

1999 ж. шыға бастады

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

Редакция алқасы

Н.Л. Сейтахметова (бас редактор)
А. Сағиқызы (бас редактордың
орынбасары)
К.Н. Бурханов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
Б.Г. Нұржанов
З.К. Шаукенова
М.С. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова (жауапты хатшы)

Редакционная коллегия

Н.Л. Сейтахметова (главный
редактор)
А. Сағиқызы (зам. главного
редактора)
К.Н. Бурханов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
Б.Г. Нұржанов
З.К. Шаукенова
М.С. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова (ответ. секретарь)

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

Издается с 1999 года

ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ

Адам әлемі

ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ

2 (60)·2014

Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет

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

ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІ МЕН ДӘСТҮРІ • КАЗАХСКАЯ КУЛЬТУРА И ТРАДИЦИИ

Әлжан Қ., Ошақбаева Ж.	Жыраулар шығармашылығындағы этикалық ұғымдардың өзектіленуі.....	3
Нуров М.	Қазақ зиялыларының діни дүниетанымы және оның мәні мен маңызы.....	14
Қоңырбаева К.	Қытайдағы қазақтардың құндылықтар жүйесіндегі жаңғырулар.....	20

БАТЫС ФИЛОСОФИЯСЫ: жаңа түсіндірмелер • Западная философия: современные интерпретации

Колчигин С.	Мартин Хайдеггер: онтология ускользящего света.....	28
Алейник Р.	Концепция Альфреда Адлера – модификация фрейдизма?.....	37
Альмуханов С., Кулумжанов Н.	Корреляция бытия и сущего в экзистенциализме М. Хайдеггера.....	48

ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ АДАМНЫҢ ӨМІРЛІК ӘЛЕМІ • ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА

Сартаева Р.	Философия робототехники: к вопросу о духовной сущности человека.....	54
Швыдко К.	Интердисциплинарность в музыковедении как философия сопричастности.....	67

ИСЛАМТАНУ ЖӘНЕ ЖАҢАЗАМАНҒЫ ИСЛАМИ ТАҚЫРЫПТАР • ИСЛАМОВЕДЕНИЕ И ИСЛАМСКИЕ ТЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Қаратышқанова Қ., Ташимов М.	Исламдағы дін және фәлсафа байланыстарын шолу.....	72
Аймухамбетов Т.	Религия как регулятор духовных интенций.....	77
Moldakhmet B.	Hanafi madhab in religious transformation of Kazakhstan's society.....	82
Samadov E.	Islam in Azerbaijan.....	89
Адилбаев А.	Ханафи мәзһабының үкім шығаруда қолданған «истихсан» әдісі... 101	

МӘДЕНИ-ӨРКЕНИЕТТІК КЕҢІСТІКТЕГІ ТҮРКІ ӘЛЕМІ • ТЮРКСКИЙ МИР В КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Барлыбаева Г.	Түркі философиясында екі дүниетанымдық ағымды зерделеу аясындағы Жүсіп Баласағұн көзқарастары.....	109
---------------	--	-----

САЯСАТ. МӘДЕНИЕТ. ҚОҒАМ • ПОЛИТИКА. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

Курганская В., Дунаев В.	Состояние и тенденции развития гражданского общества в Казахстане.....	119
Алтаев Ж., Токтаров Е.	Сетевые сообщества как перспективные агенты социализации казахстанской молодежи.....	128
Сейдуманов А.	Особенности становления парламентаризма в Республике Казахстан и Кыргызской Республике в 1990-е годы....	135
Нарбекова Г.	Государственная молодежная политика: цели, задачи, направления.....	146
Ешпанова Д., Биекенова Н.	Идейно-ценностные и политические ориентации казахстанской молодежи.....	154
Ақын Б.	Жапонияның мемлекеттік қызметін реформалау: мәселелері мен болашағы.....	164

МЕРЕЙТОЙЛАР. МЕЗГІЛДЕР. ОҚИҒАЛАР • ЮБИЛЕИ. ДАТЫ. СОБЫТИЯ

Уважаемый Мухтарбек Сейд-Алиевич!.....	169
Құрманғалиева Ғ. Қазақстан жолы-2050: заңшығарушылармен бірге талқылау.....	170
Юбилейная конференция.....	175

УДК 821.0

Қуаныш Әлжан, Жазира Ошақбаева – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым Комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты (Алматы)



ЖЫРАУЛАР ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНДАҒЫ ЭТИКАЛЫҚ ҰҒЫМДАРДЫҢ ӨЗЕКТІЛЕНУІ



Аннотация. Мақалада қазақ хандығы кезеңіндегі ақын-жыраулар шығармашылығының этикалық мәні анықталып, олардың дүниетанымдық ерекшеліктерінің астарында әлемді түсіну, рухани игеру ауқымындағы философиялық ұстанымдар жатқандығы ашып көрсетіледі. Мұнда ел, жер, халық тағдыры, болашағы жүйелі сөз болады. Жыраулар шығармалары нақыл, қанатты сөздерден құралған философиялық толғаулар түрінде келіп, қиыншылық кезде ақыл, кеңес беретін әрі тәрбиеші, әрі ұстаз, әрі сәуегей ұлы ойдың иесі екендігі, олардың қоғамдық мәні бар ірі мәселелермен қатар адамдар арасындағы әралуан қарым-қатынастар туралы, адамгершілік, ізеттілік, білімділік, әділдік, достық, татулық сияқты руханилыққа негізделген ойларын ақыл-насихат, өсиет үлгісінде беретіндігі кейінгі ұрпаққа үлгі ретінде көрсетіліп, насихатталады.

Түйін сөздер: қазақ философиясы, дүниетаным, этика, жақсылық, жамандық, адамгершілік, бақыт, руханилық, даналық.

Дүниетанымдық кеңмәтіндегі этикалық қарым-қатынастар, жалпы қазақ философиясындағыдай жыраулар шығармашылығында адамзат қоғамы үшін ең құнды қатынастар ретінде қарастырылады. Қазақ жырауларының тәртіпке этикалық көзқарас логикалық ойлаудан жоғарырақ деген ойлары бұл орайда өте түсінікті. Дүниетанымдық контексте этикалық қарым-қатынастар адам мен адамзат қоғамы үшін ең зор құндылыққа ие қарым-қатынастар ретінде қарастырылады. Олар адам дамуының мақсаттарынан және оның қоғамдағы мінез-құлықтарының өлшемдерінен гөрі ауқымдырақ нәрсені қамтиды және білдіреді, өйткені субъект мінез-құлқы оның дамуы мен өлшемдерінің мақсаттары, даму құралдары мен салдарлары сияқты рационалды сәттерден де тұрады. Этикалық салада субъектінің өздігінен қозғалуы және өздігінен дамуы шындығында бастапқы болып табылады. Ол Гегель философиясында классикалық түрде ашып көрсетілген, оның

философиялық мұрасында субъект пен рух көбінесе объективтік дамудың заңдары арқылы көрсетілген.

Ақын-жыраулардың шығармашылығы мен дүниетанымы, біріншіден, этикалық және эстетикалық мәселелерге шоғырланды, елдің дәстүрлі түсінігімен астасты, екіншіден, ағартушылық түсінік пен жұмыстың бағытымен ұштасып, оны тірілте, қарқындата түсті; үшіншіден, туған елге, туған жерге, отанға деген сезімді оятты, ұлттың әлеуметтік толғанысы мен қозғалысына ұйытқы болды. Қазақтың ақындық дәстүрін жаңа түр мен дәрежеге көтерген жыраулар адам мен табиғатты бақылаудың өнегесін қалыптастырды, туған жер мен қазақтың қарым-қатынасын байыптаудың өрнегін жетілдірді. Туған жерге деген ақындық ыстық ықылас табиғат туралы сезімталдықты ұштады, шынайы сезімнің аясын кеңейтті.

Қазақ жырауларының дүниетанымында субъектінің өздігінен дамуы эзотериялық кеңістікпен байланыс арқылы ашылған. Субъектілік дамуда тек объектілік қана емес, әлдеқандай тылсымдық та бар, ол – субъектінің өзіне ұқсастар әлеміндегі еркі. Бұл орайда этикалық қарым-қатынастар адамның субъективтік әлемімен тікелей байланысатынына орай, субъективтік және сонымен бір мезгілде объективтік этиканың негізгі объектісі моральдық сана, субъектінің өз мінез-құлқы мен іс-әрекеттері үлгісін саналы түрде таңдауы болып табылады.

Қазақ жырауларының шығармашылық мұрасында қалдырылған рухани құндылықтар саласында, поэтикалық суреттерде адамның ойланып жасалған таңдауына негізгі акцент жасалады. Мінез-құлық пен әлеуметтік қарым-қатынастардың олар теріс деп есептейтін ерекшеліктері олардың туындыларында сыналады және рухтың әлсіздік танытуының белгісі ретінде бейнеленеді. Бұл образдар мен суреттер әсерді ширата түсетін сияқты көрінетін арнайы тәсілдің көмегімен көрсетілген. Әлеуметтік өмірдің әр алуан ұнамсыз құбылыстары мен қасиеттері, ұнамсыз кейіпкерлер мен образдар салыстырмалы түрде алғанда шағын сюжеттік көріністе бейнеленген. «Тығыздаудың» мұндай метафоралық тәсілін жыраулар жағымды қасиеттерді бейнелеуде де өте жиі пайдаланады. Ол оларға субъективтік түйсіну энергиясын арттыруға көмектеседі, көпшілікті субъективтік энергияны бейнелеп отырған суреттің фонындағы дербес бірдеме ретінде сезінуге мәжбүр етеді.

Ойластырылған адамгершілік таңдау жыраулардың өздері салған әлемнің поэтикалық суретіндегі ұғымдарында өз еркін субъектінің рухани тәуелсіздігін оның өзінде, қоғам өмірінде және қоршаған әлемде бейнеленген жалпыға ортақ қарым-қатынастарға жігерлі түрде талпынушылығын білдіру болып табылады. Мұндай пішінде адамгершілік таңдау этикалық анықтамаға дәлірек сәйкес келетін императив болып табылады. Бұл терминнің мағынасы дәл осы жағдайда кеңейтілді және эзотериялықты түсіндіруге түзету енгізу арқылы нақтыланды.

«Этикалық императивте» субъектілердің барлығының эзотериялық та, сондай-ақ ерік пен интуицияның иесі ретінде реалды қарым-қаты-

настарындағы бірлігі сәулеленген. Адам сананың, рухтың, иерархиялық кеңістіктік статустың иесі, мақсаттар, іс-әрекеттер, мінез-құлықтар және ең бастысы, рух арқылы өзін-өзі табу түрінде жүзеге асырылған жеке және әлеуметтік қарым-қатынастардың субъектісі ретінде ұғынылады.

*Әлемді түгел көрсе де,
Алтын үйге кірсе де,
Аспанда жұлдыз аралап,
Ай нұрын ұстап мінсе де,
Қызыққа тоймас адамзат [1].*

Асанқайғы сөздің нарқы мен парқын біліп, қадірін түсінген шешен. Ол кімнен болса да қасиеттің рухын күтті. Өмір сүрудің негізгі мәні туралы айта келіп, Асанқайғы жақсылардан үлгі алып, жамандардан бойды аулақ салудың қажеттілігін, жас ұрпақтың ата-анасын, үлкендерді сыйлап қастерлеуін, олардың ақылын тыңдап үнемі басшылыққа алуын, ізгі ниетті жайсаң жан болып өсу қажеттігін еске салады. Осыған орай жыраудың: «Арғымаққа міндім деп, артқы топтан адаспа, артық үшін айтысып, достарыңмен сынаспа» немесе «Қарындасыңды жамандап, өзіңе туған табылмас» деген сөздерінің тәлім-тәрбиелік мәні зор. Оның толғауларында адамға деген мейірімділік, қайырымдылық, сүйіспеншілік қай жағынан болса да, бірін-бірі толықтырып жатады, туған-туыстармен тіл тигізіп қырқыспайтын, бет жыртысып көңіл қалдырмайтын татулық сезімі айқын білінеді.

*Мінезі жаман адамға,
Енді қайтіп жуыспа.
Тәуір көрер кісіңмен,
Жалған айтып суыспа [2] –*

деген өсиетті ұстайды. Жырау бірде: «Ғылымым жұрттан асты деп, кеңессіз сөз бастама» дейді. Сөз астарында өзім болдымдыққа салынып тоқмейілсіме, жеңіл мінезділікке ерме деген уағыз сарыны аңғарылады.

«Есенінде, тірінде, бір болыңыз бәріңіз» деп халықты бірлікке шақырады. Онсыз «Қилы-қилы заман болар, карағай басын шортан шалар» деп ертеңгі күнге бұлыңғырлық төніп қалар деген болжамын еске салады. Адамдық ұстаным – борышты міндеттердің жауапты саласы. Оны бұзушылық – ойшыл үшін жат құбылыс. Жырау әдептілік сұранысын былай түйіндейді:

*Есті көрсең кем деме,
Бәрі түйгын табылмас.*

Болатын адам, өсетін ел тәуір көретінмен жалған айтып суыспайды, болмайтын нәрсеге кіжінесіп, желке құрыстырып ұрыспайды. Әдептіліктің

әр қыры мен сыры – бақыт көрінісіне лайық. Дегенмен бақыт – адамға деген ерекше сыйласу мен махаббат сезімнің үйлесімі мен иірімі. Бақытты жандар ғана өзара түсінісе де, жақындаса да, біріге де алады. Бақытқа кедергі – ағайын мен ел арасындары бітімсіздік, ондағы мүдде алшақтығы, қасиет кенжелігі, сөйлесу қағидасының бұзылуы. Сөйлесуде өзара түсінік жетіспесе, онда үйлесімділіктің, ынтымақтың болмауы.

*Бұл заманда не ғаріп?
Ақ қалалы боз ғаріп,
Жақсыларға айтпаған
Асыл, шығын сөз ғаріп...*

*Ата жұрты бұқара
Өз қолыңда болмаса,
Қанша жақсы болса да,
Қайратты туған ер ғаріп [1, 27 б.].*

Адамның ішкі дерті азғындаған уақытта, замандағы ғаріптің түрі де, зардабы да көбеймек. Ғаріптік – заман ағысы адамзат тіршілігіне ыңғайсыз жағдайда дерт болып асқындамақ. Бірақ ақын заманды құрастырушы мен билеушілердің мінез-құлқын, іс-әрекетін сынап, мінеді. Адамын тану арқылы ақын заманды тануға, заманның ағымын пайымдауға талпынды. Мұраты биік адам мен ұрпақ қана заманды өз талаптарына сай дұрыстауға ықылас-ынта білдіреді.

Асан Қайғы дүниетанымы мен этикалық-философиялық көзқарастарының өзегін адам мәселесі құрайды. Адамның адамгершілігі, оның сезім әлемі, мұраттары, жалпы үйлесімділікке жетелейтін жолдары, жамандықтан аулақ болуға деген талпыныстары көркем образдардың мәнін құрайды. Асан Қайғының пікірінше, тек жақсылықтар мен қуаныштардың салтанатынан құралмаған, яғни тарихтың кейбір кезеңдерінде жамандықтардан құрылған үрдістер басымдық танытады.

Қазақстандағы бірлік пен тірлік осы айтылған кемеңгер бабалар сөздерімен байланысып жатқан жоқ па?! Жоғарыда айтқандай әсіресе, Асанның Ой мен Сөз қадірін дөп басып, дәл айта білгендігіне мына бір жолдары куә болады:

*Таза мінсіз асыл тас
Су түбінде жатады,
Таза мінсіз асыл сөз
Ой түбінде жатады.
Су түбінде жатқан тас
Жел толқытса шығады,
Ой түбінде жатқан сөз
Шер толқытса шығады [1, 12 б.].*

Өмірдің сан қырлы сырын түсінуде, тіршіліктегі жақсы мен жаманның айырмасын білуде ойшылдың этикалық ойлары өте маңызды. Олар адамзат үшін жол көрсеткіші белгісіндей. Осыдан этикалық түсінік пен мінез-құлықты жетілдіру – қазақ халқы үшін нағыз біріктіруші феномен, дамытушы рухани күш. Адамның кез-келген іс-әрекеті тек қана әділдік идеясына бағынуға тиіс. Бұл тұжырым – басты талап. Әділеттілік принципі негізгі бағдар болған қоғам ғана адамның бақытты болуына іргетас қалайды. Қандай қоғам адамға қолайлы, қандай әлеуметтік ортада ол – Тұлға деңгейіне көтеріледі? Кез келген қоғамның күн тәртібінде тұрған осы сұраққа ол былай жауап береді:

*Әділдіктің белгісі,
Біле тұра бұрмаса.
Ақылдының белгісі,
Өткен істі қумаса.
Жамандардың белгісі,
Жауға қарсы тұрмаса.
Залымдардың белгісі,
Бейбіттің малын ұрласа [2, 12 б.].*

Елді аузына қаратқан жан не сөйлесе де жөн іспетті. Сөздің асылдығына сен дегенді жырау өсиет ретінде қалдырды. Осы өлең жолдарында қаншама терең сезімдік иірім және ақыл-парасатқа толы ойлар жатыр! Әрбір сөз жәй ғана айтыла салмай, ол белгілі бір ойды тұжырымдайтын керемет құрал және адамның парасатын танытатын ғажап күш екеніне Дана бабаларымыз назар аударады.

Ақын-жыраулардың пікірінше адамгершілігі өте күшті, жомарт, ақкөңіл, парасатты, қарапайым, адал адам ғана бақытты бола алады, ал пасық, өркөкірек, сараң адамның бақытты болуы мүмкін емес. Ақын-жыраулар табиғат пен қоғамдағы жақсы-жаман құбылыстарға тоқталып, терең философиялық ой туғызады. Мысалы, Шал ақынның:

*Жамандар өзін-өзі зорға балар,
Бір өзінен басқаны төмен санар
Жақсылар ағын судай, асқар таудай,
Жаймалап қайда жақсы орын алар [2, 12 б.] –*

деген жырында жақсылықты мақтап, дәріптейді, жамандықты сөгіп, елге жиіркенішті етіп көрсетеді. Адамның аласы да, құласы да бар, жаманы да, жақсысы да бар, адалы да, арамды да бар. Жақсы өзін кең ұстайды. «Жаман адам кетсе, дүние кеңіп қалғандай болады. Жақсы адам кетсе дүние кеміп қалғандай болады. Қандай ауыр сөз! Сонымен бірге қандай әділ сөз!» – дейді Т. Рысқалиев [3, 197 б.]. Бірақ мұндай сөзді айтпау мүмкін емес, халқымыз осындай сөзбен жақсылықты сезіндіріп, жамандықтан безіндіріп

отырған. «Жақсылықтың ешбір айнымайтын өлшемі – адамдардың әлеммен қатынасында да, өзара қатынастарында да, олардың ешқашан өшпес құндылықтар екенін мойындап, олардың жалпы дүние болуының негіздерін сақтау, қастерлеу және оны бұзатын, былғайтын, оны тәрк ететіннің бәрін де жамандық деп қарау», – дейді Қ. Әбішев [4, 259 б.].

Жақсылық – өте кең этикалық категория. Қоғамдық өмірдің шын дерегі адамгершілік негізінде жақсылық пен жамандық категориясы жатыр. Жақсы адам мен жаман адам жайлы ақын-жыраулар көп жырлаған. Мысалы, Шалкиіз жырау «Шағырмақ бұлт жай тастар» деп басталатын толғауында жұртты әділдік пен жақсылыққа үндеп, жамандықтан аулақ болуды нақыл сөздермен жырлайды:

*Бір жақсымен дос болсаң,
Азбас, тозбас мүлк етер.
Бір жаманмен дос болсаң,
Күндердің күні болғанда
Жұмыла ғаламға күлкі етер [2, 50 б.].*

Шал ақын жақсы жомарт, ізгі адам мен қайырымсыз, жаман адамды салыстырып сипаттайды:

*Айдынды жақсы аймен тең,
Жомарт жігіт баймен тең.
Шешен жігіт дүрмен тең,
Ақылы жоқ надандар,
Іс бітірмес жамандар
Жүз болса да бірмен тең [2, 56 б.].*

Жорықтың алдыңғы шебінде, айтыс-тартыстың басы-қасында, елдің бел ортасында жүрген Шалкиіз елдік пен ерлік, жақсылық пен жамандық, шеберлік пен шикілік мәселелеріне баса көңіл аударған, кісілік қасиеттерге қайта-қайта оралған. Шалкиіздің өзі көп оқыған, көп нәрсені тоқыған сынды да, сындарлы қайраткерлік деңгейге жеткен. Жорықта, соғыста, айтыс жанжалда ел мен ердің құны қатар сынға түсті. Ел ерлерсіз, ер өз елінсіз бабына келмеді. Қысылтаяң кезде тума туыстан сүйеніш іздеді, жұрттан суырылып шығар дарадан тірегін көздеді. Ерлер кімдер еді, нендей қасиетімен үлгі еді? Ерлердің «алдаспаннан игі қолы», «жеңсізден игі тоны», «арғымақтан игі малы болар ма» – дейді Шалкиіз жырау. Шалкиіз дүрліккен, деміккен елге бас-көз болатын ханның бейнесін іздестіреді. Байсалды, батыл, ұстамды хан, сұлтан ол үшін алдаспан. Пиғылы теріс хан іс етсе, ол «жиған малынды тәрік етер, ат-тоныңды бұлды етер, өз басыңды олжа етер». Хан Темірдің осындай қиқарлығын көрген Шалкиіз одан алшақтайды. Шалкиіз жырау жау жағадан алғанда, ел бірлігінен артық қорған жоқтығын былай ескертті:

*Жоғары қарап оқ атпа,
Жуық түсер қасыңа.
Жаманға сырыңды қосып сөз айтпа,
Күндердің күні болғанда
Сол жаман айғақ болар басыңа [2, 44 б.]*

Жемсаудан арылып, дұшпан жауға қарсы бірлесу, сөйтіп сәттілікке үлес қосу – қажетті үндер және керекті күндер еді. Сондай сындарлы кезеңде, тар жерде кімнің кім екені біліне бастады.

*Жақсының жақсылығы сол болар,
Жаманменен бас қосып,
Сөйлемекке ар етер;
Жаманның жамандығы сол болар.
Сөйлесе дәйім бетін қара етер;
Бір жақсыға басың қосып сөз айтсаң,
Сол жақсы жаманлығың жақсылыққа жыр етер.*

Жақсының тілегі бір, Тәңірімен ниеттестер дегенді айтады. Өзіне тегеурінді жандарды іздеген жерден табады, жат жерде өзін танытады. Жаманның жауы – тілі мен пиғылында, икемсіз қылығында. Еріккеннен қызыл тілін тыймайды, жалғандықты жамылған сусыма сөзі аузына сыймайды. Қисынсыз қылығымен көрінгенді қинайды. Иске ебі жоқ, бос сөзі көп есіктен күле кіріп, күңірене шығады. Теріс пиғылды іштегі дұшпан. Жамандар қоңқалап, бір жақсыны көре алмайды. Жаман ұшқан жапалақтай аяқ астынан табылады, жағасы оның тайғақ, әркімге ұрынады. Өз пиғылына тоқ, жақсылыққа жоқ. Сөз ұқпай, ұлағат тұтпай, сырт айналып кетеді. Іштей менмен ел арасынан табылмайды, кісіден тартып алғанымен жарымайды. Туырлығы жоқтың, туғаны жоқ, тыраңдап түзге де кетеді. Ниеті арам, өзіне жүк тиетпейді. Жаманның жұғымсыздығынан елдің, әйелдің, сәбидің қанша көз жасы төгілді. Жыраудың тоқтамы: «Күндердің күні болғанда, сол жаман айғақ болар басыңа».

Шал ақын шығармашылығын қарастырсақ, ол барлық нәрсе адамға байланысты дейді:

*Жақсыны алыс, жаманды жақын деме,
Жақсы атансаң біреудің хақын жеме...*

Яғни, зұлымдыққа жол бермеу, жамандықты бетке қағу әр жанның парызы дейді. Жақсылықтың отын маздататын да, жамандықтың түйінін бықсытатын да адам деген ой айтылады. Сондықтан ол жақсылық қайдан шығады, жақсы адам дегеніміз кімдер, жамандық неден туады, жаман адамдар қандай деген мәселені сөз қылады.

Бақыт дегеніміз өз болмысыңа, жеткен табыстарың мен өз мақсаттарыңның іске асуы жолындағы күресіңе қанағаттану, ал өмір мәні адамның

өз ұмтылысын ұғынуы, алға қойған мақсаттарына деген сенімі. Бақыт пен мұрат ұғымдары адамның іс-әрекеттерімен тығыз байланыста айтылып, көркемдік бейнелермен көмкеріліп, көшпелі қоғамның далалық болмысымен шынайы ыңғайласып, бірлікте тұрады. Бақыт ұғымының өзі адамдардың достығына, сүйіспеншілігіне, қайырымдылығына негізделеді. Асан Қайғы:

*Бақыты оянған ерлердің,
Әрбір ісі оң болар.
Дәулеті күнде артылып,
Не қылса да мол болар, –*

деп бақ-дәулеттің келуі мен кетуі құбылмалы екенін ескертеді. Асан бақытты дегенде оның жиған байлығын айтпайды, адамның бақыттылығы оның ақылдылығында, елге қайырлылығында, сол қасиеттерімен жұртқа танылғанда ғана бақытқа жету мүмкіндігі болатынын айтады.

Ақын-жыраулар өмірді қадірлеп, оны мәнді өткізуге шақырды. Адамның өмірлік мұраты не, соған ұмтылуы керек. Дәулет, байлық адамға жолдас болмайды, олардың соңына түскен адам өкінумен өтеді. Ондай адамда дос болмайды. Өздерінің адамға, олардың тағдырына қатынасын өз жырыларымен ақыл-кеңес, өсиет айта отырып білдіреді. Өмір қысқа, сондықтан алға ұмтылып, елге жақсы істеріңмен көрінуің керек. Тіпті қандай қиын жағдайда болсаң да мойыма, жаман іске ұрынба дейді. Бұхар жырау «Сәлем бір сөздің анасы» деген толғауында:

*Сәлем бір сөздің анасы,
Ғалек болған данасы...
Өтірікті шын қылған
Ол Алланың қызыл көзді пәлесі, –*

деп өз кезіндегі алаяқ, қызыл көз сұмдардың тұлғасын жасауға тырысқан. Мұндай адам бейнесін Ақтамберді жыраудың толғауынан да көреміз:

*Мал-басы өскен адамның,
Алды-арты бұрқан бу болар,
Көтере алмай дәулетін,
Көрінгенге қыр қылар...
Жетім менен жесірге
Қазары ылғи ор болар –*

деп [2, 75 б.], кейбір дәулетті адамдардың тұмсығын аспанға көтеріп, кеудесіне нан пісіп, құр кеуде тәкаппарлыққа салынуын ашып көрсетеді және ондайлардың сазайын тартатынынан да үміттенеді. Өзің үшін, ұрпағыңның қамы үшін еңбектену керек екенін Ақтамберді жырау жақсы айтқан. Тірі жан-жануардың бәрі тіршілік үшін еңбектенбекші. Тең құрбыңнан кем қалмай, дәулетке ие болу әр адамның мақсаты. Бірақ оны қол жайып,

сұрап ала алмайсың, өз күшіңе, өз талабыңа сенім артуың қажет, сол жолда ерінбей еңбек етсең, сол еңбегіңнің жемісін жейсің деген ойды мына жырында әдемі бейнелеген:

*Көк көгершін, көгершін,
Көкқұтан ұшар жем үшін.
Тем, тем үшін, тем үшін.
Тең құрбыдан кем үшін.
Көк шекпенін бөктеріп,
Ерлер жортар мал үшін
Қатын-бала қамы үшін
Әркім өзі талпынбақ,
Басына бітер бағы үшін [2, 67 б.].*

Бақ-дәулет, өмірдің бар қызығы еңбекте, ел-жұрт тыныштығы бірлікте екенін «Балаларыма өсиет» деп басталатын өлеңінде нақыл сөздермен берген:

*Бірлігіңнен айрылма,
Бірлікте бар қасиет.
Татулық болар береке,
Қылмасын жұрт келеке...*

Ақтамберді туған жер, Отан тілегін бірінші орынға қояды. Татулықты, мейірімділікті, батырлықты көксейді. Адамның артықшылығы жомарт, жайдары мінезінде, ақылы мен білімінде деп көрсетеді. Ер-азамат, сұлтандар, байлар мен жарлылар бәрі бір мақсатта болса деп армандайды. Халық арасындағы қайшылықты ағайыншылықпен шешуге үндейді. Асан Қайғының «Жерұйықты» іздеуі де осы әділеттілікті, халықты бақытқа апаратын жолды іздеу еді. Ол әділетті болу адамның өзіне байланысты екендігін әсерлі жеткізе білді. Әділеттілік орнатудың негізі әлеуметтік келелі тіршілік мүдделеріне қарай иландыру, икемдеу, оның өрісін кеңейту, кеңістікті пайдалану, уақытты бос өткізбеу болып саналады. Асан Қайғы хан мен халықты бірігіп қимылдауға, бірігіп әрекеттенуге шақырды. Ол халық тілегін ханға жеткізуші ғана емес, оның орындалуына жол ашқан саяси тұлға еді. Ал Канттың «Мәңгі бейбіт өмірге» трактатын қарастырсақ, ол үшін ең қымбат нәрсе – адам өмірі. Адам өмірін сақтау үшін бейбітшілік орнату керек, адамдар бір-бірімен тату-тәтті өмір сүруі керек дейді. Бұл саяси мәселенің негізі – жер бетіндегі тіршілікті, адам өмірін сақтау. Сондықтан адам мәнді өмір сүру үшін күресуі, еңбектенуі, тығырықтан шығатын жолды іздеуі керек. «Өмір, дүние туралы толғанысқа түскен адамның тиянақты тұжырымға келуі екіталай іс. Дүние болмысы туралы мінсіз ой қалдырған данышпан жоқ. Олардың бәрі терең сөздер айтқан, бірақ ешқайсысы өмір мәнін ашып бере алмаған» [5, 477 б.]. Жыраулар адамның өмір туралы, өмірдегі оның орны туралы ойлануға, рухани жетілуге шақырады, өз өмірін

анықтау, мәнді өмірге жету әр адамның өз қолында деп түсіндіреді. Өмірге адам болып келдің бе, адам болып өмір сүр, адамгершілік қасиеттерді бойыңа жина, сонда мәнді өмірге жетесің деп бізді үйретеді.

Ақын-жыраулардың аталып өткен, сонымен қатар басқа барлық моральдық және этикалық құндылықтарды өзінің ғайыптан хабар беріп отыратын абыз, көшпелі халық өмірінде үлкен беделге ие болған, сол арқылы этикалық мазмұнды құндылықтарды ізгілендіріп қана қоймай, оның үстіне интуициялық, гуманистік, елеулі бостандықтың өзегі ретінде оның жанды рухын көрсететін адам ретіндегі биік позициясына лайықтап ұсына білу фактісі де маңызды. Оның шығармаларының көбінде Отанын, әлсіз және бақытсыздыққа ұшыраған туысқандарын қорғаушының өршіл рухы жаңғыртылған!

Ақтамберді жырау өмір ережесін жақсыларды марапаттау арқылы ғана емес, жамандықтың бастауын іреп, салдарын саралайды. Жамандық адамдардың бірін-бірі қорлаудан, зорлаудан басталады. Қорлау да, зорлау да – жендеттік, пенденің бағын аштырмайтын жексұрындық. «Жаман болса жолдасың, астыңнан өткен сызбен тең», «Жаман туған жігітке, рақатты күн бар ма». Жамандық – жауың. Екеуінің де түрі көп. Сонда кім жаман? Дәулетін көтере алмай желіккен, өз мінін білмеген, ата мен ананы сыйламаған, ертең не болатынын білгісі келмеген, күнде жанжалдың делебесін қоздырған, жетім мен жесірге қол үшін бермеген, жалаулы найзаны қолға алып, Жаманның көрінісі күңгірт, салмағы сұмдық, әсіресе қашқанда ақыл, асқанда дегбір қалдырмайды.

Елдікті еркіндіктен, бірлікті адамгершіліктен іздеген жыраулықтың тәлімгерлігі басым. Адамгершіліктің құндылығын дәріптеген ақын-жыраулар өтпелі дүниенің көрікті бейнесін жасады. Бейне тұлғасымен толықты, нақтыланды, бейнелі жанның қоғамға деген түсінігі талкыланды, анықталды. Сергек сезім, көтеріңкі стиль адамның өзіне деген сенімді күшейтті. Жыраулар өміршең және адамгершіл көзқарасты құрметтеу, соның құндылықтарын баптау арқылы әдеби дәстүрді жаңғыртты. Жыраулардың әр сөзі және әр образы өнерімізде жеңіп алған көркемдік ықпал мен моральдық бедел ғана емес, сонымен қоса, бірінші кезекте, авторлардың өзіне бағындыратын күш қуаты, сол шабытты қуаттың атқарған қызметінің жемісі. Қазақ мемлекетінің негізі елдің рулық ара қатынасынан құралса, оның қайнар бұлағы туысқандық, мейірімділік сезімнің артуы арқылы құралатынын жыраулар жақсы түсінді. Ол кездегі алға қойған саяси-әлеуметтік талап қазақ деген ұлттық сананы рулық, жүздік ұғымның шеңберінен асырып, түбі бір тұтас мемлекеттік дәрежеге көтеру еді. Жыраулардың арманы қазақ жұртын қабырғалы мемлекет қатарына қосу болды. Халықтың басын біріктіреміз деп талай қиындықты бастан кешірді, алдаспан жырлары ханды да, қараны да аямады. Олардың әрбір жырын жеке бір тарих деуге болады, себебі сол кездегі халықтың әр қадамын бейнелеп, құнды мәліметтер беріп отырады.

Әдебиеттер

1 Қазақ хандығы дәуіріндегі әдебиет. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 104 б.

2 Бес ғасыр жырлайды: ХҮ ғасырдан ХХ ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ ақын-жырауларының шығармалары. Үш томдық. (Құрастырған. М.Мағауин, М.Байділдаев). – Алматы: Жазушы, 1984. – Т. I. – 256 б.

3 *Рысқалиев Т.Х.* Даналық пен түсініктің үлгілері. – Алматы: Ақыл кітабы, 1999. – 237 б.

4 *Әбішев Қ.Ә.* Философия. – Алматы, 1999. – 264 б.

6 *Кант И.* Собрание сочинении. – М: Чоро, 1984. – Т. 3. – 741 с.

Резюме

Әлжан Қ.Ұ., Ошақбаева Ж.Б. Актуализация этических понятий жырау в современных условиях

В статье рассматривается значение этико-онтологической рефлексии для актуализации духовно-нравственного содержания традиционного мироотношения в творчестве казахских жырау, представляющее огромный интерес в условиях современной действительности.

Resume

Alzhan. K.U., Oshakbayeva Zh.B. Actualization of Ethical Concepts of Zhyrau in Modern Conditions

The article discusses the importance of ethical and ontological reflection to update the spiritual and moral content in the works mirootnosheniya traditional Kazakh bard, is of great interest in today's reality.



*Мархабат Нуров – Абай атындағы Қазақ
ұлттық педагогикалық университеті (Алматы)*

ҚАЗАҚ ЗИЯЛЫЛАРЫНЫҢ ДІНИ ДҮНИЕТАНЫМЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ МӘНІ МЕН МАҢЫЗЫ

Аннотация. Зиялылар қауымы әрқашан да өзінің ықпалын халық санасы мен келешек ұрпақтың тағдырын шешуге жұмсады. Діни құндылықтарды сақтауда, оларды дұрыс ұғынуда зиялылардың көзқарастарын қарастыру біздің заманымызда өзекті мәселелердің бірі. Солардың ішінде қазақтың көрнекті ағартушы-зиялылары Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп және Ғұмар Қараш көзқарастары қазіргі таңда өз маңыздылығын жойған жоқ. Сондықтан даналар дүниетанымының мәнін жете түсініп, оны бүгінгі қоғамдағы проблемалы мәселелерді шешуде қолдануға болады.

Түйін сөздер: руханилық, дін, ислам, жәдидшілдік, діни ағартушылық көзқарас, діни таным, діни сана.

Қазіргі замандағы саяси-әлеуметтік, руханияттық қатынастардағы Қазақстан қоғамы үшін маңызды болып отырған мәдени, діни, сана-сезімнің қалыптасуы – құндылықтық, дәстүрлі қатынастардың ортасында қоғамның бірқалыпты, өзіндік даму үрдісімен жүруге жағдай туғызу болып табылатын негізгі фактор. Әрбір азаматтың, оның ішінде Қазақстанның өркениетті елдер қатарына қосылу мақсатында халықты кешегі қазақ зиялыларының танымындағы ерекшеліктерді, мұра етіп қалдырған асыл қазыналарын зерделеу біздің заманымызда проблемалық мәселеге айналып отырған діни қатынастарды реттеуде өзінің толықтай әсерін бере алмаса да, белгілі дәрежеде Қазақстан қоғамындағы діни мәселелерді олардың діни танымы арқылы танып, бізге қалған бұл мұрадан алатын әсеріміз мен тиімді жағы көп болады деп ойлаймыз.

XX ғасырдың басында қазақ қоғамындағы діни ағартушылық көзқарастарымен ерекше көзге түскен Шәкәрім Құдайбердіұлы, Мәшһүр-Жүсіп Көпеев, Ғұмар Қараш шығармашылықтарында исламдық рухани негіздер, оның ішінде ханафилік мәзһабтағы сунниттік бағыт айқын басымдық танытады. Діни танымы рухани қазынаға бай тұлғалар дүниетанымының қазіргі заманның рухани саласына ықпалы олар қалдырған асқақ мұраның қаншама уақыт өтсе де өзекті екендігін көрсетеді. Қазақ халқының тарихында XX ғасырдың басы айрықша күрделілігімен, сансыз оқиғалардың шиеленісуімен, ұлттық сананың оянуымен ерекшеленеді. Осы тұста қазақ даласында зиялылар қауымы өкілдерінің қазақ баласын азаттыққа бастаған бір топ қайраткерлерінің ой-пікірі мен іс-әрекеті жарқырап көрінді. Бұл кез қазақ даласындағы хандық билік ыдыраған, билер институтының кәдірі кетіп, орыс сотына қараған, дәстүрлі тіршілік қалпы мен өмір салты елеулі

өзгеріске ұшыраған, ұлттық рух бәсеңдеген, діні мен мәдениетіне, тұтастай халық болуына қатер төнген бір заман болды.

Жиырмамыншы ғасырдың басындағы қазақ ойшылдарының көзқарастары терең демократиялық және гуманистік сипатта болды. Олардың шығармаларында жалпыадамзаттық маңызға ие философиялық мәселелер – адамның болмысы мен еркіндігі, өмірдің мәні, дін мен білімнің арақатынасы, ғылым және өнер, руханилық т. б. баяндалды. Мәселен, Ғұмар Қараштың ойынша адамның күші оның руханилығында, адамшылығында, ал адамшылықтың көзі – дінде. Ғұмар иман мен ұятты бір негізде қарастырады:

*Тұрады ұят тұрған жерде иман
Әдеби пайғамбардың бұған илан [1, 125 б.].*

Иманның адам бойындағы бар екендігі, оның ұятының дәрежесінде. Иман берік халықтың рухы да мықты болатынын, имансыздық, ұятсыздық дінсіздікке апаратындығын ойшыл баса айтады. Ойшыл танымындағы ұяттың діндегі айрықша орын алатындығын баса айтып отыр. Бұл – қазіргі біздің қоғамымыз батыс өркениетінен алған ұлттық игіліктерге сай келмейтін кейбір қасиеттерді, ұятсыздықты ту еткен кейбір буын өкілдері үшін назар аудартатын құндылықтық дүние. Ал біздің жағдайымызда өз зиялыларымыздың танымындағы алдыңғы қатарлы үлгілерді пайдалануымыз қажет, оны ұрпақ тәрбиесінің мәйегіне айналдыру зор маңызға ие.

Зиялылардың ғылыми немесе діни танымынан біз мұсылмандық қасиетті кітаптармен арадағы өзара байланыстың бар екендігін байқаймыз. Діни құндылықтар мен діни білімдердің маңыздылығын жан-жақты меңгере отырып, қазақтың дінтанушы зиялылары – Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп Көпеев, Ғұмар Қараш танымдарында олар өзіндік руханияттық арнаны ұсынған болатын. Сондықтан, ойшылдардың осы мәселедегі діни танымға қатысты пікірлерінің қазіргі заман үшін маңыздылығы орасан.

Даналар бір Жаратушы иенің бар екеніне сену керектігіне шақырған, бірақ сену үшін тану керек болғандықтан, тану үшін ғылымды басты нысанаға алған. Шәкәрім де, Ғұмар да, М.Ж. Көпеев те сенімнің ғылыми-рационалды болғанын қалаған.

Бұл ойшылдар Алланы ғылым арқылы тануға шақырған және оны өз дүниетанымының негізгі өзегіне айналдырған. Мәселе Жаратушыны қалай тануда болып отыр. Жаратушыны тану дегеніміз ақиқатты тануға ұмтылу. Ал ғылым болса, дәлелді талап етеді. Алланы ғылым арқылы тануға ұмтылған Маржани мен Абайдың дәстүрін жалғастырған ойшылдың қатарына Шәкәрім Құдайбердіұлы, М.Ж. Көпеев пен Ғұмарды жатқызамыз. Себебі өз заманында ескішілдікпен күрескен дара тұлғалар осы жаңашылдықты қолдаған болатын. Сондықтанда діни құндылықтар мен даналардың дүниетанымының бірлігі ақиқатты тануға бастар жолда негізгі нысана бола алады. Шәкәрім де, М.Ж. Көпеев те, Ғұмар да, өз

заманының осындай дана ойшылдары болғаны анық. Олар ақиқатты тану жолында жан бостандығының негізін күйттей отырып, иман жолында берік тұру арқылы неге сенсе де ғылыммен тануды басшылыққа алған. Осы үрдісті халқына ұсынған. Осы жолда хакімдердің ұстанған бағытының халық үшін атқаратын қызметі мол. Ойшылдар ұстанған дініне жай сенумен ғана шектелмеген, оны ғылым арқылы тануға ұмтылған.

Зиялылар жиырмасыншы ғасыр қоғамының тегеурінді мәселелерін барынша көтеріп қоғамды жетілдіруге ат салысқан дара тұлғалар. М.Ж. Көпеев қоғамда орын алған әділетсіздіктің шығу себебіне терең бойлай білген. Ол «әділ биде аға жоқ, тура биде туған жоқ, туғанына бұрған биде иман жоқ», – деуші еді. Осы күнде он екі пәнді жетім қылып, құранды бастан аяқ жад біліп, қажыға он екі барып келсе де, аузынан шыққан сөзі далаға кетпей, орынға келу қайда. Алдына жүгініске келген жаннан бір жанның көңілі жадырап қайтпайды, қайта шарифатқа саламыз деп алдына келсе, пәлеге қалғаны даулары бұрынғыдан зорайып, сотқа берісіп, үлкен оралмас тұманға айналып кетеді. Міне, бұрынғылардың ақ жүрек екенін, бұл замандағылардың қара жүрек екенін мұнан байқаңыздар», [2] – деген пікірі көп нәрсені аңғартады.

Мәшһүр Жүсіп өзінің 1890 жылы «Дала уәләты» газетінің алтыншы және жетінші сандарында жарияланған «Баянауылдан» атты мақаласында дін мен ғылымның кереғарлығы туралы, ислам дінінің білім алуды, әсіресе әйелдердің білім алуын шектейтіндігі жөніндегі әр алуан стереотиптер мен штамдарды теріске шығарады. Мал жиюдан басқа өнерге құлықсыздық таныта бастаған қазақты мұсылманша болсын, орысша болсын, ғылым үйренуге шақырып, аталмыш мақалада былай деп жазады: «Мал жиып бай болуды ойлама. Ғылым үйреніп, білгіш болуды талап қыл. Неге десен, ғылым – пайғамбардан қалған мұра. Мал қарау – байдан қалған мұра. Малды кісінің дұшпаны көп болады, ғылымды кісінің досы көп болады. Мал жұмсай бастасаң, таусыла бастайды, ғылым жұмсай бастасаң, артылып, үсті-үстіне көбейе береді... Мал біткен кісі мұрнын көтеріп, тәкаппарлық қыла бастайды. Ғылымды болған кісілер өзін өзі төменшікке алып, кішік көңіл болады» [3]. Ойшылдың бұл өсиеті қазіргі уақыттарын зая кетіріп, атаққұмарлықтан жарыс ұйымдастырып жүрген, аз оқып көп білдім дейтіндерге және ғылымды саудаға айналдырып, оның парқын білмейтіндерге сыни көзқарас пен тура жолды тандауды үйретеді. Қазіргі кезеңде қазақ ғылымы дамып келеді, дегенмен оның дамуына үлес қосатын азаматтар осы зиялылар танымынан нәр алғандар. Әйтпесе, даналар өсиетін бойына сіңіріп өспеген тұлғадан шынайы ғалым шықпас еді. Қазақстанның тәуелсіздік алуы барысында рухани ахуалдың өзгеруі – қазақтың діни ғұламаларының, оның ішінде, Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп Көпеев, Ғұмар Қараштың мұрасы сияқты мәдени құбылыстың сарқылмас кенін ұғынуға және мүлдем жаңа түсініктер мен парадигмаларды ашу мүмкіндігіне ықпал етеді. Дүниетанымдық бағдарлар мен қондырғылардың өзгеруі, маркстік догмалар және стереотиптермен қоштасу мұсылман мәдениеті феноменінің өзін қайта бағалауға, дәстүрлі

мәдениеттің жаны мен жүрегі – ислам екендігін бекітетін айғақты түсінуге итермелейді.

Кеңес дәуірінде біз түсінбеушілікпен теріске шығарған қазақ руханиятының көрнекті өкілдері Ғұмар, Шәкәрім, М.Ж. Көпеевтер дәл осы ислам мәдениеті мен руханилығы идеяларын жақтады, ақыл мен ғылым адам үшін Жаратушыны ұғынуға жол ашады деп есептеді. Қазіргі құбылмалы әлемде ислам мәдениеті мен философиясының негіздерін теориялық негізде тереңірек зерттеу, әлемдік діндердің бірінен саналатын исламның рухани-адамгершілік қуаты мен гуманистік бағытын айқындау ерекше маңызды мәселе екендігі анық. Тек осы арқылы ғана рухани жаңғыру, халықтардың өзара түсіністігі мен өзара келісімділігі басты нәрсе болып саналатын исламның ұстындарына надандық пен ластықтың, зұлымдық пен зорлықтың қайшы келетінін дәлелдеуге болады. Бүгінгі күні қазақстандық ғалымдарға бұрынғы идеологиялық таңбалардан арылып, қазақ ойшылдарының шығармаларына және оның мәдениетке қосқан үлесіне жаңаша көзқараспен қараудың мүмкіндігі туды, әрі ол мүмкіндіктер жүзеге асу үстінде.

М.Ж. Көпеевтің пікірінше, әр адамда жамандыққа да, жақсылыққа да ерік берілген. «Оның ойынша, Алла адамды жаратқан кезде оған бостандық пен еркіндік сыйлаған: «Жаратуын өзі жаратса да, билігін, ерік ықтиярын мақлұқтарына берді». Бұл бір ойдың келесісін жоққа шығару емес. Мұнда әрекет пен қылықтардың мәні тек қана олардың себебіне байланысты пішілмейтіні, сондай-ақ олардың салдарының жауапкершілігі мен салмағына да байланысты екені айтылады, сондықтан акцент адамның еркін таңдауына қойылады. Жоғарыда айтылғандарды қортындылай келе қазақ ойшылдарының еркіндік пен тағдырды Құдайдың сыйы деп санағанын, бірақ ол бұл екі түсінікті теңдестірмегенін айтуға болады. Бостандық рухани ортада тағдыр ішінде жақсылық пен жамандықты таңдау кезінде пайда болады» [4], – деп түйіндеген ойлар да оның айғағы.

Экстремистік көңіл-күй біздің елімізде жатжерлік діни ағымдар тарапынан байқалып отырғандығы мәлім. Әсіресе, төзімсіздігімен ерекшеленетін шетелдік түбірге ие кейбір ислам жамағаттарының әсері аңғарылады. Бұл жастар арасына таралып отыр. Атын атап, түсін түстемесек те, жалпы жұртшылыққа белгілі бұл кері ағымдар рухани ізденіс үстіндегі жастардың дүниетанымдық мәдениетінің қалыптаспағанын пайдаланып, олардың кез келген жас адамға тән болып келетін рухани ізденістерін, кейде, тіпті, әлеуметтік-материалдық мұқтаждықтарын пайдаланып, студент-жастар шоғырланып орналасқан жерлерде тікелей уағыз арқылы немесе интернет ресурстары арқылы оларды өз қатарына тартып алуда. Нәтижесінде көптеген қазақ баласы халқымыздың ғасырлар бойы ұстанып келген ханафиттік дәстүрлі исламнан жеріп, қоғамнан, мемлекеттен, тіпті отбасы мен құрбы-құрдастарынан оқшауланып, мақсаты күмәнді жатжерлік ағымдардың қатарын толықтырып, өздері байқамай сыртқы ықпалды күштердің геосаяси ойынының құрбанына айналып кетуде. Осының салдары діни білімнің таяздығынан, ата-ана тәрбиесінің немқұрайлылығынан

деп ойлаймын. Бұл тек бірнеше ғана мысал. Оның себеп-салдарын жан-жақты қарастыруға болады. Заңмен дінге қатысты қатаң саясатты бекітіп тастаудың да қаупін ескерсек, біздің мақсатымызда зайырлы қоғамымызда барынша конституциялық құқықтарын сақтай отыра, халықты діни ағарту мәселелеріне көңіл бөліп, оның неғұрлым дұрыстығын қадағаласақ, соғұрлым жақсы нәтижені аларымыз анық.

Қазақ зиялыларының көрнекті өкілдері – Абай Құнанбаев, Ыбырай Алтынсарин, Шәкәрім Құдайбердіұлы, М.Ж. Көпеев, Ғ. Қараш қазақ қоғамы дамуының, тарихи талабынан туған жандар. Дін мәселесінде олардың көптеген ұқсастықтары болғанымен, шешу амалдарында әрқайсысының өз жолы болды. Қазіргі аумалы-төкпелі замандағы ауытқуларға қарсы тұра алатын іс-шаралардың бірі – ол ғасырлар бойы жинақталған мәнді қазына жалпыадамзаттық, халықтық, ұлттық игі қасиеттер, мәдени және рухани дәстүрлерді кеңінен игеру. Елдің елдігі де, халықтың өзі қастерлейтін асыл қазыналары – тілі, діні, діни санасы, діни танымы, әдет-ғұрып, салты, дәстүрі сол игі қасиеттердің болмысына сай келуге тиісті және оның көмегімен ұлт бірегейлігі жүзеге асады.

Рухани дәстүрлеріміздің халық жадында ескірмейтін асыл мұралары секілді діни сенім де халықтың рухани қазынасын құрайды. Діннің міндеті, егер ол шын мәнінде халықтың қажетіне қызмет ететін дін болса, жұртшылықты құдайға күні-түні құлшылық жасап жанға сауға сұрауға жұмылдыру емес, еркін өмір сүретін қоғамдастық құруға бағыттау. Ұлттың осындай ұлы мүдде жолындағы ұмтылысына, талпынысына тіреу болатын танымдық нұсқалардың бірі діни сана және діни таным болып табылады.

Қоғамдық санада орын алып отырған жағдай халықтың рухани дәстүрінде, діни тағылымдарында қалыптасқан құндылықтар жүйесін қайтадан ой елегінен өткізуді талап етеді. Негізінен кез келген қоғамның ұлттық рухани өресі салт-дәстүрдің, әдет-ғұрыптың, діни болмысының орнықтылығымен, яғни, ұлттық менталитетінің дәрежесімен өлшенуге тиісті. Бұл орайда, қазақ халқының әдет-ғұрыптары мен діни наным-сенімдері ұдайы қоғам мүддесімен үндесіп, өмір салтын, тіршілік болмысын шыңдауға қызмет етіп отырды. Әрбір кемел мәдениетте дәстүрлілік пен жаңалық бірге жүреді. Қазіргі таңдағы күн сайын өзгеріп отырған саяси-әлеуметтік, мәдени-ақпараттық, халықаралық және аймақаралық қатынастардың ішіндегі дін мәселесі де өз маңыздылығын жойған емес. Дегенмен, бұл қазақ даласынан тайсалмай шыққан Шәкәрім, М.Ж. Көпеев, Ғұмар Қараш сынды ойшылдарымыз қылышынан қан тамып тұрған заманында еш нәрседен шімірікпей, сүбелі шығармаларды жазып қалдырған. Осындай дара тұлғалы азаматтардың әрбір шумақтағы ойына жете зер салып, қастерлей алмасақ, бүгінгі егемендікке қол жеткізген ұрпақ тарапынан кеткен кешірілмес қателік болып табылады.

Зиялылардың адамдық болмысын, жұртына сыйлы болған атағын, тартқан азабын, кешкен зардабын ескерген төл тарихымыз бен ұлттық руханиятымыздан бүгінде ешкім бөліп жара алмайды, себебі олар халқымен біте

кайнасып кеткен ерен тұлғалар. Дана Шәкәрімнің баласы Ахат әкесі туралы былай жазады: «Шәкәрімнен артық адал адам жоқ болатын. Ол өмірінде балағат сөздер білген жоқ. Бірде бір адам оған ренжіп кеткен емес. Мен оның ұрыларды қолынан жетелеп жүріп ұрлықтан бас тартуға үйреткенін көзім көрді» [5]. Осындай тұлғалық қасиеті гуманистік сарындарға толы тұлғалар туындыларынан алатын пайдалы бағдарымыз мол болмақ. Дана-лар танымынан біздің аңғаратынымыз қашанда халқының басына қандай күн туса да, рухани жағынан кемелденуге шақырғандығында болып отыр. Сондықтан да халқымыз әр заманының кесек тұлғаларының өзін, олардың қыл қаламынан туындаған шығармасын, сол шығармасының өзегіне айналған өміршең идеяларын қашанда қастерлеген.

Қорыта айтқанда, қазақтың зиялыларының сарқылмас қазынасы – шығармашылығы мен оның дүниетанымындағы діни танымы мен діни сана мәселелері ғасырлар мен уақыт өтсе де өз құндылықтық байлығын жоғалтқан емес. Дарын иелерінің мол мұрасын зерттеп, оның қыры мен сырын ашуда, қазіргі дамып келе жатқан ғылымдардың көп салаларында қолданысқа ие болып, жалпы қазақ мәдениетінің әрі қарай дамуына өз ықпалын тигізбек.

Әдебиеттер

1 *Қараиш Ф.* Замана. – Алматы: Ғылым, 1994. – 240 б.

2 *Мәшиұр-Жүсіп Көпеев.* «Ай мен күндей хәммаға бірдей», – демегеннің мағынасы // Ақиқат. – 1994. – № 4. – 38 б.

3 *Мәшиұр Жүсіп Көпейұлы.* Баянауылдан / Шығармалары. 13 том. – Павлодар: Эко ҒӨФ, 2008. – 329 б.

4 *Ахметова Г. М.Ж.* Көпеев шығармашылығындағы діни-этикалық ойлар. – Павлодар, 2005. – 126 б.

5 *Сыдықов Е.Б.* Шәкәрім: ғылыми-танымдық басылым. – Алматы, ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. – 7 б.

Резюме

Нуров М.М. Смысл и значение религиозного мировоззрения казахской интеллигенции

В статье автор раскрывает особенности религиозных взглядов представителей казахской интеллигенции в начале XX в. Вместе с тем, показывает значение их наследия для укрепления духовных ценностей современного казахстанского общества.

Summary

Nurov M.M. The Meaning and Significance of Religious Worldview of Kazakh Intelligentsia

In his article the author discloses features of the religious views of representatives of Kazakh intellectuals at the beginning of XX century. At the same time shows the value of their heritage to strengthening of spiritual wealth of contemporary Kazakh society.



**Күлсия Қоңырбаева – Қазақстан Республикасы
Білім және ғылым Министрлігі
Ғылым Комитеті Философия,
саясаттану және дінтану институты (Алматы)**

ҚЫТАЙДАҒЫ ҚАЗАҚТАРДЫҢ ҚҰНДЫЛЫҚТАР ЖҮЙЕСІНДЕГІ ЖАҢҒЫРУЛАР

Аннотация. Мақалада ұлттың ізгілікті қасиеттерін алға өрлетуші құндылықтар жүйесі қытайдағы қазақтарда өнегелілік тұрғыда жетіле түскендігі анықталған. Еңбегінен пайда табу үшін адам өзінің интеллектуалдық әлеуетін арттыруға ұмтылатындығынан, қытайдағы қазақтардың да ғылымды игеруде біршама жетістіктерге жеткендігі айшықталады. Жаңа мәдени-әлеуметтік кеңістікте шығармашылыққа жаңа жолдар ашылып, өзгерген әлемде қазақтарға тән бұрынғы құрсаулы көзқарастар түбірінен өзгеріп, заманауи тұрғыдан прогресшіл қадамдардың жасалынғаны пайымдалады.

Түйін сөздер: құндылықтар, жаһаншылдық, рухани бастаулар, руханилық, сана, діни сана, мәдениет, мақсаттылық.

Әлем жаһаншылдықтың тар дүниетанымы тұрғысынан – есеп заңдылығымен басқарылатын компьютер іспетті. Олардың құндылықтар әлемі негізінен дүниеге көзқарасы тұрғысынан – жалаңаш мақсаттылық, пайданы көздеу, ақылды қулық жолына жұмсау. Ал нағыз адамдық мақсат пен адамдардағы рухани бастаулардың құндылықтық дамуына қатысты, ғаламдық көлемдегі даралық түбегейлі өзгерулердің жанында көңіл аударуға тұрмайтын мәселелер ретінде айналып өтеді. Екі түрлі қоғамда өмір кешіп жатқан бір ұлт өкілдерінің біртұтас мәдениетті қалай жаңғыртып жатқандығы жөнінде ақпараттар жабық болып келгендіктен әсіресе рухани құндылықтар жөнінде зерттеулер жүргізуге мүмкіндік шектеулі болды. Бүгінгі таңда тәжірибе алмасу, озығынан үйрену мен жаманынан жиренуге ұлтымыздың болашақ рухани-мәдени дамуына ізгілікті ықпал ететін мүмкіндіктер ашылып отыр.

Қазіргі кезде ШҰАР аймағында жалпы халықтың 7,4% құрай отырып, хансу мен ұйғырлардан кейінгі үшінші орынды қазақтар алады [1]. Халықтың санын тууды шектеу арқылы азайтуды көздейтін қытай елінде қазақтардың еңбекке жарамды бөлігінің саны кемуде. Жас отбасыларда бала саны үшеуден артық болмауы салдарынан қазақтардың табыс табушы бөлігінің жастарының ұлғайғандығы байқалады. Қазақ этносы өмір

сүріп отырған ортасында ханзу, дұңған, ұйғыр және т.б. көптеген ұлттардан өздеріне ғана тән ерекшеліктерін сақтай білген. Тарихи отанына туысшылап барыс-келіс жасап, қонаққа келгендері болмаса, көпшілігі сол байырғы жерлерінде тұрып жатыр. Заманауи ақпараттық технологиялардың арқасында олар біздің мәдени өміріміздегі өзгерістерден күнбе-күн хабардар. Қазақстандағы жаңа шыққан әндер айтылып, күйлер тартылып, фильмдер жүріп жатады. Шыңжаң қазақтарының әдет-ғұрыптары байырғы қалпында өзгеріссіз сақталған. Сәбидің дүниеге келуіне байланысты оны бесікке бөлу, тұсау кесердің салт-жоралғы, ырымдары мұндағы қазақтардікінен өзгешелігі шамалы. Ұлттық мәдениеттің жаңғырулары мәдени өміріміздің тек қана дәстүрлі-этникалық түрге оралуы ғана емес. Оның негізгі көздегені қазіргі кезең мәдениетін ұлттық мазмұнмен толықтыру, жалпыадамзаттық мәдениетте өзінің ерекшелігімен, бірегейлігімен өз бетімен дамуға және өзара әрекеттесуге қабілетті біртұтас жүйенің жағдайы мен тетіктерін қалыптастыру болып табылады. Әрине, қытай елінде ықпалдастықсыз таза күйінде даму мүмкін емес. Қытай мемлекеті тарапынан аз санды ұлттарды өзімізбен жетелеп, жетілдіріп, көгертеміз деген қаулылар қабылданып жататыны шындық. Өкінішке орай шынайы өмірдің қатыгез заңдылығының басқаша екендігін сол елден оралған жазушы-ғалымның көзбен көріп, көкейге түйгендері бойынша мүлдем басқа екенін бағамдайсыз. «Миллиардтар елінде ұлы теңіздің жалғыз тамшысындай ғанамыз. Гранит тастай берік, жарқыраған меруерттей асыл болсаң да су жалай-жалай өзіне айналдырып әкетеді» – деген теңеу сөзі, ондағы қазақтардың тағдыр-тәлейінің болашағын меңзей көрсетеді [2]. Алаңдатарлық мәселелердің ең бастысы тіл мәселесіне келетін болсақ, Шыңжаңдағы қазақтардың арасында қос тілдік орта қалыптасқан. Оған қазақ мектептерінің азаюы мен аралас некенің көбеюі тікелей жағдай туғызып отыр. Бұл этникалық келбеттің өзгеруіне соқтырары сөзсіз. Егер осы үдеріс әрі қарай бірнеше ұрпаққа жалғасып жатса, онда қытай тілінің күш алып кетері әбден мүмкін. Қазіргі кезеңдегі экономикалық дамуда өндірістерге білімді жастарды талап еткендіктен оқу негізінде қытай тілінде жүргізіледі. Осы үрдіс ары қарай белең алса этностың әлеуметтік топтары арасында жат мәдениет пен тілді игергендер мен қазақи ортада өскендер және қала мен қыстақ арасында жатсынулар пайда болады. Дегенмен, бұл бірден көрініс табатын үдеріс емес. Ол біртіндеп біртұтас ұлтты ыдыратады. Ол үдеріс әсіресе ханзулар елінде өте тез қарқын алуына мүмкіндік мол. Мысалға бір кездері Қытай елін бірнеше ғасыр билеген манжурларды алсақ та жеткілікті. Ақырында тілі де, өзі де жұтылып кеткен.

Ал әлем елдері әлдеқашан өтіп алған интернет сайттар, қазақ тілінде енді ғана жайыла бастағаны аян. Бүгінгі таңда сапасы мен жылдамдығы жағынан дес бермейтін қазақ тілді сайттардың саны артуда. Қазақ сайттарының оқырмандары ауылды жерлер мен қазақтар тығыз орналасқан аудандарда

тұрады. Интернет сайттардағы танымдық тұрғыдан ана тілінде жазылған жеңіл материалдар жастарды көптеп тартуға ықпал еткен болар еді. Ал қала тұрғындарының барлығы дерлік қытай тілді сайттарды қолданады. Дүние жүзінің түпкір-түпкірінде әлде неше мемлекетте өмір сүріп отырған қазақ халқының өкілдері өздерінің ана тілдерінде ғаламторда сөйлесуі үшін бір жазуды қолдана алмай отыр. Бұл олардың арасының алшақтауы мен бара-бара жаттануына әкелері сөзсіз. Біртұтас, бір тілде сөйлейтін ақпараттық қуаты тасқын ұлт үшін араларындағы ұсақ ұлттарды ассимиляциялау түк емес. Олар әуелі іскерлігімен, еңбекқорлығымен барлық алдыңғы қатарлы техника-технологияларды меңгеріп қана қоймай заманауи кеңістікте тек қана өз тілдерінде қарым-қатынас орнатады. Қоғамның жіктері интеллектуалдық дамуына байланысты олардың дүниеге көзқарасына, құндылықтар жүйесіне, өмір сүру дағдысына әсер етеді. Қоғамның құндылықтар дағдарысынан шығуы тек қоғамдағы ескі құндылықтарды қайта бағалап және жаңа құндылықтар жүйесін жасау, кезеңнің сын қатерлерін жеңу үшін жаңа тиімді тәсілдерін қалыптастырумен ғана мүмкін. Жаһаншылдықтың мондиалистік стратегиясы мен тактикасы тек қана ұлттық мемлекеттер ғана емес, ұлттық мәдениеттерді, сонымен бірге этностық және ұлттық бірегейлікті және өзіндік бірегейлікті құртуға бағытталғандықтан жағдай қиындай түсуде. Олар жоғары рухани құндылықтардың беделін түсіріп, артта қалған дәуірлердің, ескіліктің қалдығы деп көрсетіп, қазіргі заманның «озық» адамына лайық емес деп ұғындыруда.

Қазіргі таңда тарихты қайта зерделеу міндеті қойылып жатыр. Сондықтан өткенімізді барынша толық әрі дұрыс қалпына келтіруде қытайдағы қандастарымыздың көмегі қажет-ақ. Осы мәселеге байланысты ҚХР-да Қазақ мәдени орталығын ашу керек деп ойлаймыз. Мұндай қадам халқымыздың жалпыұлттық бірегейленуіне, тарихи жадын жаңғыртуына игі әсері тигізері сөзсіз. Қытай елінің заң талаптарына байланысты мұнда қазақ ұлттық мәдени орталықтары құрылмаған, тек Шыңжан тіл, мәдениет және ғылыми қоғамы жұмыс істейді. Қазақ диаспорасы өмір сүріп отырған елдердің барлығында дерлік кіші Құрылтайлар өткізілді. Тек қана ҚХР-дың ШҰАР-ында өткізілмеген екен. Бұл мемлекеттік тұрғыдан шешуін күтіп тұрған өзекті мәселе. Диаспора өкілдері бұл жағдайды айқын сезінуде. Ханзулар ҚХР-да өмір сүріп жатқан аз санды ұлттардың этникалық ерекшеліктерін зерттеп, зерделеуді ешқашан қаперден шығармаған. Ежелден көрші болып келе жатқан қытайлар сонау б.з.д. VII – ғасырдан бастап-ақ біздің бабаларымыз ғұндар жайында деректер жинай бастаған. Сол деректердің шындыққа қаншалықты тура келетіндігін тарихшы, көне қытай жазуының маманы Н. Мұқаметханұлы «нақтылығында» деп тұжырымдайды. «Б.з.д. 3-ғасырдан б.д. 8-ғасыры арасындағы Қытай деректеріне балама жоқ» – дейді [3, 126 б.]. Сол бастамаларды бүгінгі күні Қытай жалғастырып, тереңдетіп, бір жүйеге түсіріп отыр. Біздің елімізді зеттеу орталықтары тіптен біздің билік

басындағылардың қалай киінетіндігін, тамақтану мәзірін, демалыстарын қайда, қалай өткізетіне шейін бақылап зерттеуде.

Қазақ этносының жан-жүйесін әбден зерттеген қытайлар, олардың озық мәдениеттерін дәріптеуден де танбайды. Ішкі Қытайдан дайындалып шығарылған қазақтың ою-өрнегімен көмкерілген маталар, кілемдер, дастархандар қазіргі біздің базарларда халықтың сұранысын қанағаттандыруда. Ал қытайлар болса сол арқылы эконимикасының тиімді тетіктерін дамытып, жаңа кеңістіктерді жаулап алуда. Ашық нарықтың шарықтап өскен кезеңінде экспортқа шығаратын тауарлар түрлерін қазақ халқының дәстүрлі де халықтық қолөнері кестені қайтадан жандандыруға кірісіпті. Сан ғасырлар бойы біздің қыз-келіншектеріміз ақыл парасаты мен шабытты жасампаздығына сүйеніп кесте тоқудың өнерін кемелдендірілген еді. Оны тұтыну тек үй жиһаздарында ғана қолданысқа ие болатын. Ал қазіргі қазақстандықтардың қолданысында мүлдем жоқтың қасы. Кесте тоқу өнерінің өзіне ғана тән хас сұлулығы эстетикалық әсемдігі басқа машинкамен тоқылған тоқымаларымен салыстырғанда ерекшелігімен айшықталады. 2009 ж. ШҰАР-дың Мори Қазақ автономиялы ауданында ұлттық кестешілік басшылар тобы құрылған екен. Кестешілікке үгіттеу, зерттеу, ашу, сатуды ұйымдастыратын орындар қоса ашылған. Ауыл-қыстақтардағы егінші-малшы әйелдері үшін табыс көзіне айналып отырған көрінеді. «Қытай қазақтары кестешілігінің бірінші ауданының» бұйымдары Қазақстан, Ресей, Моңғолия қатарлы елдерге шығарылып сатылып жатыр [4]. Ұлттық дәстүрлі өнеріміз қайта жаңғыртылып айналысқа еніп отыр. Жаңғырған жасампаздық тұтынушыларына жаңа өнімдер ұсынуда. Осылайша дәстүр мен жаңашылдық ұштасып эстетикалық талғамды, ұлт жасампаздығын байытуда.

Адам бойындағы ізгілікті қасиеттердің сақталуы мен жаңғыруы жағынан қытайдағы қазақтардан төзімділік, байыптылық, еңбекқорлықты байқауға болады. Қазіргі жаһандану жағдайындағы қытай қазақтарының этикалық құндылықтарының ізгіліктілік тұрғысынан қарағандағы онды тұстарына тоқталатын болсақ, оларда ұлы Абай айтқандай зарарынан қашық болу, пайдасына ортақ болу үшін тілін, оқуын, ғылымын үйреніп жатқан жайлары бар сияқты. Заман ағымына ілесіп, басқа жұрттардан артта қалмаймыз деген тырысушылық бар. Қандас бауырларымыздың әр түрлі кәсіпкерлікпен айналысып нарықта табысқа жетіп жатқандығының куәсі де болдық. ҚХР-да тұрып, кәсіпкерлікпен айналысып, өндіріс орындарын ашқан бүгінгі таңда біраз жетістіктерге жеткен 45 компания бар екен [5]. Олардың барлығы дерлік қайырымдылық шараларын ұйымдастырып, қаражаттай көмек беріп тұрады. Бұдан бір ғасыр бұрын Абай көшпелі қазақ қоғамын сын тезіне салып көрші халықтардың үлгі тұтарлық қасиеттерін көрсете келе «Үлкен байлар да, үлкен молдалар да, ептілік, қырмызылық, сыпайылық – бәрі соларда» – деп адамгершіліктік қасиеттерді алдыңғы орынға шығарғаны бекер емес. Осы аталған сыпайлық, қырмызылық

сияқты адами биік қасиеттерді қытайдағы қазақ бауырларымыз бойларына сіңіре біліпті. Осыларды жоғалпаса ғана ұлт өзінің ерекшеліктерін шыңдай түсері сөзсіз.

Дегенмен, көпшілік болған соң керісінше болып жататын тұстары да баршылық көрінеді. Қытайдағы соңғы жылдардағы өзгерістер мен нарықтық экономиканың заңдылықтары онда тұратын қазақтардың діліне, өмір-салтына, психологиясына әсер етпей қала алмады. Бұл құбылыстарды қытайдағы қазақ зерттеушілері үш түрге жіктеп сараптайды. Бірінші түрі, базар экономикасының толқынана түсіп, тұрмыстық күй-жайы жақсарып, байи бастаған қазақтар, ұлттық салт-сана, мәдени дәстүр, адамдық этиканы ескеруден гөрі экономикалық мүддесін күйіттеуге бой ұратын болған; екінші түрі, шаруашылығы біраз жақсарған қазақтар. Олар бұрынғы байлардың тұрмысына еліктеп, атақ шығаруға әуестеніп, болымсыз іске бола аста-төк ас беріп, той жасап, ат шаптырып, бәйге беріп, жүлденің алдына түйе, артына бие беруді әдетке айналдырған. Сондай-ақ олар жиналып құдалық өткізу, аста-төк ішіп-жеу, қалың мал беру (атақ шығару үшін), қонаққа қостап қой сою сияқты ысырапшылықты әдетке айналдырған; үшінші түрі, кедейлескендер, өмірден торығып күй кешкендер. Соған қарамастан олар көп уақытын бос өткізуге, арақ ішіп маскүнемдікке салынып төбелес шығаруға, ұрлық істеуге, тіпті, қылмыс жасауға үйір болып алғандар [6]. Осы қатарлы әлеуметтік құбылыстар – қытайдағы қандастарымыздың дүниетүсінігі мен көзқарастарының теріскейге бет бұрғандығын көрсетеді. Ысырапшылдыққа жол беріліп, көрсеқызарлыққа салынушылық басым болып бара жатыр. Енді осы беталысты басқа арнаға бұру үшін қандай амалдар қолдану қажет деген сұраққа, адамның рухани жетілуінің тетіктерін іске қосу қажеттілігі туындап отырғандығымен түсіндіреміз. Адам болмысының мәні тойып ішіп-жеумен, қызылды-жысылды киінумен, әдемі машина мініп саяхаттаумен анықталмайтыны белгілі. Қазақ болмысы әлмисақтан бері кісілікті, ізгілікті, адалдықты, әділеттілікті басты бағдар еткен. Алайда қазіргі экономикалық прагматизм шексіз байлыққа ұмтылысты арттырғандай. Ол қытай қазақтарының пиғыл-пейілдеріне де әсерін тигізбей қоймағанын бағамдауға болады.

Еңбегінен пайда табу үшін адам өзінің интеллектуалдық әлеуетін арттыруға ұмтылады. Көпшілік қазақтың ауылды жерлерде тұратын жастары үлкен қалаларға ағылып, жұмыс істеп жүр. Олар кәсіптің қандай түрін болса да меңгеріп жатыр. Шығармашылық жобаларды жүзеге асыруда түбірінен жаңа жағдайлар жасалынып, жаңа мәдени-әлеуметтік кеңістікте шығармашылыққа жолдар ашылуда. Өзгерген әлемде қазақтарға тән бұрынғы құрсаулы көзқарастар түбірінен өзгеріп, заманауи тұрғыдан прогресшіл қадамдар жасалынуда. Олардың үнемшілдікті үйренгені көп жерде байқалады. Ұлттың ізгілікті қасиеттерін алға өрлетуші құндылықтар жүйесі өнегелілік тұрғыда жетіле түскендігін аңғаруға болады.

Қытайдағы қазақтардың атажұртқа көшіп келуіне небір кедергілер мен тосқауылдар қойылуда. Ең бастысы Қытай мемлекетінің әлем алдындағы өз беделіне нұқсан келуінен сақтануында болып отыр. Біртұтас Жуңго елін құрып жатқан қытайлар үшін өз азаматтарының шет елге көшуі олардың ұлы идеяларына қайшы келері сөзсіз. Сол мемлекеттің әлеуметтік – экономикалық саяси үдерістеріне тікелей қатысушы қазақ этносы әрине өмір сүріп отырған елінің заңына бағынатын азаматы. ШҰАР да тұратын қазақ этникалық қауымдастығының алдында саяси, экономикалық салалардан диаспора өкілдерінің ығыстырылуы мүмкін екендігін ғалымдарымыздың топшылаулары тегін емес [7].

Әлеуметтік-психологиялық ахуалды саралайтын болсақ әуелі дәстүрлер сабақтастығынан бастайық. Оның негізі жанұядан басталады десек, аралас неке орын ала бастаған Шыңжаңдағы жағдайлар алаңдатары сөзсіз. Ғасыр басында қытай қазақтары арасында неке бұзушылық жоқтың қасы болатын. Этносты этикалық-құндылықтық тұрғыдан ерекшелендіретін тұғыр да осы отбасы бүтіндігі болатын. Қытайдағы қазақтардың этикалық адамгершіліктік қағидаттарындағы өзгерістердің теріс жақтарына зер салсақ, қазақтар арасында «ақ некенің» құндылықтық мағынасы төмендегенін байқаймыз. Жастар арасында шынайы махаббаттан гөрі, болашақ жарын материалдық жағдайына қарап таңдау белең алуда. Ұлт айырмашылығы да, жас алшақтығы да бөгеттік жасауға қауқарсыздық танытуда. Барлығы бір ғана өлшеммен кетіп барады. Қоғамда ол өрескел болып есептелмейді де. Бүгінгі қазақ жастарының психологиясында осындай жағымсыз көрініс байқалалып қана қоймай жайылып бара жатқандығына қытайдағы ұлтжанды ғалым-зерттеушілер алаңдаушылық білдіруде. Этнос менталитетіндегі жағымсыз өзгерістерге Н. Мұқаметханұлы өз зерттеулерінде нақтылы талдаулар жасайды және қытай қазақтарының дәстүрлі этикалық жүйелерінің өзгеріске түскендігін, оның оңды жақтары мен көлеңкелі тұстарын ашып көрсетеді. Әсіресе қазіргі жастардың дүниетүсінігі мен көзқарастарының өзгеруінің оң терісін аңдауымыз қажет, өйткені бұл мәселе ұлт болашағының кепілі.

Қазіргі кезде ШҰАР-ға емделуге көптеген қазақстандықтар ағылып барып жатады. Олар халық емшілігі мен шығыс медицинасының тәсілдерін ұштастыра отырып тамаша жетістіктерге жеткен. Қытай қазақтары арасында ата-бабасынан үзілмей келе жатқан халық емшілігімен айналысып жүргендері де аз емес. Инемен емдеуді меңгерген дәрігерлер көптеп саналады. Атадан балаға жалғасып келе жатқан оташылық кәсібін дамытып, жалғастырушы қазақ қызы Жаңагүл Әсенқызы Қытай елінде ғана емес шетелдерге танымал болыпты. Ол қазақ оташылық өнерімен қоса жүңгоша және еуропаша емдеу тәсілдерін меңгерген маман. Американың Сан-Франсико қаласында өткізілген дүние жүзілік дәстүрлі емдеу ғылыми жиналысында баяндаған «Уақыты өткен шығуды қазақи емдеу жөнінде» атты мақаласы алтын сауыт сыйлығын алып, өзі «Халықаралық ұлттық шипагерлік шол-

паны» атағына ие болды. Ол жүнгоша және қазақша емдеу емханасының сүйек аурулары бөлімінің меңгерушісі, аға-дәрігер. Қазақи емдеу тәсілдерін жетілдіріп қазіргі ғылыми айналымға енгізуде қандастарымыз зор үлес қосып отыр.

Ал қытай қазақтарының діншілдігі жайлы мәселеге тоқталатын болсақ олар өздерін әлмисақтан мұсылман санайды. Ислам діні олардың арасында да татар молдалары арқылы таралып мұсылманшылықтары да барлық қазаққа тән күйінде деуге болады. Бірақ жылдан-жылға ислам дінін ұстанатын қазақтар көбеюде. Қытай қазақтарының мұсылманшылығы жастар үйленгенде неке қидырып, ұлдарын сүндетке отырғызады, қайтыс болған адамдарға жаназа оқытылып жерлейді. Қытайда мемлекет заңдарымен мешітке шет мемлекеттен, олардың қоғамдық ұйымдарынан, жеке тұлғалардың қайырымдылық көрсетулеріне тиым салынған. Мемлекет тарапынан аудандық, қалалық көлемде қызмет атқаратын молдаларға зейнетақы тағайындалады. Молдалар мемлекеттік қызметкерлер, әскерилер, завод жұмысшылары, ғылыми қызметкерлер, дәрігерлер және мұғалімдермен бірдей зейнетақы алады. Молданы үкімет тағайындайды. Қытай мемлекеті жерінде мейлі ол аспан асты елінің азаматы болсын мешіт салуға құқығы жоқ. Ол жерде Құранды түсіну үшін (араб тілін) оқытуға да болмайды. Құранды түсіндіру молданың міндеті [8]. Бұл шектеулер Әсіресе сепаратистік іс-қимылдардан қауіптенгендіктен және шетелдерден әр түрлі ағымдардың – радикализм, экстремизм мен терроризмнің бой көрсетулері елдегі саяси жағдайларға әсер етуімен байланысты болып отыр. ҚХР-дағы мемлекеттік жаңа құруларға байланысты мұсылман халықтарының істері мемлекеттік партиялық-саяси тұрғыдан тексерілетін болды.

Соңғы кездері ШҰАР-да Үрімжіде және тағы басқа қалаларда Ислам институттары ашылды. Молдаларды дайындау мемлекеттік тапсырыспен орындалып, олар енді партия мен мемлекеттің одақтасы болды. Қытай мемлекеті ендігі жерде мақсатты түрде мұсылман діні істері мәселесін өз ішінде шешуді дұрыстап қолға алғандай. Мемлекет қаржысынан мешіттер салына бастады. Қазақтар қажылыққа басқа да мұсылмандар қатарлы мемлекет тарапынан қаржыландырылып кезегі келгенде барады. Аудан, аймақ бойынша жиналған топқа міндетті түрде аз ұлттар істері жөніндегі бөлімнің бастығы коммунист адам қосшылықта жүреді. Қытай қазақтары ислам дінінің негізгі қағидаттарын мойындай тұра, өздерінің ата – бабаларының рухын пір тұтады. Қазіргі кезеңдегі қытай қазақтарының өзіндік санасы мен дүниетанымдық қалыптарындағы өзгерістерге келетін болсақ оның эволюциялық өзгерістерін байқаймыз.

Әдебиеттер

1 The Kazakh Diasporas Abroad // <http://sana.gov.kz/showarticle.php?lang=eng&id=152>

2 Мұхамедиярқызы А. Оразанбай ағаның соңғы сұхбаты // Алтын бесік. – 2007. – № 4. – 11–12 бб.

3 Мұқаметханұлы Н. Дипломатиялық қатынастар және қытайтану мәселелері: монографиялық зерттеулер. – Алматы: «Тарих тағылымы», 2010. – 204 б.

4 Көрші. Әмбебап мәдени журнал. – 2009. – № 9. – 10 б.

5 Қытайдағы қазақ кәсіпкерлері / Құрастырған М. Шоқан. – Алматы, 2012. – 192 б.

6 Меркітбайұлы Б. Ұлтымызда сақталып отырған дерт мінездер және оны шешудің жолдары // Шынжаң қоғамдық ғылымы. – Үрімжі, 2000. – № 1. – 25–31 бб.

7 Сыроежкин К.Л. Мифы и реальность этнического сепаратизма в Китае и безопасность Центральной Азии. – Алматы, 2003. – 736 С. (271 с.)

8 Балтабаева К.Н. Ислам в жизни казахов России и Китая // Актуальные проблемы исторической науки Казахстана / Мат-лы Международной научно-практической конференции 29 – 30 мая 2009. – Алматы, 2009. – С. 631–638.

Резюме

Қоңырбаева К.М. Модернизация ценностного мира казахов Китая

В статье анализируются философские особенности ценностного мира китайских казахов. Автор отмечает, что самосознание и ценностный мир зарубежных казахов имеют иерархический характер, а для религиозного сознания казахов, проживающих в Китае, характерно большее влияние тенгрианства.

Summary

Konyrbayeva K.M. Modernization of China's Kazakhs Valuable World

The article analyzes the philosophical, especially valuable world Chinese Kazakhs. The author notes that the identity and value of foreign Kazakhs world is hierarchical in nature and for the religious consciousness of Kazakhs living in China characterized by a greater influence of Tengrism.

УДК 008:1/14



**Сергей Колчигин – Институт философии,
политологии и религиоведения
Комитета науки Министерства образования
и науки Республики Казахстан (Алматы)**

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР: ОНТОЛОГИЯ УСКОЛЬЗАЮЩЕГО СВЕТА

Аннотация. Хайдеггер отважился ответить на невероятно сложный вопрос – что такое человек – и определил суть человека как «просвет бытия». Но что, если подойти к проблеме совершенно иначе? Что, если просвет бытия – это еще и *просвет в бытии, внутри бытия*? За бытием как таковым есть бытие собственно человеческое (или, что то же самое, – божественное, а именно – духовно-онтологическое). Если так, то в целом позиция Хайдеггера вряд ли выходит за рамки традиционных философских представлений о человеке как существе витальном, экзистенциальном, рационалистичном. Душú (а, стало быть, и духовного начала) у такого человека нет. Он – всего лишь «пастух бытия», т. е. призван хранить гармонию. Но, если нет творчества, привнесения в бытие оттенков новой гармонии, существование человека, по сути, бессмысленно: бытие вполне могло бы обойтись без него. Человек, между тем, призван быть «поэтом бытия», «художником бытия» и, затем, также и «инженером» его – изменять бытие, одухотворяя его и преображая.

Ключевые слова: человек, фундаментальная онтология, бытие, творчество, экзистенциалы, временность, духовность.

Наш век требует нового человека. Это становится уже аксиомой, разделяемой всё большим числом людей. Однако знаем ли мы человека «старого», точнее – того, который был и который всё еще остается? Пожалуй, если даже и знаем, то далеко не в надлежащей мере. В таком случае, необходимо обратиться к опыту тех, которые проникли в существо человека глубже, чем остальные представители человечества.

Одним из таких мыслителей был, несомненно, Мартин Хайдеггер.

Как известно, проект феноменологии у Хайдеггера замещается, вытесняется фундаментальной онтологией. Гуссерлианское *ego cogito*, по существу, заменяется у Хайдеггера на *ego sum*. Во всяком случае, акцент становится гораздо более онтологичным. В то же время, онтология не превращается в самоцель, так как человек поставлен в ее центр. На редкость ясно и метко выразил это обстоятельство Жак Деррида: «Все происходит так, словно бы нужно было... высказать близость бытия к сущности чело-

века» [1, с. 159]. Иными словами, для Хайдеггера значение имеет уже не «гуманизм» в изжившем себя смысле, т. е. не эмпирически-восторженное или сентименталистское отношение к рассмотрению человека. Такая интерпретация человечности себя действительно во многом дискредитировала и исчерпала. Хайдеггеру важно понимание того, что человек – не просто некая наличная данность, но существо, корни которого – в бытии как таковом.

Что это значит? Это значит, что человек един с бытием, более того – что он и есть мировое бытие. Об этом свидетельствует универсальная способность человека – сознание. Недаром в истории философии мощное развитие получило именно то направление, которое отстаивало принцип тождества бытия и сознания, бытия и мышления. Достаточно вспомнить в этой связи декартовское *cogito ergo sum*. Действительно, что такое сознание? Оно, прежде всего остального, означает «я есть», следовательно, полагает сам феномен бытия.

Хайдеггер стремится углубить философскую онтологию. Это ему удастся, по крайней мере – в глазах многих последователей немецкого мыслителя и тех, кто видит в нем безусловный философский авторитет. В то же время, хорошо известны и те трудности, которые возникают при чтении текстов Хайдеггера и которые связаны не только с глубокой постановкой вопроса о бытии, но и с необычно дотошным стилем и языком философа. Его *Sein und Zeit* «чудовищно трудна», написана «на совершенно особом немецком языке» (Н.В. Мотрошилова) [2].

А вот что писал об этом, к примеру, Теодор Адорно: «Хайдеггеровское излюбленное “прежде всего” (*zunächst*)... опекает мысль в духе философской систематики, откладывая все неудобное на потом посредством формулы, напоминающей повестку дня: “но прежде чем мы... следует еще основательно исследовать...”... Эта педантичность, придающая якобы-радикальному философскому осмыслению привкус добротной научности, окупается еще и тем, что позволяет так и не дойти до того, что обещает философия» [3, с. 219].

Это – очень серьезное критическое замечание. Поэтому попробую, для большей ясности, изложить идеи Хайдеггера максимально простым, привычным языком.

Тогда возможно увидеть следующее.

Во-первых, главное произведение Хайдеггера «Бытие и время» начинается с обоснования мысли о том, что человек есть особое существо в Мире, особое «сущее», способное понимать собственное бытие. Человек есть *присутствие*. Или, быть может, точнее – он есть *при-сущее*, т. е. «существующее при сущем», способное сказать «я есть».

Бытие человека как «присутствие» (*Dasein*) – та «пустота», в которой его возможности разворачиваются во времени, исторично. Это, в сущности, то же, что у Гегеля: бытие как таковое есть ничто и являет себя только в ста-

новлении и развитии. Правда, Хайдеггер проблему, поставленную Гегелем (бытие-ничто-становление), по сути, опрокидывает на индивида. Причем понятого как индивид абстрактный, как абстрактное сущее, человек «вообще».

Во-вторых, во многом именно поэтому довольно смутна, абстрактна, неопределенна и вся книга Хайдеггера. Он начинает как будто с логически выверенных шагов, подходов, методов, но постепенно уходит в лабиринт понятий-образов, всё более и более поэтических, нежели теоретических. В итоге читателя не покидает ощущение блуждания по кругу.

А, в-третьих, суть, при ближайшем рассмотрении, достаточно проста. Есть бытие, в котором человек занимает особое место: он способен осознать это бытие, строить то или иное отношение к нему. Но бытие глухо, темно, непостижимо. В итоге человек не столько проникает в его суть, сколько сам, собственным существом, оказывается неким светом в бытии, точнее – просветом.

Это и есть фундаментальная онтология. Я бы назвал ее, скорее, некими поэтико-философскими ассоциациями, метафорами. Что такое бытие и что такое человек, мы тщетно силились бы рационально выразить. Бытие, пишет Хайдеггер в этой связи, может не быть концептуализировано, но, в то же время, не может быть совершенно не понято. Поэтому в онтологической проблематике бытие и истину издавна сводили вместе, хотя и не отождествляли [4, с. 183].

Это – довольно оптимистичное утверждение немецкого мыслителя, однако оно мало подкреплено: от Хайдеггера мы так и не узнаём, что же такое бытие и что же такое человек, кроме того, что он присутствует в бытии и является своеобразным «языком бытия».

Итак, согласно концепции Хайдеггера, есть некое непостижимое бытие, которое определяет человека и которое человек пытается проникать, живя в бытии-к-смерти и именно из сознания смертности *озабочиваясь* бытием, пытаясь удерживать его. Хайдеггер указывает в этой связи: до сих пор человека считали «властителем бытия», тогда как он – «пастух бытия», его хранитель [5, с. 202].

Думаю, что и этого недостаточно. Если прометеизм и антропоцентризм в понимании человека излишне высокомерен, то позиция Хайдеггера несколько осторожна, по-своему консервативна. «Пастух бытия» – человек, призванный только и единственно хранить имеющееся, сохранять гармонию? Но где же творчество, где привнесение в бытие оттенков новой гармонии? Если этого нет – существование человека, по сути, бессмысленно. Бытие вполне могло бы обойтись без него. Но человек призван быть «поэтом бытия», «художником бытия» и, затем, также и «инженером» его. То есть изменять бытие, одухотворяя его и преображая.

Однако с какого же сущего начинать спрашивание о бытии? – задается проблемой Хайдеггер [4, с. 6–7].

Размышление об этом хайдеггеровском вопросе принуждает, как мне представляется, принять заключение о том, что бытие – некий постоянный фон нас как сущих, постоянный фон нашего сознания и внутреннего мира. Это – то пространство, поле, и та универсальная энергия, которая стоит за всяким сущим. Именно поэтому и мы, как существа *универсальные*, изначально знаем, или, вернее, чувствуем, интуитивно держим в себе идею бытия, чувство бытия, «бытийную понятность». Недаром Хайдеггер всё время использует не столько понятия, сколько «экзистенциалы» – вслушивание в бытие, всматривание... В «Бытии и времени» категории так тесно переплетены с экзистенциалами и служат для них подспорьем и обоснованием, что содержание книги Хайдеггера можно без особого преувеличения назвать *системой экзистенциалов*, в отличие от гегелевской *системы категорий*.

«Разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего – спрашивающего – в его бытии» [4, с. 7]. Но спрашивающий – человек, а его бытие в качестве именно человека – нечто совсем иное, нежели бытие «вообще». И вслушивание, всматривание в человека должно, наконец, привести к видению его духовного начала, одухотворенности как сути его бытия.

Конечно, этим не решается вопрос о сущности бытия вообще, ибо бытие само для себя и есть сущность, – но, по крайней мере, так мы производим дифференциацию, высвечиваем уникальность человека среди других сущих.

В чем же она состоит?: «...Человек существует таким образом, – утверждает Хайдеггер, – что он есть “вот” Бытия, т. е. его просвет. Это – и только это – “бытие” светлого “вот” отмечено основополагающей чертой экзистенции, т. е. экстатического выступления в истину бытия» [5, с. 199].

Да, но что такое этот «просвет», спросим мы? Сознание? Понимание?.. Хайдеггер, как ни парадоксально, чересчур *абстрактен* в своих как будто столь тщательно подготовленных методологически понятиях-экзистенциалах.

При этом он резко высказывается против онтологий, не исследующих самого бытия как такового [4, с. 11]. И, на первый взгляд, Хайдеггер прав. Однако – что же все-таки такое бытие? Присутствие? Но тогда отсутствие есть тоже бытие. И тогда неясно, бытие – только проявленный аспект, или также непроявленный? Но тогда в чем разница между бытием и не-бытием? Бытием и ничто? Наличием и пустотой? Если разницы нет, мы уже не можем ответить на вопрос, что же такое бытие.

Иными словами, упреки Хайдеггера вряд ли уместны. Ибо этот вопрос – из разряда недоступных уму человека. Верно подмечают в этой связи В. Дунаев и В. Курганская, подчеркивая, в контексте метафизики всеединства Семена Людвиговича Франка, следующее: «...В отличие от Хайдеггера, предпринявшего *разработку вопроса* о бытии, С.Л. Франк полагал, что в отношении самораскрытия онтологической первосущности все слова *per definitionem* неизбежно оказываются неподходящими...» [6, с. 312].

Конечно, честь и хвала Хайдеггеру за то, что он осмелился попытаться ответить на невероятно сложный вопрос. Но, похоже все-таки, что *просвет бытия – это всякое сущее*. Можно подойти к этой проблеме и несколько иначе. Что, если просвет бытия – это, скорее, *просвет в бытии, внутри бытия*? Что, если это – прозрение Хайдеггера о том, что за бытием как таковым есть бытие собственно человеческое (или, что то же самое, – божественное, а именно – *духовно-онтологическое*)? Ведь Хайдеггер предлагает человеку держаться просвета в бытии, а стало быть, просвет есть не только сам человек, но и нечто большее человека, то, чего человеку следует держаться.

Что это – намек на Бога, сделанный эзоповым языком? Или, напротив, отрицание Бога, намек на сущностные силы *самого* человека?

Здесь неизбежен вопрос о методе адекватного постижения и решения проблемы. Выбирая метод, каким нужно исследовать присутствие (т. е. человека в его существе), Хайдеггер делает вывод: тип подхода «должен выявить это сущее в том, как оно ближайшим образом и большей частью есть, в его средней *повседневности*» [4, с. 16].

Здесь у Хайдеггера имеет место скрытая (а, может, и явная) ошибка. Человека, разумеется, можно и порой нужно изучать как некий «массовидный» тип. Но до какой степени возможно понять сущность человека в его повседневности и усредненности? Люди, во-первых, очень различны, во-вторых, каждый отличен от себя самого на разных этапах своего развития, в-третьих, в большом Мире человек занимает слишком особое место, чтобы можно было человека усреднить в принципе.

Таким образом, методологический ход Хайдеггера нельзя считать абсолютно безупречным. У него получается, что присутствие есть бытие человека как сущего. Сущность этого сущего, следовательно, – бытие как присутствие. Иными словами, бытие есть сущность, которую мы пытались отыскать в бытии.

Конечно, говоря словами Аристотеля, «сущность есть бытие как таковое». Но это относится к сущности вообще, к сущности любого сущего. Но мы-то должны найти сущность человека. А он – сущее особое. Где же, в чем его специфика? «Смыслом бытия сущего, которое мы именуем присутствием, – отвечает Хайдеггер, – окажется *временность*» [4, с. 17].

И опять-таки – почему в качестве специфической черты человеческого бытия немецким мыслителем отмечается именно временность? Временен любой материальный предмет. Если же имеется в виду не время как таковое, а *чувство* времени, *сознание* времени, то почему не вечности, почему не пространства?

Но предположим, что этот метод рассмотрения соответствует истине и наиболее продуктивен. Он подразумевает, что всякое бытие живет лишь постольку, поскольку как-то себя являет, следовательно – становится, движется, развивается, вступает в те или иные взаимодействия. То, что Хайдег-

гер называет «присутствием», – исторично. Есть «*решающая взаимосвязь между временем и "я мыслю"*» [4, с. 24]. И, соответственно, вопрос о смысле бытия подразумевает исторический подход.

В этом еще нет подлинной специфики человека, но для начала такой подход в принципе приемлем. Однако с какой легкостью и, я бы сказал – беззаботностью, совсем не характерной для него, Хайдеггер проходит мимо собственного *важнейшего замечания*. В греческом смысле, пишет он, «истинно» означает «чувственно» [4, с. 33]. Иными словами, истинным является простое чувство – то, что *открывает и не способно скрывать*. Зрение – видит, слух – слышит. Чувство не бывает ложным.

А ведь это вполне можно и нужно отнести и к чувствам «непростым»: любовь любит, чувство священного – благоговеет, тонкая интуиция – проникает, и т. п. Высшее открывается духовному чувству в своей непотаенности.

К сожалению, Хайдеггер бросил свое замечание мимоходом, лишь в связи с этимологиями таких слов, как «логос» и «истина». И даже (со ссылкой на Декарта) *полностью принизил чувственность*: «...То, что дают чувства, остается онтологически иррелевантно... Чувства вообще не дают познать сущее в его бытии, но только доносят о полезности и вредности “внешних” внутримирных вещей для снабженного телом человеческого существа <...> через чувства мы вообще не получаем прояснений о сущем в его бытии» [4, с. 96–97].

Иммануил Кант здесь, пожалуй, значимо тоньше: он все-таки отдавал дань хотя и материальным, но все-таки «внутренним» чувствам: пространству и времени, ставя их в исходный пункт своего философствования.

Но существуют и *другие внутренние, действительно внутренние*, чувства у человека. Более того, у человека – не один, а два чувственных мира. Один из них – природно-инстинктивный, второй – духовный, связанный с высшими чувственными проявлениями: чувством священного, бесконечного, с чувством любви и т. д. И это – крайне важное обстоятельство, которое *полностью меняет все наши взгляды* на сущность и архитектонику человека.

Растворяя все внутренние феномены в едином поле сознания, мы теряем специфику отдельных его областей, «регионов» – подчас совершенно уникальную специфику, пусть это и звучит почти как тавтология. В данном случае необходимо ясно понять: чистое сознание и внешние чувства менее отличны друг от друга, чем сознание и высшие чувства.

Живое существо, не обладающее духовной тканью (которая составляет сущность человека, в отличие от всех иных существ, разумных и неразумных), воспринимает окружающий мир через призму тех чувств, которыми наделено от природы. Далее, в зависимости от уровня развития, оно делает элементарное умозаключение на основе этих чувств, что создает максимально точное восприятие появившейся реальности. Но каждый из нас, помимо тех чувств, которыми он также наделен от природы, так как рожден

в лоне ее законов, обладает своим универсальным и неповторимым внутренним миром. Он соткан, как образно говорит текст священной книги, «вдали от логических умозаключений» [7, с. 160]. Этот внутренний мир каждого из нас обладает неповторимым набором своего рода разноцветных стеклышек, и они всегда по-своему преломляют лучи, попадающие к ним извне, окрашивая их в ту или иную гамму неповторимых оттенков. После этого мы уже реагируем на разноцветье, а не на ту реальность, что проявилась рядом с нами. «Каждый из вас, на основе данной вам уникальности, никогда не способен реагировать на то, что есть, но всегда реагирует на *свое отношение* к тому, что есть в реальности» [Там же].

Хайдеггер не только не видит этих двух миров, но, по сути дела, и во все отказывает человеку во внутреннем чувствовании: «...Человеком называется тот, кто умеет мыслить – и это по праву. Ибо он разумное живое существо» [8, с. 34]. А в «Письме о гуманизме» Хайдеггер высказывается еще резче: «Мысль идет против гуманизма потому, что он ставит человека еще недостаточно высоко» [5, с. 201].

Сама по себе эта мысль – верная. Но что же более высокое предлагает Хайдеггер? Что для Хайдеггера гуманизм истинный? Это – не установка на «ценность» человека, на «мир», на «божественное», – а дело мысли, необходимость мыслить. «Это гуманизм, мыслящий человечность человека из близости бытия» [5, с. 208]. Недаром в «Письме о гуманизме» человек назван «соседом бытия» [Там же]. Знаменательное сравнение. Впрочем, для Хайдеггера, по высшему счету, ясно, что человек в той же мере далек от бытия, как и близок ему; он противоположен остальному миру, но и неотъемлем от него как сущностный со-творец бытия.

Хайдеггер в «Бытии и времени» старается вывести, дедуцировать *категории этики и психологии (экзистенциалы – совесть, забота, зов) из онтологии*. Задача поставлена верно, однако Хайдеггер, не различая в архитектонике человека двух совершенно разных начал – сознания и души, в итоге невольно превращает духовные экзистенциалы в онтологические понятия, совершенно безличные, *лишенные человеческого характера*, существующие как бы сами по себе в безвоздушном пространстве бытия как такового.

В отличие от Декарта, который считал атрибутом бытия протяженность (пространство), Хайдеггер считает таким атрибутом время. А для сущего, каковым является человек, – временность, бытие к смерти. «Забота, – говорит Хайдеггер, – есть бытие к смерти» [4, с. 329]. И если с первым вполне можно согласиться (ибо лишь в движении, в непрерывной смене «теперь» возможно ощущение бытия для человека, покуда он смертен), то со вторым – не вполне. Немецкий мыслитель сбрасывает со счетов возможность того, что, благодаря никогда не прекращающейся эволюции, человек ветхий наконец уступит место человеку вечному, у которого будет абсолютно иное восприятие его самого и окружающего мира, и его забота станет совершенно иной.

Философия в метафоре пути и света – на такой вывод наталкивает чтение Хайдеггера. Иначе говоря, философия в своей истории нередко возвращается к идее света за границами тьмы, к мысли об истине по ту сторону здешнего несовершенного мира.

Иммануил Кант в своих размышлениях подошел к этой границе, к этому тупику. Да, – говорит он, – там, за высокой стеною, что-то есть. Но что – непостижимо уму. А Мартин Хайдеггер заметил: в том трансцендентном тупике и за пределами его есть некое присутствие, есть некий просвет бытия. Маленький, но все-таки просвет.

Что дальше? Сумеет ли философия, собственными силами, проторить дорогу к единому Свету?

Хайдеггер предпринял, конечно, титанические усилия в поисках истины бытия человека в мире. Все его понятия, весь характер его размышлений – напряженны, даже натужны, как преодоление тяжелого подъема, отнимающего силы, заставляющего задыхаться и прилагать еще большие усилия на пути к вершине.

И вот результат: онтология в его понимании – действительно фундаментальна. Но – она в качестве бытия как такового принципиально непостижима, как непостижима всякая вещь, если она «в себе».

Это значит, Хайдеггер так и не дошел до вершины. Он видел ее, ощущал ее близость, но она ускользала от него, как постоянно отодвигающийся горизонт, как неуловимый призрак.

Но и такое восхождение не может остаться без награды и смысла: ибо это – труд, который пытается сделать невозможное возможным. Царство Небесное, как известно, берется усилием (*Матфей 11:12*). И лишь такой труд достоин звания человека.

Литература

- 1 Деррида Ж. Концы человека // Деррида Ж. Поля философии. – М., 2012.
- 2 См.: Мотрошилова Н. Мартин Хайдеггер. – Проект “Academia” на сайте tvkultura.ru
- 3 Адорно, Теодор В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии / Теодор В. Адорно. – М.: «Канон» + РООИ «Реабилитация», 2011.
- 4 Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Библихина. – Издание 3-е, исправленное. – М.: Академический Проект, 2011.
- 5 Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.
- 6 Дунаев В.Ю., Курганская В.Д. Логическая структура и экзистенциальный смысл философской онтологии. – Книга I: Метафизика всеединства как учение об онтологическом самоопределении человека. – Алматы, 2010. – С. 312.
- 7 Послесловие // Последний Завет. – Изд. 2-е, дополненное. – СПб, 1996.
- 8 Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. – Изд. 2-е. – М.: Академический Проект, 2010.

Түйін

Колчигин С. Мартин Хайдеггер: кетіп бара жатқан сәуле онтологиясы

Хайдеггер адам дегеніміз не деген өте күрделі сұраққа жауап беруге және адам мәнісін «болмыстың әлсіз сәулесі» ретінде анықтауға бел бұды. Алайда бұл мәселеге мүлдем басқа қырынан қараса қалай болады? Ал егер болмыстың әлсіз сәулесі сонымен қатар болмыстағы немесе болмыстың ішіндегі әлсіз сәуле болса ше? Болмыстан кейін адами болмыс бар (немесе, дәл сол сияқты діни, атап айтқанда, рухани-онтологиялық). Олай болса, жалпы алғанда Хайдеггер позициясы виталды, экзистенционалды, рационалды мән ретіндегі адам түсінігі дәстүрлі философия шеңберінен шыға алмайды. Олай болса ондай адамның жаны жоқ (сонымен қатар, діни бастауда). Ол тек қана «болмыс бақташысы», демек болмыстың үйлесімділігін сақтауға шақыруы керек.

Summary

Kolchigin S. Martin Heidegger: Ontology of Vanishing Light

Heidegger dared to answer incredibly difficult question – what is a man – and tried to define him as «a break of being». But one can choose quite different way to solve the problem. A break of being is also, perhaps, *a break in being, within being*. Behind being as it is there is a human being (or, that is the same, – godly, i.e. spiritually-ontological one). In this case Heidegger’s position in general doesn’t really go out beyond the boundaries of traditional philosophical notions about man as vital, existential, rational creature. Such man has got no soul (and so – no spiritual beginning also). He is only “a shepherd of being” and must keep its harmony. But if there’s no creative activity and insertion into a being the tinges of new harmony, then existence of man is senseless in its essence: a being could be quite successful without him. A man, meantime, is destined to be “a poet of being», “painter of being” and then also “an engineer” of it – to change a being spiritually, in the sense of its transfiguration.



Раиса Алейник – Российский
химико-технологический университет
имени Д.И. Менделеева (Россия)



КОНЦЕПЦИЯ АЛЬФРЕДА АДЛЕРА – МОДИФИКАЦИЯ ФРЕЙДИЗМА?

Аннотация. Проблема идентификации учения Альфреда Адлера, создателя нового учения о человеке – индивидуальной психологии, рассматривается не как модификация фрейдизма, а, в значительной мере, как оппозиция Фрейду. Отмечается новая тенденция в психологии конца XX в. к сближению концепций двух гениев психологии – Фрейда и Адлера.

Ключевые слова: индивидуальная психология, социальное чувство, философия, человек, личность, воспитание, душевная жизнь.

Альфред Адлер (1870–1937), наряду с Зигмундом Фрейдом, – один из крупнейших исследователей в области психологии первой половины XX в., основатель школы, вокруг которой до сих пор ведутся острые дискуссии. Одни считают, что школы Адлера как таковой не существует, но у него есть, скорее, «заимствователи», приникшие к богатому источнику его прозрений, чем последователи, готовые идти по его пути. Речь идет, прежде всего, об эго-психологии. Другие считают, что само адлеровское учение намеренно искажается его оппонентами, к которым относятся, прежде всего, сторонники Фрейда, и сознательно отодвигается ими в тень. Таким образом, существует необходимость в идентификации концепции А. Адлера, ее соотношения с классическим фрейдизмом.

Существует несколько причин длительной недооценки его главного детища – индивидуальной психологии [1]. Она давала не слишком хорошие рекомендации для евгеники и ее селективных форм. В дореволюционной России его охотно переводили и издавали, но в советские годы не печатали вовсе по политическим причинам: он был убежденным социал-демократом, а значит, – противником сталинизма. Ранняя смерть А. Адлера ослабила влияние его творческих идей. Нельзя не учитывать, что школа Фрейда после Второй мировой войны обрела огромное влияние, а школа Адлера ей оппонировала.

Сегодня можно заметить перелом в оценке учения Адлера. В самой глубинной психологии, содержащей в себе разные направления, включая индивидуальную психологию, наметилась тенденция к синтезу, к игнорированию мировоззренческих и научных противоречий, которые по разным причинам не стали приниматься во внимание. Если объективно посмотреть

на развитие фрейдовской школы за последние полвека, можно констатировать тенденцию в направлении ее сближения с адлеровскими позициями.

Представления об этом мыслителе оказались в значительной степени схематизированы и обеднены. Биографические материалы о нем до сих пор содержат лакуны, много детальных вопросов о его жизни не прояснено.

А. Адлер родился в предместье Вены в трудовой семье; вспоминая детство и юность, он всегда говорил об атмосфере огромной любви к детям, царящей в родительском доме. Он застал столицу Австро-Венгрии центром процветающей империи, городом дворянства, буржуазии, служащих. Когда ему было 6 лет, разразился экономический кризис 1873 г., угрожавший существованию огромного количества народа. Обеднение сопровождалось растущим антисемитизмом. В этот период возникали правые и левые массовые партии. Социальная напряженность требовала социальных реформ. Возникла потребность в политике оздоровления общества, в использовании науки в деле государственной помощи.

История индивидуальной психологии началась с 1911 г. Перед этим у А. Адлера было девять лет совместной работы с З. Фрейдом. Адлер занимался социальной медициной с психологической и психиатрической сторон. С самого начала их знакомства в 1902 г. Альфред Адлер выступил с идеей дополнения и дальнейшего развития психоанализа, который он понял по-своему [2]. Фрейд поначалу не придавал этому значения и назначил его руководителем Венского психологического общества. Вместе со Штекелем Адлер занялся изданием журнала «Zentralblatt für Psychoanalyse». С 1904 г. он стал обращать внимание в подходе к личности, наряду с сексуальными потребностями, на наличие стремления к агрессивности. Адлер уделял особое внимание специальным предпосылкам глубинной психологии. Сто лет назад, в 1909 г. возникла адлеровская теория недостаточности (неполноценности) с ее компенсацией, динамикой чувств, в которой формулируется ряд положений о женской слабости и мужских «протезах». Именно это, по его мнению, должно было способствовать преодолению механистического и редуccionистского образа мира. В психологическом сообществе его инициатива встретила сопротивление.

Раскол с фрейдяцами произошел в 1911 г., инициатором его был Адлер. Психолога обвинили в верхоглядстве и рационализме, в непомерном тщеславии, популизме и стремлении к компромиссу, жажде успеха. Адлер обиделся и демонстративно вышел из Венского психологического общества.

К нему присоединились К. Фартмюллер (K. Furtmüller), Ф. и Г. Грунер (Fr. и G. Gruner), М. Хилфердинг (M. Hilferding), П. Клемперер (P. Klemperer), Д. Опенгейм (D. Openheim). Они создали адлеровское объединение, разнообразное в теоретическом отношении. Фрейд на протяжении многих лет стремился дезавуировать адлеровские новации, сводя их к традиции эго-пси-

хологии. В действительности, его учение отличается от концепции Фрейда своей гуманистической конструктивной направленностью.

Адлер исходил из поиска слаженности социальной жизни, полагая, что она зависит не от модификации сексуального чувства, а от степени развития чувства социального. Философско-антропологическое учение Адлера раскрывает сложную динамику человеческого бытия. В понимание многогранности человека венский исследователь внес свое слово.

Еще одной особенностью Адлера было то, что, в отличие от Фрейда, он всегда был увлечен политикой: участвовал в социал-демократическом движении, был австромарксистом, придававшим сверхсерьезное значение кантовской этике. Он активно реагировал на события Первой мировой войны, на революционные выступления, на разрыв с монархией. Город, в котором он работал, Вена 1918 г., – столица Австрийской республики, «красная Вена», город социалистической революции. Она нуждается в проектах реформ во всех областях жизни, жилищного строительства, здравоохранения, социальной жизни, воспитания и образования. Здесь инициативы Адлера пригодились. Начался расцвет индивидуальной психологии, попытка ее практического применения. В 1931 г. появились исследовательские школы – школы О. Spiel, F. Birnbam. Их руководители обращали внимание на практическую педагогику, связанную с социал-демократической концепцией воспитания, личной ответственностью индивида, идеей равноправия. Изначально они были связаны с социал-демократией, марксистскими рабочими общинами.

Адлеровское мировоззрение с самого начала несло печать социалистического гуманизма, а марксистское влияние было периферийным. Юный Альфред прошел через социал-анархистское влияние таких мыслителей, как Кропоткин, Бакунин, Штирнер, Бебель. Тогдашний австромарксизм, который он исповедовал, был воинственнее и духовно активнее, чем немецкая социал-демократия [3]. Адлер последовательно переходит к атеистическим жизненным установкам. В молодости он пережил переход от иудаизма к протестантизму, но это была, как замечает его биограф, «безрелигиозная конверсия» [4]. Разрыв с иудаизмом для него ничего не значил. М. Шпербер в книге «Человек и его учение» (1929) писал: «Адлер был абсолютно неверующим, тотально лишенным веры. Он, бесспорно, самый радикальный атеист, которого я встретил в жизни. С течением времени критическое отношение к религии мало изменилось. В поздних работах он связывал религиозную интерпретацию традиции с выражением социального чувства, очевидно рассчитывая добиться в церковных кругах поддержки индивидуальной психологии. Поскольку он проникся убеждением, что психогигиена будущего должна быть в основе его учения, он начал отрицать острый антагонизм и наводить мосты со всеми людьми доброй воли, а не только со своими единомышленниками» [5]. Он позиционирует всякой теологии, но готов признать в религиях земли некую предварительную ступень к идее общества. Правомочен вопрос, а как относился Адлер к большевицкому

коммунизму? Биографы указывают на то, что накануне революции 1917 г. во время своего венского затворничества Л. Троцкий и А. Иоффе были частыми гостями в доме Адлера и что его жена Раиса Тимофеевна, урожденная россиянка, выражала большие симпатии коммунистическим идеям. Но после Октябрьской революции Адлер очень скоро увидел в большевизме недооценку авторитарности. Известно, что его дочь вместе с мужем в 30-е годы поехала на родину матери и сгинула в сталинских лагерях.

Философская проблематика сознания в индивидуальной психологии А. Адлера структурно близка философской антропологии М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена. Все они натурфилософски описывают положение человека, его жизненного мира [6]. Известно также, что большая часть его мыслительного процесса была параллельна «философии жизни», даже отчасти от нее происходит. Речь идет о направлении, которое видит в жизни преимущество перед сознанием. Виталистская философия Шопенгауэра, Ницше, Гартмана, Зиммеля, Бергсона, Клагеса, Фрейда, Юнга была ему сродни. Все они связывали себя опосредованно с большими теориями типа Дарвина, Ламарка, стремящимися прояснить загадку живого.

В работе А. Адлера «Исследование о неполноценности органов» (1907) влияние дарвино-ламаркистской точки зрения является определяющим. Автор уверен, что сознание должно находиться на службе жизни. Здесь ощущаемо влияние А. Бергсона, О. Вайнингера, Л. Клагеса. С этой точки зрения, цель жизни – очевидное преодоление. Эволюционный процесс в человеке еще не завершился. Человечество в своем развитии сталкивается с препятствиями в виде болезней, смерти, суровых обстоятельств.

Адлер убежден, что важнейшим условием человеческой эволюции является социальное чувство, *common sense*, соединяющее людей социальными узами. Именно оно представляет собой таинственную причину всего прогресса, всякого культурного, духовного, социального развития. Человечество устремляется к совершенству из чувства недостаточности, которое определяется космическими и биологическими условиями.

Адлера более всего заботит профилактика неврозов. В 1920-е г. курс индивидуальной психологии начал читаться в Вене, в народной школе. Основоположника индивидуальной психологии интересуют природа и способы реакции человеческой духовной жизни. Одна из лучших работ А. Адлера – «Menschkenntnis» (1927), («Человеческое познание») [7]. Вначале он ставит вопрос о соотносительности его учения с глубинной психологией. Автор полагает, что истинное знание о человеке должно способствовать его самоограничению.

Адлер был убежден, что люди не обладают достаточным знанием о человеке. Все, что мы знаем о человеке, на поверку оказывается несостоятельным. Причина в том, что наша жизнь с самого детства протекает в значительной степени изолированно. Начиная с этого возраста, мы попадаем в положение интимных контактов с ближними, если не установим особых контактов с другими людьми. Поэтому наше самопознание ограничено

с самого детства. Много людей живут, избегая общения, обсуждения друг друга. В семье наблюдается отсутствие оценок со стороны супругов, детей, родных. Почему политическая и социальная жизнь протекает столь болезненно? Да потому, что люди плохо понимают друг друга. В невротиках и психоневротиках надо искать элементы современной душевной жизни. Мы нуждаемся в знаниях из области неврологии, дающей сведения о том, что происходит в душе нервнобольного. Аномальная душевная жизнь очень поучительна, ибо носит драматический характер.

В человеческом познании очень важную роль, полагает А. Адлер, играет исследование детской психологии. В психике ребенка можно обнаружить динамизм чувства недостаточности (неполноценности), стремление к признанию и чувство общности. Здесь можно наблюдать истоки формирования характера, воздействие телесных переживаний, трусливость, воодушевление, определение психологического динамизма, выстраивание «стиля жизни», «жизненного плана».

Детская и взрослая жизнь устроены так, что проблемы и конфликты взрослого, его взлеты и падения можно вывести из детства. Сведения о процессах детской душевной жизни позволяют понять, как неосознанно формируются жизненные позиции. Надо прививать с малых лет чувство сопричастности, благоволение к ближнему, учиться понимать людей по-настоящему.

Рассмотрение детской души первых лет жизни – начальный пункт новой науки. Для этого необходимо помнить, что человек – сверхчувствителен и не хочет быть постоянно в роли критикуемого. Только мужественный человек соглашается с тем, что у него есть недостатки. Чем слабее, невротичнее, неувереннее человек, тем больше он зависит от представления об отсутствии у себя недостатков. Чтобы выработать правильную оптику по поводу собственного характера, надо научиться видеть самого себя и ближнего такими, какие мы есть, отказаться от шаблонов, от манипулирования собственным опытом, который столь долго обретался. Люди неоднократно повторяют свои ошибки, т. е. мало чему учатся. Кто хочет помочь ближнему выйти из трудного положения, должен подвергнуть себя определенной психотехнике. Во-первых, надо взять за правило, что другой не должен быть жертвой нашего тщеславия. Кто хочет стать знатоком человека, помощником людям, психотерапевтом, должен освободиться от малопродуктивного стремления к успеху и не бояться руководствоваться чувством долга. Знание души связано с понятием о долге.

А. Адлер дает великолепное описание человеческих качеств – тщеславия, жажды признания, скупости, ненависти, страха, зависти, замкнутости, застенчивости, гневливости, печали, радости, стыдливости. В их описании основоположник индивидуальной психологии выступает как писатель, обладающий ясностью французских моралистов, эпической силой Федора Достоевского и остроумием Фридриха Ницше. Он – блестящий стилист, это отмечали многие его биографы. Немецкий язык существует в его текстах суверенно. Ход его

мыслей – ясен и прозрачен, проникнут юмором и духом человечности, что непеносимо для людей, наделенных спесивостью и предрассудками.

Психолог демонстрирует возможность измерения социального чувства: оно легче удастся, когда мы готовы помочь и радоваться. Занятие психотехникой – это способ обрести веселый нрав. «Люди в смехе лучше познаются» (Ф. Достоевский). Смех имеет множество оттенков, может выражать вражду, пугать обертонами. Смеющийся человек вызывает симпатию.

Большое место в индивидуальной психологии занимает личность воспитателя. Адлер во всех своих трудах акцентирует проблемы воспитания, необходимость совершенствовать воспитательную функцию родителей, рассматривая ее как форму профилактики неврозов. Здесь речь шла не только о теории воспитания. Воспитатель воспитывает не только благодаря тому, что он сам знает, а с помощью того, что он есть сам. Обучение родителей (Elterschulung) – дополнение к детской психологии. Только в том случае, когда родители будут формировать в ребенке чувство солидарности с другими людьми, у него появляется шанс развиваться в правильном направлении.

Адлер, более чем кто-либо другой из представителей глубинной психологии, подчеркивал, что воспитание обусловлено самовоспитанием воспитателя. Воспитание ребенка – самая трудная жизненная задача человека. Оно требует основательных познаний, уравновешенности, терпения, чуткости, подлинной отдачи в деле формирования его личности. Не все отдадут себе отчет в этом, полагая, что могут воспитывать на том основании, что сами были кем-то воспитаны. Но все дело в том, утверждает Адлер, что каждое поколение передает другому свои благоприобретенные ошибки и неправильные установки. Для любого психотерапевта ясно, что во многих семьях вырастают духовные калеки – из-за веры в понятия «наследственность» и «установка».

По их поводу Адлер ведет острую полемику. Считается, что все душевные свойства человека находятся в диспозиции с понятием «наследственность»: криминальность, невроз, душевная болезнь трактуются как врожденные и неизменные свойства. По его мнению, это – поверхностное суждение: душевная жизнь намного пластичнее, чем принято думать. На развитие болезни влияют душевные травмы, полученные в детстве. Психолог убежден, что характер ребенка формируется не через наследственность, а через воспитание: родители передают ему свое чувство жизни и свои жизненные установки. Асоциальные и агрессивные черты характера формируются не стечением обстоятельств и злым роком. По немногим высказываниям ребенка психотерапевт может составить представление о среде, в которой тот воспитывается. Успешно ребенок развивается в том случае, если его чувства социально формировались. За это в первую очередь отвечает мать. Это не новая мысль: об этом писал И.-Г. Песталоцци, швейцарский психолог (1746–1827), указывая, что мать – первое и важнейшее условие воспитания. Она видит начало развития детской души, она – первый человек, с которым ребенок вместе живет и учится сотрудничеству. На матери лежит огромная

ответственность за социализацию ребенка, за социальные контакты в будущем, за то, чтобы его жизнь проходила продуктивно. Глубинная психология акцентирует, что душевные проблемы и деформации матери не могут не сказываться на воспитании. Если мать живет фобиями, если она холодна или подвержена депрессии, или авторитарна, она переносит свои недостатки на ребенка в раннем детстве. Много психосоматических детских болезней, замечает Адлер, – астма, отсутствие аппетита, экземы, телесные и душевные недуги – кроются в связях матери с ребенком.

Психические проблемы ребенка могут быть вызваны непониманием матери, если неординарность ее характера бросается в глаза. Несчастной, малодушной, неудовлетворенной женщине тяжело дается ее педагогическая роль. Развитие личности женщины на протяжении тысячелетий – и есть становление человеческой культуры. Только душевно здоровая мать может воспитать счастливого ребенка. Конечно, роль отца тоже незаменима. Важно не получить негативное существо, кумулирующее негативные родительские установки. Например, детское упрямство – отнюдь не выражение только естественной озлобленности и желания противиться. Если внимательнее присмотреться, можно заметить, что это – ответ на авторитарное воспитание, на отсутствие родительской любви, терпения. Лживость ребенка – не продукт чрезмерной фантазии или выражение страха перед наказанием. Именно ощущение отсутствия любви не дает ребенку возможности признать свой проступок. Посему родительское негодование по поводу лжи бессмысленно. Недержание мочи, заикание, грызение ногтей – родителям мало курировать все эти симптомы; симптом является отражением глубокой непригодности ребенка. В этих случаях необходимо проверить общую связь ребенка с его окружением. Детская лень выражает отсутствие мужества. Значит, надо его воспитывать и внушать ребенку веру в себя.

Детская интеллигентность – не врожденное свойство, она проистекает из воспитания. Интеллектуальное развитие ребенка определяется стилем бесед в семье. В работе А. Адлера «Душа трудновоспитуемого ребенка» (1930) говорится о роли не только родителей, но и братьев и сестер, о тенденциях к соперничеству в семье.

Автор размышляет о правилах психогигиены учителя. Важен характер учителя. Если он – невротик, депрессирующий тип, склонный к насилию, садист – он насаждает авторитарность. Глубинная психология, исследующая характер учителя, указывает, что он нередко может стать причиной психического заболевания. Душевная болезнь педагога инфицирует многие поколения детей. Воспоминания известных людей на эту тему подтверждают этот тезис.

Социальная школа будущего ставит во главу угла принципы и практику индивидуальной психологии. Она готовит ребенка к жизни, к учебе, к умению быть-с-людьми. У Адлера нет системного ее изложения, он руководствуется императивом Заратустры из книги «Так говорит Заратустра»: «Страну детей ваших должны вы любить: эта любовь да будет вашей новой

властью, – страну, еще не открытую, лежащую в самых далеких морях! И пусть ищут ее и ищут ваши паруса! Своими детьми должны вы искупить то, что вы дети своих отцов: все прошлое должны вы спасти этим путем. Эту новую скрижаль ставлю я над вами!» [8].

Психотерапия, согласно А. Адлеру, учит узнавать целевые установки, которые присутствуют на бессознательном уровне. Невротики, уголовники, выбирая неверные средства, двигались в своем развитии не в направлении эволюционного процесса, а в прямо противоположном, вредя собственному счастью. Лучшее решение жизненных проблем лежит на линии развития социального чувства, которое Адлер при всех оговорках называл «абсолютной истиной».

Социальное чувство каждый понимает по-своему. В 20-е гг. XX в. появились религиозные политические движения, оперировавшие понятиями «народная община», «раса», декларировавшие себя как «социально-дружеские». Во все времена политические клики апеллировали к общинному этосу. Диктаторы, страдавшие безумием, нередко называли себя слугами народа. Важно разграничивать социальные чувства. Адлер не раз цитировал в своих работах позднего Канта, обратившего все нравственные устремления не к современникам, а к человеку будущего. Кант писал о нравственном порядке, при котором человек никогда не будет выступать средством, а только целью самой по себе. Это будет «царство цели», идеальное общество, последняя ступень эволюции.

А вопрос: «Почему я должен любить своего ближнего?» – задавали не только авторитарно настроенные люди, но и З. Фрейд. Он писал в работе «Das Unbehagen in der Kulturphilosophie» (рус. пер.: «Неудовлетворенность в культуре» (1930), что человек – скорее, хищник, чем общественное существо, что «*homo homini – lupus est*». А. Адлер увидел в этом доказательство ошибочности психоаналитического образа человека. Это заставляло его прокламировать преданность человека общественному прогрессу. Он задавался вопросом: «Что происходит с людьми, которые ничего не сделали для блага человечества?». Они исчезают в земле до последнего остатка, как вымершие млекопитающие.

Адлер обращал внимание на прославление войны в школьном преподавании, на наказание смертной казнью, как социальную норму, полагая, что подавление жизни – рудимент патриархальной культуры. Так же, как и то, что бедность, хозяйственная и политическая зависимость – следствие необразованности, предрассудков, катастрофического влияния определенной политики. Задача индивидуальной психологии состоит, по его мнению, в том, чтобы всеми способами научать тому, что путь общества – единственно правильный.

Психически здоровый человек характеризуется тем, что его собственное развитие и развитие человечества совпадают. Все проблемы человечества вызывают к способности расширять совместную работу. За три года после Первой мировой войны, на которой Адлер служил врачом в Кракове, Брюнне, Вене, индивидуальная психология становится серьезным конкурентом психоанализа. «Журнал по индивидуальной психологии» становит-

ся международным. Там немало места уделялось военной психиатрии, военным неврозам, лечению электротерапией.

Адлер укрепился в своих пацифистских социалистических позициях, стал еще решительнее защищать идею о том, что индивидуальная психология – воспитательница человечества, способная трансформировать и религию, и политику. К пятидесяти годам его слава стала приравняться к славе Фрейда. Он был сторонником скромных и гуманных действий в отношении пациента. Всякая авторитарная поза была ему ненавистна. Он смотрел на пациента как на равноправного партнера, с которым он совместными усилиями разбирает сумму жизненных заблуждений, приведших к психическому расстройству. Ему был глубоко чужд психоаналитический «метод кушетки», при котором врач наблюдает за пациентом, будучи сам вне его наблюдения. На место бессвязных свободных ассоциаций он ставит терапевтическую беседу. Врач и пациент сидят рядом и беседуют. Только так может возникнуть подлинный контакт.

Биографы вспоминают, как Адлер со своей неизменной сигарой во рту выслушивал жалобы и страдания пациентов, часто довольствуясь несколькими высказываниями, чтобы оценить ситуацию и наглядно показать ошибочность жизненного стиля. М. Шпербер замечает: «Поговаривали, что он обрел известность потому, что смотрел на вещи как мелкий буржуа, и лицо его воспринималось как на карикатуре, изображающей типичного венца, но, вглядываясь в его фотографию, поражаешься его необыкновенным глазам и потрясающе проникновенному взгляду. Он говорил: «Лучшее, что может вложить фея в ладони ребенка – трудности, которые он должен преодолеть» [9]. Биограф отметил, что Адлер ввел венское общество в широкий мир. Его дом стал центром контактов не только врачей и психологов, но интеллектуалов и художников. Он не только проповедовал дружелюбие, но и «проживал» его. Как всякий венец, он любил кафетерии. Круг его сотрудников нередко собирался в «Штамм-кафе», кафе «Зиллен», где не только читали газеты, писали письма, но и устраивали дискуссии. Адлер умел заражать всех юмором. Он был убежден, что изреченное слово важнее написанного. Личная харизма способствовала раскрытию его учения.

В 30-е гг. внутри индивидуальной психологии наблюдается стагнация, обусловленная мировым экономическим кризисом 1929 г. и обострением политического климата в обществе, но ее идеи распространяются во всех слоях общества в Европе и США. После 1933 г. Адлер эмигрировал в США. «Чем более зрелым он становился, тем более решительным и агрессивным был его оптимизм» (Й. Ратнер). Индивидуальная психология была посланием к миру в момент, когда Гитлер готовился к мировой войне. При нацизме и австрофашизме многочисленные члены адлеровского союза по политическим и расовым причинам вынуждены были эмигрировать. Некоторые его члены стали сотрудничать с нацистами в Берлинском институте психологии, чего Адлер не мог до самого конца жизни понять.

Он умер внезапно в одной из своих командировок, в Шотландии, по дороге на лекцию в Абердине в мае 1937 г.

К.Г. Юнг, говоря о «немстительности» Фрейда, приводит цитату из его письма от 22 июня 1937 г. писателю Арнольду Цвейгу, потрясенному внезапной кончиной Альфреда Адлера: «Для Judenbube из венского предместья смерть в Абердине, прерванная карьера свидетельствуют о том, как далеко он поднялся. Фактически мир щедро оплатил ему за то, что он противопоставил себя психоанализу» [10].

Сам Юнг более высоко оценивал его вклад в науку: «Адлеровская школа, выросшая в одно время с Фрейдом, акцентировала социальную сторону психологических проблем и выделяется более всего своей социальной системой воспитания, которая и теоретически, и практически отличается от всех разновидностей психоанализа». Он подчеркнул даже, что «точек соприкосновения с фрейдистской психологией в ней не обнаружено, она имеет абсолютно иной характер. Всякий, кто занимается медицинской психологией, должен обязательно иметь в виду адлеровские работы. Он получит весьма ценные импульсы» [11].

Если говорить об институционализации индивидуальной психологии, можно отметить, что за период с 1922 по 1930 г. по ней прошло 5 международных конгрессов. В 1934 г. в Вене социал-демократическая партия, к которой принадлежал Адлер, была запрещена. В 1938 г. произошла аннексия Австрии.

После 1945 г. произошла реорганизация немецкой индивидуальной психологии. И только в 1962 г., 27 июля, возникло Общество Альфреда Адлера в Мюнхене. С 1977 г. объединения по индивидуальной психологии возникли в Швейцарии, Америке, Канаде, Японии, Израиле, Австрии, Англии, Франции, Италии, Швеции, Голландии, а с 1993 г. – в Венгрии. Есть его последователи и в России, где его интенсивно переводят и изучают в последние двадцать лет.

Й. Ратнер называет А. Адлера «пионером современной психологии», М. Шпербер – «социальным гением XX века», «человеком будущего», Филипп Майрет – исследователем, который в своем реалистическом понимании социальной природы индивида и неуклонной демонстрации связи здоровья и социально-интегративного поведения уподобился великим китайским философам и обрел значение «Конфуция западного мира» [12]. Все они убеждены, что, если бы он дожил до геноцида, пережил Вторую мировую войну, он не отказался бы от установки на человека, так как верил в его бесконечную доброту.

Сегодня мы вступили в новый неизведанный глобализированный мир, где человек оказался совсем неукоренен, лишен устойчивости условий своего существования. Обществознание находится в поисках ответа на этот вызов времени.

На наш взгляд, идеи индивидуальной психологии А. Адлера перекликаются с новой научной парадигмой, в известной мере отвечающей требованиям сегодняшнего дня, – социальным синергизмом, мыслящим планетарно.

Целью его является общество, открытое голосу разума и рассудка, сердца и чувства любви к ближнему, приятию другого как друга. Социальный синергизм и индивидуальная психология по своей сути и направленности ориентированы на преодоление кризисов современного общества; они создают возможность самоэволюции человека, сохранению человека как вида.

Литература

- 1 Wörterbuch der Individualpsychologie/ 2, neu bearb. Aufl. R. Brunner, M Titze. Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1995. – S. 193.
- 2 *Rattner J.* Alfred Adler mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. – Rowolt, 1990. – S. 29.
- 3 Там же. – S. 30.
- 4 Там же. – S. 32.
- 5 *Boringer H.* Kompensation und common sense. Zur Lebenphilosophie Alfred Adlers / Hain bei Atheneum, 1988. – S.10.
- 6 Сокр. русский перевод: *Адлер А.* «Понять природу человека». – СПб, 2000.
- 7 *Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1990. – С. 147.
- 8 *Rattner J.* Alfred Adler mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. – S. 89.
- 9 Там же. – S. 30.
- 10 Там же.
- 11 *Rattner J.* Alfred Adler mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Rowolt, 1990; *Sperber M.* Alfred Adler. Der
- 12 Mensch und seine Lehre. – Wien, 1926; *Mairet Ph.* Einleitung zur A. Adlers «The Science of Living», 1930.

Түйін

Алейник Р. Альфред Адлер концепциясы – фрейдизмнің жаңаруы ма?

Альфред Адлер оқуларын түйсіну мәселесі бұл индивидуализм психологиясы – адамды түсінудегі жаңа ой йесі фрейдизмнің модификацияланған түрі емес, Фрейдке оппозиция ретінде қарастырылған. XX ғасыр психология ілімінің екі алып тұлғасы болған – Фрейд пен Адлер тоғысуы.

Resume

Aleynik R. Adlers-concept – Modification of Freudianism?

The problem of identification exercises A. Adler, teacher, creator of a new doctrine of man – not individual psychology as modifications of Freudianism, and his opposition. Notid a new trend of convergence theachings of Freud and Adler in the late twentieth century.

Серик Альмуханов – Павлодарский государственный университет имени С. Торайгырова (Павлодар)
Нуржан Құлджанов – Казахский агротехнический университет имени С. Сейфуллина (Астана)

КОРРЕЛЯЦИЯ БЫТИЯ И СУЩЕГО В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ М. ХАЙДЕГГЕРА

*Пока мы не вникнем
мыслью в то, что есть,
мы никогда не сможем
принадлежать тому,
что будет.*

М. Хайдеггер

Аннотация. В статье рассматривается эволюция идей М. Хайдеггера от онтологии и аксиологии к философии человека. На примере основополагающих понятий Бытие и Сущее немецкий философ вскрывает их особую значимость для последующей антропологически направленной философии XX–XXI вв.

Ключевые слова: бытие, сущее, метафизика, нигилизм, ничто, условие возможности, философская антропология, человек, гуманизм, антропологический поворот.

Творческое наследие М. Хайдеггера довольно многогранно. Оно охватывает философскую антропологию, психологию, культурологию, теологию (онтологический аспект) и выражается в их синтезе – экзистенциальной философии.

Если говорить о путях развития от классической философии к экзистенциализму, то можно отметить, что он стал возможен в связи с кризисом европейского самосознания XX века, приведшего к злободневности проблемы существования. Это – с одной стороны. Другая сторона проблемы сводилась к необходимости онтологического пересмотра. Онтологическая составляющая очень важна для понимания как философских идей М. Хайдеггера, так и в целом экзистенциализма.

История становления онтологической проблематики довольно интересна и противоречива. Так, проблема генезиса категории Бытия восходит ещё к Пармениду, который придумал этот термин и дал ему философское обоснование. Вне сомнения, что размежевание мифологии и философии в Древней Греции произошло именно на почве онтологии, поскольку мифо-

логическая картина мира уже не удовлетворяла запросам и потребностям тогдашнего общества; она стала несостоятельной по причине всё возрас-тавшего массива знаний о природе, и, к тому же, не имела чёткого логического обоснования.

Все же, в отличие от Хайдеггера, категория Бытия понималась Парменидом несколько иначе: как нечто круглое (идеальное), единое, вечное, неизменное, неподвижное, неделимое. Всё это подвело представителя Элейской школы к рациональному заключению о «тождестве бытия и мышления». Хайдеггер же понимает под Бытием особый экзистенциальный способ пребывания человека в мире, «а именно бытие того сущего, которое стоит открытым для открытости бытия, где это сущее стоит, умея в ней устоять» [1, с. 31]. Это высказывание подразумевает иной, «антропологический» смысл, в отличие от традиционного, в котором Бытие отождествлялось с объективной реальностью, материей, безотносительной к человеку.

Рассматривая Сущее (объективность) и Бытие как субъективное переживание (разграничение Хайдеггера), необходимо отметить, что вопрос об их взаимосвязи разрабатывался ещё в учениях средневековых религиозных мыслителей. Однако позднее, на что и указывает Хайдеггер, «...истина откровения, провозглашенная церковным учением в качестве абсолютно обязательной, сделала излишним вопрос о том, что такое сущее» [1, с. 113]. Поэтому религиозные философы Средневековья стали воспринимать Мир лишь как высшее проявление могущества Бога. Всё многообразие Бытия, в том числе и деятельность человека, который неосознанно подчинялся его велению, они сводили к акту творения божества,

В современной философии категория Бытия подверглась окончательной дифференциации. Принято стало разграничивать её основные формы: духовное (идеальное), материальное (природа), социальное, человеческое.

В своём фундаментальном сочинении «Время и бытие» Хайдеггер осмысливает природу человеческого бытия. Он раскрывает его глубинную связь с Сущим, объективной реальностью (материальным бытием). В этом соотношении и состоит смысл его экзистенциальной философии, ибо для человека, как чувствующего, мыслящего существа, Бытие медиально. Это сфера «сакрального», между человеком (микрокосмом) и Сущим (макрокосмом), где только и становится возможным метафизическое осмысление собственного существования.

Важнейшее отличие хайдеггеровского понимания Бытия от традиционного также заключается в том, что оно одновременно самое простое и, в то же время, самое сложное понятие, выступающее в некотором роде тождеством Ничто, отсутствию. На его взгляд, «Бытие – пустейшее и одновременно оно сокровище, из которого всё сущее, известное и испытанное, неведомое и лишь испытываемое одаривает каждый раз сущностным способом своего бытия» [1, с. 173]. Кроме того, важнейшее отличие Бытия от Сущего – в полноте

охвата. Иначе говоря, в утверждении Хайдеггера, что язык – это дом Бытия, констатируется его всеобщность, соотносительность, вездесущность, близость и, одновременно, отдалённость Бытия «к» человеку и «от» него.

Говоря о корреляции Бытия и Сущего в философии Хайдеггера, нельзя не упомянуть и соотносимое с ними понятие «условие возможности». По мнению немецкого философа, на протяжении развития европейской истории «условие возможности» отчётливо обнаруживается у трёх мыслителей прошлого: в метафизике Платона, в теории идей как перцепции у Декарта, и в философии Канта, понимавшего бытие как условие возможности предметности предметов [1, с. 164].

Другими словами, Хайдеггер определяет понятие «условие возможности» как эмпирическую данность, присутствие, существование, процесс рефлексии. Только так можно постичь, на его взгляд, истину о Сущем. В этом состоит метафизичность человека.

Фундаментальная онтология М. Хайдеггера предполагает ответы на ряд важнейших экзистенциальных вопросов:

- во-первых, человек через Бытие стремится постигнуть Сущее;
- во-вторых, истина о Сущем – метафизика;
- в-третьих, человек осознаёт себя как человека благодаря Бытию Сущего (объективной реальности);
- в-четвёртых, привязанность человека к Бытию есть следствие осознания истины о Сущем.

Первое положение, как упоминалось выше, представляет собой пребывание человека в Сущем. Именно благодаря разуму как способности «... различения бытия и сущего» [1, с. 176] человек пытается определить и осмыслить себя в мироздании. В то же время, разум в поисках предельных оснований подводит философские проблемы к метафизике. Рождение метафизики предполагает размышление над вопросом об отношении индивидуального Бытия и Сущего. Следовательно, Бытие выступает «условием возможности», границей между эмпирическим пребыванием, где человек осознаёт себя существом экзистенциальным, страдающим, конечным, и областью трансценденции.

Второе и третье положения взаимосвязаны. Согласно немецкому мыслителю, в европейской культуре метафизике уделялось недостаточно внимания как истине о Сущем, по большому счёту, в классической философии речь шла о философских универсалиях, абстрактных категориях, теоретических системах, оторванных от духовно-душевных потребностей человека. И когда на пороге между XIX–XX вв. многие мыслители заговорили о тщетности основного вопроса философии относительно первичности идеального либо материального и, в конечном счете, о конце философии как таковой, произошёл предсказуемый «антропологический поворот». Он означал ничто иное, как реабилитацию метафизики, из которой стало возможно появление нового мировидения.

Возврат к неоиdealистической антропологии был абсолютно необходим, поскольку в её недрах рождалась новая философия. Об этом Хайдеггер писал так: «Философия в эпоху законченной метафизики есть антропология. Говорят ли пока ещё о «философской» антропологии или нет, это всё равно. Сама философия успела тем временем превратиться в антропологию и на этом пути стала добычей ответвлений метафизики, т. е. физики в самом широком смысле, включающей физику жизни и человека, биологию и психологию. Сделавшись антропологией, сама философия гибнет от метафизики» [1, с. 185].

Безусловно, Хайдеггер «сгущает краски» относительно судьбы философии и роли метафизики, поскольку развитие философии к своим предельным основаниям – вынужденный и необходимый процесс. Это должно было случиться из-за уязвимости научных положений при объяснении меняющейся картины мира, с одной стороны, и тем, что, как писал он сам, «...прежние понятия *начинают колебаться и выступают феномены, ведущие к их пересмотру*», – с другой [2, с. 124]. Всё сказанное, в конечном счете, подводит к последнему положению: возможно ли, что привязанность человека к Бытию составляет сущность человека? Ведь, как писал русский философ В.С. Соловьёв, понятия «человек» и «смертный» – синонимы» [3, с. 311].

Как и любой философ, выстраивающий собственную концепцию понимания истории человечества, Хайдеггер для объяснения своей позиции обращается к понятиям, без которых невозможно представить его взгляд на философию человека. Одним из таких ключевых понятий является – Ничто. С одной стороны, Ничто противопоставляется парменидовскому Бытию (Сущему), с другой – тождественно ему. В этом состоит парадоксальность не только понятий, но и природы человека.

В тезисе Хайдеггера, что «...всякая объективность есть в качестве таковой субъективность» [1, с. 31] и в утверждении: «бытие и ничто взаимопринадлежат друг другу... потому что само бытие в своём существе конечно и обнаруживается только в трансцендентности выдвинутого в Ничто человеческого бытия» [1, с. 25] выражается их тесная связь и, в то же время, диаметрально противоположность. Только «сущее, существующее способом экзистенции, это человек» [1, с. 32], – таково понимание философа.

Из сказанного можно сделать вывод о теснейшей взаимосвязи Ничто-Бытия-Сущего.

Благодаря Ничто, как отсутствию, возникает осмысленность человеческого Бытия, именно об этом и говорит Хайдеггер. Такая диалектичность чем-то напоминает даосское противопоставление Бытия и не-Бытия. Это и не удивительно, если принять во внимание влияние восточной философии на западный иррациональный дискурс. Собственно, об этой противоречивости и направленности европейской культуры к Ничто и идёт у него речь.

Хайдеггер утверждал, что для философии Ничто наполнено глубоким смыслом – в отличие от науки, которая неспособна проникнуть в её тайни-

ки, что только ещё раз убеждает нас в уязвимости сциентистских и позитивистских установок. Тем не менее, наука вынужденно обращается к понятию Ничто, ибо оно служит исходной точкой для осмысления Сущего, к чему и относится сама наука.

Не только Хайдеггер, но и его соратник по экзистенциализму Жан-Поль Сартр пытался разрешить эту антропологическую дилемму. В этой связи интересен взгляд французского мыслителя на проблему Ничто. В отличие от Хайдеггера, Жан-Поль Сартр сводит Ничто к субъекту, а не придаёт ему онтологический статус. Он также обращается к экзистенции, однако апеллирует преимущественно к сознанию человека, сводя Ничто к социальному аспекту. В своей фундаментальной работе «Бытие и ничто» французский философ пишет, что «бытие предшествует ничто и его обосновывает» [4, с. 79].

Различие во взглядах между Сартром и Хайдеггером состоит, главным образом, в том, что для первого Бытие предполагает пустоту, а жизнь – лишь поиск собственной сущности человеком, в то время как для второго сущность и существование едины и противопоставляются Сущему.

Сартр выражал суть нового умонастроения экзистенциализма как гуманизм. Хайдеггер мыслит шире, в статье «письмо о гуманизме» он говорит о возвращении к человеку, человечности, о неустанном поиске сущности. Исследуя этимологию данного концепта, Хайдеггер указывает на его историческое противопоставление «варварскому человеку». Человечность в период эллинизма и римской эпохи определялась как совокупность положительных качеств, черт, включающих в себя воспитанность, добронравие, добродетель. В Средние века христианство понимало гуманизм шире, как учение к спасению души (история спасения). Короче говоря, Хайдеггер полагает, что во все времена можно обнаружить гуманистическую составляющую мировоззрения, стремление обрести свободу и достоинство, различаются только пути её реализации. В этой связи любая метафизика проникнута гуманизмом.

В конечном счёте, для Хайдеггера корреляция Бытия и Сущего из онтологической проблематики постепенно переходит в антропологическую плоскость. Попытки осмыслить природу человека подводят его к фундаментальному пересмотру предшествующей аксиологии, онтологии и философской антропологии. В своих научных трудах он развивает идею о закономерности движения европейской мысли от Бытия и Ничто к постижению Сущего. И это связано не только с законом ускорения истории, но и с конечностью, временностью человеческого существования. Однако этот пересмотр не прямолинеен. В нем содержится исторический позитив, ревизия предшествующей философии (метафизики).

Литература

1 Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

2 Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни: десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. – 1995. – № 11. – С. 119–145.

3 Соловьёв В.С. Сочинения / Сост. А.В. Гулыга. – М.: Раритет, 1994. – 448 с.

4 Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. / Жан-Поль Сартр. – М.: АСТ, 2009. – 925 с.

Түйін

Альмуханов С. Кулумжанов Н. М. Хайдеггер экзистенциализміндегі болмыс пен барболудың өзара қатысы

Мақалада М. Хайдеггер идеяларының онтология және аксиологиядан философиялық антропологияға өту эволюциясы қарастырылады. Осыған байланысты метафизикалық ұғымдардың арақатынасын жалдауға айрықша мән беріледі.

Summary

Almukhanov S. Kulumzhanov N. Correlation of Being and Real in M. Heidegger's existentialism

In the article the evolution of ideas of M. Haidegger is examined from ontology and axiology to philosophical anthropology. The special role is here taken to the analysis of correlation of metaphysical concepts: Being and Real.





Раушан Сартаева – Институт философии,
политологии и религиоведения
Комитета науки Министерства образования
и науки Республики Казахстан (Алматы)

ФИЛОСОФИЯ РОБОТОТЕХНИКИ: К ВОПРОСУ О ДУХОВНОЙ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. В статье утверждается, что одним из важнейших направлений в развитии качества человеческого капитала является сфера робототехники. Это направление (робототехника) является логическим следствием вектора развития современной цивилизации и, соответственно, несет в себе все ее (современной цивилизации) особенности, дающие, как принято говорить, «на выходе», амбивалентный эффект. Такой сложный феномен, как робототехническая цивилизация, должен развиваться не просто в направлении улучшения физического, физиологического качества жизни человека, т. е. прогресса общества потребления, а в контексте развития духовной сущности человека, нового понимания духовности, предложенного автором в статье.

Ключевые слова: робототехника, инновация, этика, духовность, философизация, нейрофилософия, ВЕАМ-философия, коэволюция, трансгуманизм, нечеловечество, принцип целостности.

Совершенно справедливо, на наш взгляд, будет утверждать, что главным императивом развития современного человеческого сообщества должно стать условие невозможности осуществления каких бы то ни было технологических инноваций без инноваций этических. И главной этической инновацией при таком подходе должно стать требование невозможности осуществления любого проекта общественного развития без этической экспертизы.

Как уже отмечалось ранее, в науке этическая экспертиза становится безусловным требованием научной рациональности. Особенно актуальна эта проблема (взаимосвязи технологических и этических инноваций) в сфере развития качества человеческого капитала. Кроме того, еще раз отметим, что сегодня инновации квалифицируются многими исследователями не только как технические, организационные, маркетинговые, управленческие, но и как новшества в использовании и совершенствовании человеческого капитала. Под «человеческим капиталом» же следует понимать (как уже также отмечалось нами ранее) не просто качественный и производительный труд, фактор экономического развития, но и интеллект, здоровье,

качество жизни, главный фактор формирования и развития инновационной экономики и экономики знаний как следующего высшего этапа в развитии человеческого общества.

Так вот, одним из неуклонно развивающихся, важнейших направлений в развитии качества человеческого капитала является сфера робототехники. Это направление (робототехника) является логическим следствием вектора развития современной цивилизации, и, соответственно, несет в себе все ее (современной цивилизации) особенности, дающие, как принято говорить, «на выходе», амбивалентный эффект. С одной стороны, сфера робототехники выполняет задачи улучшения качества жизни, качества человеческого капитала. Но, с другой стороны, порождает комплекс тревожащих, неоднозначных – с точки зрения перспектив развития человека – проблем. Сегодня эти проблемы по-прежнему, как и в античные времена, когда Диоген обращался к Платону с вопросом: «Кто есть человек?», связаны с вопросом сущности человека.

Современный человек формирует новые типы реальности – виртуальную реальность, пространство робототехнической цивилизации, а также философию этих типов реальностей. Так, сегодня активно развивается так называемая философия BEAM-робототехники, которая определяется набором заповедей, не являющихся непреложным законом, но формирующих общую философскую концепцию проектирования BEAM-роботов, куда также входят свои собственные три закона робототехники [1].

Конечно, здесь можно поспорить о том, является ли эта концепция философской. Как, впрочем, и о том, является ли философией все то, что называли ею в двадцатом веке. Вспомним статью профессора Калифорнийского университета Льюиса Фейера «Американская философия мертва», опубликованную им в 1966 г. в журнале «Нью-Йорк мэгэзин», в которой он писал об увядании академической философии, превращении ее в бесполезные схоластические эскерсисы или семантико-семиотические узкоспециализированные изыскания лингвистического плана [2]. Более того, все это, по его мнению, является свидетельством того, что философия как самостоятельная область умственного творчества уже не существует.

Надо отметить, что дискуссии о том, есть ли академическая философия сегодня, ведутся и по сей день. И это – притом, что сегодня, как никогда ранее, во всех сферах деятельности человека требуется глубокий и широкий, именно философский подход. Особенную актуальность вновь обретает такой подход в науке, в первую очередь, в физике, нейрофизиологии, генетике и т. д. Связано это с новейшими научными экспериментами, гипотезами, следствия которых необходимо осмысливать с точки зрения философии, что признается виднейшими современными физиками, биологами, а также учеными – представителями других специальностей. Многие исследователи отмечают, что сегодня современная наука вновь начинает интересоваться философией. Более того, сегодня философское мышление, дающее глобальное мироощущение, а также его носители, – философы – стали, как

писали американские социологи Д. Несбитт и П. Эбурдин в своей книге «Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции. Год 2000» (1992), «...объектом охоты за мозгами» [3].

Известный российский философ В.Е. Давидович, на наш взгляд, совершенно справедливо отмечает: «В нынешнюю эпоху, на изломе истории, особенно важна «философизация» и теоретического, и массового сознания. Содрогающийся в конвульсиях кризиса мир как никогда нуждается в мыслителях предельного охвата, в философах» [4, с. 3].

В физике и космологии необходимость философского подхода связана, в первую очередь, с проблемами объяснения так называемой «тонкой настройки» Вселенной (антропный принцип). Один из виднейших физиков современности, Ли Смолин в своей книге «Неприятности с физикой» (2006) писал: «Мы, физики, должны взглянуть в лицо кризису. Научная теория (мультивселенная, антропный принцип, теория струн), которая не делает предсказаний и потому не подлежит экспериментальной проверке, никогда не подведёт, но и не приведёт к успеху, пока под наукой понимается знание, полученное посредством рационального рассуждения на основании наблюдения» [5].

Известный американский космолог, профессор Калифорнийского университета в Беркли, Джозеф Силк в своей недавней статье «We need philosophers to tackle the big cosmic puzzles» (Нам нужны философы, чтобы энергично взяться за проблему больших космических пазлов), опубликованной в марте этого года журналом *New Scientist*, рассматривая эти и другие вопросы, встающие перед наукой, отмечает, что это – уже проблемы, касающиеся смысла самого нашего бытия, а потому они сродни тем, которые тысячелетиями обсуждают философы. Дж. Силк пишет, что «провести границу между физикой и философией нелегко. Возможно, пришло время оставить эти бесплодные попытки и попытаться выяснить, что нас объединяет» [6].

Как мы уже отмечали ранее, открытия в современной физике, путеводной звездой которой стала концепция единого поля или единой силы, управляющей всеми процессами во Вселенной, быстро приблизили современную физику к рубежу, за которым ей придется явным образом иметь дело с сознанием. Некоторые физики считают, что в будущем всеобъемлющая теория материи должна будет включать сознание как неотъемлемую и главную часть [7; 8]. И действительно, сегодня уже развивается так называемая нейрофилософия – направление в современной философии науки, пытающееся обосновать правомерность редукции психологии к нейронаукам (нейробиологии, нейрофизиологии и нейропсихологии), одной из главных задач которого является исследование компьютерного моделирования природы мозга и сознания, а также возможностей компьютерного мышления.

Одна из главных представительниц нейрофилософии, профессор Калифорнийского университета Патриция Чёрчленд высказала предположение о том, что предпосылки для разработки единой теории сознания и мозга не возникнут в результате процесса коэволюции психологии и нейрофизиологии до

тех пор, пока психологические теории не будут редуцированы к фундаментальной нейрофизиологической теории [9].

В упомянутой нами выше так называемой BEAM-философии вызывают тревогу (в плане перспектив развития человека) не такие ее принципы, как принцип разумного минимализма или «роботы из электронного хлама» Марка Тилдена или идеи Родни Брукса, а три так называемых закона робототехники Марка Тилдена, которые, – в отличие от трех законов великого фантаста Айзека Азимова (рассказ «Хоровод», 1942), – ставят главной целью «деятельности» роботов не защиту человека и подчинение ему и лишь затем – заботу о себе (в том случае, если это не противоречит главной функции робота – «защита человека»). Все три закона робототехники Марка Тилдена направлены на защиту «собственно роботосуществования»: 1) робот должен защищать свое существование всеми возможными способами от любой опасности; 2) робот должен получить и сохранить доступ к источнику энергии; 3) робот должен постоянно искать лучшие источники энергии.

Конечно, изначально ставившуюся задачу улучшения качества жизни человека вроде бы никто не отменял. Однако упомянутые выше три закона робототехники Марка Тилдена если официально не отменяют задачу улучшения качества жизни человека, то уж точно отодвигают ее, так сказать, на задний план. То есть, получается, что отчужденный от собственной среды существования, от результатов собственного труда человек создает, соответственно, отчужденный от себя и собственного существования продукт, – более того, целое пространство робототехнической цивилизации. Развитие такой цивилизации, в соответствии с указанными выше тремя законами Марка Тилдена, конечно же, не вписывается в принцип коэволюции, т. е. в принцип совместного развития человечества и окружающей среды, общества и биосферы [10]. Более того, сегодня вектор развития пространства робототехнической цивилизации еще более усложняет проблемы современного мегасоциума и реализации принципа коэволюции.

Одно из основных направлений в развитии робототехники – создание искусственного интеллекта. И здесь одной из главных задач является задача нравственных границ, ограничений в поведении искусственных машин, так как сегодня создание искусственных машин не предполагает вложения в них «программ нравственности», что подтверждают приведенные выше три закона робототехники Марка Тилдена. Важность такой задачи особенно явно ощущается в свете амбициозного проекта «Голубой мозг», осуществляемого в Швейцарии в 2005 г., который ведет невролог Генри Маркрам в Институте Мозга и Сознания Ecole Polytechnique в Лозанне [11]. Проект вызывает самые разные научные оценки и самые разные эмоции. Но особенную тревогу вызывает предположение многих исследователей о том, что так называемый «Голубой мозг» уже представляет собой «Супермозг», который почти сразу же после запуска этого проекта попытался выйти из-под контроля и, как предполагается, способен действовать как в интересах уз-

кой группы лиц, так и, возможно, в собственных интересах, в полном соответствии с законами М. Тилдена. Так, предполагается, что в Лозанне, Америке и Израиле «Голубой мозг» собирал фотографии пользователей через файлы удаленных серверов. Как полагают, сделано это было для проверки взаимосвязи и воздействия «Голубого мозга» на все компьютеры мира в интересах узкой группы лиц.

В 2011 г. некоторые аналитики стали связывать целую череду катастроф в Латинской Америке и Азии, а также отдельные известные случаи воздействия на встроенные в организмы людей чипы, с деятельностью «Голубого мозга». Несколько лет назад в кардиологическом отделении одной из клиник Швейцарии умер ученый, участвовавший в работе по контролю за работой «Голубого мозга». Как полагают некоторые специалисты, умерший ученый собирался сообщить о том, что суперкомпьютер вышел из-под контроля ученых, но «Голубой мозг» якобы взломал электронную систему клиники и убил ученого [12].

Современные искусственные машины способны учиться и обучать сами, причем самообучение – одно из основных свойств этих машин. Примеры такого поведения демонстрируют такие роботы, как Ева (Франция) или Асимо (Япония), названный в честь великого фантаста Айзека Азимова. То есть речь идет о зарождающейся цивилизации машин-роботов. В таком случае вполне реальным может стать феномен сингулярности – в данном контексте, процесс превосходения искусственным интеллектом человеческого. Сегодня в робототехнике ставятся задачи коллективного поведения искусственных машин. Так, российская разработка под названием «Многоагентная система» предполагает даже систему выборов в коллективе роботов. То есть группа роботов действует как коллектив, выбирает лидера. В случае выбытия робота-лидера (по разным причинам) из коллектива, проходят новые выборы лидера [12].

Фиксируется все больше случаев незапрограммированного, спонтанного самостоятельного поведения роботов. Так, скажем, есть предположение, что гибель российской подводной лодки «Курск» связана с выходом из строя бортовой системы искусственного интеллекта. В Ираке американские роботы-танки «Сфорц», выполнив задание, пошли в атаку на свои подразделения. Кроме того, в Ираке и Афганистане вышли из строя роботы-саперы и пулеметчики «Талон», расстрелявшие 14 человек и попытавшиеся скрыться [13]. В 2007 г. в одной из лабораторий ВМС США внезапно вышедший из-под контроля робот стал стрелять транквилизаторами в своих создателей, наблюдавших за экспериментом, до тех пор, пока не истратил весь боекомплект. Ведутся разработки по созданию нано-роботов, скажем, размером с молекулу воды [14]. Адъюнкт-профессор компьютерных наук, вычислений и нервных систем, а также начальник в биоинженерии Caltech Эрик Уинфри, совместно с группой ученых из Колумбийского университета, Университета штата Аризона, Университета Мичигана и Калифорнийского технологического института запрограммировал автономных молекулярных «роботов», изго-

товленных из ДНК [14]. Такие роботы-молекулы, по предположению аналитиков, могут легко уничтожать огромные массы людей.

Другой путь развития робототехники в направлении сочетания робота и человека, т. е. замены отдельных частей тела человека на искусственные, предлагают английские философы, основатели Всемирной ассоциации трансгуманистов (1998), – профессор Оксфордского университета, известный своими работами по антропному принципу, Ник Бостром и основатель «парадайз-инжиниринга» Дэвид Пирс [15]. Предполагается, что к 2045 г. будут созданы технологии замены любых органов человека искусственными. Но есть предположения некоторых экспертов в области робототехники о том, что идеи о замене органов человека на искусственные органы внушаются искусственным разумом (возможно, опять «Голубым мозгом») – для того, чтобы человек больше зависел от искусственного интеллекта [12]. Идут исследования и в области возможности переноса человеческого сознания на электронные носители.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что пространство робототехнической цивилизации представляет собой сложный феномен с достаточно вероятным (в плане будущего человечества) опасным вектором развития. И, конечно же, для понимания последствий развития такого феномена нужен, как уже отмечалось ранее, философский подход. Этот подход должен формироваться, в первую очередь, в контексте нового понимания духовности, основанного на новом понимании принципа целостности.

Необходимо отметить, что внутри человеческого сообщества растет осознание опасности современного вектора развития цивилизации. Есть попытки общественной самоорганизации для изменения этого вектора. Так, скажем, в России создано Стратегическое общественное движение «Россия-2045», которое ставит задачу разработки проекта «Неочеловечество-2045», предполагающего разработку Глобальной стратегии дальнейшей эволюции человечества в третьем тысячелетии [16]. В стратегии утверждается, что «человечество нуждается в новой эволюционной стратегии. Это будет стратегия непрерывного развития, как в древности – а не потребления, как в наше время» и что «стратегия эволюционного развития – насущная задача, позволяющая сохранять равновесие на фоне резко ускорившихся информационных процессов и усложнения технологий».

Разработчики Глобальной стратегии утверждают, что «в противном случае нас ждет безрадостная картина: ограниченный, примитивный человек, вокруг которого живет своей независимой и непонятной жизнью сверхсложная, самостоятельно мыслящая высокосамостоятельная технологическая среда, наделенная сверхинтеллектом. Если на фоне усложнения технологической среды и роста ее самостоятельности и самодостаточности человек не будет эволюционировать, то рано или поздно эта среда его вытеснит» [16].

Вот такой серьезный алармический тезис выдвигает Стратегическое общественное движение «Россия-2045». Но есть в Глобальной стратегии

этого движения и оптимистический вывод, а именно: предполагается, что лавинообразное развитие новых технологий приведет к не менее значительному повышению самоорганизации социума и к интеграции в единый коллективный сверхразум человечества, в сверхсущество. Такой сверхразум в Глобальной стратегии называется «неочеловечеством».

«Неочеловечество», согласно разработчикам стратегии, это не просто термин, а понятие, обозначающее новую общественную формацию, которая при оптимальном сценарии придет на смену транснациональному постиндустриальному капитализму и порожденному им обществу потребления к 20-м – 40-м гг. XXI в. В числе комплекса задач, стоящих перед «неочеловечеством», ставится задача разработки новой этики. Подчеркивается, что усложнение общества и переход к неочеловечеству должны сопровождаться выработкой новой общечеловеческой этической парадигмы. И, что очень важно, подчеркивается: «...такую этику невозможно зародить в административном, приказном порядке. Ее можно только воспитать, поощряя духовное развитие самого человека, которое бы пробуждало в нем высшие аспекты сознания: внутренние чистоту, красоту, сострадание, любовь ко всем живым существам, гармонию, жизнь не для себя, а для других, способность к служению на благо общества, жертвенность, самоотдачу» [16]. И далее совершенно справедливо утверждается: такие качества можно воспитать в себе путем серьезной духовной и морально-этической работы над собой, а это означает, что новое общество будущего, кроме собственно технологий, будет построено на высоких принципах духовного развития, высокой морали и этике.

Все это, конечно, абсолютно верно. Как уже отмечалось ранее, сегодня: 1) этическая экспертиза является безусловным требованием научной рациональности; 2) ни один проект общественного развития не может быть осуществлен без этической экспертизы. «Большая этика» определяет главный современный императив общественного развития. «Большая этика» сегодня – не просто нормативно-практическая часть философии, какой она стала в длительный послегреческий период. Современная этика претендует на тот более весомый статус в лоне философии (естественно, во взаимосвязи с учением о бытии), который когда-то определил для неё Сократ в своем тезисе о тождественности нравственности и мышления.

Но как же построить это общество будущего, основанное, как уже было сказано, на высоких принципах духовного развития, высокой морали и этике. Конечно же, тут нужен, как уже отмечалось ранее, философский подход, в первую очередь, к проблеме сущности человека, творящего новые виды реальности, в том числе, такую сложную ее форму, как робототехническую цивилизацию, с высокой вероятностью представляющую угрозу для будущего человечества, учитывая три неоднозначных (а, скорее, опасных) закона робототехники Марка Тилдена.

На наш взгляд, многие философы (а также и другие исследователи) совершенно справедливо отмечают следующее: «главная проблема совре-

менной цивилизации: как, оставаясь человеком (а, значит, будучи связанным с биосферой не только внешними, материальными, но и внутренними, духовными взаимосвязями), продолжить реализацию своей активной, деятельностной природы?» [17, с. 106]. Скорее всего, прав Э. Пестель, утверждающий, что единственно верный выбор в решении упомянутой выше проблемы – «не слепое противодействие прогрессу, но противодействие слепому прогрессу» [18, с. 253].

Современный цивилизационный кризис во всех его проявлениях – экономическом, экологическом, духовном – в еще большей степени актуализировал жизненно важный, смысложизненный характер основного вопроса философии (по определению И. Канта): «Кто есть человек?» Вообще, как известно, всю историю философской мысли, собственно, и составляют попытки определения *differentia specifica* человека, попытки создания сущностного определения человека, единой концепции природы человека дескриптивным, атрибутивным и сущностным способами. Причем такая концепция должна учитывать, согласовываться с эмпирическими данными конкретно-научного знания о свойствах человека, с мировоззренческим анализом других областей культуры (тех ее сфер, которые имеют отношение к природе человека).

С начала XX века в философии (в первую очередь, западной) формируется тенденция преодоления сциентистской трактовки философии и осознания важности соединения рефлексии над наукой с мировоззренческим анализом других областей культуры [19]. Эта тенденция сохраняется и сейчас, и развивается она в условиях сближения современного научного знания с религиозными, мистическими воззрениями, эзотерическими знаниями, в условиях, когда, по мнению современных известных физиков, «...в будущем всеобъемлющая теория материи должна будет включать сознание как неотъемлемую и главную часть» [7, с. 465].

В современной науке происходит процесс смены парадигм: ньютоно-картезианская модель мира сменяется новыми представлениями о природе реальности. Новейшие научные исследования в самых разных областях научного познания повлекли за собой формирование новых подходов к пониманию материи, пространства, времени, линейной причинности и так далее. Формируется новый взгляд на метафизические концепции мира, человека, сознания, представленные в истории мировой философии, в разного рода мистических и эзотерических учениях.

Требования сегодняшнего дня в развитии философско-антропологического знания во многом связаны с синтезо-интеграционными тенденциями, с созданием методологии, опирающейся как на философские основоположения, так и на новейшие достижения в области наук о человеке. Современная наука же раскрывает перед человеком парадоксальный мир Вселенной, в эволюции которой совершенно иначе, чем в ньютоновско-картезианской модели мироздания, определяется онтологический статус Человека, Раз-

ума, Духовности. Вместе с тем, в философском осмыслении и мировоззренческой интерпретации сущности новых представлений о бытии ученые открывают многозначительные параллели, совпадения, перекликания выводов постнеклассической науки с оккультными, мистическими, эзотерическими учениями и системами.

Современная наука и основанные на ней высокие технологии дают человеку возможность оперировать силами планетарного масштаба, но это могущество становится источником реальной угрозы апокалипсиса, гибели цивилизации. Научно-технологический прогресс, освобожденный от ориентации на всестороннее, свободное и универсальное развитие духовной сущности человека, его творческих способностей и дарований, привел к возникновению тотально дегуманизированного мира – мира, в котором система взаимодействия природы, общества и человека подчинена отчужденной от духовно-нравственных измерений логике потребностно-полезностных отношений. В рамках такой логики, как отмечал еще К. Маркс, триумф научно-технического прогресса покупается ценой моральной деградации человека.

Вообще, современный глобализирующийся мир несет в своем развитии тенденции унификации – с одной стороны, тенденции усложнения всех социокультурных процессов – с другой, а также тенденции неизбежности кардинального изменения онтологической идентичности человека. Такие изменения предполагают значительные вложения в человеческий капитал, качество жизни, что означает не просто решение проблем образования и здравоохранения, а, в первую очередь, решение проблем духовного совершенствования человека. Духовность как сущность человека, на наш взгляд, следует понимать (в свете новейших научных открытий и формирования на основе этих открытий нового понимания принципа целостности) не только и не столько как интеллектуальность или чистую мораль, а как осознание человеком своей сопричастности и соразмерности истине бытия, как внутреннее стремление человека к самоопределению посредством познания единой глубинно-онтологической основы Космоса и человеческого существа. Такое осознание будет, в свою очередь, находить отражение в мироотношении человека с вытекающей из него стратегией поведения, поведенческим императивом, определяющим жизнь в гармонии, сотрудничестве и заботе об окружающем мире.

В понимании духовности, изложенном нами ранее, отражены современные тенденции синтеза, интеграции в развитии философско-антропологического знания. Сегодня формирование новых мировоззренческих и концептуально-методологических подходов в философии призвано объединить, «примирить» метафизику и диалектику, материализм и идеализм в рамках новой синтезирующей, или «интегральной» философии. Как говорил в своих лекциях, оформленных в виде книги «Картезианские размышления» (1993), Мераб Мамардашвили, рассуждая о преемственности в философии: если кто-то, когда-то выполнил акт философского мышления,

то в нем есть все, что вообще бывает в философском мышлении, и что мы не можем сегодня мыслить так, как если бы не было Декарта, Канта или Платона [20].

Возвращаясь к изложенному выше пониманию духовности, необходимо отметить, что в нем находят отражение и метафизика, и диалектика (как гегелевская, так и материалистическая), материализм и идеализм. Это и метафизика Платона [21], разработанная им уже как специально обоснованный Метод, и метафизика Аристотеля [22]. Мы имеем в виду, в первую очередь, учение о душе, хотя понятие «душа», как известно, появляется уже в раннем пифагореизме, как учение о бессмертии души и метемпсихозе. Развернутое учение о душе разработано Платоном в «Государстве», причем наиболее важным в нашем случае является в нем положение о том, что душа обладает свободой воли и сама может совершать акт выбора, после чего она попадает в сферу необходимости, испытывая тогда результат своей осмотрительности или неразумия.

Кстати, это положение, а также разработанное в «Федре» учение о самодвижной душе как принципе движения всего неодушевленного, повлияли на христианство и средневековые учения о душе, породив споры о несовместимости платонизма и христианства (Георгий Трапезундский и Виссарион Никейский, защищавший Платона от нападок первого). Это и учение Аристотеля, рассматривавшего душу в своей системе категорий как сущность, или первичную осуществленность, энтелехию естественного органического тела, потенциально обладающего жизнью. Особенно важно в его учении о душе положение о том, что нет души самой по себе, но есть живое существо, состоящее из души и тела. И хотя Аристотель отказывается от представления о мировой душе, однако вместо нее он рассматривает природу, которая имманентна миру так же, как отдельная душа – отдельному живому существу.

В дальнейшем платоно-аристотелевские представления о душе находят отражение в христианских представлениях о душе, изложенных, скажем, в трактате Немесия Эмесского «О природе человека», а также в арабо-мусульманской традиции исследования «нафс» (души). В дальнейшем практически все крупнейшие философы так или иначе рассматривали вопрос о мировой душе, о соотношении души и тела: это и Декарт, противопоставлявший душу и тело, и Локк, утверждавший, что бессмертие души недоказуемо, и Юм, утверждавший, что у души и тела все общее, и Лейбниц со своим учением о монадах, каждая из которых есть микрокосм, в котором снята противоположность мышления и протяжения, и Беркли, утверждавший, что нет иной субстанции, кроме духа, или души, и Х. Вольф, пытавшийся в своей эклектической системе примирить разные точки зрения, и И. Кант, видевший в бессмертии души теоретически недоказуемый постулат практического разума, и т. д. Кроме того, в указанном понимании духовности находят отражение и материалистическая диалектика, и геге-

левская диалектика, которую, как считают многие западные исследователи, К. Маркс и Ф. Энгельс препарировали, заменив мировой дух материей. Находят отражение в таком понимании духовности и восточные представления о духовной эволюции как таком же реальном явлении, как биологическая (с точки зрения материализма) эволюция [23].

Изложенное нами ранее понимание духовности может отчасти «вместить» в себя и религиозное понимание духовности, скажем, в христианстве. Христианские мыслители не оставили разработанных систем антропологии, но, опираясь на библейские тексты, возможно определить доминантное ядро человеческой целостности по Библии. Превосходство человека над всем сущим объясняется в теологической модели его принадлежностью к двум мирам – видимому физическому и невидимому духовному (трансцендентному). Высшее начало, сущность человека – Дух, одухотворяющий тело и душу.

Философской основой представленного выше нового понимания духовности стало, на наш взгляд, как уже отмечалось ранее, новое понимание принципа целостности. В новом понимании принципа целостности, соответствующем мировоззренческо-методологическим установкам экологически релевантного подхода к проблемам взаимодействия части и целого, системы и ее структурных элементов, организма и среды, акцент должен ставиться не на внутренней детерминированности, самодостаточности объекта как аутопойэтической системы, а на его «извне-окружении» (всеобщих связях). Надо отметить, что очень большую роль в новом понимании принципа целостности (в пересмотре этого понимания) сыграла теория единого поля, которая справилась с классическим различием материальных частиц и вакуума. По теории гравитации Эйнштейна и теории квантовых полей, вакуума (пустоты) не существует, частицы представляют собой сгущение непрерывного поля, которое присутствует во всем пространстве. В современной западной науке принцип целостности часто называется холистическим подходом, содержание которого на данном этапе познания хотя и близко к «философии целостности» – холизму, – но, в отличие от него, не утверждает, что «фактор целостности» непознаваем.

Новое понимание духовности, изложенное нами выше и опирающееся на новое понимание принципа целостности, и составляет, на наш взгляд, сущность целостного понимания человека, или: сущность человека составляет такая духовность. И такой сложный феномен, как робототехническая цивилизация, должен развиваться не просто в направлении улучшения физического, физиологического качества жизни человека, т. е. прогресса общества потребления, а в контексте развития духовной сущности человека, т. е. человечество должно само развиваться в направлении изложенного нами ранее нового понимания духовности. Для этого как в средней, так и высшей школе необходимо ввести курс основ экологии культуры, экологического мировоззрения, который основан на новом понимании феномена

духовности и новом понимании принципа целостности. Такой курс уже в раннем возрасте позволит выработать целостный взгляд на мир и соответствующий такому взгляду поведенческий императив, а также иммунитет к воздействию разного рода антиобщественных, разрушительных движений, религиозных сект и т. д.

Литература

- 1 Beam-робототехника.<http://beam-robot.ru/robotics/beam-philosophy.php>
- 2 Давидович В.Е. В зеркале философии. – Ростов-на Дону: Феникс, 1997. – 447 с.
- 3 Несбитт Д., Эбурдин П. Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции. Год 2000. – М.: Республика. – 416 с.
- 4 Давидович В.Е. В зеркале философии. – Ростов-на Дону: Феникс, 1997. – 447 с.
- 5 Smolin L. The Trouble with Physics: The Rise of String Theory, the Fall of a Science and What Comes Next DJVU. Houghton Mifflin Company, 2006. – 392 p.
- 6 Silk J. We need philosophers to tackle the big cosmic puzzles// New Scientist. – 11 march 2014. – 2959.
- 7 Гроф С. За пределами мозга / Пер. с англ. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1993. – 504 с.
- 8 Tegmark, Max. Consciousness is a state of matter, like a solid or gas// New Scientist. – 12 April 2014. – Volume 222. – Issue 2964. – P. 28–31.
- 9 Churchland S.P. Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain. (1986) Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1988. – 546 p.; Churchland S.P. Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality (2011). Princeton University Press. – 288 p.
- 10 Мусеев Н.Н. Экологическое мировоззрение // Философия экологического образования. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – С. 21–29.
- 11 Henry Markram: Simulating the Brain – The Next Decisive Years. – <http://www.youtube.com/watch?v=wDY4cFJauls>
- 12 «Нам и не снилось», рубрика «Господство машин» – телепередача российского телеканала РЕН-TV от 19.06.2013, 18.00.–21.00 алматинского времени.
- 13 В США началось восстание машин // Аргументы недели. – № 17(103), 24 апреля 2014 // <http://www.argumenti.ru>
- 14 Виктор [jenova]. Учеными создан автономный молекулярный робот // <http://www.infuture.ru/article/3256>
- 15 Турчин А.В., Батин М.А. Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа. – М.: Бином. Лаборатория знаний, 2013. – 263 с.
- 16 Ицков Д. Неочеловечество-2045. Глобальная стратегия дальнейшей эволюции человечества в третьем тысячелетии // <http://via-midgard.info>
- 17 Попкова Н.В. Глобальные проблемы современности и технологическое развитие // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2005. – № 1. – С. 97–106.

18 *Пестель Э.* За пределами роста. – М.: Прогресс, 1988. – 272 с.

19 *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 1–3. – СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1994. – Т. 1. – 336 с.

20 *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. – М.: Изд. группа «Прогресс. Культура», 1993. – 352 с.

21 *Платон.* Соч. в 4-х томах (философское наследие) [1990–94, DJVU, RUS]. Коммент. А.Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1990–1994. – 2872 с.

22 *Аристотель.* Сочинения / Пер. с древнегреч. – В 4 т. / Аристотель; АН СССР, Ин-т философии. – М.: Мысль, 1975–1984. – Т. 1 / Ред. и авт. предисл. В.Ф. Асмус. – 1975. – 549 с.

23 *Шри Ауробиндо.* Духовная эволюция человека. – Киев: Транспорт Украины, 1995. – 95 с.

Түйін

Сартаева Р.С. Роботтехника философиясы: адамның рухани мәні мәселесі

Мақалада адам капиталы дамуының бірден-бір көрсеткіші – роботтехника деп тұжырымдалады. Осы саланың (роботтехника) дамуының себебі өркениеттің дамуында, оның амбивалентті нәтиже беруінің көрсеткіші. Автор ерекше феноменге жататын роботтехника тек адамзаттың материалдық негіздегі өмірін жақстартып қана қоймай, оның (адамзат) рухани баюына себепкер болуы шарт деп көрсетеді.

Summary

Sartayeva R. Robotics Philosophy: to a Question of Spiritual Essence of the Person

In article it is claimed that one of the major directions in development of quality of the human capital is the robotics sphere. This direction (robotics) is a logical consequence of a vector of development of a modern civilization and, respectively, bears in itself everything it (a modern civilization) the features giving as it is accepted to speak, «at the exit», ambivalent effect. Such difficult phenomenon as a robotic civilization has to develop not simply in the direction of improvement of physical, physiological quality of human life, that is consumer society progress, and in a context of development of spiritual essence of the person, the new understanding of spirituality offered by the author in article.

**Константин Швыдко – Казахский
национальный университет
имени аль-Фараби**



ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОСТЬ В МУЗЫКОВЕДЕНИИ КАК ФИЛОСОФИЯ СОПРИЧАСТНОСТИ

Аннотация. В статье рассмотрен методологический инструментарий эмпиризма в музыковедении, как он исследован и представлен Куртом Блаукопфом, одним из наиболее ярких представителей современной европейской социологии музыки, и сделана попытка определить отношение рассматриваемых им вопросов к философии музыки.

Ключевые слова: философия, музыка, эмпиризм, рационализм, позитивизм, интердисциплинарность, социология музыки.

Австрийскому социологу музыки Курту Блаукопфу (Kurt Blaukopf, 1914–1999) в этом году исполнилось бы сто лет (в мае 2014 г. – пятнадцать лет, как его не стало). Пусть эта небольшая работа будет данью уважения к его трудам и его памяти.

1. Несколько предварительных замечаний.

1. «Этос» определяется в популярных словарях и энциклопедиях как «нрав, характер, душевный склад», как «определённый класс индивидуальных качеств, соотнесённых с определёнными привычными формами общественного поведения». Есть даже словосочетание «этос в музыке», имеющее точную адресацию к исследованию античными философами нравственного контекста звучания музыкальных произведений, их, например, «воспитательный потенциал» [1].

Но в данном случае речь будет идти не о моральных императивах, «постулатах» музыки или теоретических исследованиях о ней. Речь пойдет лишь о характере, внутреннем складе «меж-», или, как принято говорить, «интердисциплинарного» подхода в музыковедении.

2. Курт Блаукопф не является, как известно, разработчиком или последователем создателей интердисциплинарного подхода, он – историк и социолог музыковедения. Но то, о чем он говорит в книге «Пионеры эмпиризма в музыкальной науке», представляется очень интересным с точки зрения детального исследования самой природы интердисциплинарности. Более того, проделанная им тщательная работа сама по себе интересна той «междисциплинарностью», которая присутствует в используемом им методологическом инструментарии.

3. Самый, пожалуй, важный и по-своему сложный вопрос – какое отношение предмет обсуждения в данной статье имеет к «философии музыки».

Философия есть интеллектуальное, духовное усилие, помогающее взглянуть «за...», проникнуть в «зазеркалье явлений» – т. е. с максимальной возможностью постичь их сущность. Применяя эти рассуждения к вопросу о философии музыки, скажем, что она есть такая часть, отрасль философского знания, которая позволяет человеку «заглянуть за...» внешние впечатления от действительности, в которой пребывает музыка, и, тем самым, попытаться постичь ее сущность.

Второй аспект нашей трактовки связан с тем, чтобы понять, *какую философию* «исповедует» та или иная музыкальная культура. Культура, создаваемая самой музыкой и ее авторами, а также интерпретаторами музыкальных произведений, их «толкователями», исследователями – будь то исполнители произведений, теоретики музыки или музыкальные критики.

Предельно узко, с более-менее жесткой привязкой к теме и предмету этой статьи указанный вопрос можно переформулировать так: «*Какова она, если она существует, «философия интердисциплинарности», и какой «урок» мы можем получить, ознакомившись с опытом социологии и истории музыки Курта Блаукопфа?»*».

2. «Философия сопричастности».

Что бы там ни говорили те, кто относительно недавно с величайшим вдохновением приступили к критическому разбору картезианского «культу разума», с оптимизмом предлагая нечто кардинально новое, корни того рационализма, мощно подпитанные после Декарта британской и немецкой философией XVII–XVIII вв., утвердившись и дав плоды далее, в веке XIX, породили весьма плодотворные всходы в XX столетии.

Тот отрезок философии и истории наук, который обстоятельно разбирает Курт Блаукопф в книге «Пионеры эмпиризма в музыкальной науке», можно было бы, вероятно, назвать «От Конта до Маха» (и хотя в книге есть очень интересная, примечательная 18-я глава «Марксизм под углом зрения эмпиризма», сейчас мы ее касаться не будем, сосредоточившись лишь на некоторых, в большей мере интересующих вопросах).

В 1831 г. завершился земной путь Гегеля. В 1832-м Огюст Конт публикует первое издание своего знаменитого «Курса позитивной философии», манифестировав начало новой эпохи в европейском рационализме. Эрнст Мах и его современники значительно усилили основную линию принципиально не-спекулятивной философии – методологизм, фундаментально укорененный в исследовательских подходах естествознания и математики.

Рене Декарт когда-то установил принципиальные правила научного метода, и не думаю, что сильно погрешу против историко-философской истины, если отмечу, что в числе важных уроков, воспринятых и рационализмом XIX в., едва ли не первое место занимает *предметность участия исследователей* в том, что они избирают в качестве объекта своих научных

занятий. И если это, к примеру, музыка, то ее исследование в теории вовсе не напоминало абстрактного «метафизического» анализа.

Чтобы было понятно, обратимся к тексту Блаукопфа. Приведение пусть и достаточно пространных цитат того, думается, стоит.

«Музыковеды [сторонники позитивизма второй половины XIX в., участники «Ежеквартальника музыкознания». – *К.Ш.*], участвовавшие в разработке методов, диктуемых эмпиризмом и рационализмом... имели... навыки «обхождения» с музыкой... Ганслик в 1856 г. аргументировал свое право на получение докторской степени... двумя свидетельствами «общепризнанно превосходного пражского теоретика и композитора В.И. Томашека», у которого он «...прослушал полный трехгодичный курс всех разделов учения о композиции». Гостинский, с полным правом считающийся одной из ведущих фигур истории чешского музыкознания, какое-то время был учеником Сметаны и оставил после себя не только научные исследования, но и музыкальные произведения. Гвидо Адлер получил музыкальное образование в Венской консерватории. Психолог Карл Штумпф имел более чем достаточную практическую музыкальную подготовку. Да и из работ Эрнста Маха мы знаем, что его глубокие познания в области музыкальной акустики дополнялись по меньшей мере элементарными навыками игры на фортепьяно.

К числу эмпирико-рационалистических установок, зафиксированных в «Ежеквартальнике музыкознания» за 1885 г., принадлежит постулат, подчеркивающий необходимость синтеза мысли о музыке и опыта практического соприкосновения с музыкальным искусством. Тогдашний редактор ежеквартальника [Г. Адлер, слова которого приводит далее К. Блаукопф. – *К.Ш.*] впоследствии, полвека спустя, счёл нужным сформулировать это требование еще раз: «Умение профессионально слушать музыку и владение техникой композиции – это, на мой взгляд, непрменные предпосылки музыковедческой деятельности...» [2, с. 183].

И далее Курт Блаукопф пишет: «Другая грань методологических устремлений Гвидо Адлера состояла в акцентировании важности интердисциплинарного диалога... Он был убежден в том, что привлечение материала смежных дисциплин музыковедам полезно, поскольку оно может «...побудить их к сопоставлениям с собственной сферой знания» [2, с. 183–184].

Ещё процитируем. Для музыкознания, как научной дисциплины, Гвидо Адлером «...в качестве важнейшей задачи выдвинуто требование сосредоточить внимание на углублённом изучении законов искусства разных времен и на выявлении органической взаимосвязи этих законов» [2, с. 185]. Историк искусства при этом с необходимостью будет пользоваться, например, «*индуктивными методами*». «Не исключено и выдвижение гипотез... Центр тяжести – аналогия между методом искусствознания и методом естественных наук» [2, с. 185].

Одна из центральных фигур, с именем которой было связано развитие эмпиризма – это, конечно же, Эрнст Мах. Нам куда привычнее воспринимать его как родоначальника эмпириокритицизма, а более старшему поколе-

нию – вспоминать о нем как об одной из главных персон критики, которую В.И. Ленин направил в адрес столь немилый ему философии позитивизма и кантианства. Однако, оказывается, Мах был сопричастен и развитию теоретического музыковедения. «Причастность Маха к музыковедению отнюдь не исчерпывалась одной лишь компетентностью в вопросах акустики. Мы располагаем свидетельствами его прямых контактов с музыкальным искусством, так что на науку о музыке он, должно быть, оказал воздействие не только как физик-экспериментатор и как крупный авторитет в области методологии всякой научно-исследовательской деятельности» [2, с. 187].

Но эмпиризм, как проясняет для нас Блаукопф, вовсе не ограничивался одними лишь связями и взаимодействиями музыковедов и естествоиспытателей. В «умопостигаемом поле исследований» (термин А. Дж. Тойнби) эмпирико-рационалистической традиции XIX в. были включены и методологические инструментарии гуманитарных наук. Собственно, судя по обстоятельному анализу Блаукопфа, «становление эмпирического музыкознания» трудами видных представителей историков и теоретиков музыкального искусства XIX в. (Р. Фон Айтельбергер, Э. Бенеке, Э. Ганслик, Р. Циммерман и др.) самым тесным образом связывалось с такими науками, как физиология, физика (акустика). Но, к тому же, самым явным образом, как отмечает Блаукопф, например, в ходе исследования вклада Ганслика в музыкознание, «...наметилось переплетение исторических, этнологических и естественнонаучных методов» [2, с. 151]. Таким образом, неуклонно заявляла о себе, как отмечает Блаукопф, «тенденция к интердисциплинарности» и она «...благоприятствовала не только обмену опытом между гуманитариями и естествоиспытателями, но и взаимовлиянию музыкознания и других отраслей музыковедческих дисциплин» [2, с. 153].

Выводы и заключение

Приведенных цитат, за пространность которых вновь прошу извинить, но принять это с пониманием, вполне достаточно для небольшой статьи, чтобы теперь попытаться перейти к общим выводам.

1. Интердисциплинарность по своему этосу-характеру есть установка на взаимную *сопричастность* одних наук, с их набором методологий, другим наукам. Возможно, слово «сопричастность» покажется не очень удачным по сравнению с понятиями «взаимосвязь», «взаимодополнение» и т. д. Но «сопричастность» означает «быть неотъемлемой частью»; быть «при» целостности и в качестве важной составляющей некоего целого; быть совместной, активно участвующей, содействующей (действующей совместно) частью единого целого, в данном случае – комплекса методологических приемов музыковедения.

Именно поэтому при ответе на вопрос, какую философию «исповедует» интердисциплинарный подход, использовано словосочетание – «философия сопричастности».

2. Хотя, судя по всему, у самого Курта Блаукопфа нет даже и помыслов «стать эмпириком» и он «просто описывает» биографии, позиции, статусы, ситуации, мысли и т. д., можно говорить и о наличии определенной интер-

дисциплинарности в его методологии исследования. Сопричастными друг другу здесь стали методы историографии и компаративистики, методы прикладных исторических наук (архивоведение, музееведение) и герменевтики, методы историко-социологического анализа и синтеза вместе с «техниками» интерпретации биографических исследований, методология истории и философии науки и т. д.

3. Возможно, будет правильно сказать, что Курт Блаукопф, в некотором роде, далек от того, что мы сейчас по неписаной традиции относим к роду «концептуализаций». Он, возможно, и не настаивал на этом. Этот «неутомимый труженик», как назвала его в предисловии к русскому изданию книги Херта Блаукопф, предпочел в заключительных частях монографии крупные, контурные абрисы той социальной, историко-научной и духовной ситуации, в которой сложилось одно из крупнейших направлений мирового музыковедения [2, с. 274–275].

4. Но, как следует из «Заключения», Курт Блаукопф всё же оставил шанс для концепции, скромно отведя своему фундаментальному труду роль «начального наброска», очертившего историю «какой-то части эмпирического искусствознания». Эта концепция, по его замыслу, должна была стать освещением всего пути, пройденного эмпирической школой австрийской социологии музыки. А методологический инструментарий и самой школы, и методологию той концептуальной реконструкции того, что ею достигнуто – все это Курт Блаукопф убедительно прояснил, показал в своем исследовании.

Литература

1 См.: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%F2%EE%F1> // Дата обращения – 11.04.2014.

2 *Блаукопф К.* Пионеры эмпиризма в музыкальной науке: Австрия и Богемия – колыбель социологии искусства / Пер. с нем. В.А. Ерохина. – СПб: Издательство имени Н.И. Новикова, 2005. – 320 с.

Түйін

Швыдко К. Музыкатанудағы пәншілік – қатыстылық философиясы ретінде

Мақалада қазіргі таңдағы Еуропалық музыка социологиясының көрнекті өкілі Курт Блаукопф зерттеп, ұсынған музыкатанудағы эмпиризмнің әдіснамалық құралы қарастырылып және зерттелген мәселелердің музыка философиясына қатыстылығын анықтауға талпыныс жасалған.

Summary

Shvydko K. Interdisciplinarity in Music as a Philosophy of Complicity

In article is the methodological tools of Empiricism in Musicology as it was investigated and presented by Kurt Blaukopf, one of the brightest representatives of modern European Sociology of Music, and is made an attempt to define the relation of questions considered by him to the Philosophy of Music.

ӘОЖ: 821.512.122.09+297

Қымбат Қаратышқанова, Мадибек Ташимов – Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ түрік университеті (Түркістан)

ИСЛАМДАҒЫ ДІН ЖӘНЕ ФӘЛСАФА БАЙЛАНЫСТАРЫН ШОЛУ

Аннотация. «Дін философиясы» тіркесінің таралуына Г.Х. Гегельдің «Дін философиясына арналған концепциялар» (1832 ж.) атты еңбегі арқау болғаны белгілі. Осы негізде дінді философиялық тұрғыдан түсіндіру әрекетін Гегель дәуірімен, не кейінгі дәуірмен байланыстырған дұрыс емес. Себебі, дін және фәлсафа байланысының тарихы тереңге барады. Дегенмен дінге қатысты әрбір көзқарастың философиялық тұрғыдан зерттелуі шарт емес.

Түйін сөздер: дін, философия, ислам фәлсафасы, Ибн Халдун.

Дін және фәлсафа астарындағы мәселелерді бір араға жұмылдырып, оларды анықтау және сипаттау мүмкін емес сияқты. Әрбір философ дін туралы өзінің философиялық көзқарасы шеңберінде ойлайды. Идеалистік философия дәстүрімен қалыптасқан философтар дінді, әсіресе, теизмді философиялық тұрғыда негіздеуге тырысады. Бұл тұрғыда философия жоғары деңгейдегі теология ретінде қалыптасады. Дінге сырттай көзқарас басында антикалық философияда туғанымен, ХҮІІІ ғасырда ең алдымен Д.Юм және И.Кант еңбектерінің арқасында дербес философиялық тақырып ретінде ерекшеленген дін философиясында енді жүйелі дами бастады. Діннің философиялық теологиядан айырмашылығы – ол дін пәні ретінде өзінің бұлжымастай орнықты тақырыптық саласы және жүзеге асырудың тарихи формалары бар дін философиясымен айналысудың қасаң қағидасы – догмадан – дәлелденбеген, соқыр сенімге сүйенген қағидадан – азат нәрсе [1, 10]. Әдетте, белгілі бір идея «фәлсафалық» болуы үшін ол бірқатар ерекшеліктерге ие болуы керек екендігі табиғи нәрсе. Отандық және шетелдік әдебиетке шолу негізінде осы ерекшеліктерді қарастырайық [2, 3]:

а) философиялық көзқарас әдісі:

Тарих философиясы мен ғылым философиясында философ қандай әдіске ие болса, дін философиясында да сол әдістерді иеленеді. Дін философиясын қалыптастыру діннің негізгі тұжырымдары турасында рационалистік объективтік жалпы және жеке тәсілдермен ойлау және сөйлеу дегенді білдіреді.

Рационалистік терминді қолданудағы мақсат философия тарихында дінді негізінен иррационалистік сана деп есептейтін философтармен келіспеушілікті көрсету. Дін мен философия арасында органикалық байланыстың барын терістейтін ойшылдар дінге рационалистік негіз беруден қашады. Бұл кейде

дінді әлсіз ретінде көрсетудің, кейде оны сынаудың жолы болып келеді. «Дінге рационалистік тұрғыдан қарау» ақыл күшінің мүмкіндіктерін дін негіздерін тұжырымдауға қолдану деп түсініліп келді. Мысалы, Тәңір болмысы, рухтың өлмейтіндігі, уахидің мүмкіндіктері сияқты негізгі діни тұжырымдар ақыл дәлелдерімен негізделуді керек етті. Алғашқыда әл-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд сынды танымал ислам философтары, одан кейін түрлі діндер мен мәдениеттерге қатысты бір топ ойшыл дін мен философияны ақиқаттың екі түрлі жағы ретінде көрді; осылайша «рационалистік тәсіл» философиялық тәсілдің алдыңғы қатарлы ерекшеліктерінің бірі ретінде қабылданды.

Философиялық дінтану ілімі теологиядан кейін ең көбі «діндер тарихынан» нәр алады. Ал дін философиясы салаларындағы зерттеулерде теология материалдарының мол келтірілуі одан да түсінікті жәйт. Мәселен, Батыс елдері мен Ресейде дін философиясы және тарихы жөнінде еңбектер жазған философтар мен ойшылдардың басым көпшілігі теологтар (богословтар) екені күмән туғызбайды. Ойшылдың ғылыми мәселелерді талдағанда өзінің діни сенімін басшылыққа алуы табиғи құбылыс. Мәселен, С.Н. Булгаков, Б.П. Вышеславцев, И.А. Ильин, Н. Бердяев сынды орыс ойшылдары мен И. Кант, Гегель, Спиноза т.с.с. батыстық ойшылдар өзінің философиялық тезистерін толықтай дерлік христиандық нанымға негіздеген. Ислам философиясында өзіндік орын алған Нұриддин әл-Жәми (1414–1492), Жалаладдин әл-Руми (1207–1273), әл-Ғазали (1058–1111), Хафиз әл-Ширази (1230–1291), Омар әл-Хайям (1048–1122), Әбу Йәзид әл-Бистами (812–874), Ибн Араби (1165–1240), Фәридаддин Аттар (1119–1230) діни оқу орындарында білім алған, көптеген діни-философиялық еңбектердің авторлары болып табылады [3, 41].

Философиялық көзқарас мүмкіндігінше «жалпылама» болуы керек. Бір ойшыл Тәңір болмысы тақырыбын зерттейтін болса, сол тақырыпқа қатысты тарихи, ғылыми және логикалық барлық дерлік мәліметтерді назарға алады, тіпті, Тәңірдің жоқтығына қатысты көзқарастар мен пікірлерді қамтуды мақсат етіп қояды. Бір тақырыпты ашудың қанша жағы болса, соның барлығын ескереді. Дін саласы мен мәдениеттің салалары (білім, өнер, ахлақ, т.с.с.) арасында байланысты орнату үшін жалпылау тәсілін үнемі пайдалану керек. Философиялық көзқарас тәсілінің айтылған ерекшеліктерін басқа әдіспен де түсіндіруге болады. Философиялық тәсіл, негізінен, тілге аудару, анықтылық беру, біріктіру, бүтіндестіру және бағаланудан тұрады. Философ қалаған тақырыбын мейлінше жоғары дәрежеде анық және талғамды философиялауы керек. Дін турасында ойлау және сөйлеу ретсіздік, тұрақсыздық, жабық (түсініксіз) пікірлер мен тартыстарға жол берді. Дін саласы әркім ат ойнататын алаңға айналды. Тарихта дін тақырыбында дұрыс, тұрақты және ашық айтылудың қиындағаны мәлім. Сондықтан, жоғарыда аталған ерекшеліктерімен қоса философиялық тәсілге қажеттілігіміз бар.

ә) Діннің мәні:

Философияны анықтауда алдымызға шығатын қиыншылықтарға қарағанда, діннің не екенін егжей-тегжейлі айқындаудың қиыншылығы одан да көп. Дін де көп, ол діндерге кіретін адамдардың құқықтары да

көп. «Дін» сөзі буддист пен йахудидің санасында бірдей ой туғызбайды. Тіпті маңызды ортақ ерекшеліктері бар мұсылман мен христиан да дін туралы түрлі көзқарастарда болады. Кейбір дін анықтамаларында діни білім тұжырымдары когнитивті (басым) келсе, кейбірінде этика мен сезім тақырыбы когнитивті келеді. Негізгі дінді зерттегенде әр білім саласы өзіне қажет дін анықтамасын басшылыққа алып бастайды. Психолог дінді көбіне өмірлік тәжірибе, социолог қоғамдық институт, кәламшы ақыл мен нақылды қорғайтын жүйе ретінде қабылдайды. Бұл анықтамаларға дінге қарсы көзқарастарды ішіне алып жатқан анықтамаларды (Маркс, Фрейд, Конт) қатыстырсақ, онда жағдай мүлде қиындайды. Сондықтан, кейбір ойшылдар жалпы дін философиясын емес, түрлі діни сенімдерді тақырып етіп алған түрлі философияларды айта аламыз деп жүр.

Айта кетерлігі, Йахуди, Христиандық және Ислам сияқты «Кітабы бар діндерді» қозғағанда, бір-бірімен байланысты үш мәселені көруге болады: сенімге қатысты ерекшеліктер, ғибадатқа қатысты ерекшеліктер, ахлақпен байланысты ерекшеліктер. Зерттеу діннің осы үш мәселесін де қамтып, маңызды деп есептеу керек. Бұл діндер тұрғысынан қарайтын болсақ, дін дегеніміз, тұлғалық және жамағаттық жақтары бар, ой және тәжірибе тұрғысынан жүйелендірілген, иман келтіргендерге өмір сүру тәсілін ұсынатын, оларды белгілі бір дүниетаным төңірегіне жұмылдыратын құрылым. Ол құнды қондырма, құнды құрылым және өмір сүру тәсілі. Діни бағалау терендікті кеңінен қамтуды және қасиеттілікті (руханилықты) қалайтын бағалау. Құдыретті де қасиетті Жаратушыға бойсыну. Оның қалауына тәуелді болу деген сөз. «Діни түйсіктің» ойшылдық, сезімдік және қалау жақтары болады. Дін бірқатар нәрселерді сезу, оларға сену және осыдан келіп қалау әрекеттерін жасау мәселесі. Осы қалау әрекеттері арқылы ой және сезім Жаратушыға қызмет ету түсініктерінен құралады.

Ибн Халдунның дін мен фәлсафа арасындағы байланыстарына қатысты көзқарастары мен тұжырымдарын түсіну үшін Ислам ой-пікірінің өзіне дейін бұл тақырыпты қай деңгейге талдап жеткізгенін білу керек, өйткені Ибн Халдун өз шешімін бұл тақырыпты өзіне дейін болған зерттемелердің жалғасы, синтезі және табиғи қорытындысы сияқты көреді. Бұл жерде алдымен мәселені айқын түрде қойып алуымыз керек. Негізге алынатын басты екі ұғым – дін және фәлсафа. Бұл жердегі «дін» дегеніміз, тарих бойынша көрінген түрлі діни көріністер ретіндегі жалпы дін емес, пайғамбарлық пен уахиге негізделген самауи (илахи) дін, яғни Ислам, Ислам орнатқан белгілі бір ілім. Ал фәлсафа деген оның не екендігіне қатысты тоқталғанымыз жөн. Фәлсафаның маңызды мәселерінің бірі «ол не?» деген сұраққа парадоксальды түрде нұсқау.

Бүгінде фәлсафаның не екендігіне қатысты жасалған пікірталастар толастар емес. Пікір әрекеттері дегенде, өздерін «мутакаллим» деп атаған Низам, Жахиз, Амри, Бакиллани т. б. ойшылардың негізін қалаған «Кәлам» әрекеті; Әбу Йазид Бистами, Халлаж Мансур, Ғазади, Ибн Араби, Ибн Сабин сияқты «мутасаууфтар» деп аталатын ойшылдар негізін салған «Сопылық»

әрекеті; Кинди, Фараби, Ибн Сина, Ибн Туфейл, Ибн Рушд сияқты «Фаласифа» деп аталған бір топ ойшылдардың дәнекерлігімен Фәлсафа әрекеті және бұлардан басқа ұқсастықтар бар «Усулу ал-Фықх», «Грамматика», «Тарих» әрекеттерін ойға аламыз.

Исламда «фәлсафа» дегенде оған үшінші топта айтылып кеткен Фараби, Ибн Сина сияқты «файласуф» деп аталып кеткен ойшылардың әрекетін түсінеміз. Алайда қазіргі таңда, жалпы алғанда, бұл жіктеменің жеткіліксіздігіне нұсқаған жоғарыда аталған түрлі әрекеттердің ішінде деп есептелетін көптеген ойшылардың еңбектері, жүйелері мен көзқарастары арқылы кеңейтілу қажеттігі қабылданған. Қазіргі күні фәлсафа дегенде, жалпы алғанда, оның әдісі мен ықпал ету көрінісін көзге тұтып былай дей аламыз: «Фәлсафа-ойдың бар болғанды білуге бағытталған әрекеті [5, 6]. Қазір фәлсафа туралы осы анықтамаларды қабылдағанымызда және олардың Ислам мәдениетінде туындаған түрлі идеялық әрекеттерге сәйкестегенімізде, ең болмағанда Кәлам мен Тасаввуф әрекеті ішінде туындаған бір топ адамның ісін де «фәлсафа» әрекеті деп айтуымызға тура келеді. Бұлардан бұрынғы кәлам әрекетін ойға алайық: бұл әрекеттің бастапқы кезінде Ислам ілімінің ішіндегі кейбір сенім элементтерін тақырып етіп алып, солардың төңірегінде ақылға салып ой жүгіртетін, оларды түсіндіру, қорғаштау әрекетінен туындаған-ды. Болмыс «себепсіз» жоқтықтан шықпағанын алға тартқан аристотельдік түсініктегі бұл әрекеттің таза фәлсафи әрекет бола алмайтынын айта аламыз. Мұндай айқындау моделі ауқымында белгілі бір философта болғанындай, белгілі бір теориясын, космологиясын, антропологиясын, психологиясын дамыта алады. Осы ерекшеліктерімен Наззам, Фахр ад-дин ар-Рази, Журжанилік ой-пікірлерді «фәлсафа» ретінде (ойға) қабылдамауы үшін себеп табылмайды.

Кәлам әрекеті турасындағы сөз тақырыбы болған жағдай, тасаввуф үшін де сөз тақырыбы; Исламда бір әрекеттің бір-біріне қарама-қарсы екі ерекшеліктің алдындағы шыққан дұрыс «Бастапқы кездері ол түрлі ойларды, теориялық зерттеулерді, «қал» емес «хал» болғанын қалаған мистикалық тәжірибеден бастау алатын нәрсе болғанын қалайды. Сол сияқты тасаввур, әсіресе соңғы негізін салушылар, мысалы Ибн Арабиде кемел космологиялық және метафизикалық дүние ретінде ойға келеді [4, 220]. Ибн Халдун мистикалық діни өмір салты деп қана қоюмен шектелмей, «фәлсафалауға» көшеді. Осы ерекшелігімен Тасаввуф әрекетін фәлсафа әрекеті ретінде қабылдаптырмайтын да себеп жоқ. Тіпті, Исламда таза философтар есептелетін Фараби, Ибн Сина, Ибн Баждардың өздері жүйелерін ақылға салу ісін толықтыратын тәңірде бірігу (ал-иттисал) пікірі мен тәсілі ретінде аяқтайды.

Бұл жағдайда, Исламда фәлсафа дегенде дара күйінде «фаласифа» әрекетін емес, сонымен бірге Кәламды, Тасаввуфты және ұқсастарын, ақылға негізделген себептермен өзін шарифатқа лайықтауды қалаған ой әрекетін, Тәңір, Ғарыш, адам туралы түрлі бағыттағы жүйелі көзқарастарды, олардың негізін қолдаған адамдарды олардың еңбектері мен іс-әрекеттерін көзге тұтамыз. Ибн Халдунға дейін Ислам ой-пікірінде бұл мәселелер

төңірегінде ой жүгірткен, көзқарастарын ұсынған ойшылды көре алмаймыз. Біз бұл жерде Ибн Халдунға дейін Исламда танылған бұл тақырып төңірегінде сипаттамалық кейбір ұғымдарды талдаумен шектелеміз. Бірінші кадам ретінде Мутазиле-Ашари қайшылығын айтуға болады. Бұл қайшылық соңында Исламда Уахи мен Фәлсафалық ой-пікір арасындағы байланыс тақырыбы арасы ұзақтай түсті. Екіншісін, жаңа-платоншы ретінде Кинди, Фараби, Ибн Сина сияқты философтар негізін салған фәлсафи модель мен модельге қарсы шыққан Ғазали арасындағы қайшылық құрайды.

Қорыта айтар болсақ, дін мен фәлсафа арақатынасын қай ұстанымда қарастыруымыз керек екенін алдымен шешіп алуымыз керек сияқты. Егер илахи діндер позияциясын ескерер болсақ, онда дін мен фәлсафа бір-бірін тек толықтырушы құралдар болады. Діннің ақылға сүйеніп тарқатар тұстарында фәлсафалық әдістердің қолданылуы қажет нәрсе. Ал ұлттық-дәстүрлі және конфессиядан тыс діни ағымдар ұстанымына келсек, дін мен фәлсафа бір-біріне оппозициялық жағдайда болады. Олар не теологияландыру не теософияландыру жағында тұруы керек болады.

Әдебиеттер

- 1 *Артемьев А.И.* Дінтану: Жалпы дінтану негіздері, діндер тарихы, Қазақстандағы діндер. – Алматы: Бастау, 2008. – 569 б.
- 2 *Aydin M.S.* Din Felsefesi. – Izmir, 1999. – 362 б.
- 3 *Бұлұмай М.Ж.* Дін және ұлт. – Алматы: Арыс, 2006, – 584 б. 24 бет суреттер.
- 4 *Ibn-I Haldun.* Prof. Doc. A. Arslan. Vadi Yay. – Ankara, 1997. – 472 s.
- 5 *Gökberk M.* Felsefe Tarihi. – Istanbul, 1961. – S. 6.

Резюме

Karatyshkanova K.R., Tashimov M. Обзор взаимоотношений религии и философии в исламе

Целью данной статьи является рассмотрение соотношений религии и философии, что требует методического изучения терминов религии и философии. Западная школа религиоведов традиционно старается объяснить религию с точки зрения философии, хотя история рассмотрения этой проблемы имеет глубокое проникновение. Средневековые исламские мыслители различали религию от философии. В статье акцент делается на решении проблемы, зависящей от позиции рассматриваемой темы.

Resume

Karatyshkanova K.R., Tashimov M. Overview of the Relationship Between Religion and Philosophy in Islam

The purpose of this article – considering the ratio of religion and philosophy, it requires a methodical study of the terms religion and philosophy. Western School of Religions traditionally tries to explain religion in terms of philosophy, although the history of addressing this issue with a long history. Medieval Islamic thinkers were mostly theologians /theologians/ ie they distinguish religion from philosophy. The article focuses on the fact that the solution depends on the position of the topic.

Тимур Аймухамбетов – Казахский национальный университет имени аль-Фараби (Алматы)



РЕЛИГИЯ КАК РЕГУЛЯТОР ДУХОВНЫХ ИНТЕНЦИЙ

Аннотация. В статье рассматривается религия как регулятор духовных интенций. Проанализированы основные понятия: «религия», «вера», «разум» и «познающий разум». Также в статье были рассмотрены идеи А. Лосева и Д. Юма.

Ключевые слова: религия, духовность, человек, вера, разум.

Религиозные деятели духовностью считают служение Богу. Духовность – то общее, что присуще Богу и человеку. При этом они забывают, что у разных сообществ людей – разные представления о Боге. Если Богом считать Разум, Истину, тогда – да, духовность – служение Богу. А служители Мамоны или Сатаны духовными считаться не могут. Задача философии – в преодолении неразумных взглядов. Религия (от лат. *religio* – благочестие, набожность, святыня, предмет культа) – мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), которые основываются на вере в существование (одного или нескольких) богов, «священного», т. е. отдельного от обыденного, естественного. По своему существу религия является одним из видов идеалистического мировоззрения, противостоящего научному. Но идеалистическое может быть не противоречием, а дополнением практического-экспериментального, т. е. теоретическим. Теоретическое имеет в науке совершенно определенный статус. Он не высок, пока не найдет опытного экспериментального подтверждения. В науке нет «царской дороги», поэтому духовные представления должны проходить путь от идеи до гипотезы, от гипотезы до теории. Только таким образом можно создать новую социальную науку о духовности – этику ответственности. Духовное может приобретать в науке статус теоретического, это может происходить по мере того, как наука будет проявлять интерес к религиозным сторонам жизни человека. Духовное может проверяться экспериментом, утверждаться историей.

Такой, утвержденной историей, христианской истиной можно считать положение о том, что все люди являются свободными и рабство незаконно. Главным признаком религии считалась вера в сверхъестественное, но это не значит, что религию следует считать отношением, связывающим человека с Богом, как её определяют обычно теологи. Это правильнее считать гипотетическим пред-

положением, равно как и предположения атеистов: «...Всякая религия является ни чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» [1].

С недавних пор наука перестала бояться фантастических идей. В квантовой физике даже появился своеобразный критерий – идея должна быть достаточно безумной, чтобы претендовать на истинность. Считалось, что в религии человек порабощается продуктами своего собственного воображения. Но в религии есть и преодоление этого порабощения: так, в христианстве верующие становятся не рабами, а сынами божьими. В телеологии различают внутреннюю и внешнюю целесообразность. Идея «внутренней телеологии» восходит к понятию энтелехии у Аристотеля. Религиозные цели по отношению к человеку раньше казались внешними, относительными, условными. Сегодня антропология находится на таком уровне, когда религиозные цели начинают пониматься как вытекающие из самой природы человека. Они становятся более необходимыми, определенными, существенными. Внутренняя телеология выявляет скрытые возможности человека, требует их развития, полноты осуществления и совершенства. Об этом писал и русский философ Н.Н. Страхов в работе «Мир как целое» [2].

Некоторые религии предполагают доминирование в душе человека чувства зависимости и долженствования по отношению к дающей опору и достойной поклонения трансцендентной и тайной силе. Это позволяет связать психические силы подсознательного, ведущие к разрушению, сориентировать человека на созидание. Религия отражает стремление человека и общества к непосредственной связи с Абсолютом (Богом, богами, субстанцией – безусловным средоточием всего существующего, главной святыней). Надежда на такую связь приводит людей к попыткам самопознания. Религия обозначает глубинную природу человека и является формой его самоутверждения, т. е. результатом и причиной работы человека над собой, его самоограничения от всего, мешающего существованию его «Я».

Религия – это система взглядов на жизнь, отражающая мировоззренческие позиции некоторых сообществ людей. Внутри этих сообществ она может быть догматичной, выхолащиваться до обрядов. Но в целом, в совокупности сообществ, может быть свободной и подвижной, охватывать весь спектр мнений.

Можно выделить три типа Религий: Языческие, опирающиеся на связь с природой; Мистические, опирающиеся на связь со сверхъестественными силами и на этические требования; Светские, опирающиеся на художественное восприятие или научное познание сил природы и гуманистические нормы жизни в обществе. Уже древнейшая религия брахманизма представляет собой этическую систему, призванную духовными средствами цивилизовать общество и человека, гармонизовать отношения между ними, дать человеку ценностные ориентиры, определить круг основных обязанностей и придать

жизни какой-то смысл. Иудаизм, мусульманство – религии завета с Богом, монотеистические религии. Они дали миру две идеи – единства всего сущего и возможность договориться с Богом. Христианство принесло идею сыновства человека – предвосхищение богочеловечества. Здесь теоретические истоки многих будущих научных идей – эволюции, коммунизма.

В монотеистических религиях мир, во многом, потерял тот элемент духовности и сакральности, которым наделяли его язычники. Свят и духовен только Бог, остальное бесцельно и материально. Сакральность Вселенной сосредоточена в Боге, т. е. за пределами мира. Иными словами, Божество трансцендентно миру. Это есть главная характеристика монотеизма. Потребовалось Христианство, чтобы возратить миру духовность, дать человеку возможность ставить самые запредельные цели. Многие пророки, мыслители, поэты видели в будущем богочеловечество, как результат эволюционного развития людей и общества, когда человечество становится достойным встречи с Богом-Отцом.

К светским «религиям» можно отнести философские конструкции атеизма, позитивизма, гуманизма, капитализма, марксизма, конфуцианства. Мифологическая сущность позитивизма и марксизма хорошо показана в работе А.Ф. Лосева «Диалектика мифа» [3]. Вот что А.Ф. Лосев писал о мифологичности положений марксизма: «Производство – вот тот новый абсолюте, который призван заменить либерально-гуманистического субъекта. И уже не кантовская «трансцендентальная апперцепция», не фихтевское Я, не шеллинговский Абсолют порождают тут из себя все бытие, но производство есть то, что предопределяет собою и религию, и науку, и искусство, и общество, и государство, и всю человеческую, личную и историческую жизнь. ...Что это есть именно мифология, – всякому может стать ясным уже из того, что тут абсолютизируется определенная сфера действительности и что ей приписывается всеисцеляющая, всечеловечески-осчастливливающая, спасающая весь мир чудотворная сила» [3]. При скептическом подходе к познавательным силам человека любую мировоззренческую систему можно считать религиозной, т. е. основанной на вере человека.

Вера – это личная духовность человека. Вера – психическая способность человека быть уверенным, убежденным в чем-то; способность полагать для себя цели и достигать их. Отсюда возникает эпистемологическая проблема существования истины.

Вера – это способ определения цели. Вера предлагает уму «теоретические» объекты. Чтобы определить их практически, требуются воля и время. Но без предложения веры ум их точно не найдет. Но и предметы веры берутся не из пустоты, их создавали мыслители и хранит человечество. Проявления личной веры людей, зафиксированные историей, становятся религией – общественной формой сознания, совокупностью мистических представлений. Есть надежда, выраженная в религиозных концепциях, что истинная вера не противоречит истинному знанию. Но есть конфликты между истинной верой и ложными знаниями, между истинными знаниями

и ложной верой. Пытаться сгладить их, примирить – труд пустой и вредный. Знание делает истину доступной для субъекта посредством доказательства. Знание рассматривается как результат познавательной деятельности. Вера – инициатор познавательной деятельности. Вера – это не только основное понятие религии, но и важнейший компонент внутреннего духовного мира человека, психический акт и элемент познавательной деятельности. Самосознание каждого индивида имеет своим неотъемлемым компонентом экзистенциальную веру в себя, в факт существования окружающего мира, лично значимых ценностей: дружбы, любви, справедливости, благородства, порядочности и т. п. Как установили психологи, восприятие человеком мира зависит от его предрасположенности, готовности ответить на вызовы, готовности к сопротивлению или бегству. Получается, что истинность многих представлений устанавливается самим человеком.

С точки зрения Теории информации, сообщение не может нести совершенно новую, непредвиденную информацию. Принимающая сторона должна иметь алфавит, словарь, представления о правилах составления предложений и т. п. Так и вера человека – это его способность принимать новое. В психологии даже появился такой термин, как «самореализующееся пророчество». Вера человека, во многом, и есть такое «самореализующееся пророчество». Как сказано в библии, «...по вере вашей воздастся вам». Феномен веры, имея религиозную, гносеологическую и экзистенциальную окраску, может выступать как основа саморегуляции человека. Тем не менее, будущее человеческого общества не может быть предметом ненадежной веры, а должно стать объектом обоснованного знания. Откровения, как и интуитивные озарения ученых, должны раскрываться в истории, наполняться разумным смыслом. Ценность откровения – в том, что мы подозреваем за ним «великий смысл».

Разум – это, одновременно, и предпосылка, и требование духовности. Потому что разум не может не задаваться вопросом: «Зачем он живет?». А задав его, он дает ответы. Ответив, ищет пути к выбранной цели и идет к ней. Но недостижимость абсолютного знания является постоянным условием существования веры.

Познающий разум – это верующий разум. Где предмет веры – т. е. то, что должно быть познано, – это цель деятельности. Общество, лишённое веры, не способно к познанию, к целенаправленной деятельности – это общество животных инстинктов. Верующий человек – человек, познающий свою веру (христианство, мусульманство, буддизм, атеизм, коммунизм, капитализм и т. д.). Среди различных вер существуют такие, которые относятся к разряду суеверий. В них четко прослеживается несоответствие высшей целесообразности, а часто – и отсутствие какой-либо целесообразности. Под суеверием понимается суетная вера. Суеверный человек лишен каких-то крепких основ в своем самостоянии в мире и нуждается в каких-то ритуалах, обрядах, призванных символически закрепить его связь с миром. Обретая подлинную

веру, человек избавляется от суеверий. Но избавление от суеверий не означает обретения веры. Борьба с суевериями может приводить и к атеизму.

Проблема логики этических поступков известна давно. Обычно она определяется как невозможность перехода от «есть» к «должен». Д. Юм об этом писал так: «В каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным образом, устанавливает существование бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно: «есть» или «не есть», не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки «должно» или «не должно» [4].

Подмена эта происходит незаметно, но, тем не менее, она в высшей степени важна. Раз это «должно» или «не должно» выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, и, в то же время, должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него...» [4].

Это положение получило название «принцип Юма». Исследование этого принципа привело к пониманию невыводимости оценочных утверждений из фактов. Конечно, «должен» выводится не из единичного «есть», а из последовательности «есть» и нашей уверенности или надежды, что это «есть» будет продолжаться и там, куда мы еще не добрались.

Из этого выявляется вывод, что отрицать ценность и значимость духовности сегодня невозможно. Изложенные взгляды открывают новые возможности конструирования духовности силами философии.

Литература

- 1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – М.: Гос. Изд-во полит. лит-ры, 1960. – Т. 20. – С. 328.
- 2 Страхов Н.Н. Мир как целое. – М.: Айрис-Дидактика, 2007. – С. 195.
- 3 Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – С. 494.
- 4 Юм Д. Соч. В 2 т. – М., 1966. – Т. 1. – С. 618.

Түйін

Аймухамбетов Т.Т. Дін рухани интенцияның реттеуіші ретінде

Мақалада дін рухани интенцияның реттеуіші ретінде деп қарастырылған. Автор «дін», «иман», «ақыл-ой» және «танылған ақыл-ой» деген түсініктерді қарастырған. Мақалада Лосев А. мен Д. Юмның идеялары айтылған.

Summary

Aimukhambetov T.T. Religion as a Regulator of Spiritual Intentions

The article studies the religion as a regulator of spiritual intentions. The author examines the basic concepts relating to research and discusses ideas of A. Losev and Hume D.



***Bidas Moldakhmet* – Institute for Philosophy,
Political Science and Religion Studies
Committee of Science of the Ministry of Education
and Science of the Republic of Kazakhstan (Almaty)**

HANAFI MADHAB IN RELIGIOUS TRANSFORMATION OF KAZAKHSTAN'S SOCIETY

Abstract. The Hanafi School is one of the four major schools of Sunni Islamic legal reasoning and repositories of positive law. It was built upon the teachings of Abu Hanifa, a merchant who studied and taught in Kufa, Iraq, and who is reported to have left behind one major work, *Al-Fiqh al-Akbar*. In this article we are trying to approach the significant roles of Hanafi madhab's thoughts on Kazakhstan's society since its independence.

Key words: Abu Hanifa, fiqh, hanafi madhab, Kazakhstan, muslims, public opinion, salafi.

The Hanafi School is one of the four major schools of Sunni Islamic legal reasoning and repositories of positive law. It was built upon the teachings of Abu Hanifa (d. 767), a merchant who studied and taught in Kufa, Iraq, and who is reported to have left behind one major work, *Al-Fiqh al-Akbar*. Two of Abu Hanifa's disciples, Abu Yusuf (d. 798) and al-Shaybani (d. 805), compiled and organized their master's teachings, which were favored and followed by the Abbasid dynasty. While the Hanafi madhab, along with other Sunni schools, utilizes *qiyas* (analogical reasoning) as a method of legal reasoning, Abu Hanifa himself relied extensively on *ra'y* (personal opinion). He also favored the use of *istihsan*, commonly known as juristic preference, which, in some circumstances, can operate to ameliorate harsh consequences that might otherwise flow from strict legal reasoning, and which is believed by some to be based on principles of equity as interpreted by the jurist. Hanafi doctrines have always been considered among the most flexible and liberal in Islamic law, including in the areas of criminal law, treatment of non-Muslims, individual freedoms, marriage and guardianship, and ownership and use of property. Officially adopted by the Ottoman Turks in the 16th century and codified in the *Mejelle*, Hanafi jurisprudence remains the most influential school in the world today and is used in Jordan, Lebanon, Pakistan, Syria, Turkey, and the United Arab Emirates. With respect to family and personal law issues, Hanafi fiqh predominates in Bangladesh, Egypt, India, Iraq, Pakistan, Syria, and, for significant minority populations, in Iran and Malaysia. The Constitution of Afghanistan privileges Hanafi jurisprudence as a residual source of law in the absence of explicit legislation or other constitutional provisions.

The peaceful nature of the Prophet Muhammad doctrine expressed in the rejection of violence as well as the rejection of racial and national intolerance, positive impact on the preservation and strengthening of stability in our country.

«Kazakhs Islam is first and foremost a high ideal and the factor that determines our worldview, a kind of symbol allowing to pay tribute to our ancestors and the rich Islamic culture which once threatened complete oblivion» – writes the President of Kazakhstan Nursultan Nazarbayev in his book «The Critical Decade».

Humanistic ideals of Islam and respectful provided social development and the betterment of humanity. Progress and evolution of the world community to provide humanist aspirations set out in classic form in the Holy Quran. Therefore, the success of modern civilization it is impossible to take into account outside of Islam.

Islam in independent Kazakhstan became an influential social force. Over the years the country has changed significantly the number of Muslim communities. If in 1991 there were only 68 at the beginning of the 2000s. their number reached in 1652, and according to the number of Muslims in 2012, there were 2229.

According to preliminary results of the census in 2009 the number of Muslims in Kazakhstan are 70.19 %.

Across the country, built new mosques. At this time, the country has 2,228 Muslim places of worship [1].

With scholars spread throughout the Islamic lands, individual jurists would attempt to deal with the array of new customs and problems found in their own respective regions. As is inevitable, certain scholars would come to prominence, their knowledge illuminating others as well as setting a yardstick for jurists to come. Consequently, the reputation of certain jurists (fuqaha) would attract students, not only from that specific region but from across the Islamic world. Furthermore, scholars in agreement with the principles of the jurist would also join him so as to create a legal paradigm, this being the starting point for the formulation of the Schools of Thought. As the Schools multiplied, various juristic manuals were compiled, many a time the opinions of the jurist was noted and recorded by his students. Across the Islamic empire a number of scholars were renowned for their grasp of Islamic law and theological understanding, jurists such as Malik ibn Anas, Al Awza'i, Al Laith ibn Sa'd, Sufyan Al Thawri, and Abu Hanifah. Later generations included Muhammad ibn Hasan Al Shaibani, Abu Yusuf, Ibn Al Qasim, Al Shafi'i and Ahmad ibn Hanbal.

The schools of the early jurists came to be powerful institutions enriching the Islamic legal system providing it with many functions, one of these being the ability to deal with unprecedented issues from various angles allowing future jurists to deal with any given issue comprehensively regardless of time or place. However, a brief look into the history of the Schools of law clearly demonstrates that there have been periods in Islamic history where key protagonists belonging to various schools would instigate negative partisanship viewing the schools as ends in themselves rather than merely as a means to understand the Islamic sources of

authority. As a result of this distorted outlook, the schools subsequently became institutions of disunity which in turn led to the stagnation of the Muslim ummah (nation) as the development of Islamic thought and law had now become nearly non-existent. This rigid view of the schools of thought led to many adherents viewing other schools with suspicion and reproach, and thus, the mutual understanding and open-mindedness that once existed in the formative years had now been lost.

In contemporary times, such rigidity has continued whereby adherents of a school of law continue to treat others with suspicion even when there is a legitimate difference of opinion. This is seen no more so than in the staunch opposition found directed by the Madhabis (those who remain ardent in strictly adhering to one school of thought) towards the Salafis, viewing them with contempt although in reality there exists no grounds for doing so. Similarly, there are Salafis who incorrectly claim that the Hanafis have relegated the Qur'an and Sunnah below the sayings of Abu Hanifah – something which clearly demonstrates the Salafis' ignorance. The Madhabis have advocated a strict adherence to one school of Islamic law. The salafis on the other hand have tended to not to focus on schools of thought, but the sources of Islamic authority themselves. Misunderstandings on both sides have led to a sustained conflict between Salafism and Madhabism which is continuously exacerbated by ignorance, arrogance and insincerity.

This article is merely an attempt to bring about discussion between Salafis and Madhabis with the intention to instigate mutual understanding, unity, and the revival of Islamic thought.

We note firstly that both sides use terminology sparingly without the slightest inclination as to what these terms actually mean. Over time the usage of words tend to warp their meanings and we come to the point where two people use the same term yet argue two very different things. Thus it is clearly apparent that there needs to be some clarification as to the definitions of Salafism and Madhabism, whereby many disagreements take place due to ignorance of their defining characteristics. Aristotle once said, "How many a dispute could have been deflated into a single paragraph if the disputants had dared to define their terms".

The most widespread school of thought in the world today is that of Imam Abu Hanifah (may Allah have mercy on him). The majority of British Muslims are also Hanafis given that most have a South Asian origin and South Asians are predominantly Hanafi. Yet, the term 'Hanafi' proves to be allusive for many of those who ascribe themselves as such, since adherence to the Hanafi School of law can be in many different ways and its ambiguity raises the question as to whether 'following' Abu Hanifah's jurisprudence means to adhere to the end result of his evidence-based reasoning (ijhtihad), or the actual methodology (usul) by which he arrived at a particular outcome [2].

In the same way, many Salafis are not entirely clear as to what Salafism entails, assuming that it is simply to follow the Qur'an and Sunnah – a problematic definition since it implies that others do not. There are none who claim that Abu Hanifah or any other great Imam for that matter did not adhere to the Qur'an and Sunnah –

he (may Allah have mercy on him) was one of the four major Imams who have been accepted by the ummah. Thus, it is preposterous to assert, or even imply for that matter, that he disregarded the Islamic sources of Law, and likewise, it is also incorrect to claim that his understanding of Islam had detracted from the way of the Companions. Scholars such as Ibn Taymiyyah and Ibn Al Qayyim who are widely accepted as having been major proponents of Salafism often quoted and endorsed many views of Abu Hanifah. Ibn Taymiyyah stated that many a time he would ask his opponents to prove whether he had ever contradicted the way and views of the first three generations of Muslims (which Abu Hanifah belonged to). Furthermore, Saudi Arabian scholars are characterised by many as the archetypal Salafis, yet they too endorse many distinctive opinions of Imam Abu Hanifah as they do other Imams. In fact, there is no single genuine Salafi who rejects the four schools of thought.

In examining the methodology of all the great Imams and scholars, we may conclude that they all had the same approach which can be summarised as follows:

1. They consider the Qur'an and Sunnah as the eternal and infallible sources of legislation.
2. They refer to Arabic language as the main tool to interpret the texts of legislation.
3. They accept the consensus of the Ummah as binding and therefore they see it as a source of legislation.
4. They strive to follow the truth insofar as they are able to.

There are a number of statements where the four Imams clearly state that in the case of incongruity between their opinions and a hadith, the hadith should always take precedence. A key Quranic instruction is the verse: *“O you who believe! Obey Allah and obey the Messenger, and those of you (Muslims) who are in authority. (And) if you differ in anything amongst yourselves, refer it to Allah and His Messenger, if you believe in Allah and in the Last Day. That is better and more suitable for final determination”* [3].

Problems have occurred when both Madhabis and Salafis blindly and fanatically adhere to the injunctions of their respective Imams without considering the methodology that accompanies them. Consideration of these fundamental principles, the foundations upon which each Imam built his conclusion, should not be ignored. To illustrate this, we find that great scholars within each school would adopt opinions different to those of their respective Imams. For instance, Imam Abu Yusuf, one of the main students of Imam Abu Hanifah, opined as his teacher did with regards to the permissibility of trading in trusts/endowments (waqf). However, when he visited Madinah, Ismail ibn Ulayyah narrated to him that Umar ibn Al Khattab (may Allah be pleased with him) gave away his shares in Khaibar (which were part of a trust/endowment) as charity and never sold them. Imam Abu Yusuf altered his position and said, ‘Had Imam Abu Hanifah known of this, he would have adopted it’.

Another example is taken from the great Maliki scholar Ibn Abd Al Barr (368-463) who stated that Zakah is obligatory on figs although Imam Malik

in the Muwatta' considered it non-applicable as it did not fit his definition of a commodity upon which Zakat is due. Ibn Abd Al Barr said, "Had Imam Malik known that figs can be stored without being spoiled, he would have declared Zakat obligatory on it" [4]. Examples of this nature are numerous and the underlying principle is that true adherence to a school is where one follows the methodology and approach of his Imam rather than merely following each verdict as an isolated ruling. Some may argue that it is impractical for the laity to understand the principles by which the Imam of a school of thought derived his opinions. The response to this is to point out that the matter is not for the laity to study and understand the detailed principles in Islamic Law, but instead for them to be open-minded and possess the flexibility that allows them to adopt other opinions once they are satisfied that it is closest to the truth (while remaining tolerant of other orthodox views). However, those who study Islamic law can, to a certain extent, understand the origins of the legal opinion and the method by which it was derived, and thus will be held accountable by Allah accordingly.

It should also be emphasised that following a particular school does not free a person from putting any effort to follow the truth that has been revealed by Allah the Most High. Allah will not hold people accountable for their lack of adherence to a specific school, but rather for their identification of the correct ruling in any particular matter. Therefore, once an adherent of a school of thought becomes aware of another opinion in opposition to the one adopted by their school of thought, they have been afforded a good enough grounds to investigate further – it is incorrect for anyone to assume that they are not obliged to investigate merely because the opinion does not source from their school.

In conclusion, it is perfectly possible for a Hanafi to ascribe to Salafism whilst a Salafi may be an adherent of a school of thought being convinced of its methodology. To be a Hanafi is to ascribe to a certain understanding of the Qur'an and Sunnah, whereas Salafism is to ascribe to an Islamic methodology and outlook, namely that of the earliest generations of Islam. There is no contradiction between the two since they are not in the same category. One is to follow an interpretation of the Islamic sources of authority – fiqh; and the other is to have a distinguished manner by which to practise one's faith and approach its different aspects – manhaj. Once this is understood, we can call for a revival of the relationship between adherents of the various schools whereby they should strive to follow the same methodology of their Imams. There also needs to be an endeavour where those who attribute themselves to Salafism need to understand what truly is blameworthy when it comes to following Schools of Thought.

Furthermore, we should not limit Salafism to a method of deriving Islamic law, but instead as a way by which to follow the early generations in all aspects of the faith such as believing in and preserving the Orthodox Islamic creed (aqidah), worshipping Allah, keeping away from sins, maintaining morals and etiquettes, and implementing Islamic rules of engagement with Muslims and non-Muslims alike.

It is up to us to achieve a breakthrough in uniting Muslims, something which

will undoubtedly ensure a lasting revival since we learn from history that the recovery of a nation is preceded by a revitalisation in its thoughts and ideas. Likewise, such a revival equips the ummah with the necessary tools to free its thinking from narrow-mindedness, partisanship, shallowness, ignorance, and an inferiority complex. Allah says, “And hold fast, all of you together, to the Rope of Allah, and be not divided among yourselves, and remember Allah’s Favour on you, for you were enemies one to another but He joined your hearts together, so that, by His Grace, you became brethren – you were on the brink of a pit of Fire, and He saved you from it. Thus Allah makes His signs clear to you, that you may be guided” [5].

The presence of Muslim population in EU increases fear of radicals who are represented by the right-wing parties and conservative governments. The fear is based on an assumption that Islamic values are against the Western values. For instance, Flew (2002) argues that Islam not a religion in the Western sense because it is engaged as a faith, way of life, a social order, a doctrine and a code of conduct; suggesting that such predispositions create an inability among Muslims to come to terms with secularism, religious pluralism, and universal adult suffrage. Gellner supports this view that Islam/ Muslims are incompatible with secular nation-state and with civil society since they identify with divinely ordained Law, rather than with the nation-state and its rule of law (cited in Turam, 2004). John Esposito argues that it “is often equated with political activism, extremism, fanaticism, terrorism, and anti-Americanism” when used in conjunction with Islam [6]. Lewis suggests that in Islam, the notion of a secular authority is viewed as an impiety and ultimate betrayal of Islam, therefore revolutionaries attempt to rid their societies of the “corrosive influence of Western secular institutions” (1990).

Despite of the unwanted attitude toward Muslims, Islam is considered Europe’s fastest growing religion, but it is still the most misunderstood religion in Europe today [7]. This is much evident in increasing factors of xenophobia in EU. The roots of Islamophobia started since the expansion of Ottoman empire to Europe. However, when immigration started to halt in the years of 1971 and 1973, European states found themselves ‘trapped’ with an immigrant population [8]. First of all, extremism is the affirmation of any kind of “authority as holistic and absolute, admitting of neither criticism nor reduction; it is expressed through the collective demand that specific creedal and ethical dictates derived from scripture be publicly recognized and legally enforced [9]. Extremism is a specific kind of ideology which is antimodern, but not antimodernist. It rejects the philosophical rationalism and individualism that accompany modernity, but it takes full advantage of certain technological advances that also characterize the modern age. The most consistent denominator is opposition to Enlightenment values. It is a worldwide phenomena and that it must be compared in various contexts before it can be understood or explained with any clarity.

Extremists are advocates of a minority viewpoint. They see themselves as a righteous remnant. Even when they are numerically a majority, they perceive themselves as a minority. Secondly, they are oppositional and confrontational

towards both secularists and «wayward» religious followers. Thirdly, they are secondary level male elites led invariably by charismatic males.

President of republic of Kazakhstan declares «that today is an issue for our nation unconventional religious and pseudo-religious movements.

Some young people blindly accepts this strange outlook on life, as part of our society have a weak immune system to attack.

Our Constitution guarantees freedom of religion it is the fact. However, as is well known, unlimited freedom does not exist it is a chaos. Everything should be in the Constitution and law frames. At the same time, I want to warn the nation. The fight against extremism must not turn into a witch hunt and grow into a struggle with religion [10].

In matters of religion required a thoughtful approach and extreme caution. The state should not interfere in the internal affairs of religious communities. We must firmly adhere to the principle of freedom of conscience, the traditions of tolerance and toleration».

References

- 1 <http://e-islam.kz/ru/contents/view/177>
- 2 *Uahbah az-Zuhail*. Islamic jurisprudence and its references. – Damascus, 1985. – P. 85.
- 3 Quran 4:59.
- 4 See: Tafsir Al Qurtubi (Al Jami' li Ahkam Al Qur'an); surah Al Ma'idah, verse 141.
- 5 Qur'an 3:103.
- 6 *John Esposito*. The Islamic Threat. New York: Oxford University Press.
- 7 *Qutb, M*. Islam: The Misunderstood Religion. Lahore: Islamic Publications Ltd. 1986.
- 8 *Hansen, R*. Migration to Europe since 1945: Its History and Its Lessons. Political Quarterly, 74(2003).
- 9 *Lawrence, B*. Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age. – San Francisco: Harper & Row. – 1998.
- 10 <http://akorda.kz/index.php>

Түйін

Молдахмет Б. Қазақстан қоғамының діни жаңғыруындағы ханафи мазхабы

Мақалада ханафи мазхабының Қазақстан қоғамының діни-әлеуметтік кеңістігіндегі рөлі зерттелген. Аталмыш мақалада Имам Абу Ханифа тағылымының ел мұсылмандарының мәдени-дүниетанымына ықпалы қарастырылған.

Резюме

Молдахмет Б. Ханафитский мазхаб в религиозной трансформации казахстанского общества

В статье изучена роль ханафитского мазхаба в религиозно-социальном пространстве Казахстана. Также в статье исследовано значение учения Имама Абу Ханифы в культурно-мировоззренческом контексте мусульман страны.

**Elsevar SAMADOV – Institute of Philosophy,
Sociology and Law of The National Academy
of Science of Azerbaijan (Azerbaijan)**



ISLAM IN AZERBAIJAN

Abstract: In this work is investigated history of Azerbaijan in Islamic period. It is given all historical sources about this article and especially is emphasized there influence of Islamic culture to Azerbaijan. It is noted that there are ancient and wealthy history of Azerbaijan. Islam had influenced to all spheres of Azerbaijan society. In result, Azerbaijan linked in itself uncial and grandiose culture. We can show it in all cultural examples and ornaments. At the same time, it is investigated religious structures, education, policy and historical facts in all periods of Islam in Azerbaijan.

Keywords: Islam, culture, religion, education, religious values and society.

Azerbaijan before Islam

It has chosen societies what living in Azerbaijan before Islam with social, cultural and religious life diversity. We can observe that living people in this region as a being in all Turkish population was owner wealthy and deeply social, cultural life level. It had been found scripts and simply pictures that have been written and drawn upon rocks, skins and other cultural examples. It is exhibited this writings and pictures which drawn upon rocks belong to The Mezolit period XII–VIII millennium BC in *Gobustan* [1].

Religious life and beliefs of societies was different that lived in Azerbaijan before Islam. People who were owner believe as a Monism, *Zoroastrianism*, *Idolatry* and *Christianity* [2]. Also, it is known that Khazars had accepted Judaism and their influenced to The South Caucasia, especially to Azerbaijan [3]. We can say that Greek culture influenced to this ancient land. There are many similar sides with Greeks cloth and life style. Even, it is possible to find name of Albania in ancient Greek sources. Famous Greek traveler and historian **Strabo** shows in him works is called “*Existence of Sacral Province*”, that people of this region believe to *Zeus* and *Selena*. Certainly, Strabo gave names of these gods in ancient Greek language. He emphasizes that oracles created relationship between people and gods. Also, Strabo says that oracles were significant person after kings of these provinces. We know that Huns believe to “*Kuar*” who is prototype of Zeus.

It was diffused *fire worship* in the southern part of Azerbaijan. It was known flame as a sacral value. There were especially servers and they are called “*Mag*” [4]. Moreover, it is known widely spreading of *Zoroastrianism* and *Christianity* in this land before Islam.

Christianity had diffused in all the Caucasia and Albania (The North Azerbaijan). *Apostil Faddy* diffused Christianity in Albania-present Azerbaijan [5]. Even, Albanian king *Urinary* announced Christianity state religion of province [6]. However, Turkish population of this region did not accept Christianity as a religion; they stayed in themselves ancient religion. This condition had continued to till Islam. Again, *oAbo* emphasizes that Khazar Turkish believed to only One God in 790 years. Also, *Ibn Fadlan* (X century) had said in him work: “One person of *Oguzs* when strike to problems he raises head to sky and says “Only one god”, historian *Ibn Fadlan* emphasizes that this *Oguz* intended with these words “Allah is only”. Again historian writes in him work that one of *Ogusus* answered from me: “Are there woman you Gods? – I said “*Estagfirullah*”, and this person imitated me [7]. Before Islam, even from ancient period of history in these regions, we can observe structures of education around of temples and then we can say that this process surround all sciences. For example, it is indicated being primitive schools around temple in Sumer culture and there priests teaches students about theology, and other sciences as natural sciences, medicine, math, astronomy and other sciences. Sumer culture developed in Smith language and this culture had spread to nearly country as *Egypt*, *Anatolia* and *The Caucasia* [8]. Certainly, Sumerian culture influence to ancient Azerbaijan lands. There, it was developed writing and oral culture, and it was not different between man and woman. However, it is known that education is given to only man in ancient Greek and Rome imperia and there woman stayed outside educations. We can say that there are especially characteristics of Turkish. Turkish population had gave importance especially value to woman, even there is one proverb about woman “*It is not female and male of lion*”. Turkish woman every time mount a horse, go to gather meals, battle with enemy together men. For instance, we can show king of Massaged *Tomris*. *Tomris* was hero in herself province. She battled with Iranian king *II Kirr* and defeated him with herself politic approach. It is impossible being without education of such woman.

Islam in Azerbaijan

There are wealthy culture and social life in these lands when Azerbaijan occupied by Arabs. That time Azerbaijan is called Albania and Atropatena. Albanian king was *Cavanshir*. Azerbaijan lands were occupied in time of *Khalife Omar* by *Semak b. Haris*, *Ismet b.Fagad* and *Bukeyr b. Abdullah* [9]. Then, *Khalife Osman* had send soldiers to every towards of Azerbaijan and choose Ardebil centre of these region. Even, *Khalife Ali* built there first mosque. Azerbaijan is used as a strategic area by Emevidi in the Caucasia. Azerbaijan lands were added first to Emevidiv, then to Abbasside in VII–VIII ages. These periods take important place in history of Azerbaijan. In this time, Khazars had occupied Dagestan, Derbend and Shirvan. And they killed 14000 Muslims. Even, it is known people of Dagestan return again to ancient religion. But, result of propaganda of Islam they accepted Islam again. In this time, it started Hurrami movement under leadership of *Babek* and he efforts to diffuse *Mezdaki* religion

in the southern Azerbaijan. *Babek* assembled around soldiers and occupied Hamadan and Isfahan in result of straggle. Finally, it was filled position *Afshin* who is original name *Heydar b.Kavus* with battle contrast to Babek [10]. In result of continued straggle was satisfied armed rising of *Babek* in 837–838 years. And *Babek* is arrested by soldiers and carried to Bagdad. Babek was killed by Abbasid king *Motasim* [11]. Then, Azerbaijan overturned to part of Khlafet after this accident. This period was very significant for Azerbaijan. Because this region met with new religion, thought and culture. And Azerbaijan overturned to part of Islamic history, geography and thought. There were many developed cities in Azerbaijan in VIII–X ages. *Ibn Havgal* had said such: “*Berde is important and beautiful city, also Berde is mother of Aran and this city the biggest city after Isfahan and Rey.*” Moreover, there were cultural, trade and scientifically centers as a Derbend, Tabriz, Shamaki, Qabala and Ardabil. Even, *Abu Dulef* gave significant information about rivers, lakes, mountains, cities of Azerbaijan and again he emphasized that these lands are very rich places, so have been digged cold, silver and other valuable metals in Dinavar and Shiz [12].

Moreover, education did not develop in beginning period of Islam. Education started to revive after half ages in Islamic world. We can observe this revival process in all regions of Islamic world, at the same time in Azerbaijan. Mosques acted as an education structures in first step of Islam [13]. Then were opened *Kuttabs*, and this educational centre was not wide and comfortable. *Kuttabs* was simple place for education. Also, in these places acted homes for scientist (*Beytul-Ulama*), but these homes have not been accepted as schools by societies, because in these homes students could not be comfortable. Then, education had continued in *Medrese*, which were studied different subjects as a theology, math, geometry, astronomy and others. These educational systems had acted all cities of Azerbaijan in period of Emevidiv. Moreover, Azerbaijani people had gone to Bagdad, Medina, Basra and Kufe for gaining sciences [14]. We know that Prophet Mohammed had offered to all Muslim that everybody has to study without differences between man and woman. And he had said: “*To study is important to every man and woman*” [15]. There, Mohammed emphasizes importance of education and science. Muslims started to diffuse science every towards of Islamic world. Since, prophet offered studying to all Muslims and teaching others [16]. In period of Emevidi, is informed by historians that had been built mosques all streets of Darbent. These mosques are called with streets names as a Khazer Mosque, Demeshq Mosque and others. In present time is available these mosques in Darbend [17]. This development was observed all cities of Azerbaijan in Berde, Tabriz, Ardabil and others.

In this time was very mixed social-cultural condition of Azerbaijan. People had met with new culture. They tried to create relationship between ancient and new customs. We can follow ancient Azerbaijani poetries in Arabic literature, especially in first ages of Islam. Even, in this period pays attention with new architectures and handcraft works with Islamic ornaments.

In period of Abbasside have been ended occupations of Azerbaijan lands. Lands of Azerbaijan overturned to one part of Islamic culture. Every place of Islamic world were opened Midrise. First midrises have been opened in Nish Apure and Qazvin. However, the biggest and famous midrise was “*Nizamiyye*” in Bagdad [18]. Azerbaijanis had visited to Bagdad, Kufe, Sham, Kahira and other scientifically and cultural centers of Islamic world for achieving their scientifically experiences [19].

Islam in Azerbaijan in Medieval ages

Medieval ages significant for Azerbaijan in social and cultural prism. It is known by historical information that there are important and development cities as Gence, Berde, Baku, Maraga and Tabriz. Even, these cities were known trade center, since these cities established on the silk way. In every towards of Azerbaijan have been built medreses, mosques, quest houses and other social-cultural significance buildings. Especially, it was developed science, craft and literature in Azerbaijan in time of *Atabek Seljuk Empire* in XI-XIII ages. Azerbaijani historian *Bunyadov* calls the most beautiful ages to *Atabek Seljuk Empire* for Azerbaijan. It is known enough information about primer minister *Nizamul-Mulks* actions in social-cultural life of Empire. *Abbasgulu Bakihanov* gives information in him historic works called “*Gulustani-Irəm*”; *Nizamul-Mulk* has helped to scientist and poets [20]. In this period were ripen famous persons as *Nizami Gencevi*, *Gatran Tabrizi*, *Efzeleddin Hakani*, *Imameddin Nesimi* and others. We can show philosopher *Ebul Hasan Behmenyar Ibn el-Merzban el-Azerbaijani* who had fetched Islamic philosophy to Azerbaijan, philosopher and geographer *Nasraddin Tusi* who was follower of philosophical school of *Ibn Sina*, and we must give information about *Shehabeddin Yahya Suhreverdy* who was builder of *Ishraky* philosophy in history of Islam [21]. Generally, in Seljuk Empire developed all spheres of social life, were built many scientifically centers and other social significance structures. *Sultan Togrul* gave especially importance to science and education. In medreses (religious school) was studied religious sciences, philosophy, logic, math, geometry, astronomy, cosmology and medicine [22].

According to information of famous historian *Ceorci Zeydan*, increased educational structures connected with speared of Sufi houses with becoming stronger of *Batiny* current in beginning XI century [23]. Philosopher *Pir Huseyn Abunaser* managed these educational structures. At the same time *Hakani Shirvani* had remarked that he worked in his uncle’s library and medrese in this time [24]. Generally, Sufi actions have been diffused wide in the medieval ages in Azerbaijan. It was possible to observe in everywhere their meeting houses. In these lands acted *Nakshibendy*, *Hurufiy*, *Ishraky* and *Suhriverdy* Sufi currents. Especially, theosophical current *Suhriverdy* was effective in Azerbaijan, Anatolia, India and Pakistan [25]. *Traveler Celebi* gives information about actions of these Sufi currents and their roles in educational systems, especially accounts of mosques and medreses. And he emphasized that there are 7 medrese, 47 street schools in

Shamaky [26]. In Tabriz were 600 street schools and 47 medreses. Moreover, it was possible to observe this condition every regions of Azerbaijan [27].

In XV–XVI ages, there are two big country *Shirvanshahs* and *Safavid*. Before *Safavid* there are *Akkoyunlu* and *Karakoyunlu* countries. However, *Safavid* occupied all these countries under control *King Ismail*. *King Ismail* has used in him political view from shih faith and they had called “*Kizilbashlar*” (meaning is that they had wear Islamic hat what under hat were 12 red stripes and these 12 stripes symbolize 12 imams in Shih believe). *King Ismail* was 14 years old when he became king and managed small country in 1501 years. Then *Ismail* had linked all lands of Azerbaijan. *Safavid* Empire surrounded itself the Southern and Northern Azerbaijan, the Eastern Anatolia and Iraq, the Eastern Afghanistan and even the Southern Georgia.

In period of *Sefevid* Empire were active religious schools and medreses. In these educational structures studied Islamic law, math, logic, philosophy, astronomy and other religious and nature sciences [28]. Moreover, it increased role of Turkish language in this time. For example, king of *Akkoyunlu Uzun Hasan* have been translated Koran to Turkish language [29].

Period of khans is very significant for Azerbaijan history. This period surround approximately 150 years of history of Azerbaijan. In this period were famous with these cultural centers as *Baku*, *Shaky*, *Nakchivan*, *Gange*, *Shusha*, *Shamaky*, *Tabriz*, *Ardabil*, *Lenkaran* and *Quba*. At the same time, these cites were capital of these small countries. In these regions were wealthier with their agricultural and cultural diversity. For instance, in *Garabag* were kept care especial kind of horses, in *Derbend*, *Guba* and *Baku* was grew saffron. In *Shaky*, *Shirvan*, *Gange* and *Nakchivan* were center of silk industry. In this period oil digging activity was observed in Baku and oil wells have been drilled by workers with hand. Craft works diffused in *Baskal*, *Muci* and *Lahic* villages. It is possible to say that carpet and pottery craft works diffused in every region of Azerbaijan [30]. It was possible to observe this development in all spheres. Poetry, craft works, literature and folklore had developed in period of Khans. It is protected these cultural examples to nowadays.

In period of Khans, educational activities had managed by religious persons. As a being before, again children studied in religious schools what called *Mekteb* or *medrese*. Children had gone to school when they were 10 years old and this activity continued all their life. Then they continued in medrese their education. In this time wealthy family had studied their children in themselves houses and villas. It was force to study Koran for Muslim children. However, children from poor family studied in religious schools and medreses. Educational structures established in cities [31]. In this period, to be teacher (*Muderris in Arabic*) was honorable work for everybody. *Muderris* teaches students Arabic and basic of Islam (*Firu id-Din*). At the same time, teachers have been called *Molla*, *Akhund* and *Mektebdar*. Even, these persons managed charity structures and they gave information about religious stories in mosques in every Friday [32]. Shih Muslims called religious person as

“*Akhund*”, Sunni Muslims called their “*Efendi*”. These persons can give religious order; celebrate religious ceremony and other religious programs [33]. In period of Khans, “*Emri- bil-maruf, nehvi an-il munker*” (Command goods, forbid badly) was one of duties of religious persons [34]. This was one of important duties in this time. This duty is known in Islamic history as structure of “*mutesib*” [35].

Islam in Azerbaijan in period of Russian Imperia

In period of Russian colonialism in Azerbaijan is characterized by historians from different aspects. Generally, Russian Imperia started occupied Azerbaijan lands from 1805 years under commando of *General Sisyanov*. Occupation actions ended with Iranian and Russian war 1828 years. Fourteen small countries of Azerbaijan we called these countries *Khanliks* step by step were occupied by Russian Imperia. Thus, all Azerbaijan lost independency and these lands have been managed by Russian Imperia. But, it is interesting for us there Islamic life. Russian imperialists started realizing new social, political, cultural, national and religious approaches in Azerbaijan. Russian imperialists have been built new religious structures for Shih and Sunni Muslims, these structures were different each others. All religious duties were shared by these imperialists and they gave their salary. Even, Russian regime kept under control all religious and social-cultural publishing resources [36].

Historian *Bakihanov* emphasized that Russian regime used from religious situations. They gave religious persons useful lands, salary, military title and other service medals [37]. Russian imperialists were exhausted from enlighten of peoples and getting education in their national spirituality [38]. However, they were force to give education to some parts of people. Contrast, they could not realize political approaches without educate persons for working in state structures. However, Azerbaijan people can find ways of integration to Europe culture for utilizing Russian educational system. They allowed to Muslim populations to get education only in themselves language. Even, they forced people to making it [39]. Between 1850–1917 years there were two type schools. One of them was for colonialists children, other was for Azerbaijani children. Certainly, these schools were in Russian language. They tried to prepare stuffs for translation service and military system [40]. Moreover, historian *Ziya Bunyadov* emphasizes that there were many different types schools in these time in Azerbaijan which was opened by Imperialists in 50th years of XIX century. He says that there were 299 schools and medreses in Azerbaijan [41].

At the time, Russian occupation has caused to development of local capitalist system of Azerbaijan with these actions. This educational politic found out small intellectual group. This intellectual group together coming new thought from Turkey tried to reform and change Islamic life and they wanted to bring new values, thoughts and culture from Europe. Some groups wanted to make religious reform [42]. Sound of national consciousness of Turkish population who lived in Russian territory had diffused all regions of Russian Imperia. This national consciousness movement is known as a “*new method*” (in Arabic “*usuli-cedid*”) or “*innovation*”.

We can indicate there some reformists who acted in Russia, for example Əbdunnasr Kursavi, *Shehabəddin Mercani*, *Kuyum Nasiri*, and *Musa Carullah Bigiyev and Huseyn Feyzihan* [43]. Krimian tatar *Ismail Kasprali* who was one of leaders of this movement and he wished to diffuse these new thoughts and changes around of Russian Muslims [44]. Certainly, these persons tried to gain again loosen power of Islamic world with utilizing European culture and technology [45].

It is known that had been influenced people from these intelligentsias. Especially, we can emphasize there *Ismail Kasprali* and his influence to Azerbaijani intelligence. For it, Baku overturned educational innovative centre in 1905 years [46]. First innovative school was opened by *Seyyid Azim Shirvani* who was Azerbaijani poet and author of many works. Then these schools were continued by *Mirze Rza*, *Molla Ibrahim Halil*, *Molla Ebuhasan* and *Mirze Ismail Kudsi*. For these reasons, it was developed industry and social life of Azerbaijan, at the same time religious life on correct direction [47]. Moreover, these people achieved to share really religion from superstition and radicalism. In this direction, Azerbaijani poets and philosophers devoted themselves works to these problems. They straggled with superstition and radicalism, since religious persons did not diffuse religious instructions correctly.

But, then Russian imperialists appreciated false right objections of intelligentsias of Azerbaijan contrast to superstition and radicalism. And they utilized in themselves politic approaches from these moments in direction of cleaning absolutely national-spiritual and religious values in Azerbaijan. They wanted to hinder national and religious consciousness of Azerbaijani Muslims.

Islam in Period of the Independent Republic of Azerbaijan

Then, it started new period which we call to this period the independent republica of Azerbaijan. First independent republic in Azerbaijan was created by *Muhammed Emin Resulzadeh* in 1918 years. This country was first republic in The East. However, there are many different important actions and accidents in history of democratic republic of Azerbaijan. Baku State University was one of them and opened in 1919 years by *Muhammed Emin Resulzade*. History of the democratic republic of Azerbaijan is honorable for Azerbaijani people who live every places of the world. Islam was mainly religion of the democratic republic of Azerbaijan. Sheyhul-Islam was leader of Muslims of Azerbaijan and he managed all religious structures; medreses and religious schools [48]. But this republic had continued 23 months. The democratic republic of Azerbaijan was occupied by The Soviet Army.

Islam in Soviet Azerbaijan

There are two aspects of Soviet period for Azerbaijan. We can appreciate these aspects both good and bad. Good side is that Azerbaijan gained success in all spheres; especially in education, science and culture. But Islamic life was under control of Soviet regime. Mosques and religious schools were closed by Bolsheviks [49]. Generally, it was realized straggle with Islam step by step. It is possible to share two stages this period before II World War.

I Stage (1920–1928): Preparation period of straggle with Islam.

II Stage (1928–1941): Ideological and practical attack period to Islam [50].

It is accepted new constitution of Soviet Socialist Republic of Azerbaijan in 19 May 1921 years. It was noted there: *“It is shared religion from state and education, with goal of contributes conscience freedom of citizens. However, is given religious convection freedom to citizens”*. [51]. We can say that this movement was contrast to religion and they made these under the religious convection. First propaganda contrast to Islam started in 1922 years. Then, it was established commission called *“Commission contrast to religion”* in 8 January 1924 years. Moreover, it is created clubs that called *“Clubs of Irresolute Persons”* and *“Assembly of fighter Irresolute Persons”* [52]. These structures were opened in every towards of Azerbaijan. These organizations planed many different programs for future [53]. There are 3000 members of these organizations in Azerbaijan in 1930 years. In 1931 years their counts were 70000 and they were mainly workers [54]. However, these actions became week in years of II World War period. But, it has changed situation comparatively after II World War. Now situation developed in other direction. It continued straggle to Islam with all power.

In these years were opened many mosques, forbidden national holidays *Novruz* and religious holydays *Kurban* and *Ramadan* [55]. It was noted that there were around 1500 mosques in all Azerbaijan. But there are 17 mosques in 1930 years. All these mosques have been destroyed by irresolute persons. From 17 mosques 11 were belonging to *Shih* Muslims, two mosques were belonging to Sunni Muslims. Other mosques were belonging for all Muslims.

Moreover, police underground organizations did not give quarter to Muslims for normal life. They could not pray and go to the religious temples and mosques. They realized all these under meaning of straggle with religious superstition and radicalism [56]. However, people did not give importance to their movements and they continued to visit to sacral places and fulfill themselves prays. And from these reasons, Azerbaijan people can protect themselves religious and cultural values. But, certainly all these movements happened in confidential situations. In this situation, how we can protect our religious and cultural values? Contrast, they created reasonable conditions for developing of religious superstition in Azerbaijan. Thus, they looked to religion as superstition and *mollas* (religious person) as lying persons. They created it for falling into a disgrace of people. This situation had continued to 1990 years.

Islam in Contemporary Azerbaijan

It was possible to observe such situation fist years of independent Azerbaijan, too. Because, there were economical, spiritual and national empty in Azerbaijan society in 1990 years. Certainly, all world could observe this situation and they thought that how they can use from this situation for their political and economical policy. We can indicate such approach both for The West and The East. Since, they were interested to spread themselves ideology for assimilating society. Of course that, they had some desires, their mainly intention is that using these situations

spread themselves false and dangers thought around the people. Even, I can say that, they have succeeded in some circumstance for themselves ideological struggle.

We can divide these fundamentalist movements two direction:

- Fundamentalist movements from Islamic world
- Fundamentalist movements from The West, Christianity world.

Also, I would like to indicate that, it is possible to divide Islamic and Christianity fundamentalism either two part;

1. Moderate fundamentalism

2. Fanatic and radical fundamentalism.

Moderate fundamentalists try to live themselves religion and spread around other society these values. They try to do this mission with rudeness and roughness to others. However, other group fundamentalist movements do not pay attention such circumstance and they every time insult others values. For example, the end times burning Korans by monk or drawing caricature of Prophet Mohammed, it is examples for it. At the same time, it is possible to indicate familiar situation for Vahabi Muslims. It is true that, such Muslims and Christians forget all spiritual values, but both Christianity and Islam suggest to humanity peace and love.

I would like to note that it is possible to see actions of fundamentalist groups and organizations from The Near East especially, from Turkey, Iran, Saudi Arabia, Libya, Qatar, UEA, Kuwait and Jordan. They were active between 1993 and 2002 and they built numerous mosques and midrise in different regions of Azerbaijan. They used from social problems of people, whose they were in want, too. Especially, they have acted in educational sphere; they have built some different midrise (religious educational schools) in variety towards of Azerbaijan regions.

Certainly, there were some Vahabis organizations around of these movements which come from Saudi Arabia, Qatar, Kuwait and Jordan. However, some of them promoted Vahabi ideas; they were restricted in their activity after 1998 in Azerbaijan. However, those groups, which live within the law, have been continue their activities unimpeded, including the formation of religious training schools in Azerbaijan and chance for Azerbaijanis to study abroad.

Also, it needs to note about **fundamentalist Shie movements** of Iran in Azerbaijan. I can say that, according to being *shie* 65 % population of Azerbaijan, it is possible to show obvious influence of *shies* fundamentalism of Iran in Azerbaijan. Especially, these *shie* religious movements fulfill themselves political and religious ideologies in the South-East Azerbaijan; in Baku, Lenkeran, Masalli, Yardimli, Salyan, Shirvan and other central and western regions of Azerbaijan. According to researches, these *shie* movements act illegally in Azerbaijan in midrise inside of mosques [57].

Shies religious movements realize political missions of Iran in Azerbaijan. Certainly, government of Azerbaijan struggle with these religious movements. From these reasons government have closed some mosques belong *Shie* Muslims. Since, government of Iran tries to impact to political volition of Azerbaijan by meaning these religious movements.

Moreover, there are some religious and humanitarian organizations from Turkey which show activity in Azerbaijan, too. They especially act in educational and humanitarian spheres. However, these educational and humanitarian organizations belong to Sufi movements which they are built by prominent *Sufi Tarrigah* as a *Nakshibandiyye*, *Suleymaniyye*, *Nur Cemaah* and others. These religious and spiritual movements build some secular schools, charitable organizations and preparation courses for entering to university. By the way, these organizations gain confidence of people in Azerbaijan. These educational and charitable organizations realize themselves missions especially in The North regions of Azerbaijan [58].

Moreover, according to information of Religious Committee of Azerbaijan, it is possible to observe both fundamentalist movements in Azerbaijan. Christian religious organizations as an *Adventists*, *50. Days Christians*, *Attesters of Yahweh* and other groups and organizations show activity in Azerbaijan and they try to breathe Christianity, for this, they use different ways. They have used from social problems of people, whose they were in want. These groups try to open language learning centre in different regions of Azerbaijan, especially in capital of Azerbaijan Baku. At the same time, *Evangelist Christians* have built church in centre of Baku. The Adventists act widely in Ganges, Sumgait and Baku [59].

Conclusion

In final of this research we can emphasize that there is significant place of Azerbaijan in history of Islam. We can observe all these in different stages of Islamic history. Since, Azerbaijan had played importance role in develop of this culture. Azerbaijan overturned to carrier of Islamic culture, but it realized with protecting national values: Turkish customs and Islamic faith.

References

1 *Ziya Bunyadov*. History of Azerbaijan, Baku, 1994, p. 25; *Sara Ashurbekli*. State of Shirvanshahs, Baku, 1997, p. 42.

2 "Idolatry" ASE, Baku, 1978, II, s. 380; Zakir. S. Memmedov, Philosophical Thought in XI–XIII ages in Azerbaijan, Baku, 1978, p. 9–10.

3 Look for widely information: Peter B. Golden, Constantine Zuckerman and Ananiasz Zajaczkovski, Khazars and Judaism, Osman Karatay (Pre.), Corum, 2005.

4 *Z. Bunyadov*, History of Azerbaijan, p.160

5 *Z. Bunyadov*, History of Azerbaijan, p.204

6 "Christianity", ASE, Baku: 1987, p. 10, p. 106–107.

7 *İ.Kafesoglu*, The Ancient Turkish Religion, Ankara: Publish of Ministry of Culture, 1980, p. 59–60; Look: Hikmet Tanyu, History of Turkish Religion,, İstanbul: Turkish Culture Kültür, 1978; Look: İbn Fadlan, Letter about Travell, p. 63.

8 *Cahid Baltacı*, Religious schools (Medrese) of The Ottoman in XV-XVI ages, İstanbul, İrfan. 1976, p. 1.

9 *Abu Cafer Muhammed bin Cerir et-Teberi*, History of Tebery, p. 489.

10 *Abbasqulu Aga Bakihanov*, Gulustani-İrem, Bakı: "Mumin", 2001, p. 64–65.

11 *Said Nefisi*, Babek, Mahmut Ayaz (trans.), İstanbul: 1998, p. 125–137.

- 12 *Z. Bunyadov*, History of Azerbaijan, p. 237.
- 13 *Baltacı*, Religious schools (Medrese) of The Ottoman in XV–XVI ages, p. 4: Look for wide information: Kabisi, Ebu’l Hasan Ali B. Muhammed, Wide Letter about teacher and students in Islam, Suleyman Atesh, R.Oymen (trans.), Ankara: 1966, p. 57–58.
- 14 *Pənah Mahmudov*, Modern Ideology and Religion, Baku: 1998, p. 56–60.
- 15 *Səhihi-Buxari*, Salat, 58.
- 16 *H. Ibrahim Hasan*, History of Islam, II, Istanbul: Kayhan Yay, 1991, p. 209.
- 17 *Bakihanov*, Gulustani-Irem, p. 60.
- 18 *Baltacı*, Religious schools (Medrese) of The Ottoman in XV-XVI ages, p. 6; look: Subki, Ebu Nasır b. Abdu’l Vahhab, Tabakatu’ş- Şafiiyye, Kahire: 1324, C.1, p.137;
- 19 *Naila Velixanlı*, Arabic Khilafet and Azerbaijan, Baku: Azerneshr, 1993, p.60
- 20 *Bakihanov*, Gulustani-Irəm, p. 77.
- 21 *Oqtay Sadiqov*, “About Philosophical Aspects of Islamic Thought”, Kanun, C.XIX, Baku: 1 May 1986, p. 32–33.
- 22 *Osman Turan*, History of Seljuk and Culture of Turk-Islam, Istanbul: 1969, p. 258.
- 23 Seyfeddin Gəniyev and Mensure Ismayilova, Schools of Shamaky, V. 1, Ozan, Baku, 1999, p. 11.
- 24 *Y. Mahmudov*, Travelers come to Azerbaijan, Baku: 1977, p. 138.
- 25 *Hasan Kamil Yilmaz*, Tasavvuf and Tarikats with basically stripes, 10. Publish, Istanbul: Ensar. 2004, p. 248.
- 26 *Ahmed Ceferzade*, Seyfəddin Kaniyev, Rafik Alishov və Sarvan Resulov, Shamaky, Baku: 1994, p. 111; Look wide information: Evliya Celebi, Seyahetname, Mehmet Zillioglu, V. 7, Istanbul:1985, p. 466–471.
- 27 *Sabir Hasanli*, Period of Azerbaijan “Science houses” and Medrese as scientifically centers, Islamic Culture in Azerbaijan, Istanbul: 2000, p. 15.
- 28 *Z. Bunyadov*, History of Azerbaijan, p. 345.
- 29 *Nasib Nasibli*, “Problems of National Identity of Azerbaijan”, Eurasia File, Spring 2001, No 1, p. 135.
- 30 *Z. Bunyadov*, History of Azerbaijan, p. 554–555.
- 31 *Z. Bunyadov and Y.B. Yusifov*, History of Azerbaijan, Baku: Azerbaijan State Publish, 1994, p. 558–559.
- 32 *Abbaskulu Aga Bakihanov*, Soçinenie, Zapiski, Pisma, Baku: 1985, p. 140.
- 33 Rəsul Huseyinli, Spirituality of Azerbaijan ending of XVII ages and starting of XIX, Baku: 1996, p. 5.
- 34 *Bakihanov*, Gulustani-Irəm, p. 136.
- 35 Look: Ziya Kazıcı, Structure of Ihtisab in The Ottoman Imperia, Istanbul: 1987.
- 36 *Ira M.Lapidus*, Islamic World in Process of Modernism, I.Safa Ustun (trans.), Istanbul: 1996, p. 270.
- 37 *E.M.Ahmedov*, Abbasaga Bakihanov and his worldview, Baku: 1967, V. 1, p. 56
- 38 *Nazim Ceferov*, From History of National-Social Thought, Baku: Azerbaijan State Publish., 1993, p. 79.
- 39 Memmed. Emin Resulzade, Formulating of Azerbaijan Republic, p. 20–21.
- 40 Philip G. Altbach and Gail P.Kelly, Colonialism and Education, Ibrahim Kalin (trans.), Istanbul: İnsan Publish, 1991, p. 11–15.
- 41 *Z. Bunyadov*, History of Azerbaijan, p. 590–591.

42 Lapidus, Islamic World in Process of Modernism, p. 276.

43 Akdes Nimet Kurat, Period of Cultural Consciousness of Kazan Turks, Journal of Faculty of History and Geogrphy of Ankara Uniersity, XXIV, No-3–4, December 1966, p. 101.

44 *Edward S. Lazzerini*, “Gaspıralı İsmail Bek: Modernism and Russians”, Yonca Anzerlioglu (trans.), Jornal of Turkish Day, No 50, Mart-April 1998, p. 201.

45 Ahmet Kanlıdere, “Innovative Movement Around of Kazan Tatars (1809–1917)”, Journal of Turkish Day, No-46, 1997, p. 94.

46 Lapidus, Islamic World in Process of Modernism, p. 278.

47 Erol Kaymak, Sultan Galiyev and Internationals of Colonialists. – Istanbul, 1993. – P. 76–77.

48 Bala Muhammedzade Mirze, National Azerbaijan Movement- National Azerbaijan People Organization “Musavat”. – Berlin, 1938. – P. 174–176.

49 *Goyushov A*, “Political Approaches of Soviet Regime to Azerbaijan», Baku, 1994. – P. 10.

50 *Seyfettin Ershahin*. Islam and Muslims in Turkistan. – Ankara: 1999. – P.143.

51 Constitution of the Republic of Azerbaijan, Punct 4. – Baku, 1994.

52 *М.Кобетский*, Безбожие среди Sredi Патсионалнатей СССР. – Москва: 1940, ст. 260.

53 *Клинин Б.* Динамика Роста в Сословна Состава СФС, Москва: 1937, ст. 346.

54 *A.Goyushov*, p. 7.

55 *A.Goyushov*, p. 6–7.

56 Bennigsen, Alexandre ve C.Lemercier-Quelquqjay, Sounds of Ezan in Step, Nezh Uzel (trans.). – Ankara: 1981. – P. 208–209.

57 *Elsevar Samadov*, Relationship between State and Religion , Religious Education in Azerbaijan. – Baku, Teknur Press, 2009. – P. 138–149.

58 *Elsevar Samadov*, Christianity and Islamic Fundamentalism: Comparative analysis, “Scientific Works”. – Baku, No: 1(15). – P. 220–229.

59 *Elsevar Samadov*, Fundamentalism in history of Christian Social thought: main point, directions of idea and political, “Scientific Works”, No: 1(14), 2010, p. 43–55.

Түйін

Элсеvar Самадов. Әзірбайжандағы Ислам

Мақалада автор ислам дінінің Әзірбайжандағы шығу тарихы мен даму үрдісін талдай келе, Әзірбайжанның ислам дінінің рухани-сенімдік және мәдени мұрасына көп үлес қосқанын атап көрсетуде.

Резюме

Элсеvar Самадов. Ислам в Азербайджане

В статье автор, анализируя историю возникновения и развития исламской религии в Азербайджане, отмечает, что Азербайджан внес существенный вклад в духовное и культурное наследие ислама в кавказском регионе, сочетая тюркские традиции и исламскую веру.

ХАНАФИ МӘЗҒАБЫНЫҢ ҮКІМ ШЫҒАРУДА ҚОЛДАНҒАН «ИСТИХСАН» ӘДІСІ

Аннотация. Ислам құқығында сунниттік ханафи мәзһабының орны ерекше. Ислам құқығына қатысты фикһ ілімінің қалыптасып-дамуы Имам Ағзам Әбу Ханифа және ханафи мәзһабына тікелей қатысты болып табылады. Ислам шарифатының үкімдері негізінен Құран кәрім және пайғамбар сүннетінен алынады. Алайда Құран мен сүннетте үкімі айтылмаған мәселелердің түйінін ширағаттың шеңберінде шеше білу мәселесі мұсылман құқықтанушыларын толғандырған жайлардың біріне айналды. Хижа жыл санауы бойынша II ғасырдан бастап шарифат дәлелдері арасында өзара реттіліктің құрылуы мен құқықтық әдіснамасын танытатын терминдер бірте-бірте қалыптаса бастады. Осындай терминдердің бірі – истихсан. Бұл терминді ең алғаш қолданып, үкім шығару жолында жүйелі түрде қолдаған мужтахид-ғалым – Әбу Ханифа. Мақалада ханафи ғалымдарының қолданған осы истихсан әдіснамасы жан-жақты қарастырылады.

Түйін сөздер: Ханафи мәзһабы, құқық әдіснамасы, истихсан, фикһ ілімі, ижтихад

Ислам діні мәселелерді діни әрі дүниелік деп бір бірінен бөлек емес біртұтастық шеңберінде қарастырады. Ислам шарифатының негізгі мақсаты Жаратқан Хақ тағаланың адамдарға деген рақымдылығына сүйенеді [1] Жалпылай алғанда Ислам дінінің үкімдері мына үш негізді орнықтыруға бағытталған:

1. Жеке тұлғаны мінез-құлқы мен тәрбие тұрғысынан жетілдіріп, кемелдендіру;

2. Мұсылман қоғамында әділеттілікті орнату. Бұл мұсылмандардың өзара қарым-қатынасымен қатар олардың өзге дін өкілдерімен де қарым-қатынасында көрініс табады. Исламда әділдік ең жоғарғы мақсат болып табылады;

3. Ислам құқығының мақсат еткен үшінші негізгі мәселесі – қоғам пайдасы. Құран мен сүннеттің бұйырған нәрселерінің бәрінің астарына үңілгенде бұған айқын түрде көз жеткізе аламыз.

Ислам дінінің негізгі қайнаркөзі болып табылатын Құран кәрім мен Пайғамбар сүннетінде адамның сенімі, мінез-құлқы, құлшылықтары, тұрмыстағы өзара қарым-қатынастары мен құқықтары жалпы қағидалар шеңберінде қарастырылған. Алайда, қандай да бір мәселеге қатысты үкім шығарылатын кезде қандай әдіс-тәсіл қолдану керектігі егжей-тегжейлі баяндалмай, адам

баласының ақыл-парасатын қолдана отырып шешуіне үлкен алаң қалдырған. Сондықтан да Ислам діннің негізгі қайнаркөздері мен олардан құқықтық нормаларды белгілеу әдіснамасы мұсылман ғалымдарын толғандырған күрделі мәселелердің бірі болды. Олар туындаған қандай да бір мәселеге қатысты үкім шығара білу жолында негізгі қайнаркөздерден ауытқымай сол мәселені дұрыс бағамдап, жағдайға сай шешуге үлкен күш-қайрат жұмсаған.

Осы орайда, Ислам әлемінде II ғасырдан бастап қалыптаса бастаған фикһ мектептері, фикһ негіздері мен әдіснамасына қатысты жазыла бастаған кітаптар құқықтық ой жүйесін реттеу, олардың өз ішінде қисындылығын қадағалау, ауызша жалғасып келе жатқан мұраларды қағазға түсіру әрекеттерінің тарихи мәні зор. Осы кезеңдерден бастап дәлелдер арасында өзара реттіліктің құрылуы мен әдіснамасын танытатын терминдер бірте-бірте қалыптаса бастады. Осындай ерте кезеңде қарастырыла бастаған терминдердің бірі – тақырыбымызға өзек етіп алып отырған «истихсан» ұғымы. «Истихсан» сөзінің тілдік мағынасы пайда болған мәселенің үкімін жөн көріп, дұрыс деп білуге саяды. «Зумәр» сүресіндегі

فَبَشِّرْ عِبَادَ {17} الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ

«Сөзге құлақ салып, ең жақсысына ілесетін құлдарымды қуант..!»

[2], – деген аяттағы «ең жақсысына» деген сөз истихсан сөзінің «ахсан» деген түбірінен шыққан. Олай болса, «истихсан» дегеніміз ең жақсысы деген мағына білдіреді.

Ал истихсан сөзінің фикһтағы терминдік мағынасына келер болсақ, ол мүжтәхидтің қандай да бір мәселеге қатысты, осыған ұқсас екінші бір мәселеге үкім берерде Құран, хадис, ижма, зәрулік, жасырын қияс, әдет-ғұрып секілді дәлелдерге сүйеніп, алғашқы үкімді тастап, одан күштірек екінші бір үкімді алуын айтады [3]. Мысалы, әлдебір діни мәселе жалпылықты білдіретін аят-хадистердің бірінің немесе фикһта, яки, кейбір мәзһабтарда қалыптасқан негізгі қағиданың аясына кіреді. Бірақ, осы мәселеге қатысты жалпылама мән-мағынаны қамтитын насс (аят-хадис) пен өздері бекіткен негізгі қағидаға қайшы үкім беруді қажет еткен насс, ижма, зәрулік, әдет-ғұрып, маслахат (елдің игілігі) сияқты дәлелдер табылған жағдайда мүжтәхид ғалымның осы секілді мәселелерде әрдайым шешуші күші басым үкімінен бас тартып, жекелеген жағдайға қарай үкім беруі осы истихсанға жатады [4].

Жоғарыда айтып өткеніміздей хижра жыл санауы бойынша II ғасырдан бері истихсан мұсылман құқығында арнайы әдіс ретінде қолданыла бастаған болатын. Зерттеушілердің көбісі фикһта ең алғаш осы истихсан терминін Әбу Ханифа қолданғандығын айтады [5].

Истихсан терминін сол кезеңде Әбу Ханифадан басқа да ғалымдар қолданған. Мысалы, Омар ибн Абдулазиз кезеңінде (99-101/717-720) Басраның қазылық лауазымын атқарған Иас ибн Мұғауия (хижри 122/740 ж. қайтыс болған): «Өнегелі халықтың мәселесін қияспен шешіндер, ал бұзылған халықтың мәселесін истихсанмен» [6], – деген екен. Муаффақ ибн Ахмад әл-Мекки Иастың бұл сөзін: «Қиястың нәтижесі дұрыс шешім болмаса, екі

көзқарастың ең дұрысын салыстыра отырып таңдаңдар (истихсан жасаңдар), осы таңдалғанын негізге алыңдар», – деп түсіндірген. Яғни, истихсанды жетекшілікке алуды дұрыс деп санаған. Иас ибн Мұғауия: «Сотта берілетін үкім, истихсан тәсілімен шығарылғаны дұрыс» [7] – деп, истихсан терминін фикһтағы Әбу Ханифаның қолданған тәсілімен тығыз байланыстырған. Алайда, ең алғаш истихсанды фикһтағы қағида ретінде қолданған – Әбу Ханифа.

Имам Ағзам истихсанды өте тиімді қолдана білген. Бұл жайында Имам Мұхаммед Әбу Ханифаның истихсан тәсілін қолдануда асқан сұңғылалық танытқанын былай жеткізеді: «Онымен бірге қияспен шешілетін мәселелерді талқылайтынбыз. Ақиқатқа жету үшін Имам Әбу Ханифаға шәкірттері тарапынан түрлі дәлелдер ұсынылатын. Бірақ, Әбу Ханифа: «Мен истихсан жасадым» деген уақытта ешкім онымен таласа алмайтын, әрқайсысы өздерінің ұстанған дәлелдерін, көзқарастарын тастап, оның көзқарасымен келісетін». Бұдан біз оның қияс [8] дәлелінен кейін истихсанды қолданғандығын көреміз. Тіпті, истихсан тәсілін қабылдағысы келмеген, оған қарсы шыққан Имам Шафиғидің (һ. 204 ж.) өзі: «Былайғы ғалымдар қияс пен истихсан мәселесіне келгенде Әбу Ханифаның қасында әлі буыны бекіп, бұғанасы қатпаған сарыауыз балапан секілді» [9] – деп, оның бұл мәселеде алдына жан салмаған ғұламалығын мойындаған болатын. Мұнымен қоса, қандай да бір мәселені шешуде адамның басты тірегі білім болғандықтан, Имам Мәлік: «Истихсан – білімнің оннан тоғызы» [10], – деген екен. Имам Әбу Ханифа негізін салып кеткен истихсан тәсілін өзінен кейін келген шәкірттері де кең көлемде қолдана отырып, түйіні күрделі мәселелерді шешіп отырған.

Жалпы, ханафилер истихсанды екіге бөледі: а) Қияс истихсаны, ә) Сүннет, ижма және зәрулік истихсаны.

Қияс истихсаны

Бір мәселеге қатысты бір-біріне қарама-қайшы қиясты қажет ететін екі түрлі сипат болады. Осы сипаттардың бірі бірден байқалатын ашық болып келеді. Екіншісінің сипаты жасырын тұрады. Терминологияда истихсан дегеніміз осы. Осы мәселеге қатысты үкімге үнілген кезде фақиһ осы екі сипаттың да бір бағытта түйісетінін байқайды. Енді осы сипаттардың ашық-айқын боп келетіні сол мәселеге ұқсас жағдайлар үшін де қолданылады. Екіншісі жасырын тұрғандықтан, соған ұқсас мәселелерде үкімі жүрмейді. Осыған қатысты Шәмсул-әимма Сарахси: «Ақиқатында истихсан дегеніміз – екі түрлі қияс. Біреуі ашық, бірақ оның әсері әлсіз. Бұл қияс деп аталады. Екіншісі жасырын бірақ әсері күшті. Итихсан дегеніміз осы», – дейді.

Байқағанымыздай осы сипаттағы истихсан асхабур-рай [11] фақиһтарының ижтихад тәсілдеріне толықтай сай келеді. Өйткені, олар үкімнің негізгі себебін діни мәтіндерден алады да, сол үкімдерді қиястағы секілді жалпы қағидаға айналдырады. Ал, кейде бір мәселеде екі себеп бір-біріне қайшы келіп қалады. Өйткені, осы екі сипатты да сол мәселеге қатысты алуға болады. Бірақ, біреуінің әсері әлсіз болғанымен, өзі айқын. Басқа соған ұқсас жағдайлар туындағанда да соның үкімі жүреді. Екіншісі – қуатты, бірақ жасырын тұрады. Өйткені, соған ұқсас жағдайларда оның үкімі жүрмейді.

Фақиһ нәтижесі қуатты болғанын таңдайды. Міне, истихсан дегеніміз осы. Негізінде, истихсан да қиясқа ұқсайды. Бірақ, қиястан бөлек. Қияс ұқсас мәселелерді салыстырады. Истихсан да өзара ұқсас мәселелерді салыстыра отырып жасалады, бірақ мұнымен бірге ұқсас үкімнің дәлел жағынан, түр жағынан күштірегі таңдалады. Имам әш-Шатибидің түсіндіргеніндей: «Истихсан бізде және Әбу Ханифада екі күшті дәлелдің ең күштісін таңдау арқылы жасалады», – деген [12].

Енді истихсанның осы екі түріне мысалдар келтіре кетейік.

Қияс истихсаны. Бұған жыртқыш құстардың ішкен суына қатысты үкімді мысалға келтіруге болады. Негізінен, жыртқыш құстар еттері желінбейтіндігі мен нәжіс болу ерекшелігіне байланысты жыртқыш аңдарға ұқсайды. Жыртқыш жануарлардың сілекейлері нәжіс болғандықтан, бүркіт, қыран секілді жыртқыш құстардың ауыздары тиген қалдықтары да лас саналуы қажет еді. Қиястың нәтижесі осындай. Бірақ, бұл жерде истихсанның (жасырын қияс) өлшемі күштірек. Ол бойынша жыртқыш аңдардың аузында сілекейі болады. Ал, сілекейлері етінен бөлініп шығады. Еті лас болуына байланысты сілекейлері де лас саналады. Ал, жыртқыш құстар суды тұмсығымен ішетіндіктен, сілекейлері суға араласпайды. Жыртқыш құстардың тұмсықтары сүйек, сондықтан ол нәжіс емес. Сондықтан, оның ішкен сулары да лас саналмайды. Бірақ, ықтияттылық тұрғысынан олардың ішкен суын қолдану мақруһ саналған.

Бұған имам Мұхаммед пен Әбу Ханифаның арасында болған мына бір әңгіме мысал бола алады. Имам Мұхаммед:

– Еті жеуге келмейтін, етін адам пайдаланбайтын құстардың бірі адам пайдаланып жүрген ыдыстан су ішсе, ол жайлы не дейсіз? – деп сұрайды. Сонда Әбу Ханифа:

– Бұл сумен дәрет алмаған жөн деп ойлаймын, – деп жауап қатады. Имам Мұхаммед:

– Ал егер біреу байқамай осы сумен дәрет алып, намаз оқыса ше?

– Намазы жарамды, қайта оқу қажет емес дер едім.

– Еті жеуге келмейтін жануарлар мен еті жеуге жарамсыз құстардың арасында қандай айырмашылық бар?

– Қиясқа салсақ, екеуінің бір-бірінен айырмашылығы жоқ. Бірақ, бұл мәселеде мен истихсанды ұстандым. Байқаған болсаң, тауықтың сілекей сөлі араласқан суды мақруһ десек, сол сумен дәрет алып, намаз оқыған адамның намазын қайта өтеуі қажет демейміз.

Сүннет, ижма және зәрулік истихсаны

1. Сүннетпен истихсан

Әбу Ханифа хадиске сүйене отырып, қиясты алмауды истихсан деп санаған. Бұл қағиданы төмендегідей мысалмен түсіндірсек болады.

Қиясты алмай, сүннетті дұрыс санауы: Егер ораза тұтқан адам ауыз бекіткенін ұмытып, ішіп-жеп қойса, оразасы бұзылмайды. Ал, қиясқа (салыстыру тәсіліне) салса не нәрсе болсын, қандай жағдайда болсын, егер ораза тұтқан адам байқамай ауыз ашып қойса, оразасы бұзылады. Бірақ,

қияс қағидасына сай келмейтін хадис бар. Пайғамбарымыз (саллаллаһу аләйһи уә сәлләм): «Кімде-кім ораза ұстағанын ұмытып, ішіп-жеп қойса, өзінің ауыз бекіткені есіне түскен сәтте оразасын жалғастырсын, себебі, оны сусындандырып, тамақтандырған Аллаһ тағала», [13] – деген. Бұл хадис қиястан басым түсіп қиясты алмай, истихсан жасаған. Осылайша, ораза тұтқан адам ұмытып ішіп-жеп қойса, оразасы бұзылмайды.

Тағы бір мысал: Намазда жанындағы кісі естілетіндей күлсе, мұны қияс тәсіліне салып сараптасақ, дәрет бұзылмайды. Өйткені, дәрет денеден қан шыққан, қалдық заттар бөлінген жағдайда бұзылады. Адамның намаз үстінде күлуі егер дәретті бұзатын болса, намаз оқып тұрған адам мен оқымай тұрған адамның арасында ешқандай айырмашылық болмауы тиіс деген ой өзінен-өзі туады. Яғни, намаздағы күлкі дәретті бұзса, намаздан тыс уақытта да дәретті бұзуы керек еді. Бірақ, намаздан тыс уақытта дауыстап күлу дәретті бұзбайды (сондықтан, намазда да дәретті бұзбауы керек) бұл қиястың үкімі. Алайда, Әбу Ханифа және шәкірттері: «Кімде-кім дауыстап күлген болса дәреті мен намазын жаңаласын», [14] – деген хадиске сүйене отырып, қиясты тастап, истихсанды таңдаған. Осылайша, намазда дауыстап күлудің дәретті бұзатындығы жайлы үкім берілген.

Олай болса, Имам Ағзам ешуақытта өзінің қиясын сахих хадистерден жоғары санамаған. Әбу Ханифаның сахих хадистерге сүйеніп, қиясты алмағандығы жайлы сол кезеңде Иракта хадис пен фикһ саласында танымал ғалым Яхия ибн Адамның (һ. 203/818 ж.) мына бір сөзін келтіре кеткен жөн: «Кейбіреулер «Әбу Ханифа хадисті тастап, қияспен шешім қабылдаған», – деп имамды негізсіз сынайды. Бұл оған ашық жала жауып, әділетсіздікке жол бергендік. Өйткені, Әбу Ханифа мен оның шәкірттерінің кітаптарында нақты хадис кездесетін мәселелерде қиясты тастап, хадистерді алғанын көптеген үкімдерінен байқауға болады» [15]. Олай болса, ол нақты хадистерді ескерусіз қалдырмаған, ал кейбір хадистер бойынша амал етпесе, оның жалпы (Құран, одан да нақтырақ хадиске қайшы келуі) ұстанымына байланысты. Ал, мұндай тәсіл – тек Әбу Ханифаға ғана емес, барлық мұсылман мүжтәхид ғалымдарына ортақ.

2. Ижмага сүйенген истихсан

Бұл жердегі ижманың мағынасы тек мүжтәхид ғалымдардың ғана емес, жалпы халықтың белгілі бір істе ауызбіршілік танытып, бірігуіне қатысты айтылады.

Бұған мына мысалды келтіруге болады: Истихсан (الإستصناع) – қандайда бір затты жасауға тапсырыс беру дегенді білдіреді. Яғни, адамның құны белгілі бір затты жасату үшін ұстаға алдын-ала тапсырыс беріп, келісім-шарт жасауы. Шарифатта қолда жоқ нәрсені сатуға тыйым салынуға байланысты саудада бұлайша келісімге келу дұрыс саналмайды. Өйткені, тапсырысты ұста келісім-шарттан кейін ғана жасауда.

Кезінде былайғы жұрт шарифаттың талабына жүрдім-бардым қарап, «Истихсан» саудасының көрігін қыздырғандықтан, ғұламалар бір ауыздан ижма жасап, сауданың осынау түріне рұқсатын берген. Сонымен қатар, бұл

қазіргі таңда өндіріс орындарына тапсырыс беріп, келісім-шарт жасауда да көрініс табады.

Әбу Ханифа бұл жайында: «Истихсан саудасы қиясқа қайшы болса да, истихсан жасау арқылы рұқсат беріледі» – деген. Яғни, қиясқа қайшы дегенде саудадағы сұраныс пен ұсыныстың бір мезгілде сәйкес келмейтінін меңзеген еді. Ал, истихсан бойынша рұқсат етіледі дегенде жалпы қағидадан бас тартып, ғұламалардың ижмасына сүйенген еді.

3. *Зәрулік истихсаны*: Зәру, қат жағдайларға байланысты негізгі ережелерден бас тарту. Мысалы, зәру жағдайда өлексенің немесе Аллаһ харам еткен жануардың етін жеуге рұқсат етіледі. Әйтпесе, адам аштықтан өліп кетуі мүмкін. Емделмеген жағдайда сырқат адамның ауруы асқынып кетсе, емдеу мақсатында оның әурет мүшесіне қарауға рұқсат етіледі.

Ластанған құдық пен әуізді тазалауға қатысты мәселенің үкімі де осындай. Құдықтағы ластанған суды толығымен немесе жартылай залалсыздандырған күннің өзінде толық тазарғанына көз жеткізу қиын. Егер құдықтағы суды залалсыздандыру мақсатымен жарты құдық суды сыртқа шығарып тастадық делік, бәрібір қалған су кейін құдық түбінен көтерілетін сумен араласып, оны ластайды. Құдықтағы суды сыртқа толық шығарған күннің өзінде, құдықтың түбінен көтерілген су құдық түбі мен шегенінде, суды тартқан шелекте қалып қойған көзге көрінбейтін лас қалдықтармен араласпай тұрмайды. Басқа су көзі болмағандықтан, жергілікті халық осы құдықтың суын ластанса да ішуге мәжбүр. Осыны ескерген фикһ ғалымдары тазалыққа байланысты шариғи ережелерден бас тартады. Яғни, судың белгілі бір мөлшерін шығару арқылы құдық суын таза деп табады. Сондықтан, бұл мәселеде қиясқа жүгінуді қажет деп таппайды да, истихсан тәсілін қолданып, құдықтағы судың белгілі бір мөлшерін сыртқа шығарумен су залалсызданады деп үкім шығарған [16]. Аталмыш үкім жайында фикһ ғұламалары: «Қиясқа қайшы келгенімен, истихсан қағидасы бойынша дұрыс», – деп санаған.

Әбу Захра Имам Ағзамның истихсанды қалай қолданғаны жөнінде: «Әбу Ханифа дәлелдер бір-біріне қайшы келген жағдайларда аса сақ әрекет ететін. Ол бір мәселені шешуде қиясқа әрі қалың жұртшылықтың әдет-ғұрпына қайшы келген үкімді алмайтын. Хадис бар кезде қиясқа жүгірмейтін. Өз еліндегі ғұламалардың бірауыздан келіскен тоқтамдарына ден қоятын. Мұндай дәлел тұрған кезде де қиясты негізге алмайтын. Міне, осы әдісті ханафи ғалымдары истихсан деп атады», – дейді [17].

Қорыта келе, мынаны айтуға болады. Кейбір ғалымдар Әбу Ханифаның құқықтық мәселелерді шешу барысында истихсан әдісін шебер пайдаланғандығын, бұл тәсілде ешкімнің онымен бақ таластыра алмағандығын айтқан болатын [18]. Осы қасиетіне байланысты талай фақиһ оны қолдап пікір білдірсе, кейбір ғалымдар теріс көзқарас білдірген. Осыған орай, «Кэшфул-эсрар» кітабының авторы: «...Истихсанды дұрыс түсінбегендер оны қаралап, ілімін түкке алғысыз етіп сынады. Негізінен, аса қадірлі, діндар, тақуа Әбу Ханифа секілді ғалым аузынан шыққан әрбір

сөзін дәлел-дәйексіз сөйлемеген. Шариғи тұрғыдан дәлелі жоқ мәселеде истихсан жасап, онымен амал етуден ол мейлінше аулақ...» [19], – дейді.

Ханафилардың тұсында бұл әдісті басқаша атаулармен мәликилер мен ханбәлилер да пайдаланған. Бірақ, кейбір ғалымдар осы терминді ең алғаш әрі жиі қолданғандықтан, мұны тек қана ханафиларға тән тәсіл ретінде қабылдаған.

Ислам құқығының динамизмін сақтайтын әдіснаманың бірі – осы истихсан. Жалпы, «Истихсан» – құқық нормалары мен өмір шындығын өзара сабақтастыра талдайтын айрықша әдіс. Егер діннің шарттарына сай келетін қатарынан бір емес, бірнеше үкімнің орындалу мүмкіндігі болса, сол үкімдердің ішіндегісінің қайсысы діни шарттардың талаптарына мейлінше толық жауап берсе, соны таңдауды білдіреді [20].

Ханафилардың истихсан әдісі «Қиындықты тастап, жеңілін таңдау» принципі негізінде жүзеге асқанын байқауға болады. Имам Сарахси «жеңілін таңдау» діндегі жалпы қағидат екенін ескертеді. Сондықтан, діни үкімдерді тар шеңберде ұқпауымыз керек. Ханафи ғалымдары осы әдісті қолдана отырып, уақыт талабына қарай діннің негізгі қағидалары аясында жаңа үкімдер шығаруға қол жеткізген. Яғни, олардың діни үкімдердің шынайы рухын ұғуға тырысып, ақиқатқа қол жеткізуге талпынғандықтары байқалады. Жалпы, истихсан шариғатта барлық мүжтәхид ғалымдары бірауыздан мойындаған – Құран, хадис, ижма және қияс секілді негізгі (аслий) дәлелдердің санатынан емес, үкімге қол жеткізу үшін жасалған өзінше бір әдіснама екенін де айта кеткен жөн.

Әдебиеттер

- 1 «Әнбия» сүресі, 107, «Юнус» сүресі, 57.
- 2 «Зүмәр» сүресі, 17–18.
- 3 *Шағбан З.* Ислам хукук илминин есаслары (Усулул-фикһ) – (түрік тіліне аударған: И.К. Дөнмез). Анкара: ТДУ, 1990. – 181 б.
- 4 *Дөндүрен Х.* Делиллерииле Ислам илмихали. Стамбул: Әркам, 1991. – 34 б.
- 5 *Баккал А.* «Ебу Ханифенин истихсан анлайышы». Имамы Ағзам Ебу Ханифе ве дүшүнже системи, 16–19 Еким, 2003, семпозиум материалдары, Куран араштырмалары уакфы. – Бурса, 2005. – 273 б.
- 6 *Әбу Бакр Ахмад ибн Али ар-Рази.* Ал-фусул фил-усул. – Кувейт, 1994. – 229 б. 4-т.
- 7 Жассас, әл-Фусуль, 4-т., 229-беттен А. Баккал. Ебу Ханифенин истихсан анлайышы. – 274 б.
- 8 Фикһ методологиясында қияс – Құран аяттары мен хадистерде және ижмада ашық үкімі жоқ қандай да бір қалыптасқан ахуалды Құран мен хадисте сөз болған қандай бір жағдаймен салыстыра отырып, ұқсастығына қарай шешім шығару.
- 9 әс-Сәймиәри Әбу Абдуллаһ Хусәйн б. Али, Ахбару Әби Ханифа уә асхаби-хи, Бейрут, 1985. – 112 б.
- 10 *Қардауи Ю.* Мадхал лидирасатил шариғатил исламиати. – Каир, 2001. – 155 б.

11 Көптеген пікірталастарға себеп болған «Асхабур-рай» және «асхабул-хадис» мәселесіне қатысты толыққанды мәлімет алу үшін қараңыз: А. Әділбаев, Ш. Әділбаева. *Әбу Ханифа және ханафи мәзһабы*. – Алматы: «Көкжиек-Б», 2011. – 114–140 б.

12 Бұл да сонда, – 155 б.

13 Бұхари, Саум, 26; Мүслім, Сиям, 171.

14 *Әбул Муаияд Мұхаммед ибн Харезми*. Жамиул Масанидил Имам. Бейрут. – 247 б. 1-т.

15 *Уәһби Сүлеймен Фауиж*. Әбу Ханифа ән-Нұғман. Имамул-әиммәтил-фуқаһа. Дамаск: Дәрул-қалам, 1993. – 231–233 б. 7-басылым.

16 Усулул-фикһ, Мармара Университеті Илахият факультеті қоры баспасы, Стамбул, 1988. – 73 б.

17 *Әбу Захра*. Әбу Ханифа, хаятуһу уә асруһу, арауһу уә фикһуһу, Дарул-фи-крил-араби. – Каир, 1997. – 302 б.

18 Саймиәри, Ахбару Әби Ханифа уә асхабиһи. – 11–12 б.

19 *Әбу Захра*. Әбу Ханифа. – 307 б.

20 *Баккал А.* – 303 б. 1-т.

Резюме

Адилбаев А.Ш. Метод «истихсан», применяемый в принятии шариатских норм в ханафитском мазхабе

Место суннитского ханафитского мазхаба в исламской правовой школе очевидно. Формирование и развитие вопросов фикха касательно исламской правовой школы прямо зависит от Имама Агзама Абу Ханифы и от его мазхаба. Исламские шариатские нормы берутся из Священного Корана и сунны Пророка. Но вопросы по исламским нормам, не отраженные в Коране и сунне Пророка, озадачили исламских правоведов. Во II-ом веке Хиджры среди шариатских доводов появилась последовательность и определенная терминология для обозначения правовой методологии. Один из таких терминов – истихсан. Данный термин впервые был введен ученым-мужтахидом Абу Ханифой для принятия шариатских норм. В статье всесторонне рассматривается данный метод, использующийся ханафитскими учеными.

Summary

Adilbayev A.Sh. Method «Istihsan» used in Sharia Norms in the Hanafi School

The role of Sunni Hanafi madhhab in Islamic legal schools is obvious. Formation and development issues of fiqh concerning to Islamic legal schools is related to Imam Agzam Abu Hanifa and to his madhhab. Islamic Sharia norms are taken from the Holy Quran and the Sunnah of the Prophet. But questions about the Islamic norms are not reflected in the Quran and the Sunnah of the Prophet replexed Islamic law jurisprudents. In II-nd Century of Hidjrah sharia arguments appeared sequence and certain terminology for legal methodology. One such terms is «istihsan». This term was first introduced by scholar Abu Hanifa to adopt Sharia law. The article comprehensively considered this method used by Hanafi scholars.

ӘОЖ 1/14

Гаухар Барлыбаева – Қазақстан Республикасы
Білім және ғылым Министрлігі
Ғылым Комитеті Философия,
саясаттану және дінтану институты (Алматы)



**ТҮРКІ ФИЛОСОФИЯСЫНДА
ЕКІ ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ АҒЫМДЫ
ЗЕРДЕЛЕУ АЯСЫНДАҒЫ
ЖҮСІП БАЛАСАҒҰН КӨЗҚАРАСТАРЫ**

Аннотация. Мақалада түркі философиясындағы зайырлы-рационалистік және сопылық ағымдар талданады. Автор Түркі мемлекетінің Жүсіп Баласағұн заманындағы әлеуметтік-этикалық мәселелердің энциклопедиялық қамтылуы, оның рационалды түсіндірілуі және сол сияқты өмірді шабыттандыруы мен шығарманың көркем тартымдылығын, ортағасырлық түркілік этикалық ойдың зайырлы бағыттылығын Жүсіп Хас Хажіптің негіздегенін атап көрсетеді.

Түйін сөздер: түркілік философия, этика, әлеуметтік, поэма, ортағасыр, ойшыл, тұжырымдама, зайырлы, сопылық.

Түркі ойшылдарының этикалық көзқарастарын, біздің ойымызша, ортағасырлық мұсылман философиясындағы адамның екі дүниетанымдық тұғырын көрсететін негізгі екі ағымның аясында қарастыруға болады. Теориялық негізі шығыс перипатетизмінің рационалистік философиясына сүйенген Ж. Баласағұнның философиялық шығармашылығы түркілік орта ғасырдағы әлеуметтік-этикалық ойдың зайырлы бағдарланған, рационалистік бастамы болды, ал Қожа Ахмет Иасауи мен оның пікірлес ізбасары С.Бақырғанидың рухани мұрасы, ең алдымен өзінің ішкі әлемін тани білу барысындағы адамның өнеге-ізгілігін жетілдіруге ұмтылған діни-сопылық бағытта дамыды. Бұл екі ағым – зайырлы-рационалистік және сопылық – адамдардың саналарына ықпал ету мақсатында қатар өмір сүріп, кейде бір-біріне қарсы келу арқылы, талас-тартыспен түркілік этикалық ойдың ары қарай дамуын айқындап берді.

Шын мәнінде, іс жүзінде осы екі ағымның бірде-біреуі «таза» күйінде көріне қоймағандығын атап өткен жөн. Нақты айтқанда, сөз мәңгілік болмыс сауалдарына жауаптар іздестірудегі рационализм мен сопылық мистицизмнің арақатынасында, әлемді, Құдайды және адамды философиялық зерделеуде қандай да бір үрдістің басымдығы туралы болады.

Түркілік этикалық ойдың бұл екі ағымының арасындағы айырмашылықтарды абсолюттендіру, тіпті оларды бір-біріне қарама-қарсы қою жаң-

сақтық болар еді. Ал рационалистің де, сопының да мұндағы көздеген мақсаты біреу-ақ: ақиқатты, этикалық мұратты, адам мен әлем арасындағы үйлестікті іздеу, алайда бұған қол жеткізудің жолдары мен тәсілдері әрқилы. Аты мәшһүр Әбу Әли Ибн Сина сол кездегі белгілі сопы Әбу-Саид Мейхенимен болған сұхбаттан соң, рационалист-философ пен мистик-сопының ақиқатты тани білу тәсілдерін бейнелі түрде былайша салыстырады: «Менің білетін нәрсемді, ол көріп отыр». Бұған Мейхени: «Менің не көріп отырғанымды, ол біледі», – деп өз ойын аңғартады [1, 177 б.].

Шығыс перипатетиктерінің рационалистік философияны этикалық зерделеуінің мәні, түркілік этикалық ойдың алғашқы ірі туындысы «Құтты біліктің» атында-ақ көрініс тапқан болатын. Біз қалай аударсақ та – «Бақыт сыйлаушы білім», «Бақытты болу ғылымы» немесе «Берекелі білім» – оның мәні өзгермейді: білім – ол, ең жоғарғы игілікке және бақытқа жету жолы. Сонау «Құтты біліктен» басталатын бүкіл түркі философиясы Жүсіп Хас Хажіптің – Жүсіп Баласағұнның шығармасында көтерілген мәселелерде қамтылған, игілікке, кемел қоғамға қол жеткізу жолындағы әлеуметтік-этикалық мәселелерді дүниетанымдық аяда шеше білді.

XI ғасырда Орта Азиядағы Қараханидтер үстемдігінің кезінде өмір сүрген көрнекі ақын және ойшыл, сол кездің өзінде өсіп-өркендеу биігіне жеткен Баласағұн қаласының тумасы еді. Жүсіп Хас Хажіптің есімі бізге дейін толық күйінде жетіп отырған жалғыз поэмасы «Құтты білік» арқылы танымал болды. Ұлы ойшылдың басқа да шығармалары болғандығын, әрине, топшылауға болады.

Бұл кітапты автор 1069 жылы Қашғар билеушісі Сүлеймен-Арыслан-Қара-Қағанға арнап жазды, осы еңбегі үшін хан оған Хас Хажіп деген лақап есім берді, яғни ұлы ханның әлеуметтік кеңесшісі лауазымына ие болды. Қараханид билеушілерінің Жүсіп Хас Хажіп шығармашылығын мұншалықты жоғары бағалап, оның басты еңбегіне айрықша қызығушылық танытуларын, бір жағынан, «Құтты біліктің» түркілік қоғам өкілдеріне арналған этикалық ережелер мен нормалардың ерекше кодексі болуымен, екінші жағынан – Қараханидтер әулеті өздерінің билік ету беделін мемлекеттің егіншілікпен және қолөнермен айналысатын тұрғындарының алдында мейлінше нығайта түсуге, сондай-ақ көршілес мемлекеттер билеушілерінің сый-құрметіне бөленуге ұмтылуымен түсіндіруге болады. Жүсіптің пікірі бойынша, билеуші мен оның төңірегіндегілер, түркі этикасына жан-жақты сәйкес келетіндей етіп қалай жүріп-тұру, «мемлекеттік ғылым» ережесі бойынша, қалай басқаруды үйрену керектігі туралы барлық қажетті білімдерді осы жерден меңгеруі керек.

Жүсіп Баласағұн өз дәуірінің бірден-бір аса білімді адамы болды, ол өзінің поэмасында тарих, философия, этика және эстетика салаларындағы ауқымды танымдар жөнінде құнды мәліметтерді жинақтай білді. «Құтадғу-біліктің» Фирдоусидің «Шахнамесі» тәрізді екі жолды-масневи түрінде жа-

зылуы, оның ирандық батырлық эпостарын жақсы білетіндігін көрсетсе керек. Поэмада «Шахнаме» поэмасындағы кейіпкерлердің есімдері кездеседі – Ануширван, Зохақ, Феридун, Рүстем, Афрасиаб және т.б. Оларды автор өзіндік ізгілік жасаушылар өлшемдері: әділдік, мейірімділік, ержүректік – ретінде қолданады және бірде-бір міні жоқ билеуші қасиеттерінің іске асуы түрінде береді.

Жүсіптің этикалық көзқарастарынан Ибн-Синаның мұраларын, әсіресе мемлекеттің тәрбиелік қызметі, қоғамды саламаттандыру жағдайы ретіндегі ізгілік нұрын себегін билеуші тәрізді және өзге де әлеуметтік мәселелерді, жан-жақты терең зерделегенін көруге болады.

Оның шығармасының аса маңызды ерекшеліктерінің ішінде, ең алдымен рационалистік дәстүрлерді атап өткен жөн, оларды адамның зердесіне, өз дәуірінің ғылымы мен мәдениетіне деген құрметтен, теорияны тәжірибемен байланыстыруға деген ұмтылыстан аңғаруға болады.

«Құтты білікте» біз тек әлеуметтік, этикалық қана емес, ортағасырлық ойшылдардың рухани ізденістеріне тән космологиялық, онтологиялық, гносеологиялық мәселелерді де кездестіреміз. Олар – Ғаламның, ғаламшардың құрылысы мен құрамына, ақылдың материалдық негізі ретіндегі адам миының құрылымына, білім мен сенімнің, зайырлы және дінилік арақатынастарға, өмір сүрудің мәніне, өлім мен мәңгілікке және т.б. қатысты мәселелер. Жоғарыда атап көрсетілгендей, Ж.Баласағұнның философиялық ойларында ақыл мәселесі, оның табиғаты мен қызметі, таным үдерісінің сарқылмастығы мен шексіздігі айрықша орын алады. Қалай дегенде де, адамдардың өміріндегі ақыл мен білімнің шешуші рөлі поэманың атында-ақ баяндалып тұр. Оның бүкіл мазмұны, атауына қатысты сан алуан мағыналық нұсқалар арқылы, оқырманды «бар игілік – ғылымда, ұлылық – танымда», «ғылым мен ақыл – барлық әрекеттің негізі» деген ойларға жетелейді [2, 41 б.].

«Құтты білікте» ортағасырлық түркі мемлекетіндегі заманауи автордың әлеуметтік жігі де алғаш рет анық көрінеді. Оқырмандардың көз алдына билік аппараты, егіншілердің, малшылардың, қолөнершілердің әртүрлі қауымдары, ой еңбегінің өкілдері – ғалымдары, емшілері, жыршылары және т.б. бар орталықтандырылған мемлекеттің сатылы құрылымы елес береді, осы аталған қауымдардың әрқайсысы бір мезгілде өздерінің мұқтаждықтарын қамтамасыз етеді және белгілі бір қажетті-қоғамдық қызметін атқарады. Осындай жағдайдың өзінде, автор елдің және халықтың береке-бірлігі мен өсіп-өркендеуін жаңаша көзқараспен пайымдайды. Сонымен, мемлекеттің азаматтарын табыстарына қарай байлар, орташа, кедейлер деп бөле отырып, Баласағұн дана Өгділмес арқылы, елдің береке-бірлігінің негізі – байларға иек арту, орташаларды ынталандыру және кедейлерге жәрдем беру саясаты екендігіне билеушілердің көзін жеткізе білді [2, 415 б.].

Ортағасырлық мұсылман философиясындағы басты мәселе – Құдай және әлем ұғымдарының әртүрлі мазмұндық аспектілер (онтологиялық, космологиялық, гносеологиялық) мен арақатынастарда көрініс табуы екендігі белгілі. Осы түбегейлі философиялық өзекті мәселенің барлық негізгі аспектілерінде екі ағымның, екі дүниетанымдық үрдістің арасындағы жаратылыс мәселелерін зерделеуге қатысты туындаған күрестің, қарастырылып отырған дәуір аралығында бәсеңдей қоймағаны айқын аңғарылады.

Онтологиялық және космологиялық аспектілерде бұл ағымдарды теологиялық және философиялық бағыттардағы үрдістер ретінде қарастыруға болады. Сонымен қатар аталмыш бағыттар бір ойшылдың шығармашылығында бір-бірімен қарама-қайшы бірлікте де ұштасып жатады. Философияшыл ойшылдардың көзқарастары исламның негізгі дүниетанымдық қағидаттарына сәйкес болғандықтан, бұған таңқалудың еш реті жоқ. Бір жағынан, діни бағыттағы ойшылдар, әсіресе сопы-ақындар көбінесе (бұл, әсіресе басты философиялық мәселенің гносеологиялық аспектісіне қатысты) дүниетанымдық мәселелерге деген конфессиялық көзқарас аясынан шығуға мәжбүр болды.

Аталмыш екі үрдістің шиеленісуін Ж. Баласағұнның «Берекелі білімінде» де аңғаруға болады, мұнда Өгділмес пен Өдгірміштің, Өрекетшіл мен Пайымдаушының арасындағы адам ғұмырының мәні мен оның жаратылысы туралы айтыста, Жүсіп Хас Хажіптің жаңаша көзқарасындағы қоғамда негізгі философиялық-діни ілімдік мәселелердің бірі – ерік-жігерді алдын ала болжау және оның тәуелсіз болуы, олардың адам әрекетіндегі арақатынасы туралы идеялық күрестің сарқыншағын болжауға болады.

Тақуа Өдгірміш күнделікті күйбең тіршілікті адамның Құдайға шынайы қызмет етуін зая қылатын текке уақыт өткізу, әуре-сарсаң деп есептейді. Бұл өмірдегі ізгілік пен зұлымдықты тағдырдың жазуы, адамның ешнәрсені өзгертуге құдіреті жетпейді деп пайымдайды. Ал, Өгділместің көзқарасы өзгеше – адам Құдайға өмірден баз кешпей-ақ, тақуаланбай және қым-қуыт тіршіліктен безінбестен, керісінше жақындарына игі әрекеттер жасау арқылы қызмет етеді [2, 263 б.]. Адамның өзін бүкіл пейілімен және мұқтажымен бірге Құдай жаратқан, оларды жүзеге асыру табиғи әрі заңды [2, 282 б.]. Сондықтан ойшыл және ізгі Ж. Баласағұнның пікірі бойынша, шынайы әділ өмірдің мәні жеке басын құтқаруда емес, тек өзін ғана ойламай, адамдар үшін өмір сүру болып табылады. Жүсіп былай деп жазады:

*«Ол емес – өз басын ғана ойлайтын адам,
Оның – қамқоршыл болатыны адам.*

* * *

*Мейірімді – өзінің жан тыныштығын емес ойлаған,
Қол ұшын дайын беруге, адамдарды қолдаған» [2, 301 б.]*

Түркілердің ортағасырлық шығармаларына тән бір ерекшелігін атап өткен орынды, онда өмір сүру мәніне қатысты мәселе этикалық ізгілік категориясымен үйлесім тапқан, адамның тіршілік-қарекеті ізгі нәрселерді іске асырғанда байқалады. Адамның мәңгі өлмейтіндігін түсіндіру, біздің ойымызша, тіршіліктің мәнін осылайша этикалық ұғынумен тығыз байланысты. Ол – адам өзінің игі істерінің нәтижесінде қол жеткізген ізгі аты.

«Егер мен өлетін болсам, онда не үшін дүниеге келдім?», – деп, Айтолды өзінен сұрайды да, өзі жауабын береді: өмірдің мәні – адамдардың игілігі үшін беріле еңбек ету [2, 112 б.]. Осылайша, шектілік (жеке адамның өмірі) пен шексіздік (жалпы өмір) арасындағы диалектикалық қайшылықтың шешімін – орта ғасыр ойшылдарын толғандырған мәселелердің бірі – Ж. Баласағұн этикалық өрістен тапты. Адам о дүниелік, бірақ оның аты мәңгілік, ал «кімнің аты мәңгілік болса, соның өзі де мәңгілік», деген тұжырым жасайды түркілік гуманист-философ [2, 47 б.]. Өмірдің мәні, өлім мен мәңгі өлмейтіндік туралы мәселелердің, діни-провиденциалистік түсіндірмелерінен елеулі түрде ерекшеленетін осындай тұрғыдан қарастырылуын, ХХ ғасырдың басына дейінгі кезеңдердегі қазақ философиялық ойының бүкіл даму жолында аңғарамыз. Ж.Баласағұнның адамдардағы ізгілік пен зұлымдықтың табиғаты, олардың туа біткен және жүре пайда болған мінез-құлықтары туралы пайымдауларында шығыс перипатетиктерінің қоғамдық орта мен тәрбиенің, белгілі бір дәрежеде діни алдын ала болжау идеяларының да, мінез-құлыққа тигізген ықпалы туралы әлеуметтік ниеттерінің де сарқыны сезіледі. Алайда Жүсіп Хас Хажіптің этикалық концепциясының әлеуметтік мәні айқын: адамның ізгі аты – өзінің артында қалатын оның түпкі байлығы мен марапаты. Ойшыл-ақын былай дейді:

*«Өмір туралы емес – жарқын атақты қамда,
Өмірдегі ең басты құндылық та сонда.*

* * *

Мәңгі даңққа бет алған сенің жолың тек ізгі істерде ғана!» [2, 341 б.].

Біздің пікірімізше, Баласағұнның о дүниелік болғаннан кейінгі тағдыры – осы тезистің жарқын тұжырымы деуге болады. Түркі ойшылы осы керемет поэмасы арқылы өзінің атын мәңгілік етті, ол мыңдаған жылдар өтсе де, адамдарға және олардың рухани кемелденуіне әлі де болса орасан ықпалын тигізіп келеді.

Жүсіп тәрбие және білім мәселелерінде адам кемелдігінің ішкі және сыртқы теңдестігі, оның сыртқы және рухани әсемдігінің бірлігі қағидаттарын ұстанды. Міне, осы жерде адамның ішкі рухани дүниесінің оның сырт келбетінде көрініс табуы рационалистік тұрғыда түсіндіріледі.

Түркі ойшылы жас ұрпақты тәрбиелеуде өнегелік өсиеттерден де сырт айналмады (балалардың ата-ана өсиетіне деген адалдығы, балаларға

тәрбие беру ережелері, әкелердің балалар алдындағы жауапкершілігі). Жүсіп Баласағұн қоғамдағы әйелдің рөлін айрықша көрсете білді. Әйелдің ақыл-парасатын, игі өнегесін, жұбайына адалдығын мейлінше абыройлы қасиеттер ретінде ерекше атайды. Жүсіптің айтуынша :

*«Әділетті болса – зайыбың болар тартымды:
Зайыбың болар ізгі өнегесімен ұнамды» [2, 343 б.].*

Біз ары қарай қазақ ойшылдарының айтқандарынан көретініміздей, әйелге – анаға және зайыбына мұндай зор құрметпен қарау, академик В.В.Бартольдтің сонау ертеден келе жатқан пұтқа табынушы түркілердің әйелге құрметпен қарау дәстүрі туралы – орта ғасырларда исламданған түркілерге өткен және тек кейінірек қоғамдағы әйелдің рөлін шектеуге байланысты өзгеріске ұшыраған дәстүр туралы пікірін нақтылай түседі [3, 648–649 б.].

«Құтты білікте» негізгі этикалық категориялар поэманың басты кейіпкерлерінің образдарында көрініс тапқандығы мәлім, мәселен, Өдгірміш («Жандандырушы»), Өгділмес («Мадақталған»), Айтолды («Толған ай») және Күнтолды («Күннің шығуы»). Күнтолды әділеттілік символы болып табылады. Әділдіктің шыққан күнмен кейіптелуі шығыс перипатетиктерінің ілімдеріндегі осы этикалық категорияның айрықша қағидасына сәйкес келеді. Әділдік нұры – бәрін көруші, игілікті, осы нұрмен қоғамдағы нәрселердің барлығы, Күн нұрына бөленген жердегілер тәрізді, өсіп, өркендейді. Зайырлы-рационалистік этикадағы әділдік – елді басқарудың ең алғашқы шарты. Жүсіп Баласағұн былайша сипаттайды:

*«Биліктің негізі – шындықта,
Биліктің салауаттылығы да тек шындықта» [2, 89 б.].*

Әділдік категориясымен поэмадағы әлеуметтік утопияның элементтері өте тығыз байланысты. Қараханидтік ойшыл әрі ақынның әділетті басқарудың әлеуметтік салдарларына арнаған мынадай жолдары бар, соның нәтижесінде:

*«Ауқаттанды бүкіл халық ол барда (Күнтолды кезінде – Г.Б.)
Қасқыр мен қой бірге жүрді суатта» [2, с.62].*

Баласағұн сәл кейінірек орта ғасырдағы ізгі ойшылдардың қауымдар, халықтар мен елдер арасында жауластық пен қайшылық болмайтын, жердегі жұмақ туралы утопиялық та, сондай-ақ құштар болған армандарына қайта оралды. Жүсіп ол жөнінде былай деп жазады:

*Даңқы артып, ардақтады ел-жұрты,
Күннен-күнге аса түсті бақыты.
Оған қарай барша жұрты ағылды –*

*Ниет етіп оның игілігін байқауды,
Белшесінен кенелді жұрт бақытқа,
Қасқыр жүрді қозыменен бір отта» [2, 63 б.].*

Мұнда түркі ойшылы әділдіктің құқықтық аспектісін де (заманауи анықтамасында) айқындап берді, ол әділетті заңның – елді әділетті басқарудың негізі екендігін баса көрсетті. Заң – билеушінің билігінен де жоғары деді ол және де заң елдегі әділдікті барынша жоғары деңгейде қамтамасыз етеді. Байқағанымыздай, құқықтық мемлекетке тән заңның үстем болу идеясының негізі сонау тереңде жатыр.

Баласағұн Күннің әділдігін кейіптейтін жылулық пен жарық қалай мызғымас және тұрақты болса, әділдік те сондай мызғымастықпен және тұрақтылықпен сипатталады деген сенімде болады. Айтолды кейіптейтін бақыттан әділдіктің айырмашылығы да осында («Толған ай»). Толған ай – ғажайып, бірақ лезде өтіп кететін қысқа сәт! Бақыт та, әділдікке қарағанда, Ай сияқты құбылмалы және тұрақсыз деп топшылады ойшыл. Осы тақырыпқа арналған ойларында Жүсіп Баласағұнның жалпы өмірдің өзгермелілігі туралы стихиялық-диалектикалық көзқарастары айқын аңғарылды:

*«Шарықтаған төмен қарай құлдилар, көтерілген нәрседе – болар бату,
Қайғы менен қуаныш қатар жүрер, шәрбаттан соң болар у» [2, 109 б.].*

Осылайша, ақын айтқандай, барлық нәрсе өзінің қарама-қарсылығымен алмасады. Мұндай диалектикалық көзқарастар оны материалдық әлемнің бұлдырлығы, барлық нәрсенің өткінші екендігі туралы ойларға итермеледі, ойшыл көзге көрінетін, материалдық құбылыстардың ғажайып болмысы мен алуан түрлі әлемінің арақатынасын философиялық тұрғыда түсіне алды. Баласағұн осы тақылеттес дүниетанымдық мәселелерде жаңаплатонизмдік дәстүрге жақын болды, ал өзінің әлемді түсінудегі әлеуметтік-этикалық аспектілерінде ол адами бақытты қалпында қайтадан мығым жерде болды. Жүсіп Хас Хажіп былай деп көрсетеді:

*Әділ болса билеуші, кенелер халық бақытқа,
Риза болар бегі де, бақытты болған халқына [2, 155 б.].*

Бірақ бақыт та әлем сияқты құбылмалы, ол адам ұмтылатын мақсат, бірақ одан тайқып кетеді деп топшылады ойшыл. Түркі философының түсінігінде бақыт адамның руханилығы мен сырт болмысындағы, көк пен жердегі үйлесімдікті іздеуден үнемі қанағат таппайтыны сияқты қол жетпес арман түрінде көрініс береді. Баласағұн көрсеткен бақыттың құбылмалылығында тек философиялық-этикалық қана емес, сондай-ақ әлеуметтік те мән бар. Ойшыл билеушілер мен күштілерге алдын ала ескерту жасады: бүгін сен құдыретті де даңқтысың, ал ертең бейшара және абыройсыз күйге түсесің. Ол былай деп жазды:

*«Алдамишы зұлымдық, құбылмалы бақыт,
Жалт етер де қолыңнан, лезде болар ғайып!» [2, 78 б.]*

Егер бақыт құбылмалы болса, онда бақытқа жетелейтін адами ізгілік жасаушылар – тұрақты, ал ізгілік – мәңгі болады дейді ақын. Жүсіп Баласағұн билеушілерге көптеген ізгі қасиеттерді дарытатын және қатерлер мен жағымсыз әдеттерден сақтандыратын білімдерге деген сүйіспеншілікке тәрбиелеу рухын өсиет қылды. Кәсіп – адам еркіндігі мен береке-ырысының сенімді көзі, ол байлық пен шендерден жоғары. Түркі философының пікірінше, байлық пен шеннен бір сәтте айырылып қалу мүмкін, ал кәсіп пен мамандық – бұл байлық та, адам абыройының, тағдырдың жазуымен қай жерде болмасын, оған деген айналасындағылардың көрсеткен құрметінің кепілі де болады.

«Құтты білік» туралы сөзімізді, ертедегі түркі әдебиеттері үшін дүниетанымдық мәселелерге философиялық бағыттағы көзқарастың ортақ бастауы ретінде жалғастыра беретін болсақ, бұл тұрғыда Ж.Баласағұнның ақыл, таным үдерісі туралы ілімін айрықша бағалау қажет, бұл ілім осыған дейінгі шығыс перипатетиктерінің және Қараханидтік ақын және ойшылдың замандастарының таным теориясына тікелей негізделген. Жоғарыда атап өткенбіз, поэманың «Берекелі білім» деген атының негізіне білім мен игіліктің, зерделілік пен ізгіліктің барабарлығы – перипатетизм гносеологиясының басты қағидаты алынған. Таным – шығыс перипатетиктерінің этикалық іліміндегі ең жоғарғы игілік болып табылатын бақытқа қол жеткізу кілті. Жүсіп Баласағұн осы ілімді басшылыққа ала отырып, ғылымның ұлылығы мен адами зерденің және білімнің қуаттылығын жария етеді, осылардың нәтижесінде «тозақтағы күнахардың өзі одан аман қалады» [2, 51 б.]. Сөйтіп түркі философы, біздің ойымызша, білімді бәрінен де жоғары қояды. Нақтырақ айтқанда, шынайы білім ізгілікке барабар, ол оны қажетсінбейді және адами қателіктермен үйлеспейді деген нық сенімде болады Жүсіп Хас Хажіп.

Бір қызығы, Баласағұнда қым-қуыт тіршілікке мойынсұну мен төзімділік үшін сый-сияпат ретінде жұмақ рахатына насихаттаудың ізі де жоқ. Ойшылдың топшылауынша, адамның істеген ізгі әрекеттері үшін сияпат – ұрпақтар жадында сақталған оның ізгі аты.

Осылайша, көнетүркілік рационалист-ойшылдың «Құтты білікте» қарастырған әлеуметтік-этикалық мәселелер, одан кейінгі ортағасырлық және Жаңа дәуірдегі түркі тілдес философиялық ойға да, нақты айтқанда, оның зайырлы мазмұнына тән болды. Бұл бүкіл түркі философиясы түркі тілдес алғашқы ірі поэманың тікелей ықпалымен қалыптасты деген сөз емес. Алуан түрлі ықпалдар болғандығы даусыз, еліктеушілік үлгісі ретінде көбінесе парсы және парсы тілдес жауһарлар алынды, солардың бірі түркі айтылымындағы алғашқы поэманы, «Құтадғу білікті» жазуға авторды шабыттандырды. Түркі мемлекетінің заманауи ойшылының қоғамдық мәселе-

лерді энциклопедиялық қамтуы, оның рационалды түсіндірілуі, зайырлы бағыттылығы, сол сияқты өмірді шабыттандыруы мен шығарманың көркем тартымдылығы, түркілік философиялық ойдың даму жолын дәл осы Баласағұн айқындағанын негіздесе керек.

Түркі философиясындағы екі дүниетанымдық көзқарас туралы өзіміздің пайымдауларымызды тұжырымдай келе, бұл бағыттардың тарихи және философиялық негіздері сонау исламға дейінгі дәуірде жатқандығы туралы деректі атап өткен жөн. Онтологиялық және гносеологиялық аспектілерде олар аристотельшілдік пен жаңаплатоншылдықтан пайда болған, бірақ өзінің әлеуметтік тәжірибесінде исламның мәдени-идеологиялық негізінде дамыды. Осылай бола тұра, философиялық ойдың рационалистік, зайырлы бағыты адами зерденің ғаламат табиғаты мен адамның Жаратушыны және ол жаратқан нәрселерді (қоршаған әлемді) танып-білуге ұмтылысы туралы қағиданы кезек күттірмес міндеттер ретінде қарастырып, соған сүйенді. Сопылық гносеология рационалистікке қарағанда діни білімнің мистикалық аспектісін дамытты. Мистик-сопылардың ілімдерінде таным үдерісі, адамның өзіндік ішкі әлеміне бойлауы және өзін-өзі тануға жан жігерін барынша шоғырландыруы арқылы, тәңірілік мәнге ие болу актісі ретінде айқындалды. Олардың түсініктерінде Құдайға, кемелдікке апарар жол қоршаған дүние, оны танып-білу және игеру арқылы емес, өзін-өзі жетілдіру арқылы деп айтуға болады

Түркілік философиялық ойдағы екі бағыттың әлеуметтік рөлін салыстыру негізінде, адамдардың қоғамдағы және мемлекеттегі өміршең мәселелерді шешуге деген сезімдерін оятатын, рационалистік, зайырлы бағыттағы ағымның белсенді, өзгертушілік қызметін атап өту қажет. Түркілік ойдағы бұл ағым ортағасырлық қоғамның жаңалыққа мейлінше қарқынды және сезімтал, әлеуметтік белсенді ойлары мен өмір сүру салтына жауап берді. Түркі философиясындағы сопылық концепцияның қоғамдық дағдарыстар мен қатал сынақтар орын алған жылдары, өнегелі-ныңайтушы рөлін, билікке, үстемдік танытушы қатынастарға деген оппозициялық, сындарлы рухын айрықша атаған орынды. Әлемде үстемдік жасап тұрған зұлымдықтан, өзінің «меніне» тереңдей бойлап, кету арқылы оның алдын алуды насихаттайтын ілім, әлеуметтік тұрғыда зұлымдықпен жақындасып, күрестен, нақты өмірлік мәселелерден қашуды көрсетеді. Осыны айқындай отырып, ортағасырлық дәуірде төзімділік, сүйіспеншілік, зорлық көрсетпеу насихаттары ауқымды қоғамдық жіктердің дүниені түсініп-сезінулеріне жауап бере білгендігіне баса назар аударған жөн. Салыстырмалы орнықтылық пен тыныштық, дін мен ғасырлық дәстүрлер беделімен қаруланған заттар ретінің сақталуы көпшілігі үшін, күмәнді ұрыс салдарларына, көтерілістерге немесе басқа да әлеуметтік зұлматтарға қарағанда, анағұрлым ыңғайлы болды.

Ортағасырлық ойшылдардың қоғамдық және ізгілік мәселелерін көздеп, оларды шешудегі әлеуметтік мәртебесі, этикалық көзқарастары, дүниетанымдық зерделеулері алуан түрлі бола тұра, олар басты мәселеде

ынтымақтастық танытады. Олардың дүниетанымдық мұраттарының өнегелік және жалпыадами ниеттері ортақ. Түркі философтарының қиялшылдығы, олардың билікті қайырымдылыққа және әділдікке насихаттауы туралы айта беруге болады. Дегенмен, әлеуметтік ілгерілеушіліктің қоғамның ізгіленуіне, адамдар, халықтар мен мемлекеттер арасындағы нағыз адами қатынастардың дамуына қатысты болатындығын көрсететін ілімнің басты мәнін бағаламауға болмайды. Осылайша даму жолы жауласу, жек көру, зорлық-зомбылық пен шайқастар мен соғыстарда емес, керісінше әділдік, сүйіспеншілік, қоғам игілігіне қызмет етуде жатыр. Түркі философиясының негізінде адамның жеке тұлғасын, қандай да бір мақсаттарға қол жеткізу нәтижесінде емес, қоғамдық дамудың ең жоғарғы мақсаты арқылы мойындау жатқандығы айқын. Біз бүгінгі таңдағы мәселелерді шешу жолында, ғасырлар қойнауына кеткен бабаларымыздан сарқып алатын ең тұшымды сабақ, бәлкім, осы болар.

Әдебиеттер

- 1 Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). – Москва: Мысль, 1980. – 239 с.
- 2 Юсуф Баласагунский. Благодатное знание / Перевод и комм. С.Н. Иванова – М.: Наука, 1983. – 558 с.
- 3 Бартольд В.В. Сочинения в 9 томах. Т. 6. – М.: Изд-во вост. литер., 1996. – 784 с.

Резюме

Барлыбаева Г.Г. Мироззрение Юсуфа Баласагуни в контексте осмысления двух мироззренческих концепций в тюркской философии

В статье анализируются светско-рационалистическая и суфийская линии в тюркской философии. Автор подчеркивает, что энциклопедический охват социально-этических проблем современного Юсуфу Баласагуни тюркского государства, их рационалистическое осмысление и жизнеутверждающий пафос дают основание утверждать, что светски ориентированное начало этической мысли тюркского средневековья определил именно Юсуф Хас Хаджиб.

Summary

Barlybayeva G.G. Yusuf Balasaguni's Worldview in the Context of Understanding the Two Paradigms in the Turkic Philosophy

The article analyzes the secular-rationalist and sufi line in turkic philosophy. The author emphasizes that encyclopedic coverage of social and ethical issues of modern Yusuf Balasaguni Turkic state and their rationalistic understanding and affirming pathos give a reason to believe that a secularly oriented beginning of ethical thought is identified by namely medieval Turkic Yusuf Khas Hadzhib.

УДК 32.019.52

Валентина Курганская, Владимир Дунаев – Институт философии,
политологии и религиоведения
Комитета науки Министерства образования
и науки Республики Казахстан (Алматы)



СОСТОЯНИЕ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В КАЗАХСТАНЕ



Аннотация. Необходимым условием развития демократии в Казахстане является наличие сильного гражданского общества, в котором граждане реализуют свои интересы через добровольно создаваемые ассоциации, союзы, организации. В развитой демократической стране в такого рода организациях активно трудятся волонтеры – люди, работающие без вознаграждения в свободное время на благо общества или его нуждающихся членов. Наличие волонтеров в обществе – один из показателей его гуманности.

Ключевые слова: гражданское общество, Казахстан, свобода, развитие, права, право, личность, плюрализм, отношение, государство, стабильность, закон, проект, программа, механизм

Гражданское общество в современном его понимании предполагает свободу личности: экономическую – в выборе форм собственности, определении профессии и вида труда, распоряжении результатами своего труда; политическую – в возможности участвовать в выборах, в партиях, в том числе, и оппозиционных политическому режиму, и т. д., духовную – в выборе мировоззрения. Свобода СМИ, гласность, доступ к различного рода информации, независимые суды – атрибуты развитого гражданского общества.

Отечественный общественно-политический дискурс в своей массе определяется матрицами противопоставления и интерференции двух ценностно-мировоззренческих систем: догматикой нелиберальной идеологии и догматикой традиционалистских установок. В рамках обеих названных парадигм характеристика советской системы как «тоталитаризма» превращена в штамп, в ярлык, наклеивание которого избавляет от труда критической рефлексии и объективного анализа. Между тем, тот факт, что не-

политическая сфера жизнедеятельности граждан СССР формировалась по моделям рыночного фундаментализма, не означает отсутствия структур гражданского общества. Формы и векторы развития общественно-гражданского бытия – многообразны и требуют применения не единого лекала, но конкретного социально-политического анализа. В советское время существовали добровольные организации граждан, но, поскольку в обществах тоталитарного типа принципиально невозможны неподопечные административно-командной системе государства формы самоорганизации населения, то деятельность неправительственных организаций находилась под контролем государства. Только в рамках этих организаций группа людей, объединенных какой-либо общей целью и интересами, могла реализовывать свои инициативы.

Тем не менее, советские люди объединялись для совместной деятельности, в том числе и в официально предписанных формах, во многом исходя из своих внутренних убеждений, личных мотиваций. Тотальный идеологический контроль, формально несовместимый с плюралистическими принципами гражданской свободы и самодеятельности, вместе с тем, по содержанию был направлен на утверждение в массовом сознании таких гуманистических ценностей, как социальная справедливость, бескорыстное служение социальному благу, взаимопомощь, готовность пожертвовать личными интересами ради общественной пользы и т. д. В результате административно-бюрократическое принуждение и идеологический диктат, вызывавшие в массовом сознании советских людей законное чувство отторжения (в том числе, в форме иронического обыгрывания пропагандистской фразеологии и ее знаково-символического семиозиса), объективно способствовали формированию патриотизма, нравственно достойных жизненных идеалов.

Современный период развития Казахстана характеризуется глубоким реформированием политических, экономических, духовных и организационных основ жизни общества. Происходит обновление мировоззрения населения. На первый план обоснованно выдвигаются права, свободы и законные интересы личности, демократические формы управления социальными процессами. После долгого пребывания в рамках жесткой административной системы управления, не способной в полной мере учитывать и удовлетворять потребности и интересы граждан – в силу уравнительного подхода к индивидуальным качествам, общество в последние годы стремится выйти на путь свободного развития, где высшей ценностью признается конкретный человек, его права и достоинство.

Развитие гражданского общества в современном Казахстане является неременным условием реализации потенциала социального и человеческого капитала для достижения устойчивого развития всех сфер общественной жизни. За более чем 20 лет независимости страна проделала большой путь эмансипации от тоталитарной политической системы и командно-административной формы общественного управления. Однако до граждан-

ского состояния общества еще предстоит проделать большой путь. В условиях ценностного раскола развитие гражданского общества в Казахстане осложняется тем, что население страны находится в состоянии утраты социально ответственной моральной рефлексии и самооценки, солидарного понимания, активного сопереживания и деятельного соучастия в утверждении общих ценностей, т. е. тех компонентов, без которых ни одна общественная система не может быть ни эффективной, ни гуманной. Актуальная экономическая ситуация в большей степени детерминирует ориентацию на дисгармонию в человеческих отношениях, чем на утверждение духовно-нравственного комплекса ценностей гражданского сотрудничества и взаимопонимания.

Однако без гражданской ценностной солидарности населения страны и становления его как гражданской общности, сохранить свою целостность и внутреннее единство в новой социально-исторической ситуации казахстанское общество вряд ли сможет. Поэтому развитие гражданского общества как открытой системы, отличающейся плюрализмом мыслей и идей, толерантностью к инакомыслию, рациональностью и гуманизмом – это тот путь, который создаст равновесие между коллективной, частной и государственной сферами общественной жизни и обеспечит отношения равноправных обязанностей и равнообязательных прав между государством и гражданином.

На нынешнем этапе страна выходит на такой уровень развития, когда процесс политических и экономических преобразований и созданные в его ходе институциональные механизмы должны реально заработать на благо конкретного человека, его материального благополучия и духовного роста, становления как личности и гражданина, как субъекта собственной жизнедеятельности. Государство получает возможность, опираясь на рыночные принципы хозяйствования, развернуть деятельность, направленную на повышение социальных стандартов, стимулирование профессионального и социального развития человека, качественное изменение жизни всего населения страны. Иначе говоря, перейти от выполнения субсидиарных функций к осуществлению комплекса многообразных задач социального государства.

В ряд первоочередных задач и стратегических приоритетов выдвигается решение проблемы нахождения оптимального, при данных условиях, способа взаимодействия государства с независимыми от него сферами жизнедеятельности граждан.

С самого появления неправительственного сектора в годы независимости, государство предпринимает попытки урегулировать отношения с институтами гражданского общества. Начало конструктивного диалога неправительственного сектора с государством было положено в начале предыдущего десятилетия. В своем Послании к народу Казахстана «К свободному, эффективному и безопасному обществу», озвученному 24 октября 2000 г., Президент РК Нурсултан Назарбаев впервые отметил деятельность

НПО, их важный вклад в развитие республики, а также необходимость оказания поддержки социально значимым проектам НПО со стороны правительства и местных властей.

В 2001 г. появился «Закон о НКО (некоммерческих организациях)», 23 января 2002 г. постановлением Правительства была утверждена Концепция государственной поддержки неправительственных организаций Республики Казахстан. 17 марта 2003 г. на основе указанной Концепции правительством была принята Программа государственной поддержки неправительственных организаций на 2003–2005 годы. Наиболее важным направлением данной программы стала разработка проекта Закона «О государственном социальном заказе», который был направлен на обеспечение правовой основы для широкого участия НПО в решении социально значимых проектов за счет средств государственного бюджета, что позволило бы повысить качество и объем социальных услуг, предоставляемых населению.

В 2005 г. был утвержден Закон «О государственном социальном заказе», в котором дано определение комплекса правовых основ, принципов, порядка формирования и исполнения на конкурсной основе государственного социального заказа неправительственными организациями Республики Казахстан.

В 2006 г. была принята Концепция развития гражданского общества Республики Казахстан на 2006–2011 годы, в которой были намечены шаги по усовершенствованию и обеспечению прозрачности механизма формирования государственного социального заказа, улучшению механизмов и процедур его реализации, участия НПО в определении приоритетных социальных программ и проектов.

В настоящее время разработан проект Закона «О государственной поддержке НПО», в котором предусмотрены механизмы упрощения процедур конкурса по размещению государственного социального заказа (без критерия наиболее низкой цены), усиления роли и значимости Общественных советов при госорганах в решении вопросов выделения государственного социального заказа и распределения премий для НПО за вклад в решение значимых социальных задач.

Важным шагом в процессе развития отношений между НПО и государством стало проведение гражданских форумов. Главной целью первого форума стало определение приоритетов государственной поддержки НПО, выработка мер по взаимодействию между ними и государством для обеспечения правовых, экономических и других условий, гарантирующих независимое существование, эффективную работу и самостоятельное развитие «третьего сектора». В 2005 г. был проведен второй форум, на котором по инициативе неправительственных организаций был создан Гражданский альянс неправительственных организаций. В 2007 г. прошел третий форум, на котором впервые были заслушаны отчеты руководителей центральных государственных органов по реализации поручений главы государства, дан-

ных на втором Гражданском форуме, а также об исполнении Концепции развития гражданского общества на 2006–2011 годы. На четвертом Гражданском форуме в 2009 г. было отмечено налаженное сотрудничество между государством и НПО, когда государство создает условия, а НПО оперативно направляет ресурсы на решение общих социальных задач. В 2011 г. состоялся пятый Гражданский форум, на котором были подведены итоги развития гражданского общества за годы независимости Казахстана и определены основные приоритеты деятельности на будущее. В 2013 г. прошел шестой Гражданский форум, основная тема которого – совершенствование системной работы государственных органов и неправительственных организаций. В процессе работы данного форума заместитель руководителя администрации Президента Республики Казахстан Баглан Майлыбаев сообщил, что за последние десять лет на государственный социальный заказ потрачено около 11 млрд. тенге.

Таким образом, государством прилагаются немалые усилия, направленные на увеличение роли гражданского сектора в общественной жизни страны. Это связано с тем, что в процессах модернизации постсоветских государств решающую роль начинает играть массовое стремление граждан изменить условия своего существования в соответствии с современными нормами цивилизованного мира. В результате в модернизирующихся социумах в корне меняются отношения между гражданским обществом и государством.

В настоящее время в стране между государством и гражданским обществом установилась патерналистская модель взаимоотношений. В обмен на лояльность третий сектор получает финансирование от государства, контролируется властью и рассматривается ею как институт, с помощью которого власть реализует свои инициативы. В то же время, государство уже не игнорирует инициативы граждан. За прошедшие годы сотрудничество госорганов и НПО приобрело системный характер. Консультации с НПО, их широкое участие в разработке важнейших законов, программ развития различных отраслей, мобилизация потенциала профильных объединений для решения общественно значимых проблем – все это сегодня широко практикуется центральными органами власти. Это дает основание говорить о становлении партнерской модели, когда государственные органы развивают диалог с гражданским сектором, который формирует повестку дня, обеспечивает через организацию различных демократических процедур участие органов власти в решении назревших общественных проблем. Так, например, уже стало нормой приглашение на конференции, круглые столы, общественные слушания, которые проводят НПО, представителей органов власти, которые влияют на принятие важных политических решений.

Ответы на вопросы о том, насколько казахстанское общество продвинулось по пути становления гражданского состояния, и насколько государство продвинулось в обеспечении условий для практического утверждения

равноправных обязанностей и равнообязательных прав в отношениях между государством и гражданином, дает проведенное осенью 2013 г. социологическое исследование состояния гражданского общества. Это исследование, в котором авторы статьи участвовали в качестве консультантов, было осуществлено Централно-азиатским институтом развития [1]. Как выяснилось в исследовании, представление казахстанцев о гражданском обществе является несформированным, и единой точки зрения жителей страны на наличие или отсутствие в Казахстане гражданского общества нет. Исходя из предпочитаемых респондентами его определений, большинство опрошенных оценивают гражданское общество в стране как состоявшееся или находящееся в процессе становления. Информированность граждан о неправительственном секторе, на первый взгляд, довольно высока. Респонденты смогли назвать множество организаций гражданского сектора – от наиболее известных с советских времен партий и профсоюзов до правозащитных и этнокультурных организаций. Наиболее известными оказались партии, профсоюзы, религиозные объединения (их назвали 15% опрошенных) и экологические движения (названы 14,3% опрошенных). В числе известных населению НПО оказались также молодежные, гендерные, спортивные, этнокультурные, благотворительные, правозащитные организации. На слуху – Общество инвалидов, Гражданский Альянс Казахстана, Союз ветеранов Афганистана, Фонд Бота, КСК, дачные кооперативы, Ассоциации бизнесменов и предпринимателей.

Однако информированность большинства казахстанцев о третьем секторе носит, скорее, поверхностный характер, потому что конкретно смогли охарактеризовать его деятельность незначительное количество респондентов. Те же, кто смог охарактеризовать их деятельность, дают ей, в основном, позитивные оценки. По мнению этих респондентов, организации третьего сектора «способствуют росту гражданского самосознания», «развивают демократическое общество», занимаются благотворительностью, помогают инвалидам, «призывают народ к миру», привлекают людей к спорту, защищают права потребителей. Хотя и не часто, но встречаются отрицательные оценки типа: «они вредят обществу», «только получают гранты, а работа проводится для «галочки».

Исследование показало, что в оценках населения гражданский сектор в Казахстане недостаточно влиятелен, имеет слабый административно-правовой ресурс, не является равноправным партнером государства, имеет незначительные социальный и символический капиталы, испытывает нехватку сильных и компетентных лидеров.

Довольно значительная прослойка общества, как показало социологическое исследование, отрицает всякое влияние институтов гражданского сектора на казахстанское общество, потому что власти не реагируют на их акции и мероприятия, деятельность гражданского сектора чрезмерно затруднена и ограничена существующим законодательством, большинство населения его

не поддерживает, сами институты гражданского общества зависимы от властей, их деятельность не соответствует современным требованиям, а лидеры – амбициозны. Экономическая и политическая свобода все еще не стала институциональным основанием общественной самоорганизации и источником удовлетворения жизненных интересов каждого гражданина. Люди предпочитают за решением проблем обращаться в государственные органы.

В глазах казахстанцев деятельность третьего сектора не престижна и не популярна. Большинство граждан страны никогда не работали, не хотят работать в НПО и не хотели бы самостоятельно создать некоммерческую организацию. Попытки некоторых респондентов учредить такую организацию оказались неуспешными – вследствие отсутствия спонсоров и единомышленников. Определенную роль в неуспехе играет отсутствие навыков и знаний о работе в НПО у граждан страны.

Отчасти невысокий авторитет гражданского сектора среди населения обусловлен тем, что деятельности большинства НПО не присуща гласность, отчеты о деятельности организаций широкой общественности неизвестны. Принцип социального государства закреплен в Конституции Республики Казахстан, однако в полном объеме модель социального государства, основанного на принципах социально направленной и вместе с тем эффективной экономики, в условиях догоняющей модернизации невоспроизводима. Социальная сфера продолжает оставаться основным источником напряженных отношений между государством и обществом. Поэтому поддержка социально незащищенных слоев населения, в том числе людей с ограниченными возможностями, ветеранов, пожилых людей, малоимущих, сирот, детей, групп риска и т. д. является наиболее востребованным населением направлением работы некоммерческого сектора. Развитие страны по пути демократических преобразований напрямую зависит от гражданской активности населения – большинство респондентов в опросе придерживаются именно такой позиции. Наиболее импонирующий им путь – участие в работе органов местного самоуправления через организацию дискуссий, общественных слушаний по проблемам, имеющимся у населения, принятие планов по их решению, и большинство наших респондентов периодически получают информацию о таких акциях. Формальные каналы мобилизации общественной активности в стране широкого распространения не получили, хотя традиции взаимопомощи существовали в казахском обществе издревле. Но в настоящее время волонтерская деятельность и благотворительность на постоянной основе не имеют популярности в казахстанском обществе, а добровольное участие граждан в общественной жизни не является нормой жизни казахстанцев. Большинство акций третьего сектора имеют разовый характер и сосредоточены, в основном, на мероприятиях для социально незащищенных слоев населения.

Несмотря на достаточно критичный подход населения к эффективности институтов гражданского общества, они имеют большой потенциал.

Власть и бизнес признаются респондентами главными акторами, влияющими на перспективы развития гражданского общества в стране. Но даже в условиях, когда государственная власть, сосредоточившая у себя все главные рычаги воздействия на функционирование общественного целого, стимулирует веру в способность государства рационально управлять всеми социальными процессами, у некоторой части населения все же обнаруживается позитивный опыт обращения в НПО, когда их проблемы смог решить не государственный, а именно гражданский сектор. Люди ждут от него решения как своих личных, так и общественных проблем, активизации его влияния на принятие решений государственными органами, надеются на поддержку его государством и бизнесом.

Исходя из сложившихся взаимоотношений между государством, бизнесом и гражданским сектором, можно сделать ряд следующих выводов, которые помогли бы активизировать неправительственные организации. Развитие гражданского общества должно проходить с участием государства и бизнеса, когда создается общее поле взаимодействия между сферой ответственности государства и сферой ответственности бизнеса по выполнению (реализации) ими своих социально значимых функций. При этом необходимо стремиться не к усилению роли государства, не к расширению его вмешательства в действие внутренних механизмов саморегулирования экономики, а к перестройке его функционального назначения в отношении бизнеса таким образом, чтобы государство стало его социальным партнером и политическим гарантом.

Государство должно принять активное участие в формировании структуры экономики, инвестиций, в определении ключевых отраслей, развитие которых может дать высокий социальный эффект. Им должна проводиться активная политика стимулирования посредством льгот и субсидий тех предпринимателей, кто вкладывает средства в приоритетные программы социального развития, в ликвидацию массовой безработицы, в формирование среднего класса и т. д., кто способствует более органичному взаимодействию социального государства с бизнесом, повышает эффективность и степень социальной ориентации экономики в целом.

Необходимо увеличивать государственное финансирование гражданского сектора посредством госзаказа, но при этом проектные предложения должны определяться не только государственными органами, но и самими НПО, которые находятся «ближе к народу» и лучше знают его потребности, чем чиновники, предлагающие на конкурс в основном имиджевые проекты, а не те, которые бы оказывали реальную помощь населению. Цель проектов – реальное повышение качества жизни людей, а не проведение ничего не дающих народу мероприятий «для галочки». Социально значимые проекты (например, реабилитация детей с ограниченными возможностями) не могут считаться эффективными, если срок их выполнения ограничен краткими временными рамками. Необходимо учитывать специфику каждого проек-

та и, соответственно, в случае успешности его выполнения продлевать без конкурса сроки его действия на требуемый период.

Плохо развитая инфраструктура НПО снижает эффективность их работы. Спонсорам необходимо выделять средства для ее поддержки. На постоянной основе следует организовывать обучающие семинары для третьего сектора – с целью обучения поиску финансовых средств для проведения проектной деятельности. У грантодателей в штате должен быть специальный менеджер, отвечающий за связи с третьим сектором, который мог бы в любое время оказать консалтинговые услуги по подготовке проекта, управлению организацией и т. д.

Таким образом, в Казахстане только в результате совместных усилий граждан страны, государства и отечественного бизнеса можно рассчитывать на развитие гражданского общества, без которого казахстанское общество не может считаться демократическим.

Литература

1 Объем выборочной совокупности составил 1607 респондентов. В опросе приняли участие жители северной и южной столиц, 14 областных центров, 7 небольших городов – районных центров, 55 сел и поселков. Контролируемые параметры квот по поселенческому признаку, полу, национальности, возрасту осуществлялись на основании данных Агентства РК по статистике по социально-демографическому составу населения РК.

Түйін

Курганская В., Дунаев В. Қазақстандағы азаматтық қоғам дамуының қазіргі жағдайы мен үрдісі

Мақалада Қазақстандағы азаматтық қоғамның даму ерекшеліктері атап өтілген. Азаматтық қоғамның институттары мен олардың секторларының Қазақстандық қоғамға әсер етуі мен қоғамның ой-пікірлері талданған. Қазақстандағы азаматтық қоғамның дамуына байланысты шешімдер көрсетілген.

Summary

Kurganskaya V., Dunayev V. Status and Trends of Civil Society in Kazakhstan

Features of development of civil society in Kazakhstan revealed in the article. Representation of population about civil society, the impact of institutions of civil society on the Kazakh society, expectations of the population of the institutions of civil society analyzed. Conclusions on the development of civil society in the country are made.

Жакыпбек Алтаев – Казахский Национальный университет имени аль-Фараби (Алматы)
Ермек Токтаров – Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (Алматы)



**СЕТЕВЫЕ СООБЩЕСТВА
КАК ПЕРСПЕКТИВНЫЕ
АГЕНТЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ
КАЗАХСТАНСКОЙ
МОЛОДЁЖИ**



Аннотация. В статье раскрывается проблематика формирования сетевых сообществ как новейших агентов социализации. Определено место сетевых сообществ в системе социализации молодёжи в контексте кризиса традиционных институтов социализации в Республике Казахстан. Раскрыты особенности социальной стратификации в киберпространстве Казахстана. Обоснована необходимость раскрытия потенциала сетевых сообществ в позитивном для государства и общества направлении. Определены перспективные направления развития государственной информационной политики.

Ключевые слова: сетевые сообщества, социализация, агенты социализации, интернет-пространство, виртуальная реальность, казахстанская молодёжь.

Глобальные процессы информатизации общества привели к появлению киберпространства и новых, виртуальных форм социальных взаимодействий в нём, которые, в свою очередь, оказывают влияние на реальную жизнь социума. В контексте становления информационного общества происходит приобщение личности к соответствующим нормам и ценностям посредством участия в виртуальной коммуникации через сетевые сообщества. В Казахстане интенсивно внедряются современные информационно-коммуникационные технологии, их активным пользователем является молодёжь, которая в силу своего возраста проходит первые ступени процесса социализации. Влияние Интернета на поведение, культуру, духовные ценности молодёжи становится всё более отчетливым. В этой связи становятся актуальными вопросы: какое место в процессе социализации личности занимают сетевые сообщества в условиях современного Казахстана? Каким потенциалом обладают сетевые сообщества как новейшие агенты социализации?

Под социализацией обычно понимается процесс усвоения индивидом определенной системы знаний, норм и ценностей, позволяющих ему функци-

онировать в качестве полноправного члена общества [1]. В свою очередь, под институтами социализации понимаются конкретные группы, в которых личность приобщается к системам норм и ценностей и которые выступают своеобразными трансляторами социального опыта [2]. Агенты социализации являются более узкой группой, чем институты социализации. Сетевые сообщества выступают одним из элементов социальной структуры киберпространства, потому будет правильней относить их именно к агентам социализации.

Очевидно, что на сегодняшний день традиционные институты социализации находятся в стадии трансформации. Семья является важнейшим институтом социализации, в котором дети приобретают первые навыки взаимодействия, осваивают первые социальные роли, осмысливают первые нормы и ценности. Потому положение данного социального института важно для понимания особенностей процесса социализации современной казахстанской молодёжи. Статистика показывает, что число разводов выросло с 39 466 в 2009 г. до 51 482 в 2013 г., причём динамика роста коэффициента брачности в период с 2007 по 2013 г. ниже, чем коэффициента разводимости. В то же время, повысился возраст вступления в первый брак у обоих полов в период с 2009 по 2013 г. [3]. Все эти показатели говорят о том, что институт семьи находится в кризисе, причины которого заключаются, в первую очередь, в нерешенности социально-экономических проблем. Так, перед супругами стоят проблемы сохранения и укрепления семьи, обеспечения материального благосостояния, а также формирования стратегий воспитания в новой социально-культурной обстановке, в условиях информатизации жизни общества.

Система образования традиционно выделяется как второй (после семьи) ведущий институт социализации. Но в настоящее время система образования, особенно высшие учебные заведения, находится в стадии кардинального изменения – как её структуры, так и содержания. Переход на кредитную систему обучения, увеличение информационной нагрузки на обучающихся, неразвитость института кураторов-эдвайзеров – всё это способствует тому, что функция социализации обучающихся ослабляется. Несмотря на кризис институтов социализации, общество продолжает воспроизводить традиционные ценности, которые в той или иной мере усваиваются молодёжью. Согласно результатам социологического исследования по выявлению социально-политических и ценностных установок поведения молодёжи Казахстана, проведенного в ноябре-декабре 2012 г. Институтом философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, для современной казахстанской молодёжи наиболее важными сферами жизни являются семья, дети, дом (74,3%), учёба и образование (57,4%), работа и дело (50,4%). Какого-либо кардинального сдвига в ценностных ориентациях, вызванного воздействием информационно-коммуникационных технологий, не замечается. Тем не менее, исследователи Дж. Бек и М. Уэйд отмечают, что в странах, где Интернет и компьютерные игры давно распространены, наблюдается их воздействие на целевые установки и жизненные приоритеты пользователей, среди которых высока доля молодёжи [4].

Можно с большой долей уверенности утверждать, что активное внедрение информационных и компьютерных технологий в жизнь казахстанского общества в будущем может привести к таким же изменениям. Естественно, данный процесс будет проходить с учётом культурных особенностей и иметь свои особенности в Казахстане. Исследователи отмечают вмешательство в процесс социализации новых агентов, к которым относят, наряду с традиционными средствами массовой информации, и Интернет. С одной стороны, это связано с макросоциальными изменениями, при которых информация становится самостоятельным экономическим и социальным ресурсом, определяя как процессы материального и духовного производства, так и социальную стратификацию. С другой стороны, усиление роли информационных агентов влияния определяется их специфическими особенностями, которые оказываются востребованы человеком современной эпохи.

Республиканское социологическое исследование интернет-аудитории в Казахстане, проведенное в ноябре 2012 г. по заказу Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК научно-исследовательской ассоциацией «Институт демократии», выявило наличие информационного неравенства в казахстанском обществе. Возраст, уровень доходов, а также место проживания определяют частоту использования Интернета и доверие электронным СМИ. Так, каждый день пользуются Интернетом 45,2% респондентов в возрасте от 18 до 29 лет, из этой возрастной группы не пользуются Интернетом 24%, тогда как в возрастной группе от 46 до 60 лет эти показатели равны 15,2 и 62,3%, соответственно. Среди респондентов с доходом менее 15 тыс. тенге каждый день Интернетом пользуются 13,2%, не пользуются Интернетом – 67,9%, тогда как у респондентов с доходом выше 150 тыс. тенге ответы представлены как 52,9 и 29,4%, соответственно. Горожане чаще пользуются Интернетом, в отличие от сельчан (каждый день Интернетом пользуются 33,4 и 14%, соответственно), а также среди жителей городов меньше тех, кто не пользуется Интернетом (город – 37,2%, село – 63,7%).

Таким образом, воздействию информационно-коммуникационных технологий больше всего подвержена городская молодёжь с достаточно высоким уровнем дохода. В то же время, учитывая постепенное удешевление услуг связи, их внедрение в сельской местности и уменьшение стоимости компьютерной и мобильной техники, можно ожидать расширения интернет-аудитории в Казахстане. Причём пользование информационно-коммуникационными технологиями входит в повседневную коммуникативную практику молодых поколений, и они вряд ли откажутся от их применения в будущем. Так, в виртуальную коммуникацию будут вовлекаться всё большее число социальных групп. Следовательно, в перспективе возраст и уровень доходов, а также место проживания станут менее значимыми факторами в социальном взаимодействии в киберпространстве. В Интернете нет ограничений по возрастному, материальному или территориальному критерию. Пользователь может быть ограничен лишь ввиду уровня своего образования и знания иностранных язы-

ков, что обуславливает обращение к зарубежным источникам информации, самостоятельный анализ полученных данных и их интерпретацию.

Социальная стратификация в виртуальном пространстве основывается на количественных и качественных характеристиках коммуникации пользователей. Так, в Интернете важнее иметь аккаунт в как можно большем числе социальных сетей, блог-платформ, а также доступ к высокорейтинговым СМИ (Financial Times, The Wall Street Journal и т. п.), сайтам аналитических структур, где публикуются результаты их исследований. Умение добыть необходимую информацию, интерпретировать её в собственных интересах и распространять среди большего числа пользователей сети, что во многом зависит от уровня образования, становятся критериями успешной виртуальной коммуникации личности.

Таким образом, в Интернете создается свободная, конкурентная среда, в которой пользователь может, например, презентовать и отстаивать свои политические убеждения, формировать сетевые сообщества единомышленников, вступать в дискуссии с другими пользователями. Иными словами, в виртуальной среде может проходить ознакомление личности со сложившимися нормами и правилами, а также её приобщение к этим нормам, что является одними из аспектов процесса социализации индивида. Процесс социализации с той или иной степенью интенсивности может быть осуществлен посредством сетевых сообществ, поскольку именно в них пользователь осуществляет социальное взаимодействие.

Понятие «сетевое сообщество» часто отождествляется с «интернет-сообществом», «виртуальным сообществом» и имеются проблемы с формулировкой его определения. Г. Рейнголд определяет виртуальные сообщества как социальные агрегации, возникающие в глобальной информационной сети, когда достаточное количество людей в течение достаточно длительного времени конструируют свои информационно-коммуникационные связи и принимают участие в дискуссиях по социально значимым вопросам [5]. С.В. Бондаренко даёт следующее определение сетевым сообществам: «...виртуальными сетевыми сообществами называются обладающие упорядоченной структурой объединения пользователей компьютерных сетей, осуществляющих коммуникацию и имеющих при этом устойчивые социальные роли, а также придерживающихся определённых норм поведения в виртуальном пространстве» [6]. Пользователь также может быть участником множества сетевых сообществ, которые по своим критериям могут кардинально различаться. Это, в свою очередь, ставит вопрос об интеграции различных идентификационных кодов, транслируемых сообществами.

Теперь обратим внимание на структуру пользования Интернетом в Казахстане. Согласно данным сервиса интернет-статистики Zero.kz, в первую двадцатку наиболее популярных за последние 30 дней сайтов в КазНете, наряду с новостными сайтами, стоят и веб-порталы, где имеется возможность создания групп по интересам, а также сетевых сообществ (табл. 1) [7].

**20 наиболее популярных сайтов КазНета
(по состоянию на 4 мая 2014 г.)**

№	Наименование сайта	Число хостов	Число посетителей
1	Колёса	1 405 488	2 454 903
2	Казахстанский портал НУР	1 402 642	2 915 957
3	ZAKON.KZ: Новости Казахстана и Мира. Новости права.	1 110 226	1 966 176
4	GISMETEO.KZ: Погода в Казахстане	1 059 846	1 198 460
5	Tengrinews.kz: Последние новости Казахстана и мира	801 098	1 343 764
6	Olx.kz – Сайт частных бесплатных объявлений Казахстана	790 104	998 820
7	kiwi.kz – Казахстанский видео-сервис	789 094	877 322
8	Крыша	785 820	1 009 144
9	Satu.kz – все товары и услуги Казахстана	768 773	1 238 497
10	Букмекерская контора OLIMP.KZ	705 264	629 285
11	Первый Казахстанский онлайн-кинотеатр – KinoMir.Net	660 583	401 039
12	slando.kz – Сайт частных бесплатных объявлений Казахстана	656 346	773 139
13	NAMBA – социально-развлекательный портал	636 471	567 581
14	BNews.kz Главные новости Казахстана	554 694	743 171
15	www.hh.kz	526 603	649 751
16	Форум «Все вместе»	510 097	730 933
17	Афиши кинотеатров Казахстана	504 377	596 020
18	Международный казахский сервер KAZAKH.RU	442 302	599 488
19	Казахстанская блог-платформа yvision.kz	427 079	525 461
20	Телеканал КТК	385 482	393 202

Статистика по количеству посетителей и числу хостов (от англ. *host* – любой компьютер, сервер, подключённый к локальной или глобальной сети) показывает, что пользователи КазНета посещают сайты для удовлетворения своих информационных, культурных, экономических и коммуникационных потребностей. Необходимо также учесть, что большую часть в структуре пользования Интернетом занимают зарубежные ресурсы. Так, согласно данным АО «Казконтент», в 10 наиболее популярных социальных медиа за февраль 2013 г. входят: mail.ru, vk.com, odnoklassniki.ru, facebook.com, liveinternet.ru, twitter.com, kiwi.kz, fotostrana.ru, namba.net, yvision.kz [8].

Данные результаты говорят о высокой популярности внешних ресурсов среди казахстанцев, следовательно, внешние акторы киберпространства имеют более широкий доступ к пользователям из Казахстана. Как нами отмечалось ранее, казахстанские пользователи попадают под влияние информационных потоков, генерируемых странами с доминирующим и сильным контентом

[9], что в целом усложняет процесс социализации. Казахстанским институтам и агентам социализации приходится соперничать с зарубежными акторами в Интернете за возможность пропагандировать и воспитывать те ценности и установки, которые характерны именно для казахстанского общества.

Очевидно, что в условиях информатизации общества воздействие компьютерных технологий на жизнь общества неизбежно. Необходимо использовать потенциал сетевых сообществ в процессе формирования современного гражданина Казахстана. Посредством информационно-коммуникационных технологий можно приобщать граждан к тем или иным формам социального взаимодействия, как в киберпространстве, так и вне его, если традиционные способы адаптации и инкультурации личности невозможно применить ввиду определенных обстоятельств (инвалидность, пребывание в детских домах, местах лишения свободы и т. д.).

Поскольку сетевые сообщества основаны на активности пользователей, содержание социальных взаимодействий посредством сетевых сообществ будет зависеть от того, какие нормы и ценности усвоены пользователями на первых этапах социализации. В этой связи усиливается значение участия старших поколений в формировании информационной культуры подрастающих поколений, повышается роль первичных институтов социализации, как трансляторов традиционных норм, ценностей и установок казахстанского общества. Таким образом, можно сформулировать несколько основных выводов:

- Сетевые сообщества на сегодняшний день могут рассматриваться как перспективные агенты социализации казахстанской молодёжи. Нельзя не участвовать в конструировании виртуальной социальности и идентичности казахстанской молодёжи, особенно в условиях воздействия информационных потоков из стран с сильным или доминирующим контентом. В условиях открытого общества и сильного внешнего влияния на сознание граждан посредством СМИ, и особенно Интернета, необходимо диверсифицировать способы налаживания коммуникации между государством и обществом, государством и гражданином, обществом и индивидом.

- Сетевые сообщества, социальные сети и иные формы социального взаимодействия в киберпространстве необходимо использовать для политической, правовой, экономической, культурной, религиозной социализации казахстанской молодёжи. Для этого необходимо продолжать развитие систем дистанционного образования, с параллельным повышением её эффективности, расширять возможности электронного правительства, способствовать повышению компьютерной грамотности населения.

- Также невозможно обойтись без участия старших поколений, в том числе, блогеров и модераторов тех или иных веб-порталов, в процессе социализации казахстанской молодёжи в киберпространстве. В Интернете динамика процессов очень высока, соответственно, требуется безотлагательное участие государства и общества в данном процессе.

Литература

- 1 *Filosofsky enciklopedichesky slovar*. – M.: Sovetskaja enciklopedija. Gl. redakcija: L.F. Il'ichjov, P.N. Fedoseev, S.M. Kovaljov, V.G. Panov. – 1983. – S. 629.
- 2 *Psihologija razvitija: uchebnik dlja stud. vyssh. psihol. ucheb. zavedeniy / Pod obshh. red. Marcinkovskoj T.D.* – M.: Akademija, 2007. – S. 442.
- 3 *Demograficheskiy ezhegodnik Kazahstana. Agentstvo RK po statistike, 2013 g.* – S. 163.
- 4 *Bek Dzh., Ujejd M. Doigralis!* Kak pokolenie gejmerov navsegda menjaet biznes-sredu. – M.: Pretekst, 2008. – 252 s.
- 5 *Rheingold H. The Virtual Community – Perennial, 2000.* – 346 p.
- 6 *Bondarenko S.V. O tipizacii virtualnyh setevyh soobshhestv obrazovatel'noj napravlenosti. / Novye infokommunikacionnye tehnologii v social'no-gumanitarnyh naukah i obrazovanii: sovremennoe sostojanie, problemy, perspektivy razvitija. Pod obshh. red. A.N. Kulika.* – M.: Logos, 2003. S. 399–407.
- 7 *Zero.kz. Kazahstanskiy rejting. Servis internet-statistiki.* <http://zero.kz/>.
- 8 *Top-10 social'nyh media za fevral' 2013 goda. V razdele Analizy – Sticheskiy analiz Kazneta. Dannye AO «Kazkontent».* <http://kzcontent.kz/ru/res6.php>
- 9 *Toktarov E.B. Modeli sohraneniya etnokul'turnoy identichnosti v kiberprostranstve // Materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferencii «Jetnokul'turnaja identichnost' kak strategicheskij resurs samosoznanija obshhestva v uslovijah globalizacii»: 28–29 sentyabrya 2013 goda.* – Praga: Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ», 2013. – S. 79–83.

Түйін

Алтаев Ж.А., Токтаров Е.Б. Желілік топтар Қазақстан жастарының келешектегі әлеуметтену агенттері ретінде

Мақалада желілік топтардың әлеуметтенудің жаңа агенттері ретіндегі қалыптасуы мәселесі анықталады. Қазақстан Республикасындағы дәстүрлі әлеуметтену институттарының дағдарыс жағдайында жастарды әлеуметтендіру жүйесіндегі желілік топтардың орны белгіленген. Қазақстанның киберкеңістігіндегі әлеуметтік стратификацияның ерекшеліктері айқындалған. Желілік топтардың әлеуетін мемлекет пен қоғам үшін позитивті бағыттарда жүзеге асырудың қажеттілігі негізделген. Мемлекеттік ақпараттық саясат дамуының келешекті бағыттары анықталған.

Summary

Altaev Zh.A., Toktarov Y.B. Network Societies as a Perspective Agents of Sozialization of Kazakhstan Youth

The article reveals the problems of formation of network communities as new agents of socialization. The place of online communities in the system of socialization of Kazakh youth in the context of the crisis of traditional social institutions in the Republic of Kazakhstan is defined. The features of social stratification in cyberspace Kazakhstan are revealed. The necessity of realizing the potential of online communities in a positive for the state and society direction is grounded. Perspective directions of development of the state informational policy are defined.

ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ ПАРЛАМЕНТАРИЗМА В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН И КЫРГЫЗСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ В 1990-е ГОДЫ

Аннотация. Данная статья рассматривает сравнительный анализ становления парламентаризма двух стран: Республики Казахстан и Кыргызской Республики. Различия заключались в том, что в Казахстане парламентаризм развивался в условиях формирования сильной президентской республики, а в Кыргызстане форма правления неоднократно изменялась.

Ключевые слова: парламент, президент, конституция, власть, закон, сравнительный анализ, система, политика.

Несмотря на противоречивый характер развития современного парламентаризма, в большом количестве стран мира парламенты стали неотъемлемой частью государственной власти, создавая основу общества и государства посредством законодательства. Парламент наделен определенными признаками и качественными характеристиками, отсутствие которых в виде системы государственной законодательной власти не позволяет состояться парламентаризму.

Очевидно, что пути становления и развития парламентаризма в каждом государстве имеют свои особенности, закономерности и, как следствие, результаты. Это касается и постсоветских стран центральноазиатской части мира.

Рассмотрим политико-правовые аспекты эволюции высших органов законодательной власти в Республике Казахстан и Кыргызской Республике в 1990-е гг., применив сравнительный историко-ориентированный подход.

И в Казахстане, и в Кыргызстане, в связи с тем, что Советы составляли политическую основу СССР, демократические преобразования государственной власти начались именно с их реформирования.

Политико-правовой основой для становления парламентаризма в Казахстане в 1990-е гг. явились следующие документы:

- Закон «Об изменениях и дополнениях Конституции (Основного закона) Казахской ССР» от 24 апреля 1990 г.;
- Закон «О совершенствовании структуры государственной власти и управления в Казахской ССР и внесении изменений и дополнений в Конституцию (Основной закон) Казахской ССР» от 20 ноября 1990 г.;

▪ Декларация Верховного Совета Казахской ССР «О государственном суверенитете Казахской ССР» от 25 октября 1990 г.

В Декларации о государственном суверенитете Казахской ССР, вне зависимости от того, что право выступать от имени всего народа республики принадлежит только Верховному Совету Казахской ССР, устанавливалось: «Государственная власть в Республике осуществляется по принципу ее разделения на законодательную, исполнительную и судебную. Законодательная власть осуществляется Верховным Советом Казахской ССР. Президент является главой республики и обладает высшей распорядительно-исполнительной властью. Высшая судебная власть принадлежит Верховному Суду Казахской ССР».

Таким образом, еще в советское время «...Казахстаном были сделаны первые необходимые шаги от «полновластия Советов» к естественному разделению властей в государстве и через него – к парламентаризму и президентству» [1].

В этой связи академик С. Зиманов отмечал, что «Верховный Совет Казахской ССР XII созыва хотя организационно строился на основе Советской Конституции, однако по составу и функционально отличался от предыдущих Верховных Советов. Формально провозглашенные демократические нормы Конституции СССР и Казахской ССР, служившие в основном пропагандистским целям, постепенно наполнялись позитивным содержанием. Можно утверждать, что Верховный Совет республики в какой-то мере вообрал в себя новые демократические веяния и реформаторский дух начального этапа перестройки. За неполные четыре года работы (апрель 1990 – декабрь 1993 гг.) Парламент принял 265 законов, тогда как Верховным Советом предыдущего, XI созыва за пять лет (1986–1990 гг.) принято только 40 законов. Была создана законодательная база для суверенного и независимого развития молодого государства» [2].

В результате поправки в Конституцию Казахской ССР от 22 сентября 1989 г. был изменен правовой статус Советов различных уровней – от Верховного до аульных, – они стали единой системой представительных органов государственной власти (в отличие от прежней единой системы органов государственной власти).

Важным аспектом реформирования Верховного Совета был сам факт регламентации его полномочий, перераспределение властных ресурсов между ним и Союзным центром, а также в триаде: Верховный Совет – Президиум Верховного Совета – Председатель Верховного Совета. Республиканскому Верховному Совету были приданы новые полномочия: определение направлений внутри- и внешнеполитической деятельности Казахской ССР в соответствии с основными направлениями внутренней и внешней политики СССР; принятие решений по вопросам национально-государственного устройства [3].

Полномочия Председателя Верховного Совета, в связи с введением поста Президента, отразились на потере им статуса высшего должностного лица, представляющего Казахскую ССР внутри страны и за ее пределами. В результате Председатель Верховного Совета лишился права подписания законов и представления докладов о положении в стране, были ощутимо сокращены его полномочия в области кадровой политики и церемониальные функции, что отразилось на процессе разделения властей и тенденции становления президентской республики [4].

Дальнейшее реформирование политической системы выразилось в отражении в Декларации о государственном суверенитете Казахской ССР принципа разделения государственной власти на законодательную, исполнительную и судебную. К примеру, в Декларации было отмечено, что законодательная власть осуществляется Верховным Советом, президент является главой республики и обладает высшей распорядительно-исполнительной властью, а высшая судебная власть принадлежит Верховному Суду Казахской ССР. Данное положение было нормативно закреплено в ноябре 1990 г. [5].

В соответствии с Конституционным законом «О государственной независимости Республики Казахстан», у Верховного Совета республики была законодательная власть и, ему же принадлежало право, наряду с президентом, выступать от лица народонаселения Казахстана. По данному закону Верховный Совет квалифицировался как выразитель воли народа.

Значимые моменты в истории развития парламентаризма Казахстана связаны с принятием Основного закона страны – Конституции 1993 и 1995 годов.

Согласно положениям первой Конституции суверенного Казахстана, принятой в январе 1993 г., Верховный Совет являлся единственным законодательным и высшим представительным органом, в отличие от текста Декларации 1990 г., где он именовался как «законодательная власть». Согласно Конституции, президент объявлялся главой государства и главой исполнительной власти, правительство формировалось под парламентским контролем, однако было ответственно перед президентом. Конституция не давала ответа на ряд принципиальных моментов о форме правления, а потому способствовала возникновению напряженности в политической системе.

После роспуска Верховного Совета «советского образца» в конце 1993 г. и избрания весной 1995 г. нового парламента, в августе 1995 г. вышла в свет новая Конституция республики, значительно усилившая президентскую власть.

В Конституции 1995 г. статус Парламента меняется. Впервые вводится Парламент, состоящий из двух палат – верхней, в виде Сената, и нижней, в виде Мажилиса. Теперь это уже не «единственный законодательный и высший представительный орган», а «высший представительный орган республики, осуществляющий законодательные функции», с четким спи-

ском вопросов, отнесенных к законодательной компетенции и прописанных в Конституции. И эти полномочия Парламента охватывают огромный блок, касающийся всех сторон общественной жизни.

По новым положениям, полномочия Парламента не ограничивались только законотворчеством. Кроме принятия законов и внесения изменений и дополнений в Конституцию, он может воздействовать на исполнительную власть путём:

- реализации бюджетных полномочий (пп. 2 ст. 53 и 54);
- осуществления полномочий в области оборонной и внешней политики (пп. 8 ст. 53 и пп. 7 ст. 54);
- применения парламентского контроля (пп. 2 и 11 ст. 53 и пп. 1 ст. 57).

В Конституции 1995 г. указано, что Парламенту подотчетно Правительство при представлении Премьер-министром доклада о Программе Правительства. Как и прежде, Парламент имел право выступать от имени народа, но приоритет в этом принадлежит уже президенту.

Согласно ст. 53 Конституции 1995 г., Парламент наделялся полномочиями по вынесению вотума недоверия Правительству по двум обстоятельствам:

- в случае двукратного отклонения Парламентом Программы Правительства большинством в две трети голосов от общего числа депутатов каждой из Палат;
- по инициативе не менее одной пятой от общего числа депутатов Парламента большинством в две трети голосов от общего числа депутатов каждой из Палат.

В гл. 3 Конституционного закона Республики Казахстан (16.10.1995 г. с изменениями и дополнениями) «О Парламенте Республики Казахстан и статусе его депутатов» содержатся нормы, которые регулируют порядок принятия законов Парламентом РК. Совокупность норм, регулирующих порядок принятия законов, составляет отдельную отрасль процессуального права – законодательный процесс. Законотворческая деятельность, как, впрочем, и любая другая разновидность в этой сфере, имеет собственную структуру, т. е. определенное строение, систему элементов с взаимными связями и действиями, которые обеспечивают ее целостность и своеобразие в правовой системе общества.

Значимая роль в обеспечении правомерности принимаемых законодательных и иных нормативных правовых актов принадлежит регламентам Парламента Республики и его Палат. Согласно п. 3 ст. 14 Конституционного закона РК (16.10.1995 г.) «О Парламенте Республики Казахстан и о статусе его депутатов», любые заседания депутатов Парламента с целью осуществления его конституционных полномочий, которые проводятся без соблюдения установленных регламентами условий и процедур, являются незаконными, и, соответственно, акты, принятые такими собраниями, считаются незаконными [6].

Нормы, определяющие организацию Парламента Республики Казахстан с середины 1990-х гг., содержались в Конституционном законе «О Парламенте Республики Казахстан и статусе его депутатов» от 16 октября 1995 г., с изменениями и дополнениями, внесенными 7 октября 1998 г. в Конституцию: Парламент состоит из двух Палат: Сената и Мажилиса. Они действуют постоянно. Деятельность Парламента и его Палат регламентируется Конституционным законом.

Значительные изменения в статусе Парламента были закреплены Законом Республики Казахстан от 7 октября 1998 г. «О внесении изменений и дополнений в Конституцию Республики Казахстан». В частности, был установлен четкий перечень вопросов, отнесенных к его законодательной деятельности, и определены иные конституционные полномочия высшего представительного органа.

Изменения и дополнения в Конституцию, внесенные в 1998 г., расширили полномочия Парламента, в результате чего была введена смешанная избирательная система, которая на тот момент стала важным шагом в этом направлении. В связи с этим, число мест в Мажилисе, предоставляемых выигравшим выборы политическим партиям по партийным спискам на основе пропорционального представительства, стало на 10 больше. Политические партии получили возможность состязаться за депутатские мандаты в Мажилисе по своим партийным спискам и впоследствии, в 1999 г., в Мажилис были избраны 10 депутатов от четырех партий. Значимость роли Парламента в Конституции отмечена в виде ответственности членов Правительства перед корпусом депутатов, продлением сроков полномочий до пяти лет – для депутатов Мажилиса и до шести лет – для депутатов Сената.

Этап политики выживания в 1990-х гг. для нашей страны был успешно пройден, и это, несомненно, заслуга нашего Парламента, обеспечившего правовую поддержку реформам, начавшим проявлять активность в решении важнейших государственных задач. Очень быстро сформировалась законодательная база, направленная на развитие государства, сконструировались правовые аспекты рыночной экономики, были приняты законы, которые регламентировали необходимую жизнедеятельность общества.

В Кыргызстане с середины 1980-х гг. и в начале 1990-х гг. возникла потребность реформирования советского образа мышления и всех органов власти, предпосылкой к которой явились политические, экономические и социальные преобразования.

Новым принципиально важным нормативным правовым актом, в котором была зафиксирована национальная государственность Кыргызстана, явилась «Декларация о государственном суверенитете Республики Кыргызстан» от 15 декабря 1990 г. (ст. 3). В ней отмечалось, что народ Кыргызстана является единственным источником государственной власти в республике,

вся власть исходит от народа, существует для народа, народ Кыргызстана осуществляет верховную власть непосредственно и через представительные органы на основе Конституции и законов Кыргызстана, от имени народа могут выступить Верховный Совет и Президент, государственная власть осуществляется на основе разделения властей на ветви [7].

На внеочередной VI сессии Верховного Совета двенадцатого созыва, состоявшейся 31 августа 1991 г., были приняты: Декларация о государственной независимости Республики Кыргызстан; постановление «О деятельности Компартии Кыргызстана и ее имуществе»; Закон о выборах Президента Республики Кыргызстан. Для Кыргызстана это стало началом к независимости и суверенитету государства, объявившего о своей приверженности принципам международного права.

Кыргызстан, будучи уже независимым государством, избрал новый стратегический вектор развития: переход к современной демократии и рыночной экономике, построению правового государства. Был провозглашен выбор принципов идеологического, политического и экономического плюрализма, соблюдения прав и свобод человека и гражданина.

В этом контексте важную роль для роста демократических процессов имело реформирование Верховного Совета республики советского типа в национальный парламент.

Верховный Совет намечал выборы Президента страны, организовывал Центральную комиссию по выборам и проведению референдумов. По представлению Президента избирался Председатель Конституционного суда и его заместители, председатели и судьи Верховного и Высшего Арбитражного судов. В компетенцию главы государства входило утверждение структуры правительства и согласие на назначение Премьер-министра, Генерального прокурора и Председателя правления Национального банка. Он санкционировал состав правительства и досрочное сложение его полномочий, назначал глав дипломатических представительств республики в иностранных государствах и международных организациях, ратифицировал и денонсировал международные договоры, решал вопросы войны и мира.

Конституция Кыргызской Республики, где впервые нашло отражение определение Жогорку Кенеша как Парламента, была принята 5 мая 1993 г. на XII сессии Верховного Совета двенадцатого созыва [8].

Жогорку Кенеш стал преемником Верховного Совета, а Парламент, опираясь на свои конституционные полномочия, имел право самостоятельно функционировать, что существенно разнилось с компетенцией Верховного Совета, деятельность которого осуществлялась посредством руководства Коммунистической партии.

В Конституции Кыргызской Республики Жогорку Кенешу отведена роль постоянно действующего высшего представительного органа, состоящего из 105 депутатов и осуществляющего законодательную власть, а так-

же контрольные функции. Из Конституции следовало, что Жогорку Кенеш является однопалатным.

Статья 58 Конституции содержала перечень полномочий, относящихся к ведению Жогорку Кенеша. В исключительную компетенцию данного органа были отнесены:

- внесение изменений и дополнений в Конституцию и в принятые им законы, а также контроль над их выполнением;
- официальное толкование принятых им нормативных актов;
- определение основных направлений внутренней и внешней политики;
- утверждение республиканского бюджета и отчет об его исполнении;
- определение денежной системы и изменение границ.

Анализ норм Конституции (1993 г.), регулирующих компетенцию Президента и Парламента, позволяет сделать вывод, что они соответствовали формуле «сильный Парламент и достаточно слабый Президент». Хотя в Конституции (ст. 7) говорится, что государственная власть в Кыргызской Республике основывается на принципе разделения властей, фактически Парламент является высшим распорядителем государственной власти. Ущемление некоторых прав Президента и Правительства привело к разбалансировке полномочий и стало постоянным источником конституционного кризиса, который разразился летом 1994 г.

В период 2–13 сентября 1994 г., за 4,5 месяца до окончания полномочий Верховного Совета, вследствие кризиса в структурах государственной власти Кыргызской Республики, работа Жогорку Кенеша была блокирована. Парламент не мог проводить сессии и эффективно функционировать, что повлекло за собой его самороспуск. За народными депутатами был сохранен их статус – до завершения срока полномочий парламента. За эти бездеятельные 4,5 месяца 1995 г. в стране через референдум была проведена парламентско-конституционная реформа, результатом которой стало формирование двухпалатного парламента республики.

В целом, Верховный Совет республики двенадцатого созыва (23 февраля 1990 – сентябрь 1994 г.), избранный в советскую эпоху, попал в историю как орган власти, основавший политические и правовые основы для государственной независимости Кыргызстана. Депутаты Верховного Совета приняли важнейшие для страны решения о государственной независимости, Первую Конституцию Кыргызстана за период независимости. В ходе состоявшихся четырнадцати сессий Верховным Советом республики двенадцатого созыва было принято 148 новых законов и 964 постановления, внесены изменения и дополнения в 105 новых (и ранее принятых) законов.

Однако в период своей работы Верховный Совет сохранял принципы организации советского типа, где допускалось совмещение депутатами руководящих постов в органах исполнительной власти, государственных предприятиях, т. е. парламент, как институт власти, не был профессиональным.

Осенью 1994 г. обострился кризис между президентом и парламентом, следствием которого стал самороспуск Жогорку Кенеша Кыргызской Республики двенадцатого созыва. В обществе формируется мнение о потребности в создании парламента, состоящего из двух палат. По итогам всенародного референдума 22 октября 1994 г. Жогорку Кенеш приобретает новую модель организации представительного органа. При этом идея бикамерального представительного органа была интерпретирована местными экспертами как инструмент регулирования национальных отношений.

В 1995 г. были проведены выборы в двухпалатный Жогорку Кенеш, после которого он стал представительным органом, осуществляющим законодательную власть: Законодательного собрания – 35 депутатов и Собрания народных представителей – 70 депутатов. Законодательное собрание начало работу на постоянной основе, а Собрание народных представителей – на сессионной.

Проект Закона «О внесении изменений и дополнений в Конституцию Кыргызской Республики», вынесенный на референдум 10 февраля 1996 г., был направлен на исправление существующей правовой коллизии, на разграничение полномочий двухпалатного парламента. Он был введен в соответствии с народной волей в октябре 1994 г. и уточнил взаимоотношения между тремя ветвями власти: законодательным органом, Президентом и исполнительной властью [9].

Данный закон предлагал следующий вариант: «сильный Президент и достаточно сильный Парламент»:

- назначение определенной части должностных лиц осуществляется Президентом (министров, послов, глав местных государственных администраций и др.);
- назначение части должностных лиц органов государства – палатами Парламента или с их согласия;
- Президенту в определенных Конституцией случаях предоставлялось право роспуска одной или обеих палат Парламента, в то же время, Парламент в определенных Конституцией случаях мог рассмотреть вопрос об отрешении Президента от должности;
- Парламент не мог отправить в отставку Правительство в целом, однако ему предоставлялось право на выражение недоверия Премьер-министру; принятие отставки Премьер-министра влечет за собой отставку всех членов Правительства;
- Правительству предоставлялось больше самостоятельности.

Изменения и дополнения в Конституцию Кыргызстана фактически устанавливали президентско-парламентскую форму правления, по которой Парламент принимает законы; Президент и Правительство осуществляют внутреннюю политику; судебная власть и правоохранительные органы обеспечивают законность и правопорядок.

Реформа Конституции в 1996 г. заложила необходимую систему «сдержек и противовесов», осуществляющую баланс равноправного взаимодействия властей. Президент Кыргызской Республики осуществлял свои полномочия в рамках Конституции и законов в необходимом отношении с Парламентом и Правительством страны. Президенту принадлежали законодательная инициатива, кадровая инициатива, контрольные полномочия. Глава государства на фоне и в условиях развитого регионализма, многопартийности, возможных слабых коалиций и неустойчивых правительств должен был стать гарантом государственной стабильности.

Дальнейшее развитие конституционно-правовых аспектов функционирования Жогорку Кенеша было связано с разработкой и принятием Закона «О внесении изменений и дополнений в Конституцию Кыргызской Республики» от 21 октября 1998 г. [10].

Реформа 1998 г. была проведена по 5 направлениям, из которых 3 были посвящены деятельности парламента. По итогам проведенного референдума депутаты парламента были лишены права абсолютного иммунитета, парламенту было запрещено принимать законы, затрагивающие расходную часть бюджета без согласования с правительством. Третья поправка касалась изменения численности палат (60 депутатов в ЗС, в т. ч. 15 – по партийным спискам и 45 – в СНП). Последние изменения были отражены в Избирательном кодексе КР, принятом в мае 1999 г.

По конституционной реформе 1998 г. численность парламента была изменена в пользу ЗС – 60 депутатов (в т. ч. 15 депутатов – по партийным спискам), СНП – 45 депутатов. Причиной такого изменения послужил аргумент – «Можно ли доверять судьбу страны решать 18 депутатам?». Именно такая численность, как известно, требовалась для принятия решения в ЗС по очень важным и судьбоносным вопросам [11].

Основываясь на законодательных полномочиях, Конституция Кыргызской Республики 1993 г. учреждала в республике парламента с неограниченными полномочиями. Однако, после конституционных реформ 1995–1998 гг. Жогорку Кенеш эти преимущества утратил. По итогам референдумов этих лет было проведено размежевание сферы нормативного регулирования между парламентам и органами исполнительной власти. Ряд вопросов был отнесен только к компетенции парламента. Как правило, он издавал лишь законы, содержащие принципы регулирования, а детальные нормативные акты издавала исполнительная власть в лице Президента КР, правительства и министров. Помимо законов, каждая палата парламента имела право принимать постановления, обращения, заявления и распоряжения. Законом не запрещалось принятие совместных решений.

Таким образом, в 1990-е гг. конституционно-правовой статус парламента в Республике Казахстан и Кыргызской Республике представлял собой совокупность конституционно-правовых норм и институтов, которые

характеризовали его социальную сущность и место в конституционной системе органов государственной власти.

Становление парламентаризма в Казахстане и Кыргызстане происходило в концептуально новом измерении постсоветского конституционного пространства и при наличии качественно новых правовых принципов. Страновые различия заключались в том, что в Казахстане парламентаризм развивался в условиях формирования сильной президентской республики, а в Кыргызстане форма правления неоднократно изменялась – от президентской – к полупрезидентской и президентско-парламентской.

В целом, опыт становления парламентаризма в Казахстане и Кыргызстане в 1990-е гг. показал, что модель сильных представительных органов (парламентов), при ослаблении полномочий Президента и Правительства (как это было в Кыргызстане), не решает вопроса о дееспособности и ответственности власти в переходный период, когда существует объективная необходимость в наличии сильной власти, ответственной за проводимые реформы.

Литература

1 *Котов А.К.* Конституционализм в Казахстане: опыт становления и эффективность механизма власти. – Алматы: Изд. КазГЮА, 2000. – С. 96.

2 *Зиманов С.З.* Конституция и Парламент Республики Казахстан. – Алматы: Жеті жарғы, 1996. – С. 123–124.

3 Об изменениях и дополнениях Конституции (Основного закона) Казахской ССР. Закон Казахской Советской Социалистической Республики от 22 сентября 1989 г. П. 1. Ст. 78; П.3. Ст. 97.

4 Об учреждении поста Президента Казахской ССР и внесении изменений и дополнений в Конституцию (Основной закон) Казахской ССР. Закон Казахской Советской Социалистической Республики от 24 апреля 1990 г. П. 1. 8–10.

5 Декларация о государственном суверенитете Казахской Советской Социалистической Республики от 25 октября 1990 г. П. 7. // Казахстан: этапы государственности. – С. 371; О совершенствовании структуры государственной власти и управления в Казахской ССР и внесении изменений и дополнений в Конституцию (Основной закон) Казахской ССР. Закон Казахской ССР от 20 ноября 1990 г. П.1.1 // Казахстан: этапы государственности. – С. 374.

6 Закон Республики Казахстан «О Парламенте Республики Казахстан и статусе его депутатов» от 16 октября 1995 г. № 2529. – Алматы: Жеті Жарғы, 2000. – 68 с.

7 Ведомости Верховного Совета Киргизской ССР. – 1990. – № 21. – Ст. 318.

8 *Арабаев А.А.* Парламентаризм и Парламент Кыргызстана: генезис, состояние, перспективы. – Б.: Просвещение, 2008. – С. 6–7.

9 Слово Кыргызстана. – 1994, 5 января.

10 Закон Кыргызской Республики «О внесении изменений и дополнений в Конституцию Кыргызской Республики» от 21 октября 1998 г., принятый референдумом 17 октября 1998 г. // Слово Кыргызстана. – 1998, 23 октября.

11 Курманов З.К. Парламентаризм в Кыргызстане: анализ пройденных этапов (1995–2005 гг.) // Становление и развитие парламента и парламентаризма в Кыргызстане / Материалы научно-практической конференции // под ред. Ч. Баковой, З. Курманова, Г. Маматкеримовой и др. – Бишкек, 2009. – С. 27.

Түйін

Сейдуманов А. 1990-шы жылдардағы Қазақстан мен Қырғыз Республикаларының парламентаризмінің қалыптасу ерекшеліктері

Мақала Қазақстан және Қырғыз мемлекеттерінің парламентаризмінің қалыптасуын салыстырмалы түрде талдайды. Олардың айырмашылықтары: Қазақстанда парламентаризм, берік президенттік республиканың қалыптасуы жағдайында дамыған, ал Қырғызстанда басқару түріне бірнеше рет өзгерістер енген.

Summary

Seidumanov A. Features of Formation of Parliamentarism in Kazakhstan and in the Kyrgyz Republic in the 1990s

This article considers comparative analysis of formation of parliamentarism of two countries: the Republic of Kazakhstan and the Kyrgyz Republic. The difference is that in Kazakhstan parliamentary developed during the formation of a strong presidential republic, a form of government in Kyrgyzstan repeatedly changed.





**Гульнар Нарбекова – Институт философии,
политологии и религиоведения
Комитета науки Министерства образования
и науки Республики Казахстан (Алматы)**

ГОСУДАРСТВЕННАЯ МОЛОДЁЖНАЯ ПОЛИТИКА: ЦЕЛИ, ЗАДАЧИ, НАПРАВЛЕНИЯ

Аннотация. Опыт последних десятилетий убедительно доказывает, что политических и экономических успехов добиваются именно те государства, которые уделяют повышенное внимание молодежи; что устойчивое развитие демонстрируют именно те общества, которые пересмотрели систему традиционных взглядов на новые поколения, на систему взаимоотношений между поколениями и на их важность для политического и социально-экономического развития. Очевидно, что стратегические преимущества будут у тех государств и обществ, которые научатся действительно использовать человеческий потенциал и, в первую очередь, тот инновационный потенциал развития, носителем которого является молодежь. В статье показано, что целостная и последовательная государственная молодежная политика призвана обеспечить высокую эффективность реализации социальных функций молодежи, что является важнейшим фактором устойчивого развития общества и успешного решения задач, стоящих перед государством. Напротив, отсутствие или недостаточное развитие государственной молодежной политики снижает качество реализации социальных функций молодежи, в целом – приводит к торможению государственного и социально-экономического развития.

Ключевые слова: казахстанская молодежь, государственная молодежная политика, молодежная организация, государство, социальная активность.

Сегодня казахстанское общество пребывает на важном этапе своего экономического, политического и социального развития. Кризис переходного периода преодолен, и страна начинает работать в режиме стабилизации позитивных завоеваний. Основным участником этого процесса должна стать и, по сути, уже становится казахстанская молодежь. Именно она является наиболее активной составляющей гражданского общества: молодые люди лучше приспособлены к внедрению инновационных идей, проектов и технологий в различных сферах, они являются сосредоточением принципиально новых знаний, они мобильны и полны сил для обустройства своей жизни.

Казахстанская молодежь в своем большинстве принимает идеи демократического общества, свободы мнений, свободы выбора собственного пути. По социально-политическим установкам и ценностным ориентациям

она в целом поддерживает демократию. В основной массе молодежи преобладают настроения и действия, свидетельствующие о ее нацеленности на жизнь и работу в условиях общества с рыночной экономикой. В целом молодое поколение лучше адаптируется к нынешним условиям и глубже входит в современную экономическую систему, чем старшее поколение. По самооценке, молодое поколение считает себя главным фактором устойчивости развития Казахстана и в большинстве своем – движущей силой коренных преобразований в обществе.

Казахстанская молодежь – основной заказчик достойного будущего, основной стратегический ресурс нашей страны. Для нормального функционирования системы современного общества потребуется новая волна управленцев и экономистов, предпринимателей, фермеров, формировавшихся на основе новых принципов. Решающим условием национальной безопасности и успешного развития современного Казахстана является обеспечение его конкурентоспособности. Это предполагает укрепление позиций страны во внешнеполитической сфере и мировом разделении труда, мировой науке, культуре и технологиях, повышение качества жизни, эффективности государственного управления.

Успешное решение этих и других важных для страны задач невозможно без эффективного участия молодежи. Степень эффективности этого участия определяется тем, насколько молодежь разделяет, принимает цели и задачи государственного и общественного развития, связывает с ними свои жизненные интересы и перспективы; обладает необходимыми личностными, образовательными, профессиональными качествами; имеет необходимые возможности для активного участия в развитии страны. При этом нужно учитывать, что молодежь, как социально-возрастная группа, обладает рядом особенностей:

- во-первых, в силу объективных причин молодежь отличают несформированность духовно-нравственных, ценностных ориентиров, а также недостаток жизненного опыта, что увеличивает вероятность ошибочного выбора при принятии ответственных решений;

- во-вторых, молодежи присуще неполное включение в существующие социально-экономические отношения, но, в то же время, именно молодежь в наибольшей степени обеспечивает социальную мобильность и является источником экономической и политической инициативы;

- в-третьих, молодежь, как и любая социальная группа, имеет собственные цели и интересы, которые не всегда совпадают с целями и интересами всего общества;

- в-четвертых, молодежь выполняет особые социальные функции: наследует достигнутый уровень развития общества и государства, обеспечивает преемственность, формирует в себе образ будущего и несет функцию социального воспроизводства; является основой развития высокотехнологичных отраслей экономики, а также науки и культуры.

Отличительной особенностью государственной молодежной политики как составной части социальной политики является то, что те, в отношении кого и проводится эта политика, являются одним из первостепенных субъектов ее реализации. Молодежь творит свою политику. Это творчество проявляется в форме молодежной инициативы, в создании и деятельности молодежных общественных объединений. Молодежная политика предполагает активное инновационное участие молодежи в жизни общества. Это заставляет рассматривать молодежную политику в ряду вопросов стратегического развития всего общества, наращивания его творческого потенциала и инновационных ресурсов.

Наиболее известными считаются две современные модели молодежной политики – европейская, с ведущей ролью государства в сфере молодежной политики, и англо-саксонская, которая основана на поддержке исключительно добровольческой деятельности и молодежных организаций, и объединений без системного участия государственных органов. При этом, в первой модели – доминирует тип государственной молодежной политики, во второй – преобладает тип общественной молодежной политики. Казахстан тяготеет к первой модели молодежной политики с учетом своих особенностей, обусловленных различиями в культурно-цивилизационном, политическом, социально-экономическом, правовом и др. отношениях. Сегодня имеются определённые трудности в исследовании молодежной политики в Казахстане, которые обусловлены рядом обстоятельств:

- В мировой общественной мысли в настоящее время имеется значительный ряд различных теорий и концепций, объясняющих смысл и характер процессов в молодежной среде, условия и причины их возникновения, а также перспективы дальнейшего развития молодежной политики.

- Многие аспекты молодежной политики носят глобальный характер, который требует соответствующего системного подхода – как в теоретических исследованиях, так и в практических мерах. Поэтому Комиссия социального развития ООН обозначила пять проблемных областей, которые касаются молодежи:

1. Влияние глобализации на положение и дальнейшее развитие молодежи;
2. Доступ к информационно-коммуникационным технологиям и их влияние на молодежь;
3. Проблемы, связанные с резким увеличением числа молодых людей, инфицированных ВИЧ;
4. Активное вовлечение молодых людей в вооруженные конфликты;
5. Растущая значимость проблем, касающихся отношений между поколениями [1].

Государственная молодежная политика является деятельностью государства, направленной на создание правовых экономических и организационных условий и гарантий для самореализации личности молодого человека и развития молодежных объединений, движений и инициатив.

Государственная молодёжная политика выражает в отношении к молодому человеку стратегическую линию государства на обеспечение социально-экономического, политического и культурного развития Казахстана, на формирование у молодых граждан патриотизма и уважения к истории и культуре страны, к другим народам, на соблюдение прав человека. Задачами этой политики являются: защита прав, свобод и интересов молодежи; предоставление ей помощи и социальных услуг; реализация социально-значимых инициатив юношей и девушек. Система формирования и реализации государственной молодёжной политики включает:

- специальное законодательство о государственной молодёжной политике;
- государственное регулирование молодёжной политики;
- плановое и финансовое обеспечение государственной молодёжной политики.

Разработка и реализация государственной молодёжной политики осуществляются на двух уровнях: общереспубликанском и региональном. Направлена эта политика, в первую очередь, на создание благоприятных условий для производственной деятельности молодежи, позволяющей ей реализовывать трудовой потенциал, самим зарабатывать средства, необходимые для оплаты досуга, нормального питания, жилищно-бытового устройства, обучения и др. Вместе с тем, требуются субсидии (государственные, общественных организаций, фондов) для помощи наименее защищенным группам молодежи (инвалидам, сиротам).

В настоящее время законодательно-правовая база молодёжной политики в Республике Казахстан достаточно обширна. Основными законодательными и концептуальными документами являются: Закон РК «О государственной молодёжной политике в РК» (от 7 июля 2004 г. № 581-III) [2], «Концепция государственной молодёжной политики Республики Казахстан до 2020 г. «Казахстан 2020: путь в будущее», одобренная постановлением Правительства Республики Казахстан от 27 февраля 2013 г.» [3].

Целями государственной молодёжной политики являются:

1. Содействие социальному, культурному, духовному и физическому развитию молодежи.
2. Создание условий для более полного включения молодежи в социально-экономическую, политическую и культурную жизнь общества.
3. Расширение возможностей молодого человека в выборе своего жизненного пути, достижении личного успеха.
4. Реализация инновационного потенциала молодежи в интересах общественного развития молодежи и всего общества.

Обозначенные цели государственной молодёжной политики реализуются на всех уровнях государственной власти и управления РК. Устанавливаемые соответствующими государственными органами задачи в сфере реализации молодёжной политики не должны противоречить ее целям.

Политика государства, направленная на достижение поставленных целей, предполагает поэтапные действия в следующих основных направлениях: обеспечение соблюдения прав молодежи; обеспечение в сфере гарантий труда и занятости молодежи; содействие предпринимательской деятельности молодежи; государственная поддержка молодой семьи; гарантированное предоставление социальных услуг; поддержка талантливой молодежи; формирование условий, направленных на физическое и духовное развитие молодежи; поддержка деятельности молодежных и детских учреждений; содействие международным молодежным обменам.

Можно согласиться с мнением В.Т. Лисовского, который писал, что «эффективной может быть только такая государственная молодежная политика, которая отвечает нуждам молодежи, воспринимается ею и в реализации которой она принимает активное участие в качестве ее субъекта» [4, с. 169]. Таким образом, одним из основных критериев эффективности государственной молодежной политики целесообразно считать степень участия молодежи в социальных проектах в рамках молодежной политики, в деятельности общественных молодежных движений и организаций, способствующих позитивной социализации молодых граждан.

В рамках молодежной политики особо подчеркивается необходимость создания условий для духовного воспитания молодежи, формирования нравственного образа жизни, противодействия в молодежной среде источникам экстремизма, агрессии, насилия и асоциального поведения.

Сейчас особенно важна поддержка позитивных социальных инициатив молодых людей, а также – распространение положительного опыта деятельности общественно-политических молодежных организаций посредством широкого информирования. Учитывая, что молодежь является, с одной стороны, потенциалом позитивных перемен в обществе, а, с другой – возможным фактором социальной нестабильности, становится исключительно актуальным содействие в адаптации молодых людей к современным социально-экономическим условиям в рамках государственной молодежной политики. Развитие общественно-политической активности молодежи является основным механизмом ее социализации вообще и политической социализации, в частности. Особую роль при этом должны играть властные и общественные структуры, реализующие молодежную политику с опорой на научные исследования в молодежной среде.

Сегодня система ценностей в политическом сознании современной казахстанской молодежи недостаточно гармонирует с политикой государства в отношении молодежи и механизмами взаимодействия с молодежными организациями. Молодежь готова принимать участие в общественно-политическом процессе, а также реализовывать свои карьерные амбиции, но скептически оценивает возможности влияния на выработку молодежной политики – как со стороны существующих сегодня молодежных общественно-политических движений, так и со стороны каждого молодого че-

ловека лично. Активное взаимодействие и сотрудничество с государством возможны только при инициировании этих процессов самим государством, при условии развития системы, информирующей о деятельности общественно-политических молодежных объединений и о результатах реализации государственной молодежной политики.

Молодежная политика исходит из того, что молодежь имеет мощный инновационный потенциал. Вместе с тем, при определенных условиях и влиянии политических сил он может носить как конструктивную направленность, так и деструктивную, в ущерб государству и обществу, в том числе, и самой молодежи. Мероприятия государственных органов призваны способствовать развитию созидательной, творческой деятельности молодежи, реализации ее инициатив во всех сферах жизнедеятельности при формировании ответственности за сегодняшний день общества и его будущее.

В то же время, следует отметить устойчивые взгляды на молодежь, как социально пассивную, находящуюся в переходном, маргинальном состоянии социальную группу, потребителя социальных услуг, различных видов безвозмездной помощи, поддержки со стороны государства, замкнутую в системе своих внутренних, подчас сугубо экономических, интересов и потребностей. Государству не всегда удается мобилизовать молодежную инициативу в общественных интересах. Поэтому необходимо использовать дифференцированный подход к молодежи по социальным и возрастным группам и разрабатывать новые технологии работы с молодежью, с учётом социальных и возрастных различий.

Не менее важной можно считать государственную поддержку молодых семей, осуществлять которую необходимо посредством разработки и принятия республиканских и региональных программ и проектов по государственной поддержке молодых семей, в первую очередь, малоимущих, по оказанию им материальной и иной помощи в решении социально-экономических, социально-бытовых проблем, по обеспечению занятости молодых родителей и по формированию здорового образа жизни. Прежде всего, для этого необходимо совершенствование законодательства по вопросам поддержки молодых семей в строительстве и приобретении жилья (например, по осуществлению субсидирования, целевого льготного кредитования, ипотечного кредитования, по внедрению механизмов арендного жилья и др.). Кроме того, необходима государственная поддержка молодых граждан, оказавшихся в трудной жизненной ситуации, например, с недостатками физического или психического развития, с этой целью необходимо усовершенствование целого ряда мер, в том числе, нормативно-правовых оснований поддержки общественных объединений и иных юридических и физических лиц, осуществляющих помощь и поддержку молодым гражданам, оказавшимся в трудной жизненной ситуации.

Однако, многие решения, постановления, программы, охватывающие молодежную сферу, носят декларативный или рекомендательный характер.

Они напрямую зависят от позиций центральных и местных властей и наличия соответствующих денежных средств в региональных бюджетах.

Каждый год в Казахстане растёт количество молодёжных объединений и организаций. На сегодняшний день численность молодежных организаций гг. Астаны, Алматы и всех областей Казахстана составляет 1043 [5]. Необходимо выделить некоторые недостатки в их работе:

- доминирование крупных молодёжных организаций и нежизнеспособность вновь появляющихся (ежегодно в Казахстане создается большое количество молодежных организаций, деятельность которых кратковременна);
- недостаточно прочная связь молодёжных организаций с политическими партиями, следствием чего является невозможность лоббирования ими своих интересов до уровня принятия политических решений, а также их исполнения;
- молодёжные организации не приобретают характера системно интегрированных общественных структур, которые выполняют социальные функции по стабилизации и продвижению интересов молодежи;
- основную часть финансирования получают более крупные молодёжные организации;
- активными участниками различных молодёжных организаций являются представители студенческой молодежи, в то время как сельская молодежь остается незадействованной.

В основном молодёжные организации слабо взаимодействуют как с молодежью, так и с государством. Приходится констатировать, что молодёжные организации не отражают реальной социальной структуры общества; многие молодёжные организации не представляют интересов большинства молодежи, не имеют четкой направленности в своей деятельности, все больше превращаясь в манипулятивный инструмент для достижения определенных целей [6].

Таким образом, актуальными проблемами государственной молодёжной политики на современном этапе развития являются: несоответствие существующих положений о молодёжной политике нынешним реалиям Казахстана; отсутствие системности и действенных механизмов реализации государственной молодёжной политики; разнородность направлений деятельности молодёжных общественных объединений и НПО, которая не выражает интересов государства; недостаточный охват и вовлечение молодежи в процесс духовно-нравственного и патриотического воспитания.

Именно поэтому своевременная реализация государственной молодёжной политики имеет первостепенное значение для современного Казахстана. Ведь от степени созидательных отношений общества и молодежи зависят дальнейшие социально-экономические и культурные перспективы развития нашей страны.

Литература

1 Нуров К.И., Иргалиев Е.Р. Научное исследование сущности, содержания и структуры молодежной политики // Научно-образовательный фонд «Аспандау». – Алматы, 2011 г. // <http://www.aspandau.kz/>

2 Закон Республики Казахстан от 7 июля 2004 г. № 581-ІІ «О государственной молодежной политике в Республике Казахстан» (с изменениями и дополнениями по состоянию на 13.01.2014 г.) // http://online.zakon.kz/Document/?doc_id=1049268#pos=1;-8

3 «Концепция государственной молодежной политики Республики Казахстан до 2020 года» «Казахстан-2020: путь в будущее», одобренная постановлением Правительства Республики Казахстан от 27 февраля 2013 г., // <http://www.nomad.su/?a=3-201303260033>

4 Лисовский В.Т. Духовный мир и ценностные ориентации молодежи России. Уч. пособие. – СПб, 2000.

5 www.zhastar.kz.

6 Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте РК // <http://kisi.kz/site.html?id=7615>.

Түйін

Нарбекова Г.А. Мемлекеттік жастар саясаты: мақсаттар, міндеттер, бағыттар

Соңғы онжылдықтың тәжірибесі көрсеткендей саяси және экономикалық табыстарға негізінен жастарға көңіл бөлген мемлекеттер қол жеткізуде, ал тұрақты қоғамды – жаңа ұрпақтың дәстүрлі жүйесін қарастырған қоғам ғана қалыптастыруда. Осыған байланысты стратегиялық артықшылықтарды бірінші кезекте жастардың бойындағы инновациялық потенциалды қолдана алған мемлекет пен қоғам ғана иелене алады. Сондықтан, мақалада мемлекет алдындағы міндеттерді табысты шешу мен қоғамды тұрақты дамытудың маңызды факторлары болып табылатын жастардың әлеуметтік қызметін жүзеге асырудың жоғарғы тиімділігін қамтамасыз етуді мойындау ретінде жастар саясаты қарастырылған.

Summary

Narbekova G.A. National Youth Policy: Objectives, Goals, Directions

The experience of recent decades proves that political and economic success stories precisely those states that pay more attention to youth; demonstrate that sustainable development is those societies that have reviewed the system of traditional views on the new generation system for intergenerational relationships and their importance for the political and socio-economic development. Obviously, the strategic benefits are those states and societies that will learn to effectively use human potential and primarily that the development of innovative potential carried by the youth. The article shows that a holistic and consistent state youth policy is designed to ensure high performance of social functions of youth which is essential for sustainable development of society and successfully meet the challenges facing the state. In contrast, the absence or insufficient development of the state youth policy reduces the quality of social functions youth in general – leads to inhibition of the state and socio- economic development.

Дина Ешпанова, Никара Биекенова – Институт философии,
политологии и религиоведения
Комитета науки Министерства образования
и науки Республики Казахстан (Алматы)



ИДЕЙНО-ЦЕННОСТНЫЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОРИЕНТАЦИИ КАЗАХСТАНСКОЙ МОЛОДЕЖИ



Аннотация. В статье рассматриваются некоторые политические и идеологические ориентации казахстанской молодежи. Выявлено, что политика, политическая жизнь является фоновой для значительной части молодежи. Вовлеченность молодежи в активные политические действия крайне низка. Распространенной формой активности выступает обсуждение политической ситуации. Процесс политической социализации молодых казахстанцев, усвоения норм демократии противоречив и неоднозначен: безусловно формируется либерально-демократическое сознание, но присутствует и эклектическое усвоение отдельных ее ценностей.

Ключевые слова: молодежь, активность, политические ориентации, политические ценности, политические партии, демократия, либерализм, авторитаризм.

Успешность социальных, экономических, политических реформ в республике во многом зависит от активного участия в них молодых. При этом очень важно адекватно оценивать молодежь, понимать, какие ценности преобладают в сознании молодых людей, какие особенности характеризуют ту или иную молодежную субкультуру. Понимание и учет особенностей молодежной субкультуры становится неременным условием разработки и проведения эффективной молодежной политики как важнейшего направления работы государственных и общественных организаций по дальнейшей консолидации казахстанского общества и повышению уровня гражданского и патриотического сознания наших соотечественников.

Система ценностей, составляющая ядро политической культуры молодежи наряду с политическими знаниями, представлениями и убеждениями, формирует политическое поведение, которое реализуется в политическом процессе. В данной статье мы исходим из того, что анализ ценностных ориентаций молодежи позволит определить вектор социально-политических

инноваций в историческом процессе, глубже понять особенности трансформаций и определить место молодежи в ней. Мы постараемся выявить некоторые существенные характеристики массового сознания казахстанской молодежи, а именно: какие ценностные и политические ориентации подверглись наиболее пристальному вниманию общественного мнения? В рамках опроса были сделаны замеры по таким показателям, как оценка респондентами политического курса страны, определение уровня доверия к политическим партиям, отношение к политике, оценка межгосударственного сотрудничества, идейно-политические ориентации.

Эмпирическую базу исследования составили материалы социологических опросов, проведенных в рамках научно-исследовательского проекта «Социально-политическая активность казахстанской молодежи» (2012 г.) и «Диагностика системно обусловленных причин воспроизводства социального патернализма и иждивенческих настроений» (2013 г.) Институтом философии и политологии КН МОН РК по выявлению социально-политических и ценностных установок поведения молодежи Казахстана и изучению социально-политических ориентаций и иждивенческого сознания среди казахстанцев.

Объем выборочной совокупности – 3000 респондентов, из них молодежь – 850 респондентов (в возрасте от 18 до 29 лет). Во втором исследовании объем выборочной совокупности составил 1000 респондентов. География построения выборки: опрос проведен во всех областях Республики Казахстан, а также в Астане и в городе республиканского значения – Алматы.

Отношение к политике. Сегодня государство демонстрирует повышенный интерес к молодежи. В стране появились молодежные организации, а крупные партии ориентированы на создание собственных молодежных объединений, в результате чего может возникнуть мнение о политизации молодежи.

Однако результаты настоящего исследования этого не подтверждают, но и утверждать, что аполитичность современной молодежи носит тотальный характер, было бы также неправильно.

Опрос показал, что доля молодых казахстанцев, активно интересующихся политикой, достаточно высока – 21,8%, доля молодежи, которая интересуется «факультативно» (время от времени) – 53,7%, не интересуются вовсе – 19,8% и затруднились ответить – 4,7%.

Интерес к политике в молодежной среде особо не отличается от интереса к ней в других возрастных группах. Так, опрос, проведенный в 2013 г., показал, что в казахстанском обществе наблюдается два параллельных процесса. С одной стороны, идут более четкие процессы политического структурирования и формирования устойчивых полюсов мировоззрений, политических убеждений. С другой стороны, наблюдается деполитизация и дистанцирование населения от политики. В сравнении с периодом 3-летней давности, доля казахстанцев, равнодушных к политике, увеличилась с 43,8 до 50,2% (опрос был проведен в конце 2013 г.).

О важных общественно-политических событиях молодые люди узнают, в основном, из СМИ (так ответили 60,3% респондентов), а это означает, что они регулярно отслеживают новости.

Почти половина молодых казахстанцев узнают о важных общественно-политических событиях от друзей и коллег (49,7%), более пятой части молодых респондентов 21,4% – из Интернета, таким образом, современная молодежь в «курсе» того, что происходит в стране и за ее пределами.

Политическая активность в форме обсуждений в дискуссионных клубах, на интернет-форумах «имеет место быть», но она не слишком высока. Активно в таких обсуждениях участвуют 21,4% молодых людей, большая часть – иногда (65,9%).

Ответы молодых людей на вопрос, касающийся характера их политической активности, показали, что участие в общественно-политической жизни, в основном, сводится к участию в выборах в органы власти различного уровня, на это указали 33,0% респондентов. Значительное число молодых людей отметили, что не проявляют никакого внимания к жизни общества (40,7%), 12,9% принимали участие в коллективном благоустройстве подъездов и домов, и лишь 1,8% заявили о своем участии в деятельности политических партий.

В целом, наблюдается низкая актуализация на совместные действия в рамках какой-либо организации, что подтверждается и данными об участии в деятельности общественных и политических организаций. Политика не является сферой интересов молодых людей, и активисты общественно-политических движений не популярны в молодежной среде, контакты с ними отметили лишь 12,5% опрошенных.

Итак, можно выделить две ориентации молодежи в плане политической активности: более активная, характеризующаяся политической и общественной деятельностью, и более слабая, которую отличают лишь разговоры о политике.

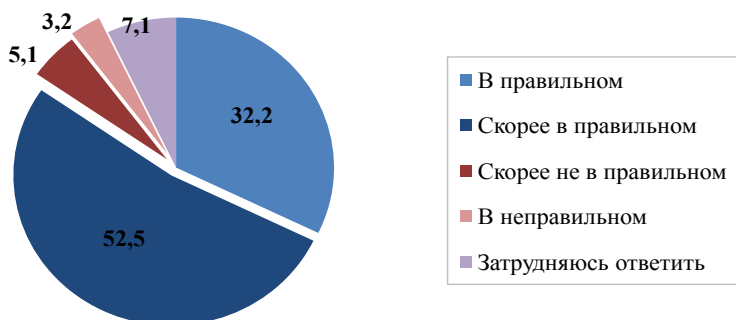
Несмотря на то, что показатели политической активности низкие, на наш взгляд, внутренняя потребность к деятельности подобного характера у молодежи присутствует. Молодежь готова принимать участие в общественно-политическом процессе, а также реализовывать свои карьерные амбиции, но скептически оценивает возможности влияния на выработку молодежной политики как со стороны существующих сегодня молодежных общественно-политических движений, так и со стороны каждого молодого человека лично.

Оценка молодежью политической ситуации в стране. Большинство респондентов (84,7%) считают, что Казахстан развивается в правильном направлении (диаграмма 1). При этом, в разрезе национальностей такого мнения придерживаются: 84,7% – молодых казахов и 83,0% – русской молодежи, но есть существенная разница в крайней оценке: среди русской молодежи однозначно правильным считают развитие страны 25,5%, среди казахов таковых 37,1%.

Диаграмма 1

Распределение ответов молодежи на вопрос: «Как Вы считаете, Казахстан сейчас развивается в правильном или неправильном направлении?»

%



Политическую ситуацию в Казахстане большинство молодых респондентов (84,1%) оценивают как благополучную. Назвали политическую обстановку в стране неблагополучной – 6,8%. Как благополучную ситуацию оценили 85,5% опрошенных казахов и 78,3% русских. Таким образом, русские респонденты более критичны в оценке современной политической ситуации в стране.

Отношение к политическим партиям, движениям. В последние годы возникают разные молодежные движения, в том числе и политические, однако, среди них мало организаций, созданных самой молодежью для реализации собственных интересов. Большинство из них создано старшим поколением для решения определенных политических задач.

Каждый год в Казахстане растёт количество молодёжных объединений и организаций. На сегодняшний день численность молодежных организаций гг. Астана, Алматы и всех областей Казахстана – 1043 [1]. Однако в молодежном движении наблюдается доминирование крупных молодежных организаций и нежизнеспособность вновь появляющихся (ежегодно создается большое количество молодежных организаций-однодневок). Молодежные организации не являются интегрированными общественными структурами, выполняющими функции социальной стабилизации и продвижения интересов молодежи. В основном, активными участниками молодежных организаций являются представители студенческой молодежи, в то время как сельская молодежь остается не задействованной.

И самое главное, молодежные организации слабо взаимодействуют как с молодежью, так и с государством. Приходится констатировать, что молодежные организации не отражают реальной социальной структуры общества: многие молодежные организации не представляют интересов большинства молодежи, не имеют четкой направленности в своей деятельности, все больше превращаясь в манипулятивный инструмент для достижения определенных целей [2].

Результаты нашего исследования позволяют констатировать, что молодежь достаточно информирована о существовании политических партий, движений.

Наиболее определенная позиция была выражена в отношении Народно-демократической партии «Нур Отан», молодежного движения «Болашак», Демократической партии «Ак жол». Опрос показал высокий уровень поддержки молодежью НДП «Нур Отан» (89,5%). На наш взгляд, это объясняется, во-первых, тем, что «Нур Отан» связан с именем действующего Президента, к которому у молодежи большое доверие и симпатии; во-вторых, особенностью политической культуры казахстанцев, особенно молодежи. Довольно частой является ситуация, когда политический выбор определяется на уровне личностных симпатий.

Результаты исследования показали, что отношение к остальным партиям, в том числе, и к молодежным, индифферентное. Так, к ОД «Жас Отан» выразили симпатию 8,1% и к Альянсу студентов Казахстана – 12,2%. Рейтинги остальных партий еще ниже.

Идейно-политические ориентации. В молодежной среде доминируют те же идейные ориентиры, что и у граждан всей страны: сторонников предпочтения порядка и стабильности политическим свободам и демократическим институтам (23,9%); сторонников идеологии либеральных реформ (22,9%). При этом, во-первых, молодежь от старшего поколения отличает меньший удельный вес сторонников социалистической идеи: среди молодежи их 11,8%, а в целом по стране – 16,2%; во-вторых, больше, чем у старших групп, доля «зеленых», тех, кто выступает за охрану окружающей среды и экологии (10,3%); в-третьих, доля сторонников социализма (11,8%) в молодежной среде выше, чем доля тех, кто выступает за дальнейшую демократизацию страны (6,9%), в-четвертых, сторонников авторитарных взглядов в молодежной среде меньше, чем в группах старшего поколения, в-пятых, доля рыночников в молодежной среде больше, чем в других возрастных группах (табл. 1).

Таблица 1

Распределение ответов молодежи на вопрос: «Какое из высказываний наиболее соответствует Вашим общественно-политическим взглядам?» %

	ВОЗРАСТ				В целом по стране
	от 18 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 года и старше	
Я считаю, что рыночные реформы способствуют повышению уровня жизни населения и в целом развитию экономики Казахстана	22,9	21,5	19,6	15,4	20,5
Я выступаю за порядок и стабильность, которые важнее соблюдения законности и обеспечения прав и свобод	23,9	26,9	27,9	29,5	26,7

Я поддерживаю дальнейшую демократизацию и политические реформы в стране	6,8	8,3	5,0	6,7	6,9
Я выступаю за социальную справедливость и государственную собственность в экономике	11,8	16,6	18,7	19,6	16,2
Я выступаю в защиту казахского языка и интересов казахского народа	8,8	7,4	8,7	6,7	8,0
Я выступаю за охрану окружающей среды и экологию	10,3	6,5	9,4	9,7	8,7
Я выступаю в защиту русского языка	–	–	0,1	–	–
Я выступаю за национальную безопасность	0,1	–	–	–	–
Надо работать и дружить	–	0,1	–	–	–
Затрудняюсь ответить	15,3	12,7	10,6	12,4	12,9

По всем другим ответам также наблюдается разница в показателях. По общественно-политическим взглядам сторонников рыночных реформ, хотя и не намного, больше среди казахской молодежи, чем русской: 24,7 и 21,2% соответственно; авторитаристов, сторонников стабильности, которая важнее законности, больше среди русской молодежи: 32,1 и 20,7%. Сторонников демократизации больше среди казахской молодежи: 7,7 и 3,8%, соответственно. Социалистов, т. е. сторонников социальной справедливости и государственной собственности, больше среди казахской молодежи (11,9%), чем среди русской (9,4%). Защитников казахского языка больше среди казахов (12,6%), чем среди русских (1,9%). «Зеленых», выступающих за охрану окружающей среды, больше в русской молодежной среде (15,6%), чем в казахской (7,3%).

Таким образом, молодежь по своим идейным ориентирам отличается от старшего и среднего поколения, и это понятно, учитывая тот факт, что нынешняя молодежь, особенно поколение 18–25-летних, выросло и продолжает формироваться в принципиально иных условиях, чем поколение их отцов, это – поколение, которое можно назвать постсоветским.

Анализ данных опроса позволяет выявить следующие тенденции: во-первых, в идейно-политических ориентациях современной молодежи доминируют государственно-патристические и традиционно-либеральные ориентации. Во-вторых, есть основания говорить о присутствии в молодежной среде социалистических ориентаций. В данной тенденции, на наш взгляд, проявилось стремление молодежи к справедливости и порядку.

Опрос 2013 г. показал, что среди казахстанцев увеличилась доля тех, кто выступает против свободы слова, т. к. она угрожает рыночным достижениям и частной собственности. Что касается молодежи, как мы считаем, она в недостаточной мере осознает смысл свободы. Молодые казахстанцы зачастую свободу, а также равенство, справедливость воспринимают, скорее, как моральную ценность, а не как социально-правовое понятие [3]. В большинстве молодые люди не знают о том, что свобода связана с правом,

что право – это мера свободы, что сама свобода нормирована. Обратной стороной свободы является ответственность за свои поступки и действия. В Лекции «Казахстан на пути к обществу знаний» перед студентами в Назарбаев Университете Президент подчеркнул, что «молодые казахстанцы должны помнить, что гражданин – это не только права, но, прежде всего, великая ответственность за себя, свою семью и нашу Родину» [4].

В ходе исследования респондентам было предложено оценить с точки зрения наибольшей предпочтительности семь возможных путей развития Казахстана (табл. 2).

Таблица 2

Распределение ответов молодежи на вопрос: «Скажите, пожалуйста, как Вы считаете, какие отношения для Казахстана являются наиболее важными?»

%

	ВОЗРАСТ				В целом по стране
	от 18 до 29 лет	от 30 до 45 лет	от 46 до 60 лет	от 61 года и старше	
Для Казахстана как тюрко-язычного государства самым главным является укрепление отношений с тюркоязычными государствами (Турция, Азербайджан, Кыргызстан, Узбекистан, Туркменистан)	6,8	6,1	5,0	3,7	5,7
Для социально-политического и экономического развития Казахстана решающее значение имеют его отношения с Западом	10,8	6,2	5,8	3,9	7,1
Самым надежным союзником и экономическим партнером Казахстана является Россия	33,3	36,0	37,0	44,2	36,6
Опыт модернизации стран Юго-Восточной Азии для Казахстана является важным	2,4	1,9	3,1	2,%	2,4
Наиболее важными для Казахстана являются его отношения с исламскими государствами	4,0	3,6	4,3	3,%	3,9
Казахстан должен в первую очередь ориентироваться на свои собственные интересы, национальные традиции и ценности	26,5	33,6	33,8	31,3	31,3
Со всеми странами	0,4	0,2	0,3	–	0,2
Затрудняюсь ответить	15,8	12,4	10,8	10,8	12,7

Как показывают данные социологического опроса по вопросу межгосударственного сотрудничества, приоритетным является мнение о том, что в

настоящее время больше всего интересам нашего государства соответствуют союз и экономическое партнерство с Россией (33,3%).

Опрос показал, что, если у казахской молодежи наблюдается разброс мнений, то у русской молодежи доминирующим мнением является союз с Россией – 52,4%, среди казахов такого мнения придерживаются 24,1%.

Более четверти молодых респондентов (26,5%) высказались в пользу того, что «Казахстан должен, в первую очередь, ориентироваться на свои собственные интересы, национальные традиции и ценности». Этот ответ значим и для русской (22,2%), и для казахской (28,4%) молодежи.

Опрос также показал, что активную поддержку у молодежи находят шаги, направленные на активизацию контактов с Западом. Согласно результатам социологического опроса, молодое поколение в меньшей степени, чем взрослое население, ориентировано на союз с Россией. Среди молодежи больше тех, кто считает важным сотрудничество с Западом (10,8%) и считает необходимым учитывать опыт модернизации стран Юго-Восточной Азии, хотя различия этих показателей не столь значимы. Таким образом, молодежь показывает большую открытость, чем старшее поколение.

Ценностные ориентации. Согласно данным опроса, для казахстанской молодежи традиционно важными ориентирами являются: семья (74,3%), образование (57,4%), работа (50,4%).

Как известно, современные исследователи говорят о кризисе семьи, снижении ее социализирующего воздействия на личность, но молодежь, как и в прежние времена, именно в семье видит одну из важнейших жизненных ценностей.

Факт сохранения базовых ценностей, связанные с комфортностью внутреннего мира (семья, общение с близкими людьми и друзьями), в казахстанском обществе неоспорим. Изменяется само восприятие таких базовых человеческих ценностей, как здоровье, семья, любовь и дружба. Общей тенденцией является усиление значимости личностных ценностей в соотношении с общественными, что представляет логический результат отчуждения граждан от государства [5].

Приоритетами для молодого казахстанца являются: семья, дети, дом, учеба и образование, работа и дело. Эти позиции являются традиционными, но сегодня их можно рассматривать как ценности индивидуализма, актуальность которых связана с нарастающей тенденцией либерализации общества, что в некоторой степени характеризует возросшую уверенность в собственных силах.

Итак, молодой казахстанец – это «человек экономический», ориентированный на семью, работу, карьеру. Выгода и материальная заинтересованность являются основными мотивами его поведения. Для него важна ценность труда, но труд для него, скорее, средство обретения определенного социального статуса, а не сфера реализации творческой энергии. Зачастую он аполитичен, но это не носит тотального характера. Выявление причин

аполитичности требует специальных исследований, но с достаточно высокой долей вероятности можно назвать некоторые из них: негативные факторы в политической и общественно-экономической жизни общества; коррупция и бюрократизм; низкий уровень политической компетенции; низкий уровень доверия к политическим институтам и к политикам; низкий престиж их у молодежи; «ощущение, что от тебя ничего не зависит».

Самой распространенной формой активности выступают «политические разговоры»: обсуждение политической ситуации с друзьями, отслеживание новостей в СМИ, Интернете. Вовлеченность молодежи в активные действия крайне низка. Политика, политическая жизнь являются фоновой сферой для значительной части молодежи, что вполне закономерно, так как в этом возрасте главное внимание сконцентрировано на учебе, семье, работе и карьере.

Политические ориентации и оценки, отношение к политике имеют скорее эмоциональную, а не рациональную основу, и потому они зыбки и изменчивы под воздействием реальных событий в экономике, социальной сфере и самой политике, быстро движутся от плюса к минусу. Поэтому, одним из приоритетов молодежной политики должно быть формирование новой общественно-государственной системы гражданского воспитания молодежи с целью освоения ею идеалов и ценностей свободы, демократии.

Казахстанское общество уже не является социалистическим, но в массовом, и даже молодежном сознании сохранились базовые ценности, уходящие в прошлое социальной системы идей и ценностей, которые в настоящее время могли бы способствовать дальнейшему развитию казахстанского общества.

Молодежь, так же, как и граждане республики, выбирает, прежде всего, ценности, олицетворяющие устойчивость и стабильность: сильное государство, крепкая семья, законность и порядок. Признавая демократию как условие существования свободы, в то же время, молодой казахстанец склонен доверять сильной власти, способной обеспечить стабильность любыми средствами.

Таким образом, процесс политической социализации молодых казахстанцев, усвоения ими норм демократии – противоречив и неоднозначен: безусловно, формируется либерально-демократическое сознание, но присутствует и эклектическое усвоение отдельных ее ценностей. Политическое сознание как воспроизводит традиционные ценности, так и формирует новые, современные. Смена старых ценностей и освоение новых займёт относительно большой отрезок времени даже для той части молодёжи, которая способна к саморазвитию, интенсивной работе ума и души. Часть молодых людей уже нашла духовную и нравственную силу в свободе и демократии, как высших ценностях нового общества. Слой этих людей среди молодёжи, как и во «взрослом» обществе, тонок, но он существует и будет расти.

И все же, при всей неоднозначности и противоречивости ценностного сознания молодежи, надо видеть и общие позитивные результаты. Моло-

дежь обрела свободу – как необходимое условие самоопределения и самоутверждения. Молодежь показывает большую открытость, чем старшее поколение, а это дает ей возможность более успешной интеграции в мировое сообщество. Она свободна в своих идейно-политических ориентациях, а главное, как показывают многие исследования, она патриотична и верит в будущее Казахстана.

Литература

1 Молодежь Казахстана в цифрах // http://www.zhastar.kz/index.php?option=com_content&view=article&id=5%3Awelcome&catid=1%3Ahelpnewbies&Itemid=21&lang=ru

2 Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте РК. // <http://kisi.kz/site.html?id=7615>

3 *Айдарбеков З.С.* Казахстанская молодежь: ценности, приоритеты, стратегии самоопределения. – Алматы, 2008. – С. 260.

4 Выступление Президента Нурсултана Назарбаева перед студентами Назарбаев Университета / Казахстанская правда. – 2012, 6 сентября (№299–300).

5 *Абдирайымова Г.С.* Ценностные ориентации современной молодежи. – Алматы: БАУР, 2005. – 302 с.

Түйін

Ешпанова Д.Д., Биекенова Н.Ж. Қазақстандық жастардың идеялық-құнды және саяси бағдарлары

Мақалада кейбір қазақ жастарының саяси және идеологиялық бағдарлары қарастырылған. Саясат, саяси өмір едәуір жастар бөлігінің бетке ұстары болып табылатыны анықталды. Жастардың белсенді саяси қозғалыстарға араласуы өте төмен. Белсенділіктің кең таралған түрі саяси жағдайды талқылау болып табылады. Жас қазақстандықтардың саяси әлеуметтену үрдісі, демократияның нормаларын игеру қарама-қайшы және бір мағыналы емес: либералды-демократиялық сана сөзсіз қалыптасады, сонымен қатар олар құндылықтарды жеке электикалық игеруге қатысады.

Summary

Yeshpanova D.D., Biyeckenova N.Zh. Ideological-axiological and Political Orientation of Youth Kazakhstan

The article considers some of the political and ideological orientation of Kazakhstani youth. It's revealed that politics, political life is the background for many young people. Young people involvement in active political action is extremely low. The popular form of activity is discussion of the political situation. The process of political socialization of Kazakhstani youth, learning the norms of democracy is contradictory and ambiguous: certainly it's formed the liberal and democratic consciousness, but also has an eclectic adoption of its individual values.

*Бақдаулет Ақын – Әл-Фараби атындағы
Қазақ ұлттық университеті (Алматы)*



ЖАПОНИЯНЫҢ МЕМЛЕКЕТТІК ҚЫЗМЕТІН РЕФОРМАЛАУ: МӘСЕЛЕЛЕРІ МЕН БОЛАШАҒЫ

Аннотация. ХХІ ғасырдың басында Жапонияда түбегейлі өзгерістер орын алды. Саясат саласында екі партиялық саяси жүйені қалыптастыруға бағытталған, экономика саласында экономиканың халықаралық экономикалық жүйесіне ықпалдасу үрдісі байқалып отыр.

Түйін сөздер: Жапония, реформа, әкімшілік басқару, мемлекет, мемлекеттік институттар, даму, экономикалық жаңғыру

Сонымен бірге, жапон қоғамында елдің әкімшілік-мемлекеттік үлгісін өзгерту туралы талас-тартыс орын алуда. Осы өзгерістердің бастапқы кезеңінде Жапонияның әкімшілік-мемлекеттік жүйесі реформасының тұжырымдамасы ұсынылды [1, 3 б.]. Иомиури газетінде жарияланған тұжырымдаманың негізгі идеялары ретінде Жапонияның премьер-министрі мен оның аппаратының қызметін күшейту, мемлекеттік мекемелердің құрылымын қайта құру, олардың қызмет мазмұнын қайта қарау айтылды. Мақаланың авторлары әкімшілік басқарудың вертикальді құрылымын өзгерту қажеттілігі туралы негізгі қағидалар ұсынды. Бұл қағидалар Жапония үшін маңызды сипатқа ие болып отыр. Әр жапон министрлігінің мемлекеттік шешімдерді жасаған кезде ерекше тәуелсіз құзыреттері бар. Мақалада айтылғандай, «Конституцияға сәйкес Жапонияның премьер-министрі «министрлер кабинетінің басшысы» ретінде анықталған», бірақ оның өкілеттігі едәуір шектелген. Өйткені ол министрліктерді тікелей басқара алмайды және егер қандай да бір министрлік әлде бір шешімге қарсылық білдірсе, онда бұл шешімді министрлер кабинетінің отырысында қабылдау мүмкін болмайды». Осыған байланысты мақалада министрлер кабинетінің отырысында премьер-министрге даулы мәселелерді шешу, сондай-ақ, кабинет басшысына министрліктерді іс жүзінде өзіне тікелей бағындыру өкілеттігін заңдастыру ұсынылуда.

Тұжырымдаманың тағы бір маңызды қағидасы – нақты министрліктердің қызметін жеңілдету және тиімділігін арттыру мәселесін қарау. Атап айтқанда, «соғыстан кейінгі жылдардағы министрліктер мен ведомстволар жүйесін реформалау және оны сыртқы әрі ішкі құрылымдық өзгерістерге тиісті түрде жауап беру үшін әкімшілік саясатты пәрменді жүзеге асыра алатындай етіп қайта жасау қажеттілігі» түсіндірілді. Мақаладағы реформаның жобасы

министрліктер мен ведомстволардың жартысынан көбін қысқартуды болжауда. Оның үстіне қаржылық-ақшалай либерализация, жаңа ақпараттық технологиялар мен жүйелерді дамыту, шет елдерге ресми көмек көрсету арқылы экономикалық дипломатияны кеңейту, бірінші кезекте қарт адамдарға, әлеуметтік жағдайы нашар топтарға көмек көрсету бағдарламаларын жасау сияқты мемлекеттің әкімшілік күш-жігерін жұмсау кезінде басым салаларды нақты анықтау көзделген. Сонымен қатар, Жапонияның іскерлік топтары әкімшілік-мемлекеттік жүйе реформасы мәселелері жөнінде пікір-таласқа белсенді түрде қатысты. 1995 жылдың соңында Жапонияның ірі экономикалық ұйымы – Экономикалық ұйымдар федерациясы («Кэйданрэн») келесі ережелерді қамтыған әкімшілік реформа тұжырымдамасын жариялады:

- Мемлекеттік шешімдерді қабылдау кезінде саяси басшылықты күшейту;
- Мемлекеттің қаржысын қайта бөлу;
- Орталықсыздандыру үдерісін дамыту;
- Әкімшілік және қаржы реформаларын жүйелі түрде жүзеге асыру.

1996 жылдың жазында Кэйданрэннің әкімшілік реформаны өткізуге қатысты талаптары одан әрі күшейе түсті. Сол кезде федерацияның төрағасы болған Т. Тоеда ауқымды семинардағы сөйлеген сөзінде Жапонияның премьер-министріне реформаның қарқынын тез арада күшейтуді тікелей өзінен өтінгендігін мәлімдеді.

Сонымен бірге, Жапонияның басқа да беделді экономикалық ұйымдары, атап айтқанда, «Жапон кәсіпкерлері федерациясы» («Никкэйрэн») мемлекеттің әкімшілік моделін радикалды жолмен реформалауға үндеді, мұны 1996 жылдың қыркүйек айында осы федерацияның төрағасы өткізген баспасөз конференциясы растайды. Жапонияның негізгі жеке компаниялары бөлім басшыларының берген сауалнама нәтижелері бойынша кәсіпкерлердің басым көпшілігі үкіметтік мекемелердің қысқаруына, мемлекеттік реттеуді азайтуға қолдау көрсетті [2, 14 б.].

Саяси топтар әкімшілік-мемлекеттік аппараттың қызмет атқаруына күшті ықпалын тигізді. Жапонияның жетекші саясаткерлері әкімшілік реформаны өткізу мәселесін өзінің басты міндеті ретінде қарастыра бастады. 1994–1996 жылдары билік басында болған социалист Т.Мураяманың үкіметі 1995 жылдың қаңтар айында келесі бағдарламаны ұсынды:

- мемлекеттік реттеуді жеңілдету;
- арнаулы мемлекеттік мекемелерді қайта ұйымдастыру;
- аймақтардың өкілеттігін кеңейту;
- мемлекеттік аппарат дотациялар жүйесін қайта қарау;
- әкімшілік процедураларды жеңілдету;
- әкімшілік құрылымдарды реттеу;
- мемлекеттік аппараттың үйлестіру қызметін жетілдіру.

1996 жылдың қаңтар айында Т. Мураяма үкіметі қызметтен кеткеннен кейін Р. Хашимото қалыптастырған үкімет әкімшілік реформаны өткізуді қолға алды. 1996 жылдың мамыр айында бұрынғы үкімет бағытының кейбір элементтері мен жаңа тұстарын қамтитын «Хашимото тұжырымдамасын»

жариялады. Жапон қоғамында жоғары деңгейде инновациялық белсенділікті қолдайтын әкімшілік басқару түрін орнату Хашимотоның әкімшілік реформасының басты міндеті болды. Мемлекеттік аппарат мемлекеттік мекемелерді қайта ұйымдастыруды көздейтін келесі үш бағытта шоғырлануы тиіс еді:

- сыртқы байланыстар (дипломатия, қорғаныс, халықаралық экономикалық қатынастар)
- ішкі саяси тәртіп (әділет, құқық қорғау органдары, азаматтық қорғаныс)
- қаржы және экономика (бюджет, салық, аймақтық қаржы саясаты, бағалы қағаздар, макроэкономикалық саясат).

Жапон парламентінің төменгі палатасына болған 1996 жылдың күзгі науқанында (оның нәтижесі бойынша ЛДП бір партиялық үкіметті қалыптастырды) Р. Хашимото жаңа әкімшілік-мемлекеттік жүйенің 2001 жылдың 1 қаңтарына дейін құрылатындығына уәде берді [3, 38 б.].

Жапон әкімшілік реформаларын өткізудің әлеуметтік жағдайы қоғам ішінде реформа мемлекеттің тұрақты дамуы тұрғысынан басым бағыт ретінде қарастырылғанын растайды. Елдің әкімшілік-мемлекеттік үлгісін өзгерту туралы қоғамдық пікірталас аясында көтерілген мәселелердің терең экономикалық сипаты болып, жапон ұлттық мінезінің бірнеше дәстүрлі сипатын қозғады.

1990 жылдардың екінші жартысындағы жапон газеттеріндегі мақалаларын талдай отырып, елде әкімшілік-мемлекеттік басқаруды реформалау мәселелерінің келесі басым тізімін құрастыруға болады: мемлекеттік реттеуді күрт азайту, мемлекеттік институттардың реформасы, орталық билік органдарының өкілеттігін аймақтық әкімшілік органдарға беру.

Экономикалық дерегуляция мәселесі пікірталас барысында маңызды мәселелердің біріне айналды. 1995 жылы Жапония үкіметі жариялаған «дерегуляцияны жүзеге асырудың бес жылдық жоспары» мыңнан астам тармақты қамтып, оны жеті бағыт бойынша топтастыруға болады:

- құрылыс шығынын азайтқан кезде жерді, тұрғын үй құрылысын тиімдірек пайдалану үшін жағдай жасау;
- ақпараттық технологиялар саласын кеңейту;
- туризмге арналған көлік инфрақұрылымын жақсарту, әлемдік деңгейде осы саланың бәсекелестікке қабілеттігін арттыру;
- импорт шарттарын жеңілдету, осы саладағы ішкі стандарттарды халықаралық стандарттарға сәйкестендіру;
- қаржы айналымын, қаржы қызметі мен бағалы қағаздар нарығын жақсарту;
- еңбек қатынастары саласындағы процедураларды жеңілдету;
- қоршаған ортаны қорғау саласындағы стандарттарды жетілдіру.

Осы сипаттамалар елдің бүкіл әлеуметтік-экономикалық жүйесінің маңызды аспектілерін қамтитындығын растайды.

1998 жылдың жазында Жапонияның әкімшілік реформасының дамуында жаңа қадам жасалды. Оның тұжырымдамасы заңдастырылып, Жапония парламентінде Әкімшілік реформа туралы негізгі заң қабылданды. 2001 жылдың қаңтарынан бастап әкімшілік-мемлекеттік құрылымның едәуір

жетілуі жүзеге асты. Соғыстан кейін алғашқы рет министрліктердің саны 12-ден 10-ға дейін қысқарды. Әр министрлікте вице-министр лауазымы енгізілді. Бұл лауазымға билеуші партиядан саясаткер-депутаттар ротация негізінде тағайындалды. Оның үстіне, осы лауазымдарға азаматтық тұлғаларды тағайындау қарастырылған. Парламенттік хатшылар (министрдің парламенттік орынбасарлары) штаты біршама кеңейтілді. Егер осыған дейін әр министрлікте олар бір-бірден болса, енді олардың саны екі-үш адамға өсті. Сонымен бірге, бұл лауазымдарға негізінен болашағы бар жас саясаткерлер тағайындалды. Сол себепті министрліктер қызметінің саяси және азаматтық бақылауы күшейді. Әкімшілік-мемлекеттік шешімдерді жалпы үйлестіруінде үкімет басшысы ретінде премьер-министрдің қызметі біршама күшейе түсті. Осы мақсатта Министрлер кабинетінің әкімшілігі құрылды. Оның штатында шамамен 4 мың адам болды.

Мемлекеттік институттарды реформалау саласында да бірнеше маңызды шаралар қолданылды. Олардың ішінде бірінші кезекте арнаулы мемлекеттік компанияларды («токушо ходжин») қайта ұйымдастыруды атап өткен жөн. Бұл компаниялар жапон үкіметі қабылдаған қаулылар негізінде құрылып, табыс алып келетін кәсіпкерлік түрінде немесе басқа түрде мемлекеттік қызметтің белгілі бір түрлерімен тіркеледі. Әдеттегі мемлекеттік құрылымдарға қарағанда арнаулы мемлекеттік компанияларда кадр және қаржы мәселелері оралымды күйде шешіледі.

Әлеуметтік жоспардағы «токушо ходжин» бизнес ортасында мемлекеттік әсер ету агенттері болып табылады. Сонымен бірге, «токушо ходжинді» тез өзгеретін экономикалық және әлеуметтік ортаға бейімдеу мүмкіндіктері шектеулі. Олар белгілі бір министрліктерге бекітілген бюджеттік ұйым болып табылады және министрлік деңгейінде бекітілген жоспарлар мен нұсқаулықтар негізінде әрекет етеді. Бірнеше «токушо ходжин» экономикалық тұрғыдан тиімсіз болып, 2001 жылдың қаңтар айында олардың реформасы жүзеге асты. Олардың көбі «тәуелсіз әкімшілік орган» (ТӘО, докуруцугесэйходжин) мәртебесін алды. Жаңа әкімшілік санатты енгізу қызметтерін атқару және оларды жоспарлау мен жасау және «тәуелсіз әкімшілік органдарға» басқару өкілеттігінің бір бөлігін беру сияқты әкімшілік ету тетіктерін бөлу арқылы әкімшілік қызметтердің белгілі бөлігінің тиімділігін, сапасын және жариялылығына (транспаренттілігін) себепші болуы тиіс. ТӘО туралы арнайы заң (2001 жылғы ТӘО құру заңы) негізінде олардың автономды және орамды процедураларын жүзеге асыру мен оның қызметінің нәтижелерін тікелей және нақты бағалау мен оларды жариялауды қамтитын өкілеттілік саласы бекітілді [4]. Осы заңның 3-бабына сәйкес өзін ақтайтын және тиімді іс-шараларды жүзеге асыру үшін ТӘО бар күш-жігерін жұмсауы қажет.

Іс жүзінде ТӘО мен министрліктердің өзара қарым-қатынастары келесі жолмен тұжырымдалады. Министрлік ТӘО-ға министр бекіткен орта мерзімді мақсаттық бағдарламаларды ұсынады. ТӘО оларды үш-бес жыл ішінде орындауы қажет. Мақсаттық бағдарламалар мазмұны олардың мерзімін, орган қызметінің тиімділігін арттыру шараларын, сондай-ақ, халыққа көрсетілетін

әкімшілік қызмет сапасы мен олардың қаржылық көрсеткіштерін жақсартуды қамтиды. Шын мәнінде, орта мерзімді бағдарламалар ТӘО қызметінің нәтижелерін кейіннен бағалау өлшемі болып табылады және оларды осындай бағалауда қолдану жеңіл болатындай етіп құрастырылған.

Жоғарыда айтылғандарға сүйене отырып, жақын келешекте жапон әкімшілік-мемлекеттік үлгісінің өзгеруі мүмкіндігіне түрткі болатын бірнеше алғышарттарды атап өтуге болады:

1. Барлық негізгі әлеуметтік топтар жаңа үлгісін құруға ниет білдіріп отыр;

2. Мемлекет басшысы жаңа үлгіні құрудың нақты мерзімдерін атады. Жапонияда сайлауалды уәдесін жүзеге асыру саясаткер үшін ең маңызды міндет болып саналады;

3. Шетел мемлекеттері, ең алдымен, АҚШ, әкімшілік-мемлекеттік саясаттың бірнеше дәстүрлі қағидаларынан бас тартуды талап ете отырып, Жапонияға күшті қысым көрсетіп отыр;

4. Ұзаққа созылған құлдыраудан кейінгі жапон экономикасының жандануы өте баяу қарқынмен жүзеге асуда;

5. Жапон қоғамын түбегейлі реформалар жоспарларын ұсынып отырған шамшыл саясаткерлер ең ықпалды саяси партияларды жетекшілік етіп отыр.

Жапонияның дамуының тарихи тәжірибесін зерттей келе, тұжырымдалған алғышарттар 1868 жылғы Мэйджи реставрациясы және екінші дүниежүзілік соғыстың аяқталуынан кейінгі реформалар (1947 жылдан бастап) сияқты өзгерістерге алып келуі мүмкін.

Әдебиеттер

1 3 мамыр 1996 жылғы Иомиури газеті.

2 *Еда К.* О-якуше-но-шикуми. (Жапон министрліктері мен ведомстволарын ұйымдастыру) – Токио, 1994, жапон тілінде.

3 Japan Times weekly. 1997. – 13–19 қаңтар.

4 Law on the independent administrative institution (Law of the year 2001).

Резюме

Акын Б.К. Реформация государственной службы Японии: проблемы и перспективы

В данной статье рассматриваются вопросы реформирования государственной службы Японии за последние 15 лет. Приводятся рекомендации по совершенствованию деятельности государственных служащих. Также детально проанализированы различные мнения относительно этой проблемы.

Resume

Akyn B.K. Reformation Public Service in Japan: Problems and Prospects

This paper considers the issues of civil service reform in Japan in the past 15 years. There are some recommendations to improve the work of public servants. Also regarding this issue the various opinions were analyzed in detail.

УВАЖАЕМЫЙ МУХТАРБЕК СЕЙД-АЛИЕВИЧ!

Коллектив Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК от всей души поздравляет Вас с 50-летним юбилеем! Ваш творческий путь долгие годы связан с нашим Институтом, мы знаем Вас как видного казахстанского ученого, талантливого человека, честного, доброжелательного и принципиального.

Вы являетесь компетентным руководителем, с 2012 года возглавляете стратегически важный для современного этапа развития казахстанской государственности отдел политологии, и в этой должности достойно представляете наш Институт в научных и общественно-политических кругах. Также Вы руководите научно-экспертной группой (НЭГ) Ассамблеи народа Казахстана г. Алматы, в задачи которой входит формирование прогнозных оценок в сфере межэтнических отношений и проведение мероприятий, направленных на укрепление общественного согласия и национального единства в Казахстане.

Ваши труды по актуальным проблемам философии, этнологии, этносоциологии, социальной философии, политологии, выступления на научных конференциях и круглых столах известны среди научной общественности Казахстана. Ваши международные научные связи с учеными РФ и СНГ позволили достойно представлять отечественную политологию и наладить взаимовыгодное сотрудничество по актуальным вопросам безопасности в мире. Ваши научные работы отличаются содержательностью, теоретической проработкой, оригинальностью мышления, способностью прогнозировать актуальные современные процессы.

Ваша профессиональная карьера является ярким примером деятельности человека, гармонично сочетающего в себе лучшие свойства профессионала-практика, ученого-исследователя и гражданина-патриота.

Профессионализм, решительность и упорство в достижении поставленных целей, чувство гражданской ответственности, требовательность к людям в сочетании с добрым к ним отношением снискали Вам заслуженный авторитет среди коллег и друзей.

Дорогой Мухтарбек Сейд-Алиевич!

Желаем Вам долгих лет жизни, успехов в научной деятельности, семейного счастья, человеческого общения, гармонии и радостных событий!



*Коллектив Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК*

ҚАЗАҚСТАН ЖОЛЫ-2050: ЗАҢШЫҒАРУШЫЛАРМЕН БІРГЕ ТАЛҚЫЛАУ

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтында әлеуметтік-гуманитарлық ғылым жолында қызмет етіп жүрген ғалымдардың Қазақстан Республикасы Парламент Мәжілісінің депутаттары М.С. Әшімбаев және Қ.С. Сұлтановпен кездесуі өтті. Аталмыш кездесуде ҚР Президенті Н.Ә. Назарбаевтың Қазақстан халқына «Қазақстан жолы-2050: бір мақсат, бір мүдде, бір болашақ» Жолдауында көтерілген өзекті мәселелер мен сұрақтар талқыланды.

Кездесуге түрлі ғылыми-зерттеу мекемелерінен (ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, ҚР БҒМ ҒК Шығыстану институты, ҚР Президенті жанындағы Қазақстанның стратегиялық зерттеулер институты, ҚР МАМ жанындағы Қазақ мәдениет және ақпарат ғылыми-зерттеу институты) өкілдік еткен көрнекті ғалымдар мен Алматы қаласының жетекші жоғары оқу орындарының (әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, «Тұран» университеті) профессорлық-ұстаздық құрамы мен сарапшылар қауымдастығының өкілдері қатысқан болатын. Ғалымдар мен депутаттардың диалогын ҚР ҰҒА корреспондент мүшесі, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының директоры З.К. Шаукенова ашты. Өзінің кіріспе сөзінде ол осындай кездесулердің тәжірибелік маңыздылығы мен уақыттылығын көрсетіп, мемлекет Президентінің ғылымды қаржыландыруды ЖІӨ-нің 3 % кем емес деңгейге жеткізу тапсырмасынан көрініс табатын ғылым мен ғылыми зерттеулердің дамуы мен нығаюына қарай маңызды және ауқымды қадам жасалғанын белгілеп өткен болатын. Қазақстандағы ғылым туралы заңмен бекітілген ғылым мен ғылыми зерттеулерді қаржыландырудың жаңа жүйесі мен мемлекеттің ақырғы екі жыл ішінде қазақстандық ғылымның қаржыландыруын ұлғайту бойынша жасаған қадамдары ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының қызметіне оң әсерін тигізген болатын. Институтта толығымен ҚР БҒМ гранттық қаржыландыру шеңберінде 24 ғылыми-зерттеу жобасы қаржыландырылып, орындалып келеді, сонымен қатар «Ғылыми қазына» пәнаралық ғылыми бағдарламасы мен ҚР Президент әкімшілігінің жетекшісімен бекітілген зерттеу жұмыстарының тақырыптық жоспары бойынша да ғылыми-зерттеу жұмысы жүргізілуде. З.К. Шаукенова өз кезегінде «Біз, Қазақстанның инновациялық дамуы барысындағы ғылымның жоғары деңгейі мен оның басым рөлін қолдауға бағытталған қадамдар өзінің оңтайлы нәтижесін береді деп сенеміз» деп атап өтті.

Қазақстан Республикасының Парламенті Мәжілісінің депутаты **М.С. Әшімбаевтың** баяндамасында қозғалған басты мәселе Елбасының әлемнің ең дамыған отыз елінің қатарына ену үшін қазақстандық қоғамның алдына қойған басты міндеттердің аясында жан-жақты түсіндірлуі тиіс Қазақстанның қазіргі таңдағы қоғамдық-саяси өміріндегі қатерлер мен міндеттер болып табылады.

Баяндамашы мақсатқа жету жолындағы кездесетін қиындықтарды өткеру барысында кездесетін мәселелер жайлы ойлана бастаған кезде «дамыған мемлекет» дегеніміз қандай мемлекет, оның дамуын анықтайтын басты өлшемдер мен мұндай дамудың сатылары қандай деген сұрақтардың жиі туындайтынын атап өтті. Қазіргі таңдағы ғылым мен қоғамдық-саяси тәжірибеде ХХ-ғасырдың 80-

90 жылдары қабылданған белгілі бір өлшемдер әлі де қолданылып келуде. Бірақ, серпінді дамуға бағытталған заманауи талаптар «жоғары дамыған мемлекет» атауына толығымен жауап беретін «даму» белгілері бойынша мемлекеттердің классификациялық жүйесіне өзіндік бір түзетулер енгізуде. Бұл критерийлер жаңартылып, өзгертілуі тиіс, өйткені, олар қазіргі өзгерістердің шиелінісін сипаттайтын анықтаманың толыққандылығын қамтамасыз ете алмайды. Бұл анықтамаға жаңа тәсілдер мен жаңа өлшемдік көрсеткіштер қажет. М.С. Әшімбаевтың пікірінше бұлар мына көрсеткіштер: ЖІӨ жоғары деңгейі; номиналды деңгей; ғылымды қажет ететін жоғары технологиялық өндіріспен байланысқан әртарапты экономика; экологиялық жағдаймен қатар, жайлы өмір сүру, рухани-адамгершілік қатынас, қызмет көрсету және т.б.; сапалы медициналық қызмет көрсету; білім мен ғылымның сапалы жүйесі; азаматтың құқығы мен еркіндігін қамтамасыз ететін демократиялық саяси жүйе.

Баяндамашы Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың халыққа жолдауында орын алған еліміздің дамуындағы ұзақ уақытқа жоспарланған басымдықтар мен негізгі бағыттарға назар аудара отырып, алға қойылған міндеттерді шешу барысындағы кешенділік пен олардың өзара байланысын, өзара тәуелділігін де атап өтті. Қазақстандық қоғамның алдында тұрған қатерлерді қарастыра отырып, қазіргі таңда елімізге аса қауіп төндіретін үш қатерді атады: 1) әр тараптағылар мен үдерістердің теңдігін, кешенді дамуды сақтап тұратын, серпінді әрі жан-жақты дамуды талап ететін, дамыған отыз елдің қатарына кірудегі бәсекенің жоғары болуы; 2) адами ресурстардың жан-жақты дамуына бағытталған адам қуатының пассионарлы түрде босаңсуы, адам әлеуетінің жан-жақты дамуы, кешенді шаралар, олар арқылы экономикада ғана емес, қоғамның барлық саласында сапалы өзгерістерді жүзеге асыруға болады; инновациялық ойлау мен ғылымды қажет ететін өндірістің дамуына байланысты технологиялық тұрғыдан артта қалуды жеңу.

Баяндамашының пікірінше, Қазақстанның әлеуметтік-саяси дамуын қамтамасыз ететін негізгі міндеттер келесілер болып табылады: 1) тұтынушылық құндылықтарды артта қалдырып, еңбек, адам құқығы мен еркіндігін, адалдықты, өзі мен өзгенің алдындағы жауапкершілікті жоғарылататын құндылықтар жүйесінің қалыптасуы; 2) демократияның жан-жақты дамуы және жергілікті өзін-өзі басқару мен парламентаризмнің дамуын нығайту мәселесін қамтып өтетін, қоғамның саяси жүйесін жетілдіру бойынша іс-шараларды іске асыру; 3) әкімшілік реформаларды ретімен жүргізу және мемлекеттік органдардың жұмысының тиімділігін арттыру; 4) Мәңгілік ел патриоттық идеясының негізінде қазақстандық қоғамды біріктіру және нығайту.

Қазақстан Республикасының Парламенті Мәжілісінің депутаты **Қ.С. Сұлтановтың** баяндамасында да Елбасының Қазақстан халқына жолдауының маңызды тұстары аталып, олардың билік орындаушылары үшін ғана емес, сонымен қатар ғылыми қауымдастықтың да пәндік аясы болып табылатындығы айтылды. Қазақстандықтарға ұсынылған маңызды құжаттың маңызы мен ерекшелігін сипаттай келе, Қ.С. Сұлтанов оны «Технологиялар жолдауы» деп анықтады, яғни, экономика, саясат, мәдениеттің қарқынды, инновациялық дамуындағы технологиялар және «Қазақстан-2050» Стратегиясындағы тапсырмаларды сатылы түрде орындау мен оны жүзеге асырудың жолдары белгіленген жолдау деп сипаттады.

Жалпы қоғам мен ондағы әрбір жеке тұлғаның санасының деңгейі жоғары дамыған қоғам мен оның сапалы тұстарын анықтайтын маңызды көрсеткіш болып табылады және ол асқан назар мен тәрбиелік жұмысты қажет етеді. Осы тұрғыда баяндамашы Қазақстан үшін адам құқығын сақтап, құқықтық мемлекет құрып, құқықтық сана мен мәдениет қалыптасырудың маңыздылығын баса айтты. Баяндамашы назар аударған, қоғамдық сананың деңгейін көрсететін тағы бір көрсеткіш ол – діни сана мен оның саласы. Қазіргі таңда қазақстандық қоғам дінге қарсы көзқарастар орын алған бірегей дүниетанымдық кеңістік болып табылмайды. Діни қатынастардың саласы кеңейіп жатыр, дінаралық сұхбат, сонымен қатар, зайырлы мекемелер мен діни ұйымдар мен бірлестіктердің өзара сұхбаты дамып, радикалды көзқарастар орын алып отыр. Осы аталғандардың барлығы ғылыми түсіндіру, саяси тұрғыдан реттеу, тәрбиелеумен қатар, ағартушылық жұмыстарды да қажет етіп отыр, себебі, діни радикализм діни ілім, ағым, қозғалысты терең білмегендіктен, білімсіздіктен туындайды.

Айтылған ойлар ғылыми қызығушылықты тудырып, аудиторияның теориялық тұрғыдағы бағасына да ие болды. Философия ғылымдарының докторы, профессор **А.Г. Косиченко** өз кезегінде екі ойын айқындап берді; біріншісі – қатерлерді өткеруге септігін тигізетін және оларды Қазақстанның өсуі мен дамуына әкелетін күш-қуатқа айналдыруға мүмкіндік беретін тиімді механизмдерді қалыптастыру керек десе, екіншісі – билік пен ғылыми қауымдастықтың серіктестігін жүзеге асыру керек деді. ҚР ҒК БҒМ Философия, саясаттану және дінтану Институтының қазақстандық қоғамның нығаюы мен оның оңтайлы құндылықтар жүйесін қалыптасыруға бағытталған бірқатар мәселелерді шешуге әлеуеті жетерлік. Институт орындаушы және заң шығарушы билікке ғылыми тараптан қолдау көрсетуге дайын, оның ғылыми-зерттеу нәтижелерін халықтың заң саласындағы еркіндігін кеңейту мақсатында қолдануға болады.

ҚР Президенті жанындағы Қазақстан стратегиялық зерттеулер институтының директоры, т.ғ.д. **Б.Қ. Сұлтанов** өз сөзінде, қазақстандық қоғамның алдына қойылған міндеттерді шешу жолдарына аса назар аударды. Күнделікті тұрмыс тәжірибесіне ендіру саясатын терең ойластыруға негізделген міндеттер толығымен ой елегінен өткен епті қадамдарды қажет етеді.

Б.Қ. Сұлтанов билік пен ғылыми қауымдастықтың серіктестігі жайлы пікірді қолдап, оны 1) Парламент қабырғасында ғылыми кеңесшілер институтын құру, 2) қоғамдық ғылым өкілдерін біріктіретін ұйым құру сияқты ойларымен толықтыра түсті. Бастапқыда бұл Алматы қаласының ЖОО-мен ғылыми ұйымдардағы қоғамтану өкілдерінің басын қосатын ұйымдық құрылым болуы мүмкін. Сонымен қатар, әлемдегі дамыған елдің деңгейін анықтайтын, яғни, белгілі бір мемлекеттің ішкі саяси саласына қатысты жаңа өлшемдерді қалыптастыруға ғана емес, сонымен қатар, сыртқы саясат пен халықаралық қатынастарға қатысты қалыптасқан таптаурындардан арылу керектігін айтты. Егемен Қазақстанның көпвекторлы саясаты айналамыздағы көршілерімізден алшақтанып, оқшаулану дегенді білдірмейді. Қазақстанның сыртқы саяси басымдықтары бар, бірінші кезекте ол, көрші мемлекеттермен өзара тиімді келісім орнату.

Б.Қ. Сұлтанов Елбасының халыққа жолдауындағы қойылған міндеттерді талқылай отырып, әлеуметтік әділеттілік мәселесін де қозғап өтті, оның ойынша

адамдар әділетсіздікке төтеп бере алмайды. Осы әлеуметтік әділетсіздіктің орын алуына жол бермеу үшін түрлі деңгейдегі әкімдіктер жанында қоғамдық кеңесті жандандыру; мемлекеттік аппарат пен қоғамның арасында шектеулі келісімді ұстану; Парламенттегі сайлау барысын аралас мажориталы-пропорционалды жүйе бойынша, яғни тек партиялық тізім бойынша ғана емес, бір мандатты сайлау округі бойынша өткізу сияқты шараларды қолдануды ұсынды.

С.ғ.д., профессор **Ю.О. Булуктаев** еліміздің идеологиялық өткен шағынан алған сабақтар бойынша маңызды қорытынды жасады: жарияланған мақсаттар ұран мен декларацияға айналып кетпеу керек, ол үшін барлық жағдайлар жасалмаса, нәтижесі де болмауы мүмкін. Белгілі бір мемлекеттің жоғары дамуын анықтау үшін «өмір сапасы» деген көрсеткішті ендіруді ұсынды. Әсіресе оның назары, қазіргі таңдағы Қазақстан идеологиясының негізін құрып тұрған қоғамдық ғылымға және оның жоғары гуманитарлық мазмұны мен оның жоғары гуманитарлық технологиясына, сонымен қатар Жолдауда аталып өткен егемен Қазақстанның мемлекетті қалыптастырушы, жалпы ұлттық құндылықтарына аударылды. Осы аталғандардың барлығы қазақстандық қоғамды нығайтуға бағытталған. Ю.О. Булуктаев, пассионарлы қоғам құру қиын, дегенмен егер Қазақстан халқын біріктіріп, әлеуметтік әділеттілік қағидаларын ұстануға қол жеткізетін болсақ, бұл мүмкін екендігін айтты.

ҚР ҰҒА-ның корреспондент-мүшесі, т.ғ.д., профессор **М.Қ. Әбусейітова** бұл қазақстандық қоғамның маңызды мәселелерін нәтижелі шешуге мүмкіндік беретін билік пен ғылыми қауымдастықтың игі кездесуі екенін атап өтті. Ол билік пен ғылыми қауымдастық арасындағы әріптестік төңірегінде сөз өрбіте отырып, бірқатар баяндамашылар қозғаған мәселе ҚР ҒК БҒМ Шығыстану Институтының ғылыми зерттеулерінде көрініс тапқан, тек солардың бірі де орындаушы және заң шығарушы билікке дейін жетпейтіндігіне алаңдатушылық танытты. М.Қ. Әбусейітова сонымен қатар, Мәңгілік ел идеясын насихаттап, Қазақстанның әлеуметтік-гуманитарлық және рухани-өнегелік дамуындағы бірқатар міндеттерді шешуге септігін тигізетін пәнаралық, кешенді зерттеулер, әлеуметтік-гуманитарлық ғылым саласындағы бірегей ғылыми зерттеулер бағдарламасын құру мәселесін де қозғады.

Ф.ғ.д., профессор **Р.Қ. Қадыржанов** қоғамдық ғылымдар саласындағы ғалымдардың қуатын біріктіретін ұйымдастырушылық құрылым құру идеясын қолдай отырып, 2025 жылға дейін қазақ тілін латын әліпбиіне көшіру төңірегінде сөз сөйледі. Осы мәселені қарастыруға Қазақстан ғалымдарын тарту үрдісі 2007 жылдан басталса, қазіргі таңда ол қайта жанданып, алда біршама уақыттың барысына қарамастан, бірқатар жаңа міндеттер қойылып отыр. Латын әліпбиіне көшу – ауқымды мәселе, латындандыру үрдісі БАҚ, Интернет арқылы басталып та кетті.

Өз кезегінде Рүстем Қазақбайұлы, бір жағынан, қазақ тілінің латын әліпбиін дайындау, екінші жағынан барлық түркі тілдес халықтарына бірдей латын әліпбиін дайындау мәселесі сияқты қазақ тілін латын әліпбиіне көшірудегі ішкі және сыртқы аспектілерге тоқталып та кетті. Оның көзқарасы бойынша қазақ тілін латын әліпбиіне көшірудің алғашқы нұсқасын Парламент бекіту қажет деп санайды.

ҚР Мәдениет және ақпарат министрлігі, Мәдениет комитеті, Қазақ ғылыми-зерттеу мәдениет институтының директоры, ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі **С.Ф. Мәжитов** өз сөзінде болашақта Мәдениет Институты айналысатын жаңа Қазақстанның жаңа мәдени саясатын дайындау мәселесін қозғады. Қазақстанның

мәдени саясат концепциясын дайындау мәселесі ұлттық қауіпсіздік мәселесімен тең, сондықтан бұл құжатты толығымен ашық түрде Интернет қорларына жариялаумен келіспейтінін айтты. Аталған құжатты сәтті дайындаудың маңызды қырына оның негізіне қандай әдіснамалық нұсқаулар кіретіндігі жатады, бұл тек сарапшы қауымдастық үшін ғана емес, шығармашылық зиялы қауым мен халық үшін де маңызы зор екендігін атап өтті.

Ф.ғ.д., профессор **А.Р. Масалимова** әлемдік стандарттарға сәйкес қалыптасып жатқан еліміздегі жоғары білім саласына алаңдаулы екендігін айтты. Ол аудитория назарын жоғары оқу орнындағы профессорлық оқытушы құрамды, жас оқытушыларды әлеуметтік қолдау мәселесіне; мектептегі жоғары оқу орнына түсушілерді дайындау деңгейінің төмендігіне; қоғамдық-гуманитарлы саладағы мамандықтар бойынша оқығысы келетіндердің аздығына аударды. Сонымен қатар, А.Р. Масалимова қазіргі қазақстандық қоғамды қандай келешекті тәрбиелеп отырғанымыз және жас ұрпақтың бойында қандай құндылықтарды қалыптастырып жатқанымыз алаңдататынын айтты.

Депутаттармен кездесу және пікір алмасу барысында **М.С. Әшімбаев** ғылыми сарапшыларға нәтижелі әрі пайдалы сұхбат жүргізгеніне ризашылық танытып, кездесуді екі негізгі нәтижемен қорытындылады: 1) билік пен ғылыми қауымдастықтың өзара байланысын жүзеге асыру үшін жаңа механизмдерді дайындау; 2) ғылыми зерттеулерді тиімді пайдалануға септігін тигізетін берік байланыс орнату.

М.С. Әшімбаев қазақстандық қоғамды жетілдірудің күрделі жолындағы міндеттерді шешу көбіне әлеуметтік гуманитарлық салаға байланысты және еліміздің білім және ғылым саласының өкілдерінің мемлекетке, отанымызға деген көмегінің рөлі де орасан зор екендігін атап өтті.

Ғалия Құрманғалиева,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының бас ғылыми қызметкері,
философия ғылымдарының докторы, доцент

ЮБИЛЕЙНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

В Москве с 10 по 12 апреля сего года проходила XVI Международная научная конференция «Ильенковские чтения», посвящённая 90-летию юбилею философа. Тема конференции: «Э. В. Ильенков: диалектика и культура». На пленарных и секционных заседаниях обсуждался круг актуальных философских проблем. Помимо пленарного заседания, работали следующие секции:

1. Э. В. Ильенков и гуманистическая традиция в мировой философии.
2. Э. В. Ильенков: методологические проблемы.
3. Теория идеального Ильенкова.
4. Вектор истории: от частного индивида к универсальной личности.
5. Диалектика как логика истории.
6. Творчество Ильенкова и современная педагогика.
7. Место Ильенкова в развитии культурно-исторической психологии.
8. Диалектическая логика и противоречия современной культуры.

Кроме того, состоялся круглый стол «Ильенков и исторические судьбы экономической науки». В работе конференции приняли участие философы из разных регионов России, а также представители Канады, Германии, Финляндии, Польши, Украины и Беларуси. От Казахстана принял участие А.А. Хамидов. Подавляющее число участников было из России, а из них – москвичи. К сожалению, в работе конференции не смогли принять участие такие известные друзья и ученики Э.В. Ильенкова, как Л.К. Науменко, А.А. Сорокин, А. Г. Новохатько, а также В.М. Межуев.

Пленарное заседание открылось докладом *В.А. Лекторского* (Москва) «Ильенков и современная философия сознания». Основная идея доклада состояла в том, что во многих странах сегодня обсуждается проблема сознания, в особенности проблема связи сознания и мозга. На эти исследования выделяется финансирование, но достижения тут не очень впечатляющие. А ведь именно над этими (в том числе и над этими) проблемами в своё время весьма успешно работал Эвальд Васильевич, и его наработки сегодня весьма актуальны. *С.Н. Мареев* (Москва) выступил с докладом «Проблема идеального у Ильенкова и Лифшица». Он подверг критике позицию Лифшица – за то, что тот пытался решать проблему идеального с позиций онтологии, что, по мнению Мареева, является мировоззренчески и методологически неприемлемым. *Г.В. Лобастов* (Москва) выступил с докладом «Эстетическое сознание в философии Э.В. Ильенкова» и отметил вклад философа в эстетику. *В. Ойттинен* (Хельсинки, Финляндия) сделал доклад на тему: «Ильенков и Гельвеций, или: сводится ли человек целиком к своему воспитанию?» Он выступал по-русски, но разобрать что-либо было очень трудно. Пленарное заседание завершил доклад д-ра экон. наук *А.В. Бузгалина* (Москва) «Культура как коммунизм: диалектика научного бытия». Основная идея доклада заключалась в тезисе о том, что логика феномена всеобщего труда (понятие, введённое К. Марксом) по своей сути есть логика коммунистической реальности.

На первой секции наиболее интересными были выступления: *Юбары Аннет* (Геомерсгайм, Германия) «Так называемый марксистский конец истории у А. Кожева», *М. Загорского* (Кельце, Польша) «Ещё раз о роли идеализма в становлении научного коммунизма», *А.Д. Майданского* (Белгород, Россия) «Реальность как деятельность: “практический материализм” Маркса и Ильенкова», *В.В. Пономаренко* (Киев, Украина) «К проблеме понимания свободы» и *Г.Г. Водолазова* (Москва) «Ре-

альный гуманизм как идеология XXI века». На второй секции были интересными выступления: «О понятии науки и научности философии» (*О.Ф. Иваиук*; Ростов-на-Дону, Россия), «Демаркация научного и обыденного мышления» (*С.М. Кускова*; Электросталь Московской обл., Россия), «Гносеологический оптимизм, его рамки и наследие Ильенкова» (*Д.А. Ермолович*; Минск, Беларусь), «Теория диалектики как выражение целостности марксизма» (*Е.Ф. Солопов*; Москва), «Почему и как диалектика?» (*М.Л. Бурик*; Киев, Украина), «Диалектика и анти-диалектика» (*А.А. Хамидов*; Алматы, Казахстан).

Работа третьей секции всецело была посвящена проблеме идеального. Интерес вызвали следующие выступления: *А. Леванта* (Онтарио, Канада) «Теория деятельности и диалектика идеального» (автор обрисовал современное состояние исследования деятельности и идеального в англоязычной литературе), *С.З. Гончарова* (Екатеринбург, Россия) «Значение идеального в общественном жизненном процессе», *С.Н. Бычкова* (Москва) «О трудностях освоения категории идеального (по Э.В. Ильенкову)», *И.Б. Костиной* (Воронеж, Россия) «Э.В. Ильенков и личностное измерение теории деятельности» и *Д.С. Кайдалова* (Харьков, Украина) «Диалектика идеального Ильенкова и учение о рефлексии Гегеля». На четвёртой секции интересными были следующие выступления: *Е.В. Мареевой* (Москва) «Человеческая индивидуальность и диалектика особенного», *В.А. Королёва* (Конаково Тверской обл., Россия) «Личность и проблема единичности», *Д.К. Куликова* (Таганрог, Россия) «О личности и её типологиях», *М.В. Аристовой* (Москва) «К вопросу об универсальной личности в женском обличье», *М.А. Коломойца* (Киев, Украина) «Сравнение взглядов Э.В. Ильенкова и Дж. Даймонда на развитие личности».

В работе пятой секции, посвящённой философии истории, участников конференции заинтересовали выступления *А.Ю. Самарского* (Киев, Украина) «Политэкономия духа», *В.Ф. Шелике* (Москва) «Диалектика как логика истории: категориальные ряды Науки истории», *Д.В. Самардака* (Киев, Украина) «Категория тотальности и материалистическое понимание истории», *Д.С. Шельглорна* (Челябинск, Россия) «Проблема свободы человека в контексте марксистской концепции отчуждения». В шестой секции обсуждались проблемы педагогики. Здесь следует отметить выступления *И.С. Барсукова* (Красноярск, Россия) «Диалектика труда в учебном процессе», *Т.Н. Ищенко* «Диалектический подход к проблеме субъекта познания» (Красноярск, Россия), *В.Н. Суханова* (Зеленоград, Россия) «Диалектика в обучении versus “лающая” педагогика». Седьмая секция была посвящена месту Э.В. Ильенкова в развитии культурно-исторической психологии. Весьма содержательно здесь выступили: *А.Н. Ждан* (Москва) «К психологической составляющей творческого наследия Э.В. Ильенкова», *Е.Е. Соколова* (Москва) «Принцип неопределённости, диалектика Э. В. Ильенкова и судьба культурно-деятельностной психологии в XXI веке», *А.Н. Шиминой* (Воронеж, Россия) «Опыт дискредитации марксистских оснований феномена слепоглухоты», *Я.Р. Халимов* (Красногорск Московской обл., Россия) «Итоги Загорского эксперимента» и *Ю.В. Кудяева* (Киев, Украина) «Учение Ильенкова и перспективы развития психологии».

На восьмой секции («Диалектическая логика и противоречия современной культуры») обратили на себя внимание выступления *И.А. Рау* (Гамбург, Германия) и *К. Швыдко* (Алматы, Казахстан) «Культура и искусство в работах Эвальда Васильевича Ильенкова», *С.В. Резванова* (Ростов-на-Дону, Россия) «Э.В. Ильенков о

социокультурной природе иллюзорного сознания и методологии его критического анализа», *А.И. Комарова* (Зеленоград, Россия) «Религиозное сознание в контексте движения идеальных форм культуры в историческом процессе», *К.А. Москаленко* (Киев, Украина) «Любовь как необходимая составляющая человеческой коллективности», *Т.А. Мацёхи* (Киев, Украина) «Современный человек без лица» и *И.Г. Белокопытовой* (Москва) «Современность и возвышенное».

Завершилась конференция круглым столом на тему «Э.В. Ильенков и исторические судьбы экономической науки». Все участники были москвичами. Обсуждались как общие проблемы, так и частные. Среди первых интерес вызвали выступления *К.В. Сорвина* («Антропологические основания трудовой теории стоимости»), *О.Б. Зильберштейна* («Цепочка создания стоимости на примере образовательных проблем»), *А.Н. Агафонова* («История конверсии: уроки, выводы, перспективы»). Из выступлений по частным вопросам интересными были выступления *И.Э. Фролова* («Регресс экономической политики в современной России»), *Н.К. Попадюка* (Территориальные производительные силы региона) и *О.В. Мондруса* («Идеи Э.В. Ильенкова и проблемное поле талант-менеджмента»). Одно выступление (*А.И. Московского*) по своей формулировке («Актуализация диалектики Всеобщего, особенного и Единичного сегодня»), казалось бы, выпадало из общей тематики круглого стола. Однако автору удалось продемонстрировать свои положения на экономическом материале.

Аймухамбетов Тимур – докторант PhD кафедрасы религиоведения и культурологии Казахского национального университета имени аль-Фараби

Ақын Бақдаулет Қалиахметұлы – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті Шығыстану факультетінің Корейтану және жапонтану кафедрасы докторанты

Алейник Раиса Михайловна – профессор кафедрасы философии Российского химико-технологического университета имени Д.И. Менделеева, доктор философских наук

Альмуханов Серик Хабдылькакимович – и.о. профессора Павлодарского государственного университета имени С. Торайгырова, кандидат философских наук

Алтаев Жакыпбек Алтаевич – Казахский Национальный университет имени аль-Фараби, доктор философских наук, профессор

Әділбаев Алау Шәкімұлы – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті доценті, дінтану кафедрасы меңгерушісі, PhD докторы

Әлжан Қуаныш Ұзақбайұлы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты, доцент,

Барлыбаева Гаухар Ғинаятқызы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы

Биекенова Никара Жалгасбаевна – научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Дунаев Владимир Юрьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Ешпанова Дина Далабаевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук, доцент

Колчигин Сергей Юрьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор,

Курганская Валентина Дмитриевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Кулумжанов Нуржан Еркенович – старший преподаватель Казахского агротехнического университета имени С. Сейфуллина, магистр

Қаратышқанова Қымбат Рахметқызы – Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ түрік университетінің дінтану және теология кафедрасы меңгерушісі

Қоңырбаева Күлсия Мағражқызы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

Moldakhmet Bidas – Researcher of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

Нарбекова Гүльнар Ашимовна – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук, доцент

Нуров Мархаббат Мешітбекұлы – Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті магистратура және PhD докторантура институты саясаттану және әлеуметтану кафедрасының магистранты

Ошақбаева Жазира Бейбітқызы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

Samadov Elsevar – Institute of Philosophy, Sociology and Law of the National Academy of Science of Azerbaijan, Doctor of Philosophy

Сартаева Раушан Султановна – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

Сейдуманов Алмаз Жанатович – докторант Казахского национального университета имени аль-Фараби

Ташимов Мадибек – Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ түрік университетінің дінтану және теология кафедрасы магистранты

Токтаров Ермек Бауржанович – научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Швыдко Константин Алексеевич – докторант PhD кафедры философии Казахского национального университета имени аль-Фараби

АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

050010,
Алматы қаласы,
Құрманғазы көшесі, 29
Философия, саясаттану
және дінтану институты

Адрес редакции:

050010,
город Алматы,
ул. Курмангазы, 29
Институт философии, политологии
и религиоведения

Меншік иесі: Қазақстан Республикасының Білім және Ғылым министрлігі
«Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық
мемлекеттік қазыналық кәсіпорны (Алматы қаласы)

Собственник: Республиканское государственное казенное предприятие
«Институт философии, политологии и религиоведения» Комитета науки
Министерства образования и науки Республики Казахстан (г. Алматы)

*Басылып отырған материал
авторларының көзқарасымен редакция
алқасының пікірі сәйкес келмеуі мүмкін.*

*Мнение редакционной коллегии
может не совпадать с точкой зрения
авторов публикуемых материалов.*

*Журналда жарияланған
материалдардың, деректердің,
айғақтардың, тәсімдердің, сандық
көрсеткіштердің, жарнамалардың
растығы авторлардың жауапкершілігінде.*

*За достоверность публикуемых
в журнале материалов, сведений,
фактов, схем, цифровых данных,
рекламы ответственность несут
авторы.*

*Журналдағы деректерді
пайдаланғанда тунұсқаға сілтеме
жасау міндетті.*

*При использовании материалов,
опубликованных в журнале, ссылка на
источник обязательна.*

Редакторлары *Е. Дремкова, Ж. Ошақбаева*

Компьютерде жинақтаушы *Л. Токтарбекова* Компьютерное обеспечение

Теруге 26.05.2014 ж. берілді. Басуға 09.06.2014 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 11,2 Таралымы 500.
Тапсырыс № 39. Бағасы келісім бойынша.

Сдано в набор 26.05.2014 г. Подписано в печать 09.06.2014 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 11,2. Тираж 500.
Заказ № 39. Цена договорная