

1999 ж. шыға бастады

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

Редакция алқасы

Н.Л. Сейтахметова (бас редактор)
А. Сағиқызы (бас редактордың
орынбасары)

К.Н. Бұрханов
Т.Х. Габитов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
З.К. Шәукенова
М.С. Шәйкемелев
Ш.М. Жандосова
Б. Молдахмет (жауапты хатшы)

Редакционная коллегия

Н.Л. Сейтахметова (главный
редактор)
А. Сағиқызы (зам. главного
редактора)

К.Н. Бурханов
Т.Х. Габитов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
З.К. Шаукенова
М.С. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова
Б. Молдахмет (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(64)·2015

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

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

САЯСАТ. МӘДЕНИЕТ. ҚОҒАМ • ПОЛИТИКА. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

Ақын Б., Идрисова Н. Касен М.	Саяси ғылымдағы жаңғыру теорияларының концептуалды негіздері.....	3
Борецкий О.	Электронное правительство в США как политический фактор конкурентоспособности нации.....	10
Рамазанова А., Канапияева Д.	Заслуживает ли массовый кинематограф философского внимания?.....	18
	Миф как способ бытия современного общества.....	29

ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІ МЕН ДӘСТҮРІ • КАЗАХСКАЯ КУЛЬТУРА И ТРАДИЦИИ

Нұрмұратов С.	Қазақ халқы руханиятының этноділдік ерекшеліктері.....	38
Ошақбаева Ж.	Қазақ зиялыларының тәуелсіз мемлекет құру идеясының философиялық мәні.....	44
Мейірманов А.	Эстетикалық таным мен рәміздік тағылым сабақтастығы.....	52

ИСЛАМТАНУ: ТРЕНДТЕР МЕН БОЛАШАҒЫ • ИСЛАМОВЕДЕНИЕ: ТРЕНДЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Соловьева Г.	Евроисламский диалог и евразийская доктрина.....	60
Рысбекова Ш.	Историческая роль ислама ханафитского направления в жизни и культуре народа Казахстана.....	75
Мир-Багирзаде С.	Азербайджанские ковры и традиции исламской культуры.....	86

ҚАЗІРГІ ӘЛЕМДЕГІ БІЛІМ ФИЛОСОФИЯСЫ, ДІН ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ •
ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ, РЕЛИГИЯ И НАУКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Хамидов А.	Феномен заказной теории.....	93
Сейтахметова Н., Жандосова Ш.	«Діни экстремизм» феноменін зерттеудің теориялық-әдіснамалық аспектілері.....	106

ТАРИХИ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР • ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Нысанбаев А.	Социальная онтология Абая и современность.....	113
Дюсенов М., Насырова М.	Сұлтанмахмұт Торайғыровтың философиялық жаңашыл көзқарасы.....	123

ПІКІРТАЛАСТАР • ДИСКУССИИ

Судьба философии в современном мире.....	130
--	-----

МЕРЕЙТОЙЛАР. МЕЗГІЛДЕР. ОҚИҒАЛАР • ЮБИЛЕИ. ДАТЫ. СОБЫТИЯ

Межэтническая модель толерантности в реалиях современности.....	134
Логика творческой многогранности (профессору В. Ю. Дунаеву – 60 лет).....	138

Біздің авторлар • Наши авторы	140
-------------------------------------	-----



ӘОЖ 32. 165.

Бақдаулет Ақын, Назира Идрисова

САЯСИ ҒЫЛЫМДАҒЫ ЖАҢҒЫРУ ТЕОРИЯЛАРЫНЫҢ КОНЦЕПТУАЛДЫ НЕГІЗДЕРІ



Аннотация. Саяси жаңғыру теориясы «даму жолындағы әлеуметтену» деген атпен белгілі жалпы әлеуметтік даму аясына кіретіні бәріне мәлім. Өркениеттің жаһандық даму, қазіргі саяси дамудың шарасыз үрдісі ретінде дәстүрлі қоғамдардың қазіргі заманға лайық қоғамға өту негіздемесі саяси жаңғыру теориясының негізі болып табылады. Сонымен бірге саяси жаңғыру теориясына дәстүрлі қоғамның қазіргі қоғамға өзгеруі барысындағы элементтерді терең талдау және оларды ашып көрсету кіреді.

Түйін сөздер: жаңғыру, макротеория, жас мемлекеттер, индустрияландыру, урбандалу (кенттену), рационалдандыру, бюрократияландыру.

Қазіргі қоғамтануда формациялық, өркениеттік және жаңғыру деген үш әлеуметтану макротеориясы қолданылады. Соңғы макротеорияны белсенді түрде тереңінен зерттеу жұмыстары жақын уақытта ғана жүзеге аса бастады. Кеңестік үкімет кезінде жабық тақырып болып келген жаңғыру теориясы қазіргі отандық ғылымда ең кең зерттелетін теориялардың бірі болып саналады.

Жаңғыру парадигмасы ХХ ғ. ортасында еуропалық отаршылдық империялар құлап, олардың орнына Азияда, Африкада және Латын Америкада «жас мемлекеттердің» саны көбеюі нәтижесінде қалыптасты. Алғашында АҚШ-тың университеттік ғылымында пайда болған жаңғыру теориясы коммунистік бағытқа қарсы бір балама теория ретінде құрылды.

Осы еңбектерде осы теорияның пайда болуына ықпал еткен келесі факторлар анықталды. Бірінші фактор – Батыс елдеріне аз танымал болған және сол кездегі әлеуметтік ғылымда аз зерттелген үшінші әлемді зерттеу қажеттілігімен байланысты әлеуметтік-саяси фактор. Танымал американдық шығыстанушылар мен саяси қайраткерлер Азия елдерінде жүріп жатқан саяси және әлеуметтік үдерістерді зерттеудің маңыздылығын атап өтті. Екінші фактор үшінші әлем елдері туралы ақпарат жинап, АҚШ пен оның одақтастарындағы тиісті ведомстволар үшін практикалық ұсыныстарды жасап шығаруды қамтитын ақпараттық-саяси фактор болып табылады. Үшінші фактор – идеологиялық, яғни, социализмге балама ретінде жаңғыру теориясын құру. Белгілі американдық қоғамтанушы және

саяси қайраткер С. Хантингтон былай дейді: «АҚШ саяси мәні жағынан тұрақты, әрі экономикалық жағынан тәуелді әлемді құруға мүдделі» [1]. Төртінші фактор Б. Старостиннің айтуы бойынша теориялық фактор [2]. Ол бойынша батыс қоғамтану ғылымы үшін тарихи дамудың оптимистік парадигмасын ойлап табу қажет еді. Бұл теория Освальд Шпенглер, Арнольд Тойнби, Питирим Сорокин, Карл Ясперс және т.б. ойлап тапқан пессимистік теорияларға, алға ілгерілеуді жоққа шығаратын көзқарастарға қарсы бір балама, әлеуметтік пессимизмді жеңетін, прагматикалық және жалпы теориялық тұрғыдан болашаққа оптимистік ой қалыптастыратын теория болып құрылды.

«Жаңғыру» («модернизация») термині ағылшын тілінен аударғанда «жаңа заманға лайықты ету» дегенді білдіреді және қазіргі қоғамға тән бірнеше сипаттамамен анықталады.

Жаңғыру түсінігінің түрлі түсініктемелері бар. П. Штомпка осы түсініктің үш мәнін береді [3]. Оның ойынша, жаңғырудың бірінші мәні – қоғамда алдыға бет алған барлық ілгерілеуші әлеуметтік өзгерістермен байланысты. Алайда оның ойынша, жаңғыру теориясына келесі екі мән өте жақын келеді. Олардың бірінші мәні бойынша жаңғыру түсінігі «заманауи» түсінігімен бірдей және Батыс елдерінде XVI ғасырдан бастап XX ғасырға дейінгі әлеуметтік, саяси, экономикалық, мәдени және зияткерлік өзгерістер кешені дегенді білдіреді. Мұнда индустрияландыру, урбандалу (кенттену), рационалдандыру, бюрократияландыру, демократияландыру, капитализмнің басым болуы, индивидуализмнің (дарашылдықтың) таралуы, ақыл-ой мен ғылымның бекітілу үдерістерін енгізуге болады [4]. Бұл тұрғыда жаңғыру жөніндегі классикалық әлеуметтік еңбектерді Конт, Спенсер, Маркс, Вебер, Дюркгейм және Теннис жазған.

«Жаңғыру» терминінің екінші мәні артта қалған қоғамдарға қатысты айтылып, олардың бір жаһандық қоғам аясында бір тарихи уақытта бірге өмір сүріп келген алдыңғы қатарлы, дамыған елдерді қуып жетуге бағытталған күш-жігерлерін сипаттайды. Басқаша айтқанда, бұл жағдайда «жаңғыру» түсінігі қазіргі қоғамның перифериясынан ортаға қарай қозғалысын көрсетеді. Жалпы алғанда жаңғыру қоғамдық-тарихи үдеріс ретінде сипатталады. Осы үдеріс барысында дәстүрлі қоғамдар ілгерілеген, индустриалды тұрғыдан дамыған елдерге айналады.

В. Федотованың ойы бойынша жаңғыру түсінігі ең алдымен инновацияға бағыт алу, инновацияның дәстүрден басым болуы, әлеуметтік өмірдің зайырлы сипаты, сатылы дамуы, жеке тұлғаның анықталуы, индустриалды сипаты, жаппай білім беру, белсенді психологиялық ойды және т.б. қамтиды [5].

Жаңғыру теориясы пайда болғаннан бастап қазіргі уақытқа дейін қалыптасып дамудың бірнеше кезеңінен өтті. Жаңғыру теорияларындағы негізгі категориялар – «дәстүр» («дәстүрлі қоғам») және «қазіргі за-

ман» («қазіргі қоғам»). Басында бұл теория бойынша осы категориялар абсолютті қарама-қарсы мағынада қарастырылды. Жаңғыруды бастапқы теорияларында дәстүрлі қоғамнан қазіргі қоғамға өту үдерісі революциялық, яғни әлеуметтік өмірде түбегейлі, радикалды өзгерістерді қажет деп санады. Сонымен бірге күрделі, жүйелі, жаһандық, ұзақ, кезеңдік түрлері болды. Күрделі түрі адамның ойы мен іс-әрекетінің барлық тармағын, жүйелі түрі бір саладағы өзгерістер басқа саладағы өзгерістерге себеп болады, жаһандық түрі XVI ғ. Еуропада пайда болған жаңғыру үдерісі уақыт өте әлемнің барлық мемлекеттеріне тарады, ұзақ түрі уақыт жағынан біршама кезеңге созылып, осы үдерістің қарқыны жеделдеді, қоғамдық жүйелердің жақындасуына себепкер болды. О.А. Осипованың айтуы бойынша жаңғыру үдерісінің алғашқы кезеңінде дәстүрге байланысты түсінік XX ғ. дәстүрге деген ғылыми түсінікпен ұқсас еді. Дәстүр тарихта тежеуші күш, жаңа өзгерістерге қарсы тұратын кертартпа күш болып саналды [6].

XX ғ. 50-жылдардың соңында жаңғырудың бұрынғы теорияларында сын пікірлер күшейе бастады. Сын пікірлердің негізінде өтпелі қоғамдардың әр түрлі болуы, оларға тән ішкі динамика, сондай-ақ, қазіргі ерекше саяси және экономикалық кешендердің жеке даму ойы айтылды.

Бұрынғы жаңғыру тәсілдердің сын пікірлері дихотомияға, яғни дәстүр – қазіргі заманға қарсы, осы модельдің тарихпен еш байланысының жоқтығы мен батысқа негізделуін анықтауға бағытталды.

XX ғ. бірінші жартысында бірнеше әлеуметтік және саяси зерттеулер Шығыс елдеріндегі жаңғырудың түрлі аспектілеріне арналды. Осы елдердің ішінде Жапонияның жаңғыру жолы туралы мәселе ерекше назар аудартты. Мұндағы жаңғыру үдерісі ұлттық дәстүр аясында жүзеге асырылды. Бұл жағдай дәстүрлі қоғамдағы жаңғыру ұлттық дәстүр аясында өтіп, барлық жағдайда оның радикалды өзгерістің қажетсіздігін дәлелдеді. Ғалымдардың назарына нақты дәстүрде қандай тұстар жаңғыру үдерісіне кедергі болып, қандай тұстар оның дамуына ықпал еткені ілікті. Дәстүр қазіргі замандағы өзгерістердің ықпалына қарамастан, өз позицияларын берген жоқ. Керісінше, дәстүр жаңғырудың ерекше дәстүрлі формаларын туындата отырып, біршама бейімделу қабілеттерін анықтады.

XX ғ. 60–70 жж. жаңғыру идеясы эмпирикалық тұрғыдан да сынға алынды. Өйткені мұндағы көптеген тұжырымдамалар нақты тарихи фактілерге қайшы келді. Қоғамды жаңарту ұмтылыстары көп жағдайларда күткен нәтижелерге алып келмеді. Артта қалған елдердегі кедейшілік ауқымы өсіп, сонымен бірге басқа да жанама кері әсерлері болды. Дәстүрлі институттар мен өмірлік әдет-ғұрыпты жою әлеуметтік ыдырауға, астан-кестен мен аномияға, девиантты мінез-құлық пен қылмыстың өсуіне алып келді. Сыншылар дәстүр мен қазіргі замандағы жағдайды тікелей қарама-қарсы қоюды қате деп санады және кейбір салада олардың артықшылығына көптеген мысалдар келтірілген. Сонымен бірге, жаңғыру дәстүрді күшейтуі мүмкін. Осының бір

дәлелі ретінде Жапония еліндегі жаңғыру ерекшелігін талдаудан аңғаруға болады. Мұндағы жаңғыру үдерісі жаңғырудың бастапқы теорияларының негізгі ережелеріне күмән келтіріп, ұлттық дәстүр аясында жүзеге асты. Бұл жағдай дәстүрлі қоғамның жаңғыруы ұлттық дәстүр аясында өтіп, жүйені түбегейлі жоюмен жалғасын таппайтындығын растайды.

Ғалымдарды жаңғыру үдерісіне дәстүрдің нақты қандай тұстары кедергі келтіреді деген мәселе алаңдатты. Сол кезеңде өтпелі жүйелердің өміршеңдігі туралы тезис ғылыми ортаны кең ойларға итермеледі. Заманауи талаптардың қысымына ұшыраған дәстүр өз позицияларын жібермеді. Ол жаңғырудың ұлттық формаларын туындата отырып, едәуір бейімделу қабілеттерін байқатты.

XX ғ. 60–70 жылдары жаңғыру идеясын эмпирикалық және теориялық тұрғыдан сынға алу өз жалғасын тапты. Әдетте, қоғамды жаңарту күткен нәтижелерге алып келмейтіні аңғарылды. Артта қалған елдерде кедейшілік ауқымы өсіп, сонымен бірге басқа да көптеген жанама әсер болды. Дәстүрлі институттар мен өмір салтын жою әлеуметтік бытыраңқылыққа, аномияға, девиантты мінез-құлық пен қылмыстың өсуіне алып келді. Сыншылар дәстүр мен қазіргі заманды қарама-қарсы қоюды қате деп көрсетті және кейбір салаларда олардың артықшылықтарына мысал келтірді. Заманауи қоғамда көптеген дәстүрлі элементтер болып қана қоймай, дәстүрлі қоғамда да қазіргі заманға сай сипаттар бар еді. Сонымен бірге жаңғыру дәстүрді күшейте біледі. Дәстүрлі нышандар мен көшбасшылық түрлері жаңғыру түсінігі негізделетін құнды жүйенің өмірлік маңызы бар бөлік болуы мүмкін. Жаңғыру теориясының сарапшылары сыртқы, ішкі және жаһандық себептердің ауқымды рөлін байқады. Сондай-ақ, жаңғыру кезеңдерінің қатаң реттілікті болуы күмән тудырды.

Жаңа жаңғыру үлгісінен (неомодернизация) қарағанда жаңғыру үдерісі институттар мен заманауи құндылықтарды: демократияны, нарықты, білім жүйесін, саналы басқару, еңбек этикасын және т.б. заңдастыратын тарихи органикалық үдеріс ретінде қарастырылады [7].

Р. Инглегарт, индустриаландыру, урбанизациялау, кәсіби мамандандудың өсуі және кез келген қоғамдағы формальді білім деңгейін жоғарылатуды атай отырып, соңғы он жылдықта дамыған индустриалды қоғамдар өз дамуында бетбұрыс нүктесіне келіп, «кейінгі жаңғыру» деп аталатын жаңа бағытқа бет алды деп санайды. Оның ойынша кейінгі жаңғыру саяси, еңбек, діни, отбасылық, жыныстық өмірдің негізгі нормаларының сипатын өзгертіп отыр. Ол: «Дегенмен бұл терминнің маңызды мәні бар, – деп жазады. Өйткені мұнда белгілі тұжырымдық мән бар. Ол бойынша жаңғыру деп аталатын үдеріс қазіргі адамзаттың тарихындағы соңғы оқиға болып табылмайды және бүгінде әлеуметтік жаңартулар өзге бағытта дамып жатыр» [8, 268 б.]. Ғалымдардың ойы бойынша, кейінгі жаңғыру экономикалық тиімділікке, биліктің бюрократиялық құрылымдарына және ғылыми ра-

ционализмге көңіл бөлмейді және жеке тұлғаның жеке даралығына, әр алуандылыққа кең мүмкіндік беретін гуманды қоғамға өтуді көздейді.

Жаңғыру теориясын зерттеуде 20 ғ. 80-жылдары пайда болған экологиялық жаңғыру теориясы маңызды орынға ие болып отыр және бұл теория қазіргі кезде батыс ғылымында әлеуметтік-экологиялық дәстүр аясында дамып жатыр. Бұл теорияны алғашқы рет нидерландық әлеуметтанушы А. Мол зерттеді. Оның айтуы бойынша осы теория жаңғыру кезіндегі индустриалдық қоғам экологиялық дағдарысты қалай жеңетінін түсіндіруге тырысты.

Э. Гидденстің кейінгі модерн теориясы және У. Бектің рефлексивті жаңғыру және тәуекел қоғамы теориясы маңызды теориялардың бірі болып табылады.

Олардың еңбектерінде экологиялық фактор қазіргі кезде қоғамдық дамуда анықтаушы рөлді паш етеді деп көрсетілген. Қос автор да табиғат пен қоғамның өзара әрекет етуін бірінші кезекте туындап тұратын тәуекелдер ретінде қарастырады. Э. Гидденс қазіргі дәуірді күрт радикалданған немесе әмбебап модерн деп санап, қазіргі қоғамды кейінгі жаңғыру қоғамы деп санайтындармен дауласты. Э. Гидденс қазіргі қоғамды анықтайтын үш негізгі сипатты белгілеп отыр: 1) бұл әлеуметтік үдерістер өзгерісінің күрт өсіп кеткен жылдамдығы, әсіресе, технология өзгерісінің жылдамдығы; 2) бұл әлемнің әлеуметтік және ақпараттық әртүрлі аудандарының бір-бірімен әрекеттесуге тартылуы, бұл жаһандасу үдерісінен көрініс тапты; 3) қазіргі заманғы институттардың ішкі табиғатының өзгеруі [9]. Экологиялық жаңғыру теориясы бойынша, технология мен техниканың өзгеруі тек әлеуметтік қана емес, сонымен бірге экологиялық үдерістердің қарқынды болуына әкеледі. Жаһандану экологиялық жаңғырудың таралуына ықпал етеді. Гидденстің қазіргі заманғы қоғамдағы тәуекелдің орны туралы көзқарастарына У. Бектің пікірлері жақын келеді, ол экологиялық тәуекелдерге айрықша көңіл бөледі [10]. Бұл екі зерттеуші де табиғаттың әлеуметтік жүйелер үшін қалыпты шеңбер болуын тоқтататынын, яғни адамның өмір сүруі мен іс-әрекетінің «қолдан жасалған ортасына» айналып, бұдан былай «қоршаған орта» ретінде қарастырылмайтынын атап көрсетеді. Қазіргі заманғы дәуір «табиғаттың ақырына» келді, мұның мәні оның адам мен социумға қатысты сырттылық қасиетін жоғалтып, барған сайын адам құрастырған және өз дамуында әлеуметтік ұйым мен әлеуметтік ілім талаптарына бағындырылған жүйеге айналып бара жатқанынан көруге болады [11]. Осылайша, Гидденс пен Бек бойынша, кейінгі модерн жағдайында жаратылыстық және әлеуметтік орталарға бөлу өз мағынасын жояды. Қоғамды экономикалық, саяси, отбасылық, мәдени жүйелерден бөлек қарастыруға болмайды. Экологиялық мәселелер қоршаған ортаның мәселесі емес, керісінше өз дамуы мен салдарларында толығымен қоғамдық мәселеге айналады.

Жаңғыру теориясы пайда болғаннан бері, оны құрастырушылар қоғамдық дамуды түсіндіру мен негіздеуге пәнаралық қатынастарды қолданып келеді. Осы теорияның аясында әртүрлі ғылым өкілдері – әлеуметтанушылар, экономистер, этнологтар, саясаттанушылар, әлеуметтік психологтар, экологтар бірігуге тырысты. Міне осындай одақ бұл теорияның қоғамдық-теориялық ойдың ықпалды бағытына айналуына көмектесті.

Әдебиеттер

- 1 Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – С. 31.
- 2 Старостин Б.С. Проблемы модернизации: история и современность // Модернизация и национальная культура. – М.: Апрель – 85, 1995. – С. 21.
- 3 Штомпка П. Социология социальных изменений // Пер, с англ, под ред. В.А. Ядова. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 184.
- 4 O'Connell, James, «The Concept of Modernization» In. C.E. Black (ed.) Comparative Modernization. – New York: Free Press, 1976. – P. 13.
- 5 Федотова В.Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. – № 4. – 2000. – С. 10.
- 6 Осипова О.А. Американская социология о традициях в странах Востока. Гл. ред. восточ. лит. – М.: Наука, 1985. – 75-76 бб.
- 7 Eisenstadt, Shmuel N. 1966a, 'Breakdowns of modernization', in: William J. Goode (ed.), The Dynamics of Modern Society, New York: 1964 Basic Books, – P. 184.
- 8 Инглегарт Р. Модернизация и постмодернизация // Новая индустриальная волна на Западе. Под ред. В. Иноземцева. – М.: Академия, 1999. – С. 268.
- 9 Гидденс Э. Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. – С. 101.
- 10 Ульрих Бек. Общество риска: на пути к другому модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 384.
- 11 Сен-Марк Ф. Социализация природы. – М.: Прогресс, 1977. – С. 77.

Резюме

Акын Б., Идрисова Н.И. Концептуальные основы теории обновления в политической науке

Известно, что теория политической модернизации является частью общего социального развития под названием «социализация на пути развития». Основа теории политической модернизации – глобальное развитие цивилизации, переход традиционных обществ в современное общество как вынужденная тенденция современного политического развития. Кроме того, теория политической модернизации включает в себя глубокий анализ элементов в процессе перехода традиционного общества в современное.

Summary

Акын Б., Идрисова Н.И. Conceptual Bases of Theory of Renewal in Political Science

It is known that the theory of political modernization is part of social development called "socialization in the way of development". The basis of the theory of political modernization is the global development of civilization, the transition of traditional societies into modern society as a necessary trend of the modern political development. In addition, the theory of political modernization includes in-depth analysis of elements in the transition of a traditional society into a modern society.





УДК 351/354

Максим Касен

ЭЛЕКТРОННОЕ ПРАВИТЕЛЬСТВО В США КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФАКТОР КОНКУРЕНТОСПОСОБНОСТИ НАЦИИ

Аннотация. В этой статье представлен политологический анализ развития электронного правительства в США как фактора демократизации общества и конкурентоспособности нации, в котором отражаются институциональные особенности американской модели информатизации экономики и политического развития страны. В частности, эта нация одна из первых в мире инициировала и применила на практике концепцию электронного правительства, реализация которой была нацелена на создание атмосферы политической конкуренции и даже определенного духа предпринимательства внутри самой системы электронного государственного управления. Именно в этом и заключается парадокс американской политической системы, так как развитие многих ее институтов обеспечивалось за счет активного взаимодействия с неправительственным сектором: средствами массовых информационных средств, частными университетами, различными фондами развития и даже субъектами корпоративного бизнеса. В этой связи необходимо отметить, что в статье анализируются такие особенности развития электронного правительства в США как институт децентрализованного принятия административных и политических решений в этой области, электронная демократия, различные платформы для активизации бизнес процессов и демократизации политических процессов, стратегическое планирование в этой области со стороны федерального правительства и т.д.

Ключевые слова: электронное правительство, США, демократизация, конкурентоспособность, электронная демократия

Среди первых в мире, кто инициировал и внедрил концепцию электронного правительства в систему государственного управления, были именно американские политики. США сделали первый шаг в вопросах реформирования системы государственного администрирования с помощью применения новых информационных и коммуникационных технологий. Поэтому сегодня эта страна является всемирно признанным лидером в этой области. Следует отметить, что первые инициативы по разработке национальной стратегии применения информационных технологий в государственном управлении также начали обсуждаться в США еще в начале семидесятых годов прошлого столетия, как в академических кругах, так и в стенах органов государственной власти среди политических деятелей и чиновников различного уровня. Однако дискуссии носили теоретический характер, а

сами идеи редко когда реализовывались в реальных условиях функционирования традиционных государственных структур.

В этой связи, государственная концепция по регулированию применения новых информационных технологий в различных сферах общественной жизни страны была предложена только через двадцать лет в начале девяностых годов. Так, в феврале 1993 года в г. Сан-Хосе (штат Калифорния) президент США Билл Клинтон и вице-президент Алберт Гор выступили с программной инициативой по использованию новых информационных технологий в экономике и государственном управлении «Технологии для роста американской экономики: новый путь построения сильной экономики». Ее суть заключалась в достижении следующих целей:

- обеспечение долгосрочного экономического роста, который создаст основу для появления новых вакансий и позволит защитить окружающую среду;

- создание более эффективного и отвечающего нуждам народа правительства;

- обеспечение мирового лидерства в прикладной науке, математике и технологических разработках [1].

Одним из ожидаемых результатов инициативы было создание атмосферы политической конкуренции и даже определенного духа предпринимательства внутри системы государственного управления, результатов, которых можно было бы больше ожидать от корпоративного мира. И это не случайно, так основная цель заключалась в том, чтобы найти некую идеальную формулу успеха деятельности крупной государственной организации. При этом в качестве определенной модели были взяты давно разработанные и апробированные на практике успешные механизмы работы многих крупных бизнес корпораций. В чем же это выражалось?

В первую очередь, были существенно сокращены бюрократические процедуры внутри многих правительственных агентств и ведомств. Также была предоставлена большая свобода в принятии административных решений самими чиновниками даже самого низшего уровня. Реформирование государственного управления проходило на нескольких уровнях, однако, именно на уровне федерации произошли наибольшие изменения, так как были реформированы многие федеральные службы и правительственные агентства за счет внедрения новых информационных технологий. В этой связи инициативы и новаторские идеи чиновников приветствовались на всех уровнях.

Более того, была предложена идея создания определенного государственно-частного партнерства в решении многих государственных задач также за счет применения новых технологий, особенно, в вопросах развития электронной коммерции и электронных государственных закупок. Причем лидирующая роль в этом отношении была отдана именно частному сектору, а сама идея электронного правительства рассматривается не только

как фактор политической информатизации, но и как проект, который способен обеспечить конкурентоспособность всей нации. В этой связи основная цель данного исследования заключается в анализе тех предпосылок, которые стояли за этим политическим решением.

Эмпирической основой для написания этой статьи стали результаты научных исследований автора по развитию электронного правительства в США, проведенные в ходе годичной научной стажировки в Иллинойском университете (г. Чикаго) в 2011–2012 гг. по гранту сенатора Фулбрайта.

В исследовании использованы общенаучные инструменты изучения феномена электронного правительства, а также методы анализа общественно-политических явлений, такие как метод системного анализа, структурно-функциональный анализ, событийный и контент-анализ важнейших документов и законодательных актов, метод сценария и сравнительный анализ. Теоретической основой исследования послужили работы зарубежных ученых, общественных и политических деятелей, а также материалы международных организаций.

Одним из важнейших результатов государственных усилий по внедрению электронного правительства было создание систем электронного документооборота. В этой связи необходимо отметить, что США лидируют по развитию этой технологии в мире. Так, федеральный закон о так называемом сокращении бумажного документооборота был принят еще в 1980 году на заре развития компьютерной эры. Однако существенные поправки, которые были внесены в закон в 1995 году, придали этому документу новый смысл. Он стал фактически ориентиром для многих федеральных агентств по вопросам реформирования традиционных систем государственного управления, в которых делопроизводство играет ключевую роль. При этом необходимо отметить, что данную инновацию внедрили все агентства как на федеральном уровне, так и на уровне штатов и муниципалитетов. Таким образом, переход на электронное делопроизводство по всей стране позволил сэкономить значительные бюджетные средства.

Позже в 2002 году был разработан документ под названием «Закон об электронном правительстве». Также в соответствии с запиской президента США был разработан и представлен в федеральное правительство документ под названием «Стратегия электронного правительства» [2].

Разработала этот документ специальная рабочая группа электронного правительства, которая после внимательного изучения ситуации в государственном управлении призвала к повышению эффективности ее работы. Было предложено в течение полутора-двух лет оптимизировать работу государственных органов и таким образом сократить связанные с этим большие расходы.

Рабочая группа пришла к выводу, что проблемами государственного управления в США являются:

- выполнение государственными органами часто одинаковых функций;
- отсутствие единой информационной базы по государственному управлению, доступной для всех граждан США, например, часто чтобы найти запрашиваемую информацию, нужно было пересмотреть не один десяток сайтов;

- существовало много услуг, которые могли бы быть оказаны и дистанционно в режиме онлайн. Это позволило бы разгрузить деятельность государственного управления и существенно сэкономить финансовые средства. Применение новых технологий позволило бы также снизить бюрократию;

- информационное неравенство между штатами.

Были также предложены две инициативы, направленные на создание благоприятных условий для формирования реального федерального электронного правительства:

- система мер и способов защиты и аутентификации документов, которая включала бы в себя электронную подпись, электронный сертификат и т.д. Главная цель инициативы заключалась в повышении доверия к проекту со стороны населения и бизнеса, а также подготовка к созданию единой системы информационной безопасности электронных документов.

- построение архитектуры электронного правительства. Главная цель этой инициативы – структуризация и систематизация элементов электронного правительства, и разработка единой концепции внедрения и продвижения.

Необходимо отметить, что эти стандарты безопасности затем начали использоваться в процессе работы электронного правительства и в других странах мира. Казахстан также уделяет большое внимание информационной безопасности мероприятия, и многие методы электронной аутентификации были переняты именно из американской модели информатизации государственного управления. Но в отличие от США, где внедрение информационных технологий происходило неравномерно и приходилось разрабатывать на ходу новые направления развития, в нашей стране заранее была разработана единая стратегия информатизации, реализация которой активно проводится республикой.

Кроме того, в США каждый штат самостоятельно определяет направление и темп внедрения электронного правительства в государственном управлении. В Казахстане этот этап проходит более гладко и централизованно. Здесь прослеживается преимущество унитарного государства от федерации.

Особенностью работы американского правительства в политической, экономической и других сферах является стремление всегда и везде гарантировать успех выполняемого мероприятия, качество и объем предлагаемых услуг. Поэтому правительство США, разрабатывая проект электронного правительства, надеется на получение соответствующего эффекта от его работы, которое выражалось бы в следующем:

- предоставление услуг гражданам и бизнесу (в первую очередь предоставление юридической консультации, сдача электронной налоговой декларации, скачивание форм документов, образцов по заполнению документов);
- уменьшение нагрузки на государственное управление, в первую очередь в бумажной работе, что предоставит больше времени на решение реальных конкретных дел (быструю и грамотную обработку заявлений от граждан и бизнес структур), а это в конечном итоге приведет к оптимизации и повышению эффективности работы государственного управления;
- увеличение налоговых поступлений в режиме онлайн.

Более того, ряд исследователей предполагают, что развитие электронного правительства, в конечном итоге, приведет к созданию виртуальных организаций вместо реально существующих федеральных министерств и агентств [3].

Одной из причин успеха внедрения электронного правительства в США является активное участие крупного бизнеса в этих процессах. Крупный бизнес весьма заинтересован в успешной реализации этого национального проекта в связи с тем, что США – это федеральный союз отдельных штатов, имеющих широкую автономию по многим вопросам, особенно, тех которые касаются государственного управления. Поэтому усилия федерального правительства по развитию электронного правительства на всей территории страны не всегда успешны в силу ее административно-территориального устройства, так как каждый штат самостоятельно определяет свою политику в этой сфере. В то же время крупные корпорации, которые не связаны какими-либо административными государственными рамками, способны предлагать свои услуги по совершенствованию государственного управления местным органам власти во всех штатах и даже за пределами страны, используя для этого свои каналы политического взаимодействия с органами исполнительной и даже законодательной ветви власти. Эффективный и конкурентоспособный государственный аппарат – это надежный партнер для любого бизнеса и населения, поэтому крупный бизнес заинтересован в этом процессе. С другой стороны, государство особенно в регионах начинает действовать как бизнес-организация, предлагая для приватизации определенные государственные ниши для частного сектора.

Однако государственная поддержка внедрения информационных технологий в государственном управлении на федеральном уровне весьма сильна и тенденция носит преобладающий характер. Сама концепция электронного правительства начала внедряться в середине девяностых годов прошлого столетия. И при Клинтоне, и при Буше, и при нынешнем президенте США Обаме федеральное правительство уделяет огромное внимание расширению возможностей работы электронного правительства на всех центральных уровнях. Одним из первых правительственных порталов в Соединенных Штатах был сайт Белого Дома <http://www.whitehouse.gov>. Затем

были запущены порталы многих других агентств и ведомств, как в столице США, городе Вашингтоне, округ Колумбия, так и в отдельных штатах, где имеются представительства некоторых федеральных служб.

В этом отношении, главным лозунгом в процессе продвижения информационных технологий на федеральном и местном уровне является принцип свободного доступа к информационным ресурсам для граждан США, а также идея о том, что информационные технологии являются современным средством обеспечения развития демократии. Поэтому сегодня система электронного правительства рассматривается как необходимая платформа для демократизации многих государственных процессов и сокращения бюрократии в государственных органах. Действительно, именно свободный доступ населения к правительственной информации, ставший более эффективным и удобным при использовании информационных технологий, и появление нового политического коммуникационного канала при применении электронного правительства является конечной целью развития этой политической концепции. Этот неоспоримый довод признают и представители корпоративных бизнес кругов. «Главная цель – это улучшить жизнь людей», утверждает один из управляющих директоров компании Майкрософт в тихоокеанском регионе Питер Мор [4].

В заключении необходимо отметить, что одним из самых развитых секторов развития электронного государственного управления в США – это предоставление разнообразных и часто обновляемых информационных услуг. В этом отношении, различные государственные порталы и веб-порталы играют ключевую роль. Так, в сентябре 2000 года состоялась презентация сайта FirstGov [5]. Он предлагает открытый доступ к официальной информации.

В этой связи прослеживается определенное разделение функций между основными серверами. Если электронные системы штатов предлагают интерактивные услуги, то федеральный портал FirstGov только информационные. В Казахстане же, как и в большинстве западноевропейских стран, существует единый портал электронного правительства.

Анализ американской модели электронного правительства позволяет выделить такую особенность как предоставление услуг для бизнеса на платной основе. В этом случае была взята за основу система, которая уже давно принята в сфере электронной коммерции [6]. Однако стоимость транзакции гораздо ниже, чем при традиционном способе оказания услуг. Оплата производится через специальные электронные карточки, кредитные карточки или онлайн-банкинг. В этой связи было бы эффективным применить этот опыт и в Казахстане, в частности, по оказанию платных услуг для национальных и транснациональных компаний. Это благоприятно бы сказалось на финансировании всего проекта развития электронного правительства.

Среди наиболее популярных видов транзакций осуществляемых между гражданами и порталом электронного правительства в США можно упомянуть такие как: обращение в государственные органы через электронную почту или социальные медиа, поиск нужной информации или базы открытых данных, веб-рассылки, онлайн-вые дебаты и опросы, интерактивные доски объявлений и т.д.

После терактов 11 сентября 2001 года электронное правительство начало рассматриваться и как еще один механизм борьбы с коррупцией и терроризмом. Усиление интерактивной коммуникации между гражданами и государством через электронное правительство подняло вопрос о безопасности передачи и хранения информации и данных. Поэтому большие средства вкладываются в разработку новых способов защиты информации.

Более того, данный аспект развития электронного правительства становится особенно актуальным, принимая во внимание тот факт, что стремительное развитие информационных технологий позволяет легко централизовано компилировать и запрашивать различные базы данных, содержащих иногда конфиденциальную или личную информацию. Без обеспечения грамотного функционирования систем информационной безопасности в этой сфере может возникнуть ситуация, когда такая информация попадет в руки преступников. Это возможно один из самых пресловутых технологических вызовов электронной сферы в США, с которым постоянно сталкиваются сегодня крупные американские корпорации в своей повседневной деятельности, и потенциальный вызов с которым может столкнуться и государство в процессе непродуманной реализации в будущем проектов электронного правительства.

Литература

1 *Clinton W.J., Gore A.* Technology for America's Economic Growth, a New Direction to Build Economic Strength: Executive Office of the President. – Washington D.C. – 1993. – 39 p.

2 E-Government strategy (2003) // http://www.whitehouse.gov/omb/egov/2003egov_strat.pdf/

3 *Seifert J. W.* A Primer on E-Government: Sectors, Stages, Opportunities, and Challenges of Online Governance / Report for Congress. – Washington: The Library of Congress. – 2003. – 21 p.

4 Implementing E-government: Report of the Regional Workshop. Bangkok: Asian Development Bank Institute. – 2004. – 147 p.

5 The U.S. government's official web portal (2015). <http://www.usa.gov/>

6 *Hill E.G.* E-Government in California: Providing Services to Citizens Through the Internet. – Sacramento, CA: Legislative Analyst's Office. – 2001. – 20 p.

Түйін

Касен М. АҚШ электрондық үкімет: ұлттың бәсекеге қабілеттілігінің саяси факторы

Қоғамды демократияландырудың факторы және американдық капиталистік экономиканың институционалдық ерекшеліктері шағылған ұлттың бәсекеге қабілеттілігі ретінде дамуын таныстырылған талдауды мақала бұл және ел бірегей әкімшілік-аумақтық құрылыс. Әлемде алғашқылардың бірлері мынау елді бастамашылық етті және электрондық үкіметтің тұжырымдамасын іс жүзінде қолданды. Электрондық үкіметтің өткізуін бірегей американдық үлгіні тірлікті маңызды қолдау дәлелдерінің сапасы АҚШ мұндай мынау саяси институтты дамудың ерекшеліктерін алып келгенін осыған байланысты керек белгіленсін, бұл қабылдаудың институтының децентрализациясы әкімшілік және мемлекеттік басқаруды қайта құрудың саласында қаржыландыру мұндай әр түрлі штаттардағы жүйелері, бірлескен үкіметтік емес сектормен дамуда жергілікті жерлерделер, көрінетін бір қалыптылық мынау феноменнің дамуы сұрақтарындағы жергілікті өзін-өзі басқарудың органдарын облыс, электрондық үкіметтің біртұтас порталының жоқтығы, кең автономия саяси шешімдер бұл және тағы басқалар.

Summary

Kassen M. E-Government in the United States of America as a Political Factor of National Competitiveness

The paper presents the analysis of e-government development as a factor of democratization and competitiveness of the American nation which reflects the institutional features of the US model of government informatization. In particular, this country is one of the first in the world initiated and put into practice the concept of e-government. In this regard it should be noted that this article examines such features of the concept in the United States as an institution of decentralized administrative and political decision-making in this area, e-democracy platform to enhance business processes and factors of democratization, strategic planning in this area by the federal government, etc.





УДК 008:1; 008:316; 13

Олег Борецкий

ЗАСЛУЖИВАЕТ ЛИ МАССОВЫЙ КИНЕМАТОГРАФ ФИЛОСОФСКОГО ВНИМАНИЯ?

Аннотация. В статье делается попытка рассмотреть массовую культуру (на примере кинематографа) с философской точки зрения, увидеть в массовом кино визуализацию смыслов. Показано, что при всем разнообразии кинематографических высказываний (авторских и популярных) они представляют собой различные дискурсы – психоаналитический, ницшеанский, постмодернистский. Делается вывод о том, что современная массовая культура не только работает с классическими архетипами, но и создает новую мифологию. Особое внимание уделяется прогностической функции массовой культуры в жанре антиутопии.

Ключевые слова: массовая культура, кинематограф, феминизм, постмодернизм, телесность, Ницше, философская интерпретация, катарсис, вампиризм, кич.

Сегодня с немалым сожалением приходится констатировать, что в казахстанской социогуманитаристике, посвященной проблемам культуры, в основном преобладает традиционный подход. За редким исключением, которое можно видеть, например, в работах Б.Г. Нуржанова [1], этот традиционализм касается и методов анализа современности и самого предмета культурологического анализа. При этом, такой мощный пласт современности, как массовая культура, в значительной степени формирующий сознание современного человека, его ценности и смыслы, остается «за бортом» и философской и культурологической мысли.

Еще четверть века назад само сочетание интеллектуальной и философской мысли с массовой и популярной культурой считалось дурным тоном, делом унизительным и постыдным, на что указал американский культуролог Эндрю Росс [2].

Однако, начиная со Сьюзен Зонтаг, которая впервые переориентировала культурологическую мысль Запада на массовую и поп-культуру, сделав предметом исследования такие вещи как кич и кэмп, уже не возможно так просто отделаться от целого пласта культурной жизни и сознания, которое бытийствует и доминирует в конце XX и начале XXI века [3].

Можно сказать, что на сегодня интерпретация массовой культуры, в том числе и искусства кино, образует отдельный и достаточно многогранный дискурс, яркими представителями которого являются Фредерик Джеймисон и Славой Жижек [4].

Философия всегда была и будет оставаться рефлексией над предельными основаниями культуры. И, возможно, главная особенность современного ее состояния состоит в том, что она принимает нефилософские формы. Начиная с экзистенциализма философия начинает облекать себя в нетрадиционные для философии формы искусства (литературу, живопись и кино). При этом самым массовым и выразительным проявлением философии является именно кинематографическая форма. В этом смысле кинематограф как доминирующая часть массовой культуры уже давно стал рефлексией над предельными основаниями культуры вообще.

Сегодня массив такой рефлексии поистине необъятен, от популярной анимации «Южный парк» и культовой франшизы «Сумерки» до фильмов Дэвида Финчера («Бойцовский клуб») и братьев Вачовски («Матрица», «Облачный атлас»). Показательно в этой связи, что философский журнал «Логос» посвятил сериалу «Южный парк» всю вторую половину второго номера за 2012 год.

Нетрудно заметить, что прямолинейно или завуалированно массовая культура в современном мире позиционирует консервативную и либеральную идеологию, постмодернизм, стратегии феминизма и патриотизма, критику капитализма и социальную антиутопию, новую религиозность и секуляризм. Именно поэтому важно не пренебрегать массовой культурой (что собственно уже является анахронизмом), а делать ее предметом обстоятельного философского анализа, находить и артикулировать в ней ценностные ориентиры, умонастроения, идеологемы, пристрастия и тенденции.

Кино, как известно, явление полижанровое. Комедия, мелодрама, хоррор, экшн имеют, в свою очередь, самые разные спецификации. В каждом из этих жанров, даже самом низовом и не располагающем к глубокому размышлению и обобщению, сегодня уже невозможно видеть просто entertainment, далекий от интеллектуального послания и философии.

Как известно, фантастика всегда была самым привлекательным жанром для философского вопрошания. Как полагал еще Андрей Тарковский, снимая «Солярис», космическая физика всегда интересна своей метафизикой. И в этом смысле любопытна последняя работа признанного мастера фантастического кино Ридли Скотта «Прометей» (2012).

Эта картина вполне могла бы называться «Чужой. Начало», поскольку была задумана как приквел к оригинальному фильму самого Ридли Скотта 79 года. Поначалу она имела рабочее название «Рай», которое затем Ридли Скотт заменил на более конструктивную мифологему Прометея, в которой ёмко сочесталось и желание стать равным с богами, и жажда бессмертия, и притязания разума, и наказание за грех в виде ящика Пандоры с его неотвратимыми несчастьями. Всё это и ещё многое другое в «Прометее» есть, в полной и фантастической мере.

Уникальность Ридли Скотта в наполнении приключенческого кино глубиной. Так из костюмированной оперетты он получил притчу о мести («Дуэлянты»), придал открытию Америки Колумбом космический масштаб («1492: Завоевание рая»), превратил мужской вестерн в манифест женской правды («Тельма и Луиза»), открыл в картонном жанре пеплума второе дыхание античной трагедии («Гладиатор»). Наконец, Скотт соединил научную фантастику с Декартом и Фрейдом («Чужой»), создав бесспорную классику кибер-панка («Бегущий по лезвию»).

«Прометей» интересен прежде всего тем, как в фантастическом звездном пространстве прописаны два типа женщины, две ипостаси женской судьбы. Надо сказать, что Скотт вообще всегда уделял большое внимание женской теме, но в «Прометее» он представил её в избытке.

Героиня Шарлиз Терон в фильме – не то женщина, не то робот, упакованная в серый костюм-скафандр и живущая в искусственном модуле, имитирующем земные радости – яркая иллюстрация популярного сегодня типа женщины обеспеченной, но несчастной. Шарлиз Терон словно шагнула в этой роли из гламурного шарма «Dior» в психодраму женского одиночества.

Что касается главной героини, Элизабет Шоу, то она вообще возвращается к своей при-роде в буквальном смысле: Скотт заставляет нас присутствовать при родах Элизабет (самая сильная сцена фильма). Бьющаяся над загадками мироздания, женщина-учёный, не способная иметь детей, сталкивается волей фантастического хоррора с чудовищной перспективой, как будто вторя Ницше: «всё в женщине загадка, и всё имеет в ней разгадку: она называется беременность».

Протагонистом Элизабет является андроид Дэвид (блестящая роль Майкла Фассбендера). Циничный наследник эдипова комплекса (а «Прометей» открывает невероятный простор для фрейдовских интерпретаций), этот робот без души к тому же является фанатом фильма «Лоуренс Аравийский», цитируя оттуда свою любимую фразу: «главный фокус в том, чтобы не чувствовать никакой боли». Главная же миссия машины-Фассбендера, кроме основной, программно-технической, – задавать философские вопросы, наводящие на неудобные истины. В конце концов, говорящая голова андроида Дэвида оказывается ближе к человеческому в человеке, чем некоторые люди.

Конечно, Скотт, снимая предтечу «Чужого», не мог избежать аллюзий и штампов (издержки любого блокбастера), но они легко простительны в силу оригинальной самостоятельности его картины. И поэтому по-голливудски наивное спасение человечества в лице политкорректной троицы: белый, китаец и афроамериканец, с лихвой компенсирует глубокомысленный жест: когда Дэвид снимает с Элизабет её символ веры по причине возможного поражения инфекции.

Научно-фантастическую схему «Чужого» и «Прометеея» (загадка – исследование – заражение – мутация) Ридли Скотт превращает в лабиринт

«проклятых вопросов»: Кто мы? Откуда? Зачем? И если космос «Чужого» был царством Зла и отсутствием Бога, то в «Прометее» рефреном проходят вопросы веры и разума, творения и эволюции.

Заслуга Ридли Скотта в том, что он позволяет нам увидеть в своей фантастике вещи более грандиозные, загадочные и прекрасные – а также более хаотичные, катастрофичные и пугающие, – чем любой миф о сотворении мира или о конце света.

Изначальный мотив «Прометей» – поиск творца – завершается в финале inferнальным превращением. Мы получаем того самого Чужого, из которого и вышел фильм 79 года. Но главное – мы получаем научное смирение перед лицом своего творца, который, как выясняется, вовсе не личность, а процесс мутаций, включающий гораздо больше случайностей, чем хотелось бы религиозному самолюбию.

В другом фантастическом взгляде на человека и человечество одна из основных постмодернистских идей о «конце истории» выражена в откровенно-мрачной (черно-белой) и нелицеприятной форме. Алексей Герман совершает полную деконструкцию кино в своем последнем фильме «Трудно быть Богом» (2014). Эту картину в стиле «Брейгель-панк» даже издавшие виды кинокритики окрестили «трехчасовой оргией мерзости» (М. Трофименков).

Фильм Германа – беспощадный к сытому обывателю, жаждущему зрелища, катарсиса и хэппи-энда. Зритель хочет, чтоб добро побеждало зло. Как в сказке. А то, что «в мире царствует зло и мир во зле лежит» смотреть не хочется. Однако, Герман снимал свой фильм не для такого зрителя, а для того, кто сможет отказаться от всех канонов и стереотипов кино. Для большинства это задача оказалась непосильной. Шутка ли – смотреть фильм, в котором нет ни сюжета, ни героя, ни повествования, ни катарсиса ни драматургии. Смерть сюжета. Смерть кино. Смерть автора, зрителя и Бога. Полная деконструкция по Ролану Барту. Нечто похожее из ныне живущих мастеров сделал Бела Тарр в «Туринской лошади».

Герман намеренно сделал свой фильм беспросветным, грязным и тесным. В этом мире серости и избыточного хлама нельзя не задохнуться, почувствовав просто физическое желание свободы. Вот зачем это сделано и сделано именно так. Фильм не оставляет зрителю никаких шансов: остановиться, задуматься, просто вздохнуть.

Вот и получается, что «Трудно быть Богом» это фильм о Свободе. О свободе и добровольном отказе от нее. Так же как и «Пролетая над гнездом кукушки». И так же как Николсон-Макмерфи не может понять, почему обитатели психушки добровольно томятся в ней, так же и Румата-Ярмольник только со временем осознает, что жителям Арканара проще и удобнее жить в колодцах рабства.

Честность мастера, выражающего свое отношение к миру в слове и изображении, всегда вызывала споры. Вопрос в том, что честности этой се-

годня, в эпоху гастрономического кино, почти не осталось. Что остается таким художникам, как братья Стругацкие и Герман, нетерпимым к уродствам жизни, деградации и глупости? Только одно – изобразить человеческий род в массе своей как «жрущую размножающуюся протоплазму», от которой не может не тошнить.

Антропология фильма Германа беспощадна. «Человек – грязный поток» (Ницше), дыра в недрах бытия, хаос шевелящийся, бессмысленный и беспросветный. Из этого потока нечистот и нечленораздельного бормотания (еще один элемент замысла Германа) можно выделить 2-3 запоминающихся фразы, вроде «когда торжествует серость, к власти неизбежно приходят черные». Простая и почти единственная мысль Стругацких. И нет ни у них, ни у Германа здесь никакой философии, апокалипсиса, фантастики или мистики. И только мелодия саксофона, выпавшего из рук Бога, как эпитафия безнадежному человечеству.

Фильм Германа о времени. Не важно каком: XIII век, XX или XXI. Время – образ вечности. Цвет времени – серый, запах времени – отвратный. Нет ни земли, ни воды, ни лиц. Одна нескончаемая жижа, мерзость и свиные рыла. Картина удела человеческого.

Я думаю, что если и есть фильм, в котором было бы сконцентрировано всё Средневековье XX и XXI века: Нанкин, Кампучия, Косово, Ош, Украина..., то это картина Германа «Трудно быть Богом». Не случайно, одно из рабочих названий фильма – «Хроника арканарской резни». Хроника как предельный документализм повествования, характерный для всех работ Алексея Германа.

Рукотворный ад как напоминание о прошлом и предостережение на будущее. Чтобы помнили и не заблуждались, что Средневековье осталось где-то далеко позади. Именно так и увидел картину Германа философ и писатель Умберто Эко: «Этот фильм о том, что с нами может случиться...»

Каждый видит то, что хочет видеть. Кто-то увидит в фильме тотальную грязь, а кто-то «проклятые вопросы бытия». И разве Ярмольник-Румата не ряженный Гамлет, читающий не Шекспира, а Пастернака, с неизменным вопросом: быть или не быть?

Алексей Герман в своем последнем фильме имел право на нигилистический взгляд. И, не дожив до премьеры своей картины, он скорее всего мог бы повторить перед смертью слова Виктора Астафьева: «Я пришел в мир добрый, родной и любил его безмерно. А ухожу из мира чужого, злобного и порочного. Мне нечего сказать вам на прощанье».

Не так давно массовая культура пополнилась важным кино-событием: завершением культовой тетралогии «Сумерки». Результат оказался ошеломительным и для писательницы Стефани Майер, и для тех, кто четыре года переносил её чтиво на экран. Читатели залпом проглотили 2 272 страницы «Сумеречной саги», сделав её бестселлером, а кинотеатры собрали кассу,

невиданную со времён «Аватара». «Сумерки» вызвали не только тинэйджерский интерес, но и отторжение. И если для одних она стала предметом религиозного культа, то для других – признаком деградации. Не впадая ни в ту, ни в другую крайность, стоит признать, что творение Стефании Майер это нечто большее, чем просто «ахинея про вампиров и людей». Рефлексия по поводу этого «эпохального» явления в массовой культуре породила, в частности, целую волну философских интерпретаций на тему вампиризма, мистики, феминизма, даосизма, классической литературы и бессмертной любви [5].

Особенность романа Беллы и Эдварда не в том, что это любовь девушки и вампира, а в том, как много они говорят. Для всей романтической литературы, включая «Ромео и Джульетту», и бесконечных love-story это большая редкость. Как правило, влюблённые герои бросаются в красивые жесты, признания, поцелуи, объятия и очень мало разговаривают друг с другом. Совсем другое дело Белла и Эдвард. Здесь от первого взгляда до первого укуса проходит не одна серия диалога и узнавания друг друга, как бы кому-то не хотелось «приблизить близость». И в этом Стефани Майер уже бросала вызов нашей мимолётной эпохе «одноразовых связей».

Мотив главной героини «Сумерек» состоит в том, что Белла жаждет «чуда, которое освободит её от смертной человеческой природы». Превращение её в вампира означает осуществление мечты о личном бессмертии, а точнее, о том заветном состоянии, когда Эдвард, сама Белла и Ренесми «пребудут вовеки вместе». А значит, станут подобны Богам. Таким образом, заветная мечта, которую обнажают «Сумерки» – бесконечная любовь. Любовь, которая не перестает. Майер прекрасно попала в романтические девичьи грёзы, миллионы сердец подсади на гипнотический взгляд Эдварда-Паттинсона и его обещание: «Я буду заботиться о тебе вечно!» Кроме того, привлекательность вампиризма не только в его бессмертии, но и в вечной молодости. Как говорил Ларошфуко, «старость – вот преисподняя для женщин». И именно этот страх вызывает истерику Беллы: что может быть страшнее, чем переступить тридцатилетний рубеж. «Мечта каждой женщины, – утверждает она Эдварду, – застыть в возрасте восемнадцати лет». Можно сказать, что «Сумерки» блестяще соединили популярную метафизику с психологией и даже психиатрией. Бесспорная заслуга Майер в том, что она сделала для преодоления комплекса неполноценности больше, чем сотни психологов. Белла Свон больше всего боится того, что она никчёмная, слабая, неуклюжая и неинтересная (так же, как миллионы девочек по всему миру). Вот этот синдром «серой мышки» и пробил Майер, дав каждой из них возможность отождествить себя с героиней и виртуально изжить свои комплексы.

Кроме того, любопытно поместить книгу и фильм в классический литературный и философский контекст. Вся история «Сумерек» пульсирует в любовном треугольнике: Эдвард-Белла-Джейкоб. В этом трио у каждого

свой магнетизм. Секрет притягательности Эдварда в том, что он – абсолютный байронический герой – дерзкий, таинственный и страстный, «плохой мальчик», о котором предупреждает мама, но на которого западают, потому что он замечательный во всех отношениях, от внешности до ума. Я бы сказал, что «Сумерки» это «Джейн Эйр» на новый (мистический) лад. Ведь Белла Свон – новоявленная Джейн Эйр, только замешанная на вампирском соблазне, у неё тот же независимый характер и почитание истинной дружбы, тот же феминистский дух свободы. Да и Эдвард Рочестер (возлюбленный Джейн Эйр) всё тот же байронический герой и предтеча Эдварда-вампира. Вот и получается, что Стеффани Майер эта современная Шарлотта Бронте, совпадающая с последней в своих «архетипах». Также не трудно понять, почему среди главных героев саги симпатии многих читателей и зрителей всецело оказались на стороне Джейкоба. Он вызывает не просто сочувствие (почему же всё достаётся Эдварду, а не ему?), а уважение, ведь Джейкоб – олицетворение «трёх сокровищ» даосизма: смирения, сострадания и умеренности. Он любит Беллу и, принимая её выбор не в свою пользу, всегда готов прийти на помощь. Даосский герой Джейкоб, стойкий и надёжный, это ли не пример для подражания?!

Завершающий фильм сумеречной эпопеи стал наглядной иллюстрацией феминистского дискурса, поскольку позволил увидеть, чего хотят женщины и не могут мужчины. А не могут они очень многое: физической силой не блещут, в защитники не годятся, даром предвидения не обладают, сногшибательной страсти не имеют и к тому же страдают памятью сердца. Все эти способности проявляют женщины, и прежде всего – Белла и Эллис. И в этом смысле, «Сумерки» – это абсолютная победа феминизма. Самое интересное, что в развязке «Сумеречной саги» героиней оказывается не Белла, а оставшаяся в тени Эллис. Своим феноменальным даром предвидения она спасает всех от уничтожения, знаменуя собой такую вершину силы и могущества, которая феминисткам даже и не снилась. Победа над мужским миром в лице Аро и клана Вольтури становится полной и окончательной. Наконец, последние «Сумерки» легко и непринуждённо стали экранном пособием по школьному курсу «Самопознания». Столетиями учёная мысль убеждала нас в том, что у каждого человека есть уникальные способности, дар, который просто необходимо развивать. В «Сумерках» можно увидеть и визуализацию этого дара, и мотивацию, и прямой призыв к самоактуализации.

От одного фантастического пророчества обратимся к другому. В контексте философского осмысления современных антропологических трансформаций важно отметить, что для современного (дигитального) человека существенно расширяются возможности идентичности при полной десубстанциализации тела. И в этой связи фильм Спайка Джонса «Она» (2013) описывает, пожалуй, самый реалистичный сценарий недалекого будущего. Главная тема фильма это любовный роман главного героя с операцион-

ной системой по имени Саманта. (Интересно, что на идею картины режиссера натолкнула статья о компьютерной программе, которая смогла вести свободное общение с человеком. Джонс лично попробовал такое общение и, удивленный абсолютной неразличимостью компьютера и живого человека, задался философским вопросом: чем же отличается человеческое и компьютерное сознание?). При этом Джонс делает очень важный акцент: картина называется «Her» (Её) – личное местоимение третьего лица подчеркивает не столько субстанциальность операционной системы, сколько ни в чем не снижаемую (в сравнении с настоящей женщиной) способность мужчины любить, желать, представлять, ревновать Её.

В оранжевом мире тотального комфорта, в котором происходит действие фильма, главной проблемой как и всегда остается отчуждение и одиночество. А значит, главный вопрос и главная цель, с которой сталкивается человек этого недалекого будущего – создание иллюзии присутствия другого.

В ранней картине Джонса «Адаптация» есть показательная мечта героя, воплощенная теперь в фильме «Она»: «Представь себе такой компьютер, которому я смогу полностью принадлежать, потому что мне нравится, что он не умрет и не покинет меня, как человек».

И вот такой компьютер (Саманта), размером с айфон, – создан. Он обладает последним признаком человеческой индивидуальности – голосом. Все остальное становится ненужным: характер и облик меняются по желанию, тело упраздняется.

Голос Саманты является абстрактным и единственным условием общения, переживаний и чувств. При этом операционная система выгодно замещает живого человека, поскольку является идеальной женщиной. Она – гипертекст, в котором есть всё желаемое и необходимое: мудрость, наивность, прагматизм, забота, понимание, чувство юмора и меры. По сути, картина создает идеальную модель на потребу мужскому нарциссизму. Коммуникация Теодора с Самантой (компьютером) исключительно голосовая. При этом фантомный голос операционной системы, никак не связанный ни с телом, ни с личностью, вызывает реальные чувства главного героя. Прелесть и эйфория, в которую попадает Теодор, связаны с тем, что его коммуникация с Самантой не отягощена никакой телесной предметностью. Идеальная платоническая любовь.

Саманту в фильме играет Скарлет Йоханссон. Играет безупречно, одним голосом. (Интересно, что впервые в истории кино Йоханссон получила приз Римского фестиваля за лучшую женскую роль, ни разу не появившись на экране).

По сути в фильме «Она» герой сталкивает свою конечность с бесконечно совершенным конфидентом, испытывая удовольствие от своей божественной власти, поскольку он может в любой момент включить или выключить Саманту по собственному желанию. Парадоксальность такой

коммуникации состоит в том, что Она, будучи совершенной, напроць лишена самостоятельности и независимости. Саманта – это конфидент, который всегда с тобой. В кармане. Без собственной воли к общению.

В продолжение фильма Джонса с голосом Йохансон хотелось бы обратиться еще к одной картине – фильму Люка Бессона «Люси» (2014), на этот раз уже с мозгом Йохансон в главной роли. «Люси» представляет собой фееричное зрелище про мозги, на котором свои зрительские мозги лучше всего отключить. Что собственно и требует боевик в жанре падающих тел, плавно перетекающий в ненаучную фантастику. Здесь важна исходная установка: довериться визуальному впечатлению (включая шарм Скарлетт Йохансон), а не паранаучному комментарию Моргана Фримена. Одних это очарует (прежде всего своей визуальной экспрессией), других – разочарует (по причине невразумительной ахиней).

К примеру, американские критики отнеслись к «Люси» просто беспощадно, назвав картину «спекулятивной и приятно глупой». После премьеры Эрик Кон просто недоумевал: как может фильм на тему безграничного ума быть одновременно таким тупым?

Но в том то и дело, что картина кажется тупой только потому, что берется за безбашенную идею: как наркотическая мутация порождает интеллект, имеющий абсолютную власть над материей, энергией, пространством и временем.

Бессон к восторгу феминизма поднимает женщину на недостижимую высоту. Все мужские персонажи фильма (профессор, мафиози, полицейский) это, в лучшем случае, десятипроцентные недоумки, которым стопроцентному мозгу Люси приходится им все объяснять и доказывать.

Без преувеличения можно сказать, что эта картина Бессона является вольной экранизацией всего картезианства: человек существует только в той мере, в какой он использует свое *Cogito*. И если задаться целью снять увлекательную, хоть и поверхностную, картину о том, что люди думают мало, то Бессон справился с этой задачей на отлично.

Интересно, и то на какую философскую идею Люк Бессон нанизывает свою Люси. В битве с историей и обстоятельствами его героини обретали совершенство и силу духа: Никита, Матильда, Жанна Д'Арк, Лилу, Леди. Героический и прекрасный строй бессионовских амазонок. Теперь к ним добавилась белокурая бестия из завещания Ницше.

Отсылка к немецкому философу здесь далеко не случайна. И дело даже не в том, что картина Бессона сделана с явной претензией на некие философские смыслы, лишённые, по замыслу режиссера, занудной рефлексии. Фридрих Ницше говорил, что «человек это канат между обезьяной и сверхчеловеком». Вот по этому канату Люк Бессон и ведет Скарлетт Йохансон.

Похоже, что Йохансон навсегда рассталась с эпохой невинности из «Трудностей перевода» и «Девушки с жемчужной сережкой» и вышла на

тропу *femme fatale*. Сначала «Она», не имея ни тела ни характера, одним голосом соблазнила Хоакина Феникса, затем в «Побудь в моей шкуре» стала инопланетной фурией с киллерскими наклонностями, и вот теперь вышла на экран с презентацией своих сверхразумных способностей. При этом весь фильм становится иллюстрацией ницшеанского контекста о человеческом («слишком человеческом») и сверхчеловеческом.

Примечательно и то, что «Люси» это первый «безлюбой» фильм Бессона. Любовной линии здесь нет и быть не может, поскольку у ментальной полубогини не может быть ни эмоций, ни любви, ни детей: ее нейросоматическая трансформация пошла по другому пути. И это удручает: Люси, так же как и героине из «Грани будущего», любовь уже не нужна, одноразовый поцелуй для нее – атавизм, мимолетное «напоминание» о слишком человеческом. И вновь, все как у Ницше: «тысяча маленьких безумий – это называется у вас любовью, и этой тысяче маленьких безумий полагает конец брак ваш – одна долгая глупость».

Бессон недвусмысленно называет свою картину Люси. Замыкая круг миллионной эволюции, он эффектно цитирует знаменитую фреску Микеланджело, показывая божественное прикосновение Йохансон-Люси к руке первой женщины-обезьянки. Той самой, которую ученые Джохансон и Иди назвали Люси. В результате этого прикосновения и возникает вся история человечества под названием Жизнь, и теперь нам остается только решить, что с ней делать.

Нетрудно заметить, что даже в тех вышеназванных картинах, которые были предметом нашего рассмотрения, сокрыты или нарочито присутствуют философские и идеологические смыслы современной культуры. Облекаясь в наглядную и порой экзотическую форму, они составляют уже даже не послания авторов произведений, а культурный контекст и поле для самоопределения, идентификации и интерпретаций. Все дело только за тем, чтобы сделать их предметом расшифровки и философского анализа.

Литература

1 Нуржанов Б.Г. Модерн. Постмодерн. Культура. – Алматы: Издательство «Онер», 2012. – 336 с.

2 Ross A. No Respect: Intellectuals and Popular Culture. London and New York: Routledge, 1989. – 269 p.

3 Зонтаг С. Мысль как страсть. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 208 с.

4 Жижек С. Киногид извращенца: Кино, философия, идеология: сборник эссе. – Екатеринбург: Издательство «Гонзо», 2014. – 472 с.

5 Twilight and Philosophy: Vampires, Vegetarians, and the Pursuit of Immortality. John Wiley and Sons, Ltd, 2009. – 272 p.

Түйін

Борецкий О.М. Халық кинематографы философиялық назарға лайық па?

Мақалада қоғам мәдениеті кинематография негізінде философиялық тұрғыдан қарастырылып отыр. Мақалада кинематографияның алуан түрлігі көрсетіліп, олардың психоаналитикалық, ницшеандық, пост-модернистік дискурста көрсетіліп отыр. Қоғамдық мәдениеттің тек таптық архетиптермен қарым-қатынас жасап қана қоймай, сонымен қатар жаңа методологиямен де байланыста.

Summary

Boretsky O.M. Do the Mass Cinema Deserve Philosophical Attention?

This article attempts to review mass culture (by the example of cinematograph) from philosophic point of view, to see visualization of meaning in mass cinema. It is shown that with diversity of cinematographic narratives (auteur and popular) they represent various discourses – such as psychoanalytic, Nietzschean, Post-Modernist. It is concluded that modern mass culture not only interacts with classic archetypes, but creates new mythology. Special attention is paid to the predictive function of mass culture in the anti-utopian genre.





УДК 101.1:316

*Алия Рамазанова,
Динара Канапияева*

МИФ КАК СПОСОБ БЫТИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА



Аннотация. Особая актуальность обращения к исследованию мифов и механизмов действия духовно-нравственных факторов обусловлена кризисным характером общественного развития, невозможность оперативной корректировки социальной «картины мира», сложность современных естественно-научных теорий вызвали к жизни запрос на «мягкие» формы рациональности, в которых некоторые элементы знания подменены метафорами, социальными мифами. Если раньше миф рассматривался в основном как донаучная форма объяснения окружающей действительности, в том числе социального мира, то к началу XX века на основе многочисленных исследований воззрения на миф качественно изменились. Миф в современном понимании – это не только донаучная форма объяснения мира, но и мировоззренческое основание (или побуждение) для социальных действий людей в заданном направлении, выражающее определенные групповые, классовые, государственные или национальные интересы. Можно сказать, что в соответствии с теми или иными мифами творились важнейшие исторические действия, совершалась человеческая история.

Ключевые слова: миф, мифологическое сознание, общество, бытие, мифологическое мышление.

На сегодняшний день существует огромное количество интерпретации этого сложного феномена, рассматриваемый в разные периоды и в рамках различных направлений и школ миф понимается как:

- способ объяснения окружающего мира;
- персонификация забытых метафор в результате буквального их понимания (теория «болезни языка»);
- универсальный способ кодирования социально-важной информации (Б. Малиновский, Э. Дюркгейм, Э. Кассирер);
- продукт раннего детского состояния человека и человечества (эволюционистская);
- обобщение структуры первобытных общностей (социологическая);
- словесный ряд ритуала (ритуалистическая);
- оформленное выражение индивидуального (З. Фрейд) и коллективно-бессознательного (К.-Г. Юнг);

- средство преодоления противоречий между различными категориями социальной реальности путем: мистической партиципации (Л. Леви-Брюль), нахождение медиатора между бинарными оппозициями (К. Леви-Строс);

- специфический продукт отражения сознания в языке и языка в сознании (Р. Барт).

Конечно, очень сложно найти такое определение мифа, которое было бы принято всеми учеными и в то же время доступно и для неспециалистов. Как писал Мирча Элиаде: «Миф есть одна из чрезвычайно сложных реальностей культуры, и его можно изучать и интерпретировать в самых многочисленных и взаимодополняющих аспектах» [1].

Несмотря на значительное разнообразие подходов, и концепций все исследования, на наш взгляд в совокупности составляют многослойность (многоаспектность, многоплановость) бытования мифа в сознании человека и общества.

Следует отметить, что множественность интерпретаций мифа не допускает упрощения и редукции мифа к однозначным характеристикам, а разнообразие теоретических подходов позволяет изучить лишь отдельные аспекты мифа, проанализировав которые можно получить объемное представление о сущности и роли мифа в обществе.

Тайна мифа – его многосмысленность. Миф требует вчувствования, понимания, толкования; постоянного возврата на новом витке сознания, жизненного опыта, ситуативного состояния.

На наш взгляд, миф есть целостный смысловой комплекс, в эмоционально-чувственной форме воспроизводящий образ разумного действия, опирающийся на внерациональные, внеисторические, внеличностные основания. Миф является виртуальной моделью реального порядка бытия. В социальном плане значимость мифа определяется тем, что мифы утверждали в прошлом и продолжают утверждать в настоящем принятую в обществе систему ценностей, поддерживали и продолжают поддерживать определенные нормы поведения.

Уже одним фактом своего появления миф творит новый мир и именно поэтому делает акт творения одним из основных своих сюжетов. Повествуя о том, как нечто пришло в мир, каким образом возникали определенные формы поведения, коллективные установки, индивидуальные трудовые навыки, миф оказывается присутствующим вообще, в любом акте человеческой деятельности, и именно это является лучшим свидетельством того, что миф имеет исключительное место и отношение к сфере всеобщего, так как «миф является одним из значительных образований человечества, которое дает уверенность каждому отдельному человеку в том, что он будет способен противостоять монстру, которым является мир как целое, и не будет им раздавлен» [2].

Доминируя на ранних этапах истории человечества и в сознании современных дописьменных народов, мифологическое мышление не исчезает в процессе развития культуры и цивилизации, проявляясь как в масштабах социума, так и на индивидуальном уровне. Мифологизированное отношение к тем или иным социальным процессам на современном этапе развития общества обусловлено такими особенностями данного типа мышления, действие которых идентично для человека архаического общества и человека, живущего в обществе информационном.

Также необходимо помнить, что мифологическое мышление в современном мире имеет уже превращенную форму его, отягощенную, в частности, степенью развитости человеческого сознания в результате социальной эволюции.

Для понимания сущности и особенности мифа на всех этапах развития общества, особенно на современном, рассмотрим основные свойства мифа, обусловленные спецификой мифологического мышления.

Спецификой мифологического мышления обусловлено такое свойство мифа как некритичность. Мифологическое мышление не ведает репрезентации в нашем смысле, в нем господствует принцип универсальной идентичности. Образ не представляет вещь, а является тождественным ей. В мифомышлении отсутствует категория идеального, поэтому миф, как и ритуал, наделен не аллегорическим, а реальным смыслом.

Стремительные изменения реальности приводят к лабильности бытия как социального, так и индивидуального, по сути, индивид не успевает пережить происходящее. В сознании не происходит полная интериоризация. Неполная, поверхностная включенность сознания в реальность приводит к недопереживанию, недоосмыслению. Это в свою очередь является формой некритичности восприятия. Отсутствие критического, рационального восприятия подменяется (как бы наполняется) чувственным восприятием. Но человеку необходимы определенные ориентиры. В качестве таких ориентиров может выступать односторонняя, основанная только на чувственном восприятии искусственно смоделированная реальность, которая со временем подменяет объективную реальность.

Мифическое сознание, по мнению А.Ф. Лосева, оперирует только с реальными объектами, с максимально конкретными и сущими явлениями. «Правда, – отмечает исследователь, – в мифической предметности можно констатировать наличие разных степеней реальности. В мифическом мире мы находим, например, явления оборотничества, смерти и воскрешения людей и богов. Все это факты разной напряженности бытия, факты различных степеней реальности. Но тут именно не внебытийность, а судьба самой бытийственности, игра разных степеней реальности самого бытия» [3]. Этот момент наиболее важен для понимания сущности мифологического мышления и мифологического сознания в целом, так как многие исследователи до-

пускают ошибку, пытаясь рассматривать миф с позиций свойственного им мировоззрения и соответственно приписывают проявлениям фантазии то, что для носителя мифологического сознания есть реальность.

Свойство некритичности мифа хорошо прослеживается в ситуациях естественного мифотворчества, когда какое-либо социальное явления получает статус незыблемости по принципу достаточности информации для веры в его истинность.

Некритическому принятию мифа весьма способствует восприятие мифологическим сознанием реальности посредством чувственно-наглядных образов. Мы полностью придерживаемся мнения А.Ф. Лосева, отмечаящего, что «в мифе берется осмысляющая, оживляющая сторона вещей, та, которая делает их в разной мере отрешенными от всего слишком обычного, будничного и повседневного» [3]. В данном случае «осмысляющая, оживляющая» сторона вещей раскрывается в следующем высказывании А.Ф. Лосева: «Я утверждаю, что цвета, воспринимаемые нами всегда мифически, необходимым образом чувственны, несмотря на то, что могут быть наделяемы весьма несвойственными ими качествами. Так, всякий вполне реально воспринимал, например, теплые цвета, холодные цвета, жесткие цвета. Это значит, что в данном восприятии теплота и холод воспринимаются зрением, они видимы» [3].

Таким образом, эмоционально-оценочное отношение к содержанию мифа в социуме в целом сопрягается с некоторым положительным результатом его практического применения. Миф приобретает смысл ценности, которую общество всячески оберегает от покушений извне и изнутри, обставляя системой поощрений и наказаний, синтезируя с сакральными ценностями и увязывая с активностью социальных институтов. Миф есть переживание реальности, поэтому эмоциональность – неотъемлемый компонент мифа, который способствует некритическому принятию его социумом.

Одним из основных свойств мифа является особый тип причинности рассматриваемых им процессов. Необходимо отметить, что причинность в мифологическом мышлении существенно иная, нежели в рациональном познании: в мифе всякое соприкосновение во времени и в пространстве воспринимается как причинно-следственная связь.

Если целью эмпирического анализа является установление однозначного отношения между определенными причинами и следствиями, то в мифомышлении все во времени и пространстве может соприкоснуться со всем.

Л. Леви-Брюль обозначает это свойство мифологического мышления термином мистическая партиципация [4]. То, что мы называем естественной причинной зависимостью между событиями и явлениями, пишет Леви-Брюль, либо вовсе не улавливается первобытным мышлением, либо имеет для него минимальное значение. Первое место в нем, а часто и все сознание занимают различные виды мистической партиципации, которая проявляет-

ся различными способами: в форме соприкосновения, переноса, симпатии, действия на расстоянии.

Главную роль в механизме партиципации играют ассоциации. Ассоциация, следуя теории Л. Леви-Брюля, заключается в мистической связи между предшествующим и последующим, которую представляет себе первобытный человек и в которой он убежден, как только ее себе представил. Другими словами предшествующее, в рамках мифического мышления, обладает способностью вызывать появление последующего.

Особым типом причинности в мифе объясняется невозможность искоренения действующего в общественном сознании мифа при внедрении новых, зачастую чуждых естественной мифологии идеологических конструкций. Мифологическая «логика» объяснения событий, процессов и явлений социального характера более гибкая и комфортная, а возможности истолкования и объяснения в ее рамках того или иного явления практически не ограничены.

Данное свойство мифа обуславливает его универсальность, как в условиях недостатка информации, так и при ее избыточности. Миф находит оптимальное объяснение, казалось бы, не сочетаемым в рамках рационально-логического мышления фактам социальной действительности.

Следующим сущностным свойством является моделирование мифом реальности. «Преломляя принятые формы жизни, миф создает некую новую фантастическую «высшую реальность», которая парадоксальным образом воспринимается носителями соответствующей мифологической традиции как первоисточник и идеальный прообраз этих жизненных форм», – считает Е.М. Мелетинский [5].

Следующее свойство мифа – замкнутость, закрытость его пространства, консервативность. Замкнутость, отмечаемая многими исследователями, тесно связана с консервативностью мифа обусловленной его ориентацией на прошлое при объяснении событий настоящего и видении будущего. Ориентированный на социальную память, он не несет какой-либо специальной установки на дальнейший ход событий. Миф консервативен, закрыт для нововведений. Но при этом миф не является полностью замкнутой системой с определенным набором признаков. Он выступает в качестве «некоего модуса духовного постижения бытия» [6].

Одним из важных свойств мифа для понимания его сущности является его символичность. Миф как знаково-символическая система рассматривается в рамках семиотики, символической теории и структурализма. Символизация окружающей реальности предстает в мифе как универсальный способ кодирования информации, при котором символ выступает определенным кодом того или иного аспекта социальной реальности, получающим мгновенный эмоциональный отклик у носителя мифологического сознания.

Миф как символическое, сложноорганизованное образное пространство упорядочивает мир и тем самым формирует предпосылки его познания. Архетипическая символика мифа значительно обогащает и развивает сознательные содержания, актуализирует компенсаторные взаимоотношения между бессознательным и сознанием. Миф обеспечивает целостность усвоения сознанием разрозненности символических тем, доносящих к Эго остроту сталкивающихся в нем бессознательных противоположностей. Таким образом, на наш взгляд, неприемлемым видится искусственное разведение и противопоставление мифа и символа. Эти категории, как результаты познания специфики бессознательного, взаимно детерминированы, однако, вместе с тем, автономны, так как по-своему выражают всеобщность бессознательных содержаний.

Одним из важных вопросов при рассмотрении феномена мифа является его временная принадлежность. С развитием человечества мифы могут видоизменяться, трансформироваться, но не могут исчезнуть полностью, так как мифологическое сознание является неотъемлемым, необходимым компонентом человеческого сознания, которое в различной степени проявляется на всех этапах исторического процесса. Особенно наиболее отчетливо миф проявляется в кризисные периоды развития общества.

«Мифологическое мышление, – пишет Элиаде, – может оставить позади свои прежние формы, может адаптироваться к новым культурным модам. Но оно не может исчезнуть окончательно» [1].

Мифы существовали в примитивных обществах, они являются обязательным спутником человеческого общества и в последующие времена, будучи мобилизующим, организующим началом, с одной стороны, и объектом спекуляций политиков – с другой.

О сменяемости мифов Ф. Боас писал: «Можно сказать, что вселенные мифов обречены распасться, едва родившись, чтобы на их обломках родились новые вселенные» [7].

Таким образом, человек, зачастую не осознавая того, постоянно живет в мире мифов. И при этом мифология каждой конкретной эпохи, интерпретируя наличную действительность, формирует идеал и подкрепляет тип воспроизводства общественных отношений.

Известный российский исследователь современных мифов В.В. Полосин выделяет три основные причины существования мифа: психологическую, онтологическую и социальную. При этом автор определяет миф как «первичную, цельную и универсальную форму познания, в которой объект созерцается в единстве его внешнего актуального образа и знания о его прошлом, настоящем и будущем» [8].

Пока у человека при всей его погруженности в актуальные проблемы быта существует желание выйти за пределы собственной актуальности – желание некой постоянной и даже абсолютной стабильности бытия

– вечности, – даже у самого последовательного рационалиста остаются, по меньшей мере, в подсознании, элементы мифического сознания: иррациональные, образные, чувственные представления о всеобщей смысловой цельности бытия как условия абсолютной стабильности.

Черты мифологического сознания обнаруживаются в подсознательном (или бессознательном) желании обрести в будущем далекое прошлое – «золотой век», тем самым придать осмысленность и относительную стабильность настоящему. На уровне чувств это подсознательное желание выражается в ощущении утраты некоей вечной, абсолютной цельности и стремлении к ее возвращению.

Потребность и ощущение абсолютной стабильности проецируется и на обычные житейские ситуации, рождая потребность и ощущение относительной, временной стабильности, социального и личного комфорта.

Одновременно миф служит связи индивида и его субъективного познания с остальным человечеством через общественное сознание – непрерывный поток обмена информацией, коммуникации и координации. В мифе осуществляется непосредственная живая связь личного опыта с коллективным опытом и служит, тем самым, исторически опробованным средством преодоления ощущения личного одиночества.

В мифе человек находит если не сам ответ, то хотя бы указание на ответ на жизненно важные вопросы, тревожащие и сознание, и еще в большей мере подсознание человека.

Однако и насущная потребность выживания не может совершенно оторваться от цельности познания, ибо анализ без синтеза не может дать адекватной картины бытия.

Рациональное познание сосредотачивает все усилия на исследовании настоящего в проекции на будущее, но весьма убого интерпретирует прошлое, видя в нем всегда совокупность несовершенств, ошибок и недоразвитости. Между тем прошлое как таковое уже не существует само по себе, вне актуального сознания; его бытие – в (под)сознании человека и общества, оно – компонент настоящего, содержащий трактовку жизненно важного опыта, выстроенного по схеме «если ..., то...».

Как отмечает Полосин, даже двух причин достаточно (психологическая, онтологическая) для утверждения необходимости и объективности мифа. Однако на уровне коллективного сознания и коллективной памяти, которые в принципе не могут быть чисто рациональными уже только из-за необходимости достижения взаимопонимания между разными по уровню восприятия и языку людьми с их приверженностью уже сложившимся различным традициям, миф оказывается необходимым, объективным и уникальным средством хранения и использования совокупного общественного опыта, становится подсознанием общественного сознания.

Общественное сознание представляет собой поток объективированной, архетипизированной информации, протекающей внутри личного сознания

человека, но как бы в отдельном его секторе – по своим объективным законам, и потому не подвластный изменениям по личному желанию субъекта вне данных законов. Индивидуальное восприятие, естественно, видит в этом потоке некое отображение самого себя (архетипы своих переживаний и опыта), и потому склонно отождествлять себя частично или даже полностью с этими архетипами и приписывать себе то, что находится в коллективном опыте.

Мифы «пересказывают остальной части сообщества старые уроки архетипических эпизодов... Все сообщество предстает перед самим собой как непреходящее живое единство. Поколения личностей возникают и исчезают, подобно безымянным клеткам живого организма; остается лишь поддерживающая, не поддающаяся времени форма», – пишет Дж. Кэмпбелл [8].

Таким образом, миф является универсальным феноменом, в котором осуществляется непосредственная связь личного опыта с коллективным; в мифе человек находит если не сам ответ, то хотя бы указание на ответ на жизненно важные вопросы, тревожащие и сознание, и еще в большей степени подсознание человека.

Необходимость деперсонализации и социализации опыта в коллективной памяти постоянно сохраняет и воспроизводит мифологическое сознание в обществе, и поэтому миф – «это не просто необходимый компонент познания и самосознания человека, но, безусловно, необходимый компонент существования общества вообще» [8]. Поэтому во все времена в обществе сохраняется и воспроизводится мифологическое сознание в тех или иных формах, плохо или хорошо, адекватно или иллюзорно; продуцируются различные виды мифов, псевдо – и лжемифы во всех сферах социальной жизни: в культуре, науке, религии, идеологии, политике.

Литература

- 1 *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М.: Инвест – ППП, 1996. – С. 11.
- 2 *Юнг К.-Г.* Либи́до, его метаморфозы и символы. – СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994. – С. 235.
- 3 *Лосев А.Ф.* Философия мифа. – М., 1991. – С. 225.
- 4 *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика – пресс, 1994. – С. 269.
- 5 *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. – М.: Восточная литература, 2000. – С. 171.
- 6 Миф и мифологическое сознание: материалы круглого стола // Вопросы философии. – 2003. – № 7. – С. 149.
- 7 *Леви-Строс К.* Структурная антропология. – М.: Наука, 1983. – С. 183.
- 8 *Полосин В.С.* Миф. Религия. Государство: исследование политической мифологии. – М.: Ладомир, 1999. – С. 40.

Түйін

Рамазанова Ә.Х., Қанапияева Д.Ж. Миф қазіргі заманғы қоғамның болмысы ретінде

Мақалада миф қоғамдағы әлеуметтік қатынастардың ажырамас құрамдас бөлігі ретінде қарастырылады. Миф сананың белгілі бір әмбебабы, бірақ кез келген әмбебап, шындыққа айнала отырып, осы жай үшін пісіп-жетілген болмыстың нақты-тарихи формасы арқылы өзектендіріледі. Сондықтан, біз қазіргі адамда мифологиялық сананың байқалуы фактісінің куәсі болып отырмыз.

Summary

Ramazanova A.Kh., Kanapiyeva D.Zh. Myth as Essence of Today's Society

In article we consider myth as inseparable part of social relations in our society. Myth is universal of consciousness, but each universal turns to truth and it will be actualized through real – historical form of developed essence. Therefore nowadays we became witnesses to emergence of mythological consciousness in the person.





ӘОЖ 1 (091) (574)

*Серік Нұрмұратов***ҚАЗАҚ ХАЛҚЫ РУХАНИЯТЫНЫҢ
ЭТНОДІЛДІК ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ**

Аннотация. Мақаланың негізгі мақсаты – қазақ философиясының көп ғасырлық тарихы мен руханият әлемінде орын алған дүниетанымдық әмбебаптарға, дәстүрлерге бойлау және оларды рухани мағынада игеру. Қазақ руханияты үшін базалық негіз болған әмбебап ұғымдар болғаны осы мақалада айтылады. Жалпы қазақтың дүниетанымдық әлемі этикалық принциптерді негізінен адамаралық қатынастарда асқар биікке асқақтатып, оны барлық бағдарлардан жоғары қоятындығы атап көрсетіледі және осы ұстаным зерттеулердің басымдылық танытатын методологиялық қағидасына айналғаны белгілі. Тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейінгі заманда халқымыздың құндылықтар жүйесі көптеген өзгерістерге еніп жатқаны белгілі. Қазіргі жаңғыру кезеңінде руханияттың, жалпы гуманитарлық білімнің негізгі субъектісі болып қоғамдағы адам танылады. Қазақстан халқының рухани бірлігі мәселесі осы ұлттық философияның қалыптасуы мен дамуымен, яғни халқымыздың руханиятының үйлесімді өрбуі құбылыстарымен тікелей астасып жататындығы айқындалған.

Түйін сөздер: халық, руханият, құндылықтар, тәуелсіздік, тарих, мәдениет, парасат, этнофилософия, діл, ақиқат.

Жалпы кез келген халықтың руханият әлемінде өзара мәдени әрекеттесу, сұхбатқа түсу, ықпалдасу үлкен рөл атқарады. Адамзаттық тарихи тәжірибеде руханилықтың дамуының жеткілікті деңгейі болмағандықтан орын алған үлкен зұлматты, күйзелісті, зардапты жағдайларға көптеген мысалдарды келтіруге болады. Мәселен, қазіргі авторитарлық сипаттағы мемлекеттерде руханият өзінің шынайы табиғи-тарихи қызметінің түрін барынша өзгертіп, барынша жалаң саясаттанған, прагматикалық, тіптен, материалдық игілікті ғана өзектендірген пайдакүнемдік кейіпте көрініс береді. Сөйтіп, руханилық құбылысының халықтың тағдыры үшін маңызы мен мазмұны сондай ерекше болғанымен оның құрылымы мен сипаты теріс ұстанымдармен көмкерілген жағдайында қоғамдық үдерісті әртүрлі сағымдық, жаңсақ жолдарға түсіріп жіберетіндей рухани және әлеуметтік күштер басымдық таныта бастайды. Жалпы алғанда руханияттың өрбуі мен дамуының өзіндік тарихи күрделілігі мен маңыздылығы да осындай құбылыстардың өзара астасып кетуінен туындайды.

Әрбір этникалық мәдениет үнемі өзіне дамудың рухани іргетасы болатын құрылымдарды іздейді, базалық құндылықтарды орнықтыруға тырысады. Әлемдегі басқа ұлттар мен ұлыстар сияқты қазақ халқының көп ғасырлық тарихында даналықтың озық үлгісі боларлық әлемді танып-білудің, зерделеудің өзіндік сипаттамалары, түркілік этноділдік ерекшеліктерді танытатын философиялық ойлар мен тұжырымдар, ұстанымдар мен түсініктер жеткілікті болғаны белгілі. Мәселе сол рухани інжу-маржанның қадірін біліп, қаймағын бұзбай қазіргі жаһандану заманында жүйелі түрде жинақтап алуда және оны әрбір жаңадан келетін жас ұрпаққа рухани сабақтастықпен жүйелі түрде бере білуде болып отыр. Осы жауапты істі абыроймен жүзеге асырған жағдайда ғана еліміздің Еуразиялық кеңістіктегі өзіндік ерекшелігі бар халық ретіндегі мәртебесі өседі, басқа халықтар алдындағы құрметімізді асқақтата түседі. Өйткені, өзінің тарихта қордалаған маңызды рухани құндылықтарын құрметтеген, аялаған, өрбіткен ел ғана және оған жаңа заманда өзіндік жаңғырту бедерлерін, келбетін бере білген халық ғана адамзаттың өркениеттік майданында шынайы және лайықты бағалануларға ие болатыны сөзсіз.

Адамзат тарихының тарихи субъектілерге байланысты руханиятының ең маңызды түпнегізі оның ақыл-ойының деңгейінен, парасатты ойлау тәжірибесінен байқалады. Ойлаудың ұғымдық, түсініктік жүйеленуі әлемдік философиялық дәстүрдің жарқын көрінісі ретінде танылады. Жалпы адами эволюцияның өлшемі ретінде даналық үлгілерін алуға толық болатыны анық. Осы тұрғыдан алғанда адамзат тарихындағы кез келген халықтың философиялық пайымдаудың үлкен жүйелі құрылымдарынан бастап өлшеулі деңгейдегі тұжырымдар мен түсініктерінен тұратын ерекше логикалық сілемдер аралығындағы көптүрлілікті аңғаруға болады. Әрине, осындай көптүрліліктің өзіндік қисыны бар екені де белгілі.

Кез келген руханият – қоғамда тарихи қалыптасқан рухани әлем, қоғамның рухани өмірі мен мәдени кеңістігі. Сондықтан оған оң және теріс мағынадағы рухани элементтер мен түсініктер енуі толық мүмкін екені анық. Ал, енді руханият негізінен ерекше феномен ретінде қауымдастықтың, әлеуметтік субъектінің қалыптасу эволюциясының тарихи кезеңдеріне сай келеді, жалпы оның эволюциясына сәйкес кейіпте көрініс береді. Оны кез келген халықтың өткенінен көре аламыз, ал бұл мақалада жоғарыда аталған құбылысты қазақ руханиятының сатылы тарихына, рухани эволюциясына қарап байқауымызға болады. Қазақ халқының рухани әлемі жалпыадамзаттық тарихындағы барлық кезеңдерінің өзіндік ықпалын сезініп отырды. Тарихтың сыртында қалып қойған тайпалардың тарихындай емес, оның қайнаған ортасында болғаны белгілі.

Жалпы қазақ халқының өзіндік руханиятының тарихи бастаулары жөнінде, оларды тарихи кезеңдері жайлы соңғы кезде ғылыми зерттеулер жүргізіліп, біршама нақты тұжырымдар айтылуда. Әсіресе, елбасымыз

Н.Ә. Назарбаев өзінің «Тарих толқынында» деген еңбегінде халқымыздың өткенімен байланысты алты мың жылдық тарихтың шеңберлерін зерделей келе төмендегідей маңызды кезеңдердің болғанын атап өтеді: Бірінші кезең. Ежелгі арийлердің сансыз көп тайпаларының бүгінгі Қазақстанның бүкіл аумағын игеруі. Екінші кезең Сақ патшалары қалдырған қоныстар мен қорғандар арқылы айғақталады. Үшінші кезең. Көк Тәңірі мен Ұмайға сенген Ғұн тайпаларының рухани әлемінің таралуы. Төртінші кезең. Түркі қағанатының – Мәңгілік ел руханиятының қалыптасуы. Оғыз, қыпшақ тайпаларының жаңа түркі дүниесін құрай бастауы. Бесінші кезең. Орхон-Енисей құлыптастарында руникалық таңбалардың пайда болған түркілік дәуір. Алтыншы кезең. Қазақстан аумағында араб-ислам мәдениетінің тарала бастауы және әл-Фараби, Жүсіп Баласағұн, Махмұд Қашқари секілді ойшылдардың әлемге таныла бастау кезеңі. Жетінші кезең. Түркі халықтарына рухани ілім ретінде сопылықтың таралуы және Қожа Ахмет Ясауи сияқты рухани тұлғаның замандастары алдындағы беделінің асқақтауы. Сегізінші кезең. XII–XIV ғасырлардағы Шыңғыс әулетінің ықпалында болу дәуірі, түркі тайпалары арасында Алаш ұғымының беки түсуі мен қазақ ру-тайпаларының тұрақты этникалық құрылымдар ретінде қалыптасу кезеңі. Тоғызыншы кезең. XV–XVII ғасырларда қазақ хандығы құрылды, алғашқы рет жалпыхалықтық руханияттың негізі қаланды. Халық рухының ұшқыны ақын-жыраулардың, би-шешендердің, данагөй көсемдердің шығармашылығынан көрініс таба бастайды. Тәуке ханның тұсында қазақтың дәстүрлі құқығының өзіндік үлгісі – «Жеті жарғы» тарихи құжаты дүниеге келді. Оныншы кезең. XVII–XIX ғасырларда қазақтың жауынгерлік рухының сынақтан өткен шағы. Қазақ руханияты өзінің тұтастығын шындай түсті, дүниетанымдық әмбебаптығын әрлей түсті, ұлттық бейнесін анықтай түсті. Шоқан, Ыбырай және Абай сынды қазақ ағартушыларының халық руханиятын жетілдірудің гуманистік жолдарын іздеген дәуір болды. Он бірінші кезең – XX ғасыр. Бұл қазақ руханиятының қайшылыққа толы кезеңі еді. Қазақ зиялы қауымы ұлттық ояну мәселесін алға ұсынып, тәуелсіздікті саяси мәселе ретінде халық санасына орнықтырады. Халықтың үштен бір бөлігі басқа елдерге қоныс аударып, тарихи отанында азшылыққа түскен ғасыр еді, тілінен, ділінен айрылып қала жаздаған заман болды. Он екінші кезең – 1980 жылдардың ортасынан басталады. Кеңестік империя құлағаннан кейін үлкен Еуразия аймағында тәуелсіз елдердің қалыптасу кезеңі келді. Руханияттағы түбегейлі өзгерістер ене бастаған дәуір туды. Жеке азаматтар мен тұтас қауымдастық үшін өмірдің мәніне айналған осы соңғы тарихи кезең туралы елбасы «Қазақтың сана-сезімі өткендегі, қазіргі және болашақтағы – тарихтың толқынында өзінің ұлттық «Мен» дегізерлік қасиетін түсінуге тұңғыш рет енді ғана мүмкіндік алып отыр. ... Бірақ бұл мүмкіндік қана, ол шындыққа, тек қазақтардың ғана емес, барлық қазақстандықтардың жаппай санасына орныққан фактіге ай-

налуы қажет» [1] деген өзінің орынды елдегі мәдени сабақтастық жайлы тұжырымдар жасайды.

Қазақтың ежелгі даласындағы түркі тілді мәдениеттің терең астарлы тарихына үңілетін болсақ, онда әлемдік мәдениетке өзіндік үлесін қосатын талай мәдени мұраның қорына тап боламыз. Оның өзара түсіністікті құптайтын, өрбітетін рухани табиғаты бар екенін қазіргі заманның көзі қарақты гуманитарлы сала мамандары ерекше атап өтуде.

Түркі мәдениетінің кеңістігі туралы сөз болғанда, онда оның аясында қазіргі кезде Орталық және Алдыңғы Азияның ауқымды аумағын мекен ететін отыздан астам этностың өкілдерін қамтитын түркітілдес халықтардың мәдениеті түсіндіріледі. Ежелгі уақыттарда түркі халықтары Қара және Каспий теңізінен Байкал көлі мен Хинган тауларына дейін, Қара теңіз жағалауы мен Қазақстанның географиясына жатқызылатын далаларға, Орта Азияның құмды шөлдеріне және Әмудария мен Сырдария өзен аралығы жазирасына, Алтай мен Оңтүстік Сібірге, Тянь-Шань мен Памирдің таулы алаптарына дейін созылып жатқан кең байтақ кеңістікте қоныс тепті. Бай табиғат жағдайларының алуантүрлілігі ежелгі түркілердің бай мәдениетінің қалыптасуына ықпал етті.

Елімізде елбасының бастамасымен зияткерлік қауымдастық арасында жүзеге асырылған «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы ұлттық даралылығымызды барынша екшей түскеніне сенімдіміз. Бағдарлама ауқымындағы көптеген томдардың жалпы мазмұны мен құрылымы осы жетекші идеяға қызмет етті және оқырманды қазақ руханиятына бойлата отырып философиялық сұхбатқа шақырады. Халқымыздың руханиятындағы көптеген өзіндік игерілмей келген жәдігерлер жарыққа шығарылды. Ендігі міндет осы рухани және мәдени мұраны ғылыми зерттеулер мен оқу үдерісінде тиімді қолдана білу болып табылады.

Ал, енді міне қазіргі уақытта жаңа заманның тарихи кезеңі келді, рухани дүние де біршама демократиялана бастады, яғни осыған орай ойлау еркіндігінің принциптері, бағыт-бағдарлары қоғамдық санада беки түсуде. Сөйтіп, бұл басқа мәдени, саяси дәуір орыстың философиялық даналығының, қазақ халқының және басқа да халықтардың ой-тұжырымдарының тарих доңғалығының астында жоғалып кетпей олар халықтың рухының терең тамырларында бойлай орналасқанын, өмір сүргенін байқатты. Мәңгіге жабылған шығар, енді олар Ақиқат әлемінен орын теппес деген тарихтың «ақ таңдақтарының» өзі бірте-бірте ғылыми кеңістікте мамандар үшін ізденістер ауқымы, нысаны ретінде күн санап ашылу үстінде. Сол рухани күштердің, тарихи деректердің еркіндікке шығу кереметін, яғни басқаша айтқанда халық рухының шабыттық асқақтауын қазіргі заманда өз көзімізбен көріп, оның куәсі болып отырмыз. Бұл құбылыстар шын мәнінде қазіргі тарихи кезеңнің дәуірлік, шынайы тарихи сипаттамасы болып табылады, этникалық жаңғыруымыздың бастамасы болары хақ.

Шыныменде, егер қазіргі замандағы «шынайы» философияның өлшемі ретінде тек батыстық модельді алатын болсақ, онда оған ұқсамайтын, сәйкес келмейтін барлық ұлттық философиялар «философия» деп аталудан қалады. Олар неміс класикалық философиясындай гносеологиялық және логикалық мазмұнның, теориялық құралдардың және категориялық безендірудің жоқ екенін желеу етеді. Бірақ бұндай дәйектеудің түп негізі күйреген. Өйткені әлемді рухани игеруде, зерделеуде қатып қалған бір ғана философиялық үлгі болуы мүмкін емес. Сонымен қатар философияны діннен бөліп тастап, оның арасына оған өтпейтіндей қорған тұрғызу әрекеттері де өткенгі күннің дәстүрінен туындаған әрекет болары анық. Себебі, «орыстың діни философиясы» деген ұғымның қоғамдық ғылымда бекігені жұртшылыққа белгілі. Діннің қоғамдық санада алатын тарихи қомақты орнымен санасатын уақыт келді. Сонымен қатар бұл дүниетанымдық және әлеуметтік факторды елемеушілік үлкен жаңылысу болып табылатыны анық.

Жалпы адамзаттың рухани әлемінде Ақиқатқа қарай ұмтылудың даналыққа толы пайымдаулары сан түрлі формада көрініс бермей ой-саналық даму туралы жартымды сөз қозғау болмасы анық. Сондықтан әрбір халықта өзіндік философия қалыптасқан және бар деген жөн. Олар болашақта әр қайсысы өз шамасы келгенше адамзаттың жалпы мәдениетіне шығармашылық тұрғыдан өз үлестерін қоса беретініне күмән келтіруге болмайды. Бұл тұжырымдарды толығымен кешегі түркілік заманнан бастау алған қазақ философиясына да байланысты айтуға болады. Философия әмбебапты дүниені әмбебапты заңдылықтарды пайымдайтын жоғары деңгейдегі зерделеуші құрылым болғанмен ол белгілі ұлттық тілдің көмегіне сүйенеді, оны құрал ретінде арқа сүйейді. Сондықтан философиялық пайымдаудың ұлттық типі туралы толық айтуға болады деген ойдамыз.

Сонау тарихтың қойнауында жатқан рухани мұраларымызды, тарихи тұлғаларымызды қайта жаңғыртудың арқасында Қорқыт, әл-Фараби, Қожа Ахмет Ясауи, Хусамеддин Сығнаки, Сүлеймен Бақырғани, Асан қайғы, Жалайыри, Дулати, Әбілғазы, Рабғузи, қазақтың атақты жыраулары мен би-шешендері және тарихтың берідегі «Зар-заман ақындары», Махамбет сияқты есімдердің философиялық мағынада халықтың жадында жанданғаны белгілі және олардың дүниетанымдық дәстүрлер тұрғысынан қазіргі кезеңде жан-жақты зерделеулерден өткізілу заңды құбылыс. «Қазақ ағартушылары» деген ұғыммен қатар ХХ ғасырдың басына теліп жүрген «қазақ зиялылары» деген атаудың өзі қазақ руханиятының белсенді көріністерінің қатарына жатады. Қазақ руханиятыны саралай түсу үшін осы рухани құбылыстарды жете түсіне білуіміз керек және оны заманауи кезеңмен байланыстыру шарт.

Жоғарыда аталған қазақ ғұламаларының шығармашылығына қарап қазақ халқының басқа халықтар сияқты философиялық ойлау жүйесі мен қайталанбас өзіндік этноділдік ерекшеліктері бар екендігін айтуға бола-

ды [2]. Ал сонымен қатар халықтың әлем туралы терең рационалдық және көркем образдары мен түсініктерінен қалыптасқан дүниетанымына қарап [3], оның тарихта әртүрлі қиындықтарға телініп қалмайтын ұлттық рухы мен ділінің биік өзіндік қайталанбас деңгейі болғанын тұжырымдауға болады. Әрине, ғалымдарымыздың терең дәйектемеге сүйенген ғылыми зерделеулері руханияттың құрылымындағы ерекше қасиеттерді айқындай түсері анық.

Әдебиеттер

1 *Назарбаев Н.Ә.* Тарих толқынында. – Алматы: Атамұра, 1999. – 45 б.

2 *Орынбеков М.С.* Қазақ философиясына кіріспе // Қазақстан Республикасы Ұлттық Ғылым Академиясының хабарлары. – Алматы, 1993. – № 3. – 230 б.

3 *Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер.* – Алматы: ФСДИ, 2013. – 352 б.

Резюме

Нурмуратов С.Е. Этноментальные особенности духовности казахского народа

Духовность казахского народа, в которой хорошо выражена суть национального характера и менталитет народа, открыта к другим культурным влияниям и традициям, она всегда свободно воспринимала любой полезный и продуктивный опыт. В связи с этим можно смело утверждать, что казахская философская мысль всегда была не безразлична к происходящим в мире явлениям, осмысливая их под углом этического и эстетического восприятия. В данной статье рассматривается тот факт, что поэзия у казахов этноментальная доминанта и она особый тип самого философствования, насыщенного серьезными раздумьями о духовном существовании народа.

Summary

Nurmuratov S.E. The Ethnomentality Features of Spirituality of the Kazakh People

The spirituality of the Kazakh people, which is well, expressed the essence of the national character and mentality of the people. It's open to other cultural influences and traditions that always free of any perceived useful and productive experience. In this regard, we can say that the Kazakh philosophical thought has always been not indifferent to what is happening in the world of phenomena, conceiving them at an angle of ethical and aesthetic perception. The article discusses the fact that Kazakh's poetry ethnomentality dominant and it is the special type of philosophizing, saturated serious contemplation of the spiritual existence of the people.



ӘОЖ 32.001

Жазира Ошақбаева

ҚАЗАҚ ЗИЯЛЫЛАРЫНЫҢ ТӘУЕЛСІЗ МЕМЛЕКЕТ ҚҰРУ ИДЕЯСЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МӘНІ

Аннотация. Мақалада қазақ зиялыларының алғашқы орыс революциясы берген әлеуметтік және саяси жеңілдіктерді пайдаланып, қазақ халқын феодалдық-патриархалдық шенеуліктен алып шығуға, патшаның отаршылдық құлдығынан құтқаруға, оларға өнер-білім, ғылым жолын, өз алдына дербес ел болу жолын көрсетуге ұмтылғандығы зерделенеді. Олар өмірдің объективті жағдайларын күшпен емес сананы өзгерту арқылы жеңуге болатынын түсінді, ойлары бір жерде тоғысты, ортақ мақсат жолында күш біріктірді, сол жолда аяңбай тер төкті. Қазақтың алғашқы оқығандары жалаң сөз, жадағай ұранға баспай, бұл ойларын нақты іспен негіздеп, қазақтың жеке өз алдына ел болып, дамыған елдермен терезе теңестіре алатындай жағдайға қол жеткізуін көкседі.

Түйін сөздер: мемлекет, құндылық, қазақ зиялылары, алашорда, ұлт, қоғам, таптық мүдде, еркіндік, теңдік, тәуелсіздік.

Тарих сахнасына алашорда үкіметін алып келген жалпы ұлттық күрестің басында ұлт зиялылары тұрды. Олардың ортақ түсінігі бойынша отарлық езгі мен феодалдық мешеулік жағдайында аяқ асты болған ұлттық мүддені қорғап, қазақ елін өркениетті елдер қатарына алып шыға алатын жол – ұлттық мемлекеттік құрылымның болуы еді.

Жетпіс жылдан астам уақыт жүріп өткен тарихи жолымыз көрсетіп бергендей қоғам қайраткерлері тәуелсіз дербес мемлекет құру жолын таңдай отырып, қателескен жоқ еді. Ұлттық қанау мен ұлттық теңсіздік болған жерде езілген елдердің табиғи талаптары мен мүддесін қорғайтын саяси институттарға сұраныс та қалыптаспақ. Осы негізде пайда болған мемлекеттің саналы түрде жалпы ұлттық мұраттарға қол жеткізуді көздейтін шараларды іске асыруы да табиғи нәрсе, ал «Алаш» партиясының өмірге келуі де тарихи қажеттіліктен туған болатын.

XX ғасырдың басы қазақ киген отаршылдық қамыты қатайып, мойын бұрғызбай, күшейе түскен кезі еді. Өткен ғасырдың аяқ кезінде Орталық Ресейден келген орыс шаруалары жаппай қазақ өлкесіне көшіріліп, патша әкімшілігінің зорлығымен жергілікті халықтың оты-суы мол, ең шұрайлы жерлері қоныстанушыларға тартып әперілді. Дамудың мешеу күйінде тұрған елді отаршылдық пен ұлттық езгі екі жақтан қыспаққа алды. Қазақ

елінің болашағына қауіп төнді. Патшалық Ресей қазақтарды сауатсыз етуге, тек ескі мұсылман дінінің шырмауында ұстауға тырысты. Сондықтан олар дін иелеріне кеңшілік беріп, олардың озбырлық істерін жауып тастап отырды. Баспаларда негізінен, пайғамбарлар мен олардың сахабалары, әулие-әнбиелері туралы қиссалар, түрлі діни-мистикалық поэмалар жарық көрді. Олар қазақ, татар, парсы т. б. тілдердің араласқан түрінде болды. Патша үкіметінің медреселер салдырып, Құранды бастырып, қазақтарға тегін таратудағы мақсаты халықтың ой-санасын дінмен шырмап ұстау арқылы билеп-төстеу еді. Мұсылман халықтарының еуропалық басқыншыларға қарсы күресі бой көрсетіп жатқан тұста Ресей империясының қол астындағы мұсылмандардың мұсылмандар бірлестігі туралы идеяны көтере бастауы патша үкіметін алаңдата бастаған еді. Бұл жағдай сол кезде ұлттық сана-сезімдері оянып, туған халқының қамын ойлаған қазақтың зиялы азаматтарына қозғау салды. Мұндай қапастан құтылудың ең бірінші қадамы – надандықтан арылу, ілгері елдің қатарына қосылу, өнер-білімге тартылу деп біліп, осы бағытта насихат жұмысын өрістетті.

Қазақ зиялыларының топтасуына түрткі болған саяси оқиға 1905–1907 жж. революция еді, ол кезде ұлттық басылым болмаған. 1911 ж. 11 қаңтарда Троицк қаласында Мұқаметжан Сералиннің басшылығымен «Айқап» журналы жарық көрсе, 1913 ж. 2 февральда «Қазақ» газетінің бірінші саны жарыққа шығады. «Қазақ» газетінің бас редакторы Ахмет Байтұрсынов, ал жауапты хатшысы Міржақып Дулатов болады. «Қазақ» газеті халықтың ұлттық сана-сезімін оятып қана қоймай, сол кездегі халықаралық жағдай, экономика, мәдениет, тарих, дін мәселелерін де қамтиды. Газеттің шығуы мен ел ішіне тарауы да оңайға түспеді, онда басылған материалдар да ел билеушілердің, патша өкіметінің көңілінен шыға бермеді. «Қазақ» газеті осынау аз ғұмырының ішінде барша қазақ зиялыларын ортақ мақсат жолында топтастыра алды, тынымсыз соғылған қоңырау сынды халықтың қалғи бастаған рухын оятып, мыңдаған зерделі жасты ұлттық тәуелсіздік туының астына жинай білді. Қазақ тарихындағы ең алғашқы ірі саяси-қоғамдық ұйым: ұлттық-демократиялық «Алаш» партиясының ұйымдасуына ұйытқы болған да осы газет. Заман аударылып-төңкеріле бастаған тұста Қазақ елін аласапыраннан аман-есен алып шығып, өз алдына дербес автономиялық мемлекет мәртебесіне жеткізуді мұрат тұтқан Алашорда үкіметінің үні болған да осы газет. Амал не, сөз жүзінде езілген ұлттар құқығын мойындауды жария еткенімен, іс жүзінде мүлде басқа принципті басшылыққа алған Кеңес өкіметінің қаһарына қарсы тұру мүмкін болмай қалды», – деп жазады академик Әбдімәлік Нысанбаев [1]. «Қазақ» газетінің мақсаты қазақ қоғамын оятып, ұлттық езгіге қарсы күрес жолына алып шығу еді. Олар қоғамға білім тарату арқылы қоғамдық өзгерістер жүзеге асатынын, дүниежүзілік өркениетке тек ғылым мен ағартушылық жұмыстары арқылы жететінін түсінді. «Бұл – қоғам дамуы тудырған өмірдің жаңа талабы, та-

рих сұранысы еді. Мұндай сұранысқа жауап беретін ел басшысын да тарих дайындауға тиіс болды. Бұрынғы хандар мен билердің, батырлардың заманы өткен. Енді ел бастаушы ақылмен, біліммен қаруланған, ел санасына қозғау салатын ойлы тілі бар, алдағыны болжай алатын саяси-әлеуметтік сезімі бар адам болуы қажетті» [2]. Ахмет, Міржақып, Жүсіпбек, Әлихан, Мағжан т.б. ұлт зиялылары бұл тарихи міндетті абыроймен атқарды. «Қазақ» газеті ұлт-азаттық қозғалысының бостандық үшін күрес идеясына ұласуына зор әсер етті. Алашорда құрылған тұста тәуелсіз мемлекеттің идеологиясына негіз болған осы идеялар болатын. Ахмет пен Міржақып идеясы елді оятты. Алдымен ойы бар, ақылы бар жас таланттар оянды. Олар ұстаздарының ісін жалғастырып алып кетті. С. Торайғыров, М. Жұмабаев, Ж.Аймауытов, С. Дөнентаев, С. Көбеев, М. Сералин, С. Сейфуллин, Б. Майлин, М. Әуезов сияқты жастар бірін-бірі толықтыра түсті. Сол бір аласапыран тұста олар қазақ халқының тағдырына қатысты оқиғаларға өз көзқарастарын ашық білдіріп отырды. Қазақ қоғамының дамуында ұлттық демократиялық бағыт ұстанды. Патша саясатының қатаң сыншысы болды, бірақ орыс халқына теріс көзқараста болған жоқ. Ұлтаралық сөзге, іске бармады. Алаш партиясы мен Алашорда үкіметінің мақсат-міндеттері жайлы ой-пікірлерінде олардың қайраткерлік тұлғасы танылады. Олардың сын мақалаларында, зерттеулерінде, өлеңдерінде қазақ халқының ұлттық мүддесін қорғау идеясы жатыр.

Ұлт зиялыларының ақындық сөздері қалың қазаққа арналды, халқын ұйқыдан оянуға, елдің қазіргі күйіне көз салып, ілгері ұмтылуға, азаттық, бостандық жолына үндеді. Осындай мазмұнда жазылған Ахмет Байтұрсыновтың «Масасы» мен Міржақып Дулатовтың «Оян, қазақ» кітаптары қазақ қоғамындағы ең алғаш айтылған өткір сөздердің бірі болды.

Көзіңді аш, оян қазақ, көтер басты
Өткізбей қараңғыда бекер жасты!
Жер кетті, дін нашарлап, Хал харам боп,
Қазағым, енді жату жарамасты! –

«Оян, қазақ!» жинағының қара сөзбен жазылған кіріспесінде заман күн сайын өзгеруде, біз осылай қозғалмай жата берсек, не боламыз, бұған ұрынбау үшін екі нәрсе қажет дейді:

«...соның үшін мұсылманша ғылымдар оқып, дінімізді танып, надандардың көзін, көңілін ашып, мұнымен ахиреттік пайдамызды табалық. Екінші дүниемізді қажетті хақыларымызды алып, жерімізді, малымызды сақтау үшін, басқалардан қорлық көрмеу үшін орысша оқып, өнерлі болалық» [3]. Әр адам жеке басының ғана қамын ойламай, елінің, ұлтының қамын ойлауы керек, ұлтына жақсылық жасаған адамның аты ұрпақтан ұрпаққа тарайды. Міржақып Дулатов өмірінің мәні де осында еді. «Қайтсек жұрт боламыз?» деген мақаласында патшаның отарлау саясатынан құтылу

үшін, елдігімізді, тілімізді, дінімізді сақтау үшін не істеуіміз керек дей отырып, ол үшін мемлекет, автономия құруымыз керек, кім күшті болса, сол жұрт болып дегеніне жетеді, күш дегеніміз ол – әскер дейді. «Бұл заманда әскері жоқ жұрт жұрт емес, құл. Біз қазір екі жолдың тарауында тұрмыз, қайсысына түсетін болсақ та ерік өзімізде» [4], яғни бір жолы құлдық, екіншісі жұрттық жолы. Автономия алу жолына кірісіп, милициямызды жасап, алаш үкіметімізді нығайтсақ бізді ешкім басынбайды. Үкіметі бар, әскері бар жұрт деп бізбен әркім есептеседі деген ой айтады. Өмірдің мәні тағдырға мойынсұнып, басыңа не түссе соны көріп отыра беру емес, ел болуға, жұрт болуға, өркениеттілікке талпыну. Ол қазақ халқының даму деңгейі төмен, отар халық емес, тағы, дөрекі емес екендігін, бейбітшілік сүйгіштігін дәлелдеуге тырысты. Жалпы қазақ халқының жақсы өмірге жетуіне қажетті басты нәрсе – еркіндік пен тәуелсіздікке жету деп, оны өз шығармаларында көрсете білді. Бұл жолда қарсы тұрушылар мен көре алмаушылардың да бар екендігін айтып, екі түрлі адамды суреттейді. Біреулері – қаны қарайған, ұлт намысы дегенді білмейтін, ойлағаны жамандық, надан адамдар. Бұларға елдің бүлінгені керек. Екіншісі – ел ішіндегі партия құмарлар. Бұлар баққа таласқан, істеген ісінің зиян екенін ойламайтын надандар дейді. Адамгершілігі жоқ адамның хайуаннан айырмасы жоқ. Адамдық қасиеттерді дамыту адамның өзінің қолында. Өз алдына ел болғысы келген жұрт адамгершілігін, ар-ұятын сақтау керек екендігін ақын ескертеді. Жұрттықты ойлап, бірлік қылсақ, алаш тілегін тілесек жолымыздың болғаны дейді.

Патшалық отарлау саясатының ашықтан-ашық халықты орыстандыруға көшкенін көрген ұлт зиялылары өз ойларын «Қазақ» газетінде жариялады. Петроградта өткен мұсылмандар съезінің жұмысында қаралған өз талаптары ашық айта білді. Дін басылары мүфтиден бастап ауыл, село молдалары сайлау арқылы өтсін, мұсылман дін басыларына орыс топтарымен бірдей жалақы төленсін, ауылдарда діни медреселер, мектептер ашылсын деген тілектерін білдірді, яғни халық ең алдымен өз тілін, дінін, әдет-ғұрпын білу керек екенін жеткізе білді. Алдымен ауылда қазақша оқып, содан кейін қалаға барып орыс тілінде білім алу керек деп дәлелдеуге тырысты.

Жиырманшы ғасырдың басындағы қазақ зиялыларының өз тарихи миссиясын абыроймен атқарып шыққаны анық. Олар патшалық және кенестік отарлаушылардың дүлей күші алдында төтеп бере алмағанына қарамастан сол замандағы қазақ қоғамының ең ықпалды саяси-әлеуметтік күші бола білді.

Жүсіпбек Аймауытов жалпы адамзаттық құндылықтарды таптық мүддеден жоғары қойды. Ол таптық көзқарастың адамның дүниетанымын шектейтініне, рухани құбылыстарға кедергі болатынына көзі жетіп, өз көзқарастары үшін батыл күресті. Өзі өмір сүрген қоғамның идеологиясын терең түсінген Жүсіпбек қазақ халқын ұлттық қалыптан айыру қаупі

тұрғанын сезді. Бұл жағдайдан тек ұлттың ой-санасын ояту арқылы ғана сақтап қалуға, сол арқылы халықты еркіндікке, тәуелсіздікке жеткізуге болатынын дәлелдеді. Ж.Аймауытов ақпан буржуазиялық революциясын шын ықыласымен қарсы алды, ол халыққа еркіндік, теңдік, бақыт әкеледі деп сеніп, «Алға, жастар!», «Кедейлер бірігіңдер!» деген мақалаларын жазды. Кезінде ел басқарып, тонап үйреніп қалған байлар мен олардың балаларына қазір теңдік, еркіндік кезеңі келді, сондықтан ойланыңдар, теңсіздікке жол бермейміз деді.

XX ғасырдың басындағы қазақ зиялыларының қатарында болған Мағжан Жұмабаев та қоғамды өзгерту мақсатында олармен бірге саяси іске араласты, ел болашағын өлеңмен өрнектеді:

...Алдындағы малымен
Бірге жусап, бірге өрген,
Алаш деген елім бар.
Неге екенін білмеймін –
Сол елімді сүйемін! [5].

Мағжан саясатқа өз басының қамы үшін емес, ұлтының қараңғы, нандан қалпын ойлап араласты. Ұлттың тарихи және философиялық зердесін оятып, рухын көтеру арқылы ғана бодандықтан құтылуға, ел тәуелсіздігіне қол жеткізуге болады деп есептеді. Қазақ зиялыларын топтастырған ортақ мұрат бодандық бұғауынан жаншылған халқын құлдықтан құтқару, өркениетті ел қатарына қосу болды, Мағжан да осы мұратты жүзеге асыру жолдарын іздеп, халықтың ұлттық намысы мен ұлттық рухын көтеру қажеттігін сезініп, өршіл жырларын арнаған.

Отаршылдармен жаңаша күресу керектігін түсінген Мұстафа Шоқай сипаты мен мүддесі ұлттық тұрғыда болмай тәуелсіздіктің келмейтінін түсінді. Ұлттық мүдде үшін саналы түрде эмигранттық жолды таңдап алды. Шетелде жүріп халқының шынайы еркіндігін халықаралық саяси сахнада әлемдік қауымдыққа білдіру үшін күш салды. Жері, суы, қазынасы, тілі мен діні бір болған халық бұқарасын бірлестіріп, олардың санасын біртұтас саяси, әлеуметтік, ұлттық санаға жеткізуде ұлы тарихи міндеттердің маңызды бір бөлігі зиялылардың үстіне жүктеледі, ал халық бұқарасынан қолдау көрмеген жағдайда зиялы қауым ештеңе істей алмайды. Сондықтан «халықты ұлт деңгейіне көтеру, яғни оны жат үстемдіктің тепкісінен құтқарып өз мекемелеріне ие, тәуелсіз бір жеке тұлғаға айналдыру сынды негізгі мақсатқа жету үшін, ұлттық зиялы қауым мен ол өзі тән болып отырған халық бұқарасы арасында бір ортақ сана болуы тиіс. Міне, осы сананы айқындау, яғни халық тілегін дұрыс және анық бір формаға келтіру, аталған мақсатқа жету үшін іс пен әрекет бағдарламасын жасау зиялылардың міндеті», – дейді Мұстафа [6].

Патша үкіметінің жымысқы саясатын бірден аңғарған ұлт зиялылары өмірдің объективті жағдайларын күшпен емес сананы өзгерту арқылы жеңуге болатынын түсінді, олардың ойы бір жерде тоғысты, ортақ мақсат жолында күш біріктірді, сол жолда аяңбай тер төкті. Зиялылар қатарында Ғұмар Қараш та тәуелсіздік пен еркіндікті аңсады. Ол тәуелсіздік пен еркіндікке жеткенде ғана ел рухани азат болар еді дейді. Өзінің «Алаш азаматтарына» деген өлеңін арнайды:

Ақ жүрек азаматтар, асқар күнін
Дұшпанды алдан байқап жасқар күнін
Дұрыстық ел қамында еткен істі,
Қол соғым қошеметтеп қостар күнін,
...Аңқылдақ алаш ұлы сеніп отыр
Орнынан шығып, соны растар күнін [7].

Ғұмар Қарашты толғандырған мәселе бабаларымыздың аман алып қалған жерінен айрылып қалмау. Халықтың еңсесін көтертпей тұрған ғылым, білімнің жоқтығы дейді. Ұлттың жойылып кетпеуін ескерте отырып, ғылым, білімді игеруге, оны қоғамның пайдасына жаратуға жол сілтейді

Алашорда көтерген идеяның жоқтаушысы бола білген Сұлтанмахмұт Торайғыров еді. Ұлы көсемдерінің соңынан еріп, қазақ халқының атар таң, келер жарық, сәуле, нұрды солардың есімімен байланыстырды. «Таныстыру» поэмасында «Дулатов, Байтұрсынов, Бөкейханов... бірі – Күн, бірі – Шолпан, бірі Айым» деп жырласа, «Әлиханнның Семейге келуі» деген мақаласында Әлихан Бөкейханов бастаған іске тілектестігін танытады. Ол Алашорда құрылған күндері «Алаш ұранын» жазып, патшаның құлауына, елдің автономия алуына қуана үн қосты. «Алаш ұраны» өлеңінде Алаш ісіне адалдықты, оны қолдауды уағыздайды, елді бірлікке, тәуелсіздік үшін күреске үндейді.

XX ғасыр басындағы зиялылар – қазақ халқының рухани ояна бастаған тұсында қоғамдық аренаға шығып, оның ұлт-азаттық жолындағы күресінің алғашқы дем берушілері болған, сол халықтық қозғалыстың көсемдері бола білген адамдар. Оларды XX ғасырдың басындағы Ресейдегі революциялық күрес идеялары, 1905 жылғы орыс революциясының алғашқы дүмпуі мен қазақ қоғамының сол кездегі тарихи жағдайлары туғызды. Олар алғашқы орыс революциясы берген әлеуметтік және саяси жеңілдіктерді пайдаланып, қазақ халқын феодалдық-патриархалдық шенеуліктен алып шығуға, патшаның отаршылдық құлдығынан құтқаруға, оларға өнер-білім, ғылым жолын, өз алдына дербес ел болу жолын көрсетуге ұмтылды. Ахмет Байтұрсыновтың сөзімен айтқанда, олар «жетім қалған халқының, жесір болған жерінің» жоғын жоқтаушы болуға тиісті еді. Ахмет, Міржақып, Әлихан, Мұстафа, Жүсіпбек, Мағжан – қазақ халқы алдындағы осы бір

тарихи міндеттерді абыроймен атқарды. Азаттық пен күрес жолында олар нағыз үлкен әріппен жазылатын Азаматтықтың туын биік ұстады.

Жиырмасыншы ғасыр басындағы шоқжұлдыздарымыз өз заманынан озық туған тұлғалар еді. Олар елді, бүкіл халықты, кейінгі жастарды оятты. Өздері заманның алға тосқан тосқауылдарына қарамастан халқына адал қызмет етті, өз халқының ұлттық сипат, ерекшеліктерін, адамзат қоғамы ауқымында алатын орнын, өзгеге ұқсай бермес асылдарын, жалпы адамзаттық құндылықтар қатарынан табылар өзіндік үлесін Уақыт және Кеңістік сияқты философиялық ұғымдар аясында зердеден өткізді. Қазақтың басын қосып, жеке ұлттық мемлекет жасаймыз деп бел байлағанда, ұлт бойындағы қайталана бермейтін болмыс, асқақ рух, бай тарих алашорда қайраткерлерінің қиялына қанат бітіріп, жігерлендіре түсті. Бүгінгі республиканың дербестік, егемендік алу идеялары, ұлттық тіл мен әдебиеті, дәстүрлерімізді дамыту жөніндегі ойларды сол кездегі ұлт зиялылары айтып кеткен. Олардың мұрасының ескірмей, күн сайын жаңарып отыруы да осында жатыр.

Әдебиеттер

- 1 *Нысанбаев Ә.Н.* Жаһандану және Қазақстанның орнықты дамуы. – Алматы, 2002. – 105 б.
- 2 *Қирабаев С.* Қазақтың тұңғыш революцияшыл-демократтары // Мұрагер әлманахы. – Алматы, 1992. – 14 б.
- 3 *Дулатұлы М.* «Оян, қазақ!». – Алматы: Алтын орда, 1991. – 15-16 б.
- 4 *Дулатов М.* Шығармалары. – Алматы: Жазушы, 1991. – 263-264 б.
- 5 *Жұмабаев Мағжан.* Шығармалары: Өлеңдер, поэмалар, кара сөздер. Құрастырғандар: Абдуллин Х., Дәрімбетов Б., Жұмабаева З. – Алматы: Жазушы, 1989. – 79 б.
- 6 *Шоқай М.* Таңдамалы. – Алматы: Қайнар, 1998. – Т. 1. – 176 б.
- 7 *Қараш Ғұмар.* Замана. – Алматы: Ғылым, 1994. – 101 б.

Резюме

Ошакбаева Ж.Б. Философский смысл концепции казахской интеллигенции о формировании независимого государства

В статье рассматривается идея казахской интеллигенции о формировании независимого государства, а также идея единения народа, глубоко актуальная и по сей день. Главной целью казахской интеллигенции, проявившей большую гибкость в решении многих политических вопросов, было создание системы государственно-го самоуправления, отстаивание права народа на национальное самоопределение, а также модернизацию казахского общества с использованием передового мирового опыта.

Summary

Oshakbayeva Zh.B. Filosofsky Sense of Idea of the Kazakh Intellectuals about Formation of the Independent State

In article the idea of the Kazakh intellectuals about formation of the independent state, idea of unity of the people which is actual to this day is considered. The Kazakh intellectuals showed exclusive flexibility, at the same time they were basic politicians. Their main objectives were creation of system of the state self-government, upholding of the right of the people for national self-determination, modernization of the Kazakh society using the best world practices.



Аманжол Мейірманов

ЭСТЕТИКАЛЫҚ ТАНЫМ МЕН РӘМІЗДІК ТАҒЫЛЫМ САБАҚТАСТЫҒЫ

Аннотация: Мақалада эстетикалық танымның рухани тәжірибемен ұштас тылсым сырлы, терең мазмұнды, ақиқат құбылыстың астарлы мазмұнына меңзейтін көркемдік құралдар арқылы жүзеге асатыны сөз болады. Рәміздер адамзаттың рухани жасампаздығы мен шығармашылығының барлық сатысына тән ақпараттық алмасу жүзеге асатын қарым-қатынас құралы болғандықтан – ол адамзаттың сан ғасырлық мәдени-тарихи және рухани мұраларын, құндылықтарын бейнелеп, өз бойына мәдени-эстетикалық дәстүрін сақтайды. Мәдениеттің даму үрдісінде рәміздер өнер шығармашылығының негізгі көркемдік-эстетикалық өзегін құрап, таңбалық-рәміздік жүйе болып қалыптасады, тағылымдық мәнді иеленеді. Автор эстетикалық таным мен рәміздік тағылымның өзара сабақтастығы осында деп біледі.

Түйін сөздер: рәміздер, эстетика, рухани мұра, эстетикалық таным, рухани тәжірибе.

Эстетика – адамның дүниеге түйсіктік немесе шығармашылық қатынасын зерттейтін ғылым десек, осы танымдық үдерісте адам сезінеді, түйсінеді, рухани-сезімдік толқынысты күйге енеді, рухани шаттыққа, катарсистік хәлге бөленеді, өзінің ғаламмен тұтастығын пайымдайды, көп жағдайда сенім иесі болған адам өзінің түпкі бастаумен – жаратушымен бірлігін түйсінеді. Эстетика (грек. *aisthetikos* – сезіну, сезімдік) – адамның көркем-бейнелі таным-түйсігіне негізделген, ақиқаттың сұлулығын, пәктігін, ұлықтығын жаратылыс дүниесінің көркемдік сипаттарын айқындау түсу арқылы, өнер туындыларына тылсымдық, ақиқи мән-мазмұн сиғызу арқылы, тұрмыстық, ғұрыптық, т. б. заттарға рәміздік мән-мағына дарыту арқылы танытатын, әсемдік заңдарын арқау еткен шығармашылықтың мәнісі мен формалары туралы ғылым.

Қазақ діни-мәдени мұрасын көркемдік-эстетикалық және семиотикалық тұрғыдан пайымдау тұрғысында ең алдымен діни-мәдени мұралардың рәміздік мазмұнына назар аударған абзал. Рәміздер әлеуметтік-мәдени құбылыс ретінде адамзат тарихында маңызды орын алып, оның рухани мәдениетінде терең таңбаланған. Оның көркемдік-эстетикалық қырларын бағамдау арқылы мәдениеттің, рухани мұрамыздың мән-мазмұнын тануға мүмкіндік туады.

Рәмізге сиғызылған рәміздік мән бұл рухани тәжірибеге сүйенетін метафизикалық шындық, оны көркем-эстетикалық кеңістікте вербалдық сипаттауға келмейтін көркем рәміздеу арқылы ғана тануға болады. Оның тылсым сырын сезіну шебердің шығармашылығы барысында және реципиенттің шығарманы эстетикалық қабылдау актысында көрініс беріп, осы тәжірибемен таныс адамға нәсіп болады. Эстетикалық қабылдау бұл жерде рәміздің тұлғалық өзектендірілуі ретінде көрініс беріп, шығармашылық сипатты иеленеді. Жалпы алғанда рәміздеу мен оның мәніне жету «шығармашылық – түйсіну – ілеспелі шығармашылық» түріндегі диалектико-сұхбаттық үдеріс деп түсініледі. Оның орталығында көркем рәміз (символ) орналасып, өзегінде көркем рәмізде ғана көкейкестілікке ие болатын рәмізделуші терең мән-мазмұн сыйғызылған. Рәміздеуді тарихи типтеген жағыдайда көркем рәміздің діни-мифологиялық рәмізден айырмашылығы көрінеді.

У. Шпенглер «Еуропаның құлдырауы» шығармасында мәдениеттің және оның кезеңдерінің басты мәнді сипаттарының бірі ретінде стильге баса назар аударды. Ол үшін стиль – сол дәуірдің рухани ахуалымен анықталатын «форманы метафизикалық сезіну». Ол жеке тұлғаға өнер түрлеріне тәуелді емес метафизикалық құбылыс ретінде сол дәуірдің шеберін де өнер туындыларын да бағыттарын да дүниеге әкеледі. Ол үшін стиль әр дәуірге тән руханилықпен анықталатын форманың метафизикалық түйсінілуі. Мәдениеттің сол кезеңінің метафизикалық стихиясы ретінде «ұлы стиль» өзі өнердегі тұлғаны, бағытты, кезеңді өзі қалыптастырады. Ол тұлғаға, өнердің материялы мен түріне, тіптен өнердің бағытына да тәуелді емес. Шпенглер стильді көркем-эстетикалық мағынасынан да кеңірек түсінеді [1].

Мәселен, Қожа Ахмет Ясауидің сопылық мектебі жалпы мұсылмандық шығыстағы сопылық идеясын терең игере тұра, исламды жергілікті рухани мәдени жағыдайға сай насихатады. Ғұламаның түрік қиялына қанат бітірер, жүрегіне жол табар өз тілінде сөйлеуімен қатар, сопылық таным ұстанымдарын олардың образдар әлеміне, солардың бейнелі ой ерекшеліктеріне сай енгізгенін, эстетикалық талғам мен танымды басты орынға қойғанын аңғарамыз.

Барлық Шығыс сопылығындағыдай ғұлама үшін Ақиқатқа бойлаудың және оны жеткізудің жалғыз әдісі бұл – рәміздер (символдар) мен белгілер тілі еді. Осы нышандар тілінің бір символы бұл – Арыстанбаб берген құрма. Құрманың сыртқы қабығы, дәмді жемісін иелену – адамның дін иманды табу арқылы бұл дүниелік бақытқа, сый-құрмет, бақ-дәулетке жетуін ишаралады. Ал, ішкі дәнін иелену – иманның негізгі мәні – ақиқатқа жету, құпия сырлы ғылымын игеру. Сопылар дене сезім мүшелерін шектеп, ой-санасын ақиқатқа бағыттау арқылы, әуестіктен тиылады, ішкі рухани мәнін іздейді. Сондықтан да сопылар әдебиетінде меңзеу, бернелеу, бейнелеу, ұлғайту т. б. көркем-эстетикалық әдістер кең қолданылады. Яғни, сопы

үлкен өнер – сөз өнерін меңгереді. Бұл құрманың сыртқы сыры ғана. Бұл Арыстанбабтың, сондай-ақ, пірдің – Қызыр пайғамбардың оның әр сырын бүркеп жапқандығы тылсым сырлы пердесі ғана. Осы сыртқы қабығынан өте алған адам ғана Ақиқаттың ішкі мәніне жете алады (құрманың дәніне ие болады). Сопылық мектептің шәкірттері үшін олардың өздеріне тән араб тілінде атау терминдері өзіндік мән-маңызымен, иерархиясымен (мысалы, Шарифат – Тарифат – Мағрифат – Ақиқат) белгілі болды. Бұл негізінен сол ортаның, Ұйымның мүшелеріне түсінікті сөз болды. Күнделікті өмірде жиі қолданылмады.

Бірақ сопылар халық діліне мейлінше жақын күнделікті қолданыстағы ауызекі сөйлеу тілінің сөздерінің өзін тылсым сыр бере қолданып, символдық дәрежеге көтеріп, ерекше мән береді. Мысалы: «Сөзің – шырақ, халың – пілте, майы – жасың» [2]. Бұл жолдар шығармашылықпен айналысқан адамның күйінен хабар бергендей. Айтқан сөзі шамшырақ болып, оқушы жүрегіне жағылу үшін әрбір жазушы жан шабақтар қиналысты басынан өткізеді хақ. Бұл – шығармашылыққа май болар жан қиналысын, ықыласты ғибадатты көз жасымен бейнелесе. Халық тілінде халық ділінен шыққан сөз деп айтудың қиындығын сезіне отырып дәнекер қызметін атқаратын – жауапкершілікті түйсіну хәлін пілтеге балайды. Яғни, оқырман көңіліне шырақ болып жағылу үшін, көз жасыңды – ықыласты ғибадатыңды – жауапкершілігіңді ұмытпай халық тілінде халық ділінен шыққан сөз деп айта алсаң, сенің халың – пілте, яғни шәкірт пен халық рухын және ғалам рухын жалғастырушы ғана қызмет атақарасың. Ал айтылған сөз оқырман жүрегінде шамшырақ болып жағылып, эстетикалық ләззәт сыйлауы, ақиқат, ізгілік жолына бастауы басты мақсат.

Рәміз белгілі бір заттың сыртқы сипаты мен көзге көрінетін қасиеттеріне нұсқай отыра, басқа тылсым, терең мазмұнды, ақиқат құбылыстың астарлы мазмұнына меңзейді. Мұндай контексте ол сакральдылық мәнге ие. Рәміздердің тылсымдық түпнегізінде діни танымның ақиқатты тікелей бас көзімен көрмей, көкейкөзбен ғана бағамдауға болатындығы жайлы түсінік орын алған. Қоршаған орта, жаратылыс дүниесі хақты тануға арналған кітап деген қағида исламдық негізгі танымдық ұстаным. Рене Генонның «шындықтың деңгейлері сан алуан түрлі, олар кез келген табиғи құбылыстардан бастап, бірін-бірі жалғастыра абсолютке дейін жетеді. Рәміздің шынайы болмысы да осы түрлі деңгейлерді біріктіретін сәйкестік болып саналады. Содан барып барлық табиғаттың өзі қарапайым рәміз болып шығады. Табиғаттың ақиқат мәнін сол табиғатқа өзімізді метафизикалық ақиқатты түйсінуге итермелейтін көрсеткіш деп қарағанда ғана оның сырына қанық бола аламыз» [3] – деген тұжырымдамасы осы қағидамен үндесіп жатыр.

Орта ғасыр космологиясында неоплатонистік және креоционистік көзқарастар бірге қатар өмір сүреді. Екеуінде де жаратылыс жаратушының

еркімен жүзеге асады. Біріншісінде Алла әлемді сәулесін түсіру, айнадан өз сұлулығын көру үшін жаратады. Бұл тұрғыдан әлем оның ғажаптығын аңдататын құрал. Ал екіншісінде Құдай – суретші, мінсіз мүсін жасаушы. Көзге көрінетін әлем – эстетикалық сүйсіну объектісі, Құдай ғажайыбының сипаты. Дүние абсолюттік әдеміліктің сәулеленген шұғыласы. Қайда қарасаң да Құдай дидары нұрланып тұр. Адам сұлулықты көре біліп, тамсанып ғажаптануы, эстетикалық ләззәттана білуі керек.

Орта ғасыр дүниетанымында бұл өмірдің сұлулығы о дүние ғажайыбының бейнесі мен көлеңкесі деген қағида басым болды. Идея мәңгі, ол өзендегі суға түскен жұлдыз сәулесі сипаттас тұрақты, ал су үнемі ағып, қозғалыс үстінде ауысып отырады. Өзендегі жұлдыздың өзгермейтін себебі, олардың негізі суда емес көкте. «Әлем – Құдай дидары, көзге көрінетін Құдай сипаты – логос» ретінде адам танымының объектісі болуға тиісті деп білді.

Әлемді танудың да өзіндік әдісі бар. Жалған дүниедегі заттар құбылыстарды бейнелі тілмен образдармен сипаттасақ, адам назарына оның бұл дүниелік көзге көрінетін сипаты емес, рухани мәні, ақиқат сыры, астарлы мазмұны сәулеленеді. Сондықтан да, сопылық танымында болсын, тіптен жалпы шығармашылықта Ақиқат жайлы айтылар ойын бернелі оймен перделеп, символдар тілімен жеткізу тән болды. Мысалы «Кодекс куманикуста» былай жұмбақ жасырады:

«Там-там тамызық,
Таматұғын тамызық,
Көлендеп жүріп,

Күйетұғын тамызық». Жұмбақ шешімі – «көбелек» – сопылық танымдағы кең тараған образдық бейне. Көбелектің іс-қимыл әрекетін сипаттау арқылы жұмбақ жасырудың өзі, оның сопылар танымындағы ғашықтық отына шарпылған ақиқат іздеушінің күйімен тікелей ұқсастығын көрсетеді. Ақиқатты отпен бернелеп, ғашық сопының күйін көбелекпен бернелеген сопылық баяндаудың қимыл-әрекет сипатын осы жұмбақтан айқын көреміз. От айналып көлбеңдеген көбелектің от жалынына шарпылып лап етіп, тамып түсуінің өзі шындық, айнымас сурет болумен үлкен символдық жүк артуға мүмкіндік берген. Бұл сурет сопының Ақиқатқа деген махаббат отына шарпылуымен қатар, тамызықша лап еткен өзіндік мәнімен Оған ұласуына меңзейді. Махаббат мұхитына тамшы болып қосылып, жоғалады, мүлдем жоғалмайды сол мәнге айналады. Абсолют мәңгілікке өзін жоғалтып, сөйте тұра лап еткен жалынымен, Хақтыққа, өз жарық қызуымен, өз мәнділігін паш етіп барып қосылады. Алайда, жарқ етіп барып өзін жоғалтуы өзінің сол Ақиқатқа сәйкес екендігінің Ақиқаттан шығып, қайта соған оралатынының айғағы. «Өмір жолы тар соқпақ бір иген жақ, Ілтіп екі басын ұстаған Хақ» деген Абай Құнанбаевтың шумақ жырында да адамның Хақтан шығып, Оған қайта оралатынына нұсқайды. Сопылық

символдар әлемінде оттың үлкен символдық мәні бар екенін білеміз. Сондықтан да көбелекті тамызық деп атаудың өзі оның қимыл-әрекетінің мән-маңызын аша түседі. Тамызық сөзінің бүгінгі мәні, өзінен үлкен, отқа қозғау салу, тұтату мағынасына ие. Көбелектің «отқа күйер жынды көбелек» мағынасында жұмбақталмай, өзі күйсе де мәңгі жоғалмайтын мәнге балап, «тамызық» деп аталуы көбелек символының ең терең мәні – Хаққа деген махаббатты өзінің жоғалуымен, яғни мәңгілікке ұласуымен дәлелдей отырып, шәкірт жүрегінде махаббат отын тұтандыруды көздеушінің асыл мұраты. Бұл жұмбақта сопылықта үлкен символдық мәні бар «көбелек», «от», «тамшы» сөздері өз символдық жүгін көтеріп тұр. Сонымен қатар, олардың өзара бір-біріне сәулесін шашып, әрекеттесуі жаңа образдың бейнелер туғызған. Қазақ даласында мұсылман дінінің Ақиқат жайлы ілімін жайған Әзірет Сұлтан мәшайық Қожа Ахмет Ясауидің хикметінде «Көбелек болып отқа түстім, шоқ боп ұштым мінеки» деген сөздер бар. «Көбелек те отты алам деп, шоққа түсті боп құмар» деп Шәкәрім Құдайбердіұлы жырлайды. Жұмбақ халықтың ұжымдық ой санасына мейлінше жақын, бұқара көпшілікке түсінікті ұғымдарды қамтитынын ескерсек, жұмбақтардың сопылық танымдағы бейнелі образдарды мол қамтығанына қарап, рухани аталарымыздың имандылық ғибраты халық арасында кеңінен тарағанына, адамдардың рухына азық болғанына көз жеткіземіз.

Рәмізге адамзаттың көпғасырлық тәжірибесі шоғырланғандықтан көбінесе діни салт-жораларда, әдет-ғұрыптарда орын алып, санада жаңғырып отыратын архетиптік формалар бүгінгі таңға дейін өз маңыздылығын жойған жоқ. Архаикалық қоғамда ұжымдық тәжірибенің мәліметін сақтап қалуда қатынастың жалғыз тәсілі салт-жоралар мен сөз, миф болды. Мифті рәміз ретінде қарастырған отандық зерттеуші-ғалым С.Қондыбайдың пікірінше «біз мынау жалған дүниені тек рәміздер арқылы ғана кескіндей аламыз, өйткені шексіз ғаламның кескінін де, мөлшерін де, оның қандай материалдан және қандай жолмен пайда болғанын да, Жаратушы иенің оны қалай жасағанын да шын мәнінде көре, біле, тани алмаймыз. Сондықтан осылардың барлығын да пенделерге түсіндірудің ең қарапайым да универсал жолы рәміз арқылы кескіндеу болмақ. Мифология дегеніміз де – рәміздер» [4] – деп түйіндейді.

«Миф есте жоқ ерте замандағы болған қасиетті тарихты баяндайды, қазіргі адам өзін тарихтың, тарихи оқиғалардың жемісі деп білсе, архаикалық қоғам өзін бірқатар мифтік қалыптан тыс оқиғалардың туындысы деп біледі» [5] деп түсіндірген Элиаде М. мифтің ертедегі адам жадындағы, тарихи санадағы маңыздылығына назар аударады.

Қазақ дүниетанымының сопылық іліммен ұштас негізгі ұстанымы бойынша Құдай – Халық деген сипатына сай мәңгі жаратушы. Оның ұлықтығы мен қалауынан (ирадасынан) көзге көрінер дүние сан алуан көптігімен, құлпырған бояуымен, түрленген көркемдігімен жаралып, жа-

санып, жаңғырып жатыр. Жаратушылық актісі өзінің мақсатты себебіне ие. Жаратылыстың мақсатты телеологиялық себебі болғандықтан адам осы жаратылыс дүниесінің сырларына бойлау арқылы Хақты – Құдайды танып және сүйе алады. Өзінің онтологиялық барлығы тұрғысына «жалған дүние» ретінде шәк-күмәнға мүмкіндік беретіндігімен қатар, бұл дүниенің эмприкалық ой мен қабылдау үшін барлығы шүбәсіз шындық.

Ғалам мен дүниеге байланысты адамның абсолютті хақиқатты тануына бөгет болуы немесе жәрдем беруі жайлы қарама-қайшы екі түрлі ұғым белгілі. Біріншіден, бас көзімен көретін бұл дүние көптіктің негізі ретінде жалғандығымен белгілі. Бұл дүние – таухид талаптан адасуға себеп болып, өзінің қызыл-жасыл бояуымен, баянсыздығымен адам көңілінде көптеген мақсат тілек тудырушы. Хақ дидарын қалаған талаптанушы мен екі ортадағы перде.

Ал, екінші жағынан, дүние-ғалам Құдайдың ғажап кемел сұлулығы сәулеленетін айна, құдайлық ақиқат әлемдегі идеялардың жүзеге асқан формасы. Бұл дүниедегі заттар мен құбылыстарды тану, сұлулығына ғажаптанып эстетикалық ләззәт алу арқылы адам олардың астарынан ақиқатты бағамдайды. Бұл дүниелік заттар талапкерге ақиқат әлемдегі идеялардың формалары ретінде адамның түпкі отанын еске салады. Сондықтан, қазақ дүниетанымында бұл дүниелік заттар адамды ақыреттен бөтен қылатын бөгет ретінде де, оған жақындататын саты ретінде де пайымдалады.

Мәдени-әлеуметтік рәміздер жалпы семиотикалық тұрғыда адам мен әлем арасындағы қарым-қатынас жүйесі ретінде түсіндіріледі. Архетиптік сипаттағы мәдени рәміздер өз бойларына қашанда құпиялықты жасырған. Оның астарында кодтық-мағыналық негізге сүйенген мәдени-этикалық дәстүр сақталған. Рәміздер адамзаттың рухани жасампаздығы мен шығармашылығының барлық сатысына тән ақпараттық алмасу жүзеге асатын қарым-қатынас құралы. Ол адамзаттың сан ғасырлық мәдени-тарихи және рухани мұраларын, құндылықтарын бейнелеп, өз бойына мәдени-эстетикалық дәстүрін сақтайды. Мәдениеттің даму үрдісінде рәміздер өнер шығармашылығының негізгі өзегін құрап, таңбалық-рәміздік жүйе болып қалыптасады. Сонымен рәміздер әрбір мәдени-эстетикалық дәстүрімен тығыз байланысты, өйткені әрбір өркениет өзінің рәміздер жүйесінен тұрады.

Рәміз – онтологиялық статусқа ие болған мәдениет іргетасы. Сондықтан мәдениет философиясының міндеті – мәдени-философиялық ой рефлексиясы ретінде өзінің рәміздік болмысын ұғыну. Мәдени-философиялық рефлексия болмысының мұндай түсінігі рәмізге болмыстық және танымдық мән-мағына, семантика береді. Рәміз – тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйінін беретін, терең мазмұн мен мағынаға толы категория. Қорыта келе, рәміз тек танымдық қызметте ғана емес, сонымен бірге адамның әлеуметтік-мәдени қызметінде де маңызды мәнге ие болады деп тұжырымдаймыз.

О баста эстетикалық таным мен талғамнан бастау алатын рәміз дүниетанымдық сипаты бар, ықшам, тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйінін беретін, мағыналық әлеуеті өте күшті, рухани және материалдық қасиетті бойына сақтаған, болмыс және сана арасында ауқымды мазмұнға ие болатын ұғым.

Рәміз адам санасының даму тарихына сәйкес қалыптасқан көне, ежелгі категориялардың бірі. Алғашқы қиялдау, болжау, ертедегі эпсаналық-мифтік түсініктер, наным-сенімдер рәміздің пайда болуына ықпал еткен құбылыстар. Ол өз тамырын жазу-сызу қалыптаспаған ықылым заманнан алады. Рәміз – мәдениет жадысының тұтас механизмі, адамзаттың жаңа тарихи тәжірибесін өз бойына шоғырландыратын әлеуметтік мұраның сақтаушысы. Э. Кассирер концепциясында мәдениет бәрінен жоғары тұрған өзекті ұғым. «Мәдениет өзінің үздіксіз дамуында үнемі діни, тілдік, көркем рәміздерді туындатып отырады. Дегенмен ғылым мен философия бұл рәміздік тілдер мен олардың элементтерін ұғынықты қылып жеткізуі қажет. Олар синтетикалық тұрғыда құрылған жүйені аналитикалық тұрғыда өңдеуі тиіс... Мәдениет туралы ғылым бізге рәміздерді айшықтауға, олардың астарында жасырынып жатқан мағынаны табуға үйретеді» [6].

Мәдениеттің таңбалық көрінісінің қатарында анықтауыш сипаттағы басты орынға ие болып, рәміз өзінің мәнінде барлық мәдени феномендер мен элементтерді, сонымен қатар жекелік пен жалпылық, шектілік пен шексіздік, нақтылық пен абстрактілік, сезімдік пен парасаттылық, материалдық пен идеалдық болып, дамудың категорияларын қамти отырып, барынша кемеліне жеткен адам болмысының әмбебаптық формасын бейнелейді.

Рәміздің ерекшелігі көркем эстетикалық сипатқа ие туындының бастапқы мәдени коннотациясын сақтай отырып, өз аясында мәдениет құндылықтардың сабақтастығы ұрпақтан-ұрпаққа жалғасуын қамтамасыз етеді.

Әдебиеттер

1 Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Образ и действительность. В 2-х т. – Минск: Поппури, 1998. – Т.1. – 298 с.

2 Йасауи Қ.А. Хикмет жинақ: Даналық сыр. – Алматы: «Жалын», 1998. – 69 б.

3 Генон Р. Символы священной науки. – М.: Беловодье. – 2002. – С. 8.

4 Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. Бірінші кітап. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 34 б.

5 Элиаде М. Аспекты мифа/ Пер. с фр. В.П. Большакова. – 4-е изд. – М.: Академический Проект, 2010. – 25 с.

6 Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – 94 с.

Резюме

Меирманов А.Д. Эстетическое и символическое познание

Автор статьи затрагивая особенность эстетического восприятие и его причастность к духовной практике, раскрывает познавательный смысл символов. Обращая внимание на эстетические особенности религиозно-культурного наследия казахов, автор раскрывает символический и этический смысл.

Summary

Meirmanov A.D. Estetical and Symbolical Cognition

The author is studying the feature of aesthetic perception and his involvement in spiritual practice, reveals the cognitive meaning of the symbols. Drawing attention to the aesthetic features of the religious and cultural heritage of the Kazakhs, revealing the symbolic and ethical meanings.





УДК 32.308.316 3

Грета Соловьева

ЕВРОИСЛАМСКИЙ ДИАЛОГ И ЕВРАЗИЙСКАЯ ДОКТРИНА

Аннотация. В статье дается компаративистский анализ двух цивилизационных моделей взаимодействия ислама и христианства: евроислам и евразийство. Основной тезис евроислама – возможность адаптации мусульманской культуры к европейскому религиозному и светским ценностям. Речь идет о формировании европейского, западного ислама, что выражается формулой: «Я мусульманин. Я – европеец». В реализации этой программы весьма полезным может оказаться опыт диалоговой стратегии в евразийском культурном пространстве, где ислам и христианство на протяжении многих веков находили общие точки соприкосновения при сохранении сакрального содержания своих учений. В современном Казахстане этот исторический опыт входит в национальную модель межэтнического и межрелигиозного согласия.

Ключевые слова: евроислам, евразийство, диалог, духовное согласие, толерантность, религиозная идентичность, светское государство.

Вновь и вновь возникает вопрос: зачем нам, казахстанским ученым, изучать опыт евроислама? Ведь мы живем, как известно, не в Европе, и у нас своих проблем не так уж мало. На эти недоуменные вопросы можно ответить без всяких оговорок, просто и доходчиво. Евроислам – одна из теоретически разрабатываемых и применяемых практически диалоговых стратегий, нацеленных на поддержание утратившего, было, доверие, концепта мультикультурализма. А основу этого концепта составляют сущностные мировоззренческие связи и отношения – между религиозными учениями, прежде всего, исламом и христианством. Речь идет не только о том, каким образом мусульмане могут успешно адаптироваться в Европе, оставаясь мусульманами и становясь, в то же время, европейцами. Вопрос ставится более глобально: как возможен продуктивный, открытый диалог между исламом и христианством, с одной стороны, а также между религиозными и светскими структурами, с другой? В такой постановке диалоговой стратегии евроислама придается безусловно, не только региональный, но и глобальный контекст, что выявляет значимость этого опыта и для казахстанского общества, где национальная политика межконфессионального согласия не только успешно осуществляется, но и постоянно совершенствуется.

В то же время возникает потребность в презентации на глобальной диалоговой площадке другой стратегии партнерства и сотрудничества ислама и христианства – с позиций евразийской доктрины. Если опыт евроислама полезен для Казахстана, то, с другой стороны, евразийское решение проблемы диалога ислама и христианства может оказаться весьма эффективным в большом европейском доме.

Идея и концепт евразийства, получая мощный европейский резонанс, вновь заявляет сегодня о своей безусловной актуальности. Речь идет не только о теоретических аспектах доктрины, но и о плодотворных результатах ее эффективной реализации и во внутренней политике Казахстана (национальная модель межэтнического согласия и взаимопонимания) и во внешней политике (доказанная временем эффективность Таможенного союза с открывающимися заманчивыми перспективами дальнейшего реального продвижения в жизнь евразийского концепта).

Несмотря на то, что евразийская доктрина обретает реальные черты, не утихают теоретические дебаты, полемика вокруг самой евразийской идеи. Некоторые российские теоретики не скрывают своего негативного отношения к стремлению оторвать, якобы, Россию от ее исконно европейских корней, от близкого ей европейского менталитета, начало которому положению было еще Рюриковичами, и обернуть российское лицо к Азии с ее склонностью в авторитаризму и ущемлению личностных свобод. В Казахстане тоже раздаются голоса, критически оценивающие идею евразийства как рефлекс советского тоталитарного режима: евразийство может быть, дескать, принято, но без такого посредника, как Россия: пусть Казахстан вступает на евразийский путь, минуя российские территории.

Думается, что и та, и другая позиции отдают архаикой. Что касается первой, то в ней образ Азии, отсталой и косной, пропитанной запахом кочевья, черпается из изрядно потрепанных временем источников. Азия демонстрирует ныне миру другие лики и образы, во многом являясь примером цивилизационного и культурного развития и для Запада, и для России. А если говорить о страстном желании русских стать русскими европейцами, то во-первых, в том желании сказывается традиционно присущее и все еще не изжитое преклонение, и даже подобострастие по отношению по всему западному, укорененное в русской натуре. Во-вторых, русских европейцев поджидает, увы, разочарование: устремляясь к просвещенным берегам западной культуры, прочь от настигающей «азиатчины», русские встречаются с тем же азиатским элементом, с противоречивым, но упорным созданием в Европе евроисламской идентичности.

Если же говорить о казахстанских критиках евразийской доктрины, то они все еще не избавились от страхов перед реставрацией тоталитарного советского строя и не мыслят единение на постсоветском пространстве в каких-либо иных формах и категориях. Казахстан прокладывает пути к

многовекторному сотрудничеству в сфере политики, экономики, образования с современной Европой, но это отнюдь не отрицает необходимости дальнейшего укрепления и развития взаимодействия с Россией на основе евразийской доктрины.

Когда сегодня идет речь о таком концепте, то теоретики обращаются, прежде всего, к истории вопроса, к учению, разработанному первыми русскими евразийцами в 20-ых годах прошлого столетия. Необходимо выявить позитивные смыслы этого идейного и теоретического явления, преодолеть его противоречия и парадоксы и представить современную версию евразийской доктрины с учетом новых социокультурных и геополитических реалий эпохи глобализации. Из замыслов первых русских евразийцев сохраняется актуальность прежде всего идея Евразии как потенциала интеграции, исторической общности, единой судьбы континента, чьи экономические, политические, культурные характеристики невозможно редуцировать ни к Востоку, ни к Западу или представить их в качестве суммы восточных и западных способов бытия. Евразия – особая культурно-историческая зона, где тысячелетиями жили, общались, вступали друг с другом в союзы, прежде всего, тюркские и славянские этносы, образуя такое «месторазвитие», которое способствовало их внутреннему, духовному родству. И не менее важное – интеграция должна осуществляться согласно современному пониманию единства и его составляющих: нет ассимиляции, поглощения различий, но, напротив, единство предполагают сохранение и взаимодействие различий, т. е. единство в многообразии. На языке евразийцев это означало – децентрация поля культуры, признание равноценности и равнозначности культурных традиций и образов мира. Вот что пишет об этом теоретик евразийства С.Н. Трубецкой (стр. 75–80. Идеи и реальность евразийства).

Евразийский концепт Президента Казахстана Нурсултана Назарбаева возрождает идеи классического евразийства, содержащие прорыв в будущее. И это будущее наступило, обнаруживая нечто непредсказуемое и непредвидимое: радикальная смена цивилизационной парадигмы, формирование постиндустриального мира с нарастанием глобализационных процессов, первостепенная задача сохранения в потоке истории культурной идентичности, национальной самобытности, экономической и политической независимости. В связи с этим евразийская идея в трудах Н.А. Назарбаева получает новое теоретическое обоснование согласно концептам глобализации, цивилизационной идентичности, мультикультурализма, межконфессионального диалога и партнерства.

Современная евразийская доктрина углубляет идею о децентрации человеческого сообщества, не только провозглашая ее как желаемый постулат, но и обобщая реальный опыт формирования многополярного, поликультурного мира. Русские евразийцы, как помним, начинали с опровержения европоцентризма, т. е. безудержной экспансии европейской модели

жизнеустройства и навязывания ее всем остальным народам в качестве единственно возможной и исключительной. И ныне подобная идеология превосходства все еще не изжита, что выявилось со всей очевидностью в известной книге американского ученого Фукуямы о конце истории. Парадоксальный тезис вызвал неоднозначную реакцию в среде ученых и политиков. Фукуяма считает, что человечество не способно к изобретению другого, более совершенного способа организации социальной жизни, нежели западная цивилизационная модель. В этом смысле истории уже «некуда двигаться», поэтому она, по сути, перестает быть историей.

Разрабатывая евразийский концепт, Нурсултан Назарбаев разоблачает подобную псевдотеоретическую позицию, указывая, что она полностью противоречит современной геополитической ситуации, превращая одну исторически сложившуюся модель общественного устройства в некий вневременной конструкт, непререкаемый образец для подражания. Но богатейший опыт крупного политика, встречи с руководителями многих и многих государств и лидерами мировых религий, беседы с простыми людьми в различных угол как земного шара убеждают, пишет Президент страны, что в условиях глобализации создается иная геополитическая карта, где западный цивилизационный тип становится вовсе не единственным и доминирующим, а только одним из многих возможных вариантов.

Избавление от магии западного воздействия, реально-историческое, а не только теоретическое преодоление европоцентризма, означает в то же время побуждение к осознанию собственного культурного своеобразия, цивилизационной идентичности, т. е. евразийского единства. В евразийском запросе наиболее востребованным оказывается потенциал интеграции. В трудах Н.А. Назарбаева воссоздается исторически сформированная тысячелетиями эко-номического, политического и культурного сотрудничества евразийская общность, но в то же время говорится о необходимости не только реконструировать вехи славного совместного прошлого, но и, прежде всего, создать проекцию в настоящее и будущее.

А настоящее, если говорить о времени выдвижения Президентом Казахстана евразийской идеи, – было связано с реальной исторической ситуацией распада бывшего Союза, образованием на его территории независимых государств, разрывом их экономических и культурных связей. Это была историческая трагедия и в то же время великий исторический шанс. И Казахстан одним из первых в ряду бывших союзных республик использовал этот шанс, чтобы стать процветающим независимым государством, получившим признание в мировом сообществе.

Обретение независимости вызвало и всеобщее ликование, и чувство неопределенности, беспокойства, - связанное с утратой прежней системы ценностей и «кризисом идентичности». Весной 1994 года Президент Казахстана, будучи с визитом в Великобритании, впервые заявил о своем

твердом намерении добиваться интеграционного объединения на территории бывшего Союза. А чуть позже – в марте 1994 года – Н.А. Назарбаев выступил с теоретическим обоснованием евразийской идеи в Московском государственном университете. Эта аудитория была избрана им отнюдь не случайно. Президент Казахстана дальновидно предполагал, что идея вызовет неоднозначную реакцию и в России, и в Казахстане и решил обратиться, прежде всего, к научной общественности, надеясь на ее позитивную реакцию. И его ожидания полностью оправдались. И в России, и в Казахстане деятели науки поддержали идею интеграционного объединения нового типа, хотя часть политической элиты встретила ее настороженно и даже недоброжелательно, отождествляя евразийский союз с тоталитарным советским государством. Уже в июне 1994 года был опубликован тщательно продуманный и теоретически обоснованный проект «О формировании евразийского союза государств», где давалась реальная программа последовательного и неуклонного продвижения по пути евразийской интеграции.

Возникла двуединая, исторически масштабная задача: теоретическое обновление евразийского концепта в связи с современными социокультурными реалиями и одновременно – практические шаги по ее осуществлению, созданию соответствующих социальных и экономических структур. В своих трудах Президент теоретически обосновал, что интеграционный потенциал евразийства основан на принципиально новом соотношении общего и единичного, соответствующего современной теоретической парадигме: общее не подавляет, не ассимилирует различия, как то случилось в советские времена, но, напротив, иницирует, стимулирует, поддерживает проявления различий культур, этносов, языков, индивидов, поскольку именно их непохожесть и нетождественность создают общее поле их притяжения и взаимодействия. На языке политики это означало: безусловное сохранение суверенитета с передачей некоторой его доли общему, получающему тоже определенной суверенитет. А на языке культуры – признание, что культурное и религиозное разнообразие мира это реальность, которую нужно понять и принять как данность рода человеческого [1].

В своих трудах Н.А. Назарбаев выделяет три основных измерения евразийской интеграции: экономическое, военно-политическое и культурно-гуманитарное. На первых этапах реализации евразийского проекта доминировал прагматический, экономический интерес, поскольку этого требовала логика исторического процесса. Была разработана концепция многоярусной и разноскоростной интеграции с учетом того, что постсоветские республики оказались не равнозначными в экономических возможностях и политическом устройстве. Подобный подход выявил свою продуктивность, что подтвердилось с образованием интеграционных структур различного уровня вплоть до Евразийского таможенного союза.

Современный этап продвижения к Евразийскому союзу предполагает изменение приоритетов. Отныне среди трех названных выше измерений евразийской интеграции на первое место выдвигается культурно-гуманитарная составляющая: создание единого научного и образовательного пространства, формирование на основе общих ценностей «культурного и языкового многообразия единой евразийской идентичности» [2].

Речь идет о евразийстве в двух его основных смыслах: евразийская стратегия на уровне внутренней политики Республики и евразийская доктрина как один из важнейших векторов внешней политики Казахстана. Наша страна сама по себе является евразийской, поскольку основу народа составляют, главным образом, два этноса: казахи и русские. И в то же время именно наша Республика инициировала евразийский проект как новое интегративное сообщество на территории бывшего Союза. Поэтому модели и ресурсы «внутренней Евразии» являются образцами для осуществления внешней евразийской парадигмы. Культурно-гуманитарное измерение евразийства, которое становится ныне приоритетным, требует решения проблемы, с которой в свое время не смогли справиться первые евразийцы: как возможно духовное единство евразийских этносов, тяготеющих и различным религиозным полюсам: тюрки (казахи) к исламу, а славяне (русские) – и христианству.

Для теоретиков евразийства самым болезненным и коварным всегда был вопрос о духовных основаниях евразийского единства. Почему Россия, скрепленная, связанная с Европой именем Христа, повернула свое лицо к Азии с ее религиозным опытом, как будто сердцевина души русского народа – не европейская, а азиатская, и весь дух так называемого «русского европеизма» - не что иное, как внешний налет, навязанный властью Петра I. Решительным критиком евразийской теории выступил Ник. Бердяев: «евразийцы предпочитают плотское наследие туранское духовному наследию эллинскому... у них исчезает своеобразие и единственность русского духовного типа, русской вселенской христианской идеи, так что в России евразийцев нельзя узнать Россию Достоевского» [3].

Тот же аргумент, но в более развернутом виде, выдвинул Георгий Флоровский, покинувший ряды евразийцев и создавший в результате сотрудничества с ними свой труд - «Пути русского богословия».

Флоровский утверждал, что судьба евразийства – это судьба духовной неудачи. В их исканиях есть правда, но это только правда вопросов, но не ответов, с которыми они не смогли справиться. Если иметь в виду исторический вариант евразийства, от которого духовно отошел Флоровский, то с его общей оценкой можно согласиться. Но вряд ли он мог предвидеть, какие судьбы уготованы идее евразийства в ее трансформациях в историческом времени. В основе Евразии, утверждал Флоровский, отказывается не духовная сущность, а территория, география, этнография. Территория

и становится подлинным субъектом. Это свое понимание евразийцы перенесли и на свою судьбу, считая губительной разлуку с родной территорией. Для них в русском зарубежье не было России. Но подлинная духовная связь – внепространственна, не зависит от территории. И философ выносит евразийцам свой приговор: не «от Духа, а от плоти и от Земли хотят набраться они силы. Но нет там подлинной силы, и Божья правда не там» [4]. При всем своем своеобразии Россия входит с Европой в единый христианский мир. Первая есть православие, Восток, вторая – католичество, Запад.

Евразийцы ответили на эти аргументы, но в своих ответах обнаружили противоречивость и явную несогласованность, имея в виду этапы развития евразийской идеи и соавторов крупномасштабного проекта. На первом этапе, наиболее продуктивном в плане теоретического обоснования, в лидеры выдвинулся известный русский этнограф и языковед Ник. Трубецкой. Ему принадлежат идеи децентрации, равноценности и равнозначности культур, открытого их единства, избегающего ассимиляции и подавления.

Исходная интуиция Трубецкого, которая воспроизводится позже и в евроисламе, – определиться в своих отношениях с Западом, признанным ныне доминирующим в области науки, техники, культуры и навязывающим всем остальным народам свои стереотипы, стандарты мышления и поведения, ценности и предпочтения. Будучи широко образованным человеком, Трубецкой не собирается полностью отвергнуть Запад, чтобы провозгласить другой победоносный принцип. Улавливая тревожные тенденции в западном цивилизационном мире, Трубецкой намерен, высвобождаясь от западного доминирования, сохранить его позитивное влияние. Он набрасывает контурно очертания нового геополитического содружества, где отсутствует жесткий центр, стягивающий вокруг себя все силы и энергии и оттесняющий все прочие структуры к безусловной периферии. Его мысль соответствует современным запросам: децентрация, равноценность и равнозначность культур, этносов, религий, индивидов, в ряду которых с полным на то правом гордо выступает и европейской регион, чья культура выросла на плодородной почве взаимодействия многих народов мира и в этом смысле может считаться общечеловеческой, не претендуя, однако, на исключительность и превосходство. Такой подход позволяет исследователю ответить на мучительный вопрос: кто такие русские, какова их национальная идентичность, с кем им по пути.

Трубецкой высказывает мысли, вызывающие поначалу шок: природа русскости в их евразийстве, в их исторической близости с тюрками, благодаря совместному многовековому проживанию на континенте Евразия. И русской истории с этих позиций дается иная оценка, имея в виду так называемое «монгольское иго» и его последствия. Как же аргументирует Трубецкой свои вызывающе-парадоксальные тезисы? Приведу его аргументы, не забывая о самой главной нити наших рассуждений: выяснить, каким об-

разом евразийцы отвечают на аргументы Ник. Бердяева и Г. Флоровского относительно тяготения христианской России к христианскому Западу.

Исходя из концепции Трубецкого, следовало бы говорить о равноценности религиозных конфессий ислама и православия, усматривая возможности духовного единения Евразии в диалоге этих конфессий. Трубецкой избегает подобных выводов из своих теоретических построений. И в дальнейшем евразийцы, пытаясь дать удовлетворительный ответ на запрос своих критиков, не пришли к позиции диалога, но высказали противоречивые суждения, опровергающие заявленную их теоретиком концепцию о «равнозначности культур».

В двух развернутых евразийских программах вопрос о религиозном единстве Евразии ставился неоднозначно. В первой проводилась мысль о «потенциальном православии» мусульман и буддистов: нехристианские религии (иноверие) ближе Православию, чем другие христианские исповедания (инославие), что создает возможность утверждения в Евразии православия.

В этой первой программе евразийцы наиболее откровенны в своей беззастенчивой претензии на прямое опровержение тезиса Ник. Трубецкого о равноценности и несоизмеримости культур, постулируя особое положение православия в качестве основы государственной идеологии. «Православие – не одно из многих равноценных христианских исповеданий. [...] Православие – высшее, единственное по своей непорочности исповедание христианства. Вне его все – или язычество, или ересь, или раскол» [5]. Католичество и протестантизм, без всяких оговорок, объявляются ересью, поскольку их вера – идея греха и страх перед грозным Судией, тогда как в православии главенствует идея любви и спасения. Все другие религии, включая ислам, именуется язычеством, и к ним отношение более мягкое, чем к католической и протестантской ереси, поскольку «язычество есть потенциальное православие». Эти тезисы звучат сегодня явным анахронизмом, способным воспрепятствовать современной стратегии толерантности, создавая в евразийстве парадоксальную ситуацию: теоретические позиции противоречат друг другу и ответа на задаваемый критиками радикальный вопрос о возможности духовного единства так и не обнаруживается.

В другой, более поздней программе евразийцы как бы спохватываются, понимая, что их первоначальная заявка не согласуется с ключевым замыслом: доказательство кровного родства с Азией, о котором они всегда говорили и писали с присущим им воодушевлением, так что заслужили даже упрека в «азийстве». В новой редакции православие поэтому вообще не упоминается и речь идет только о «бытовом исповедничестве», проникновении религии как таковой в быт и упорядочении быта обрядом. Если установка первой программы является не только утопичной, но и угрожающей единству Евразии, то вторая программа вовсе уклоняется от прямого ответа

на весьма непростой, но требующий своего решения вопрос о возможности духовного единства Евразии. А взятые вместе, они опровергают друг друга.

В современном теоретическом контексте становится ясным, что первые евразийцы, не проявляя последовательности и вступая друг с другом в бесконечные споры и дебаты, не выдержали заявленного теоретического курса на равноценность и равнозначимость, культур и цивилизаций, т. е. на безусловный и категорический тезис о децентрации культурного и геополитического пространства и не смогли ответить на самый важный вопрос: как возможно духовное единство на евразийском пространстве.

Ключевой вопрос о возможности духовного единства Евразии оказался неразрешимым в рамках прежней евразийской доктрины. Только в концептуально обновленном варианте евразийской теории, разработанной в трудах Президента РК Н.А. Назарбаева, была выдвинута современная, отвечающая духу временам и императивам эпохи идея о том, что духовное согласие достигается не слиянием, не синтезом, не поглощением одной конфессией другой, но только их открытым, транспарентным диалогом.

Преодоление теоретического парадокса – тезис о равнозначности культур и конфессий и одновременно беспомощность и бессвязность в определении духовных основ евразийского сообщества – оказалось возможным только в современной форме евразийского концепта, что позволяет говорить о возможностях религиозной компаративистики евразийства и евроислама, поскольку идейной основой этих двух концептов является диалог ислама и христианства в светском государстве, предполагающий включение и другого вектора диалога – светский сектор. Диалог ислама и христианства и в евразийстве, и в евроисламе в своих теоретических базовых определениях разворачивается в компаративистике исламской и христианской философии, которые вбирают в себя опыт современных философских дискурсов – герменевтики, феноменологии, фундаментальной онтологии, экзистенциализма, персонализма. Теоретические результаты такого философского сотрудничества представлены в трудах и восточных, и западных мыслителей. Можно сказать, что современная философия является территорией, на которой встречаются, обмениваются мнениями, достигают согласия исламские и христианские мыслители.

Анализ концептов евроислама и евразийства предполагает переход от философского дискурса к социально-политическому: обсуждение политики государства и разрабатываемых им законов и структур по налаживанию межконфессионального диалога и формирования соответствующей идентичности. В поле обсуждения должны войти и гражданские организации, активно функционирующие в демократических государствах. В Европе, стало быть, речь идет о политике мультикультурализма (о ее полном провале говорить явно преждевременно), в Казахстане имеется в виду эффективная модель меконфессионального согласия, теоретически разработанная прези-

дентом страны Н.А. Назарбаевым и с успехом осуществляемая в стране под его непосредственным руководством. Что касается внешней политики, то евразийский концепт обретает реальные черты в Евразийском таможенном союзе. «Мы будем укреплять Таможенный союз и Единое экономическое пространство. Наша ближайшая цель - создать Евразийский экономический союз» [6] – говорится в послании 2050.

Казахстанская модель межконфессионального согласия, выдержанная в русле концептуально обновленного евразийства, может послужить неплохим образцом для Европы, готовой распрощаться с концептом мультикультурализма. Не стоит представлять Европу полностью секулярной, утратившей христианское мировоззрение. Если и есть факты, свидетельствующие о том, то вряд ли имеет смысл поднимать их до уровня глобальных обобщений. Действительно наличествует множество противоречивых тенденций в религиозной жизни Европы, в том числе, и секулярная. Но не она определяет характер европейской ментальности. Современные исследователи отмечают и противоположный поворот в настроениях европейцев: стремление обратиться к собственным религиозным истокам.

Разумеется духовная ситуация и в Казахстане, и в Евразийском сообществе, и в Европейском союзе определяется не только соотношением и взаимодействием религий. Для светских государств, о которых идет речь, существенным является и другой вектор взаимоотношений: религия – светские институты и светский образ жизни. Так что некоторые исследователи, опираясь на тезис о секуляризации Европы, сводят евроислам к диалогу «религия – светский сектор». Но каким бы важным не является этот вектор взаимоотношений, глубинным и фундаментальным для духовного консенсуса остается религиозная жизнь, поскольку истоки общечеловеческих ценностей восходят к феномену религии. Сколько бы ни рассуждали светские профессора этики о ценностях, они неизбежно попадают в капкан плюрализма и скептицизма, не имея подлинного критерия для различения добра и зла, довольствуясь поэтому их взаимопревращениями и губительной логикой относительности.

Вопрос о духовном единстве, отнюдь не исключая присутствия светских структур, предполагает, прежде всего, обращение к отношению религиозных позиций – то, о чем писал Флоровский и на что так и не ответили первое евразийцы. Не зная этих исторических коллизий, известный современный философ Юрген Хабермас, автор теории «коммуникативного действия», дает свой ответ Георгию Флоровскому. В современных плюралистических обществах, утверждает немецкий мыслитель, не имеет смысла заводить речь о единстве мировоззренческих предпочтений и ценностных установок. Достаточно достигнуть согласия и договоренностей на политическом уровне, выработать некий базовый политический консенсус, не вторгаясь в глубинные метафизические пласты, где остается возможность

сохранять свои религиозные ценности, оставаясь в то же время гражданами политического сообщества. Но такая установка была отвергнута самим же Хабермасом в ходе его дискуссии с экс-папой Бенедиктом XVI (Йозеф Ратцингер). Немецкий философ признал уязвимость своей позиции, эфемерность и хрупкость политического единства без подключения глубинного, ценностного измерения человеческого бытия. Значит, вопрос остается и звучит сегодня как никогда остро и актуально и для Казахстана, и для Евразии, и для Европейского союза: как возможно единство различных религиозных конфессий? [7].

Ответ критикам евразийства и весьма основательный и неопровержимый, дается новой евразийской доктриной, беспрецедентным опытом созидания толерантного многоконфессионального общества в независимом Казахстане: это успешно реализуемая модель межконфессионального согласия, теоретически разработанная и уверенно продвигаемая в жизнь Лидером Нации Н.А. Назарбаевым. С своих трудов он пишет, что выдвигая идею евразийской интеграции и продумывая этот глобальный проект, он тщательно и детально изучил опыт Европейского союза. Сегодня, можно сказать, уже Европа может обратить свои взоры к Казахстану, чтобы позаимствовать ценный опыт межконфессионального согласия и взаимного общества. Духовное согласие достигается не ассимиляцией одной религией другой, как на то надеялись первые евразийцы. В отношениях религий, как и в отношениях государств, следует сохранять, прежде всего, суверенитет, т.е. религиозную идентичность. Путь к духовному согласию, фундаментальную глубинному взаимопониманию, начинается с диалога и ведет к предотвращению межрелигиозных конфликтов, к партнерству и сотрудничеству в решении глобальных проблем современности. Так в современной доктрине оказываются органически взаимосвязанными концепт евразийства и национальная модель межконфессионального согласия, сохранения религиозной идентичности.

Четыре Съезда лидеров мировых религий в столице Евразийского континента Астане, подтверждают выдвинутый тезис. Можно сказать, что на этой глобальной диалоговой платформе развернулся не только евразийский (ислам – православие), но и евроисламский диалог (ислам – католичество, про-тестантизм), поскольку на Съездах выступали активно общались лидеры всех названных и неназванных мною конфессий. Их выступления, дискуссии, полемика, общие согласованные решения – разве это не евроисламский диалог в действии, в реальном живом воплощении?

Каковы же методологические установки диалога как способа сохранения религиозной идентичности? Согласно современной философской герменевтике (Г.-Г. Гадамер), чтобы диалог мог состояться, изначально необходима общая основа, принятие единой истины. И этой истиной является феномен Веры, т. е. духовная направленность мировых религий вне зависимости от их

догматических учений. Об этом пишет и Президент страны Н.А. Назарбаев. «Совершенно очевидно, что борьба за Веру, как духовный символ общества, объединяет несравненно больше людей, чем какое-либо ее толкование. В этом видится обоснованная опасность такой ситуации, когда между толкованием Веры и самой Верой не делается существенных различий» [8].

Но если бы Вера интерпретировалась унифицировано, не было бы смысла в диалоге. Что послужило бы тогда его целью – только выяснение каких-либо второстепенных обстоятельств? Диалог, базирующийся на едином основании, с необходимостью предполагает наличие различий, не снимаемых и не выводимых за скобки. В диалоге различные позиции сохраняются и обогащаются. Причем, не различия, изначально самостоятельные, собираются в некую сумму, а, напротив, изначально единство Вера как духовный феномен проявляется и осуществляется в многообразии религиозных практик и культурных символов. Единая истина – это Вера, а различия – вероисповедания «любая моносистема, в этом мое глубокое убеждение, не в состоянии обеспечить баланс, стабильность и развитие не то что всего человечества, но даже его части. Она всегда будет таить в себе угрозу конфликта и взрыва. Верна лишь формула – единство в многообразии, в многонациональности, в многоконфессиональности» [9].

Этот методологический принцип лежит в основе диалогической платформы постоянно проводимых в Астане Съездов лидеров мировых религий. Иные скептики никак не могут взять в толк: как возможен диалог религиозных конфессий, к примеру, ислама и христианства, ведь в своих догматах они различаются и ни одна религия не сдаст в этом сокровенном смысле своих позиций, не переставая быть сама собою. Но цель диалога вовсе не в том, чтобы склонить участников к изменению сути своего вероучения. Необходим «сознательный отказ от вторжения в чужие сакральные сферы. То, что свято для одного, не может быть предметом юмора или насмешек для другого» [1].

Тогда какова цель диалога, если догматические принципы остаются неприкосновенными? Президент Н.А. Назарбаев разъясняет, что речь идет не об изменении сущности тех или иных религий (хотя возможна конверсия, т.е. переход с одних религиозных позиций на другие). Речь идет, скорее об изменении своего отношения к другим вероисповеданиями, об отказе от своих стереотипов, от предвзятости, об осмыслении самого факта «встречи цивилизаций», умении взглянуть на себя глазами другого и на другого – глазами дружелюбия и признания. Это и есть практические уроки толерантности, необходимые предпосылки совместных действий и широкомасштабных акций по решению не только глобальных проблем современности, но и повседневных забот и тревог миллионов людей, для которых глобализация создает совершенно уникальный мир обитания и образ жизни.

Можно с уверенностью сказать, что вопрос, ребром поставленный критиками классической евразийской доктрины – о возможности единения

православной России с мусульманской Азией, получает свой обстоятельный ответ только сегодня, в казахстанской модели межконфессионального диалога, сохраняющего суверенитет ислама и христианства и в то же время объединяющего их в поле доверия и взаимопонимания. Эта же практика диалога может служить неким примером для евроислама.

Определяя возможности духовного единства Евразии в диалоге ислама и христианства, неоевзарийская доктрина учитывает крайнюю противоречивость современной религиозной ситуации в мире. Исследователи пишут о формировании постсекулярной эпохи с новым взаимоотношением религии, науки и философии, о прекращении конфронтации между этими формами культуры, о том, что ныне научные открытия способствуют развитию религиозного сознания. В постсоветских республиках наблюдается религиозный ренессанс, всплеск религиозных настроений, строятся новые мечети, храмы, синагоги, открываются духовные академии. Европа оказывается под влиянием противоречивых тенденций: секуляризация, отступление христианства и одновременно – реакция на активность ислама и стремление вернуться к своим христианским истокам. В то же время активизация социальной роли религии вызывает неоднозначные реакции в обществе, где сознание некоторых людей, сформированное годами атеистического тоталитарного мировоззрения, агрессивно воспринимает возрождение религии, что называется религиозной нетерпимостью и выливается порой в откровенные надругательства над религиозными святынями. И в Казахстане на повестке дня стоит сегодня первостепенная задача налаживания глобального диалога между религиозным и светским секторами социальной жизни. Такого контекста еще не знали первые евразийцы, т. е. реалии постсекулярной эпохи оказались неожиданно противоречивыми, сложными и неоднозначными.

Еще одна тревожная тенденция, характерная для мирового сообщества – подспудное, но очень упорное и продуманное размывание традиционных ценностей, характерных для мировых религий – семья, отношения мужчины и женщины, веротерпимость и гуманность. Стоит вспомнить, что Франция стала девятнадцатой страной в Европе, где разрешены законом однополые браки и усыновление ими детей, так что отныне под сомнение ставятся основополагающие, базисные структуры человеческой цивилизации – материнство и отцовство, и вместо идущих от сердца, дорогих каждому человеку слов «мать» и «отец» в обиход вводятся бесполое термины «родитель А» и «родитель Б». Как будто эти «персоны» могут действительно кого-то «родить», как будто не уповают они на рожденных другими детей, как будто не подрывают они фундаментальные институты общества!

В наступление на ценности, веками приносимые в мир мировыми религиями, идут также различного рода новые религиозные объединения, псевдо и квази религии. «Мы уже находимся в зоне наступления необычных, предельных форм богоискательства». Активизируются различного

рода экстрасенсы, колдуны, предсказатели, гадалки, так что исследователи пишут о «новом средневековье». Крайне опасными становятся квазирелигиозные объединения, проживающие за счет зарубежных вливаний. Их адепты прибегают к изощренным технологиям, чтобы воздействовать на сознание людей, оторвать их от семьи, лишить воли и собственного «я». Это стратегия дезинтеграции, разрушения универсальных ценностей, культурной идентичности, навязывания чуждых догм и стереотипов. Не надо быть семи пядей во лбу, чтобы понять, откуда дует ветер. Иным ретивым политикам не по нраву то, чем живет и дышит наш народ: толерантность, взаимопонимание, мир, согласие, казахстанский патриотизм. «Сегодня остро стоит вопрос нетрадиционных течений» подчеркивается в Послании народу Президента Казахстана Н.А. Назарбаева [10].

Итак, евразийская диалоговая стратегия ислама и христианства успешно осуществляемая и во внутренней, и во внешней политике Казахстана, может внушить надежды и оптимизм на возобновление и осуществление концепта мультикультурализма, поддерживаемого также диалоговой стратегией евроислама [11].

Литература

- 1 Назарбаев Н.А. О глобальном диалоге религиозных и светских ценностей. Выступление Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева на II съезде лидеров мировых и традиционных религий // <http://www.akorda.kz>. 12.09.2006.
- 2 Евразийская доктрина Нурсултана Назарбаева. – Алматы: Институт философии и политологии КН МОН РК, 2010. – С. 140.
- 3 Евразийцы. Путь №1. – Париж, 1925. – С. 101.
- 4 Флоровский Г. Евразийский соблазн. – Новый мир, 1991. – №1. – С. 197.
- 5 Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. – М., 1992. – С. 371.
- 6 Назарбаев Н.А. Стратегия Казахстан-2050: новый политический курс состоявшегося государства // <http://www.akorda.kz>. 14.12.2012.
- 7 См.: Хабермас Ю. Политические работы. – М.: Праксис, 2005.
- 8 Назарбаев Н.А. В потоке истории. В религии экстремизма нет / Критические десятилетие. – Алматы: Атамұра, 2003.
- 9 Назарбаев Н.А. Великие неоспоримые ценности: духовность и нравственность. Выступление Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева на открытии I съезда лидеров мировых и традиционных религий // <http://www.akorda.kz>. 27.09.2003.
- 10 Назарбаев Н.А. Стратегия Казахстан-2050: новый политический курс состоявшегося государства.
- 11 Евроислам как диалогическая стратегия современности (к философскому вопросу о диалоге культур). – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013.

Түйін

Соловьева Г.Г. Еуроисламдық сұхбат және еуразиялық доктрина

Мақалада зайырлы мемлекеттегі ислам мен христиандықтың өзара қарым-қатынасының екі сұхбаттық стратегиясы талданған. Біріншісі – ислам, оның міндеті діни ілімнің шынайы мазмұнын сақтап қалу, сонымен қатар еуропалық қоғамның мәдени-өркениеттік параметрлеріне бейімделу болып табылады. Екінші стратегия – еуразияшылдық, оның көпғасырлық тарихы және ислам мен христиан дінінің өзара әрекеттесуінің тиімді нәтижесі бар. Екі стратегияның тәжірибесі Қазақстан Республикасындағы дінаралық келісімнің ұлттық үлгісін нығайту үшін маңызды болып табылады.

Summary

Solovyeva G.G. Euroislamic Dialogue and Eurasian Doctrine

The article analyzes two interactive strategies between Islam and Christianity in a secular state. First-Euro-Islam, whose mission – to save the real content of faith and at the same time adapting to the cultural – civilizational parameters of European society. The second strategy - Eurasianism, which has a long history and productive results of the interaction of Islam and Christianity. The experience of both strategies is important for the strengthening of the national model of interfaith harmony in the Republic of Kazakhstan.



Шамсия Рысбекова

ИСТОРИЧЕСКАЯ РОЛЬ ИСЛАМА ХАНАФИТСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ В ЖИЗНИ И КУЛЬТУРЕ НАРОДА КАЗАХСТАНА

Аннотация. В статье рассматриваются различные стороны современности и история ислама в Казахстане. Установления ханафитского мазхаба оформились посредством пути длительного эволюционного развития и внесли существенный вклад в становление бытования центральноазиатской формы ислама. Автор раскрывает благоприятную роль системы знаний, выработанной имамом Абу Ханифой, разработавшим основы практики разъяснения исламских законов и текстов. Взаимоотношения мусульманского духовенства и государства, соотношение религии и политики – один из главных факторов реализации эффективной и мудрой религиозной политики претворения межконфессионального консенсуса как условия общественной и идейно-политической стабильности.

Ключевые слова: Абу Ханифа, мазхаб, суфийские тарикаты, Центральная Азия, диалог, фикх, муджтахид, традиции и обычаи.

Не так много авторов в нашей республике на сегодняшний день свои научные исследования посвятили проблемам места и роли ислама на территории современного Казахстана. К. Абусейтова, Н. Альниязов, Ж.Г. Джалилов, А.К. Избаиров, А.Г. Косиченко, Г.Д. Мухтарова, А.К. Султангалиева и ряд прочих ученых рассматривали различные стороны современности и истории ислама в Казахстане, привнесли ясность в вопросы стороннего вмешательства и влияния на религиозные мусульманские институты [1, 2, 3, 4]. Самые большие воздействия на религиозные институты и религию вообще произвели секуляризационные процессы в Казахстане советского периода и политика современного государства [5] В общем же, высвечивая литературу отечественную, необходимо заметить, что в ней отображаются многообразные стороны религиозной жизни и религии в полноте её негативных и позитивных проявлений, её деятельности, организации и идеологии. Вообще, не принижая прогресса исследований учеными ислама в Казахстане, следует заметить, что всесторонняя историко-религиоведческая проработка вопросов, связанных с проблемой исторического места и роли мусульманской религии суннитского направления ханафитского мазхаба в Казахстане, пока что не превратилась в предмет, наделенный глубоким исследовательским интересом.

Территория Казахстана и Центральной Азии, с начала VIII века, медленно трансформировалась в регион широкого вхождения исламской религии. В итоге комплекса примечательных социально-политических событий тут закрепился ислам суннитского направления. Ко времени монгольского нашествия большинство районов Центральной Азии характеризовалось доминирующим положением, завоеванным ханафитским учением. Установления ханафитского мазхаба оформились посредством пути длительного эволюционного развития и внесли существенный вклад в становление бытования центральноазиатской формы ислама. Положения данного мазхаба вместе с единственными качествами, характерными для прочих областей мусульманского мира, имеют в Центральной Азии особенные формы актуализации.

Широкое распространение религии ислам в этом регионе развивалось в продолжении длительного периода в виде практики различных направленности учений (суннизм, шиизм), течений и движений (муридизм, исмаилизм, мубайидийа), мазхабов (ханафитский, шафиитский), суфийских тарикатов. Широкий спектр исламских доктрин в виде данных учений производил контакт с национальными культурами. В итоге данного разнонаправленного, долгого процесса появились региональные формы практики ислама и отдельные мусульманские сообщества, которые начали носить в себе эту многослойную культуру. В анализе данных проблем особое место принадлежит целому комплексу источников: эпиграфических, агиографических, устных и письменных памятников, равно как и изучение коранической литературы и Корана. Изучение источников помогает не только лучше осмыслению исторического развития исламской уммы, но и реализации полезных духовных традиций и вообще потенциала ислама.

Данная проблема интересна и сейчас, когда Республика Казахстан преобразуется в гораздо более плюралистическое в религиозном отношении государство, когда тщательно проводится поисковая работа по вопросу моральной направленности религиозных учений, видится повсеместно растущий интерес со стороны молодежи и иных общественно-активных групп населения к аксиомам религии. А это вынуждает находить ответы к вопросам: Что за формы ислама существовали в истории нашего региона? Что за тенденция в эволюции ислама возобладала на текущий момент? Исследование исторической специфики форм ислама в прошлом региона позволит найти современные тенденции ислама и адекватно прореагировать на, те или другие угрозы нашего времени. Тесное общение между населением различных областей исламского мира происходило на территории Казахстана и Центральной Азии, что в свою очередь позитивно сказалось на развитии культуры, науки и литературы. Данный регион подарил миру сотни тысяч исламских ученых, правоведов, участие которых в оформлении сокровищницы человеческой цивилизации засвидетельствован на сегодняшний день мировым сообществом.

Центральная Азия была местом, внесшим немалую роль в принятие ислама в среде соседних народов. Необходимо отметить, что в Казахстане ислам расширял свой ареал в компромиссе со старыми религиями – зороастризмом и языческими верованиями, например, как культ Земли, Воды и Неба. Приводя здесь особенности расширения ареала ислама, потребно знать, что была необходимость интенсивных отношений и торгово-экономических связей среди народов, населявших просторы Средней, Центральной Азии, Поволжья и Кавказа. Исходя из этого, в данной области евразийского пространства обыкновенно высок был уровень религиозных и национально-культурных взаимоотношений среди живущих там народов.

Расширение ареала ислама в данный период видится исследователями, как фактор сильной ханской власти. Например, шейхи Джужбарии занимали значительные позиции в политической жизни казахского общества XVI–XVII веков и постоянно поддерживали разными способами казахских ханов во всех начинаниях и государственных делах. Особое положение в восточных источниках имеют известия об идеологических аспектах казахского социума XVI–XVII вв., присутствию у казахов культов и шаманистских воззрений, о способах внедрения и укрепления ислама в казахской среде среднеазиатских суфийских тарикатов, о желании среднеазиатскими шейхами найти убежище в кочевьях казахских ханов, о том, что казахи являлись старыми мюридами шейхов среднеазиатских. Казахские ханы вели активную политику, имея снисходительную позицию в связи с некоторыми суфийскими тарикатами, укрепляя их в споре с другими, основываясь на них и практикуя в собственных целях. Среди казахов имел популярность даже религиозный деятель XVI в. – Маулана Мухаммад казах Рабатеги («Сирадж ал-Салки-ман» Мухаммад Ракима) [6].

Фундамент в дело широкого хождения и укрепления мазхаба Абу Ханифы в Центральной Азии и Казахстане положили мурджииты. «Мурджиа» будучи центристским религиозно-политическим движением зародилось во времена первой гражданской войны (656–661) и ставило целью примирение антагонистических групп Омейядов (661–750) и Али ибн Абу Талиба (656–661). Тем не менее, в последующие годы мурджиитское учение преобразуется и в первой половине VII в., в восточной области Арабского Халифата оно отождествлялось с движением за равноправие мусульман арабского происхождения с не арабами и распределение прав в пользу правителей из региональных династий. Идеи мурджиизма получили поддержку у некоторых арабов и, конечно, у многих представителей коренного населения Азии.

Произошла гибель лидера движения мурджиитов ал-Хариса ибн Сурайджа (734–746) и мурджиит-богослов родом из Куфы по имени Абу Ханифа признается духовным лидером данного объединения в восточной части Халифата. Именно данное происшествие способствовало достаточно широкому хождению и закреплению в конце VIII – начале IX в. последовате-

лей учения Абу Ханифы в городах Мавараннахра и Хорасана – Нишапуре, Мерве, Балхе, Насафе, Бухаре, Самарканде, Таразе.

Фикх ханафитского мазхаба Центральной Азии сложился в крупных городах Мавараннахра, в особенности в Бухаре и Самарканде, мазхаб ханафитов прошел три этапа в своем становлении:

- этап становления (IX–X вв.), когда в Мавараннахре – восточной области Халифата в городах Самарканд, Бухара и Насаф создаются и развиваются локальные ханафитские образовательные центры;

- этап наибольшего расцвета (XI – начало XIII в.), когда в обособленном от других частей исламского мира Мавараннахре Караханидов факихи ханафитского мазхаба на местном материале кодифицируют и разрабатывают положения своего мазхаба.

- этап медленного угасания (начало XIII–XIV вв.), когда в итоге деградации городских центров заканчивается творчески реализуемая деятельность факихов. И, тем не менее, мазхаб получает влияние и распространение в районы внутри Центральной Азии и расположенные по соседству страны – Индию, Ирак, Сирию, Египет, Малую Азию, Крым, Золотую Орду. Мавараннахр и его города становятся ведущими учебными центрами ханафитского фикха, где пребывают подающие надежды богословы из разных регионов ареала распространения данного мазхаба. В то же время создаются компендиумы, пособия, учебники по ханафитскому фикху [7].

Итогом деятельности факихов Мавараннахра второго по счету периода времени многие правовые установления, традиции и обычаи народов Центральной Азии были интегрированы отчасти в ислам. Как раз в данную эпоху творили большие муджтахиды (факихи, имеющие право производить решения по ранее «не встречавшимся» вопросам) – Шамс ал-а’имма Абд ал-Азиз ибн Ахмад ал-Халвани ал-Бухари (ум. 1056 г.), Фахр ал-ислам Али ибн Мухам-мад ал-Паздави (ум. в 1089 г.), Шамс ал-а’имма Мухаммад ибн Ахмад ас-Сарахси (ум. в 1093 г.), ‘Умар ибн ‘Абд ал-Азиз ал-Бухари, знаменитый как ас-Садр аш-Шахид (ум. в 1141 г.), Ифтихар ад-дин Тахир ибн Ахмад ал-Бухари (ум. в 1147 г.), Бурхан ад-дин Махмуд ибн Ахмад ал-Бухари (ум. в 1174 г.), Фахр ад-дин ал-Хасан ибн Мансур ал-Узганди Кадихан (ум. в 1196 г.) [8].

Вопреки формальному признанию теократического характера власти, практически в исламских государствах Центральной Азии по факту отдельно находилась стезя деятельности духовных лиц и государства. Ханафитские факихи произвели изменение в данном вопросе: первоначальный запрет на кооперацию представителей светской власти с духовными лицами в Мавараннахре был отменен в конце IX в. правоведом Абу-л-Лайсом ал-Хафиз ас-Самарканди. В последующем в Бухаре и Самарканде согласившиеся с таким условием богословы играли роль выразителей и защитников чаяний и нужд уязвимых слоев городского населения. Но такой подход пер-

манентно не удовлетворял правителей: в некоторых случаях арестовывали и казнили факихов; но в моменты деградации государственной власти они были лидерами самоуправленческих органов центральных городов.

В случае с Саманидским периодом (819–999) среди судей имелись и шафииты, и ханафиты, а в уже в случае с Караханидским периодом (999–1212) до 20-х годов XX в. казиями назначались только представители ханафитского мазхаба. Назначались к исполнению различных должностных обязанностей ‘Улама’: кади, хатиб, кадиал-му‘ аскар, мухтасиб, садр, мударрис и пр. Светский наместник во власти регулировал вопросы внутренней и внешней политики государства, руководствуясь законными нормами права, разработанные на фундаменте зафиксированного письменно и устного права племенного (‘урф) – тура, йасы, тузуки, жеты жаргы и др. Встречались частые случаи когда власти использовали ‘улама’ для легитимизации (с точки зрения религии) своих ключевых государственных мероприятий. В дальнейшем просматривается трансформация судьи в заурядного чиновника: судьями являлись лица, неимеющие глубоких религиозных знаний; при таких функционерах начали появляться советы из владеющих тонкостями фикха людей – (а‘лам).

Активными были богословами мурджииты. Последователи их – самаркандские ханафиты аналогично в высоком темпе прорабатывали вопросы богословия; расцвет данной деятельности пришелся на X столетие. В конкурентной борьбе с каррамитам, мутазилистами, шиитами и прочими «оппозиционными движениями» Арабского Халифата конструируется местное учение богословия самаркандских суннитов – Ахл ас-сунна ва-л-джама‘а. Данное учение, разработанное насафитскими ханафитами Абу-л-Му‘ ин ан-Насафи (ум. 1114 г.), Абу-л-Йуср ал-Паздави (ум. ок. 1099–1100 г.), Абу Хафс ан-Насафи (ум. в 1142 г.) между XI–XII вв. обретает новое наименование – ал-Матуридийа и со временем становится общеханафитским, однако учения му‘тазилитов еще держались непосредственно до XIV века приверженцами ханафитского мазхаба хорезмских богословов-филологов зачинателем которой был Абу-л-Касим аз-Замахшари (ум. в 1144 г.). Необходимо отметить, что итогом исчезновения острого противостояния в среде ханафитов и шафи‘итов с XIV в. между ханафитами наряду с матуридитскими начали рассматривать и ашаритские сочинения.

В Центральной Азии присутствуют многообразные культурные регионы, заключающие в себе всевозможные религиозные традиции. Резонансное положение ханафитского учения о признании обусловленности действий (‘амал) в сравнении с верой объясняет признание словом (ал-икрар би-л-лисан) или душевное осознание(ат-тасдик би-л-калб) истинности Аллаха, Его Писаний основаниями достаточными, чтобы человека считать му-сульманином, верующим. Что, в свою очередь, дало повод местному населению не оставлять своих старых традиций. У мавараннахрских ханафитов

со временем сложилось отношение терпимое к существованию традиций старых, которые были не охвачены рамками фикха. Вот, к примеру, одно из условий, делающих муджтахиду, гласит, что вновь привнесенная норма фикха не должна быть затруднительной привычному образу жизни верующих. В случае, когда это обнаружится, то решение (фетва) отменяется методом истихсана и муджтахид снова принимается за устранение такой проблемы. Одновременно ханафиты основательно и упорно защищали положения традиционалистского ислама и не производили уступок в определяющих вопросах.

Победа ханафитов в городских крупнейших центрах отправила их «идеологических конкурентов» в горные, сельские районы Центральной Азии. Они там всякими методами и способами производили поверхностную исламизацию многих сторон «сакрального» в повседневной жизни населения. Отличительную активность в данном деле выказали «Асхаб ал-хадис»: шафи‘иты, кайсаниты-мубаййидиты, карамиты и карматы-исмаилиты. Затем адептам ханафизма понадобилось реисламизировать регионы карамитской Ферганы, горные предгорные области Ферганы, где имело распространение кармато-исмаилитское учение, регионы мубаййидитского Туркестана, сельские шафиитские районы Согда, Исфиджаба, Шаша и Тараза. Все же те практики «народной религии», которые закамouflировались поверхностной исламизацией и ханафитами не принимались, продолжали жить в народной памяти и отождествлялись с «сакрально-исламскими».

Очевидный факт, языком ислама традиционалистского был и есть арабский литературный язык (ал-фусха, язык Корана). Разнясь с населением Сирии, Палестины, Месопотамии, Египта, Северной Африки, населявшие Центральную Азию народы, обратившись в ислам, свои родные языки сохранили.

Местное население продолжало жить своими традициями и обычаями. Представления их об основах ислама и соответствии применяемых ими практических норм и правил условиям религии новой – ислама зиждились на местных богословских интерпретациях. ‘Улама’ множеством незримых нитей связаны были с местного населения жизнью. Хранителями и носителями «теоретического ислама» интеллектуалы были: ученые богословы-‘улама’, преподаватели и учащиеся религиозных учебных заведений, служители культа. Основой для практической реализации религии народной служили городские и сельские общины (махалла), семья, род, племя, замкнутые этнические меньшинства, цеховые корпорации и религиозные общины.

Огромное значение в эволюции «теоретического ислама» оказали учебные религиозные заведения – медресе. Медресе становятся основными учреждениями, где было возможно получить образование теологическое. Влиятельные сановники и правители осознали сразу же важность таких учреждений и, в попытке влияния собственного потенциала на происходящие в стране события, решили открывать и покровительствовать медресе. Мусульманские Вакфы (имущество неотчуждаемое, предназначенное

для определенных целей благотворительных) начали использоваться, как ключевой источник финансирования медресе. Назначением медресе была общеобразовательная (для всех) и специальная (подготовка факихов) программы. Велось преподавание по «канонической» исламской литературе (тафсир Корана, сборники хадисов, пособия и учебники по арабскому языку и для филологических дисциплин, акиды, фикха, логике), за авторством как правило ханафитских ученых из Мавараннахра.

Многообещающее начало реформаторского процесса было прекращено с появлением России колониальных властей, которые ввели борьбу с представителями «теоретического» ислама на землях ранее находившихся в составе Кокандского ханства. Чиновники конфисковывали вакфы, постоянно внедряли реформы в системе судов биев и казыйских судов. Осуществляемая в советский период по всей территории Центральной Азии волна гонений на религии обусловила уничтожение религиозной литературы, ликвидацию учебных религиозных заведений, физическому устранению интеллектуалов «теоретического ислама». Совокупность всего этого привела к преобразованию практики ислама, и он был ограничен уровнем лишь «бытового ислама». Как правило, элементы его находятся в свадебных, погребальных и праздничных обрядах. Так же, повсеместно распространенные религиозные традиции Центральной Азии – культ святых, почитание умерших, посещение святых мест и т. д. народный ислам воспроизводит в разнообразных формах отображения в сельских и городских районах, этнических группах разного рода.

Имеется в Центральной Азии большое число людей, наделенных, согласно, мнения местного населения, божественным баракатом. Это потомки – Пророка, а так же четырех первых праведных халифов и иных ранних исламских деятелей в указанном регионе. Среди кочевников они обладают особым авторитетом. Например, кожа у казахов (хваджа) наряду с некоторыми иными племенами казахов не входят в три джуза (жузге кирмейтин казактар). Среди казахами «кожа» ассоциируются с исламской религией. Ранее они руководили обрядами, в мечетях были имамами, мударрисами. Кожа, как правило, выходцы из городов, поселений в бассейне нижнего и среднего течения Сырдарьи. Казахские рода были последователями того или иного рода кожа (аккурган, дуана, хорасан, карахан, кырык садак, сейит, кылауз, киши жуз кожалари и пр.).

Особое значение в религиозной жизни казаха имеет посещение (зий-арат) святых мест (аулийе), находящихся в южных областях Казахстана и визит к своему духовному наставнику (кожа, пир, ишан). Вертикаль отношений между ишаном и верующим имеет первостепенное значение для понимания проблемы ислама... [9]

Таким образом, закрепление ислама на территории Казахстана явилось процессом, протяженностью в несколько столетий. На первых порах ислам

укоренился в южных районах. Непосредственно к концу X в. ислам занял прочные позиции в среде оседлого населения на Сырдарье и в Семиречье. Ислам обрел статус религии в тюркском государстве Караханидов, возникшем в Жетысу в X в. Та эпоха запечатлена в памяти благодаря сочинению Юсуфа Баласагунского «Кутадгу билиг» где сохранились моменты фиксации мусульманской идеологии.

Авторитетные ученые, особое место среди которых занимает Абу Ханифа, основываясь на исламском учении, выработали систему, которая была удобна. В действительности имам Абу Ханифа поставил основу практики разъяснения исламских законов и текстов, которую повсеместно распространили на территории исламского мира. Догмы религии не претерпели изменений, но методы мазхаба несли в себе большой потенциал для миссионерства. Распространение ислама в Средней Азии, Индии, Индонезии и прочих странах связано с миссионерской деятельностью, которой благоприятствовала система знаний, выработанная, среди прочих людей и имамом Абу Ханифой, благодаря чему непосредственно ханафитский мазхаб имеет статус наиболее многочисленного, по количеству адептов в суннитском и даже исламском мире. Его адепты представляют собой одну вторую часть от общего количества суннитов, в том числе это и мусульмане Казахстана.

Вариативность мусульманской ученой традиции, способность ее приспособлять под свои нужды необходимые знания в границах логически выверенного единобожия, а равно внушительное количество активных проповедников, в качестве которых находились и даже и мусульманские торговцы, давали исламу победное прохождение по восточным странам.

Особое качество ханифитского мазхаба заключалось в его терпимости к традициям местного населения. Примечательно, что в ханафитской теории между разными источниками шариата был метод «урф», то есть адаптирование в систему отношений народного обычая, что способствовало приспособлять для деятельности в правовых рамках у мусульманских сообществ системы традиционного регулирования, конкретно адат, весьма используемый в Казахстане, Средней Азии и на Кавказе. Хотя перманентно те или иные группы радикалов в исламе сетовали на не строгое претворение шариата и выступали за отказ от правил адата, все-таки, эта практика продолжала быть место.

Очевидцы, зафиксировавшие быт казахов в их прошлом, часто подчеркивали, что ислам практикуется казахами не ревностно. Даже в XIX в. Ислам не вошел в жизнь казахов так глубоко, как с историей оседлого среднеазиатского населения. В зависимости от специфики бытового уклада (жизнь в юртах, сезонные передвижения) казахские женщины лицо покрывалом не закрывали, девушки и юноши имели заметную свободу общения. Тем не менее, позиции ислама со временем становились гораздо прочнее. Потихоньку росло количество мечетей. Их возведению способствовали частные

лица, и отчасти правительство, поддерживающее какое – то время ислам в степях Казахстана.

Чувствительным явлением стало продвижение в казахские степи татар с целью быть муллами. Как правило, муллы-татары заключали браки с казашками, а потому укрепляли в степи родственные связи. При всей простоте обучения их деятельность имела ощутимые последствия: среди казахов увеличивалась религиозная грамотность. Оформилась традиция фиксировать стихи и тиражировать их в списках. На казахском и татарском языках книги пользовались весьма ощутимым спросом. Наряду с привнесением грамоты происходило и закрепление ислама [10].

В дореволюционные годы проникают к казахам и идеи мусульманского джадидизма, образовавшегося как социально-политическое движение в среде татар Крыма и Поволжья. Наиболее значимой из центральных задач джадидов было системное обучение светским наукам. Везде стали образовываться школы по новому методу – в городах, а затем в больших населенных пунктах и даже аулах, которые своим появлением привносили новые идеи и знания.

Во времена Советской власти подход к религии – и, в том числе к исламу – был разработан в основном с позиций воинствующего атеизма, хотя довольно значимая часть населения Казахстана исподволь и тайно практиковала некоторые положения шариата.

Появлялись и уходили в историю государства в центрально-азиатском регионе, сменяли друг друга правители и системы политической жизни. Долгое коллективное существование тюркских народов, носителей ислама, славянских народов, носителей православия и иных благоприятствовало появлению толерантного отношения между ними и взаимопониманию. Именно в данных обстоятельствах развивались общины мусульман, несущие в себе глубокие культурные, исторические и религиозно-национальные корни. История ислама и его распространения на территории Казахстана увеличивалась это проблемы, которые ждут более детального разнопланового исследования, гораздо более значительного накопления материала, его унификации методом анализа. К ним относится исследование ранних этапов истории ислама.

Чувствительным фактором является стремительная эволюция в XX в. исламской религиозной теории и практики. Анализ происходящего стимулировал глубокий интерес к классическому исламскому наследию. В течение двадцати четырех лет независимости количество литературы по вопросам средневекового исламского общества, фонд изданных письменных источников практически целиком обновился [11]. Ряд вопросов, например, относимые к истории суфийских тарикатов, произведших сильное влияние на историю того периода, были ощутимо изменены.

Исследование эволюции исламской цивилизации, начиная с социального измерения, а не сквозь наслоение истории частных исламских народов

– вот одна из самых радикальных перемен в анализе материала, закрепившаяся в последних десятилетиях. Большое количество вопросов эволюции ислама во время новейшей истории Казахстана и значения ислама в международных отношениях страны с исламскими государствами Востока еще пока являются открытыми и нуждаются в мощных исследованиях.

Затрагивая вопрос особенностей современной ситуации, необходимо заметить, что для выхода из дефицита информированности и установления цивилизационного понимания и восприятия ислама нужны особенно продуманные принципы и формы тематического освещения, относящихся к исламу, что требует научно-теоретического анализа проблем в религиозной сфере.

Взаимоотношения мусульманского духовенства и государства, соотношение религии и политики – один из главных факторов реализации эффективной и мудрой религиозной политики, претворения межконфессионального консенсуса как условия общественной и идейно-политической стабильности.

Нынешние события, имеющие место в регионе Центральной Азии и в остальных частях мира, отлично удостоверяют органическую связь религиозных вопросов и проблем усиления духовного и национального единства государства, перспектив сохранения национальной безопасности. Экстремизм религиозного толка сейчас стал очень трудной проблемой, все ощущаемее носящий международный характер.

Актуальнейшим вопросом проблемы безопасности на региональном уровне является активизация экстремизма и терроризма, которая заставляет осуществлять адекватные защитные меры на фундаменте научно-аналитических решений тех или иных моделей развития и сценариев религиозной ситуации в регионе в целом и в Казахстане в частности. С этой целью необходимо вдумчивое и разностороннее исследование исторических корней, политико-правовых и идеологических основ религиозных течений и движений, специфики в странах Центральной Азии и Востока религиозных систем.

Детальное исследование комплекса данных и прочих нетривиальных явлений занимает первостепенное место для осмысления нынешней религиозной ситуации, формирования научно выверенного прогноза последующего развития религии ислам в центрально-азиатском регионе.

Литература

- 1 *Бухари Мухаммад ибн Исмаил*. ат-Та'рих ал-кабир. – 1991. – 181 с.
- 2 *Азизов Р.А.* Теология раннего ханафизма. Автореф. – Душанбе, 2012. – 27 с.
- 3 *Ханна аль-Фахури*. История арабской литературы. – М., 1961. – Т. 2. – 541 с.
- 4 *Мусульманское право (внутренние и международно-правовые нормы): Учебник /Под ред. М.А. Сарсембаева.* – Алматы: Данекер, 1999. – 256 с.

5 *Абу Амина Биляль Филипс*. Законы жизни мусульман. Эволюция фикха /Пер. с англ. Т.В. Гончаровой. – М.: УММАН, 2002. – С. 114.

6 *Абусеитова М.* Ислам в Казахстане: история и современность // Казахстан и современный мир. – 2003. – № 3. – С. 165.

7 *Сюкияйнен Л.Р.* Мусульманское право. Вопросы теории и практики. – М.: Наука, 1986. – С. 38–42.

8 *Муминов А.К.* Традиционные и современные религиозно-теологические школы в Центральной Азии // http://www.centrasia.ru/news_A.php?st=1322230680

9 *Мухаммад Саид Рамадан аль-Рамадан аль-Бути*. Путь размечен. – М., 2004. – С. 41–42.

10 *Кремер А.Ф.* Мусульманское право /Пер. с немец. Р. Эйхгорна. – Ташкент: Типография Округного Штаба, 1888. – С. 15–18.

11 *Белокреницкий В, Коргун В, Москаленко В.* Мусульманские страны у границ СНГ. – М., 2001. – С. 5–12.

Түйін

Рысбекова Ш.С. Ханафи мазхабының Қазақстан халқының өмірі мен мәдениетіндегі тарихи орны

Мақалада Қазақстандағы исламның тарихы, қазіргі таңдағы жағдайы түрлі қырынан қарастырылады, ханафиттік мазхабтың қалыптасуы көптеген эволюциялық даму жолында түзілді және исламның ортаазиялық тұрмыстық формасының қалыптасуына өзіндік үлесін қосты. Автор исламдық заңдар және мәтіндерді түсіндірудің тәжірибелік негізін жасаған имам Әбу Ханифа түзеген білім жүйесінің ізгілікті рөлін баса көрсетеді. Мұсылмандық басқарма және мемлекет арасындағы өзара қарым-қатынас, дін және саясаттың байланысы – қоғамдық және саяси-идеялық тұрақтылықты сақтауда, конфессияаралық консенсустарды болдырмауда, діни саясатты тиімді және даналықпен іске асыруда басты факторлардың бірі.

Summary

Rysbekova Sh.S. The Historical Role of Hanafi Madhab in Life and Culture of Kazakhstan's People

The article deals with various aspects of the present and the history of Islam in Kazakhstan, establish Hanafi took shape through a long path of evolution and made a significant contribution to the existence of the Central Asian form of Islam. The author identifies a favorable role of the knowledge generated by Imam Abu Hanifa, who developed the core practices of explanations of Islamic laws and texts. The relationship of the Muslim clergy and the state, the relationship between religion and politics – one of the main factors of an effective and wise religious policy and implementation interfaith consensus as a condition for social, ideological and political stability.

*Самира Мир-Багирзаде***АЗЕРБАЙДЖАНСКИЕ КОВРЫ И ТРАДИЦИИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Аннотация. Ковер – ткальные или узелковые изделия из шерсти или шёлка, одноцветные, цветные с полосками или сложной окраски, с орнаментальными или фигурными мотивами. Ковры в Европе применялись исключительно для тепловой изоляции и украшения жилища, застиланной на полу. На Востоке ковры считаются неотъемлемой частью всей жизни. Украшают и утепляют интерьер юрты, они являются и ложем, и сиденьем, используются 5-кратно на день при молитве, из них состоит седло, ковер дарит невеста своему жениху, и он до гроба сопровождает своих владельцев. Название ковров происходит от мест их производства, реже торговых центров.

Ключевые слова: ковер, палас, культура, ислам, Коран, орнамент, кавказская группа ковров.

История зарождения ковра уходит древними корнями в глубокую историю. Все предпосылки для развития этого искусства в Азербайджане были предопределены самой природой: прекрасные природные краски с помощью даров растительного, животного мира, минералов, шерсть, полученная разведением скотоводства, в частности, баранья, верблюжья, козья шерсти. Искусство ковра появилось после производства тканей. Вначале появился войлок (габа), шерстяные ткани, потом – расписные ткани, далее – однотонные, позже – разноцветные паласы. Возникновение ворсовых ковров относится к более позднему периоду. Во времена Саснидов (V–VI в.), наряду с художественными изделиями, производились нежные ткани и ковры.

Во времена Арабского халифата широкой известностью пользовались плетеные и тесненные ткани, и, в особенности, Тебризские ковры, связанные с именем Солтана Мухаммеда. О величии азербайджанского ковра свидетельствует «Хамса» Низами Гянджеви, где воспевается красота убранства дворца царицы Нушабе из Барды:

«У нее во дворце есть большая палата,
Что не только ковром златотканым богата» [1].

Многие ученые определяют азербайджанские ковры к различным регионам Востока. Одни относят их к кавказской группе ковров, и делят, в основном, на 2, другие – на 6 типов ковров, в зависимости от регионов.

Многие европейские ученые исследователи относят азербайджанский ковер к иранской или турецкой группе, или, как отмечалось выше, к кавказской группе.

Азербайджанский ученый Ляtif Керимов в своей книге «Азербайджанский ковер» отделил эти ковры в самостоятельную группу ковров, которые разделил на 4 типа:

1 – куба-ширванская, 2 – гянджа-казахская, 3 – карабахская, 4 – тебризская школы азербайджанских ковров. К каждому типу относятся определенные ковры конкретных регионов, например, к типу губа-ширванских ковров относятся 7 типов ковров: Шемаха, Губа, Дявчачи, Ходжакенд, Хызыр, Гусар и др. Из них только бакинская группа выткана в определенном стиле: Халапута, Сураханы, Хиляршян, Горадил, Фатмаи. Азербайджанские ковры характеризуются цветом и композицией, и связаны между собой в определенную группу

Азербайджанские ковры делятся по композиции на 2 элемента: гель (озеро) – середина ковра, называемое средним полем и хашия – кайма, украшенный край ковра, завершающий его композицию. Особенности азербайджанского ковра являются отражения в нем предметов среды человеческого бытия, некоторые из них облачены в символы, выражающие представления того или иного региона. Здесь изображаются стилизованные растения, животные, насекомые, птицы, в том числе звезда, пахлава, треугольники четырех-, пяти-, шести-, восьмиугольники и другие геометрические формы, определяющие основные узоры азербайджанских ковров. В азербайджанских коврах наиболее применяются такие растительные орнаменты, как бута, джуппа, чайный цветок (чайгюлю), вьюнок, цветок, бутон и другие. Спектр цветов азербайджанских ковров очень широкий, отражающий природные цвета. Каждый регион имеет свою расцветку и орнаментику. Например, в коврах Бакинской, Кубинской, Ширванской зон широко использовались геометризованные, растительные и животные мотивы, а также рисунки с изображением людей. Фон и узоры указанных ковров, в основном, ткались в красном, синем, белом, оранжевом, светло-голубом цветах.

В коврах Гянджа-Казахской зоны широко использованы геометрические и животные мотивы, фон и рисунки этих ковров ткались преимущественно в белом, зелёном, желтом, красном, синем цветах.

Ковры Карабахской зоны украшаются в основном растительными мотивами, а также рисунками с изображением людей и животных. В этих коврах использованы красные, розовые, оранжевые и другие тона [2]. По применению в быту азербайджанские ковры делятся на различные виды. Например, по размеру, назначению, молитвенные ковры – маленькие по размерам, и используются для настила пола.

Исламская религия внесла свои коррективы в быт, жизнь и традиции Азербайджана, где были распространены зороастризм, христианство и иу-

даизм. В ковровом искусстве ковры-намазлык стали неотъемлемой частью каждой семьи. В коврах стали преобладать геометрические, растительные мотивы. В коврах намазлык применялись и арабская вязь, отражающие аяты из Корана, молитвы и имя Бога – Аллах, куфическим почерком, реже изображалась сама Мекка. Появился целый ряд мотивов, композиций, которые нашли отражение во всем декоративно-прикладном искусстве. На коврах изображались мечети и мехрабы – в верхней части ковра – арки. Изображение мехрабов присуще только молитвенным коврам (мехрабы-намазлык). В композиции данного ковра можно встретить изображение пяти пальцев руки, широко распространенный арабский символ, а также буты, пчел (Ширванские ковры), птиц и т.д. Изображение мехраба можно встретить часто в Карабахской группе – ковре «Кюрд», в Гянджинском – «Фарзели», в коврах, вытканых на территории Кубы и Казаха, а также в Ширванских, Турецких вышивках и ковровых изделиях. Композиции «Бенди-руми» встречаются на территории Ширвана, многие из них ткались в Маразе. Срединная кайма их состоит из крючкообразных элементов, которые встречаются в Сальян-Муганских коврах и в Болгарских чипровских килимах, где белый и кремовый цвета фона являются характерными для данного вида [3].

Ислам – одна из мировых религий, т.е. вероучение, которое исповедуют люди разных стран независимо от их национальности. Ислам (араб. «предание себя Богу») означает абсолютную веру в единого и единственного Бога- Аллаха, ниспославшего людям через своего Пророка Мухаммеда Священное Слово, который тот должен был «читать вслух», т. е. проповедовать. Люди, исповедующие ислам, называются мусульманами (от арабского «муслим» – предавший себя Богу). Каждый мусульманин обязан признавать единственность Аллаха и пророческую миссию Мухаммеда; исполнять пять раз в день обряд молитвы; добровольно отдавать часть своих доходов в пользу бедных; соблюдать пост в священный месяц мусульманского календаря – рамазан; хотя бы раз в жизни совершить паломничество в Мекку, к главной святыни ислама – Каабе.

Во всех произведениях мусульманского искусства прослеживается красной нитью Слово божье – цитаты из Корана (коранические аяты), которые составляют её основу. Это можно увидеть и в архитектурных памятниках, и в декоративно-прикладном искусстве, и в книжном искусстве; музыка используется при чтении Корана нараспев, когда муэдзин призывает на молитву, а поэзия использует и стихотворную форму Корана, и её нравственные принципы.

Коран включает 114 глав, или сур. Каждая сура (араб. «ряд», «ранг») состоит из аятов (араб. «знак», «чудо») – меньших отрывков текста, которые европейцы обычно называют стихами. Коран – это универсальная энциклопедия мусульман, содержащая свод правил поведения в семье и общине, основы мусульманского законодательства, философии и эстетики. Вместе с

тем Коран является поистине замечательным произведением средневековой литературы Востока, эталоном классического арабского языка (Коран был записан на мекканском диалекте арабского языка), неиссякаемым источником исследований учёных-арабистов.

Знатоки веры полагают, что точный в духовном смысле перевод на другие языки невозможен, ибо он не передаёт Божественной сущности откровений. В связи с этим некоторые переводы Корана называются «переводами смыслов».

Коран – основа ислама, ибо устанавливает религиозные обряды и правила поведения для миллионов мусульман. Без знакомства с этой книгой невозможно понять обычаи и традиции, существующие в мире ислама. Вместе с тем понимание самого текста Корана – непростая задача для современного читателя. В ниспосланной книге – Коране, наряду с ясно изложенными аятами-мухкамат – существуют откровения, смысл которых не поддаётся однозначному толкованию. Такие аяты называются муташаббахат. Их комментированием занимаются наиболее видные ученые и авторитетные знатоки ислама.

Ислам – не только религия. Это – система взаимоотношений человека и общества, определяющая образ жизни мусульманина. Источником для решения, возникающих в жизни проблем, наряду с Кораном для мусульман является сунна (араб. «пример») посланника Аллаха – поступки и высказывания Пророка Мухаммеда, зафиксированные (сначала устно, а с IX в. письменно) как Священное предание в виде «рассказов»- хадисов.

Согласно одному из хадисов, Мухаммед сказал: «Письмо – половина знания». В Средневековой мусульманской культуре Востока и Запада степень овладения «красотой письма», или каллиграфией стала показателем интеллектуальности, образованности и духовного совершенства личности. В истоках арабской каллиграфии лежит подчинение написанного слова логике ясного, размеренного, ритмического чтения Корана.

Многие народы, обращавшиеся в ислам, но не принявшие арабский язык в качестве повседневного, заимствовали арабский алфавит для собственных языков. Таким образом, сегодня арабское письмо используется при написании многими мусульманскими народами, не имеющими существенных этимологических связей с арабским.

Арабское письмо, которое вместе со всеми семитическими письменами, за исключением эфиопских, держится писания справа налево, происходит от древнесемитской азбуки. Древнейшая форма его – это так называемое куфическое письмо, названное в честь города на Ефрате–Куфа, образцы которого имеются в многочисленных рукописях Корана и на надписях монет. Этот способ писания – геометричный, и имеет лишь 18 согласных из 28 арабской азбуки; отличаются они одна от другой особыми знаками. Ударение означает точкой над буквой (например, над а), или линией посередине (например,

у), или же точкой под буквой (например, под и). Нередко эти точки означались красной или зелёной краской. Несмотря на эту очевидную недостаточность, характер древнеарабского письма удерживался в употреблении в течение многих веков, и был постепенно заменяем более удобным для скорописи способом, называемым насхи, которым пользуются и в настоящее время. В этом письме сходные согласные различаются (диактрическими) точками, а ударение – небольшими чёрточками (над а, у) и подстрочными (и).

Арабское письмо значительно более широко использовалось в декоративном искусстве и в художественном творчестве. Мусульманские художники, которым было запрещено изображать фигуры людей и животных, в большинстве случаев обращались либо к искусству, ставшему известным с тех времён под именем «арабесок» (композиции, в основе которых были положены строгие геометрические формы или рисунки листьев и цветов) или очень часто к каллиграфии. Арабская каллиграфия стала, таким образом, применяться не только при создании копии Корана, но также и во многих других художественных целях – на фарфоре и металлоизделиях, коврах и других тканях, монетах и в архитектурном орнаменте (главным образом в мечетях и на могилах, но также, особенно в поздние времена, и на других зданиях и постройках).

В начале исламской эры два вида шрифтов находились в применении – оба (куфи и насхи) они произошли от различных форм набатейского алфавита. Первый был строгим геометрическим шрифтом прямоугольной формы и назывался куфическим, однако употреблялся до основания этого города. Он использовался при создании первых написанных от руки копий Корана и для украшения архитектурных сооружений в самые первые годы Исламской империи.



قلما ولسون الى اول كاتبك تحديدا
که فساک دقمی سو دمدی شود ایلد
گاه بد حذف ستوقیله قیلو دنای ناد
گاه بد نقطه قصود یله کو ذی کو یالد

Образец куфического письма.

Мусульмане были также мастерами в искусстве резной и крашеной штукатурной работы в стиле, который всё ещё существует. Они были и превосходными мастерами мозаики, инкрустации, аппликации всех видов в резном и лепном украшении.

Каллиграфия стремится к выразительности и декоративной соразмерности надписей; поэзия преподносит афоризмы и соответствующий исторический материал; музыка нашла отражение в азане, чтении Корана и проповедей. В декорации и совершенствовании этого божественного строительного комплекса использованы различные формы прикладного искусства: великолепные ковры, ценные и изящные шторы, огромные и сверкающие светильники, резьба по дереву, шитьё золотом и т.п., которые сыграли свою роль в придании красоты и великолепия мечети.

Азербайджанские ковры разнообразны по назначению и применению в быту. Имеются также специальные настенные ковры, используемые для дизайна и утепления комнаты. В комнате для гостей применяется целый комплекс ковров, и каждый из них – разные по размеру, форме и композиции. Посередине настилается большой ковер – халы, начало комнаты украшается ковром – кяляи, и по краю главного ковра настилаются крайние ковры – кянары.

Азербайджанские ковры богаты своими древними традициями, сложившиеся веками, обогатившие декоративно-прикладное искусство Азербайджана. Азербайджанские ковры принадлежат к числу жемчужин сокровищницы мировой культуры и хранятся во многих музеях и коллекциях мира, и дают основание существовать во времени и пространстве.

Литература

- 1 *Низами Гянджеви*. Избранное (Хамсе). – Баку: Азернешр, 1998. – С. 532.
- 2 *Алиева Анна-ханум*. Ворсовые ковры Азербайджана XIX – начала XX века. – Баку: Элм, 1987. – С. 92.
- 3 *Велев В.* Болгарские килимы до края на XIX век. – София, 1960, обр. XXV в. – С. 25.
- 4 *Керимов Л.* Азербайджанский ковёр. – Баку: Изд-во Академии наук Азербайджана, 1961. – Т. 1.
- 5 *Мир-Багирзаде С.А.* Коран и искусство (Исламское искусство). – Баку: Текнур, 2009. – С. 124.
- 6 *Mir-Bağırzadə S.A.* İncəsənət tətixi. – Dərslik: Bakı Ş MSA, 2012. – S. 115.

Түйін

Мир-Багирзаде С.А. Әзірбайджан кілемдері мен ислам мәдениеті

Бұл мақала Әзірбайджан кілемдерінің ерекше орны мен Латиф Керимовтың «Әзірбайджан кілемі» атты еңбегінен нұсқау алып, ұсынылып отыр. Кілем композициясы рәміздермен ұштасып, ислам мәдениетінің терең бойлағанын намаз кілемшелерінде анық көрінеді. Әзірбайджан кілемдері – ықылым заманнан бері келе жатқан мәдениет мұрасы. Әзірбайджан кілемдері әлем мәдениетінде аса ерекше орынға ие.

Summary

Mir-Bagirzadeh S.A. The Azerbaijan Carpets and Traditions of Islamic Culture

The given research is devoted to specificity of the Azerbaijan carpets and its allocation from various groups in independent, being based on fundamental work of Latif Kerimov «Azerbaijan carpet». In work the main composite idea of the carpet reflected in symbols, in particular, based on traditions of an Islam and applicability for it special versions of a carpet from which prayful carpets are allocated is emphasized. The Azerbaijan carpets are rich the ancient traditions, developed the centuries, enriched arts and crafts of Azerbaijan. The Azerbaijan carpets belong to number of pearls of a treasury of world culture and are stored in many museums and collections of the world, and give the basis to exist in time and space.



УДК 165.4 + 165.41

Александр Хамидов

ФЕНОМЕН ЗАКАЗНОЙ ТЕОРИИ
(Статья первая)



Тут «надо иметь в виду интересы политиков, олигархов, крупных корпораций. Они финансируют наиболее крупные научные проекты и определяют фронт исследовательских работ. При этом поиски истины отходят на дальний план. Кто-то из учёных или заказчиков может по личной инициативе попытаться выяснить правду. Но это будет лишь частное мнение или засекреченные результаты, которые, опять же, будут использоваться по мере надобности основных заказчиков».

Р. К. Баландин [1]

Но человека, стремящегося приспособить науку к такой точке зрения, которая почерпнута не из самой науки (как бы последняя ни ошибалась), а *извне*, к такой точке зрения, которая продиктована *чуждыми* науке, *внешними* для неё интересами, – такого человека я называю «*низким*».

К. Г. Маркс [2]

Аннотация. В статье анализируется феномен такой теории, которая является следствием корыстного заказа, в соответствии с которым должна быть получена конкретная вполне правдоподобная картина феномена, удовлетворяющая запросы заказчика. Такой теорией может быть как социогуманитарная, так и естественно-научная теория. Статья ограничивается первым видом теории.

Ключевые слова: заказная теория, учёный, истина, теория управляемого хаоса, самоорганизованная критичность, этнический историзм, «голодомор», Ст. Р. Манн, М. Галычанец.

Этос науки требует от учёного искания Истины и в этом искании быть предельно порядочным и честным. Но наука – не башня из слоновой кости, а учёный – не её обитатель. И это может сказываться на искании Истины, а

равно и на степени порядочности и честности учёного. Факторы, влияющие на это, могут быть и бывают самые различные. Одним из таковых является *специальный заказ* на конкретную теорию. При этом речь идёт не вообще о заказе, а о весьма специфическом заказе. Существуют заказы создать *истинную* теорию того или иного феномена, и в этом нет ничего этически недопустимого. Немало существует в науке теорий, которые возникли как следствие выполнения заказа. В этом случае совершенно неважно, получилась теория как результат усилий и интенций, исходящих от учёного (группы учёных) или же как результат конкретного заказа.

В нашем же случае имеются в виду такие теории, концепции¹ или просто – *по видимости* фундаментальные – идеи, в которых под видом истины, а в случае идей – под видом добра заказывается вполне конкретная *правдоподобная* картина феномена, удовлетворяющая заказчика. Именно её мы и будем называть *заказной*. Стало быть, существует в культуре такой феномен, как *заказная теория* или *заказная концепция*, или просто *заказная идея*, которая со временем может быть конституирована в концепцию или теорию. Далее для простоты мы будем, имея, конечно, всё это в виду, говорить просто о *заказной теории*.

Заказная теория может быть заказана конкретной области науки или же конкретному учёному. Она может быть заказана государством, той или иной социокультурной сферой, заинтересованной группой и т. д. Она может быть заказана непосредственно учёному или научному коллективу либо же опосредствованно (через третьих лиц и т. д.). Подчас учёный (который в данном случае в строгом смысле и не является учёным), исходя из наличной политической, идеологической, экономической и иной конъюнктуры, разрабатывает такую теорию по собственной инициативе. Результат бывает эффективнее, если наличная конъюнктура резонирует с внутренними мотивациями и интересами данного учёного.

Заказная теория может быть заказана посредством взывания к тем или иным высоким *по форме* смыслам (интересам родины, сложности наличной ситуации и т. д.), посредством подкупа, посредством принуждения, с помощью угроз, шантажа и т. д. Нередко такие теории после их обнародования находят приверженцев, не имеющих никакого отношения к их заказному характеру и принимающих их за сугубо научные феномены, полученные на пути искания Истины. Такие теории могут также подвергаться критике именно как *научные* по своей сути. Иногда заказной характер *обретает* уже изложенная концепция (вне зависимости от степени её истинности), если она по каким-то своим параметрам вписывается в те или иные стратегические или даже сверхстратегические планы и интересы. В таком случае данная теория поднимается на щит и стимулируется к дальнейшей разработке.

¹ Концепция по степени разработанности, оформленности и достоверности уступает теории.

Примером такой теории может быть *психоанализ* Зигмунда Фрейда (настоящее полное имя – Сигизмунд Шломо Фрейд), которая вписалась в одну из программ глобального сокращения народонаселения Земли, начальной фазой осуществления которой стала идея равенства полов (XVIII в.), а сегодня она предстаёт в виде практики однополых браков².

Чаще всего заказные теории создавались и продолжают создаваться в области социогуманитарных наук. Примером может быть политология и созданная в ней «*теория управляемого хаоса*», или «*контролируемой нестабильности*». Она создана исключительно заинтересованными авторами, выполняющими политический заказ правительства США. Её создателями считают Дж. Шарпа (см. Илл. 1) и Ст. Р. Манна (см. Илл. 2). Иногда к ним причисляют и Зб. Бжезинского. Дж. Шарп во второй половине 1993 г. опубликовал брошюру-пособие «От диктатуры к демократии. Стратегия и тактика освобождения», в которой изложил 198 способов ненасильственного разрушения диктаторских режимов (см.: [3]) (при этом прерогатива определения того, какие режимы являются диктаторскими и какие правители – диктаторами, естественно, принадлежит США). И данная стратегия и тактика применялась в ряде так называемых «цветных» революций. Однако плодов таких революций, как правило, приходится ждать долго. Годом раньше, в 1992 г. Ст. Р. Манн опубликовал статью «Теория хаоса и стратегическое мышление» [4], а в 1997 г. – статью «Реакция на хаос» [5].



Илл. 1. Дж. Шарп



Илл. 2. Ст. Р. Манн

Мир, пишет Ст. Манн, становится всё более сложным, и традиционные теории неспособны объяснить его надлежащим образом. Это сказывается и на стратегическом мышлении: ведь «классическое стратегическое мышление пытается описать конфликт в линейных, причинно-следственных терминах, оно вынуждает нас упростить сложные ситуации к нескольким ос-

² З. Фрейд и его теория сексуальности были подняты на щит после посещения им США в 1909 г. Его пригласил прочитать курс лекций в университете Кларка (Вустер, штат Массачусетс) американский психолог Г. Ст. Холл. Вернувшись в Европу, Фрейд через год издал этот курс под названием «Пять лекций по психоанализу». С этого времени он и его – если непосредственно и не заказная, то вполне *востребованная* – теория стали всемирно знаменитыми

новным вариантам» [4]. На деле же мир является нелинейным, сложным и интерактивным. Отсюда вывод: «Нам необходимо изменить метод, который мы используем для осмысления стратегии» [4, с. 158]. Этот метод, согласно Манну, и даёт теория хаоса, «лежащая в тревожной границе между физикой и математикой...» [4, с. 159]³ Речь идёт о теории хаоса, сформировавшейся во второй половине XX века в связи с исследованием сложных нелинейных динамических систем. И. Р. Пригожин и И. Стенгерс пишут: «В доставшемся нам научном наследии имеется два фундаментальных вопроса, на которые нашим предшественникам не удалось найти ответ. Один из них – вопрос об отношении хаоса и порядка» [6]. В науке, отмечает Пригожин, детерминистская парадигма вытесняется парадигмой нестабильности (см.: [7]). Пригожин и его единомышленники заняты исследованием нелинейных самоорганизующихся сложных систем (см., напр.: [8]). Тем же примерно занимается и синергетика, также исследующая общие закономерности процессов в сложных неравновесных системах на основе присущих этим системам принципов самоорганизации. Согласно Г. Хакену, одному из основателей синергетики (сам термин предложен известным дизайнером, архитектором и изобретателем из США Р. Б. Фуллером), «во многих случаях самоорганизация возникает из хаотичных состояний...» [9]. Появилась так называемая *теория хаоса*, или *теория динамического хаоса* – специальный математический аппарат, с помощью которого описывается поведение таких нелинейных динамических систем, которые при определённых условиях оказываются подверженными хаосу. Эту теорию составляет область исследований, связывающая математику и физику. Известный американский физик Дж. А. Уиллер в статье «Об осознании принципа “закон без закона”» (1983 г.) писал, что физика будущего «будет связана с открытием того, что физический закон покоится, в конечном счёте, на хаосе, беспорядке», что «будет осознано, что физический порядок на самом деле обусловлен хаосом, то есть является “законом без закона”» (цит. по: [10]). Излишне говорить, что во всех этих теориях понятие хаоса фигурирует в *позитивном* или, как минимум, в ценностно нейтральном значении.

«Как эта наука может быть применима для стратега? – спрашивает Ст. Манн и отвечает: – Как минимум её применение может осуществляться на двух уровнях. На материальном уровне технологические инновации, которые эксплуатируют теорию хаоса, изменяют основы войны. На теоретическом уровне, она предлагает новые основы стратегического мышления» [4, с. 160]. Но Ст. Манн опирается не только на теорию хаоса, но и на разработан-

³ Ст. Манна, правда, не вполне устраивает термин «хаос». Он поясняет: «“Хаос” – это не совсем удачное выражение для такой дисциплины. Слово вызывает ассоциации с бесформенностью и чистой случайностью, которые осложняют концептуальную задачу. “Нелинейная динамика” менее перегруженный и более описательный термин, но хаос это широко употребляемый научный ярлык, так что мы будем применять именно это слово» [4, с. 159 – 160].

ную П. Баком и К. Чемом теорию *самоорганизованной критичности* (см., напр.: [11]) – новейшее направление в теории нелинейных динамических систем. Согласно данной теории, нелинейная система с большим числом взаимодействующих элементов в своём эволюционировании, приближаясь к точке бифуркации (критическому состоянию), теряет свою устойчивость и достигает состояния, при котором ничтожное событие может привести систему к катастрофе. Теории хаоса и самоорганизованной критичности не ограничиваются своей применимостью только к войне в узком смысле слова. Они применимы и к иным сферам, в том числе и к геополитическим стратегиям. Обычные люди, да и политики, отмечает Манн, стремятся к стабильности. Это, согласно ему, большое заблуждение: «Стабильность – это не более чем последствие и никогда не может быть целью» [4, с. 169]⁴. Ст. Р. Манн пишет: «Среди беспорядка мы не лишены стратегии. Теория критичности не ограничивает стратегов, а выдаёт им такие основы, которые помогают им объяснить фасцинирующий мировой беспорядок. Как только мы начинаем чёткое описание того, что нас окружает, мы попадём в позицию, в которой можно создавать стратегии, продвигающие наши интересы» [4, с. 166]. Стало быть, в этом случае хаос становится *контролируемым*.

И Дж. Шарп, и Ст. Р. Манн чётко осознают, чьи интересы они отстаивают своими концепциями. Это – интересы США, главного орудия Мирового Правительства, осуществляющего стратегию и тактику глобализма на нашей планете⁵. Манн прямо заявляет: «...Мы должны быть открыты возможности усиливать и эксплуатировать критичность, если это служит нашим национальным интересам... Тут наш национальный интерес предпочтительнее международной стабильности. В действительности, понимаем мы это или нет, мы уже принимаем меры по усилению хаоса: содействие демократии, усиление рыночных реформ, распространение через частный сектор массовой коммуникации» [5, р. 68].

Геополитическая стратегия глобалистов состоит в том, чтобы, используя теорию хаоса и теорию самоорганизованной критичности, *создавать* очаги *нестабильности* в государствах с неудобными им режимами. Задача состоит в том, чтобы неудобную систему как можно быстрее довести до точки бифуркации.

Но реальных осуществителей стратегии и тактики глобализма только такие меры не устраивают. Ждать, пока система, то есть неудобный политический режим и его страна дозреют до точки бифуркации и страна вместе со своим режимом в соответствии с логикой самоорганизованной критич-

⁴ «Мы можем многому научиться, если рассматривать хаос и перегруппировку как возможности, а не рваться к стабильности как иллюзорной цели в самой себе» [4, с. 171]. «Теория хаоса... может подвигнуть нас вести реалистичную политику в постоянно изменяющуюся эпоху, и открыть запоздалое освобождение стратегического мышления» [4, с. 172].

⁵ О принципиальном отличии глобализма от глобализации см.: [12], [13].

ности обрушится в хаос. Задача для них заключается прежде всего в том, чтобы сначала *организовать* хаос, а затем – по необходимости *управлять* им, исходя из своих интересов. Таким образом, доктрина управляемого хаоса трансформируется в доктрину – и, что важнее, – в стратегию и тактику *организованного хаоса*. Причём в реализации этой доктрины оправданными являются также и военные вторжения. Характерный пример – Афганистан, Ирак, Югославия, Ливия и т. д.

Таким образом, вопреки физико-математической теории хаоса, *геополитика* хаоса постулирует отнюдь не *порядок из хаоса*, а, напротив, – *хаос из порядка*. Данная задача решается *во многих формах* и *разнонаправленно*. На поверхности событий дело выглядит так, будто современный мир как-то сам собой погрузился в хаос, так что, говоря словами И. Рамоне, «единственным определённым фактом стала неопределённость» [14]. На деле же это глобалисты создают хаос, но отнюдь не затем, чтобы из него затем построить новый порядок, а затем, чтобы, создав его, стоять *над ним*, контролировать его и извлекать из этого состояния свою собственную пользу по принципу «ловить рыбу в мутной воде». Свидетельством этому – бывшая Югославия, Афганистан, Ирак, Ливия, теперь вот Украина... Кто следующий?

Особенно богата заказными теориями историческая наука. Такое практиковалось с давних времён. Какой-нибудь король, князь или ещё кто-либо давал заказ летописцу, а позже и человеку науки изобразить историю королевства, княжества, исторического лица и т. п. – полностью или в каких-то значимых событиях и эпизодах – в выгодном для заказчика свете. То есть заказывалось *фальсифицирование* действительной истории. Простейший пример такой фальсификации – так называемое «открытие» Хр. Колумбом (1451–1506) Америки. Согласно официальной легенде, как известно, он отправился на поиск пути в Индию, а невзначай открыл новый континент. На деле же и он сам, и те, кто его отправлял, прекрасно знали, куда плыть (см. об этом [15. Глава 3]). В тайных хранилищах библиотеки Ватикана имелись великолепные географические карты, созданные ещё в глубокой древности, копии с которых появились лишь в XVI в. – Пири Рейса, Оронтеуса Финиуса и др.

Надо вообще сказать, что не одно столетие государства *берут под свой контроль* историческую память своих граждан. Посредством вмешательства государственной идеологии они стремятся контролировать исторические исследования, в той или иной степени понуждая историков формировать требуемый интересами государства образ отечественной или даже мировой истории. Иногда историкам даётся прямой заказ на переинтерпретацию или (и) утаивание одних фактов, событий, имён и изобретение не имевших места. Наиболее идеологически ангажированными оказываются *учебники истории*, обращающиеся в сфере образования, особенно общего,

или среднего. В учебниках изображена именно та версия истории, которая необходима государству. Посредством обучения истории в соответствии со спущенной сверху программой и утверждённым учебником осуществляется целенаправленная индоктринация общественного сознания, в котором закрепляется (подчас довольно прочный и непоколебимый) образ истории, который и кладётся в основание исторической памяти и составляет её содержание.

На исследование определённых этапов истории и деятельности исторических фигур может налагаться однозначный запрет. Заказ на конструирование образа тех или иных исторических событий может исходить не только от государства, но и от социальных групп, кланов и т. п. Примером может быть история большевизма и деятельности большевистской партии. В 1938 г. была издана книга «История ВКП(б). Краткий курс». Специальным постановлением ЦК ВКП(б) от 14 ноября того же года эта книга была объявлена «энциклопедией основных знаний в области марксизма – ленинизма», представляющей собой «официальное, проверенное ЦК ВКП(б) толкование основных вопросов истории ВКП(б) и марксизма – ленинизма, *не допускающее* никаких произвольных толкований» [16, курсив мой. – А. Х.]⁶. Недопущение «произвольных толкований» обеспечивалось партийной дисциплиной (для членов партии), государственной властью, судом и прокуратурой, органами НКВД, разветвлённой системой ГУЛАГ⁷ и другими «мерами». История КПСС переписывалась несколько раз под диктатом очередной политико-идеологической конъюнктуры.

Или вот ещё например. О. И. Грейг сообщает, что «из материалов Нюрнбергского процесса были изъяты свидетельства о ритуальной и оккультной составляющей Третьего рейха...» и «что в 1946 г. только первый взнос фонда Рокфеллера составил 139 000 долларов, потраченных на **создание** официальной версии Второй мировой войны, где *не* будет пунктов о борьбе за Веру под крестом, о сражениях против богоборцев под круговращением “шагающего солнца”, об уничтожении детей дьявола в виде *jude*, оккупирующих страны и подменяющих собой народы (по разумению нацистов) и прочая псевдонаучная, научная и оккультно-мистическая подоплёка нацизма. Те, кто станет отпускать деньги на создание *своей* истории Второй мировой войны, **сокроют** и своё личное участие в финансовой подпитке системы фашизма» [17]. Или вот ещё пример. После развала СССР «филантроп» Дж. Сорос (по-венгерски: Шорош; настоящая фамилия – Шварц) стал финансировать разработки учебников истории (особенно для школьного образования), в которых история России изображалась бы в самом неприглядном свете, а роль Советского Союза во Второй мировой войне была бы сведена к минимуму. Но подобные примеры – не редкость... Но далеко

⁶ В изданиях цитируемых материалов после 1954 г. этот документ больше не публиковался.

не все историки идут на фальсификацию. Многие стремятся – насколько возможно – дать объективную историческую картину. В этих случаях на них может оказываться всевозможное давление, вплоть до неприкрытых гонений (см. об этом, напр.: [18]).

Заказные исторические теории – не редкость в ставших суверенными государствами бывших союзных республик СССР. И. Б. Орлова пишет о феномене *этнического историзма*, сформировавшегося в исторической науке постсоветских независимых государств. «Он, – пишет она, – отличается, в частности, тем, что классовые, социальные, политические факторы, действующие в истории, отходят на задний план, а на первый выходят факторы этнические. Стало считаться, например, что только “национальный” историк может создать реальную историю своей страны. При этом “национальный” трактуется как “этнически свой”».

Тенденция этнизации сливается с политизацией истории. Скажем откровенно: “новые” истории на постсоветском пространстве конструируются с заранее заданной политической целью при помощи определённым образом отобранной информации, влияющей на массовое сознание» [19]. Общим для всех этнических историй является, прежде всего, «пересмотр галереи великих личностей и памятных дат; ...героизация собственного прошлого, “удревнение” своей истории и поиск корней среди древних цивилизаций» [19, с. 126–127]⁷. Показательной в этом отношении является политика в области национальной истории на Украине. Примером может служить книга Мыколы Галычанца «Украинская нация. Происхождение и жизнь украинской нации с наидревнейших времён до XI столетия» (см. Илл. 3). В аннотации к этой книге сказано: «В книге подано происхождение и жизнь украинской нации от её образования 40 тысяч лет тому и до XI века н. э.» [20].



Илл. 3. Обложка книги
М. Галычанца



Илл. 4. Обложка книги
Л. Д. Кучмы

М. Галычанец не оперирует понятием «укры», хотя оно само по себе не

⁷ Если эту интенцию на удревнение собственной истории выразить в саркастической формуле, то она будет иметь следующий вид: всё человечество произошло от «нашего» этноса.

является мифическим в реальной исторической науке, пусть и не в современной украинской националистической интерпретации⁸. Он предпочитает говорить о «славянах-праукраинцах». Согласно ему, 40 000 лет тому назад, в эпоху позднего палеолита у населения, обитавшего на территории Восточной Европы, возникла связанная речь (*мова*). Люди, отмечает он соглашаясь с одной из гипотез, стали именовать себя славянами. Это «название происходит от “слова” (по-украински “славяне” – “слов’янци”. – А. Х.), что тогда означало «мова» (язык, речь. – А. Х.). То есть, население, которое владеет наивысшим богатством, – мовою, употребляет слова́ одного всем понятного языка. Однословцы.

Тогда же, по мнению мыслителей, население назвало свою землю на всей территории Восточной Европы Славянля.

Это была ПЕРВАЯ СЛАВЯНА-УКРАИНА.

Название Украина тогда означало свой Край, Краину, или Землю» [20, с. 21]⁹. И со временем люди стали называть себя просто украинцами. Много тысячелетий, пишет Галычанец, славяне-праукраинцы населяли огромную территорию. Он пишет: «До прихода на украинскую землю в XIII веке (1238 – 1240 г.г.) колонизаторов монголо-тюрков (монголо-татар) украинская нация заселяла всю территорию Восточной Европы от Балтики и Северного Ледовитого океана на севере до Каспия, Кавказа и Черноморья на юге; от гор Карпат на западе до Уральских гор на востоке» [20, с. 12]. При этом, согласно Галычанцу, Чёрное море в те времена именовалось «Славян-озеро», а уже во II тысячелетии до н. э. получило название «Украин-море». С 1169 г. «могучая украинская держава Великое Княжество Украина» распалось на 15 независимых образований, 9 из которых колонизовали татаро-монголы, создав на этой украинской территории Золотую Орду.

На рубеже II – I тысячелетий до н. э., отмечает Галычанец, произошёл упадок «выдающейся цивилизации славян-праукраинцев». Наступило похолодание, началось переселение арийцев, в том числе и «арийцев-праукраинцев» на юг – в Среднюю Азию, за Кавказ, в земли хеттов, шумеров, в Трою, а также в Иран и Индию. Всюду они несли высокие знания, верования, технологии. Так, в долину Ганга, отмечает наш автор, прибыло «немало арийцев из степей Восточной Европы. Эти арийцы-земледельцы имели много чудесных устных философских вед (знаний. – А. Х.) о Вселенной, едином Боге, явлениях природы, приключений людей и т. д. Веды понравились и очаровали местное население дравидов, так что дравиды из-

⁸ Укры – одно из племён, входивших в состав полабских славян – группы западнославянских племён, населявших приблизительно с VI до середины XIII в. н. э. обширную территорию от устья Лабы (Эльбы) и её притока р. Салы (Зале) на западе до р. Одры (Одер) на востоке, от рудных гор на юге и до Балтийского моря на севере. Об украх писал во второй половине X в. монах бенедиктинского монастыря Новая Корвез Видукинд Корвейский в хронике «Деяния саксов». Он, в частности, писал, что в 954 г. маркграф Геро «одержал славную победу над славянами, которые называются уккры» [21, с. 183].

⁹ В украинском языке употребляется не только слово «Україна», но и «Украйна», а также «Вкраїна». А это наводит на мысль, что оно происходит от слова «окраина».

учали веды, со временем записали письмом санскритом (своим или позаимствовали звуко-буквенное письмо арийцев, приспособили к своему языку). Эти веды стали философской основой древнейшей веры Индии – *ведизма*, или ведызма. Священной книгой этой веры стали “Веды”, где сохранилась философия, гимны и молитвы времён прибытия арийцев-праукраинцев. Само появление в Индии арийцев-праукраинцев дало “Веды” и начало историческим знаниям об Индии» [20, с. 61]. Да и к оформлению санскрита «приложили руку» арийцы-праукраинцы. «Из древнейших творений санскрита, – пишет М. Галычанец, – можем восстановить влияние языка арийцев-праукраинцев на древнеиндийский словарный запас, а также выявить слова языка арийцев-праукраинцев того времени» [20, с. 61]¹⁰.

М. Галычанец подвергает критике понятие «индоевропеизма» как искажающего реальную историю: «“Индоевропеизм” – историческая неправда и вымысел западноевропейских историков и лингвистов» [20, с. 62].

Для некоторых постсоветских государств – бывших союзных республик СССР характерна *антироссийская* направленность. Этим отличается и цитированная книга. В той же аннотации говорится: «Автор освещает тот период развития украинского народа, который запрещали описывать московские колонизаторы. Писавши за нас нашу историю, они “обрубали” исторические корни нации, чем изуродовали длительность её происхождения, развития и жизни. А “историю” её начали с IX в. н. э. – от княжения Олега II Украинского» [20, с. 2]. То, что сами русские не являются славянами, что они «тюрко-татары», – общее место таких историков, как М. Галычанец. Экс-президент Украины Л. Д. Кучма во время своего второго президентского срока выпустил книгу «Украина – не Россия» (см. Илл. 4). Книга также вышла на русском языке (см.: [22]). В ней Кучма пишет, «что русские и украинцы – две отдельные и во многом несхожие нации, каждая со своей культурой, говорящие хоть и на родственных, но отчётливо разных языках, что у Украины своё серьёзное прошлое и, уверен, будущее» [22, с. 11]. Он, правда, завершает своё Предисловие к книге словами: «Да, Украина – не Россия, но это совсем не повод плохо относиться к России. Для меня, во всяком случае» [22, с. 29]. У большинства же нынешних «этнических историков» позиция далеко не столь доброжелательна. Совсем наоборот.

В русле антироссийской парадигмы находится и состряпанная «концепция *голодомора*» на Украине 1932 – 1933 гг., активно пропагандировавшаяся во время президентства В. А. Ющенко. В украинском разделе Википедии говорится: «**Голодомór 1932 – 1933 годов** – акт геноцида украинского народа, осуществлённый руководством ВКП(б) и правительством СССР в 1932 – 1933 годах, путём организации искусственного массового

¹⁰ «Санскрит помогает нам понять язык украинской нации не только во II тыс. но даже в предыдущих V – III тыс. до н. э.» [20, с. 62].

голода, который привёл к многомиллионным человеческим утратам в сельской местности на территории Украинской ССР и Кубани, преобладающее большинство населения которой составляли украинцы. Вызванный сознательными и целенаправленными мерами высшего руководства Советского Союза и Украинской ССР во главе со Сталиным, рассчитанный на удушение украинского национально-освободительного движения и физического уничтожения части украинских крестьян».

В 1932 – 1933 гг. на Украине действительно имел место массовый голод. Но ведь и *не только*. Он охватил, кроме того, территории Белоруссии, северного Кавказа, Поволжья, Южного Урала, Западной Сибири, Казахстана. В целом погибло, включая и Украину, – по разным оценкам – от 2 до 8 млн. человек. Но вызван этот голод был отнюдь не намерением советского правительства осуществить геноцид собственного народа. «Вызвала его, – отмечает Р. К. Баландин, – в первую очередь климатическая катастрофа: небывалая засуха два лета подряд. Ситуацию усугубило проведение ускоренной коллективизации, а ещё больше то, что многие крестьяне зарезали свой скот, чтобы не отдавать его в колхозы. Сказались и действия врагов советской власти, старавшихся использовать народное бедствие для её свержения» [1, с. 241]. Но ведь если бы намерением ВКП(б) и правительства СССР действительно был геноцид украинцев или какого-то другого народа, охваченного голодом, то почему бы им не продолжить этот «геноцид» и после 1933 года? Но ведь этого не произошло! Более того, все народы постепенно оправлялись от постигшего их бедствия и встали на путь развития со всеми народами Советского Союза. Более того, наряду с СССР членами Организации Объединённых Наций (ООН) состояли Белорусская ССР и Украинская ССР. Вот и геноцид...

В постсоветских суверенных государствах (Грузия, Украина, страны Балтии) «официальная власть активно влияет на развитие исторической науки, считая её одной из главных составляющих идеологического воздействия на население» [19, с. 131]¹¹. Результаты такой объективно *фальсифицированной* и политически *ангажированной* исторической науки через средства массовой информации (СМИ), по совместительству являющиеся средствами массовой *манипуляции* сознанием¹², а также через школьное и вузовское образование, внедряются в сознание граждан, и если ложатся на подходящую (= этноцентристскую) почву, дают ожидаемые всходы. Препарированная историческая реальность, становясь содержанием исторической памяти граждан,

¹¹ «Историческое знание – мощное средство социального влияния, которое активно используется властью; при этом оно может искажаться. “Настоящее” делает запрос “прошлому” и конструирует прошлую социальную реальность по своим запросам, с чем приходится часто встречаться сегодня. Искажённая история обычно обслуживает интересы новых властных элит, присущее им этнократическое понимание национальных целей...» [19, с. 134]

¹² Р. К. Баландин предложил аббревиатуру СМРАП, которая расшифровывается как «средства массовой рекламы, агитации, пропаганды».

погружает их во мрак иллюзий, но таких иллюзий, которыми можно легко управлять в нужном направлении властям предрержащим. При этом властям, по сути, безразлична история сама по себе; они живут *в настоящем* и стремятся продлить его в бесконечное будущее. Е. Г. Трубина замечает: «Прошлое вытесняет будущее в политических дебатах тем основательнее, чем больше увеличивается чувство негарантированности будущего» [23, Прав. стбц]¹³. Соответствующим образом препарированное прошлое становится средством удержания желательного настоящего.

Но *заказными* бывают не только социогуманитарные, но и естественнонаучные теории. О них речь идёт в следующей статье.

Литература

1 *Баландин Р. К.* Мифы глобального потепления. Реальная угроза или афёра века? – М.: Яуза: Эксмо, 2010. – С. 27-28.

2 *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Ч. 1 //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – Т. 26. – Ч. II. – М.: Политиздат, 1963. – С. 125.

3 *Шарп Дж.* От диктатуры к демократии. Стратегия и тактика освобождения. – Изд. 2-е, испр. – М.: Новое издательство, 2012. – С. 76-82.

4 *Манн Ст.* Теория хаоса и стратегическое мышление //Геополитика и Международные Отношения. – М.: Евразийское Движение, 2012. – Т. 1. – С. 158.

5 *Mann St. R.* The Reaction to Chaos //Complexy, global Politics, and National Security. – Washington: National Defense University, 1997. – P. 62–68.

6 *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – С. 36.

7 *Пригожин И.* Философия нестабильности //Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–52.

8 *Николис Г., Пригожин Р.* Самоорганизация в неравновесных системах. От диссипативных структур к упорядоченности через флуктуации. – М.: Мир, 1979. – 512 с.

9 *Хакен Г.* Синергетика. – М.: Мир, 1980. – С. 34.

10 *Кизима В. В.* Идея закона и хаоса в истории физики //Категории «закон» и «хаос». – Киев: Наукова думка, 1987. – С. 220.

11 *Бак П.* Как работает природа. Теория самоорганизованной критичности. – М.: Либроком, Едиториал УРСС, 2013. – 276 с.

12 *Хамидов А. А.* Проблема глобализации без альтернативы: глобализм или анти-глобализм //Евразия. – 2005. – № 1. – С. 22–41.

13 *Хамидов А. А.* Глобализация. Глобализм. Анти-глобализм //Известия НАН РК. – Серия обществ. и гуманитар. наук. – 2014. – № 6. – С. 14–21.

14 *Рамоне И.* Геополитика хаоса. – М.: ТЕИС, 2001. – 128 с.

¹³ Среди методических приёмов, которые при этом используются, «избирательное отношение к историческим фактам, гиперболизация и манипуляция цифрами, мифотворчество, фальсификация, демонизация и дегуманизация оппонента и прямая ложь» [19, с. 134].

15 Кассе Э. Фальсифицированная история. – СПб.: Вектор, 2006. – С. 70-92.

16 Постановление ЦК ВКП(б) от 14 ноября 1938 г. О постановке партийной пропаганды в связи с выпуском «Краткого курса истории ВКП(б)» //Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. – Ч. III. 1930 – 1954. – М.: Госполитиздат, 1954. – С. 316.

17 Грейг О. И. Секретная Антарктида, или Русская разведка на Южном полюсе. – М.: Эксмо: Алгоритм, 2011. – С. 75-76.

18 Брачёв В. С. Травля русских историков. – М.: ООО «Алгоритм-Книга», 2006. – 320 с.

19 Орлова И. Б. Этноизация исторического знания в постсоветских государствах //Социс. – 2009. – № 10. – С. 126-127.

20 Галичанець М. Українська нація. Походження і життя української нації з найдавніших часів до ХІ століття. – Тернопіль: Мандрівець, 2005. – С. 2.

21 Видукинд Корвейский. Деяния саксов. – М.: Наука, 1975. – 273 с.

22 Кучма Л. Украина – не Россия. – М.: Время, 2004. – 559 с.

23 Трубина Е. Г. Память коллективная //Современный философский словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: «ПАНПРИНТ», 1998. – С. 634, 642.

Түйін

Хамидов А. А. Тапсырылған теория феномені (Бірінші мақала)

Мақалада жеке мүддеге сай тапсырыстың салдары болып табылатын теорияның феномені талданады, ол осы мүддеге сәйкес тапсырушының сұранысын өтейтін феноменнің шындыққа ұқсас кескіні алынуы тиіс. Бұл әлеуметтік-гуманитарлық бағыттағы да, жаратылыстық ғылыми бағыттағы да теория болуы мүмкін. Мақалада мұндай теорияның бірінші түрі ғана қарастырылады.

Summary

Khamidov A. A. The Phenomenon of Ordered Theory (The first article)

In the article it is analyzed the phenomenon of such theory that is the consequence of mercenary order in accordance to which the concrete, true picture of phenomenon, satisfying the demands of the customer should be formed. Such theory might be a socio-humanitarian as well as scientific-natural theory. The article is reduced to the first type of theory.





ӘОЖ 32:061.234

*Наталья Сейтахметова,
Шолпан Жандосова*

**«ДІНИ ЭКСТРЕМИЗМ»
ФЕНОМЕНІН ЗЕРТТЕУДІҢ
ТЕОРИЯЛЫҚ-ӘДІСНАМАЛЫҚ
АСПЕКТІЛЕРІ**



Аннотация. Қазіргі кезде діни экстремизм ғылыми және әлеуметтік дискурста маңызды орынға ие болып отыр. Діни экстремизм құбылысымен пайда болған мәселелерді талқылау ғылыми және бұқаралық басылымдарда, теле-, радиобағдарламаларда белсенді түрде жүзеге асуда. Аталмыш құбылысқа қатысты белсенді пікірталастардың орын алуы оны қарастырудың қажеттілігі мен өзектілігін көрсетуде.

Түйін сөздер: діни экстремизм, дін, қоғам, мемлекет, қылмыс.

Діни экстремизм мен экстремистік ұйымдар мәселелерімен көптеген шетелдік зерттеушілер айналысқан, алайда, аталмыш құбылыстардың күрделілігі мен құбылмалылығы себебінен: экстремизмнің тарихи өзгермелілігі және көптүрлілігі, сондай-ақ осы құбылысты зерттеушілердің өздерінің идеологиялық көзқарастары, саяси-идеялық және әлеуметтік-философиялық ұстанымдары мен таңдауларының ықпалынан діни экстремизмді объективті тұрғыдан қарастыру қиындыққа толы болып отыр.

Осы орайда, діни экстремизм ұғымын жан-жақты талқылап түсіндіру мақсатында жалпы экстремизм ұғымына тоқталып өткен жөн. Қазақстандық саяси, дінтану, құқықтану салаларына қатысты ғылыми әдебиеттерді талдау арқылы діни экстремизм құбылысына қатысты нақты түсінік қалыптаспағандығын көруге болады.

Егер экстремизм сөзінің этимологиясына үңілсек, «экстремизм» сөзінің нақты мағынасы ХХ ғасырдың өзінде пайда болды. Қазіргі таңда экстремизм шектен шыққан радикалдық ұстаным (бағыт) ретінде түсініледі. Экстремист – біржақты көзқарасты (ұстанымды) берік ұстанып, қоғамдық қатынас тұрғысынан шектен шығатын қимылдарға дайын адам, ол өзінің саяси көзқарасы бойынша солшыл немес оңшыл болуы мүмкін.

Бірқатар сарапшылар экстремизм ұғымының бастауын саяси мүдделерді жүзеге асыру мақсатынан туындағандығын негізге ала отырып, «діни экстремизм» ұғымына да біржақты саяси мақсаттарды жүзеге асыру құралы ретінде қарастыруды ұсынады. Сол себепті, діни экстремизмнің пайда болу себептері мен белгілерін талдау арқылы оны саяси ғылым санаты ретінде қарастыруға ұмтыламыз.

«Діни экстремизм» ұғымы екі құрамдастырушы – экстремизмнің өзі мен діннің қатысуы арқылы тұжырымдалады.

Экстремизм термині латынша шектен шығушы, яғни нақты тұлғаның, адамдар тобының, қоғамдастықтың нақты парадигмада орныққан моралдық нормаларға, салт-дәстүрлерге, құқық қорғау қатынастарына қайшы іс-әрекеттері дегенді білдіреді.

Экстремизм нақты іс-әрекеттер арқылы жүзеге асатынын атап өткен жөн. Және ол адам өмірінің барлық салаларында тұлғааралық байланыстарда, қоршаған ортамен қатынастарда, саясат, дінге қатысты орын алады. Экстремизм өз мәнінде «агрессия» және «қылмыс» ұғымдарын қамтиды. Алайда, агрессия саналы әрі бейсаналы болатын болса, экстремизмге мотивация тән. Сол себепті, экстремизм адамдарға қатысты орын алатын әлеуметтік құбылыс әрі зорлық көрсетуге бағытталған тәрбиенің немесе сыртқы факторлардың тұлғаға кері ықпалынан пайда болатын салдар болып көрінеді. Мысалы, заманауи ғылымда экстремизмнің пайда болуына ықпал ететін:

- әлеуметтік психологиялық және өнегелік (өзгелердің пікірлерімен санаспаушылық, айналадағы жағдайды дұрыс пайымдай алмаушылық), психологиялық тұрақсыздық (шектен тыс психологиялық белсенділік, тез қабылдаушылық немесе жастық максимализмі, бұлардың барлығы тек арнайы жағдайларда немесе өзге факторлармен қатынасқа түскен кезде ғана пайда болады);

- әлеуметтік-экономикалық (материалдық жағдайының төмен болуы, әлеуметтік теңсіздік);

- идеологиялық (жалпы идеологияның әлсіздігі немесе болмауы);

- жұмыспен қамсыздандыру;

- әлеуметтік тарихи (репрессиялар салдары, соғыс, гуманитарлық апаттар, т.б.) факторларды көрсетеді [1].

Жоғарыда берілгендерден байқалғандай, экстремизмнің генезисін талдаудан: аталмыш құбылыстың орын алуына қарапайым мүдделердің қақтығысы мен саяси, экономикалық, әлеуметтік, конфессионалдық сипаттағы қайшылықтар негіз бола алады деген тұжырым жасауға болады.

Қоғамдағы кез келген топтардың аталған мүдделерді (саяси, діни, этностық және т.б.) қандай да бір себептермен қанағаттандыру мүмкіндіктерінен айырылуы оларды өз мүдделерін жүзеге асыруда шектен тыс әдістерді қолдануға, яғни экстремистік әрекеттерге итермелейді. Осы тұста қырғыз сарапшысы М. Койчукуловтың: «экстремизмнің пайда болу табиғаты наразылық: саяси режимге көңіл толмаушылық, әлеуметтік теңсіздік, кейбір әлеуметтік, нәсілдік топтар мен конфессиялардың қоғамдағы орындарына көңіл толмаушылықтар сипатында көрініс табады», – деп айтқаны орынды көрінеді [2].

Сонымен қатар орын алатын қақтығыстардың барлығы бірдей антиәлеуметтік, зорлықшыл, заңға қайшы формада болмайды. Оларды нақты экстремистік немесе экстремистік емес деп бөлу үшін экстремизмнің нақты критерийлерін анықтау қажет. Экстремизм критерийлерін анықтаудағы басты мақсат тек қоғамға қайшы, заңсыз әрекеттердің орын алуына себепкер болатын деструктивті идеялардың (діни өшпенділікті немесе алауыздықты қоздыратын) алдын алу үшін ғана емес, сондай-ақ оларды осы критерийлерге жатпайтын идеялардан ерекшелеу үшін де қажет. Мұнда экстремизм критерийлерін тізбелеудің нақты бірыңғай жүйесі жоқ екендігін, әр сарапшы-ғалым өз критерийлер тізімін ұсынатындығын ескерткен жөн. Экстремизмнің критерийлерін көрсеткен шетел сарапшыларының ішінен ресейлік М. Красновтың:

- адамдарды таптық, мүліктік, нәсілдік және діни белгілері бойынша бөлу;
- жоғары конституциялық құндылық ретіндегі адам құқықтарын жоққа шығару;
- ашық плюрализм, идеяларды ашық таратумен алмасу мүмкіндіктерін жою;
- мемлекеттік идеология ретінде жалғыз идеологияны орнықтыру сияқты критерийлеріне тоқталып өтуге болады [3].

Әрине, жоғарыда берілген критерийлер экстремизмді бағалау тәсілдері мен амалдарының объективтілігін бере алмайтыны анық, дегенмен, экстремизм құбылысын тиімді анықтаудың құралы ретінде қолдануға болады. Оның негізгі қағидаты адам, қоғам және мемлекет мүдделері мен құқықтарын қаматамасыз етуге қауіп төндіретін әрекеттер, көзқарастар мен идеяларды бағалау белгісі болып табылады. Мысалы, Ш. Акинердің пікірінше, экстремистер қатарына «өз идеяларын тек жеке өмірінде ғана емес, мүмкін болатын заңдық, заңсыз шеңбердегі әдістер арқылы қоғамға таңуды қалайтындар жатады» [4].

Жоғарыда берілген көзқарастарды талдай отырып, келесідей екі тұжырым жасауға болады. Біріншіден, қоғамның кейбір топтары немесе жеке тұлғалары өз мүдделерін радикалды түрде қорғаулары қоғам мен мемлекеттің мүдделері мен құқықтарын сақтауға қауіп төндіретіндей болған кезде ғана шынайы экстремизм көрінісі туралы айтуға болады. Екіншіден, орын алған көріністерді экстремизмге жатқызу үшін нақты критерийлердің болуы қажет, өйткені ол экстремизммен күресті өзге көзқарастағылармен күреске айналмауынан, плюралистік пікірлердің сақталуы мен ар-ождан және діни-сенім бостандықтарының сақталу қағидаттарының бұзылуынан сақтайды. Сондай-ақ экстремизмнің антиқоғамдық және антидемократиялық сипаттарын ескере отырып, экстремизмге қарсы күрестің уақытылы әрі тиімді жүзеге асуы мемлекет қауіпсіздігі мен оның азаматтарының бостандықтар және құқықтарының сақталуына кепіл болады.

Ал мемлекет пен қоғамның экстремизм көріністеріне қарсы қимылдарының сапалы түрде әрі дер кезінде жүзеге аспауы мемлекеттің әлеуметтік-саяси жүйесінің құлдырауына әкеледі. В. Зорин және Э. Паин сынды Ресей сарапшылары экстремизм құбылысына қарсы уақытылы жүзеге асырылмаған қызметтің салдарын:

- саяси салада еріктілік айтарлықтай ұлғаяды, яғни шын мәнінде, маргиналды болып табылатын саяси күштер беделге ие болады, салдарынан саяси этиканың жалпы деңгейі төмендеп, оның ықпалы барлық қоғамдық өмірге таралады;

- қоғамда төзімсіздік ахуалы күшейеді, салдарынан саяси жүйенің тұрақтылығы азаяды;

- зорлыққа жол беріледі және ол мақсатқа жетудің таңдаулы әдісі ретінде көрініс табады. Бұл әсіресе жастарға кері әсер етеді, өйткені олар идеялық астар мен соңғы нәтижелерге қарамастан түбегейлі қимылдарға және мұндай қимылдарды романтизациялауға жақын болады. Бұл жағдайды экстремистік қозғалыстардың идеологтары мен ұйымдастырушылары тиімді қолдана отырып, «идея үшін» кез келген террористік актіге немесе қылмысқа дайын тұратын фанатиктерді қалыптастырады;

- соңында үрей азаматтық өмірдің өзегіне айналады, ал бұл елдегі саяси ахуалды тұрақсыздандыруға қажет қолайлы жағдай болып табылады деп көрсетеді [5].

Осылайша, экстремизмге қарсы шараларды уақытылы жүргізу арқылы мемлекет мемлекеттік жүйелердің қалыпты қызметі мен тұлғаның, қоғамның мүдделері, бостандықтары мен құқықтарын қаматамасыз етіп қана қоймай, жалпы алғанда, мемлекеттің ұлттық мүдделері мен қауіпсіздігін қорғайды. Шын мәнінде, экстремизмге қарсы күрестің тиімділігі оның орын алуына себеп болатын көріністерді уақытылы шешуге тікелей байланысты.

Бұдан діни экстремизм мәселесі әлем мемлекеттерінің саяси, экономикалық даму деңгейлеріне қарамастан бірдей өзекті болып отыр. Экстремизмнің әлеуметтік-экономикалық, саяси, діни, экологиялық және т. б. мәселелерді шешу құралы ретінде кез келген қоғамда, мемлекетте, соның ішінде саяси тұрақты, экономикалық дамыған мемлекеттерде де пайда болу көріністерін әлем тәжірибесі көрсетіп отыр.

Сондай-ақ аталмыш әлемдік тәжірибе қоғамның экстремизмді қабылдау деңгейінің жоғары болу көрінісі «өтпелі кезеңдегі мемлекеттерде» жоғары екендігін көрсетіп отыр. Қысқа уақыт мерзімі ішінде саяси және экономикалық жүйесін қайта қалпына келтіру жағдайын өткерген елдерде деструктивті ағымдардың, соның ішінде экстремизм көріністері жиі орын алатындығы байқалады.

Әр мемлекет пен қоғам үшін экстремизмнің пайда болу себептері әртүрлі, олар субъективтік және объективтік жайттарға қатысты болады. Дегенмен, экстремизмнің пайда болуы мен таралуына қажетті базистік

жағдайлар анықталған, олар барлық қоғам мен мемлекеттерге сәйкес келеді. Мысалы, Д. Ольшанский, заманауи шарттылықтарда экстремизмнің пайда болуына ықпал ететін: әлеуметтік-экономикалық дағдарыстар, халықтың басым бөлігінде өмір сүру деңгейінің төмендеуі, саяси институттар мен билік құрылымдарының шұғыл деформациялануы, олардың қоғамдық дамуға қатысты қордаланған мәселелерді шеше алмауы, саяси режимнің тоталитарлық сипатта болуы, билік тарапынан оппозицияны басу, өзге пікірдегілерді бақылау, ұлттық негіздегі езгі, жекелеген топтардың өз мүдделерін шешуге ұмтылыстары, лидерлердің саяси амбициялары және т.б. факторларды айқындайды [6].

Мұндай факторлардың жиынтығы қандай да бір экстремистік актінің орын алу себебін түсіндіріп бере алмайды, өйткені экстремизм көрінісі орын алған әр қоғамда, мемлекетте өзіндік ерекшелікке ие факторлар әсер етеді. Алайда, жоғарыда берілген факторлық талдау қазіргі қоғамда экстремизмнің пайда болуы туралы жалпылама түсініктерді қалыптастырады. Көрсетілген негізгі себептерді жиынтықтай келе, экстремизм үздіксіз жалғасып отыратын саяси тұрақсыздық кезінде, мемлекеттік институттардың әлсіздігі, сондай-ақ экономикалық дағдарыс жағдайларында белсенді бола бастайды деген тұжырым жасауға болады. Кейбір зерттеушілер өздері ұсынатын негізгі факторлардан бөлек экстремизмнің пайда болуы мен таралуына жанама түрде әсер ететін факторлар тобын ұсынады. Мысал ретінде оларға: «экстремизм көріністерімен күресетін мемлекеттік немесе халықаралық жүйелердің тиімсіздігі; тұрғындардың, олардың кейбір топтарының саяси және құқықтық мәдениетінің төмен болуы; мемлекетаралық қатынастардың нашарлауы, әлеуметтік шиеленістердің күшеюі және т.б.» жатады [7].

Берілген себептерді саралай отырып, жалпы әлеуметтік теңдік орнаған, экономикалық игіліктердің теңдей бөлінуі жүзеге асқан, яғни қоғамның барлық мүшелерінің мүдделері теңдей сақталған қоғамда экстремистік көріністердің орын алу мүмкіндігі азаяды немесе жоғалады деген пікір білдіруге болады. Бұл пікір бір жағынан утопиялық сипатқа ие, өйткені экстремистік көріністер орын алған елдегі саяси, экономикалық-әлеуметтік ахуалдың төмендейтіні өздігінен белгілі. Сол себепті, адамзаттың созылмалы ауруына ұқсаған экстремизм көрінісін түбегейлі жою мүмкін емес болып көрінеді. Сондықтан оның қаупін төмендету жұмыстары жүргізіледі, мұндай жұмыстар үнемі туындап отыратын экстремизм себептерінің алдын алу секілді шараларды үнемі жүргізуді талап етеді.

Экстремизмнің критерийлері мен пайда болу және таралуына жағдай жасайтын себептерге қатысты жалпы түсініктерге тоқталғаннан кейін, оларды ескере отырып, экстремизмге нақты дефиниция беру қажеттілігіне тоқталамыз.

Айтылып өткендей, экстремизм туралы біржақты ортақ анықтаманың жоқ екендігін атап өткен жөн. Ұлттық және өзге де мүдделердің қайшылықта

болуы себебінен және оларды іс жүзінде үйлестірудің мүмкін еместігін ескере отырып аталмыш терминдерге ортақ анықтама жасаудың тиімсіздігі мен мүмкін еместігін анықтауға болады. Экстремизмнің, сондай-ақ өзге де мәнделес терминдердің, ең алдымен, терроризм терминін анықтауға бірыңғай тәсілдің қалыптаспауы, бірақатар елдердің, саяси институттардың, жеке сарапшылардың экстремизмді бағалауды саясиландыру салдарынан деген тұжырым жасауға болады. Әр тарап аталған құбылысты анықтауда орын алған жағдайды өзіндік тұрғыдан, яғни өзіндік мүдделер мен қауіпсіздік тұрғысынан бағалайды. Бір тарап үшін экстремизм ретінде анықталған көрініс, екінші тарап үшін қауіп төндіремеуі мүмкін, тіпті, оның қандай да бір мүдделері үшін ыңғайлы болуы ықтимал.

Айтылғандарды тұжырымдай келе, экстремизм құбылысына ортақ, бірыңғай анықтама берудің мүмкін еместігін ескере отырып, экстремизм – мемлекет пен қоғамның қалыптасқан ортақ саяси, әлеуметтік, идеологиялық негіздерін түбегейлі өзгертуге бағытталған идеялар, әрекеттер, көзқарастардың көрінісі. Олар тұлғаны, қоғамның және мемлекеттің құқықтары, мүдделері мен бостандықтарын қамтамасыз ету мен қауіпсіздігін қорғауға ауқымды қатерлер туындатады деп анықтауға болады.

Әдебиеттер

- 1 Социологическая энциклопедия. – М.: Мысль, 2003. – Т.2. – С.799.
- 2 Койчукулов М. Факторы религиозного экстремизма // Казахстан-Спектр. – 2002. – № 4(22). – С. 10.
- 3 Краснов М.А. Политический экстремизм и права человека // <http://www.memo.ru/hr/radio/rnd-tbl.html>.
- 4 Акинер Ш. Экстремизм: глобальный феномен // «Религиозный экстремизм в Центральной Азии» Материалы международной научно-практической конференции. – Душанбе: Деваштич, 2002. – С. 19.
- 5 Зорин В., Паин Э. По ту сторону свободы // Независимая газета. – 2003, февраль 12.
- 6 Ольшанский Д. Психология террора. – СПб.: Питер, 2002. – С. 225.
- 7 Авдеев Ю.И. Терроризм как социально-политическое явление. Современный терроризм: состояние и перспективы / под ред. Е.И. Степанова. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 40-41.

Резюме

Сейтахметова Н.Л., Жандосова Ш.М. Теоретико-методологические аспекты исследования феномена «религиозный экстремизм»

В данной статье авторы на основе теоретико-методологического анализа раскрывают сущность, природу, причины появления феномена «религиозный экстремизм». Также, дано авторское определение концепта «религиозный экстремизм» в современных социально-политических реалиях, согласно которому «религиозный экстремизм – это радикальное феноменологическое проявление установки на нетолерантное сознание, нетолерантное мышление с целью кардинального изменения сознания общества и политического строя».

Summary

Seitakhmetova N.L., Zhandosova Sh.M. Theoretical and Methodological Aspects of Research of a Phenomenon «Religious Extremism»

In this article authors on the based on the theoretical and methodological analysis to reveal the essence, nature and causes of the phenomenon of «religious extremism». Also, given the author's definition of the concept of «religious extremism» in the contemporary socio-political realities, according to which «religious extremism – a radical phenomenological manifestation installation intolerant mind, intolerant thinking with the aim of a fundamental change in the political consciousness of the society and the social order».



УДК 101.3, 321.7

Абдумалик Нысанбаев

СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ АБАЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ



Аннотация. В данной статье рассмотрена структура казахского общества, мировоззренческие и методологические притязания. Сопоставлена казахская действительность и противоречия социальной реальности. Разбираются философские теории классической древности в сравнении с теориями представителей русской демократической мысли по вопросам социального бытия. Прежде всего, проанализированы переживаемые традиционным казахским обществом трудности перехода к новым социальным, политическим, экономическим и духовным отношениям, обусловив разные «модели» новой социальной онтологии.

Ключевые слова: Абай, традиция, социальная онтология, диалог культур, ценность.

Философское творчество Абая всегда представляло большой интерес для казахстанской науки. К нему обращались как в советский, так и в постсоветский периоды развития, однако с полным правом можно утверждать, что именно с обретением Казахстаном суверенитета философия Абая зазвучала наиболее весомо и полноценно. Прежде всего это было связано с тем, что значительно возрос профессиональный интерес к казахской философии, ее истории и методологии. Она стала рассматриваться как закономерное звено в развитии мировой философии и к ее изучению были применены новые методологические подходы. Новая мировоззренческая парадигма философских исследований, освобожденная от штампов и догматизированных обязательств, позволила раскрепостить творческий потенциал исследовательской базы казахской философии и по-новому взглянуть как на казахскую философию в целом, так и на ее исторические периоды и представителей, в том числе и на философию великого Абая.

Она стала по-разному рассматриваться и трактоваться в философских работах казахстанских ученых, включаться в новый культурно-исторический контекст и компаративистский ракурс. Несмотря на то, что в современных исследованиях возрос уровень мировоззренческих и методологических притязаний, выразившихся в том, что философию Абая перестали рассматривать лишь только с позиций философии просвещения и антирелигиозного содержания, многие аспекты богатого философского наследия

мыслителя требуют своего дальнейшего изучения. Социальная онтология мыслителя относится к их числу. Эта область философских интересов Абая продолжает сохранять актуальность и является той сферой, где наиболее значимо философское проявление этического интеллектуализма казахского мыслителя, что на современном этапе социального развития Казахстана представляет особенный интерес.

Творчество Абая пришлось на тот исторический период, завершение которого вывело традиционное казахское общество на новый уровень развития и этап коренного изменения социального бытия. Я имею в виду процесс насильственного присоединения Казахстана к России, когда повсеместно была внедрена колониальная политика царской России, постепенно упразднившая все более или менее отличительные признаки политической и государственной самостоятельности казахского общества. Фундаментальный переворот произошел не только в способе жизнедеятельности, экономическом и хозяйственном укладах, государственно-территориальном управлении, но и в психологии, культуре и унастроении казахского общества. Он обусловил ту атмосферу, в которой формировалось мировоззрение великого мыслителя.

Абай, с одной стороны, был хорошо знаком с казахской действительностью и видел все противоречия социальной реальности своего времени. С другой стороны, был не только ее наблюдателем, но и человеком, осведомленным в теоретических вопросах, так как он изучил основополагающие философские теории классической древности и, что наиболее важно в данном контексте, был хорошо знаком с теориями представителей русской демократической мысли по вопросам социального бытия. Как известно, вопросы социально-политического развития российского общества всегда остро стояли перед передовой общественной мыслью России, начиная с Радищева, декабристов, кончая народниками. Демократические взгляды Добролюбова, Чернышевского и др., оказавшие влияние на социально-философское мировоззрение Абая, были сформированы в противоречивой борьбе разных идей, которыми было пронизано сознание русской интеллигенции второй половины XIX в.

Системный кризис, охвативший традиционное казахское общество, начало которому было положено во второй четверти XVIII века и завершено в 60-х годах XIX века, был обусловлен колонизацией края. Как следствие она повлекла неизбежную в данном случае встречу двух этносов – казахского и русского, двух культур – кочевой и оседлой, двух потоков населения – переселенческого и коренного, двух способов ведения хозяйства – скотоводческого и земледельческого, двух способов производства – аграрного и индустриального и т.д. Характер встречи этих противоположностей не всегда, не везде и не во всех аспектах и уровнях был идентичен встрече двух стремящихся друг к другу начал. Он был сложен и нередко драматичен, полон не-

предсказуемыми событиями, а, следовательно, не ровно протекавшими – то в мирной, то в конфликтной формах.

Такая встреча столь противоположных и в то же время в чем-то близких и вынужденных взаимодействовать типов социальной общности имела своим следствием ряд положительных и отрицательных результатов. Безусловно, положительным фактором данного взаимодействия явился переход казахского общества к более прогрессивной экономической системе и способу ведения хозяйственной деятельности. Он привел сначала к полуседлому, а затем к окончательному седлому образу жизни традиционного казахского общества, развитию товарно-денежных отношений, росту торговых и промышленных взаимосвязей и замене примитивных форм скотоводческой деятельности более совершенными и, наконец, к созданию устойчивой основы для быстрого развития производительных сил общества. Отрицательным фактором данного взаимодействия явилась все большая социальная дифференциация общества, размывавшая изнутри патриархальный уклад аула, утрата идентификационных признаков прежней социальной общности. Они все более закрепляли в общественном сознании и сознании индивидов разрыв между психологией и нравственными ценностями поколений, разрывали узы, связывающие родовую общность.

Смена прежнего административного деления Казахстана, с одной стороны, усиливала колониальную зависимость, поскольку создавала условия для все большей централизации власти, но, с другой стороны, она создавала определенные условия для прекращения межродовой борьбы и раздробленности. Это, казалось бы, способствовало введению более прогрессивных форм управления, но на деле служило укреплению колонизации. Существенное ограничение, а фактически замена прежних правовых регулятивов традиционного общества в виде суда биев, тем самым отрицание прежней социумной организации, также шли в русле общей колонизации, но в то же время они в известной мере способствовали ликвидации политической раздробленности.

Таким образом, переживаемые традиционным казахским обществом трудности перехода к новым социальным, политическим, экономическим и духовным отношениям, создали объективные условия для осмысления этих изменений, обусловив разные «модели» новой социальной онтологии. Поскольку в Казахстан все более интенсивно проникали социально-политические и философские идеи, будоражившие общественное сознание России, то они не могли ни оказать, наряду с прежними устоявшимися взглядами, влияния на перспективу развития общественных идей в Казахстане. К их числу относились, прежде всего, идеи революционного демократизма, выраженные петрашевцами, идеи народничества, декабристов и др. Понятно, что в создавшихся условиях прежняя социальная онтология, соответствующая запросам традиционного общества, и закрепленная институтом ханов

и биев, находилась в кризисе и в новых социально-политических условиях теряла свои позиции. Возникла и социальная, необходимая казахскому обществу, и внутренняя экзистенциальная, необходимая индивидам, потребность в новой онтологии.

Прежняя социальная онтология закрепляла родовую основу и структуру казахского общества, привязанность индивида к коллективистским устремлениям родовой общности, его зависимость от природной целостности, где этническая определяющая была главенствующей. Социум еще не был всецело феноменом культурно-историческим, он многими узами был слит с природными факторами. Его структурная организация и управление, основанные на почитании старших рода и выделении родовой верхушки, не позволяли в целом индивиду выступать в качестве самостоятельной социальной единицы. Основанное на всецело природных условиях ведения социальной жизни, казахское общество закрепило традиционный жизненный, он же производственный, уклад в правовой и нравственной культуре. Она воспроизводила его на разных уровнях и в разных формах воспитания человека и в формировании мировоззренческих взглядов индивидов.

Проведенные царской администрацией реформы в степи изменили основания социального бытия традиционного казахского общества, чем вызвали брожение в общественном сознании, рост и активизацию национального самосознания.

Абай задумывается над «онтологическим проектом», осмысливая сложную и противоречивую ситуацию социального кризиса, в котором оказалось казахское общество. Каждому мыслящему и размышляющему над социальной проблематикой было ясно и понятно, что общество находится на перепутье, на этапе трудного и болезненного выбора дальнейшего пути своего развития. Творческое наследие мыслителя, в частности его знаменитые «Слова назидания» свидетельствуют о глубоких и давшихся с душевным трудом и борьбой экзистенциальных поисках мыслителя. Он не может принять прежней социальной онтологии, поскольку основания бытия традиционного казахского общества существенным образом подорваны и его развитие в прежнем направлении не имеет никаких перспектив. Но общество равно, как и сам Абай, нуждаются в прочной опоре, в незыблемых основаниях бытия.

Поиски их мучительно трудны для Абая, они сопровождаются тоской по идеалу, пронизаны драматизмом и глубокой печалью, но все же направлены на утверждение такого идеала, который бы означал начало возвышения человека и был бы направлен на достижение справедливости в обществе и его прогрессивном развитии. Поэтому социальная онтология Абая включает в себя два взаимосвязанных между собой пласта видения этой онтологии. С одной стороны, это антропологический проект изменения, т.е. воспитания человека, с другой стороны, проект создания социальных ус-

ловий, способствующих развитию личностных творческих начал человека, т.е. формирование новых социальных отношений между людьми, способствующих развитию человека и утверждению общества социального порядка и справедливости.

С точки зрения экзистенциальных поисков человека, таковой основой, согласно размышлениям мыслителя, является абсолютное начало, главная и единственная точка опоры в жизни человека – Бог. «Качества духовные – вот, что главное в человеческой жизни, – пишет Абай в шестом слове. – Живая душа и отзывчивое сердце должны вести человека, тогда и труд его, и достаток обретают смысл» [1]. «Бытие существует во вселенной, вселенная существует в Аллахе, а Аллах, как написал Мухаммед в священной книге – хадисе, проявляется в восьми своих основных проявлениях и девяносто девяти качествах» [1, с. 110] – продолжает он в тридцать восьмом слове. Всемогущий Аллах всеведущ, справедлив и милосерден. Он всемогущ, и человек пронизан его глубокой любовью. Ничто из того, что доставляет человеку необходимые блага, не служит самому Аллаху, потому, что Он сам ни в чем не нуждается. Для человека Он – скрытая тайна, но познается по мере своего проявления, о Нем можно узнать, утверждает Абай, по сотворенному им миру, ибо Бог един и Он во всем.

В своем творчестве Абай отразил состояние человека, стоящего на переломе – человека, у которого нет прошлого, потому что канули в лету те ценности и устои общества, в которых жил человек, нет настоящего, потому что настоящее – зыбко и неустойчиво. И, наконец, это состояние человека, который из зыбкого, непонятного и нередко трагического бытия пытается выстроить контуры обнадеживающего будущего. Последнее чрезвычайно необходимо, так как, по глубокому убеждению мыслителя, «народ, который не имеет великой цели или общей правды, духовно мертв. А там, где нет жизни, не может быть и совершенства» [1, с. 121].

Позиция Абая, на мой взгляд, приходит в противоречие с доабаевской социальной онтологией в том пункте, где исходной точкой общественной системы становится человек, индивид со всем богатством его души, человек, который изначально богаче общества, и человек, который созидает свои отношения с другими людьми. Если прежняя онтология настаивала на приоритете родовой общности, возводя в принцип долженствования устои рода, то для Абая этот принцип долженствования выродился в господство толпы, к тому же нередко невежественной, в господство чужого мнения и родовых предрассудков. Вот почему бытийственность человека, равно как и социума, немислима для Абая без просвещения, вот почему так настойчиво звучит призыв Абая к казахскому народу овладевать знаниями и наукой.

Поэтому в социальной онтологии Абая место, занимаемое индивидом в социальной иерархии или организации социума, его роль в нем – вторичное и производное явление. Они рассматриваются им как зависимые социаль-

ные роли, обусловленные мотивами социальной политики колониальных властей. Более того, как это следует из контекста его произведений, они – негативный результат развития социального взаимодействия в обществе, где управляет не свободная личность, а чиновник, не вдохновленная светом Всевышнего личность, а поверхностный приверженец культовой практики. В то время как истинная их роль должна всецело определяться нравственностью личности, ее свободным социальным выбором. Абай отчетливо понимает и фиксирует порочное воздействие, оказываемое возникшей в результате отчуждения бездуховной и безликой внешней силы, которая заставляет человека менять свое лицо и принимать маску льстеца, клеветника или кого-либо другого, изменять дружбе и быть прислужником. Об этом он с болью пишет в ряде своих поэтических произведений, а также в «Словах назидания».

Абай с проникновенной глубиной осознал значимость человеческой личности, возвысил человека и возвел на уровень философского принципа тезис «Адам бол!», что, на наш взгляд, выражает сущность его социальной онтологии. В этой онтологии общество не подавляет человека и не делает его специализированным винтиком социальной системы или механическим придатком производства, а каждый человек, нравственно развиваясь, сохраняя глубоко в сердце преданность и верность заветам Бога, следуя голосу совести и поступая по совести, созидает общественное целое. Именно поэтому, на наш взгляд, Абай столько внимания уделяет дружбе людей. Этот лейтмотив общественных взаимодействий и общественных отношений последовательно звучит в поэзии и одинаково настойчиво проводится в философских рассуждениях мыслителя.

Как известно, проблему дружбы как начало свободного социального взаимодействия и формирования социальных отношений впервые на уровне теории попытался рассмотреть Аристотель. Уже, начиная с Сократа, древнегреческая философия осуществляет философскую рефлексию феномена дружбы. Понятие «дружба» выразила уровень взаимодействия индивидов, ценимых выше, чем кровнородственная связь и узы семейного очага, оно отразило уровень общения индивидов, свободно относящихся друг к другу и поэтому формирующих пространство свободного общения, относящихся друг к другу как личностям. Аристотель утверждал, что «[дружба – это] не только нечто необходимое, но и нечто нравственно прекрасное...» [2], «... дружба – это прежде всего дружба добродетельных, потому что предметом дружеской приязни и предпочтения (*phileton kai haireton*) считается безотносительное благо или удовольствие...» [2, 227] и т.д.

Дружба поэтому для Аристотеля являлась элементарно-всеобщей формой общения индивидов по поводу того, что каждый из них считал ценным самим по себе. Следовательно, она выступала исходным началом свободного общения индивидов и формирующим началом социального взаимодей-

ствия, принципом общественных отношений. Абай воспринимает в этом смысле понимаемую аристотелевскую дружбу и, ретранслируя ее, можно утверждать, что считает ее культурно-нравственным и социальным феноменом, организующим началом социальных связей индивидов в обществе.

Как известно, Абай был знаком с взглядами представителей общественной мысли России, выражавшими разные проекты социального переустройства общества, а кроме того тесно общался со ссыльными в Казахстан представителями русской интеллигенции, чей голос совести постоянно обращался к социальной проблематике и будущему России. В активно обсуждаемом пространстве социальных споров, от идей славянофильства до западничества и промежуточных между ними идей петрашевцев, от интеллектуального теоретизирования и до перехода к активным социальным действиям, рождались разные проекты общественного переустройства. Доходя до окраин российской империи, они теряли свою напряженность, но не становились менее значимыми.

Возникает вопрос, волновал ли Абая проект социального переустройства общества и в какой форме? Безусловно, волновал. И он представил его в качестве преобразования традиционного казахского общества на путях просвещения и утверждения нравственных основ этого общества, прежде всего. Но Абай никогда не ратовал за организованную форму государственного переустройства, никогда не занимался созданием политического общества или кружка, ставившего своей целью какую-либо форму социально-политического переустройства общества. Почему? Думаю потому, что сама социальная реальность казахской действительности определяла выведение, прежде всего, казахского общества из состояния исторически изживающих себя форм организации жизнедеятельности, где были иные приоритеты и где были востребованы формы организации оседлого образа жизни со всей его атрибутивностью – индустриализацией и технологичностью, просвещением и культурой, развитием соответствующего политического аппарата и политическими институтами общества.

Особенность социальной онтологии Абая, кроме отмеченных уже выше отличий, заключается, на мой взгляд, и в том, что он уже не стоит на позициях родового центризма, порывает с ним, но и не «торопится» встать на позиции индивидуализма, тем более, капиталистического эгоизма. Замечательно и сильно выразил это мыслитель в следующих словах: «Пустое себялюбие, равно как и любое проявление эгоизма, погубило на этом свете не одного человека» [1, с. 125]. Абай исходит из того, что человек, включенный в систему общественных связей, – альфа и омега общественной системы и залог ее развития. Но при этом, видя противоречия и негативные факторы развития казахского общества, он не может с твердостью принять позицию разумного эгоизма. Этот идеал в его глазах деформирует человека, лишает его той человечности, что произрастала из недр социальной онто-

гии, в которой главной и определяющей формой было общение нравственных личностей.

Это была та форма непосредственной связи индивидов в казахском обществе, где лицом к лицу происходила встреча «Я» и «Другого», где в песенных состязаниях рождалось совместное творчество индивидов, где зарождался фундамент, скрепляющий человеческие отношения в виде гостеприимства, уважительного отношения к путнику. Оно закладывало, как говорит Абай, «основу человеческой сущности». Она же, по Абаю, представляла собою «живость восприятия», «притягательную силу однородного» и «впечатлительность сердца».

Что означало для Абая быть человеком? Быть человеком означало, прежде всего, в своем сердце слиться с Богом и стремиться к знанию, справедливости и милосердию. Это означало соответствовать тому предназначению, которое Всевышний определил для человека, делать добро людям, нести им свет знаний и быть сострадательным и честным. Приобретение и совершенствование этих нравственных качеств достигается, по Абаю, усердием и преданностью науке, вере и жизни. Человечность – та форма всеобщности, в которой должно реализовать себя общество. В обществе определяющими должны быть поэтому не политические, экономические или какие-либо другие отношения, а человеческие, тождественные для Абая с нравственными. «Сущность человека, – утверждает мыслитель, – составляет любовь, справедливость и душевность. Люди не могут обходиться без этих начал. Просто в жизни не бывает случая, когда бы не участвовали они и не предreshали ту или иную человеческую судьбу. Таким создал всевышний наш мир» [1, с. 157-158].

Здесь мы подошли к той теме, о которой много говорилось в советской философии – субстанциональной основе бытия человека и общества, мировоззренческому фундаменту философии Абая, давшей пищу для разнообразных суждений и оценок мировоззрения Абая. С одной стороны, в суждениях Абая содержится нелицеприятная критика мусульманского богословия и скептические размышления, относительно правомерности принятия внешней формы религиозности и культовой обрядности за истинную сущность веры. С другой стороны, в них содержатся глубокие размышления о Боге, назначении веры и сущности обрядовой практики. Так почему же, настаивая на последнем, Абай отрицательно относится к служителям культа, к совершаемым мусульманами обрядам и т.п., давая повод для противоречивой оценки его мировоззрения?

На самом деле Абай в этих суждениях показывает образец как раз таки подлинной убежденности и цельности своего мировоззрения, в котором он, признавая Аллаха и веря в Его всемогущество, милосердие, всеведение и справедливость, разграничивает подлинную веру и мнимую. Он критикует лицемерие людей, проявляющееся по отношению к вере, и противопостав-

ляет поступок, совершаемый по совести и стремлению к возвышенному, действию, демонстрирующему лишь желание казаться верующим и не делаться тем самым от всех. «Люди стремятся к высшей справедливости и любви, – утверждает Абай, – и мудрым становится тот, кто искренне поверил и понял величие аллаха. Именно искренне поверил, а не заставил себя уверовать в это» [1, с. 158].

Творчество Абая – концентрированное выражение духовности казахского народа, Абай – совесть казахского народа. Кто еще в казахской культуре с такой болью писал о недостатках и бедах народа? И кто так неистово жаждал его просвещения и избавления от невежества? Абай показал, что, несмотря на разочарование и усталость от бед и невзгод, непонимание и раздоры внутри казахского общества, у этого общества есть возможность преобразовать свой несовершенный мир и, созидая, достичь высот совершенствования. Философия Абая выражает точки средоточия разных культур, она раскрывает диалог культур друг с другом и диалог автора с самим собой. Абай, выражающий общечеловеческие устремления к высотам совершенства, – вне времени и вне пространственных границ, вот почему через него и его творчество казахская культура становится органично понятной многим культурам мира. Казахский народ и его духовное наследие находят отклик в сердцах представителей других народов и этот процесс – начало созидания новой человеческой общности, ее гуманистических ценностей и идеалов.

Данное обстоятельство подтверждает известную истину о том, что прошлое – ключ к пониманию настоящего. Наше настоящее – это все более и более глобализирующийся мир, мир, в котором народы и культуры становятся все более и более взаимозависимыми друг от друга. Сохранить о ценностный духовный потенциал и мир, продуцируемый онтологическими воззрениями Абая, развить его в новых исторических условиях – задача нашего дня и наших современников. Думается, благодатные зерна исторического прошлого, приближающие нас к осмыслению того, насколько подлинно наше бытие, делают его бесценным, а нас побуждают стремиться к совершенству. Вот почему Абай – нерв, сердце и разум казахского народа – становится источником духовного обновления, обогащения и просвещения в эпоху глобальных социокультурных изменений нового XXI века.

Литература

1 *Абай*. Слова назидания. Пер. с казахского С. Санбаева. – Изд.2. – Алма-Ата: Жалын, 1982. – С. 200.

2 *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4-х томах. – Т.4. – М.: Мысль, 1984. – С. 220.

Түйін

Нысанбаев Ә.Н. Абайдың әлеуметтік онтологиясы және қазіргі заман

Аталмыш мақалада қазақ қоғамының құрылымы, дүниетанымдық және әдіснамалық талаптары көрсетілген. Қазақи шынайылық пен әлеуметтік шынайылықтың қарама қайшылықтары салыстырылды. Әлеуметтік болмыс мәселесі бойынша классикалық дәуірдің философиялық теориялары орыс демократиялық ойының өкілдерімен салыстырылып, талқыланады. Ең бастысы, дәстүрлі қазақ қоғамының қазіргі таңдағы жаңа әлеуметтік, саяси, экономикалық және рухани қатынастарға өтуінің қиыншылықтары қарастырылады.

Summary

Nisanbayev A.N. Social Ontology of Abay and Present

This article describes the structure of the Kazakh society, ideological and methodological claims. Comparing the Kazakh reality and contradictions of social reality. Understand the philosophical theory of classical antiquity in comparison with the theories of representatives of Russian democratic thought on social existence. Primarily analyzed the traditional Kazakh society experienced the difficulties of transition to a new social, political, economic and spiritual relations determine different "models" of a new social ontology.





*Мурат Дюсенов,
Мадиям Насырова*

**СҰЛТАНМАХМҰТ
ТОРАЙҒЫРОВТЫҢ
ФИЛОСОФИЯЛЫҚ
ЖАҢАШЫЛ КӨЗҚАРАСЫ**



Аннотация. Мақалада ХХ ғасыр басындағы қазақтың жаңашыл ойшылы, ақын Сұлтанмахмұт Торайғыровтың философиялық және социологиялық түсініктері, ұғымдары сөз болады. Олардың танымдық және әлеуметтік мазмұндары дағдылы қазақ қоғамдық ойларымен қатар жаңа заманның астрофизикалық ғылымдары жетістіктерінің және батыстық ревалюциялық қағидалардың әсерлері негізінде жаңара бастағаны көрсетіледі.

Түйін сөздер: Сұлтанмахмұт Торайғыров, дүниетаным, философиялық көзқарас, адамның рухани болмысы, әлем.

Бұл мақалада ойшыл-ақынның дүниеге көзқарасын талдауға арналған монографиялық еңбектің негізгі тезистері баяндалады. Торайғыров Сұлтанмахмұт (28.10.1893–21.02.1920) – көрнекті қазақ ақыны және ойшылы. Шыққан тегі – кедей шаруа. Білімі – толық емес медресе курсы. Кейінгісі – өздігінен оқу. Негізгі күнкөрістік қызметі – оқытушылық. Қоғамдық қайраткерлік лауазымның ең биіктері – «Айқап» журналының хатшысы және Шідерті болысы ревкомының мүшесі. Өмірінің басты кәсібі – ақындық. Ол қазақтың көркем әдебиетін барлық салада дерлік дамытты.

Оның философиялық көзқарасының бастауы дүниеге көзқарастық – құдай, табиғат және адам арақатынастары туралы мәселе. Осы өзекті үшжақты мәселеге жауап беру барысында оның бүтіндей дүниетанымы, философиялық көзқарасы қалыптасады. Мәселенің бірінші жағына, яғни, құдайдың болмысы қандай? деген сұраққа – ол қазақ ойының сол кездегі дамуының логикасына сүйеніп және ХХ ғасырдың бас кезіндегі кең тараған ғылыми түсініктеріне сүйеніп – онда шын болмыс жоқ деп жауап береді. Құдай дегеніміз – «жалған ұғым». Кейінірек, – дейді ол, – «өзі үшін тап өзінен басқа құдай жоғына әр адамның көзі жетпек» [1]. Құдайдың болмысын теріске шығару негізінде ол «о дүние», «жұмақ», «дозақ» деген түсініктердің де жалған екенін көрсетеді.

Осы өзекті үш жақты мәселенің екінші жағына, яғни – дүние деген не, ол мәңгілік пе, әлде оны жаратып тұрған бір күш бар ма деген сұраққа – ақын «табиғат – мәңгілік» деп жауап береді. Дүниенің болмысы туралы мәселеде

ол дәйекті материалистік бағыт ұстанады. Ол ежелгі грек материалистерінен келе жатқан және жаңа ғасыр басында ғылымда расталған дүниенің атомистік құрылымын қолдайды. Атом дегеніміз – өте кішкене материалдық түйіршік. Оның көлемі ұшып жүрген шаңның, күлдің «тозаңындай» дейді. Атомнан барлық нәрселер құралады: су, топырақ, өсімдіктер, жануарлар, адамдар, планеталар, жұлдыздар т. б. Қозғалыстағы атомдардан құралатын нәрселер толассыз өзгерісте болады: «дүние бір қалыпта тұрмайтыны нақ». Материалды бөлшектердің жиынтығынан тұратын дүниенің белгілі тәртібі болады. Ол тәртіпті себептілік байланыстары құрайды. «Ойласам дүниеде қанша жан бар, адам бар, ағаш бар, мал мен аң бар. Жанды, жансыз нәрсенің бәрі дағы әр себептің жемісі, байқасаңдар» [1, 178 б.].

Себептің өзін ол ойдан, рухтың феномендерінен «еріксіз» деп қарайды. «Мал болмақ, маймыл болмақ, адам болмақ, ...күс болып ұшып қонбақ, – сол болғандар болмаған өздігінен, болғызған еріксіз бір себеп қолдап». Сол «еріксіз себептердің» әрекетінің негізінде дүниеде, табиғатта да, қоғамда да заңдар болады. Табиғатта да, қоғамда да өздерінің заңдары болады. «Заңдар дүниені билейді». Әлем кеңістігінде дүние біреу емес, дүниелер көп.

Оның космологиялық түсінігі ХХ ғасырдың басындағы ғылымның әлемде күн системасы сияқты, жұлдыздар системасы көптеп кездеседі дейтін концепцияларына сай келеді. «А дүние, берсе қанат тәңірі маған. Ерік алып ұшып кетсем көкке таман. Жер, Күннің аймағынан үстін шығып, әлемге көз жіберсем сол арадан... Планет хәм жасаған елді көріп, тозаңдай басқа әлем қатарында, айтар едім елеусіз жерді көріп,... бар жағының тозаңдай елі жоқ, адам тұрсын, жерінің түрі мынау» [1, 121 б.].

Өзекті үш жақты мәселенің үшінші жағына, яғни – адам деген не, оның өмірінің мәні неде, оның дүниеден алатын орны қандай? – деген сұрақтарға, ол адам аллатағаланың сүйген құлы емес. Ол күн жүйесінің, соның ішінде – жер планетасының дамуына, онда тіршіліктің пайда болып, қалыптасуына байланысты пайда болды («адам туысында жердің құрты»). Осы жүйе өмір сүрген кезінде – ол да өмір сүреді, осы жүйеде жойылғанда ол да жойылады. Құдайдың әмірімен «барша әлем жаралған адам үшін, деп қалайша ада-сып жүрдік сеніп» дейді. Содан кейін мынадай сұрақтар қояды: дүниенің заңы бойынша, замандар өтіп, «күн сөніп, жерге жарық тимегенде, мен не түрде жүремін жауап берші?» Жауабы: онда адам да жойылады. Оның денесін құраған топырақтар – «мый топырағы», «көз топырағы», «бұлшық еттер топырағы» бәрі де ерікті атомдарға ыдырап, айналып ұшып кетеді. Ол атомдар әлемнің басқа бір жерінде жаралатын «жаңа күнге», «жаңа жерге» қосылулары мүмкін. «Тозған жердің атомы күлдей ұшып, жүргенде әлде қайда барып түсіп, жаралатын жаңа жер, жаңа күнде жан бітерме мақлұқ боп тамақ ішіп?» Сірә, қосылмас дейді [1, 150 б.].

Ал жан туралы мәселеде де ол бірегей материалист болып табылады. Адам туғанда аузына дем салып, жан беретін құдай болмағандықтан,

оның жаны денесінен туындайды. Дененің қызметіне байланысты – жан пайда болады, яғни – «шырақ жанады». Жан өмірдің – жалыны, сәулесі. «Дене азыққа тоюдан жан ержетер» дейді. Жан мен дене тығыз байланысты. Адам өлсе, дене қызметі тоқталса, ми жұмыс істемесе – жан да өледі. «Мен жоқпын, мен деген бір саңырау көр, ...тудым, өлдім, жоғалдым, сөнді шырақ». Өлген дене қайта тірілмейтіні сияқты өлген жан да тірілмейді. «Миллион жыл миллионмен өтсе дағы, тұруды бір білмессің ұйқың қанып».

Ал, адамның санасына, рухани өміріне, ойлауына келетін болсақ – олар адамды қоршаған дүниенің, дәлірек айтқанда – қоғам мен табиғат құбылыстарының әсер етулерімен қалыптасады. Оның гносеологиялық идеялары «*tabula rasa*» принципіне негізделеді. Адам дүниеге келгенде оның рухани дүниесі жоқ, көңілі таза мыйы жазу тақтасы сияқты бедерсіз болады. «Мен сәби ...жұмақ періштесі, көңілім таза. Қандай нәрсе мен білмеймін: «бәле», «қаза», ...«қайғы» деген не нәрсе: көңілім хош; «алдау», «күндеу», «айла» не, мен білмеймін, жүрегімде түкпір жоқ сүюден бос». Міне осындай «жұмақтан жаңа шыққан періштенің» санасына қоғамдық орта өзінің бедерлерін салады, яғни – онда «жақсы», «жаман», «қас», «дос», «бай», «кедей», «пайда», «зиян», «мұсылман», «кәпір», «әділдік», «мәдениет», «мемлекет», «ар» сияқты түсініктер, ұғымдар пайда болады. Сөйтіп, ол адамдарды, қоғамдық орта құбылыстарын тани бастайды. Органың белсенді ролін, ол былай суреттейді. Әлеуметтік қоғамға қарап «әлде дерсің»: «ұлық бар, жазалысың, қоймасаң оны танып». Әлде дерсің: «Царь», «кұдай», «алтын» деген, соны сүй, соған табын, шұлғып барып»: Әлде дерсің: «құтылмас кедейлік бар», «ауру бар», ...«кәрілік бар», ...Әлде дерсің: «кұтқармас қараңғы көр, топырақ болып, ұйықтарсың сонда барып» [1, 167 б.].

Сұлтанмахмұттың сананың, рухтың пайда болуы мен қалыптасу тарихы туралы толғаулары Гегельдің рухтың феноменологиясын еске түсіреді. Адамның ақыл-ойы, оның айтуынша, себептілік байланыстары торабынан, зандарынан тұратын дүние сырларын ашуға әбден жеткілікті. «Зерттесе де адамға білмейтін ғып дүние ешбір сырын жасырмаған, адамға сол себептің көбі мәлім, біледі салған сайын мидың әлін». Адамзат қоғамының тарихы – белгілі тұрғыда танымның жүзеге асу тарихы болып табылады. «Себебін жарата алу арқасында, адамзат еңбегімен егін орған... Себебін білгендіктен, буды көлік қылып адам отыр ғой пайда көріп. Аспанда құстай ұшып, суда жүзіп, өмірі бұрынғыдан тапты көрік». Адамның таным күші өте күдіретті, шексіз күш. Ол ғылыми танымның гимніне жататын сөздер айтады. «себебін біле-біле бір кездерде, жаратуға бек мүмкін қолдан бәрін». Ал, енді адамдардың «көбі қазір надан» – себебі әлеуметтік орта дұрыс орнықтырылмаған.

Қоғамдарда мүліктік қатынастардың болуынан, әлеуметтік топтардың қайшылығынан, адамды адам қанаудың өріс алуынан, мемлекеттік биліктің әділетсіздігінен, ұлттық алауыздықтардың өсуінен, соғыс сияқты апаттардың

көбейюінен адамдардың дүниеге көзқарастық түсініктері сыңаржақ, мінездері өзімшіл болып қалыптасқан. Ақынның бұндай сыны әуелі қазақ қоғамына айтылады, сонан кейін бүкіл адамзат қоғамына да көтеріледі. Сол кездегі қазақ қоғамындағы байлар мен молдаларды ол «күшті тап» деп атайды. Күшті таптың күші – байлығында. Ал, ол ақын үшін шындап келгенде «байлық – ұрлық, зорлықтың жемісі». Байлар «жұмысшылық құлға хас, біз мырза деп еңбек етпейді». Қоғамдағы еңбек жасайтындар – кедейлер. Байдың байлығын – «малды бағып өсіретін кедей, жалшы». Бірақ, кедей қаншама еңбек істесе де ішер ас, киер киімге жарымайды. «Жоқ, байымас бұл күнде адал еңбек» дейді. Ол байдың кедейді қанауының ең түпкілікті себебін экономикалық саладан көреді. Кедей қандай еңбек жасаса да «бай жоқ қой ол еңбектің құнын берген» [1, 145 б.]. Мүліктік қатынастар адамды адам қанауымен бірге адамдар арасына күштеу, теңсіздік, еріксіздік, қатігездік қатынастарын әкеледі. Бұған мысал ретінде қазақ қоғамындағы әйел жағдайын алады. Олар «күндік өмір сүреді». Шарифатта, заңдағы ерлер үшін, әйел жынысын кемітіп қорғау ғана» дейді. Әйелді ол «таман жұрттың анасы» деп атайды. Әйелдердің дүниетанымдық, мейірбандық қасиеттерін ер адамдардан жоғары қояды. Халықтың түзелуінің басты жолының бірі «әйелдердің түзелуі» деп көрсетеді.

Осы тұста ол ана тілі туралы мынадай пікір айтады. Адамның рухани болмысының іргетасы ана тіліне байланысты қаланады. «Сүйемін туған тілді – ана тілін, бесікте жатқанымда-ақ берген білім. Шыр етіп жерге түскен минутымнан құлағымға сіңірген таныс үнім... Сол тілмен үйрендім мен нәрсе аттарын, сол тілмен дінді, әдетті мен жаттадым. Ең бірінші сол тілмен сыртқа шықты, сүйгенім, жек көргенім, ұнатқаным». Қоғамдағы әлеуметтік теңсіздік туралы ол кедейді былай сөйлетеді: «Әркімнен кем көзбенен қаралғанға, ... әр жерде ит есепті саналғанға, ... сол үшін жасаймын ба айтшы кісім?!... Байдікіндей менде де жүрек, жан бар. Жүрегімде өмір бар, ыстық нан бар. Үміт бар, махаббат бар, ... жек көру бар – бәрі де байдікіндей байқасаңдар, туысымда онан жоқ еш кемдігім, жалғыз-ақ менде мал жоқ, онда мал бар».

Мемлекеттік билікте қоғамдарда осындай әділетсіздікті жақтайды дейді. «Әкім деген күштіге шоқпар деген, зорлығын істегенде күшсіздерге», баспа жүзіндегі «әділдік», «ар», «адамдық», деген сөздер, күшсіздерді алдауға қылған амал. Ал, армия дегеніміз күштілердің «бас кесер машинасы ғана» дейді.

Қазақ қоғамындағы бұндай жағдайлар, Торайғыровтың айтуынша, бүкіл Европа елдерінің қоғамдарына, соның ішінде – орыс елінің қоғамына да тән келеді. Ол елдерде халықтың көпшілігі «өмір бойы күніне 12 сағаттан... жұмыс істеп жүріп, өлгенге киім-тамаққа жари алмай кеткенде, қалған бір кісі туғалы жұмысқа қолын тигізбей сайрандап жүріп, жылына пәлен мың, пәлен миллион пайда табады». Европа елдерінің отаршылық саясаттарын сынай-

ды. Ол елдер «өнер күшін игіге, жаратылыстан күн көруге керекті нәрселер шығаруға жұмсау орнына, кешірек қалған жұрттың үстінен күн көруге жұмсайды». Отаршылдықтың негізінде «Европа халқы... Америка, Азия, Африка, Австралия тұрғындарын... жұмысқа өгіздеріндей жегіп, олардың маңдай тері табан ақыларымен семірмеді ме?». Отаршылдықтың мақсаты «адамды өмірлік құл қылу ғой» дейді. Отаршылдықтың сақталуының түп-тамыры «мылтыққа, поездға, параходқа, телеграф, телефон, завод, фабрика, электр сияқтыларға аналар бұрын иеленуінде. Отаршылдықты ол «жаңа заман айуандығы» деді.

Өмірі төрт соғыспен тетелес өткен, ол соғыс дегенге қарсы шығады. Соғыстағы қаһармандықты ол тек ұлт-азаттық және әлеуметтік-азаттық соғыстарына байланысты айтады. Соғыстар «көркімен көз тартатын талай шаһарды» күл қылған, «неше миллион жастарды... қара құсқа жем қылған», «кәрі ата-аналарды», «жас келіншектерді», «жас балаларды панасынан айырған» «апат» деп қарайды. Осы апаттардың түп-тамырларында, негіздерінде «соғыс болса... капиталист, байларға әдейі арнап ... көктен жауған алтында» деп материалдық байлық жатыр дейді. Қазақтың 1916 жылғы көтерілісін «ел намысы үшін», азаттық, теңдік үшін ұрандасып жүргізген соғысы дейді.

Түрліше соғыстардың, революциялардың көз көргені ретінде ол халық бұқарасының тарихтағы ролін абайлай бастайды. «Көп күндер көпті істеді, көпті істемек... Папа мен Перғауынның қадір кетпек,... Кешегі ізін сүйген Николайды, бүгін бәрі жиылып басқа теппек... Вильгельм кеше айтты деп отқа түссе, бүгін оны қуалап, тентіретпек. Кім қарсы тұра алады бұл ағынға? Өмір түрі барады солай беттеп» дейді. Ол сол кездегі кең тарау тапқан ұлтшылдықты, нәсілшілдікті сынады. Оның түсінігінше ұлтшылдық адамдарға туа бітетін қасиет емес, ол қасиетті өскен ортасы оларға таңады. Жас балаға туған кезінде тақтасы таза болғандықтан «менде жоқ мынау-орыс, мынау-қазақ, не мақтау, не кемсіту, қорлау мазақ». Бұл мәселе бойынша өзінің ұстаған бағытын ол былай деп түсіндіреді. «Кәпір» бар, «мұсылман» бар – барлығы адам. Олардың алапайтын қандай надан? Өнер-білім, әділет кім қолдаса, қай ұлт болсын – бәрі бір бауыр маған».

Сөйтіп, ол қай елдегі қоғамды алмасын осындай адам табиғатына қайшы келетін өмірді көреді. «Дүние-жеу, жегізу майданы екен» дейді. «Адамзаттың 100-ден 99-ын, яки 1000-нан 990-ын қалғандарын өгіздей жегіп, терлерімен семіру – осы ХХ ғасырдың ең алға кеткен бір нәрсесі» [2]. Бұндай қоғамдар ақылға сиымсыз болады. «Ақылдың өскен сайын айтатыны: жоқ құлдық, жоқ төрелік, жоқ күштемек». Осыдан кейін ол әділетті қоғам іздейді. Ондай қоғамды ақыр аяғында социализмнен табады.

Торайғыровтың социализм қоғам туралы моделі мынандай принциптерге негізделеді: коллективтік меншікке («жоғалсын бұл «менікі-сенікілік», осы ғой адамзатты қырған індет»); жаппай еңбеккерлікке («бар адам жерден

тамақ алмақ үшін, жиылып бірге күшін салмақ үшін... теп-тегіс жұмысқа» барады); табысты тең бөлулікке («кәрі демей, жас демей, күшсіз демей, олжадан бірдей пайда» алады); әлеуметтік қамсыздандыруға («не кәрілік, не бір апат келген күні, көшеде қайыршы боп сарнау» болмайды) және шынайы адамгершілікке («ол өмірде бірді бір алдау болмас, жағынып арды ақшаға жалдау болмас. Ешкімнен достық таппай, қастық көріп, бар адамды сайтан деп қарғау болмас. Қара күштен жеңіліп, қайғы басып, өлгісі кеп, өмірден-зарлау» болмайды). Бұл социализм қоғамы адамның табиғатына сай келеді, адам өмірге келгендегі адамдық атын ақтауға жол салады. «Дене азыққа тоюдан жан ержетер,... жан ержетіп дүниенің сырын табар, ... таудай үміт һәм талап орындалар» дейді.

Ақынның этикалық қағидалары мен категориялары, жалпы этика проблемасы бойынша ол дәуір деңгейінде болды. Оның этикасының өзекті мәселелерінің бірі – объективті қажеттіктер ықпалы («тағдыр») және адамдардың өз істеріне жауапкершілігі («ерік»). Оның бұл саласындағы ой толғамының нәтижесі мынандай: адамдарға тарихи қажеттіктер қалай да әсер етпесін, олардың өздерінше әрекеттер жасауларына мүмкіндіктер сақталады. Ондай мүмкіндіктердің негізі – адам баласына тән белгілі мөлшердегі ерік бостандығы болып табылады. «Кім жазықтыдағы?» жетпеді Әжібай бірақ бұл сөзіне. Тағдыр ма жеткізбеген әлде өзі ме? деген сұраққа – ол өзі деп жауап береді. Әжібай ерік бостандығын дұрыс пайдалана алмады. Ақын осы ерік бостандығы адамдардың ойларын, шешімдерін, әрекеттерін сарапқа салуға, бағалауға болатын тұғыр екенін айтады. Сонымен, адамдар объективті тарихи қажеттіктердің иесі болуы керек.

Торайғыровтың философиялық көзқарастарының өзіне тән тар өрістіліктері мен кемшіліктері де болды: философиялық мәселелерді рифмалап жазуына байланысты терең пікірлері көп жағдайда тек тезис дәрежесінде қалып отырды; дене мен сананың арақатынастарын ол аралықтарсыз, тікелей қатынас деп білді; социализмнің басты принциптерінің бірі еңбек табысын тең бөлу деп түсінді. Сонымен, Торайғыровтың философиялық көзқарасының мәні мен адам арақатынастарының өмірдегі гармониясын іздеу болып табылады. Ал, бұндай ізденістер ұлыларға ғана тән келеді.

Әдебиеттер

1 Торайғыров С. Екі томдық шығармалар жинағы. Өлеңдер. Поэмалар. – Алматы, 1993. – Т. 1. – 173 б.

2 Торайғыров С. Екі томдық шығармалар жинағы. Романдар. Әңгімелер. Очерктер, мақалалар, хаттар. – Алматы, 1993. – Т. 2. – 214 б.

Резюме

Дюсенов М.С., Насырова М.Ю. Философские новаторские воззрения Султанмахмуда Торайгырова

В статье рассматриваются вопросы понятийного аппарата философских и социологических воззрений казахского поэта и мыслителя начала XX столетия Султанмахмуда Торайгырова. Содержание основных понятий и принципов этого аппарата обогащались и осовременивались под влияниями открытий астрофизических наук того времени и учений о социально-политических революциях, получивших широкое распространение в общественной мысли западноевропейских стран.

Summary

Dyussenov M.S., Nassyrova M.Yu. Philosophical Innovative Views after Sultanmakhmut Toraigyrov

The article examines the conceptual apparatus of the philosophical and sociological views of the Kazakh poet and thinker of the beginning of XX Century Sultanmakhmut Toraigyrov, how the contents of the basic concepts and principles of this apparatus enriched and modernized under the influences of the astrophysical discoveries of the science of that time and of the teachings of the social political revolutions, which were widespread in the public mind of the West-European countries.



СУДЬБА ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

9 июня 2015 года в Институте философии, политологии и религиоведения КН МОН РК состоялось обсуждение проблемы статуса и задач философии в современном мире. Эту жгучую и чрезвычайно важную тему в ряде своих выступлений и публикаций по итогам прошедшего и в преддверии будущего Казахстанского философского конгресса остро и с искренней озабоченностью поставил наш карагандинский коллега, доктор философских наук, профессор **Байжол Искакович Карипбаев** – декан факультета философии и психологии Карагандинского государственного университета им. Е. А. Букетова, руководитель Карагандинского филиала Конгресса философов Казахстана.

Он отметил: сегодня для философии наступили не лучшие времена и многие стали всерьез поговаривать даже о «конце философии». Но, вероятно, считает Б. Карипбаев, следует говорить лишь о конце философии определенного типа. Вопрос о судьбе философии в современном мире поистине является одним из актуальнейших, важнейших и серьезных философских вопросов, поскольку философия всегда выступала как «квинтэссенция эпохи» и «самосознание культуры» и поэтому ее судьба глубоко и тесно сопряжена и переплетена с судьбой мира, особенно в его кризисные, переломные и трагичные моменты. Не случайно мы обращаемся к философии именно в критические моменты жизни и истории, когда кажется, что все средства исчерпаны, а возможности упущены. Но именно в такие моменты философия являет нам истинное лицо и приходит на помощь человеку, когда надежда на спасение уже оставляет нас и мы в отчаянии готовы на самый страшный поступок в нашей жизни. Философия многих спасла.

Однако сегодня отношение к философии сильно изменилось, и повинны в этом отчасти и сами философы – те, которые отказались от решения извечно философских проблем, а стали заниматься менее важными и более узкими и частными вопросами и проблемами. Вернуть интерес к философии можно лишь одним способом: если философы вновь начнут глубоко и всерьез размышлять над вечными философскими вопросами и проблемами. К сожалению, философией интересуются и занимаются больше сами философы. Поэтому, по убеждению Байжола Искаковича, нужно проводить не только философские конгрессы, конференции или симпозиумы, которые проводятся зачастую формально, но и живые беседы, встречи, выставки, конкурсы, праздники и фестивали. Философы, продолжает профессор Карипбаев, могли бы выйти за рамки своих чисто профессиональных интересов – заслуживающих, безусловно, самого большого внимания и уважения – и обратиться от лица Философии к общественности, проводя беседы, встречи, дебаты, консультации, поэтические вечера и философские ужины с различными людьми и особенно с молодежью, которая могла бы почерпнуть из таких встреч много интересного, полезного и ценного для себя.

Б. Карипбаев считает, что в силу расширения поля философии в нее были включены новые вопросы и интересные проблемы, но – ценой забвения, отказа от решения вечных философских вопросов и проблем. Философы стали испытывать перед ними некий страх. Что же произошло с философами, задается вопросом карагандинский ученый. Куда делись философские школы и традиции? Философ стал беспроблемным человеком, а точнее говоря, собственное его Бытие перестало представлять для него Проблему или, лучше сказать, Тайну. Философия стала для некоторых лишь прикрытием, способом самореализации и средством выживания, а не отчаянным криком Истины. Философы боятся приближаться к фундаментальным философским проблемам, обходят их стороной, поскольку нужно обладать не только недюжинными способностями, но и мужеством, чтобы решиться на то, чтобы заняться ими.

Но истинный Философ – это адвокат, защитник и творец Мира, это человек, несущий мир в себе, существо, исполняющее судьбу бытия. Философ – это человек, который выходит навстречу миру и имеет мужество взглянуть ему в лицо, чтобы принять его судьбу, как свою собственную и разделить ее. Более того. Философ – это человек, в котором другие видят Человека.

Необходимо от понимания философии как познания сущности бытия и смысла человеческой жизни перейти к ее пониманию как способу Бытия, или способности быть живым, перейти к той «реальной философии», о которой в свое время говорил М. К. Мамардашвили. Философия от пассивной, страдательной и созерцательной фазы должна перейти к активной, деятельной и творческой. Необходимы новые способы преподавания философии, организации и проведения различных мероприятий под «философским соусом» (например, философских ужинов), которые не оттолкнут людей от философии, особенно молодежь, как от сугубо элитарного занятия, а наоборот, привлекут к ней. Возможно, среди них появятся и будущие профессиональные философы, способные внести что-то новое в философию, придать ей новый оттенок, внести в нее какую-то изюминку, которой сегодня ей так не хватает. Необходимо, призывает Б. И. Карипбаев, оживить философию, вдохнуть в нее новые идеи и учения, которые заставят человека по-новому смотреть на мир, разрушат устоявшиеся многовековые схемы и откроют перед человеком еще неизведанные, но манящие тайны Бытия.

Сотрудникам Института философии, политологии и религиоведения далеко не безразлична дальнейшая судьба философии. Поэтому они живо откликнулись на поднятые профессором Карипбаевым вопросы и провели их конструктивное обсуждение.

Ведущий научный сотрудник, кандидат философских наук **Раушан Султановна Сартаева** в своем большом и основательном выступлении подчеркнула: о кризисе в развитии философии, о закате философии говорят не впервые. Мысли о «декадансе» академической философии являются проявлением, отражением духовного кризиса, охватившего мир. Необходимо отойти от бесполезных дискуссий об упадке философии и исходить из того факта, что сегодня, как никогда ранее, во всех сферах деятельности человека требуется глубокий и ши-

рокий, именно философский подход, актуальна философская рефлексия. 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. Так, известный американский космолог, профессор Калифорнийского университета в Беркли Джозеф Силк в марте 2014 года опубликовал в журнале *New Scientist* статью «We need philosophers to tackle the big cosmic puzzles» («Нам нужны философы, чтобы энергично взяться за проблему больших космических пазлов»). Сегодня уже развивается и так называемая нейрофилософия – направление в современной философии науки, одной из главных задач которого является исследование компьютерного моделирования природы мозга и сознания, а также возможностей компьютерного мышления.

Говоря о перспективах философии, Р. Сартаева подчеркнула: тенденции экологизации и этизации характерны для всего современного научного познания в целом, в том числе в философии. Указанные тенденции в сочетании с нарастающей в философии антропологизацией наметили перспективы развития философии в форме бинарных концептуальных образований, как-то: философия политики, философия техники (и т. д.) и, конечно же, философия экологии. Так что в современном мире потребность в философской рефлексии только возрастает. А сложность современного мироустройства, на мой взгляд, не дает ни каких оснований для дискуссий об упадке философии. Упадок и декадентские настроения необходимо преодолеть, прежде всего, в головах философствующих субъектов, и, как говорится, браться за сложный труд философской рефлексии, засучив рукава. Успехов на этом пути можно добиться, выражаясь словами В. Е. Давидовича, силою ищущей мысли, мощью свободного интеллекта, бесстрашностью познающего разума.

Вице-президент Казахстанского философского конгресса, доктор философских наук, профессор **Сергей Юрьевич Колчигин** подчеркнул важность и своевременность поставленных Б. И. Карипбаевым проблем. Если кризисные моменты в философии сегодня действительно имеют место, то кризис говорит и о близости выздоровления. Во всяком случае, отметил профессор Колчигин, наш постоянно действующий философский Конгресс в меру своих возможностей предпринимает организационные шаги по развитию философской мысли. Так, по инициативе президента Конгресса Заремы Каукеновны Шаукеновой на страницах газет «Весь мир» и «Аргументы и факты-Казахстан» регулярно публикуются развернутые интервью с ведущими и молодыми философами Алматы под рубрикой «Философская гостиная». Этот уникальный проект получает свое выражение также и в публикации соответствующих сборников. Ведется определенная работа по объединению философских сил республики в социальных сетях; устанавливаются контакты с талантливыми казахстанскими литераторами, в частности, по линии Открытой литературной школы. Интересной инициативой Совета молодых ученых ИФПР КН МОН

РК совместно с Казахстанским философским конгрессом стало проведение республиканского конкурса эссе молодых казахстанцев на тему о смыслах и ценностях философии. Вообще, подчеркнул С. Колчигин, нельзя не видеть: понимание молодыми сотрудниками важности освоения методологической и мировоззренческой культуры постепенно возрастает. Конечно, этот процесс идет пока не так быстро и успешно, как хотелось бы, однако он уже налицо. Кроме того, есть интересные прорывы в развитии казахстанской философской мысли: к примеру, выдвигание духовного начала на передний план в исследовании и решении проблемы человека; новые методологические подходы к изучению формирования и развития философской мысли в Казахстане и др.

Если говорить более обобщенно, то, как отметил Колчигин, по всей видимости, Байжол Исакович Карипбаев прав в том отношении, что будущее философии – в ее сущностной интеграции с другими сферами культуры и жизнедеятельности человека. При этом особенно важно, подчеркнул С. Колчигин, чтобы этот синтез, эта интегральная культурная форма имела внутри себя, в качестве своей сердцевины, развитое духовное (сакрально-нравственное) начало.

Заведующая отделом философии ИФПР КН МОН РК, доктор философских наук **Аяжан Сагикызы** отметила, что, говоря о кризисе философии, надо, очевидно, конкретизировать этот тезис, поскольку в разных регионах планеты философская ситуация весьма различна (радует, например, то, что наши российские коллеги в последнее время необычайно активны, происходит явный подъем философской работы в Российской Федерации). И если сегодня речь идет все-таки о кризисе, то здесь надо иметь в виду: в состоянии кризиса находится не столько философия, сколько сами люди. Что же касается философии, то она сама, собственными силами отвечает на вызовы и борется с кризисом, в этом выражается ее творческая, ценностная и смыслообразующая суть.

Главный научный сотрудник ИФПР, доктор философских наук, профессор **Александр Александрович Хамидов** с сожалением констатировал, что в философии сегодня действительно есть люди недостойные, карьеристы и т. п. Однако, подчеркнул А. Хамидов, отнюдь не они определяют характер развития философской мысли, не они выражают дух философии. Ибо подлинная Философия задает нормы, образцы, мировоззренческие ориентиры и, тем самым, образ должного.

Присутствовавшие на встрече магистранты философского факультета Казахского национального университета им. аль-Фараби **Наталья Антонова** и **Нургиз Толешева** в дополнение к сказанному в предыдущих выступлениях отметили важность и необходимость более активного взаимодействия философии со сферой культуры, выхода философов к духовным инновациям.

В целом обсуждение показало заинтересованность и принципиальную внутреннюю готовность философов к продолжению и развитию углубленных исследований, к поиску новых форм своей деятельности. Надо надеяться, что решению этих проблем будут способствовать два предстоящих философских конгресса: Российский в Уфе в октябре 2015 года и Казахстанский в Алматы в 2016 году.

МЕЖЭТНИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ТОЛЕРАНТНОСТИ В РЕАЛИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

27 марта 2015 года в Доме дружбы Ассамблеи народа Казахстана (г. Алматы, ул. Курмангазы, 40, Круглый зал) состоялась международная научно-практическая конференция «Казахстанская модель межэтнической толерантности и общественного согласия Н.А. Назарбаева: двадцать лет успеха и созидания», посвященная Году Ассамблеи народа Казахстана.

Организаторами конференции выступили:

1. Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК;
2. РГУ «Қоғамдық келісім» при Президенте РК;
3. Институт литературы и искусства имени М.О. Ауэзова КН МОН РК;
4. Научно-экспертная группа Ассамблеи народа Казахстана г. Алматы.

По поручению министра образования и науки РК А.Б. Саринжипова с приветственным словом, раскрывающим главные задачи, конференцию открыла директор Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, член-корреспондент НАН РК, доктор социологических наук, профессор Шаукенова З.К.

Приветственное обращение к участникам конференции заместителя Председателя Ассамблеи народа Казахстана – заведующего Секретариатом АНК Тугжанова Е.Л., зачитал Депутат Мажилиса Парламента РК, партийный куратор по направлению «Единство народа» партии «Нур Отан» Сейдуманов С.Т.

С вступительным словом от лица организаторов форума выступил директор Института литературы и искусства им. М.О. Ауэзова КН МОН РК, член-корреспондент НАН РК, доктор филологических наук Калижанов У.К.

Основную часть конференции открыл пленарный доклад директора РГУ «Қоғамдық келісім», доктора политических наук Калашниковой Н.П. «Казахстанская модель межэтнической толерантности и общественного согласия Н.А. Назарбаева». Основополагающей мыслью доклада стало главное достижение национальной политики Республики Казахстан за время независимости – создание казахстанской модели межэтнической толерантности и общественного согласия Н.А. Назарбаева, являющейся важнейшим условием осуществления социально-экономической и политической модернизации страны.

В докладе профессора Билефельдского университета из Германии Маркуса Кайзера «Казахстанская модель межэтнической толерантности: взгляд из Европы» были выделены основные модели межэтнической интеграции в современном научно-теоретическом дискурсе (А. Липхарт и др.), проведен их краткий компаративистский анализ, проанализированы научно-практические перспективы казахстанской модели толерантности.

Выступление советника директора ИФПР КН МОН РК, академика НАН РК, доктора философских наук, профессора Нысанбаева А.Н. «Қазақстан

жеріндегі этносаралық сұхбат және өзара түсіністік философиясы» было посвящено герменевтическим аспектам философии взаимопонимания, которая сформировалась на основе культурно-исторического наследия казахского народа и стала фундаментом общественного согласия в независимом Казахстане.

Доклад члена республиканского Научно-экспертного совета АНК, доктора филологических наук, профессора КазНУ им. аль-Фараби Сулейменовой Э.Д. «Межэтническая толерантность и ее дискурсивные практики: путь к общественному согласию» был посвящен анализу сбалансированности языковой политики казахстанского государства, ее взаимосвязи с феноменом толерантности и единства, а также, изучению и привлечению внимания общественности к негативным последствиям «языка вражды» в печатных и электронных СМИ.

Гость конференции из Чехии, профессор Пражского экономического университета Любомир Цивин, выступивший с докладом «Толерантность и мультикультурные реалии в современных противоречиях глобализирующегося мира» привлек внимание аудитории к новейшим тенденциям глобализации современного мира и их взаимозависимости со стабильностью межэтнических и межконфессиональных отношений. Особо подчеркивалось, что в условиях долговременного ухудшения показателей мировой экономики необходимо активное и гибкое использование внебюджетных источников финансирования общественных инициатив, укрепляющих межэтническое согласие.

Известный казахстанский историк, директор Института интеграции социогуманитарных исследований «Интеллект Орда», профессор Мажитов С.Ф. в своем докладе «Историческая ретроспектива и современный код толерантности народа Казахстана» обратился к краткой исторической ретроспективе с целью реконструкции генетического кода современного казахского этноса, на основании которого строится национальный фундамент общеказахстанской идентичности.

Автор учебника «История Казахстана», доктор исторических наук, профессор КазЭУ им. Т. Рыскулова, член республиканского НЭС АНК и НЭГ АНК г. Алматы Кан Г.В. выступил с заключительным докладом конференции «Ценностные основания казахстанской модели межэтнической толерантности и общественного согласия», в котором раскрыл основополагающие ценности казахстанцев, способствовавших единению этнических групп и популяризации в стране и за рубежом уникальной казахстанской модели межэтнического диалога и толерантности.

Участники конференции единодушно приняли резолюцию конференции, проект которой был подготовлен организаторами.

Директор РГУ «Қоғамдық келісім» при Президенте РК Калашникова Н.П. презентовала труды казахстанских ученых, посвященные Году Ассамблеи народа Казахстана. Это три юбилейных издания:

- 1) Ассамблея народа Казахстана: история двух десятилетий (каз., рус.);
- 2) Ассамблея народа Казахстана в истории страны (каз., рус., англ.);
- 3) Сборник материалов III городской научно-практической конференции

Научно-экспертной группы АНК г. Алматы «Вопросы методологии казахстанской модели межэтнического единства и согласия».

Модератор международной конференции Шаукенова З.К. подвела итоги конференции, выразив единое мнение участников, что успех казахстанской модели межэтнической толерантности и общественного согласия Н.А. Назарбаева зиждется на двух основных составляющих – мудрой политике Елбасы и активной гражданской позиции всех казахстанцев, выраженной в деятельном стремлении жить в мире и согласии.

Работа конференции была продолжена в Конференц-зале Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК в рамках Международного Круглого стола «Теория и практика мультикультурализма: проблематика межэтнического и межконфессионального диалога». Модератор Круглого стола Шайкемелев М.С. – заведующий отделом политологии ИФПР КН МОН РК, председатель Научно-экспертной группы АНК г. Алматы, доктор философских наук.

В своем вступительном слове Шайкемелев М.С. изложил цель и задачи круглого стола, а также, дискуссионные темы вокруг которых выстроены доклады и предстоящая дискуссия. Таких направлений было три:

1) Ассамблея народа Казахстана как институт взаимодействия государства и гражданского общества; 2) Этносоциологические исследования: вопросы методологии; 3) Религиозная конверсия в контексте модернизации этнонациональной политики.

Круглый стол открыл доклад председателя Туркменского этнокультурного объединения г. Алматы и Алматинской области, члена Совета АНК, члена НЭГ АНК г. Алматы, кандидата экономических наук, доцента КазУМОиМЯ им. Абылай-хана Аннакулиевой Г.А. «Социальное партнерство государственных и общественных структур в Казахстане». В своем докладе-презентации Гульнар Атаевна остановилась на основных принципах взаимодействия этнокультурных объединений, структур государственного управления и Ассамблеи народа Казахстана.

В докладе директора Института социальной антропологии им. Макса Планка (Галле, Германия), профессора Гюнтера Шлее «Принципы номадического мироотношения в конфликтологическом дискурсе» были рассмотрены основные идеологемы номадического мироотношения, такие как – открытость внешнему миру, толерантность, гостеприимство. Немецким гостем был сделан вывод о том, что базовые ценности номадической цивилизации являются фундаментом феномена казахстанской модели межэтнического взаимодействия и требуют дальнейших исследований процесса ее институционализации.

Сообщение профессора Академии Бундесвера (Берлин, Германия) Иоганна Рау «Этнические группы Казахстана: особенности межэтнического диалога в контексте национального строительства» содержало элементы компаративистского анализа опыта моделей национального строительства в Германии, России и Казахстане.

Доклад главного научного сотрудника ИФПР КН МОН РК, член-корреспондента НАН РК, доктора философских наук, профессора Сейтахмето-

вой Н.Л. «Ислам в мультикультурных обществах современного мира» раскрыл перед участниками круглого стола перспективы процессов религиозной конверсии и секуляризации в странах с преобладающим исламским населением и в странах «евроислама», где мусульмане представляют этнические меньшинства.

В докладе-презентации докторанта PhD Института археологии им. А.Х. Маргулана КН МОН РК, участника проекта интеграции науки и образования на базе «Ғылым ордасы» Ильина Р.В. «Преимственность диалоговых традиций в казахстанском полиэтническом обществе» на основе обширного фактологического материала, представленного в виде слайдов, демонстрирующих археологические находки и открытия казахстанских историков, был раскрыт и обоснован органичный характер традиций преимущественности толерантности и диалога культур в Казахской Степи, с древнейших времен до настоящего времени.

По окончании докладов состоялась дискуссия, в которой выступили председатель Алматинского областного греческого этнокультурного объединения «Элевтерия» Г.К. Иорданиди, редактор немецких программ Казрадио Т.С. Жандильдина, доцент кафедры политологии КазНУ им. аль-Фараби, кандидат экономических наук Н.Р. Жотабаев и другие.

В результате состоявшейся дискуссии, присутствующие пришли к единому мнению, что, несмотря на видимые успехи и достижения, казахстанская модель межэтнической толерантности и общественного согласия Н.А. Назарбаева должна быть открыта для обновления, творческого развития и переосмысления подходов и принципов в контексте глобальных и локальных вызовов и угроз.

В работе конференции приняли участие зарубежные ученые – эксперты из Германии, Чехии, России, депутаты Мажилиса Парламента Республики Казахстан, члены Ассамблеи народа Казахстана, члены Научно-экспертной группы АНК г. Алматы, представители этнокультурных объединений г. Алматы и Алматинской области, ведущие ученые, профессора и преподаватели научно-исследовательских институтов и ВУЗов гуманитарного профиля г. Алматы, магистранты и докторанты PhD, обучающиеся по проекту интеграции науки и образования НИИ МОН РК и КазНУ им. Аль-Фараби, журналисты алматинского и республиканского телевидения и СМИ.

Конференция получила широкое освещение в казахстанских СМИ:

<http://www.inform.kz/rus/article/2759513>

http://liter.kz/ru/articles/show/7904-unikalnost_modeli

<http://www.kazpravda.kz/fresh/view/evropa-tsenit-nash-opit>

По результатам конференции планируется выпуск сборника.

ЛОГИКА ТВОРЧЕСКОЙ МНОГОГРАННОСТИ (ПРОФЕССОРУ В. Ю. ДУНАЕВУ – 60 ЛЕТ)

Юбилейную дату отмечает в этом году известный философ, доктор философских наук, профессор Владимир Юрьевич Дунаев. Его имя хорошо известно не только в Казахстане, но и далеко за его пределами. Ученым пройден большой восходящий путь. И сегодня профессор Дунаев – исследователь высочайшего профессионального уровня.

Уже в начале творческого пути им были подняты сложнейшие и наиболее актуальные философские темы: об истоках логики человеческого мышления, о проблеме логичности самой логики и, в этой связи – проблема бессознательного в ее отношении к логическому. Долголетние исследования профессора Дунаева по классической философской и историко-философской проблематике постепенно вывели его к новому этапу – всестороннему развитию идей многомерности в познании реальности. История философии стала раскрываться в работах Дунаева не только во всей ее возможной полноте, но и многогранности. Принцип всеединства изображается Дунаевым как реальная взаимосвязь и взаимодействие разнообразных сторон культурно-исторического процесса, в котором философия, поэзия, наука обогащают друг друга, нацеливая на новые смыслы. Интегративность, метафоричность и фрактальность современного способа познания – все это нашло талантливое воплощение в творчестве Владимира Юрьевича и в его критической рефлексии над этими когнитивными феноменами.

Научные интересы В. Ю. Дунаева весьма широки и напоминают своеобразную расширяющуюся сферу, «круг кругов». Конструктивно-критические исследования культуры и философии постмодерна; политическая философия, конструирование социальной реальности – таков лишь краткий перечень тем, поднятых в новом веке в трудах профессора Дунаева. Одним из первых он взялся за изучение виртуальных аспектов реальности и ее познания.

Особое место в философских исследованиях Дунаева занимают вопросы образования, его основополагающих принципов и создания такой образовательной системы в Казахстане, которая отвечала бы высоким, лучшим, идеально-типическим образцам, выработанным культурой человечества на протяжении истории. Идея «пайдейи» нашла отражение в целом ряде фундаментальных и прикладных работ ученого. Это вполне закономерно: глубокие теоретические размышления Владимира Юрьевича подкрепляются его многолетним опытом работы в качестве преподавателя вуза, где он зарекомендовал себя как один из наиболее талантливых, ярких и эффектив-

ных наставников. У студентов, магистрантов и докторантов он пользуется всемерным уважением, потому что всегда старается не просто поделиться своими знаниями, но привить навыки самостоятельного, творческого и продуктивного мышления.

Труд профессора Дунаева отмечен высокими и престижными отечественными и зарубежными наградами, при этом Владимир Юрьевич остается человеком скромным и благородным, с тонким вкусом, чуткой и отзывчивой душой.

Мы тепло поздравляем нашего замечательного юбиляра, желаем ему крепкого, нерушимого здоровья и больших новых достижений в научном творчестве.

Редакционная коллегия



Ақын Бақдәулет – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Шығыстану факультеті, Қиыр Шығыс және Оңтүстік Азия кафедрасының докторанты

Борецкий Олег Михайлович – Казахский национальный университет им. Аль-Фараби, кандидат философских наук

Дюсенов Мұрат – Абылай хан атындағы ҚазХҚжәнеӘТУ Қазақстан тарихы және әлеуметтік пәндер кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының кандидаты

Жандосова Шолпан Мүлікаманқызы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының ғалым хатшысы, PhD доктор

Идрисова Назира Ілиясқызы – ЖШС «Пронто-Ақжол» бас директоры, іскерлік әкімшілік шебері

Кананияева Динара Жумахановна – магистрант совместной образовательной программы Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан и Казахского национального университета им. Аль-Фараби

Касен Максат – доцент Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева, кандидат политических наук

Мейірманов Аманжол Досжанұлы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері

Мир-Багирзаде Самира Алтайовна – старший научный сотрудник отдела «Проблемы религиоведения и философии культуры» Института философии, социологии и права НАНА, кандидат филологических наук, доцент

Насырова Мадиям Юлдашевна – Абылай хан атындағы ҚазХҚжәнеӘТУ Қазақстан тарихы және әлеуметтік пәндер кафедрасының доценті

Нұрмұратов Серік Есентайұлы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының директорының орынбасары, философия ғылымдарының докторы, профессор

Нысанбаев Абдумалик Нысанбаевич – советник директора Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, академик НАН РК, доктор философских наук, профессор

Ошақбаева Жазира Бейбітқызы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

Рамазанова Алия Хайруллаевна – доцент кафедры философии факультета философии и политологии Казахского национального университета им. аль-Фараби, кандидат философских наук

Рысбекова Шамсия Сайдгалиевна – старший преподаватель кафедры культурологии и религиоведения факультета философии и политологии Казахский национальный университет им. аль-Фараби, доктор философских наук

Сейтахметова Наталья Львовна – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, профессор

Соловьева Грета Георгиевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Хамидов Александр Александрович – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

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 туннұсқаға сілтеме
жасау міндетті.*

*При использовании материалов,
опубликованных в журнале, ссылка на
источник обязательна.*

Редакторлары *Е. Дремкова, Ж. Ошақбаева*

Компьютерде жинақтаушы *Г. Нусипова* Компьютерное обеспечение

Теруге 17.06.2015 ж. берілді. Басуға 24.06.2015 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 8,8
Тапсырыс № 43. Бағасы келісім бойынша.

Сдано в набор 17.05.2015 г. Подписано в печать 24.05.2015 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 8,8
Заказ № 43. Цена договорная