарламасын жан-жақты жетілдіріп, оның өміршендік мүмкіндіктерін күшейту. Одан әрі қарай бүгінгі қоғамдағы конфессияаралық келісімді одан әрі жандандырып, рухани өмірдегі жетістіктермен толықтыру, Конституция мен мемлекет заңдарына сәйкес қоғам санасында зайырлы мемлекет принциптерін жетілдіре отырып, оның өміршең қағидаттарын қалыптастыру.

Осы іс-шаралардың негізінде дін саласындағы мемлекеттік саясатты іске асыру келесі қағидаттарын белгілеуге болады. Олар:

Мемлекетті діннен бөлу қағидаты, яғни мемлекеттік-конфессиялық қарым-қатынастың тұрақты тепе-теңдігін қамтамасыз ететін конфессия әрекетінің құқықтық және заңнамалық реттелуін, діни ұйымдардың заңды қызмет атқаруын және олардың заң алдындағы теңдігін жүзеге асыратын іс-шараларды құрайды. Соның ішіндегі маңыздылардың бірі мемлекетті діни ұйымдарынан бөлу қағидаты, яғни дін ұйымдары мен сенушілерді қоғамдық өмірден алшақтатуын болдырмауын атап айту керек. Мемлекет сенушілерді толыққанды Қазақстан азаматтары деп есептейді, ал діни бірлестіктерді мемлекеттің әлеуметтік құрылымының ажырамас бөлігі деп санайтынын әрқашанда ашық жариялы түрде айтып отыруы керек және сөзбенен істің арасында алшақтық болмауы қажет.

Бұл бағыттағы тағы бір басты қағидат сенім бостандығы мен ар бостандығы қағидатын жүзеге асыру индивидуалды түрде немесе діни бірлестіктер құру арқылы болуы мүмкін. Сонымен бірге, ар және сенім бостандығы Қазақстан азаматтарын ғана емес, елімізде өмір сүріп жатқан кейбір шетелдіктер мен ел аумағында заңды тұратын азаматтығы жеке тұлғаларға кепілдік берілу болып табылады.

Ал келесі қағидат мемлекеттің бейтараптық сақтау қағидаты, негізгі қағидаттардың бірі бола отырып, діни бірлестіктердің ішкі қызметіне мемлекеттің араласуына жол берілмейтінін жүзеге асыруға әрекеттенеді.

Тағы да маңызды қағидат – діни бірлестіктер теңдігі қағидаты – конфессиялардың барлық құқықтары мен міндеттерін жүзеге асыруға мемлекет тарапынан бірдей және қолайлы жағдай жасалынатынын білдіреді және барлық тіркелген діни бірлестіктердің заң алдында теңдігіне кепілдік береді, оның өмір шындығына айналдырады.

Қазақстан Ата Заңы діни, этникалық немесе басқа да негізде бойынша кемсітушілікке тыйым салады. Сондай-ақ, қолданыстағы заңнама тікелей заңмен көзделген негіздерден бөлек, діни қызметке шектеулер салынуға болмайтынын анықтайды, оның жүзеге асыру жолдарын көрсетеді.

Дегенмен, діни бірлестіктердің қызмет ету еркіндігі шексіз емес екендігін түсінген жөн. Мысалы, Конституцияның 22-бабына сәйкес, ар бостандығы құқығы мемлекет алдындағы жалпы адамдық және азаматтық құқықтар мен міндетгерге байланысты болмауға немесе оларды шектемеуге тиіс. Бұл проблема бойынша мемлекет басшысы 2010 жылдың 26 мамыр күні өткен Қазақстан Республикасы Қауіпсіздік Кеңесінің алдында сөйлеген сөзінде, Қазақстанда қоғам діннен бөлек емес, сондықтан мемлекет осы саладағы қоғамдық қатынастарды реттеуде ат салыспай тұра алмайды деп атап өткен болатын.

Аталмыш міндеттерді, мақсаттар мен қағидаларды іске асыра және халықтың ішкі бірлігін нығайта отырып, еліміз жаһандық халықаралық бастамалар бастамашысы болғанын айта кету керек.

Сондықтан, Астанада 3 жыл сайын (2003 жылдан бері) көрнекті дін басшылары мен түрлі конфессиялар өкілдері қатысатын әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің съезі осының айғағы деп есептейміз. Қазіргі күнге дейін 5 съезд (2003, 2006, 2009, 2012, 2015) өткенін әлем жұртшылығы біледі. Ал енді кезекті әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшыларының VI съезі 2018 жылдың 10-11 қазанында Елордада өтеді деп шешілді. Алдағы форумның негізгі тақырыбы ретінде «Діни көшбасшылар қауіпсіз әлем үшін» тақырыбы таңдалды.

Қорытынды

Қорыта айтқанда, елімізде түрлі этностар мен конфессиялардың бейбіт, қатар өмір сүруін қамтамасыз ететін ұлттық саясаттың бірегей тәжірибесі жинақталғанын атап өткіміз келеді. Сонымен қатар, этносаралық келісімнің қазақстандық моделі нәтижелілігінің басты факторы ретінде бір адамның құқықтарын бұзу арқылы екінші адамға артық жағдай жасалуына жол бермейтін, мемлекетте тұратын этникалық топтардың мүдделер тепе-теңдігінің сақталуын айтға болады.

Қазіргі таңда діни және этникалық негіздегі қақтығыстардың орын алуы, мәдени, әлеуметтік, саяси құқықтардың шектелуі, конфессиялық немесе діни белгілері бойынша кемсіту, діни экстремизм мен терроризм халықаралық қатынастардағы шиеленісті жағдайдың өсуіне және мемлекеттің саяси жүйесіндегі тұрақсыздықтың орын алуына себеп болуы мүмкін екенін білу маңызды деп санаймыз.

Қазіргі Қазақстанда жүргізілген әлеуметтанулық зерттеулердің нәтижелері бойынша дін саласындағы мемлекет саясатын ел азаматтарының 86% қолдайтынын көрсетті. Осылайша, азаматтардың діни бостандық құқықтарының қамтамасыз етілуі, этнос және конфессия аралық келісімнің нығаюы мен сақталуы, сонымен қатар, зайырлылық қағидасының негізіндегі дін саласындағы мемлекеттік саясаттың тиімді жүзеге асырылып жатыр деп айтуға болады. Сонымен бірге, оны қолдап отыру мемлекет тарапынан ғана емес, азаматтық қоғам, соның ішінде діни қоғамдар тарапынан да күш салынуын талап етеді.

Библиография

‘Қазақстан Республикасының 2011 жылғы 11 қазандағы № 483-IV Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы Заңы’. Астана, Ақорда, 11 қазан 2011 жыл. [Электронды ресурс]. URL <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483> (Қаралған күні: 07.04.2018).

Назарбаев, Н. 1996. ‘Тәуелсіздігіміздің бес жылы’. Алматы, Қазақстан, 289 б.

Турабаев, Б. & Құдайқұлов, Т. 2017. ‘Діни экстремизм мен терроризмнің таралуына қарсы күрес және алдын-алу сұрақтары бойынша әдістемелік құрал. Мемлекеттік органдардың қызметкерлері мен ақпараттық түсіндіру топтарының мүшелері үшін’. Алматы, Сараптама және зерттеу орталығы, 360 б.

Transliteration

‘Qazaqstan Respýblikasynyń 2011 jylǵy 11 qazandaǵy № 483-IV Dinı qyzmet jáne dinı birlestikter týraly Zańy’ [Law of the Republic of Kazakhstan ‘About the Religious Service and Religious Associations’], Astana, Aqorda, 11 qazan 2011 jyl. [Elektronny resýrs]. URL <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483> (Qaralǵan kúni: 07.04.2018).

Nazarbaev, N. 1996. ‘Táýelsizdigimizdiń bes jyly’ [Five Years of Independent development]. Almaty, Qazaqstan, 289 b.

Týrabaev, B. & Qudaıqýlov, T. 2017. ‘Dini ekstremizm men terrorizmnyń taralýyna qarsy kúres jáne aldyn-alý suraqtary boıynsha ádistemelik qural. Memlekettik organdardyń qyzmetkerleri men aqparattyq túsindirý toptarynyń músheleri úshin’. [Methodical Textbook about Counteraction and Prevention of Diffusion of Religious Extremism And Terrorism]. Almaty, Saraptama jáne zertteý ortalyǵy, 360 b.

Резюме

Сапаров Б. Принципы межконфессиональных отношений в Казахстане

Соотношение религии и политики - одна из наиболее актуальных и острых тем религиоведения. Политика обусловлена, прежде всего, экономическими интересами людей. Социальные слои и группы, обладающие богатством и властью, используют силу государства в интересах сохранения и упрочения своего положения. Стремление к власти - одно из сильнейших влечений человека, выходящее за рамки материальных интересов и сопряженное с мощными эмоциональными переживаниями. Политические интересы и настроения способствуют объединению и разделению людей. Государственная власть принуждает граждан к повиновению и опирается на насилие. Она располагает для этого правоохранительной системой, армией, государственным аппаратом и другими мощными инструментами навязывания своей воли и подавления возможного сопротивления. Общее между политикой и религией заключается в том, что обе сферы являются областью регулирования связей и отношений между людьми. Но не менее существенны и различия между ними. Для политики сугубо «мирские», властные интересы и цели имеют самодовлеющее значение, они специфичны в каждой стране и регионе.

Ключевые слова: религия, конфессия, религиозные объединения, межконфессиональные отношения, религия, политика государства в религиозной сфере, свобода личности, религиозная ситуация

Summary

Saparov B. Principles of Interconfessional Relations in Kazakhstan

The correlation of religion and politics is one of the most urgent and urgent topics of religious studies. Politics is primarily due to the economic interests of people. Social strata and groups that possess wealth and power use the power of the state in order to preserve and consolidate their position. Striving for power is one of man's strongest drives, going beyond material interests and coupled with powerful emotional experiences. Political interests and sentiments contribute to uniting and dividing people. State power compels citizens to obey and relies on violence. It has for this purpose a law enforcement system, an army, a state apparatus and other powerful tools for imposing its will and suppressing possible resistance. The common thing between politics and religion is that both spheres are the area of regulation of connections and relations between people. But the differences between them are no less significant. For politics, purely "secular", power interests and goals are of a self-sufficient importance, they are specific in each country and region.

Keywords: Religion, Confession, Religious Associations, Interfaith Relations, Religion, State Policy In The Religious Sphere, Personal Freedom, Religious Situation.

Заур Джалилов, Болатбек Батырхан (Алматы, Казахстан)

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ КРИЗИСЫ И ИСЛАМСКАЯ ОППОЗИЦИЯ В ИРАНЕ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Аннотация. В настоящее время во всех постсоветских республиках, в условиях обретенной ими независимости, продолжают радикальные социально-экономические и политические изменения, необходимость которых диктуется самой жизнью. Одновременно с проведением социально-экономических и политических преобразований происходит процесс переоценки ценностей, ряда концептуальных положений различных идеологических теорий и взглядов, что, несомненно, является закономерным явлением. И это вполне понятно, ибо любое образование нового независимого государства, как исторического явления, характеризуется своей уникальностью и неповторимостью. В этом случае как никогда решающее значение приобретает способность к самоанализу, точность прогноза и восприятию исторического опыта.

В данной статье в качестве объекта изучения взята исламская оппозиция в системе государственного правления династии Реза-шах Пехлеви. Иран, как и Республика Казахстан, является республикой, с мощным культурным субстратом, населенной множеством народностей, религиозных и племенных групп, находящихся на различных уровнях социально-экономического и культурного развития. Она представляет весьма значительный теоретический и практический интерес для понимания основных тенденций и направлений в решении религиозного вопроса другими странами, в том числе Казахстаном. Иран входит в число крупнейших мусульманских стран, где можно было наблюдать сильное влияние исламских политических партий на общественно-политическую жизнь.

Ключевые слова: Ислам, оппозиция, династия, медреса, улемы, шииты, монархия, политика, идеология

Введение

Иран всегда являлся центром, вокруг которого формировались международные отношения, где решались важнейшие социальные, политические и культурные вопросы судеб всех мусульманских стран. Для Ирана 1940–1970 гг. – «переломный» период в его истории. Узловые этапы общественно-политического развития Ирана тесно были связаны с мировыми экономическими, политическими и идеологическими процессами. Эта страна в своем развитии искала выхода из социально-экономических и политических кризисов в социальных, экономических, политических преобразованиях. В 1960–1970 гг. «белая революция» привела не только к социально-экономическому развитию страны, но и к резкому обострению социальных противоречий, ставших одной из причин перехода к теократической форме

правления, исламизации всех сторон общественной жизни. Изучение опыта Исламской Республики Иран позволяет не только в более широком плане выявить особенности влияния «исламского фактора» на общественно-политические процессы в странах Востока, но и характер его проявления в Казахстане и других странах Центральной Азии.

Методология исследования

Теоретической и методологической основой исследования при изучении особенностей развития религии в условиях трансформации общественно-политической жизни, его роль и значение в странах мусульманского Востока были выбраны теоретические концепции М. Вебера, К. Гиртца, С. Эйзенштадта, Дж.Л. Пикока, оказавшие большое влияние на изучение взаимодействия общества и религии, а также комплексный подход, позволяющие выявить общее и особенное в эволюции исламской религии в различные исторические периоды. В работе также использовались различные методы научного познания: сравнительно- исторический, анализ и синтез, ретроспективная реконструкция, которые позволили шире и глубже проанализировать религиозную ситуацию в исследуемых странах, а также изучить функции, роль и место ислама в общественно-политических процессах. Использование методов сравнительного и структурного анализа позволило глубже рассмотреть связи между различными политическими и социальными явлениями и процессами, происходящими в рассматриваемых странах, а также исследовать функции государства как центра, систематизирующего и регулирующего политику общества в условиях возрастания роли религиозных и религиозно-политических институтов в общественно-политических процессах.

Цель исследования

Целью исследования является изучение места и роли религии в Исламской Республике Иран, в условиях трансформации общественной жизни, эволюции политической системы и воздействия «исламского фактора» на ее формирование в период правления династии Пехлеви. На основе сравнительно-аналитического изучения выявить особенные тенденции развития ислама в условиях трансформации общественно-политической жизни, причины распространения радикальных форм фундаменталистской идеологии, проблему политико-правового регулирования религиозной сферой.

Основная часть

Современное иранское государство является, по мнению Ф. Холлидея, продуктом пяти главных кризисов, через которые иранская политическая

система прошла в XX веке. Первый кризис связан с «конституционной революцией» в 1905-1911 гг., когда была предпринята попытка со стороны интеллектуалов ввести конституцию и учредить парламент. Слабость сил противостоящих шаху и поддержка царской России монарху позволили спасти Каджарскую династию. Как отмечал Ф. Холлидей, в итоге «революция закончилась, так и не начавшись» [Halliday 1979, с. 21].

Падение Каджарской династии непосредственно было связано с изменившейся международной ситуацией, когда русские, английские и турецкие войска оккупировали Иран перед первой мировой войной. В результате ослабления центрального правительства и развернувшихся в стране национальных движений Реза-хан в 1921 г. совершил государственный переворот, а в 1925 г. – ликвидировал Каджарскую династию. По мнению Р. Грэхема, у Реза-хана, под впечатлением примера Мустафы Кемаля (Ататюрка), были идеи республиканизма. Однако он вынужден был отказаться от них. Не последнюю роль в этом сыграла позиция духовенства, которое относилось с подозрением к самой идее установления республики. В конечном итоге Реза-хан провозгласил себя в 1926 г. монархом под именем Реза-шах Пехлеви, основав тем самым новую династию [Graham 1978 с. 54].

Интересно заметить, чтобы противостоять традиционной элите муджахидов и иметь сторонников проведения правительственного курса в лице лояльного шиитского духовенства старинное богословское медресе Сепасалар в Тегеране было реорганизовано в теологический факультет при Тегеранском университете, где было создано специальное отделение по подготовке проповедников шиитского ислама. Теологический факультет готовил учителей богословия для общеобразовательных школ, проповедников среднего и высшего ранга для мечетей крупных городов, знатоков юридических норм по шариату для Министерства юстиции и даже специальных административных чиновников, осуществлявших частичный контроль над вакфами и медресе. Однако имелось и серьезное отличие, на которое указывали многие западно-европейские исследователи. Так, например, Р. Грэхем отмечал, что Реза-шах восстановил дух национального достоинства и заложил фундамент современного государства, однако он не секуляризировал Иран с целью сохранения шиитской мусульманской веры, которая придавала Ирану специфически исламский характер. При этом, шариатские суды не были ликвидированы, что объяснялось известной уступкой духовенству со стороны правящих кругов Ирана, однако у них было изъято право наказывать. Их функции сводились лишь к разбору некоторых гражданских дел [Graham 1978 с. 56].

Третий кризис не привел к ликвидации монархии. Мохаммад Реза-шах Пехлеви, заменивший на троне своего отца, сумел восстановить позиции монархии благодаря удачному повороту международной обстановки. Как известно, с одной стороны, США оказали Ирану экономическую и военную помощь, с другой стороны, СССР вывел в марте 1946 года свои войска

из Ирана. Выдающийся иранский ученый Мохаммадали Ислами Надушан считает, что именно шестьдесят последних лет истории Ирана (начиная с 1941 г., когда Реза-шах отрекся от престола в пользу своего сына) являются самым важным периодом во всей истории страны. «Если внимательно и беспристрастно изучить его, – пишет он, – то можно будет прояснить много проблем, стоящих перед сегодняшним миром. За это время Иран в сжатом виде заново прожил всю свою историю и стал местом одного из самых волнующих столкновений двух волн – традиционного и индустриального миром» [Надушан 2007 с. 97].

В 1951 г. разразился новый, четвертый по счету кризис, внешнюю сторону которого составлял вопрос о национализации нефти. Ф. Холлидей отмечал, что в организации переворота 19 августа 1953 г., свергнувшего Мосаддыка, активную роль сыграло правительство США [Halliday 1979, с. 25]. Однако было бы ошибкой приписывать все только этому фактору. Подобное вмешательство было возможно благодаря внутренней ситуации в Иране, т.е. наличию среди политических сил, в том числе и религиозных, заинтересованных в действиях против режима Мосаддыка, и слабости позиций самого Мосаддыка. Однако следует отметить, у него было и не мало сторонников из числа мулл, которые принимали активное участие в борьбе за аннулирование англо-иранской нефтяной компании. Именно они распространяли прокламации одного из инициаторов антиправительственного движения, видного религиозного деятеля аятолла Хомейни. Кстати сказать, не последнюю роль они сыграли и в столкновении между правительственными силами и противниками проведения аграрной реформы и предоставления прав женщинам, организованном крупными помещиками и верхушкой духовенства в Тегеране, Тавризе, Куме, Мешхеде и Йезде 5 июня 1963 года [Пехлеви 1967 с. 44]. Эти и другие события показывают, что отношения между правительственной властью и духовенством Ирана были достаточно сложны. Следует отметить, относительная свобода религиозной деятельности в Иране существовала только в периоды кризисов, ставивших под угрозу само существование монархии. После переворота 1953 г. произошли значительные перемены в общественно-политической жизни Ирана. В целях укрепления военно-бюрократического режима все политические и религиозные партии были запрещены и поверглись репрессиям. Шах считал, что они наносят ущерб стране, мешают проведению крупных реформ и мероприятий. К 1957 г. ситуация изменилась. Шах решил, что необходимо воспитывать народ в рамках умеренных политических дебатов и с этой целью создал две партии – партию «Меллиун», лидером которой стал премьер-министр Манучехр Эқбаль и оппозиционную партию «Мардом» во главе с Асадоллой Алямом. Основной костяк этих двух партий составляли предприниматели, высшая бюрократия, помещики и интеллигенция. Обе эти организации полностью были под контролем шаха. В 1963 г. партия

«Меллиюн» была упразднена. Вместо нее была создана новая партия, получившая название «Иран-е Новин» (Новый Иран). Однако и эта партия не стала играть сколько-нибудь значительной роли в политической системе Ирана. В 1975 г. шах распустил все партии и создал партию «Растахиз-е меллат-е Иран» (Возрождение иранской нации).

Сам шах рассматривал партию «Растахиз» в качестве важного инструмента не только для поддержки существующего режима, но и для обеспечения максимума гармонии среди народа и сотрудничества народа в деле модернизации иранского общества. И все же реальная сила партии была незначительна. За всю ее историю партия не проявила никакой инициативы. Она поощряла дебаты в парламенте, но в основном по таким вопросам как размеры ренты, религиозного движения, роль женщин и т.д. С созданием партии «Растахиз» осложнилось развитие религиозной печати. Многие издания были закрыты под предлогом того, что они выходили малым тиражом. Существовала своя цензура в отношении религиозной литературы.

В 1960-1963 гг. возник новый кризис, на который в немалой степени повлияла и борьба шиитских религиозных институтов против натиска модернизации государства Пехлеви и ставшего наиболее интенсивным к середине 1970-х гг., пройдя через который государство приступило к социально-экономическим и общественно-политическим преобразованиям [Arjomand 1980. с. 147]. Все эти кризисы были непосредственно связаны с социально-экономическими и общественно-политическими процессами, происходящими как внутри страны, так и за его пределами. Иран проделал весьма сложный, противоречивый путь и искал выход, из кризисов начиная от буржуазного реформаторства (неудачные реформы Таги-хана и Хосейн-хана), буржуазной революции 1905-1911 гг. (потерпела поражение из-за вмешательства внешних сил и усиления внутренней реакции) и до исламизации Ирана (поскольку после иранской революции 1978-1979 гг. к власти пришло шиитское духовенство).

Важным инструментом сохранения шахской власти была шахская инспекция, созданная в 1958 г. Она не подчинялась ни парламенту, ни партии «Растахиз», ни кабинету министров, ни САВАК, а только шаху. Основной задачей этой шахской инспекции ставилась борьба с нарушением шахских приказов министерствами и другими правительственными органами, проявлениями нелояльности среди высших государственных чинов и главным образом противодействие возрождению таких явлений, как оппозиционный блок. Государственный контроль распространялся и на религиозную сферу. Деятельность религиозных лидеров контролировалась различными формами государственного надзора, их проповеди записывались на пленку правительственными агентами в мечетях. По мнению Р. Грэхема, созданная шахом система правления до определенной степени была эффективным инструментом усиления и поддержания личной власти шаха и средством, позволяющим монархии выжить, но была совершенно непригодна для ре-

шения сложных социально-экономических проблем динамично развивающейся страны [Graham 1978, с. 129].

Неспособность шахского режима решить стоящие перед страной проблемы вызвала недовольство различных слоев населения, на базе которых формировалась оппозиция режиму. Четко выделялись пять таких слоев: рабочие, духовенство, торговцы, интеллигенция и студенчество. Центром формирования оппозиции стал базар, который исторически имел тесные связи с мечетями. Враждебность религиозных сил по отношению к шахскому режиму определялась тем, что они стали терять контроль над основными инструментами своего влияния – образованием, судопроизводством и вакфными землями (землями духовенства и мечетей, составляющими 2% всей обрабатываемой земли) [Halliday 1979, с.4].

В стране назревала новая перегруппировка правящих социальных сил. Шахский режим стал испытывать давление как слева, так и справа. Рабочий класс, малоземельное и безземельное крестьянство, выступали за ускорение социальных мероприятий. Новая буржуазия требовала больших льгот для себя и больших возможностей для частного предпринимательства. Административно-технократический аппарат по мере того, как росла его роль в хозяйственной деятельности, начал претендовать на участие в определении внутренней и внешней политики.

Особенно резким нападкам видных шиитских лидеров подверглась аграрная реформа, проводимая в Иране с 1963 г. Значение аграрной реформы состояло в том, что она, являясь по существу буржуазным мероприятием, должна решить вопросы ликвидации феодально-патриархальных отношений и занятости населения, создать возможность развития сельскохозяйственного производства на товарно-рыночной основе. Однако существовали на этом пути три серьезные проблемы: во-первых, субъективные стремления осуществить преобразования в сельском хозяйстве без наличия для этого необходимых материально-технических предпосылок; во-вторых, усиление субъективистских устремлений работников государственного аппарата; в-третьих, неграмотность среди сельского населения. Перепись 1956 г. показала, что среди крестьян было меньше 4% грамотных, в том числе среди женщин – около 0,6%. Кроме того, аграрное перенаселение деревни исключало полное или хотя бы значительное решение вопроса занятости путем предоставления необходимого земельного надела огромным массам безземельных крестьян и сельскохозяйственных рабочих. К концу 1950-х гг. на долю сельскохозяйственного производства приходилось около 70-80% национального дохода, им было охвачено свыше 70% самодеятельного населения страны. В тоже время промышленное производство находилось в упадке и занимало незначительное место в экономике Ирана. 55% составляли предприятия с числом занятых менее 25 человек [Школьников 1985, с. 7]. Проведение аграрной реформы не в состоянии был остановить другой

процесс: возникающей вновь парцелляции земельных владений, разорения, задолженности крестьян и т.д. Следует заметить, отношения между шахом, с одной стороны и парламентом и духовенством, с другой, обострились тогда, когда шах стал критиковать устаревшую полуфеодальную систему иранского землевладения и назвал «политически несостоятельной и опасной». В основе этой критики, по-видимому, лежало то, что значительно возросшая за период независимости прослойка капиталистических хозяйств в деревне в силу сложившихся традиций использовала рабочую силу в своих хозяйствах на условиях еще докапиталистических с сохранением значительных элементов традиционного экономического найма. Поэтому трудности и проблематичность перехода сельского населения к новым видам занятости, в том числе к капиталистическому наемному труду как одному из основных условий становления капиталистического способа производства, масштабы и глубина этих трудностей и оставляли одну из основных и исторически нерешенных задач социально-экономического развития Ирана в целом.

Уже первый законопроект 1959 г. о земельной реформе вызвал значительную оппозицию в лице духовенства. Причина этого заключалась в том, что меджлис состоял из депутатов, представлявших не только привилегированные слои населения, но и духовенство, которое открыто, противостояло проведению в стране реформ. Духовенству не хотелось терять монопольное владение вакфами, которые уже к началу 1960-х гг. возросли до 5% обрабатываемой в Иране площади и являлись экономической основой огромного влияния религиозных руководителей на широкие массы народа, а также налоги, получаемых с верующих [Школьников 1985 с. 48]. Шаху же нужен был парламент, который признавал бы необходимость реформ и в то же время сотрудничал с правителем и его правительством. После выборов 1960 и 1961 гг. стало очевидно, что парламент в том виде, в каком он существовал, неспособен быстро и эффективно принять законы о земельной реформе. Поэтому шах распустил парламент и два года правил посредством декретов. «Белая революция» означала конец парламентской демократии и начало абсолютной монархии», – отмечал Р. Грэхем [Graham 1978 с. 71].

Вызвав структурные изменения в традиционном обществе, «белая революция» не смогла создать других ценностей, способных оказать поддержку государству в укреплении контроля над социально-экономическими и общественно-политическими процессами. «Феномен Ирана семидесятых годов заключается в том, – отмечает С.М. Акимбеков, – что традиционная элита в лице шаха Реза Пехлеви вообще пошла на вариант ускоренной модернизации, которая представляла объективную угрозу ее гегемонии на власть» [Акимбеков, 2003. с. 68].

Летом 1963 г. муджтахиды аятолла Хомейни, аятолла Шариатмедари и аятолла Зенджани начали антиправительственные проповеди, объявив, что отчуждение земель и предполагаемый раздел их между крестьянами на-

ходятся в вопиющем противоречии с нормами ислама, и вызвали сильные волнения 5-8 июня 1963 г. в Тегеране и других городах. Следует заметить, Хомейни был, начиная с 1963 г., единственным, кто стал постоянно высказываться против шахского режима, коррупции и тирании. Его конфронтационная стратегия сыграла далеко не последнюю роль в момент революции. Как отмечает М.Фишер, именно Хомейни «проявил способность и умение оценить настроение широких масс и выбрать подходящее время для осуществления намеченных целей» [Fisher 1980, с. 100].

Проводимые правительством Ирана с начала 1960-х гг. социально-экономический и политический курс подрывал экономическое положение духовенства и его политическое влияние в стране. Другая группировка иранских улемов и муджтахидов занимала более умеренную позицию. Например, аятолла Табатабан в середине 1963 г. стал призывать к спокойствию и воздержаться от радикальных действий против существующей власти. Этот призыв был высоко оценен шахом, который назвал его и других духовных служителей «истинными мусульманами». Позиция умеренных муджтахидов была построена на том, что государство должно быть построено на основе ислама с одновременным принятием ряда положений неисламского характера. Это, как считали они, позволит не утратить авторитета среди населения и влиять на общественную жизнь страны. Среди улемов и муджтахидов имелись и так называемые реформисты, которые стали выступать со своими проектами пересмотра некоторых устаревших, на их взгляд, исламских догматов и положений сообразуясь с современными реалиями.

Несмотря на резкие, имевшие часто антиправительственный характер выступления иранского духовенства, шахское правительство было вынуждено считаться с его лидерами, как оно вынуждено было считаться с институтом улемов и муджтахидов, которые, в конечном счете, служили идеологической опорой монархического режима в Иране. Так, председатель сената лично докладывал одному из лидеров иранского духовенства аятолла Боруджерди (умер в марте 1961 г.) о разрыве дипломатических отношений между Ираном и ОАР. Кроме того, члены правительства неоднократно выезжали в Кум, где консультировались с аятолла Боруджерди по многим вопросам внутренней жизни страны. Впоследствии административная система в Иране сыграла активную роль в деморализации шахского режима и облегчила успех исламской оппозиции [Kuklan 1981, с. 218].

Монархический режим не мог существовать без опоры на ислам и его традиции, без опоры на шиитское духовенство, которое в отличие от суннитского было независимо от правителей и всегда сохраняло свою самостоятельность. В заявлениях иранского правительства неоднократно подчеркивалось верность исламу. От имени ислама строились и реставрировались мечети и святые места, в дар шиитскому руководству преподносились ценные подарки. Иранское правительство было заинтересовано, чтобы самые

видные шиитские лидеры поддерживали центральное правительство Ирана. С одной стороны, правительство нуждалось в духовенстве, которое должно было стать орудием его влияния на народные массы. С другой стороны, правительство хотело взять его деятельность под строгий контроль и ослабить его авторитет среди населения. Однако позиции ислама и его организаций в политической системе Ирана не давали возможности шахскому режиму и его сторонникам открыто выступить против своих оппонентов. Поэтому наступление на позиции духовенства велось в какой-то мере завуалировано, во-первых, путем подчинения своему влиянию религиозных организаций, превращая их в орудие укрепления режима, во-вторых, путем жесткого контроля над деятельностью духовенства, в-третьих, путем недопущения создания религиозно-политических партий. Хотя в Иране на протяжении 1940-х – 1970-х гг. и действовали экстремистская шиитская группировка «Федаяне эслам» («Поборники ислама») во главе с муллой Наввабом Сефевии и нелегальная религиозно-политическая организация «Моджахедине эслам» («Борцы за ислам»), однако их нельзя было причислить к религиозно-политическим партиям. У них не было своей программы, зафиксированной в официальном документе, утвержденном партийными съездами. Сама структура этих организаций формировалась стихийно. Основной костяк их составляли мелкие предприниматели и маргинальные слои населения. Нелегальными религиозно-политическими организациями в основном руководила небольшая группа духовенства, представленная городскими и провинциальными муллами и улемами.

К концу 1960-х гг. в Иране сформировалось три типа оппозиционных организаций: Организация национальных меньшинств, Народная партия Ирана и Национальный фронт. Однако они не смогли завоевать поддержку среди различных слоев населения, особенно молодого поколения, которое не восприняло идеи Национального фронта и Народной партии Ирана, призывавших к ненасильственным действиям. Стремясь найти новые формы борьбы с шахским режимом, молодежь обратилась к теории и практике таких организаций как «Моджахедины народа Ирана» и «Организации партизан федаев народа Ирана».

В этих условиях усилия улемов были направлены на то, чтобы вернуть молодое поколение Ирана «в русло ислама», особенно студенческую и городскую молодежь, которая под влиянием внутренних социально-экономических и политических изменений и международной обстановки все более стала отдаляться от религии. Не последнюю роль в этом сыграли усилия шахского режима по расколу религиозных движений, внесению недоверия оппозиционных религиозных организаций друг к другу. В какой-то мере путем репрессий против религиозной оппозиции этому режиму удалось изолировать религиозные организации от молодежи. Однако эта изоляция продолжалась недолго.

Не отрицая разногласия среди духовных лидеров и теоретиков по идеологическим вопросам и вопросам, касающимся путей развития Ирана, тем не менее, следует признать, что они в первую очередь были связаны с борьбой за власть, противоборством группировок внутри исламских движений. Исламская идеология непосредственно была связана с гигантскими проблемами переустройства общества, в процессе которого иранское общество столкнулось с двумя задачами идеологического порядка: как использовать исламские традиции, не допустив при этом, чтобы они стали препятствием для преобразований, и каким образом заново сформулировать требования современности так, чтобы они соответствовали канонам ислама и были бы всеми признаны прогрессивными. Практически все лидеры шиитского духовенства прекрасно осознавали важность и того, и другого, пытаясь приспособить теорию построения исламской республики к местным условиям, добиваясь того, чтобы усвоенная народом, она была сплавлена с привычными и характерными для него способами решения проблем.

Выводы

Трансформация общественно-политической системы – сложный и многоплановый процесс, на который воздействуют самые различные силы и компоненты. Каждый из них оказывает свое влияние на данный процесс, в зависимости от положения и роли в обществе. Ислам оказал существенное влияние на общественно-политические процессы в Иране, формирование официальной идеологии. Ссылкой на него в некоторых из них обосновывалась необходимость ликвидации той или иной формы собственности, перераспределения богатств, реформирования финансовой системы. В них религия оказывала и оказывает заметное воздействие на социально-экономическую, политическую и духовную жизнь общества.

Осмысление теоретических проблем истории развития ислама в странах избранных в качестве объекта исследования позволяет не только глубже изучать фактологическую историю, но и осознавать закономерности истории вообще, взаимосвязь и взаимообусловленность социально-экономических и политических событий и явлений. Прошлое во многом решающим образом влияет и на современную обстановку в молодых независимых странах. Это особенно отчетливо прослеживается при выяснении специфики развития ислама в такой стране Иран, который сталкивался и сталкивается с наиболее острыми проблемами общественно-политического развития.

Библиография

Акимбеков, С. 2003. 'Афганский узел и проблемы безопасности Центральной Азии'. Алматы, Континент, 400 с.

Arjomand, S. 1980. 'The State and Khomeini's Islamic Order'. *Iranian Studies*, 1980, Vol. XIII, Nos. 1-4, pp.147-164.

Graham, R. 1978. 'Iran: The Illusion of Power'. London, Groom Hekm, 228 p.

Kuklan H. 1981. 'The Administrative System in the Islamic Republic of Iran: New Trends and Directions'. *Revue international des sciences administratives*, Bruxelles, Vol.47, № 3, pp. 218-223.

Надушан, М. 2007. 'Ирану есть, что сказать миру!' Алматы, Альхуда, 250 с.

Пехлеви, М.1967. 'Белая революция'. Париж, [б.и.] 26 с.

Fisher, M. 1980. 'Becoming Mollah: Reflections on Iranian Clerics in a Revolutionary Age'. *Iranian Studies*, Vol. 13, Nos 1-4, pp. 83-113.

Halliday, F.1979. 'Iran: The Dictatorship and Development'. Harmondsworth, Penguin Books, 348 p.

Школьников, Б. 1985. 'Иран в конце 50-х–начале 60-х годов XX в. социально-экономические и политические предпосылки «белой революции»'. Москва, Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 96 с.

Transliteration

Akimbekov, S. 2003. 'Afganskij uzel i problemy bezopasnosti Central'noj Azii' [Afghan Knot and Security Problems of Central Asia]. *Almaty, Kontinent*, 400 s.

Arjomand, S. 1980. 'The State and Khomeini's Islamic Order'. *Iranian Studies*, 1980, Vol. XIII, Nos. 1-4, pp.147-164.

Graham, R. 1978. 'Iran: The Illusion of Power'. London, Groom Hekm, 228 p.

Kuklan H. 1981. 'The Administrative System in the Islamic Republic of Iran: New Trends and Directions'. *Revue international des sciences administratives*, Bruxelles, Vol.47, № 3, pp. 218-223.

Nadushan, M. 2007. 'Iranu est', chto skazat' miru!' [Iran has something to say to the world]. *Almaty, Al'huda*, 250 s.

Pehlevi, M.1967. 'Belaja revoljucija' [White Revolution]. *Parizh*, [b.i.] 26 s.

Fisher, M. 1980. 'Becoming Mollah: Reflections on Iranian Clerics in a Revolutionary Age'. *Iranian Studies*, Vol. 13, Nos 1-4, pp. 83-113.

Halliday, F.1979. 'Iran: The Dictatorship and Development'. Harmondsworth, Penguin Books, 348 p.

Shkol'nikov, B. 1985. 'Iran v konce 50-h–nachale 60-h godov HH v. social'no-jekonomicheskie i politicheskie predposylki «beloj revoljucii»' [Iran in the late 50s – early 60s of the 20th century the socio-economic and political prerequisites of the «white revolution»]. *Moskva, Glavnaja redakcija vostochnoj literatury izdatel'stva «Nauka»*, 96 s.

Түйін

Джалилов З., Батырхан Б. Ирандағы әлеуметтік-саяси дағдарыс және исламдық оппозициялар: тарихи дискурс

Бүгінде посткеңестік кеңістіктегі барлық республикаларда тәуелсіздік алғаннан кейінгі кезеңде түбегейлі әлеуметтік-экономикалық және саяси өзгерістер

жалғасуда, оған қажеттілік өмірдің заңдылығы. Әлеуметтік-экономикалық және саяси өзгерістермен қатар, құндылықтарды қайта бағалау процесі, әр түрлі идеологиялық теория мен көзқарастардың бірқатар тұжырымдамалық ережелері бар, бұл, сөзсіз, табиғи құбылыс. Бұл түсінікті жайт, өйткені жаңа тәуелсіздік алған кез-келген мемлекеттің қалыптасуы тарихи феномен ретінде өзінің бірегейлігі мен қайталанбайтындығымен ерекшеленеді. Бұл жағдайда өздігінен талдауға қабілетті, тарихи дәлелділік және тарихи тәжірибені қабылдау бұрын-соңды болмағандай шешуші мәнге ие болады.

Бұл мақалада Реза-шах Пехлеви әулетінің мемлекеттік басқару жүйесіндегі ислам оппозициясы зерттеу нысаны ретінде алынды. Иран, Қазақстан Республикасы сияқты, әлеуметтік-экономикалық және мәдени дамудың түрлі деңгейлерінде көптеген ұлттар, діни және тайпалық топтар мекендеген қуатты мәдени субстратқа ие республика. Басқа елдердегі діни мәселені, соның ішінде Қазақстандағы негізгі діни тенденциялар мен бағыттарды түсіну үшін мұның теориялық және практикалық маңызы зор. Иран ислами саяси партиялардың әлеуметтік және саяси өмірге деген ықпалын байқауға болатын ірі мұсылман елдерінің бірі.

Түйін сөздер: Ислам, оппозиция, әулет, Мәжіліс, ұламалар, шииттер, монархия, саясат, идеология

Summary

Dzhalilov Z., Batyrkhan B. Social-Political Crises and Islamic Opposition in Iran: Historical Discourse

At present, in all the post-Soviet republics, under the conditions of independence gained by them, radical socio-economic and political changes continue, the need of which is dictated by life. Along with the socio-economic and political transformations, there is a process of reassessing values, a number of conceptual provisions of various ideological theories and views, which is undoubtedly a natural phenomenon. And it is quite understandable, because any formation of a new independent state, as a historical phenomenon, is characterized by its uniqueness and originality. In this case, the ability to self-analyze, forecast accuracy and the perception of historical experience acquire the decisive importance as never before.

In this article, the Islamic opposition in the system of state government of the Reza-shah Pahlavi dynasty is taken as the object of study. Iran, like the Republic of Kazakhstan, is a republic with a powerful cultural substrate inhabited by a multitude of nations, religious and tribal groups at different levels of socio-economic and cultural development. It is of very significant theoretical and practical interest for understanding the main trends and directions in solving the religious issue by other countries, including Kazakhstan. Iran is among the largest Muslim countries where it was possible to observe the strong influence of Islamic political parties on social and political life.

Keywords: Islam, Opposition, Dynasty, Majlis, Ulama, Shiites, Monarchy, Politics, Ideology.

**«ВАЖНО, ЧТОБЫ РАБОТА НЕ ПРЕКРАЩАЛАСЬ...»
(на смерть академика В.С. Степина)**

Скорбная весть пришла из Москвы 14 декабря 2018 года... Отечественная наука понесла невосполнимую утрату, на 85-м году ушел из жизни выдающийся философ современности Вячеслав Семенович Степин. Для гуманитариев Вячеслав Семенович – непререкаемый авторитет, Учитель с большой буквы, пример и образец ученого и педагога. Как много ему было дано, как титанически много он работал. Сколько его знал, никогда не видел Вячеслава Семеновича празднично гуляющим или отдыхающим вне связи с какой-то работой. Вот уж действительно человек, который не позволял «душе лениться». В известных беседах с И.Т. Касавиным Вячеслав Семенович в какой-то степени провидчески замечал: «... Проблем для анализа много. Жалко только, что жить осталось не очень много. Уже не скажешь, как поется в песне: «Вся жизнь впереди, надейся и жди». Жизнь идет к закату, увы. Что-то мы сделали, что-то сделают другие. Важно, чтобы работа не прекращалась...».

Вот эта природная скромность настоящего Учителя, его нежелание кого-то хоть как-то обременить своими заботами, а с другой стороны необыкновенная решительность в отстаивании интересов дела, людских судеб осталась у него до последних дней. Как говорится, характер не переделаешь, поэтому и хватило в жизни Вячеслава Семеновича трудностей.

Малая родина

Родился будущий философ 19 августа 1934 года в поселке Навля Брянской области Российской Федерации, однако своей малой родиной он по праву считал столицу Беларуси – город Минск. Сюда для восстановления народного хозяйства сразу после демобилизации в 1946 году был направлен его отец, фронтовик Семен Николаевич Степин. Семья Степиных воссоединилась с возвращением в Минск из эвакуации его жены Антонины Петровны с двенадцатилетним сыном Вячеславом. Много у Вячеслава было заложено в учительской семье его родителей, непростом детстве, которое пришлось на время тяжелейших потрясений и испытаний.

После окончания с золотой медалью средней школы В.С. Степин навсегда связал свою судьбу с очень непростой, а по тем временам и опасной наукой – философией, поступив в 1951 году на философское отделение Белорусского государственного университета. Конечно, до многого приходилось доходить своим умом. Он самостоятельно освоил главные труды всех философов, помимо истории философии стал изучать физику. Да так увлекся, что доцент И.З. Фишер, читавший спецкурс по общей теории отно-

сительности, буквально потребовал, чтобы тот перешел на физфак. Степин устоял, но, получив необходимое официальное разрешение, в течение ряда семестров посещал лекции на физфаке, углубляя свои знания математики и физики. Тогда же он и принял решение – специализироваться в области философии естествознания и поставил своей задачей соединить углубленную философскую подготовку с изучением физики.

В аспирантуре, работая над кандидатской диссертацией, темой которой стал критический анализ позитивизма Венского кружка, В.С. Степин обнаружил, что исходные установки не находят аргументированного подкрепления. Уже рекомендованную к защите диссертацию он отказывается представлять в совете и переходит на преподавательскую работу в Белорусский политехнический институт. Здесь он с головой окунается в учебный процесс. Оказалось это так увлекательно и интересно. Помимо логики и диалектического материализма, пришлось читать совершенно новые курсы эстетики и теорию искусства. Яркий и неповторимый лектор, с широким кругозором молодой преподаватель просто покоряет студенческую аудиторию. Преподавание и общение со студентами стали для него жизненной необходимостью. Через четыре года после окончания аспирантуры он завершает новый вариант диссертации и в 1964 году успешно ее защищает. Впереди открывались новые горизонты научного поиска.

Научная работа уже не отпускала молодого ученого. В 1974 году В.С. Степина приглашают в Белорусский государственный университет. Круг его общения резко расширяется. В ходе стажировок в Москве, Ленинграде, Новосибирске он устанавливает тесные научные связи со многими известными философами, которые с одобрением отнеслись к его научным исканиям. Он смело апробирует их в дискуссиях с академическими учеными-физиками. Основные идеи и методологические результаты он публикует в этапной для себя монографии «Становление научной теории (Содержательные аспекты строения и генезиса теоретических знаний физики)» (Минск, БГУ, 1976 г.), которая не потеряла своей актуальности до сих пор.

Кумир студенчества и неформальный лидер научной молодежи

Возможно, сегодняшним нашим коллегам это трудно представить, но было такое время, когда наука в обществе воспринималась как особая ценность и, естественно, ученые, были настоящими кумирами молодежи. Коллеги и друзья Вячеслава Семеновича с восторгом вспоминают счастливые 1980-е годы, когда В.С. Степин возглавил кафедру философии гуманитарных факультетов Белорусского государственного университета. На кафедре сразу возникла творческая атмосфера, сформировался коллектив единомышленников, стало интересно жить и трудиться. Помимо напряженной работы со студентами, аспирантами и докторантами, на кафедре стали го-

товиться и регулярно выпускаться коллективные монографии, оригинальная учебная литература. Довольно быстро кафедра приобрела всесоюзный авторитет. В частности, только один факт, что кафедра стала базой для проведения круглых столов ведущего союзного академического издания «Вопросы философии», с участием философской элиты того времени, уже говорило о многом. Ярким штрихом, характеризующим атмосферу кафедры тех лет, являются и ставшие традиционными совместный отдых, выходы на тропу здоровья, организация водных походов на байдарках по Свислочи, Днепру, Западной Двине. Эти отчаянные романтики сами снимали кино, прекрасно знали литературу, искусство, писали стихи. Новые белорусские робинзоны замирали, когда на привале у костра Вячеслав Семенович читал стихи любимых ими поэтов – Б. Пастернака, М. Цветаевой, О. Мандельштама, А. Вознесенского, произведения классиков белорусской литературы – Якуба Коласа, Янки Купалы, Аркадия Кулешова. В такие минуты привал затягивался далеко за полночь и, поддержанный дружной компанией, превращался в настоящий поэтично-песенный конкурс. Здесь находилось место всему: и обмену мнениями о новой книге, интересной статье, просто оригинальной идее; исполнению авторской песни под гитару; задушевному человеческому разговору. Ну и, конечно, много спорили до хрипоты, до самого рассвета. Такие минуты не забываются никогда.

Но, жизнь прожить не поле перейти... Хватило в жизни Вячеслава Семеновича и трудностей. Шестидесятник по духу, он искренне желал сделать весь мир счастливым, в 1968 году симпатизировал «коммунистам с человеческим лицом», что привело к исключению его из партии. Нависла реальная угроза потери профессии. Дело дошло до ЦК. Спасла поддержка настоящих друзей и студенчества, для которых Степин стал настоящим кумиром. Были и такие, кто в трудную минуту по карьерным соображениям отвернулись. Тогда все обошлось. Вскоре В.С. Степина со строгим выговором восстановили в партии. Но шрам на сердце от персонального дела, а больше от предательства некоторых близких товарищей, остался на всю жизнь. Сколько с этим инцидентом далее по жизни будет, так называемых дополнительных препятствий... не счастье.

Наконец, в самом начале 1970-х годов, к В.С. Степину приходит признание коллег и заслуженный авторитет. Для него наступили хорошие времена: приглашения с пленарными докладами на самые престижные конференции, знаменитые «звенигородские вербалки», новые статьи в самых тиражных и читаемых изданиях, монографии и как всегда доклады, лекции, семинары, дискуссии, споры – тот самый жизненный набор, определяющих понятие счастья для настоящего ученого. Все эти поездки, дискуссии, участие в семинарах и конференциях были для В.С. Степина не только демонстрацией ранее полученных результатов, он продолжал активно развивать свою концепцию, искать решение проблемы построения теорий в некласси-

ческой квантово-релятивистской физике. В 1974 году он успешно защищает докторскую диссертацию «Проблема структуры и генезиса физической теории», под его руководством формируется Минская методологическая школа, которая на века прославила Белорусский государственный университет и белорусских гуманитариев. Как правило, научные школы возникают тогда, когда появляется человек с повышенным «энергетическим зарядом», который, активно занимаясь исследованиями, вырабатывая новые идеи, заражает ими других. Концепция теоретического знания, его структуры и генезиса, разработанная Вячеславом Семеновичем в минский период его деятельности, остается одной из самых содержательных и перспективных в области современной философии и методологии науки в целом.

Приглашение в Москву

В бурном перестроечном 1987 году В.С. Степина приглашают в Москву и избирают директором Института истории естествознания и техники АН СССР. Через год ему доверяют ведущий академический центр по общественным наукам – Институт философии АН СССР. За свои выдающиеся работы, которыми В.С. Степин обогатил философию и методологию науки, он избирается действительным членом Российской академии наук, становится лауреатом Государственной премии России, почетным доктором многих ведущих университетов, иностранным членом национальных академий Беларуси, Украины, а также ряда старейших академий мира. С 2009 года академик В.С. Степин – почетный профессор Белорусского государственного университета. Его книги и статьи на основных языках ученого мира издаются престижными научными центрами и получают самую высокую оценку. Коллеги не одно десятилетие избирали В.С. Степина президентом Российского философского общества.

Академик В.С. Степин, долгое время был заместителем академика-секретаря Отделения общественных наук РАН, руководителем секции философии, социологии, психологии и права. Он один из самых известных в мире философов, его труды переведены на основные языки мира, он имеет один из самых высоких рейтингов цитирования среди обществоведов. В.С. Степин по праву стал одним из выдающихся философов в мире, автором уникальных научных работ, обогативших мировую философскую и социальную мысль новыми идеями. Профессор Ханс Ленк, известный философ и математик, Президент Международного Института (Академии) философии (Париж), представляя академика В.С. Степина факультету гуманитарных и социальных наук для присвоения ему наивысшего академического титула Университета г. Карлсруэ – почетного доктора, считал нужным выделить целый ряд новых идей, которыми В.С. Степин обогатил мировую философию. Хотелось бы их воспроизвести полностью. Это:

детальный анализ структуры научного знания, создание целостной концепции его динамики;

открытие процедуры конструктивного обоснования и решение проблемы генезиса парадигмальных образцов в составе теории (проблема поставлена Т. Куном, но не была решена в западной философии науки);

анализ структуры и функций оснований науки. Ученый представил их и как аспект внутренней структуры научного знания, и как своеобразное опосредующее звено между научными знаниями и культурной традицией. Под этим углом зрения он выделил во всех компонентах оснований науки особые пласты смыслов, которые выражают их социокультурную обусловленность и обеспечивают включение новых научных теорий и фактов в поток культурной трансляции;

разработка концепции философского знания как рефлексии над базисными ценностями культуры, раскрытие механизмов, обеспечивающих эвристические и прогностические функции философии в научном исследовании;

выявление и детальный анализ исторических типов научной рациональности (классическая, неклассическая, постнеклассическая наука);

разработка концепции типов цивилизационного развития, синтезирующей позитивное содержание «формационного» и «цивилизационного» подходов к анализу общества. Анализ с этих позиций базисных ценностей современной техногенной цивилизации и возможных сценариев ее развития.

Многие из перечисленных выше достижений академика В.С. Степина были получены им еще в период работы в Белорусском государственном университете. Последние три десятилетия работы Вячеслава Семеновича, очерчивающие его московский период жизни, были также насыщенными и плодотворными, ознаменованы серьезными научными достижениями. Имя академика В.С. Степина широко известно в мире, результаты его исследований широко используются представители как гуманитарных, так и естественных наук.

Фактически все годы работы в Москве он никогда не терял связи со своей *alma mater*, малой родиной, оставаясь полпредом белорусской науки в Российской академии наук и Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова, где почти три десятилетия заведовал кафедрой на философском факультете.

По инициативе и под патронажем Вячеслава Семеновича в Минске неоднократно проходили крупные международные научные форумы, в том числе в октябре 2017 года – Первый белорусский философский конгресс, собравший выдающихся ученых со всего мира. Он активно сотрудничал с Белорусским государственным университетом, Республиканским институтом высшей школы, их научными изданиями, где регулярно печатал свои новые работы, помогал в подборе и рецензировании материалов. В БГУ

стали традиционными круглые столы под его председательством, встречи с известными учеными, презентации новых книг Института философии РАН. Подарком судьбы стали незабываемые лекции профессора В.С. Стёпина для преподавателей и студентов факультета философии и социальных наук БГУ, философские диалоги и вечера поэзии.

Образец ученого-интеллекта, человек кристальной честности, порядочности, высокой культуры и личного обаяния Вячеслав Семенович пользовался огромным авторитетом среди научной общественности и студенчества. Для научного сообщества он по праву стал моральным авторитетом. На его долю выпало немало испытаний, но он сумел пройти их достойно, не запятнав свое доброе имя в науке, не позволив себе пойти на сделку с совестью.

С его физической смертью время философа В.С. Степина не заканчивается... Его пример самоотверженной работы ученого, научные труды, идеи, научная школа, поистине подвижнический труд на ниве преподавания и академического управления непременно дадут свои всходы и уже новое поколение гуманитариев откроют для себя этого поистине выдающегося ученого и педагога. Философия В.С. Степина вооружает ученых XXI века методологией научного познания, приоткрывает тайну научного открытия, раскрывает механизмы научных революций, помогает реконструировать научную картину мира и прогнозировать ее дальнейшую динамику.

Мы склоняем голову перед жизненным подвигом и памятью нашего великого УЧИТЕЛЯ и ДРУГА...

*Александр Данилов,
член-корреспондент НАН Беларуси*

ҚҰРМЕТТІ БАҚЫТЖАН МЕҢЛІБЕКҰЛЫ!

Елу жас – бұл ер азаматқа тән күш-қуат пен кәсіби және адами тәжірибенің әдемі үйлесім тапқан кезеңі. Сіз Философия, саясаттану және дінтану институтының бөлім басшысы, бас ғылыми қызметкер ретінде көптеген жетістіктерге қол жеткіздіңіз. Сіздің басшылығыңызбен бірнеше ғылыми жобалар да іске асырылып жатыр.

Сіз қазіргі таңда қазақ халқының мәдени және рухани мұрасы, мәдени-философиялық және теософтік ұлттық даму мәселелері мен исламофобия, қазақстандық діни бірегейлік мәселелерін зерттеуге арналған іргелі ғылыми еңбектеріңіздің қазіргі уақытта қарышты дамып келе жатқан еліміздің бүгінгі мен ертеңіне қосатын үлесі мол. Сіздің гуманитарлық ғылымдар саласындағы үлкен шығармашылығыңыздың жарқын беттері философия, дінтану мен исламтану салаларының кәсіби мамандарына жақсы белгілі. Өмірден мол тәжірибе жинақтап, ғылым мен білімді дамытуға, қоғамдағы болашақ жас ғалымдарды тәрбиелеп, еңбек жолына бағыт беріп, ұстаз, ақылшы, көмекші болып отырсыз.

Өмір жолында еңбексүйгіштік, қоғамдық белсенділікпен ерекшеленіп, нағыз азаматтық қасиеттерге ие ірі тұлға ретінде Қазақ халқының игілігіне бөленіп, қызметтің ең қызықты да қиын салаларын атқарып отырған абырой-беделіңізді атап өтпей кетуге болмас. Бұл жылдар сіздің ғылыми және қоғамдық жемісті еңбегіңіздің нағыз кемеліне келген кезең болды. Қоғам игілігіне бағыттап отырған ерен еңбектеріңіздің еліміздің нығаюына өзіндік үлесі бар.

Елу жас – тал түс дейді, Сіздің артта еңсерген бес асу-белестеріңіз болса, болашақта бағындырар бес биік шыңдардың күтіп тұрғаны анық. Сондықтан Сіздің 50-жылдық туған күніңізде сарқылмас шығармашылық қуат, барлық бастамалар мен жоспарлардың орындалуына тілектеспіз, өзіңізге және отбасыңызға зор денсаулық, ұзақ ғұмыр, ырыс пен ынтымақ, бақыт пен береке тілейміз!

Философия, саясаттану және дінтану институтының ұжымы

ҚҰРМЕТТІ РАУШАН СҰЛТАНҚЫЗЫ!

Өміріңіздің ғылым жолына бағыштаған ең маңызды кезеңін арнаған Философия, саясаттану және дінтану институтындағы ұжымыңыз Сізді 60 жасқа толған мерейлі мерекенізбен шын жүректен құттықтайды. Философия ғылымы мен мәдениеті, әлеуметтік философия, философия саясаты салаларының білікті маманы, айтулы ғалым бола жүріп, ұзақ жылдардан бері қажымай-талмай бас ғылыми қызметкер дәрежесіне жеттіңіз. Философия мен құқық саласының аспиранты, сондай-ақ Қазақ құқықтану және халықаралық қатынастар институтының түлегі бола жүріп, білім, ғылым саласында қажымай-талмай еңбек етіп, атқарған жұмыстарыңыз елеусіз қалмады.

Бірнеше жыл бойы Абай атындағы Алматы мемлекеттік университетіндегі философия кафедрасының диалектикалық және философиялық материализм, логика, эстетика ғылымдары бойынша оқытушылық қызметіңіз де өз жемісін берді. Ал 1991 жылдан бері табан аудармай, Философия, саясаттану және дінтану институтында қызмет атқарып, қатардағы маманнан бастап, бас ғылыми қызметкер дәрежесіне дейін көтерілдіңіз. Сонымен қатар, 1996-2007 жылдар аралығында Қазақ құқықтану және халықаралық қатынастар институтында проректор қызметін атқарған тұста өзіңізді ұйымдастырушылық қабілеті бар іскер басшы, ғалым ретінде таныта білдіңіз.

2010-шы жылы «Адам экологиясының қалыптасуына философиялық талдау» деген тақырыпта қорғаған кандидаттық диссертацияңыз әріптестеріңіздің көңілінен шығып, өзінің лайықты бағасын ала білді.

Осы уақыт аралығында ғылым, білім саласына қосқан үлесіңіз қомақты. Сонымен қатар көптеген шәкірттер тәрбиелеп шығардыңыз. Түлектеріңіз еліміздің әр аймағында сан салада қызмет атқарып жүр. Философия, саясаттану және дінтану институтында отыз жылға жуық қызмет атқарған мағыналы ғұмырыңыз мемлекетіміздің қалыптасу кезеңдерімен тығыз ұштасып келеді. Үлкен жоба жетекшісі бола жүріп, институтымыз тарапынан жақында шыққан кітап авторысыз.

Құрметті Раушан Сұлтанқызы, жүйрік уақыттың ұшқыр қанаты Сізді мағыналы ғұмырыңыздың биік белесі – кемел жасқа алып жетті. Осы кемелдікке тың жігер, жарқын көңілмен жетіп отырсыз. Біздің Институттың ғалымдар қауымы Сізді алпыс жылдық мерейлі мерекенізбен құттықтай отырып, өзіңізге және сіздің жақын-жуықтарыңызға ұзақ ғұмыр, шығармашылық табыс, қажымас қайрат, зор денсаулық тілейді!

Философия, саясаттану және дінтану институтының ұжымы

БІЗДІҢ АВТОРЛАР • НАШИ АВТОРЫ

Abdilkhakim Burkhanadin – Doctoral student of Uludag University (Turkey)

Abisheva Aliya Kazhimuratovna – Al-Farabi Kazakh National University, Assistant Professor

Abdulina Nargiz Alviyevna – Al-Farabi Kazakh National University, PhD student

Александр Николаевич Данилов – Член-корреспондент Национальной академии наук Беларуси, доктор социологических наук, профессор (Беларусь)

Анашов Сәбит Бегманұлы – Алматы энергетика және байланыс университеті Тарих және мәдениет кафедрасының доценті, философия ғылымдарының кандидаты

Ашекеева Құралай Несіпбекқызы – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің доценті, философия ғылымдарының кандидаты

Ашекеева Нұршархан Несіпбекқызы – І. Жансүгіров атындағы Жетісу мемлекеттік университеті Оқу-әдістемелік бөлімінің басшысы, саяси ғылымдар кандидаты

Байпаков Марат Карлович – научный сотрудник отдела политологии Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, PhD докторант

Батырхан Болатбек Шаденович – ученый секретарь Института востоковедения имени Р.Б. Сулейменова, PhD

Бижанов Ақан Құсайынұлы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының директоры, саяси ғылымдарының докторы, профессор

Джалилов Заур Гафурович – главный научный сотрудник Института востоковедения имени Р.Б. Сулейменова, доктор исторических наук

Елікбаев Нәби – ЖМ «Болашақ» Академиясы профессоры, философия ғылымдарының докторы

Жусупова Бахыт Жармухамедовна – старший преподаватель Карагандинского государственного университета имени Е.А. Букетова

Исахан Мұхан – Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Дінтану кафедрасының аға оқытушысы, PhD доктор

Исмагамбетов Талгат Танатарович – ведущий научный сотрудник отдела политологии Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, кандидат политических наук

Коянбаева Гульнара Ромсеитовна – старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, кандидат философских наук, доцент

Мейрбеков Саянтай Каныбекович – ассистент Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

Нұрмұратов Серік Есентайұлы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты директорының орынбасары, философия ғылымдарының докторы, профессор

Нүсіпова Гүлнар Игенбайқызы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері, PhD докторант

Нысанбек Улес Мадиярулы – заместитель директора Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, кандидат экономических наук

Нысанова Нурлы Темиргалиевна – ассистент Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

Рахметова Жазира Әкітайқызы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының магистранты

Сапаров Бақытжан Жолдыбайұлы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті Дінтану мамандығының докторанты

Сатыбалдиева Ақмарал – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті Дінтану кафедрасының PhD докторанты

Таирова Багила Лесқызы – М.Х. Дулати атындағы Тараз Мемлекеттік университетінің Философия және саясаттану кафедрасының доцент м.а., философия ғылымдарының кандидаты

Шағырбаев Алмасбек Дүйсенбекұлы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, PhD

Шакирова Ризвангуль Гайратбековна – доцент Казахской академии спорта и туризма, кандидат философских наук

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.

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с точкой зрения авторов публикуемых материалов.

Журналда жарияланған материалдардың, деректердің, айғақтардың, тәсімдердің, сандық көрсеткіштердің, жарнамалардың растығы авторлардың жауапкершілігінде.

За достоверность публикуемых в журнале материалов, сведений, фактов, схем, цифровых данных, рекламы ответственность несут авторы.

Журналдағы деректерді пайдаланғанда түпнұсқаға сілтеме жасау міндетті.

При использовании материалов, опубликованных в журнале, ссылка на источник обязательна.

Компьютерде жинақтаушы **Ж. Рахметова** Компьютерная верстка

Теруге 19.03.2019 ж. берілді. Басуға 26.03.2019 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 11.
Тапсырыс № 58.

Сдано в набор 19.03.2019 г. Подписано в печать 26.03.2019 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 11.
Заказ № 58.