

**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**  
**М.Н. Смағұлов** (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**  
**М.Н. Смагулов** (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 (72)·2017**

**Халықаралық редакциялық кеңес  
Международный редакционный совет**

Нысанбаев А.Н. (кеңес төрағасы, Қазақстан)  
Фиерман У. (АҚШ)  
Халилов С. (Әзірбайжан)  
Мехди Санаи (Иран)  
Жумағұлов 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)

Философия. Ғылым. Білім • Философия. Наука. Образование

Колчигин С.	Чувство и мысль: к идее коррелятивной феноменологии.....	3
Бердалина А.	Толерантность как феномен социогуманитарного развития.....	15
Бекежан О.	Трансгуманизм философиясы және «Postadam» антропологиялық парадигмасы.....	28
Паридинова Б.	Прагматизмның негізгі идеялары: Ч. Пирс, У. Джеймс және Дж. Дьюи көзқарастары.....	36

Түркі әлемі: мәдениет және өркениет • Тюркский мир: культура и цивилизация

Бегалинова К.	О некоторых особенностях культуры тюркского каганата.....	47
Мирзабекова А.	Новая цивилизационная парадигма тюркоязычных государств в XXI веке: социально-философский анализ.....	56
Тургенбаева А., Жанабаев К., Габитов Т., Божбанбаев Б.	История и основные этапы формирования казахского спортивногоагона.....	71
Жандосова Ш., Досмағанбетова Ә.	Қазақ жеріндегі ерте Ортағасырлық білім және ғылым жүйесінің ерекшеліктері (ерте Ортағасырлық мектептер мен ғалымдар).....	85

Исламтанулық және дінтанулық зерттеулер •

Исламоведческие и религиозоведческие исследования

Джалилов З.	Религия и модернизация: к концепциям и теориям.....	95
Косиченко А.	Соотношение философии и богословия как мировоззренческая проблема.....	108
Әділбаев А., Әділбаева Ш.	Сунниттік ислам теологиясының негізін қалаушы Имам әл-Матуридидің ханафи мәзһабындағы орны.....	122
Мырзабеков М.	Әл-Матуриди ілімінде пайғамбарлық мәселесі.....	133

Пәнаралық зерттеулердегі әлеуметтік-мәдени және саяси үрдістер •

Социокультурные и политические процессы в междисциплинарных исследованиях

Sharonova Y.	A quantitative cross-country analysis: nuclear power discourse in India and Russia.....	145
Насимов М.	Тарихи жадыны қалыптастырудың өзекті мәселелері.....	152

Мерейтойлар. Мезгілдер. Оқиғалар • Юбилей. Даты. События

Юбилей мэтра философии.....	165
Біздің авторлар • Наши авторы.....	166

МРНТИ 11.15.83

УДК 130.31

*Сергей Колчигин (Алматы, Казахстан)***ЧУВСТВО И МЫСЛЬ:  
К ИДЕЕ КОРРЕЛЯТИВНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ**

**Аннотация.** Для выработки целостного понимания человека необходим многомерный подход к его внутреннему миру, в том числе выявление мостов, смычек между различными его областями, в особенности между чувствами и понятиями (категориями). В предлагаемой статье делается попытка наметить подходы к осуществлению искомого теоретического синтеза чувственности и мышления, предложив тем самым определенную содержательную модель человека целостного. Речь идет о проблеме соотношения феноменов чувственной сферы с феноменами и категориями мышления. Задача при этом заключается в том, чтобы увидеть эти феномены в их собственном развитии, но при этом выявить те связи, которыми чувственность и мышление соединяются; более того – показать иерархическое соотношение разнообразных чувств в их корреляции с соответствующей иерархией универсально-всеобщих понятий. Чувство и мысль увязаны в единые узоры-паттерны, пучки-волны. Но чем соединяются чувственное и рациональное, какой способностью? Через что происходит их совмещение, через какую синтезирующую схему? Такой схемой, или «мостом», выступают, по мысли автора, фундаментальные способности-матрицы: воображение и вера (доверие). Только в случае, когда в роли посредников между мыслью и чувством выступают воображение и базовое доверие, стихийность мысли и стихийность чувства приводятся в двуединую развивающуюся систему.

**Ключевые слова:** феноменология, чувство, понятие, психика, мышление, духовность, связь, система.

***В чем состоит проблема: трудности и подходы***

Есть множество наук, изучающих человека, но каждая исследует лишь частные срезы его личности и его бытия. В данной статье делается шаг к возможной единой науке о человеке, а именно – делается попытка осуществить теоретический синтез чувственности и мышления, предложив тем самым определенную модель человека целостного.

Конечно, попытки подобного рода в истории мысли были. Систему мышления, как известно, подробно изучали И. Кант, Г. Гегель, Н. Гартман, представители диалектической логики советского периода. Пожалуй, наибольший вклад в этот вопрос внес Георг Гегель. Немецкий мыслитель не просто выделил категориальные определения мышления, как Аристотель

или Кант, а привел их в движение, увидел их развитие в составе целостной мысли. Никто до него этого не делал, а после Гегеля стали с пренебрежением говорить: зачем системы и «системосозидание» – они отжили свое. Однако сегодня, в эпоху всеобщего разлада и постмодернистской «разнесенности» (differance), как никогда актуализируется необходимость системного и, более того, целостного мышления и единого миропонимания.

Чувственную сферу в той или иной мере и форме (чувственные восприятия, религиозный опыт, поток сознания) затрагивали и исследовали многие: И. Кант, Л. Фейербах, У. Джемс, Г. Буркхардт, Ж.-П. Сартр и другие мыслители.

Стоит при этом добавить тот существенный для нашего исследования момент, что еще Франц Brentano вполне определенно высказывался о возможности построения системы чувственности по аналогии с системой мышления. Если виды суждений справедливо различают по степени их релевантности, считал он, то гораздо менее обращают внимание на факт аналогичного различия между низшей и высшей деятельностью в области чувств [Brentano 1996, с. 123].

Огромные усилия по созданию системы опыта сознания предпринял Эдмунд Гуссерль, при этом прекрасно сознавая безмерную сложность задачи, особенно если бы удалось развернуть «полную феноменологию разума», которая совпала бы с феноменологией вообще, объемлющей собою все дескрипции сознания [Гуссерль 2009, с. 479]. А в «Картезианских медитациях» он писал о грандиозной задаче, которая является задачей всей трансцендентальной феноменологии. А именно: «...В единстве систематического и всеохватывающего порядка, следуя подвижной путеводной нити системы всех предметов возможного сознания, которая должна быть разработана ступень за ступенью, а в ней – системе их формальных и материальных категорий, провести все феноменологические исследования как соответствующие конститутивные исследования, построенные, таким образом, строго систематически одно на основе другого, связанные друг с другом» [Гуссерль 2010, с. 74]. Гуссерль задавался и вопросом об определении участия психологии в построении логики (одна из основных задач второго тома «Логических исследований»). Речь шла уже не об эмпирической науке психологии, науке о фактах, но о новой науке о психическом как синониме сознания [Молчанов 2011, с. 8].

При всем том, однако, едва ли можно указать хотя бы одну книгу или одно имя того, кто исследовал *бы систему чувств и систему мысли одновременно, параллельно и во взаимной связи*. Между тем такая связь существует вне всякого сомнения. Недаром в мире ведутся детальные проработки психических и когнитивных аспектов сознания [Soteriou 2013], хотя сегодня надо говорить уже не просто о тех или иных взаимных отношениях чувственного и ментального, но о синтезе (или, по меньшей мере, о

корреляции) феноменов чувственной сферы с феноменами и категориями мышления. Любопытно в этом отношении отметить новый смысловой оттенок в известном суждении Джорджа Беркли о том, что существование души состоит в мышлении: “the soul always thinks”, каковое суждение в том контексте означало методологическую установку на бессмертие души [Jakari 2007]. Ныне эта идея оборачивается совершенно неожиданной гранью. Можно сказать, что сущность души – чувствовать, а не мыслить, однако при этом чувство и мысль находятся в неразрывном и взаимообразном коррелятивном отношении конкретного тождества.

Сложность вопроса, разумеется, чрезвычайно велика. Система категорий мышления сама нуждается еще в доработке, дополнении и уточнении, поскольку все категории взаимосвязаны, как некий гипертекст, и, к тому же, весьма многочисленны (хотя, если следовать примеру Аристотеля, в принципе могут быть сведены к ограниченному числу основных). То же касается – и едва ли не в большей мере – и проблемы систематизации чувств человека: привести их в некую стройную систему еще труднее, так как все они буквально перетекают друг в друга, подобно каплям воды в горной реке или океанским волнам в штормовую погоду. Тем не менее, такую работу проводить необходимо, если мы всерьез хотим представить по возможности полную и эффективно работающую теоретическую модель *целостного человека*. Не отдельных его ипостасей: мышления без чувств или чувств без мышления, а именно целостного.

### **Методология исследования**

Подход, который следует применять в предлагаемом исследовании, трудно называть иначе, нежели феноменологическим, хотя, вероятно, с некоторыми оговорками. Под «феноменологией» в данном случае подразумевается следующее.

1. Исследование явлений (феноменов), чувственных данных.
2. Исследование паттернов, узлов, связующих чувства и понятия, т.е., опять-таки, некоторых проявлений (феноменов) внутреннего мира.
3. Описание каждого чувства и каждого понятия, а также их связи между собой и с ближайшими, родственными феноменами.
4. Определенного рода двойная редукция, а именно: очищение чувства до понятия, а понятия – до содержания чувства. Причем именно потому, что редукция здесь – двойная, она, в сущности, есть не сведение «высшего» к «низшему», а, напротив, постепенное возвышение феноменов более тяжелого чувственного тона и неопределенного понятийного смысла к наиболее тонким, духовным чувствам и универсально-всеобщим определенностям мышления. Феноменологическая редукция здесь смыкается с содержательно-логической «дедукцией» (в гегелевском смысле этого слова), в систематическое выведение одного из другого.

Мало того, используя идею синтеза и образуемых им паттернов-узлов, мы получим возможность еще и связать редукцию и дедукцию воедино. Тем самым возникает динамическая структура, внешне напоминающая двойную спираль ДНК.

Поскольку же ставится задача исследовать не только феномены внутреннего мира, но и ту логику, которая характерна для связи чувственных феноменов с логическими категориями, то, следовательно, в данном случае традиционно понимаемая феноменология смыкается с логикой мышления и познания. Поэтому вернее было бы назвать феноменологию в таком истолковании «феномено-логикой», однако этот неологизм слишком громоздок. Кроме того, предпочтительней оставить прежнее, привычное название, так как в нем уже присутствует указание на логику, мышление – «логос».

Поэтому наряду с методом восхождения от абстрактного к конкретному здесь необходим своеобразный «гнездовой» метод: изображение основных, ключевых чувств всех сфер в их соединении и переливах с понятийным аппаратом мышления.

В чем состоит специфика такого подхода, его коренное отличие от других подходов, в частности, от того, который был использован Гегелем в «Феноменологии духа»? Это отличие состоит в том, что для Гегеля важно было показать опыт становления сознания от простой чувственной достоверности до абсолютного знания, т.е., фактически, постепенно освободиться от чувственности, полностью подчинить ее сознанию, знанию, разуму, «утопить» чувственность в стихии чистого мышления. Это тем более так, когда мы учитываем еще и «Науку логики», где этот процесс возвышения сознания идет дальше, в область категориальных определений самой мысли. В нашем же случае чувственность не отрицается и не «топится» в категориях мышления или в иерархии психических состояний. Здесь чувства понимаются как корреляты мышления, здесь чувство и мысль равноправны и равнозначны. Поэтому задача заключается в том, чтобы увидеть их в собственной стихии, собственном развитии, но при этом попытаться выявить и указать те связи, «мосты», которыми чувственность и мышление соединяются. Тонко подмечает в связи с этой коррелятивностью Жак Деррида: в каждом метафизическом понятии скрывается и изнашивается чувственная фигура, вплоть до того, что полностью теряется из виду. «Абстрактные понятия всегда скрывают определенную чувственную фигуру» [Деррида 2012, с. 243].

Задача настоящей статьи – не проблема онтогенеза или филогенеза чувственности и не рассмотрение эволюции разума, хотя в общем виде подобную эволюцию нетрудно представить в рамках той иерархии, которая появится в результате создания соответствующей коррелятивной феноменологической системы. Однако здесь и теперь задача в ином: показать хотя бы в первом приближении надлежащее соотношение (именно надлежащее,

должное иерархическое соотношение) разнообразных чувств в их коррелятивной связи с соответствующей иерархией универсально-всеобщих понятий.

В прежние века мыслители составляли некие схемы того инструментария, которым пользовались. Это делалось для большей ясности, наглядности изложения и в целях систематизации самого инструментария. Так, Аристотель составил перечень категорий, Кант – таблицу категорий, Гегель выстроил все категории в виде развивающейся системы. Но можно было бы продолжить эти теоретические построения, изобразив весь внутренний мир человека в виде «узоров, орнаментов ковра», некоего гипертекста, динамической, живой сети, которая соткана из перетекающих друг в друга мыслей и чувств, которые, однако, не хаотичны друг относительно друга, но сообщаются между собой. Тем самым, вероятно, мы могли бы получить относительную полноту картины внутреннего мира человека.

Возможность прочесть предлагаемую иерархию как картину постепенного возвышения человека состоит в том, что подлинное человеческое развитие – это уменьшение эгоцентризма (как выражается Кен Уилбер [Уилбер 2013, с. 256]) и, тем самым, увеличение, расширение духовного начала. Эволюционно выстроенная система чувств выглядит при этом следующим образом: от природных ощущений через психические проявления к духовным, высшим чувствам. Методологически важно и другое интересное замечание Уилбера: можно, считает он, говорить о «феноменологии» трансцендентальных состояний, медитаций, религиозных переживаний, «однако смысл в том, что сами подобные переживания становятся все менее феноменологическими и все более ноуменальными...» [Уилбер 2013, с. 135], т.е. приближающимися уже не к явлениям, а к самому Бытию.

Итак, мы имеем три стадии возвышения души: сначала непосредственно-природную, затем психическую как сферу свечения чувств друг в друге, их взаимного перехода в силу того, что соматика эгоизма соприкасается, сталкивается с духовным горизонтом. Наконец, третья стадия – это высшие человеческие проявления: открытые, гармоничные чувства священного, вечного, духовной любви. Возможно, для большей строгости следует называть природные чувства *ощущениями* (senses), психические чувства – *эмоциями* (emotions), а духовные – *чувствами* (feelings), или высшими, собственно человеческими чувственными проявлениями.

Параллельно системе чувств выстраивается система логики, категориальных опор, понятийных коррелятов этих чувств. Она имеет вид хорошо известной триады «бытие – сущность – понятие».

Каковы же основания внутренней связи чувства и мысли, системы чувственности и системы категорий мышления? Каковы, образно говоря, феноменологические «узоры», образующие эту связь и, в свою очередь, образуемые ею?

Прежде всего следует отметить: чувство, как и понятие, есть некоторое обобщение. К примеру, обида есть обобщение ряда воспринятых явлений: слова, жеста, взгляда, тона голоса. Более того, всякое чувство, как правило, ассоциировано с другими чувствами: зрение – со слухом, осязанием, обонянием; ревность – с мстительностью, обидой, гневом. Чувства схожи в этом с категориями, т.е. универсальными понятиями, каждое из которых отмечено принципом всеобщей связи и подчеркивает, акцентирует тот или иной оттенок этого всеобщего.

Любое понятие и категория обязательно вызывают в сознании некий образ. Без этого мы бы вообще не могли мыслить. Ибо как возможно создавать или воссоздавать в сознании мысли, у которых нет никакой плоти, никакой оболочки? Вот почему любое понятие мы тут же ассоциируем с тем или иным образом, в крайнем случае – со словом (которое в известном смысле тоже – образ). «Необычайная сила его воображения воплощала абстрактные понятия в конкретные образы», – писал Джек Лондон о своем герое, Мартине Идене. Этой же ярко выраженной способностью обладал, например, индийский математик Рамануджан.

В любом конкретно-чувственном образе или состоянии, в свою очередь, присутствует общее, некий ментальный фон с его категориальными опорами.

При этом чувство и мысль подобны своего рода «сообщающимся сосудам»: наполняется чувство – пустеет мысль (таковы искажения мысли в явлении «эмоционального мышления»); наполняется мысль – скудеет чувство (в случае сухого рационализма). В идеале же они дополняют друг друга. Ибо корреляция – это соотношение, т.е. связь, а формы связи могут быть различны. Так сын и отец связаны генетически, но могут быть не только дороги друг другу, но и равнодушны, и даже враждебны один другому.

### ***Механизмы взаимосвязи в иерархии чувственного и рационального***

Всё отмеченное позволяет утверждать, что чувства и понятия увязаны в единые узоры-паттерны, пучки-волны. Но чем связываются чувственное и рациональное, какой способностью? Через что происходит совмещение, ассоциативность чувств и категорий? Через какую схему, «мост»?

Таким мостом выступает способность воображения.

Чувства и понятия не могут как таковые, в своей чистой сущности, сопрягаться друг с другом прямо и буквально. В них слишком много различного: в степени непосредственности и опосредованности; в мере наглядности; в возможностях обобщения чувственного опыта и чувственного материала и т.д. Поэтому они синтезируются не по образцу взаимной подгонки, как один брусок, вставляемый в пазы другого, а как бы извне, другую способностью, третьей по отношению к ним обеим.



Внутренний мир человека, созерцания и познавательные акты неразрывно связаны друг с другом через способность воображения. Это было ясно осознано, как известно, уже Кантом с его трансцендентальным синтезом воображения, а затем и в последующей философской литературе [Бородай 1966]. Более того, воображение, как показали новейшие исследования, способно воздействовать и на практические акты, генерировать их [Dorstewitz 2016]. И если чувство и мысль сопряжены, то это означает принципиальное единство человеческой личности и, стало быть, определяющую роль воображения в жизнедеятельности и развитии человека. «...Проблема целостности и самоопределения личности в критической философии представлена в учении о продуктивном синтезе воображения. В трансцендентальном синтезе воображения осуществляется не только конструирование предмета теоретического познания, но творчество и связь способностей самого человека, связь, которая на поверхности жизни не осознается, и сами способности поэтому представляются бессвязными самостоятельными источниками познания» [Сейтахметов 2007, сс. 120–121].

Образ как таковой, сам по себе, может выполнять различные функции. Главной из них обычно представляется функция поэтическая. На первый взгляд, это действительно так: образ – это основа поэзии, это ее нерв и стержень. Но если приглядеться, то картина оказывается не столь однозначной. Поэтический образ способен уводить далеко в сторону от эмпирической действительности: он цепляет и увлекает за собой другой образ, третий, четвертый... В итоге произведение поэта зачастую выглядит как громадное наслоение из образов, где совершенно теряется не только реальность, но даже смысл данного поэтического произведения. Но такова и вообще особенность человеческого воображения: оно способно невольно увлекать человека за границы реальности. А этим обнаруживается та возможность образного строя, что он в последнем счете не отличается от теоретической абстракции.

Примерно то же можно сказать и о таких феноменах, как любовь и вера. Та и другая в своих высших, сущностных проявлениях выступают как «слепые» силы. Они, так сказать, отсекают в воспринимаемом объекте всё недостойное, они абстрагируются от недостатков любимого человека и от неприятных воздействий окружающего мира. Эти своеобразные «идеализации», выказываемые подлинной верой и истинной любовью, суть не что иное, как чистые отношения. В этом их сходство с чистыми понятиями, но в этом же и коренное отличие: они действительно *отношения* к объекту в отличие от умственных понятий как *контуров* этого объекта.

В таком случае, можно утверждать, что главной особенностью воображения служит не поэтическая его метафоричность, а способность связывать мысль с чувством, чувство – с мыслью. Это означает: главная функция образа – хранить цельность внутреннего мира человека. Нельзя предостав-

лять образу безмерную свободу: иначе наш внутренний мир предстанет не как мир, а как хаос, как борьба всего со всем, как безудержный миф без границ. Только в случае, когда воображение выступает в роли посредника между мыслью и чувством, стихийность мысли и стихийность чувства приводятся в систему, в их двуединую иерархию.

Но достаточно ли одного только воображения для плодотворного синтеза чувственности и мышления? Ведь образность и абстрактность одинаковы по сути: то и другое подразумевает неоднозначность. Поэтому дополнительно, если не сказать – изначально – нужна еще и открытость, доверие этой неоднозначности, в противном случае человек останется в смятении чувств и мыслей, в полной дезориентации в пространстве и времени. Жизнь человека постоянно строится на отсутствии точных знаний; поэтому человек предпринимает шаги на основе личного доверия реальности и доверия собственным умозаключениям.

Говоря о вере и воображении, нельзя не заметить одного весьма любопытного обстоятельства. Не есть ли вера и воображение – аналог того, что в библейском тексте обозначено как «образ и подобие Бога» в человеческом существе? Попробуем взвесить и оценить эту аналогию.

Вера – феномен универсального порядка. Она может относиться к сознанию: так, ученый верит, потому что опыт удостоверяет, делает достоверным его предположения. Но вера может относиться и к слепому доверию (таково, к примеру, доверие младенца матери). Наконец, вера может относиться к сфере чувств, в особенности к чувству духовному. Такое чувство может непосредственно удостоверить в существовании высшего, трансцендентного начала бытия («И в небесах я вижу Бога»). Эта форма веры специфична для человека, именно она отличает его от животного, так как у последнего имеет место вера как слепое доверие и как результат опыта. Справедливо подмечает Грета Соловьева: «...Вера, согласно Тиллиху, есть выражение “предельного интереса” или, иначе говоря, “ультимативной заботы”... Вера как жизненная задача, страсть, одержимость, захваченность предельным интересом – здесь вспоминается Кьеркегор, побудивший Тиллиха к экзистенциальному толкованию веры... Вера – всегда экзистенциальный акт встречи, который может состояться только при условии участия двух, и, прежде всего, Бога, призывающего человека» [Соловьева 2016, сс. 188-189].

Иными словами, вера относится и к опыту, и к знанию, и к чувству. Недаром она обозначается целым рядом синонимов: в русском языке – словами *вера*, *доверие*, *уверенность*, *доверчивость*, *доверительность* и т.д., в английском – *belief*, *trust*, *faith* и т.д. Значит, феномен веры имеет отношение ко всему человеку. Без веры нет знания, нет познания, нет преодоления страха, нет надежды, нет открытия нового (в противном случае был бы один голый опыт). Вера, в таком случае, и есть «образ» человека, т.е. та онтологическая

структура, конфигурация *чистой психики*, которая затрагивает все уровни и сферы человеческой архитектоники.

Тогда воображение – не что иное, как *чистое сознание*. Действительно, воображение строит объекты, которых нет (творческая функция сознания). Воображение воссоздает объекты, которые были, оно есть ключ к хранимой информации. Воображение связует собою чувства и мышление. Следовательно, оно – синтетическая функция, то, что связывает воедино разнообразные внутренние способности человека. Таким образом, воображение имеет дело с творчеством, хранением, перекомбинацией, синтезом, т.е. выполняет все те функции, которые характерны для сознания вообще.

В таком случае оказывается: вера как чистая психика и воображение как чистое сознание – две стороны одного и того же. Первая, т.е. вера, есть *базовая структура* психики человека; а вторая, т.е. воображение, – ее *базовая функция*.

Можно выразить эту мысль и чуть иначе. Вера представляет собой *фундаментальную со-настроенность* человека с природой, своим телом и внутренним миром. Это – базовая матрица, «материнская плата» человека в мире. Вера – это сам человек в его цельности.

Если вера есть хранение, гармония, то воображение есть изменение, творчество. Онтологическая основа воображения – вибрация, т.е. изменение и, соответственно, разнообразие цвета, ритма, света, фигуры, т.е. постоянная работа с диверсификацией образов. Следовательно, вера выражает сторону единства человека и единства его взаимосвязи с миром, а воображение – сторону многообразия этого единства. При этом воображение в силу своего многообразного потенциала объединяет чувственность и мышление ближайшим образом, но прочное основание этому единству дает вера.

Общая схема указанных «мостов», или «феноменологических узоров», выглядит так, что чувство вызывает ассоциативный образ, который, в свою очередь, сопрягается с мыслью (и соответствующей категорией), а она порождает новое, следующее чувство. Примером непосредственной или, точнее, «близкой» корреляции чувства и мысли может служить чувство меры и его эквивалент – категория меры. Точно так же категория «цель» ассоциирована через образ-архетип Пути с жадой движения, деятельности, с устремленностью вперед во времени и пространстве. Более сложной иллюстрацией корреляции чувства и мысли служит «феноменологическое гнездо», связанное, например, с явлением ностальгии. Запах осенних костров вызывает воспоминание о детстве, где жгли осеннюю листву (представление репродуктивное, т.е. восприятие того, чего уже нет); оно, далее, порождает чувство ностальгии, а с нею и мысль о невозможности возвращения в детство и рефлексия на тему о том, почему осенняя ассоциация заставила меня думать о детстве. На последнем отрезке этого феноменологического узора манифестирует себя, очевидно, категория времени, а на плане духовной чувственности способно возникать также и чувство бесконечного.

К сказанному можно добавить, что в чувстве бесконечного я не по отдельности созерцаю свое сознание и мир – я созерцаю их одновременно. Я не опосредую своего чувства, а непосредственно слит с бесконечностью. Это – не что иное, как тождество мышления и бытия на уровне индивидуального чувствования. Из этого можно заключить, что чувство бесконечного служит основой соответствующего категориального определения.

### **Выводы**

Для выработки целостного понимания человека необходим многомерный подход к его внутреннему миру, в том числе выявление мостов, смычек между различными его регионами, в особенности – между чувствами и понятиями через синтетические способности воображения и веры.

При этом не следует рассматривать предлагаемую систему корреляции чувств и мышления так, будто с развитием логики развиваются чувства – от природных к духовным. Дело обстоит как раз наоборот: с развитием чувств в сторону духовности крепнет и раскрывается система категорий мышления личности. Ибо наши сознательные оценки полностью зависят от чувственного мира. И если чувственный мир пока еще хаотичен и закрыт, то и осмысление происходит таким же образом: хаотично и ложно.

Что касается перспективного практического вывода из предложенной гипотезы, то в этом качестве может выступать выход в область духовно-инновационного порядка. Назовем ее, к примеру, «гуманетикой» (humanetics), по аналогии с генетикой, так как речь идет о всеобщих структурах разума и чувственности, которые, развиваясь в подобие структуры ДНК, определяют всего человека, все его отношения, все возможности его духовного расцвета. Универсальная гуманитарная сфера теоретических исследований человеческой целостности должна включать телесность, чувственность, мышление, деятельность, духовность. Тем самым она окажется способной, вкуче с инновационными психометрическими методами и духовно-воспитательными технологиями, быть эвристическим основанием более глубокого и интегрального понимания человека, его более высокого образования и более успешной жизненной реализации – словом, лучшей судьбы человека в мире.

### **Библиография**

- Бородай, Ю. 1966. 'Воображение и теория познания'. М., Высшая школа, 150 с.
- Брентано, Ф. 1996. 'Избранные работы'. М., Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 176 с.
- Гуссерль, Э. 2009. 'Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии'. Книга первая. М., Академический Проект, 489 с.

- Гуссерль, Э. 2010. 'Картезианские медитации'. М., Академический проект, 229 с.
- Деррида, Ж. 2012. 'Поля философии'. М., Академический Проект, 376 с.
- Dorstewitz, Ph. 2016. 'Imagination in Action', *Metaphilosophy*, vol. 47, issue 3, pp. 385-405.
- Jakapi, R. 2007. 'Berkeley and the Separate State of the Soul'. *Berkeley Studies* 18, pp. 24-29, p. 24.
- Молчанов, В. 2011. 'Предисловие'. Гуссерль, Э. Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике. М., Академический Проект, 253 с.
- Сейтахметов, Н. 2007. 'Нравственный смысл германского идеализма'. Алматы, б/и, 334 с.
- Соловьева Г. 2016. 'О человеке, его вере, любви, справедливости, богатстве, счастье'. Часть первая. Знание, вера, диалог. Алматы, б/и, 308 с.
- Soteriou, M. 2013. 'The Mind's Construction'. *The Ontology of Mind and Mental Action*. Oxford, Oxford University Press, 381 p.
- Уилбер, К. 'Теория всего'. Интегральный подход к бизнесу, политике, науке и духовности. М., ПОСТУМ, 256 с.

### Transliteration

- Borodaj, Ju. 1966. 'Voobrazhenie i teorija poznanija' [Imagination and Theory of Knowledge]. М., Vysshaja shkola, 150 s.
- Brentano, F. 1996. 'Izbrannye raboty' [The Chosen Works]. М., Dom intellektual'noj knigi, Russkoe fenomenologicheskoe obshhestvo, 176 s.
- Gusserl', Je. 2009. 'Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii' [Ideas to Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy]. Kniga pervaja. М., Akademicheskij Proekt, 489 с.
- Gusserl', Je. 2010. 'Kartezijskie meditacii' [Cartesian Meditations]. М., Akademicheskij proekt, 229 с.
- Derrida, Zh. 2012. 'Polja filosofii' [Fields of Philosophy]. М., Akademicheskij Proekt, 376 с.
- Dorstewitz, Ph. 2016. 'Imagination in Action' [Imagination in Action], *Metaphilosophy*, vol. 47, issue 3, pp. 385-405.
- Jakapi, R. 2007. 'Berkeley and the Separate State of the Soul' [Berkeley and the Separate State of the Soul]. *Berkeley Studies* 18, pp. 24-29, p. 24.
- Molchanov, V. 2011. 'Predislovie' [Preface]. Gusserl', Je. Logicheskie issledovanija. T. I: Prolegomeny k chistoj logike. М., Akademicheskij Proekt, 253 с.
- Sejtahmetov, N. 2007. 'Nravstvennyj smysl germanskogo idealizma' [Moral Sense of the German Idealism]. Алматы, б/и, 334 с.
- Solov'eva G. 2016. 'O cheloveke, ego vere, ljubvi, spravedlivosti, bogatstve, schast'e' [About the Person, his Belief, Love, Justice, Wealth, Happiness]. Chast' pervaja. Znanie, vera, dialog. Алматы, б/и, 308 с.
- Soteriou, M. 2013. 'The Mind's Construction' [The Mind's Construction]. *The Ontology of Mind and Mental Action*. Oxford, Oxford University Press, 381 p.
- Uilber, K. 'Teorija vsego' [Theory of All]. Integral'nyj podhod k biznesu, politike, nauke i duhovnosti. М., POSTUM, 256 с.

## Түйін

**Колчигин С.Ю.**

**Сезім және ой: коррелятивті феноменология идеясына**

Адамның біртұтас түсінігін қалыптастыру үшін оның ішкі әлемін, сонымен бірге оның түрлі салалары, әсіресе сезімдер мен ұғымдар (категориялар) арасындағы дәнекерін, байланысын анықтауға көп өлшемді тәсіл қажет. Ұсынылып отырған мақалада нақты тұтас адам үлгісін ұсына отырып сезімділік пен ойлаудың теориялық синтезін іске асыруға талпыныс жасалған. Мәселе сезімдік сала феномендерінің ойлау категорияларымен және феномендерімен арақатынасы жайында болып отыр. Осы феномендердің өзіндік дамуын көре отырып, сезімталдық пен ойлаудың бірігу байланысын анықтау; сонымен бірге – әртүрлі сезімдердің иерархиялық арақатынасын олардың әмбебап-жалпыға бірдей ұғымдар иерархиясына сай арақатынасы арқылы көрсету міндеті тұр. Сезім мен ой бірыңғай өрнектермен, толқындармен сабақтасқан. Бірақ сезімталдық пен рационалдық қалай байланысады? Олардың қосылуы қандай жинақтау үлгісі арқылы өтеді? Мұндай үлгі немесе «көпір» автордың ойынша матрицаның терең мүмкіндігі: елес және сенім. Тек ой мен сезім арасындағы делдал рөлінде елес пен сенім жүрсе ғана ой апаты мен сезім апаты қосбірлікті дамыған жүйеге алып келеді.

**Түйін сөздер:** феноменология, сезім, ұғым, психика, ойлау, руханилық, байланыс, жүйе.

## Summary

**Kolchigin S.Yu.**

**Feeling and Thought: to the Idea of Correlative Phenomenology**

The whole comprehension of man requires multidimensional approach to his inner world, including the bridges, connections between its different regions, especially between feelings and notions (categories). The author tries to realize theoretical synthesis of sensuality and thinking for a model of a human in his wholeness. It is the problem of correlation between phenomena of sensual sphere and phenomena and categories of thinking. The task is to see them in their own essence, own development, but at the same time to reveal those connections, “bridges” that unite them; and also to show hierarchical correlation of different senses, emotions and feelings with corresponding hierarchy of general notions. Feeling and thought are linked in the united patterns, knots-waves. But by what ability the sensual and the rational are connected? By what synthesized scheme it is realized? Such scheme, or “bridge” is, in author’s opinion, fundamental abilities-matrix: imagination and belief (trust). Only when a role of mediators between thought and feeling is played by imagination and basic trust then chaos of thoughts and chaos of senses are driven into two-folded developing system.

**Key words:** phenomenology, feeling, notion, psychic, thinking, spirituality, connection, system.

*Асем Бердалина (Алматы, Казахстан)*

## ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ФЕНОМЕН СОЦИОГУМАНИТАРНОГО РАЗВИТИЯ

**Аннотация.** Феномен толерантности является одним из важнейших этико-нравственных принципов, формирующихся на основе социальной дифференциации, критериями которой выступают те свойства элементов, образующих социальную структуру, которые, в свою очередь создают образ общества как многонационального, поликонфессионального, поликультурного пространства. Общество состоит из системы взаимодействующих друг с другом социальных образований, в число которых входят как социальные субъекты, так и общественные институты. В каждом обществе существуют такие социальные субъекты, которые по своей природе не идентичны сущности социальной структуры. В этом отношении феномен различия играет определяющую роль в формировании чувства толерантности, которое сглаживает данный феномен, называемый в науке и философии явлением «иного», «другого». Поэтому толерантность представляет собой феномен, реализация которого направлена на целостность любой социальной системы, содержащей некоторое количество отличных друг от друга элементов.

**Ключевые слова:** толерантность, этика, общество, социальная структура, мультикультурализм, плюрализм, социальные миры.

### *Введение*

Социальная ценность толерантности заключается в том, что через нее определенная социальная структура, открытая взаимодействию с другими социальными мирами, конституирует жизненный мир в противовес наличию плюрализма путей дальнейшего развития данной социальной группы и принимает факт «иного» в качестве существенно дополняющего вариативность своей истории. Содержательно «иное», выступает компонентом, который оказывает конструктивное влияние на развитие определенного сообщества, и в этом смысле толерантность выступает механизмом осуществления в реальность таких социальных ценностей, как целостность сообщества, единство, сплоченность, и далее, организованность, силу, привилегированный статус социальной группы как некой структуры совместной человеческой жизни. На уровне развития социальной структуры толерантность также выступает в качестве устойчивости, как к внутренним, так и к внешним социальным конфликтам.

### *Методология*

В статье использовались социально-онтологический и социально-антропологический подходы, которые позволили акцентировать внимание на необходимости гармонизации внешних и внутренних условий возможности толерантного сознания и поведения.

Аксиологический подход применялся для обоснования духовно-нравственного содержания и ценностно-смыслового характера феномена толерантности.

Принципы объективности и конкретного историзма применялись при исследовании модификаций парадигм толерантности в конкретные исторические эпохи.

Сравнительно-исторический (компаративистский) метод дал возможность взглянуть на проблему толерантности под углом зрения ее модификаций в системе различных социальных миров.

В статье проработаны труды классиков истории мысли, посвященные теме толерантности в ее разнообразных аспектах, работы современных казахстанских и зарубежных философов и специалистов в соответствующей области социогуманитарных исследований.

Как известно, каждый человек, постоянно является участником интерсубъективных отношений, которые составляют целую систему взаимодействия социальных миров. Как отмечает А.И. Кравченко [2006]: «В повседневной жизни мы то и дело совершаем множество элементарных актов социального взаимодействия, даже не подозревая о том. Встречаясь, мы здороваемся за руку и говорим приветствие, входя в автобус, пропускаем вперед женщин, детей и пожилых людей. Все это – акты социального взаимодействия. Оно складывается из отдельных социальных действий». Его целенаправленность на социокультурный мир имеет закономерный характер.

Тем не менее, остается нерешенной теоретическая проблема того, на основе каких принципов трансформируются социальные миры и какое при этом значение имеет рассмотренный выше диалог между субъектами социальных отношений? Этот вопрос имеет принципиальную значимость, поскольку посредством его решения мы сможем раскрыть сущность интерсубъективных взаимосвязей внутри определенной социальной организации и, тем самым, осмыслить роль феномена толерантности на уровне взаимоотношений между личностями.

Разумеется, в нашей жизни мы расположены в пространстве субстанционального столкновения мира одного субъекта с миром другого, что в результате образует ситуацию взаимодействия интерсубъективного мира одной социальной структуры с интерсубъективным миром другой подобной структуры. Взаимодействия такого рода имеют в себе, по крайней мере, элементы, которые разделяются на две формы – единичные и социоформи-



рующие. На фоне этих столкновений происходит очевидное объединение социальных миров и социокультурных пространств в один всеобщий конвенциональный процесс. Активность одной стороны (будь то мир отдельно взятого человека или intersубъективный мир определенной социальной организации) представляет собой погружение в мир intersубъективных связей другой стороны.

Процесс постоянного погружения в окружающие миры, взаимообмен элементами, которые, так или иначе, влияют на структуру других миров, приводит, в конечном счете, к изменению социальных миров, что, по сути, отражает целесообразность развития общества, или, как принято называть, общественный процесс.

Следует подчеркнуть, что в процессе своей социализации каждый человек, на самом деле, получает опыт погружения в социальные миры других людей или общественных структур. Более того, он получает от этого некоторого рода социальную пользу и внутреннее удовлетворение за то, что он каким-то образом сам приносит пользу обществу. Либо человек испытывает воздействие других социальных элементов на свою жизнь, сам при этом, не особо заботясь о том, насколько это комфортно от него.

Все зависит от умонастроения человека, находящегося в данный момент в той или иной социальной ситуации. Как пишет П. Бергер [1996]: «Наша кожа – не барьер для общества: оно проникает внутрь нас и обволакивает снаружи. Общество поработает нас не столько в результате завоевания, сколько в результате сговора. Но гораздо чаще нас подводит собственная социальная природа. Стены заточения существуют до нашего появления на сцене, и мы их сами подновляем, потворствуя нашему пленению». То есть даже для того, чтобы быть в положении «пленения», человеку необходим процесс взаимодействия социальных миров. Этот процесс далее будет только выражать суть intersубъективных отношений, которые каждый человек обнаруживает «здесь-и-сейчас».

За всю историю осмысления и интерпретации личности как социокультурного и, в первую очередь, духовного феномена возникали различные, порой противоположные образы человека в таком статусе. Человек как личность стал пониматься с возникновением гуманизма.

В эпоху Возрождения личность уподоблялась божественному началу, поскольку поворот к человеку после средневекового теоцентризма был уже неизбежен. Мыслители того периода пытались соединить воедино сущности внеземного, сверхприродного, не относящегося к сугубо мирскому с тем, что представлялось в человеке от его посюсторонней природы. Тем самым и качества, которыми обладал человек, также должны были исходить из того, что дано человеку Богом.

Однако при этом данные качества, имеющие духовную суть, создавали в человеческой, индивидуальной природе его красоту, уподобляемую разве что красоте Всевышнего.

Ближе к XX столетию природа личности стала терять свои «божественные» корни и начала пониматься в соответствии с закономерностями социальной жизни. Этому способствовал рост социологического знания. Хотя границы общества как предмета исследования еще не были более или менее четко очерчены, все же идея личности, или хотя бы индивида, в качестве микрочастицы самодостаточного общественного организма уже была взята на вооружение в ходе логико-методологического анализа социальной природы человека. В этом отношении основатель позитивистского направления О. Конт [2003] пишет: «Положительное мышление, напротив, постольку, поскольку это, возможно, является прямо общественным и достигает этого без всякого усилия благодаря одной только характеризующей его реальности. Для него человек в собственном смысле слова не существует, существовать может только человечество, так как всем нашим развитием, в каком бы отношении его ни рассматривать, мы обязаны обществу. Если идея общества кажется еще абстракцией нашего ума, то это преимущественно в силу старого философского мировоззрения; ибо, по правде сказать, именно идея индивида отличается – по крайней мере, у нашего рода – таким характером».

Рассмотрение проблемы человека как личности расширяется в философской мысли прошлого столетия. Более того, сущность человека не только как личности, но и как своеобразного участника некоторого межсубъективного пространства начинает пониматься сквозь призму совершенно различных социально-философских и культурно-антропологических понятий и категорий.

Так, в феноменологии Э. Гуссерля [2006] социальная действительность осмысливается довольно самобытным образом, в соответствии с характеристиками intersubjectивных взаимодействий. Он, в частности, пишет: «Конституирование миров какого бы то ни было вида, начиная с потока собственных переживаний с его открыто-бесконечными многообразиями, и вплоть до объективного мира с его различными уровнями объективации, подчинено закономерностям ориентированной конституции. Мы видим, таким образом, что мир культуры также дан как ориентированный по отношению к некому нулевому звену, то есть к некой личности. Здесь Я и моя культура являются первопорядковыми по отношению к любой другой культуре. Последняя доступна для меня и для моих собратьев по культуре лишь посредством своеобразного опыта переживания «другого», своего рода вчувствования в чуждое для меня культурное человеческое сообщество и в его культуру, и это вчувствование тоже требует интенционального исследования конституции, которая на различных уровнях, но в пределах одного, наиболее широкого понимания предполагает, что что-то конституируется первопорядковым, а что-то вторичным образом. При этом первопорядковое всегда привносит во вторично конституированный мир новый

смысловой слой таким образом, что становится центральным звеном для ориентированных способов данности».

Тем не менее, феноменологический подход, несмотря на то, что он расширил трактовку человека в области интересубъективного мира, дав ему характеристики трансцендентального субъекта, после феноменологической интерпретации стали появляться иные течения, которые понимали общество и человека во всех его ипостасях под различными углами зрения.

Если в философии Э. Гуссерля человек в пространстве социальной действительности интересуется, в первую очередь, как трансцендентальный субъект определенных интересубъективных взаимосвязей, который конституирует свой мир по законам собственного «жизненного мира», то современные мыслители рассматривают в человеке не столько субъект, сколько личность, способную также конституировать свое жизненное пространство.

Согласно одному из таких мыслителей Н. Гудмену [2001]: «Когда оставлена ложная надежда на прочное основание, когда мир замещен мирами, которые являются всего лишь версиями, когда субстанция растворена в функции и когда данное признается как принятое, мы оказываемся перед вопросом о том, как миры сделаны, как они проверяются и как они познаются нами». Здесь имеется в виду, прежде всего сложный процесс формирования не менее сложного мира личности. Сложность заключается, прежде всего, в проблеме конституирования человека в качестве личности в пространстве взаимоотношения личностно-духовных миров.

Множественность субъективных миров в пространстве одной социальной структуры, плюрализм господствующей системы по отношению к «чужим» элементам еще не подразумевает стабильного и однонаправленного общественного развития. При этом под плюрализмом мы понимаем мультикультурализм, который И. Цепкова [2006] характеризует как «комплекс идей, ценностей и действий, способствующих мирному, равноправному и взаимовыгодному существованию различных культур, этнических и социальных групп в одной стране».

Делая отступление в пользу практического применения социальной ценности толерантности, отметим, что идея мультикультурализма является одной из ключевых идей межнационального согласия в нашем государстве. Так, Н.А. Назарбаев [2003] в своей работе «В потоке истории» особенно подчеркивает, что «... ставка на изолированное развитие общеказахстанской культурной среды в конечном счете лишь умножит различия и увеличит культурную дистанцию между национальными группами. Это приведет к одностороннему развитию особенностей и отличий каждой этнической культуры, а не того, что сближает всех представителей той новой общности, что именуется просто и значимо – казахстанцы». Как видно, значимость существования различных культур в пространстве одной социокультурной

организации, каким нам представляется всякое государственное образование, настолько существенна, что является приоритетным пунктом генеральной линии социально-политического развития такого независимого и суверенного государства, как Республика Казахстан.

Анализируя феномен мультикультурализма в современном казахстанском обществе, известный казахстанский мыслитель Д.К. Кшибеков [2005] очень точно подчеркнул, что «... национальная гордость, любовь к своей нации должны быть свободны от национализма и шовинизма, т.е. национального высокомерия, кичливости, эгоизма, и в той же мере от трайбализма, т.е. патриархальных, родоплеменных, узконациональных привычек, обычаев и традиций».

За всю историю человеческого социума существовало немало примеров того, как общество жило устойчивыми ценностями уважения каждого человека, несмотря на его происхождение и социальный статус, параллельно с тем, как количество межнациональных, межконфессиональных и т.п. столкновений продолжало расти.

Основное, что относится к проблеме толерантности в области взаимодействия социальных миров на уровне нравственных взаимоотношений, – это процесс возможной конфронтации в сфере межличностных отношений, которые представляют собой необходимый компонент конструирования социальной действительности. Толерантность в этом смысле как раз отрицает конфронтацию, подразумевая построение каких бы то ни было intersubъективных связей, но в обязательном порядке ведущих к положительным результатам и созидающей социальной жизнедеятельности. Обращение к идее толерантности, поэтому, имеет вполне оправданный характер.

При взаимодействии социальных миров и индивидуальных представлений об определенном предмете, относительно которого не существует определенного, конкретного мнения по поводу его сущности или существования, как правило, внешним условием выступает антагонизм в сфере межличностных отношений. «Социальные представления можно было бы назвать продуктом intersubъективного конструирования. Это то, что оставляет результат усилий людей принять и понять друг друга в условно ограниченном пространстве, называемом нами социокультурным пространством/миром» [Осьмук 2004].

Касаясь природы возникновения социальных представлений, необходимо отметить, что они, в первую очередь, формируются в процессе погружения социального субъекта в социокультурную действительность другого социального субъекта. Так могут образовываться индивидуальные утверждения, основанные на данном погружении в мир уже не свой, но иной. Хотя, как полагает И. Кант [2006]: «Утверждать, то есть высказывать как нечто необходимо значимое для каждого суждения, я могу только то, что приводит к убеждению».

Проблема состоит в том, что помимо индивидуальных, чисто субъективных представлений о непосредственной окружающей действительности существуют также коллективные представления о социальных нормах, принципах межчеловеческих отношений, основаниях построения гражданского общества и т.д. Коллективные представления, имеющие в своей основе индивидуальные особенности психологической репрезентации объективной социальной реальности, как правило, имеют тенденцию к содержательному искажению того, что выступает предметом коллективного представления. Тем самым восприятие окружающей действительности может представляться субъективным процессом, однако когда дело касается восприятия одного и того же предмета рассмотренными социальными субъектами, образуется интерсубъективное рассмотрение, или коллективное наблюдение.

Разумеется, чувственное восприятие каждого социального субъекта представляло бы сферу чистого чувственного когнитивного акта, если бы субъект не содержал в себе сущность социального, которое выражено в феномене социокультурного пространства. Последнее воздействует на конструирование достаточного видения тех аспектов человеческой жизнедеятельности, которую в феноменологии принято называть «жизненным миром».

В связи с этим как социокультурное пространство в целом, так и некоторые аспекты коллективного сознания представляют собой некоторого рода призму, сквозь которую формируется индивидуальная картина социального мира для человека, который вплетен в структуру интерсубъективного когнитивного пространства.

Они «фильтруют» должным образом поток жизненной информации, которую социальный субъект воспринимает посредством своей способности аккумулировать ее в целостную понятийно-категориальную систему. Данная понятийно-категориальная система отвечает за формирование социального опыта в том смысле, что явления, процессы, факты социальной действительности абстрагируются на уровень категоризации их содержания. Сама по себе их категоризация является показателем конвенции по поводу формы их существования в мышлении каждого члена социальной группы, несмотря на то, что даже в пространстве одной социальной структуры могут сосуществовать субъекты с различным типом восприятия одних и тех же предметов мышления и с различной культурой мышления вообще. Как формулирует К. Манхейм [1994]: «Столкновение разных типов мышления, каждый из которых в равной степени претендует на репрезентативность, впервые делает возможным постановку столь рокового и столь фундаментального для истории мышления вопроса, а именно: как могут идентичные процессы мышления людей, объектом которых является один и тот же мир, создавать различные концепции этого мира. А отсюда лишь

один шаг к дальнейшему вопросу: не может ли быть, что эти процессы совсем не идентичные?». Из этого можно сделать вывод, во многом, что мы понимаем в одном ракурсе, тогда как необходимо видеть не в одностороннем порядке, зависит от того, что человеческое мышление искажает в процессе естественно социально-коммуникативной категоризации.

Стоит также отметить, что коллективное представление порождает, так называемый, массовый образ.

Примеров массового образа, порождаемых коллективной психологией, множество. Одним из них является образ врага в отношении ко всему чужому. Чужое всегда мыслится как потенциально опасное, поэтому коллективное сознание вне всяких допущений по поводу сомнения в непричастности элемента «чужого» в мнимых проблемам общества трансформирует «чужое» во «вражеское».

А враг – это всегда прямой антагонизм. В данном случае социальное чувство толерантности есть также чувство, исходящее из процесса категоризации, когда некоторое множество предметов, не совпадающих по содержанию с основной системой, квалифицируется в рамках одного класса предметов, к которым в любом случае до определенного момента нужно относиться толерантно.

Еще одной характеристикой массового образа является достоверность по отношению к его носителям в том, что он готов больше идти на поводу у сложившегося образа (например, мнимого врага), нежели формировать отличный от массовой психологии и идеологии чисто субъективный, возможно даже более достоверный, образ о тех или иных социальных феноменах.

Исследование формирования социального образа, особенностей процесса категоризации предполагает также изучение социальных чувств вообще, тем более, что толерантность является типичным социальным чувством, поскольку она затрагивает взаимоотношения между людьми именно в социальном пространстве. Но на развитие социальных чувств влияет во многом окружающая человека социальная группа. Данное влияние представляет собой ситуацию более ясного понимания, если обнаруживается идентичность социальных чувств одного человека с социальными чувствами всеми или практически всеми членами сообщества.

Как показала история человеческого общества, гуманизм, как таковой, оказался более «удобной» мировоззренческой установкой, более положительным и результативным принципом в человеческой жизни. То есть каждый человек не есть механизм по осуществлению планов общества, но представляет собой, по крайней мере, активный творческий, созидающий компонент общества, наделенный аналитическим взглядом на мир и имеющий определенную совокупность интересов и жизненных приоритетов. Более того, последние способствуют в жизни человека осуществлению целого комплекса вариаций дальнейшего бытия в мире таких же субъектов созидающей социальной деятельности.

В этом смысле морально-этические ценности представляются составляющими социального бытия человека, посредством которых возможно существование принципа гуманизма и внедрение его в материю межличностных отношений.

Но, как известно, мораль, хотя и направлена на созидательный характер межличностных отношений, содержит в себе целый ряд категорий и принципов, которые в чистом виде не предполагают наличия какой-либо нравственности в жизни человека. Наоборот, они возникали как деструктивные элементы в системе общества. Но, надо сказать, что в синтезе с системообразующими принципами социально-субъективного бытия эти «негативные» элементы оказывают как раз положительное влияние на становление и развитие социальных миров.

Возвращаясь к весьма неопределенной, проблематичной интерпретации толерантности и обозначая данный синтез антагонистических категорий, стоит отметить, что толерантность несет в себе смысл некоторого осуждения: сначала мы осуждаем, потом примираемся с тем, что все-таки возможно остается осуждаемым. Толерантный человек – это человек, допускающий осуждаемое в пространстве своего мира.

Однако осуждение трактуется в неразрывной связи с идеей терпимости и отрицательным отношением к человеческой личности. Такая постановка проблема касается скорее жизни отдельно взятого человека, нежели социальной группы или жизни в обществе в целом. В любом случае толерантность выступает составляющей индивидуально-социальной жизни человека, в которой бытие личности раскрывается в своей уникальности и единичности, поскольку в ней отражены неоднозначные критерии принятия другой личности в сферу субъективного бытия.

С психологических позиций толерантность в области столкновения социальных пространств больше понимается как защита и сохранение идеалов и ценностей, даже если приходится при этом соглашаться с существованием чего-то, что, в сущности, противоречит коллективному мировоззрению и социальной психологии. Однако социум идет на этот шаг согласия ради стабильности в отношении бытия идеалов и ценностей.

Это одна из психологических трактовок толерантного поведения субъектов социальной структуры. Можно также охарактеризовать толерантность в качестве позитивного сосуществования различных социокультурных миров, даже если существованию идеалов и ценностей в принципе ничего не угрожает. Подобная ситуация уже непосредственно может быть охарактеризована с этико-нравственной точки зрения, когда человек конструирует межличностные отношения на основе чистой морали, вне всяких утилитарных и корыстных ограничений. Как пишет Р.Г. Апресян [1986]: «В самом деле, когда мораль требует от человека быть честным, справедливым, добрым и т.д., она не ставит перед ним никаких конкретных целей, она

ничего ему не обещает: ведь добродетель сама себе награда!». На практике на уровне урегулирования и контроля взаимодействия социальных миров в соответствии с принципом толерантности данный контроль осуществляется в области общественной и государственной идеологии.

Согласно мнению специалистов в области реализации правовых норм и принципов гражданской консолидации, преодоление нетерпимости к тому, что не относится напрямую к формообразующим основаниям государства, представляет собой один из ключевых аспектов построения демократического общества, где каждый гражданин должен иметь права и возможности собственной реализации, в первую очередь, как полноценной, самодостаточной личности.

К тому же построение демократического государства лежит в области соответствующей государственной политики, которая в обязательном порядке соотнобразуется с законодательной базой и, что не менее важно, рациональным, продуманным подходом к изучению и применению нормативно-правовых регулятивов.

Параллельно с этим в государственной идеологии, затрагивающей психологию народных масс, важным пунктом является соблюдение соотношения наиболее значимых общественных ценностей, выраженных в категориях, применение которых на практике может дать положительные результаты в деле построения конкурентоспособного государства. К тому же это непосредственным образом влияет на отношения отдельно взятого гражданина с государственной властью.

Практика апеллирования к таким категориям особенно важна для молодого государства, каким является Республика Казахстан. Поэтому важность обращения к ним, ведущим к сплочению общественных масс, представляется делом целого аппарата, занятого стратегическим развитием страны.

В этом отношении категория толерантности во многих отношениях определяет взаимоотношения между субъектами общественных взаимосвязей, представляющих различные национальности, конфессии, политические взгляды, то есть различную культуру существования и отношения к окружающим явления в пределах одного социально-политического пространства, каким является наше государство.

Хотя этническая, религиозная, политическая и другие виды толерантности являются частными случаями одной толерантности в общем смысле, в процессе идеологического осмысления необходимым является образование такого смысла толерантности, который соотносится с общим мультикультурным контекстом, в котором принцип толерантности будет внедрен.

Таким образом, толерантность, представляя собой одну из субъективно-социальных добродетелей, также располагает к духовному совершенствованию отдельно взятого человека. Однако, что представляет собой сама духовность, есть вопрос крайне сложный и требует отдельного скрупулезного



рассмотрения человеческой души. Но в качестве принципа, образующего социальные взаимосвязи, толерантность представляет собой цементирующий феномен в условиях, когда в социальной структуре имеется некоторое количество элементов, по своей сущности не относящихся к данной социальной структуре. Толерантность в системе интересубъективных отношений и социальных связей подразумевает некоторую степень устойчивости по отношению к деструктивным процессам, грозящим в целом разрушению всякой социальной структуры.

### **Библиография**

- Апресян Р.Г. 1986. 'Постижение добра'. Москва, Молодая гвардия, 207 с.
- Бергер П. 1996. 'Приглашение в социологию'. Гуманистическая перспектива. Москва, Аспект-Пресс, 168 с.
- Гудмен Н. 2001. 'Способы создания миров'. Москва, Идея-Пресс, 376 с.
- Гуссерль Э. 2006. 'Картезианские размышления'. Санкт-Петербург, Наука, 316 с.
- Кант И. 2006. 'Критика чистого разума'. Москва, Эксмо, 736 с.
- Конт О. 2003. 'Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении'. Ростов-на-Дону, Феникс, 256 с.
- Кравченко А.И. 2006. 'Обществознание: учебник'. Москва, Проспект, 280 с.
- Кшибеков Д. 2005. 'Национальная идея в многонациональном государстве'. Алматы, Книга 1, 107 с.
- Манхейм К. 1994. 'Диагноз нашего времени'. Москва, Юрист, 700 с.
- Осьмук Л.А. 2004. 'Взаимодействие социальных миров: к проблеме конвенциональности отношений'. Новосибирск, Наука, 290 с.
- Назарбаев Н.А. 2003. 'В потоке истории'. Алматы, Атамұра, 288 с.
- Цепкова И. 2006. 'О толерантности в условиях глобализующегося мира: методологические аспекты'. В рамках материалов республиканской научно-теоретической конференции «Взаимодействие религий в Республике Казахстан». Алматы, Центр гуманитарных исследований, сс. 76-83.

### **Transliteration**

- Apresyanyan R.G. 1986. 'Postizheniye dobra' [Comprehension of Good]. Moskva, Molodaya gvardiya, 207 s.
- Berger P. 1996. 'Priglaseniye v sotsiologiyu. Gumanisticheskaya perspektiva' [Invitation in Sociology. Humanistic Perspective]. Moskva, Aspekt-Press, 168 s.
- Gudmen N. 2001. 'Sposoby sozdaniya mirov' [Ways to Create Worlds]. Moskva, Ideya-Press, 376 s.
- Gusserl' E. 2006. 'Kartezianskiye razmyshleniya' [Cartesian Reflections]. Sankt-Peterburg, Nauka, 316 s.

Kant I. 2006. 'Kritika chistogo razuma' [Criticism of Pure Reason]. Moskva, Eksmo, 736 s.

Kont O. 2003. 'Dukh pozitivnoy filosofii. Slovo o polozhitel'nom myshlenii' [The Spirit of Positive Philosophy. A Word About Positive Thinking]. Rostov-na-Donu, Feniks, 256 s.

Kravchenko A.I. 2006. 'Obshchestvoznaniye: uchebnik' [Social Studies: A Textbook]. Moskva, Prospekt, 280 s.

Kshibekov D. 2005. 'Natsional'naya ideya v mnogonatsional'nom gosudarstve' [National Idea in a Multinational State]. Almaty, Kniga 1, 107 s.

Mankheyk K. 1994. 'Diagnoz nashego vremeni' [Diagnosis of our Time]. Moskva, Yurist, 700 s.

Os'muk L.A. 2004. 'Vzaimodeystviye sotsial'nykh mirov: k probleme konvetsional'nosti otnosheniy' [Interaction of Social Worlds: to the Problem of Conventionality of RELations]. Novosibirsk, Nauka, 290 s.

Nazarbayev N.A. 2003. 'V potoke istorii' [In the stream of history]. Almaty, Atamyra, 288 s.

Tsepkoval I. 2006. 'O tolerantnosti v usloviyakh globalizuyushchegosya mira: metodologicheskiye aspekty' [On Tolerance in the Conditions of a Globalizing World: Methodological Aspects]. *V ramkakh materialov respublikanskoy nauchno-teoreticheskoy konferentsii «Vzaimodeystviye religiy v Respublike Kazakhstan»*. Almaty, Tsentr gumanitarnykh issledovaniy, ss. 76–83.

## Түйін

**Бердалина А.С.**

### **Әлеуметтік және гуманитарлық даму феномені ретіндегі толеранттылық**

Толеранттылық феномені өз кезегінде қоғамды көп ұлтты, көп конфессиялық, көп мәдени кеңістік ретінде жасайтын, әлеуметтік дифференциация негізінде қалыптасатын әлеуметтік құрылымды қалыптастыратын элементтер бөлігі критерийлері болып табылатын этикалық – адамгершілік қағидаларының маңызды бөлшегі болып табылады. Қоғам әлеуметтік субъектілер мен қоғамдық институттар бір – бірімен өзара әрекет ететін жүйеден тұрады. Әрбір қоғамда өз табиғатында әлеуметтік құрылымға сай болмайтын әлеуметтік субъектілер бар. Бұл қатынаста толеранттылықты қалыптастыруда осы феноменді ғылым мен философияда «өзге» және «бөтен» құбылыс ретінде қарастыратын өзгешелік феномені елеулі рөл атқарады. Сондықтан толеранттылық қоғамдағы бір – бірінен өзгеше элементтерден тұратын әлеуметтік жүйенің бірегейлендіру үшін жүзеге асыратын феномен.

**Түйін сөздер:** толеранттылық, этика, қоғам, әлеуметтік қоғам, мультикультурализм, плюрализм, әлеуметтік әлемдер.

## Summary

**Berdalina A.S.**

### **Tolerance as a Phenomenon of Social and Humanitarian Development**

The phenomenon of tolerance is one of the most important ethical and moral principles that are formed on the basis of social differentiation, criteria of which are those properties of the elements that form the social structure, which in turn create the image of society as a multinational, polyconfessional, multicultural space. The society consists of a system of social entities interacting with each other, which include both social actors and public institutions.

In every society there are such social actors, which by their nature are not identical to the essence of the social structure. The phenomenon of difference plays a decisive role in the formation of a sense of tolerance that alleviates this phenomenon, called in science and philosophy the phenomenon of «another», «the other». Therefore, tolerance is a phenomenon, the realization of which is aimed at the integrity of any social system containing a number of different elements from each other.

**Keywords:** tolerance, ethics, society, social structure, multiculturalism, pluralism, social worlds.



*Бекежан Өмірбек (Атырау, Қазақстан)*

## ТРАНСГУМАНИЗМ ФИЛОСОФИЯСЫ ЖӘНЕ «POSTАДАМ» АНТРОПОЛОГИЯЛЫҚ ПАРАДИГМАСЫ

**Аннотация.** Мақалада трансгуманизм философиясы ұсынып отырған антропологиялық дискурс адамның технологиялық интеграциясы аясында каралып, постадам идеясына қатысты пікір білдіріледі. Трансгуманизм философиясы адамның жаңа парадигмасын бере отырып, оны жетілген технологиямен байланыстырады. Оның өзі кейбір жағымды жақтарына қарамастан адам табиғатына, әлеуметтік тіршілігіне байланысты этикалық, гуманизм тұрғысынан сұрақтар туғызады. Автор қазіргі жаһандану жағдайында «постадам» қалыптасудан бұрын «постэтнос» адамы қалыптасуы шындыққа жақын деген пікір білдіреді.

**Түйін сөздер:** трансгуманизм, технологиялық интеграция, постадам, постадамның әлеуметтік-этикалық мәні, постэтнос.

### *Кіріспе*

Техника мен технологияның шарықтап дамуының қазіргі тенденциясы, әсіресе оның болашағы бірнеше батыл болжамдарға негізделген футурологиялық теориялардың пайда болуына және олардың философиялық дискурсқа ие болуына әкелуде. Егер техника философиясын осы саладағы зерттеулердің негізі деп санар болсақ, қарастырғалы отырған проблеманы ХХІ ғасырдағы техника философиясының жаңа концептуалдық бағыт негіздеуші деуге әбден болады. Бұл бағыт адам мәселесімен тікелей байланысты бола отырып, тың антропологиялық парадигма құрайды. Бұл бағыттың жалпы атауы – «трансгуманизм». Оның өкілдері бұл бағытты «трансгуманистік философия» деп тікелей атайды.

### *Методология*

Мақала салыстырмалық, өркениеттік және парадигмалық талдау әдістеріне сүйене отырып техника антропологиясы болашағын болжау аясында жазылған. Бұл әдістер антропологиялық проблеманы дәстүрлі қалыптасқан адам дискурсы және техногендік өркениеттің болашағы контексіндегі адам мәселесінің ара-жігін ажыратуға мүмкіндік береді. Бір жақты технологиялық антропология адам болмысының кең көлемді өлшемдерін шектеуге әкеле отырып, онтологиялық тұрғыдан

технологияның рөлін абсолюттендіру қаупін тудырады. Сонымен қатар этикалық-гуманистік және этностанымдық көзқарастардың әлеуметтік-мәдени ауқымын шектеудің жаңа постмәдени типін қалыптастыру парадигмасы айқындалады.

### *Трансгуманизмнің мәні және бағыттары*

Көптеген анықтамаларды топтастыра отырып трансгуманизмді былайша айқындай аламыз: ғылым мен технологияның дамуы нәтижесінде адамның болмысын түбегейлі өзгерту, көретін азабын азайту, қартаю мен өлімді жеңу, адам мүмкіндіктерін арттыру. Бұл идеяның негізін қалыптастырушылар ретінде Дж. Хаксли, Дж. Б. С. Холдейн, М. Мор, Ф. Виллард, жанама түрде Ф. Ницше есімдері келтіріледі. Әсіресе орыс космистері, соның ішінде Николай Фёдоров жиі айтылады. Олар қазіргі дамып отырған ғылымның ішінде трансгуманизмді нанотехнологиямен, биотехнологиямен, ақпараттық технологиямен, жасанды зердемен тығыз байланыстырады, яғни, NBIC-конвергенциямен жақындастырады. Адам санасын компьютерге салу, крионикаға үміт арту да осы бағыттың бір ерекшелігі болып табылады. Енді «трансгуманистік философияға» келер болсақ, оның бірнеше зерттеу бағыттары бар, оның бәрі техникамен тығыз байланысты адам болашағы мәселесін қамтиды.

«Экстропия принципі» кітабының авторы, трансгуманизм өкілі Макс Мор [1998] деген философ оған мынандай анықтама беріпті: «Трансгуманизм-философское движение в основе которого лежит предположение, что человек не является последним звеном эволюции, а значит можно совершенствоваться до бесконечности». Биолог Джулиан Хаксли айналымға қосқан бұл термин жаңа қабілеттерге ие болу үшін өзін дамытушы адамды білдіреді. Жалпы бұл термин адамның бұрын соңды болмаған мүлдем жаңа қасиеттер мен мүмкіндіктерге ие болуына сүйенеді. Ал ол үшін адамның бұл жаңа типі ғылым мен техниканың жетістіктерін пайдаланады, осылайша адам «постадам» деген жаңа түрге өтеді. Интернет материалдарына сілтеме жасасақ, «Постадам»-информатика, гендік инженерия, жасанды интеллект, молекулярлық нанотехнология, нейрофармацевтика, биотехнология, медицина сияқты алдыңғы қатарлы технологияларды қолданудың нәтижесінде бұрынғы адам кейпінен айырылған адам. Бұл нәтижеге жетудің ең басты шарты техникалық прогрестің тоқтамауы, оған қарсы ағымдармен күрес, жасанды интеллект дамуын жеделдету, компьютердің саналы қызметін арттыру, ал оның нәтижесі бойынша адамның еркіндігі шексіз болады, ал ең бастысы қартаю процесі тоқтайды, яғни адам мәңгі өлмейтін болып шығады.

Аталған бағыт сонымен қатар ғылыми-техникалық прогрестің шарықтауына сенетін «технологиялық сингулярлық» концепциясымен ұштасып жатыр (әсіресе, Рэй Курцвейл). Осы теория болжамына

иек артсақ, егер ол іске асқан жағдайда адамзат өркениетінің болашағын адами-элеуметтік әрекет бойынша анықтау мүмкін болмайды. Бұл адамның техниканың арқасында мүлдем өзгерген жаңа ортаға бейімделген түрі болып шығады. Демек ол ортаның өмір сүру заңдылығы біз қазір білетін элеуметтік, адами нормалардан өзгеше болады, ал адам біз осыған дейін зерттеп біліп келе жатқан адамнан өзгеше болатыны соншалық, тіпті болжам айту мүмкін болмайды. Тіпті трансгуманистер ол адамның пайда болу уақыты-2050 жылдар деген болжам айтады. Ол үшін ғылым мен техника шексіз дамуы керек. Иммортализм (латынша *immortalis* – мәңгілік өмір, ажалсыздық) теориясы адамның өмірін ең басты құндылық санай отырып, адам өмірін ұзарту мәселесімен айналысады.

Бұл бағыттың Ресейдегі белгілі өкілдері ретінде Н.Ф. Федоров, қазіргі зерттеушілер Л.Е. Балашов, И.В. Вишев есімдері аталады. Тіпті зерттеушілер алда «постдарвинизм» заманы келе жатыр деп есептейді. Бірақ бұл бағытқа қарсы бірнеше көзқарастар бар, соның ішінде атақты Ф. Фукуяма адамның ұзақ өмір сүру нәтижесінде қарттардың көбеюі, адамның бес ұрпағының қатар өмір сүруі сияқты элеуметтік, демографиялық сұраққа философиялық астарда назар аударады. Постдарвинизм концепциясы өкілдерінің тұжырымдауынша келешекте өз бетімен табиғи сұрыпталу деген болмайды, бәрі саналы түрде геномды басқару арқылы іске асады деген болжам жасалады.

### ***«Постадам» идеясы және постадамдық қоғам дискурсы***

Жалпы бұл бағыт адамзаттың болашағын қазіргі заманнан көп өзгеше болады деген концептуалдық идеяны ұстанады. Мысалы, «постадам», «постдарвинизм», «постгендеризм» сияқты терминдердің өзінен қазіргі адамзат дәуірінің құндылықтарына қайшы келетін ұстанымдардың жетекші болатыны айқын байқалады. Мысалы, олар қолданып отырған «постгендеризм» термині бүкіл адамзаттың, діни мәдениеттің ұстанымдарына, қазіргі түсініктегі табиғи-биологиялық заңдарға қайшы келеді, себебі оның мәні озық биотехнологияларды қолдана отырып адамдағы жыныстық ерекшеліктерді жоюға мүмкіндік жасау дегенге саяды (ал адам баласы көбеюі үшін репродуктивтік технологиялар қолданылады – Ө.Б.). Демек оның арғы жағында адам мәдениетінің этикалық түп-тамырын жою жатыр деуге болады. Сондықтан қазіргі уақытта бұл теорияларға қарсы бағытталған көзқарастар да кеңінен тарауда. Мысалы, Америка философы Майкл Зиммерман [2014] өзінің «технологиялық постгуманизмдегі діни сарындар» («религиозные мотивы в технологическом постгуманизме») мақаласында «пост» заманды аңсайтын теориялардың адамзатқа қауіпі жайлы былай дейді: «Для того чтобы возникновение постчеловека сингулярности стало возможным, многим текущим и будущим людям потребуется заплатить

очень дорогую цену. Можно представить себе как во имя величественного постчеловеческого будущего фанатичные сингуляритарные постгуманисты будут оправдывать вымирание таких мифико-христианских, постхристианских и гуманистических идеалов, как индивидуальная свобода, самореализация и старомодная личностная и общественная мораль» Демек, адамзат тарихында сан рет болған жақсы идеяның іске асу барысында тоталитарлық жүйеге айналуы тәжірибесін постгуманизм өкілдері де қайталауы әбден мүмкін деген сөз. Фрэнсис Фукуяма [2004, 308] постадамдық қоғамның антиутопияларда суреттелген қоғамның шындығына айналып, адамның өз болмысынан мүлдем айырылуы мүмкіндігін маңызды сұрақ ретінде адамзат алдына тартады: «Однако постчеловеческий мир может оказаться куда более иерархичным и конкурентным, чем наш сегодняшний, а потому полным социальных конфликтов. Это может быть мир, где утрачено будет любое понятие «общечеловеческого», потому что мы перемешаем гены человека с генами стольких видов, что уже не будем ясно понимать, что же такое человек. Это может оказаться мир, где средний человек будет заживаться далеко за вторую сотню лет, сидя в коляске в доме престарелых и призывая никак не идущую смерть. А может быть, это окажется мягкая тирания вроде описанной в «Дивном новом мире», где все здоровы и счастливы, но забыли смысл слов «надежда», «страх» или «борьба».

Ресейлік осы мәселені зерттеуші М.Ямпольскийдің [2012, 3] пікірінше антропоцентризмнің сыншысы болып жүрген постгуманизм адамды табиғат әлемінен шығарып алып, толықтай жасанды әлемге енгізгісі келеді. М. Ямпольскийдің «адамның технологиялық интеграциясы» сөзі болашақтағы адам мен техника қатынасын барынша объективті бейнелейді деуге болады. Автордың ойынша қазіргі адам технологиялық органның қосындысы болып отыр. Интеграцияның түрлері жасанды органдардан бастап клондау мен компьютерді қамтиды. Ол техника адам табиғатының жалғасы деген баяғы Капптың органопроекциясына жақын идеяны ұстана отырып, бұл қатынас тотальдықтың аспаптық рационализмі түрінде болады деп есептейді.

Кішкентай шолудан көріп отырғанымыздай трансгуманизм идеясы өте кең диапозанды, философиялық мазмұнды мәселелерді туғызады. Соның ішінде моральдық-этикалық сипаттағы сұрақтар үлкен маңызға ие. Бұл бағыт адам табиғатына, оның қоғамдағы үйреншікті орнына (мәдени кеңістіктегі топосына), оның құндылықтарына қатысты, гендерлік сипатына байланысты және т.б. көптеген сұрақтар легін туғызады. Айналып келгенде адам онтологиялық қырынан түбегейлі өзгерістерге ұшырауы әбден мүмкін екендігі көрінеді. Басқасын айтпай тек қана гендерлік табиғатқа қатысты сұрақты алар болсақ, біз өркениеттің негізгі құндылықтары мен этикалық базасының шайқалуына қауіпті көреміз.

### *«Постадам» және «постэтнос» адамы*

Ал бұл мәселені ұлттық болмыс тұрғысынан қарастырап болсақ, мынандай тұжырымдар жасауға болады. Қазір кейбіреулер айтып жүргендей, түбінде «ұлт» деген лексикон биологиялық мағынасын жоғалтып, саяси – мемлекет атауы мазмұнына ие болса, ол қазіргі түсініктегі ұлттың жойылуы болады. Онда болашақта «постадам» емес, «постэтнос» адамы пайда болуы мүмкіншілігі шындыққа айналады. Қазіргі кейбір ұлт мүшелерін жартылай ұлттық сипатқа ие санау, кейбіреулер үшін ұлттығы тек символдық атауға айналуы осының нәтижесі, мүмкін «постадам» шындыққа айналу үшін әуелі «постэтнос» адамы пайда болуы керек шығар. Мысалы, Америка менің пайымдауымша таза «постэтнос» адамдардың елі, ондағылар көбіне өздерін американдықтар санайды.

«Ұлт» түсінігінің өзі соңғы кезде әртүрлі жаңа трактовкаға ие болып жүргені белгілі. Глобализация процесі мен адамдардың әлемдегі еркін қозғалысы моноұлттық мемлекет ұғымын ығыстыру үстінде екенін көрсететін тенденцияны жалғастыру үстінде. Оның үстіне әртүрлі ұлттарды біріктіретін, ұлттан жоғары тұратын идеология мен дискурстар төңірегінде жинақталушы адамдар тобы көбейе түсуде. Өткен ХХ ғасырда осындай ұлттан жоғары идеология марксизм болса, қазір діни дискурстың сондай күшке айналуы байқалады. Бұлардың бәрінде әлдебір интернационалдық идеяның ұлттық менталитеттен, құндылықтардан жоғары тұруы негізгі ерекшелік болып табылады. Осының өзі техногендік өркениеттің қазіргі кездегі бағытының бірі – постэтностық қоғамға бетбұрыс дей аламыз. Трансгуманизм бағытының негізін салушының бірі Ф.М.Эсфендиаридың ұлт деген ұғымның керегі жоқ деп санап өз есімін өзгертуі де осыны көрсетеді. «Постадам» – адамның технологиямен ұштасқан гибриді, биологиялық трансформацияға ұшыраған адам болса, «постэтнос адамы» – әлеуметтік құбылыс, бірақ оның да тамыры технологиямен тығыз байланысты болып келеді. Постэтнос адамы биологиялық, генетикалық және этникалық туыстық идеясынан өзі қолдайтын әлеуметтік топпен бірлестікке өтеді.

### *Техника антропологиясы және гуманизм*

Техника антропологиясы адамға қатысты қалыптасқан көзқарастар мен түсініктер жүйесінің түбегейлі өзгеріске ұшырау үрдісін байқатты. Соның ішінде рухани мәселеге қатысты сұрақ алдыңғы орынға шығып, ежелден келе жатқан моральдық – этикалық ұғымдарды техногендік өркениет аясында қайта қарауды қажет етті. Еуропалық гуманизмнің көп кемшілігі барлығы туралы біраз айтылды, осыған байланысты қазіргі уақытта жаңадан пайда болған гуманизм тұжырымдамалары да назар аударуды қажет етеді. Осы орайда постмодернизмнің гуманизм іліміне және «постгуманизм» теориясына тоқталсақ. Біріншіден, постмодернизм барлық дәстүрлі ұғымдардан



бас тарту аясында жалпы жеке адам идеясынан да, гуманизмнен де аластау қажеттігін алға тартады, себебі олардың бәрі тозған әрі өзін ақтай алмаған идеялар. Сондай-ақ ғылыми рационализм де терістеледі, бірақ олар нақты ештеңе ұсынып отырған жоқ, оның өзі түбінде әлеуметтік-антропологиялық мәні қандай болып шығатыны белгісіз жаңа идеяны таңғаннан жақсы сияқты. Дегуманизация қазір көп талқыланып жүрген жаһандық мәселе екенін айтып кеттік, пардокс мынада, кез-келген құбылыс сияқты гуманизм екі жақты және оның қай жағынан болсын шегінен шығып кетсең мәселе туғызады. Қоғамды, ұжымды, тіпті халықты жеке адамнан жоғары, құндырақ деп жариялап, абстрактілікке бой ұрса жеке адамның тағдыры мен болмысы назардан тыс қалады, бұл кеңестік-коммунистік гуманизмге тән болды, енді жеке адамды, оның болмысын, табиғатын дәріптеп, ең жоғарғы құндылық санаса адамдар ара-қатынасында дегуманистік, адамгершілікке жат әрекеттер туа бастайды. Осылаша моральдық қатынаста тығырыққа тірелу болады, сондықтан ежелгі, адамдар мындаған жылдар арқа сүйеген құндылықтарға қайта оралудың талпынысы басталады. Әрине, бұл жерде ең бірінші діни сананы, діни институтты қоғамдық қатынасты моральдық реттеуші тетік түрінде іске қосудың қажеттігі жайлы әңгіме қозғалады. Қазіргі әлемдегі діни ренессанс оның саяси, экономикалық астарын есептемегенде осымен байланысты екені сөзсіз. Оған әлемдік діндер тарапынан болып жатқан қазіргі заманға қатысты сыни көзқарастар, діни концепциялар куә. Сондай-ақ гуманизм мәселесін қозғағанда әртүрлі ғылыми-философиялық, футурологиялық зерттеулерде және фантастикалық әдебиетте жиі көрініс беріп қалатын техногендік өркениеттің ақыры техникалық апаттан емес, адамдардың моральдық азғындануынан болады деген көзқарастың бар екенін ескерсек (бұл діни санада бұрыннан онсызда бар нәрсе) гуманизмге қатысты сұрақтың мәні мен маңызы адамзаттың техногендік дәуірінде арта түседі. Орыс техника зерттеушісі А. Миронов [2006,37] рухани, экологиялық дағдарыстың нәтижесін жою үшін және тұрақты дамушы қоғамға өту үшін «техноэтика» ілімін енгізу қажет деп санайды. Оның пікірінше «техноэтика»-қолданушы тұрғысынан техникалық құралдарды пайдалану, қолдану және тарату этикасы». Бұл этика, автордың пікірінше, әлемдегі бар діндердің, этиканың негізінде жасалу керек және ол практикалық мәнге ие болуы қажет. Яғни, оның концепциясы көпшілікке арналған. Бірақ бұл идеяның өміршеңдігі күмән туғызады, себебі қазіргі заманда ортақ мораль жасау және оның орындалуын талап ету өте қиын. Ал діндердің қатынасы әртүрлі факторлармен одан сайын күрделі бола түсуде. Жоғарыдағы айтылғандарды қорытындылай келе мынандай тұжырымдар жасауға болады. Техниканы бейтарап, Ницше ұғымын қолданып айтар болсақ «ізгілік пен зұлымдықтың сыртындағы» нәрсе деп қарауға болады. Сол себептен техниканы пайдаланудағы туатын моральдық сұрақтарды практикалық жағдайда шешуге бейімдеу қажет. Бұл жағынан А.Миронов идеясының тартымдылығы күмән туғызбайды.

Трансгуманизм мен постадам және тағы басқа жоғарыда айтылған идеялар антропологиялық аспектіде адамның био-элеуметтік болмысына түбегейлі қарсы техно радикалдық концепция болып табылады. Сондықтан олардың концепциясындағы аболиционизм, либертариандық трансгуманизм идеялары айналып келгенде жалпы адамзаттық этикалық нормалардың бәріне антипод екендігі күмән туғызбайды. Әрине, қазіргі техногендік өркениеттің дамуы барысында технологиялық жетістіктердің адамзатқа позитивтік ықпалы арта түсері сөзсіз, соның ішінде трансгуманизм ұсынып отырған идеялардың әртүрлі салада болашақта іске асары да талас тудырмайды, бірақ әңгіме бұл практиканың саясатпен немесе басқа да бір идеологиямен ұштасқан түрлерінің жаһандық деңгейде жүзеге асу қауіпінде.

Адамның технологиялық интеграциясы шын мәнінде позитивті прагматикалық сипат алу үшін этикалық нормалардың, құндылықтардың контекстінде жүзеге асуы керек. 2011 жылы Ресейде «Россия 2045» стратегиялық қоғамдық қозғалысы құрылды. Бұл қозғалыс та трансгуманистік бағыт ұстанады және іс жүзінде жетілген жасанды адам денесін жасау (Аватар А,Б,В, Г) бағдарламасын ұсынып отыр. Олар «Глобальное будущее» 2045 (GF2045) тақырыбында екі дүниежүзілік конгресс өткізіп, БҰҰ-ға жолдау да жасап үлгерді. Адам өмірін ұзарту, оның денесін жетілдіру сияқты позитивті идеялармен қатар, өкінішке орай саяси, тіпті ұлтшылдық, неотехноимпериялық бағыттағы көзқарастар да көрініп қалуда. Оның өзі, генезисі жағынан философиялық, ғылыми-футурологиялық концепцияны саяси бағытта қолдануға деген ұмтылыстардың барлығынан хабар береді. Әлемдік тарихта сан рет болған кез-келген гуманистік идеяның саясатқа айналғанда антигуманизмге айналғаны сияқты бұл концепция да аса сақтықпен қарауды, жан-жақты талқылауды қажет етеді.

Мақаланың басында трансгуманизм өкілдері Ф. Ницшеге де сілтеме жасайтынын айтып өттік, бір тарихи уақытта оның «Übermensch» адамзатқа қатерлі трактовкасында бір рет көрініс бергені белгілі, ол идеяны тағы да элеуметтік-саяси практикаға (экспериментке) ұластыру талпынысы неге әкелерін болашақ көрсетеді. Ал «постадам» концепциясына келер болсақ, оның жаппай іске асуы әзірше жоба түрінде, бірақ қазіргі әлемдік глобализм тенденциясы бұл идеядан бұрын «постэтнос» адамдарының саны өсуін, соның нәтижесінде оның ХХІ ғасырға тән негізгі антропологиялық феноменнің бірі екенін байқатады.

### **Библиография**

Зиммерман, М. 'Религиозные мотивы в технологическом постгуманизме' [Электронный ресурс]. URL <http://eroskosmos.org/author/michaelzimmerman/2014> (дата обращения: 14.04.2017).

- Миронов, А. 2006. 'Наука, техника и технологии: техноэтический аспект'. *Вестник МГУ*, №1.
- Фукуяма, Ф. 2004. 'Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции'. М., Издательство АСТ, 349 с.
- Ямпольский, М. 2012. 'Экран как антропологический протез'. *Новое литературное обозрение*, № 114.
- Max M. 'The Extropian Principles (Version 3.0)'. [Электронный ресурс]. URL [http:// https://lifeboat.com/ex/the.principles.of.extropy](http://https://lifeboat.com/ex/the.principles.of.extropy) (дата обращения: 08.04.2017).

### Transliteration

- Zimmerman, M. 'Religioznye motivy v tehnologicheskom postgumanizme' [Religious Motifs in Technological Posthumanism]. [Jelektronnyj resurs]. URL [http:// eroskosmos.org/author/michaelzimmerman/2014](http://eroskosmos.org/author/michaelzimmerman/2014) (data obrashhenija: 14.04.2017).
- Mironov, A. 2006. 'Nauka, tehnika i tehnologii: tehnjeticheskij aspekt' [Science, Technology and Technology: the Techno-Ethical Aspect]. *Vestnik MGU*, №1.
- Fukujama, F. 2004. 'Nashe postchelovechesкое budushhee: Posledstvija biotehnologicheskoj revoljucii' [Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution]. М., Izdatel'stvo AST, 349 s.
- Jampol'skij, M. 2012. 'Jekran kak antropologicheskij protez' [Screen as Anthropological Prosthesis]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, № 114.
- Max M. 'The Extropian Principles (Version 3.0)'. [Jelektronnyj resurs]. URL [http:// https://lifeboat.com/ex/the.principles.of.extropy](http://https://lifeboat.com/ex/the.principles.of.extropy) (data obrashhenija: 08.04.2017).

### Түйін

**Бекежан О.К.**

**Философия трансгуманизма и антропологическая парадигма «постчеловек»**

Статья посвящена проблеме антропологического статуса человека в контексте философии трансгуманизма. Трансгуманисты утверждают, что в результате технологической интеграции может появиться новый тип человека – «постчеловек». В статье рассматриваются этико-гуманистические аспекты данной проблемы.

**Ключевые слова:** трансгуманизм, технологическая интеграция, постчеловек, социально-этические аспекты идеи постчеловека, постэтнос.

### Summary

**Bekezhan O.K.**

**Philosophy of Transhumanity and Anthropological Paradigm of «Posthuman».**

Article is devoted a problem of the anthropological status of person in the context of transhumanity philosophy. Transhumanists claim that as a result of technological integration can be to appear new type of the person – «posthuman». In article ethic and humanistic aspects of this problem are considered.

**Keywords:** transhumanity, technological integration, posthuman, social and ethical aspects of the idea of posthuman.

*Ботажөз Паридинова (Қызылорда, Қазақстан)*

**ПРАГМАТИЗМНЫҢ НЕГІЗГІ ИДЕЯЛАРЫ:  
Ч. ПИРС, У. ДЖЕЙМС ЖӘНЕ ДЖ. ДЬЮИ КӨЗҚАРАСТАРЫ**

**Аннотация.** Мақалада прагматизм ғылым нысаны ретінде айқындалып, оның негізгі қағидаларын сәйкестендіру мақсатында прагматизмнің дамуы зерттеледі. Бағыттың негізгі өкілдері ретінде Ч. Пирс, У. Джеймс және Дж. Дьюи көзқарастары мен олардың қызықты идеялары қарастырылады. Сондықтан зерттеудің нысаны – прагматизмнің негізгі өкілдерінің тұжырымдамалары мен көзқарастары болып табылады. Зерттеу пәніне прагматизмнің негізгі идеялары жатады.

Прагматизм ерекше философиялық бағыт ретінде және оның идеялары заманауи қоғамда ерекше орын алады. Заманауи деректерде прагматизм тәжірибелік мүдделерге негізделген мінез-құлық салты, өмірлік ұстаным немесе тәжірибелік пайданы көздейтін парасатты есеп, қызметке ынталану ретінде түсіндіріледі.

**Түйін сөздер:** ақиқат, теория, тәжірибе, идея, инструментализм, білім беру, әдістер, «күмән-сенім» тұжырымдамалары.

***Кіріспе***

Елбасы Н.Ә. Назарбаев [2017] «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты мақаласында сананы жаңғыртудың екінші бағыты ретінде прагматизмге ерекше мән береді: «Прагматизм – өзіңнің ұлттық және жеке байлығыңды нақты білу, оны үнемді пайдаланып, соған сәйкес болашағыңды жоспарлай алу, ысырапшылдық пен астамшылыққа, даңғойлық пен кердендікке жол бермеу деген сөз. Қазіргі қоғамда шынайы мәдениеттің белгісі – орынсыз сән-салтанат емес. Керісінше, ұстамдылық, қанағатшылдық пен қарапайымдылық, үнемшілдік пен орынды пайдалану көргенділікті көрсетеді». Сондықтан ғылыми мақалада прагматизмнің негізгі түсініктері, даму тарихына ерекше назар аударылған. Түсініктің ғылыми негізделуін айқындай отырып, барлық қырларының тұжырымдамаларын дәйектеуге мән берілді.

Заманауи философияның маңызды қырлары ретінде прагматизмнің қалыптасқан кезеңінен бастап бүгінгі күнге дейінгі теориялық өзгерістері саналады. Алғашында қалыптасқан тұжырымдар мен бүгінгі көзқарастар арасында біршама өзгерістер орын алғандығын байқау қиын емес. Дегенмен, зерттеу жұмысында прагматизмнің қалыптасуына негізгі үлес қосқан Ч. Пирс, У. Джеймс және Дж. Дьюи көзқарастарына ерекше мән бергенді жөн көріп отырмыз.

Жалпы келмеске кеткен бұрынғы Кеңестер елінде прагматизм қағидаларына қолдау білдірілмеген және идеалистік буржуазиялық философияның бағыты ретінде бағаланған. Оны С.И. Ожеговтың [1952, с. 525] «Орыс тілінің сөздігінен» байқауымызға болады: «1. Шындықтың объективті білім танымын теріске шығаратын және буржуазия үшін тәжірибелік пайда нәтижесін ұсынатын идеалистік буржуазиялық философиядағы кертартпа бағыт. 2. Тарихи ахуалдарды олардың ішкі байланысы және реттілігімен сипаттау».

«Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінің» [2008, 679 б.] анықтамасы: «Ақиқатты практикалық пайдалылық тұрғысынан түсінетін философияда кең тараған субъективті-идеалистік бағыт».

«Қазақ әдеби тілінің сөздігі» [2010, 300 б.] он бес томдығының 12 томы да өзара ұқсас анықтама береді: «... Прагматизмнің негізінде ақиқаттың мәнділігі оның практикалық тиімділігімен анықталады деген «прагматизм принципі» жатыр».

В. Даль [1990, с. 380] сөздігінде «прагматикалық» ұғымына түсініктеме берілген: «Прагматикалық тұрғыдан анықталған, іске негізделген және тікелей істе қолданылатын».

Прагматизм (гректің «*πράγμα*», «*πράγματος*» сөзінен шыққан, – «іс», «әрекет») – тәжірибеде ақиқат пен мағыналық белгілердің өлшемдеріне сүйенетін философиялық түсінік.

Ұғымның шығуы ХІХ ғасырдың америкалық философы Ч. Пирс [2000, 2001] есімімен байланыстырылады. Кейін прагматизм идеялары У. Джеймс [2001, 2012, 2015], Дж. Дьюи [2002, 2003] еңбектерінде жалғасын тапты.

Ғылыми-зерттеу жұмысында прагматизмнің негізін қалаушылар Ч. Пирс, У. Джеймс, Дж. Дьюи көзқарастары мен идеялары талданып отыр. Дегенмен, бір мақала шеңберінде берілген мәселе толықтай дәйектелді деп айту қиынға соғады. Сондықтан ұсынылған тақырып бойынша зерттеу жұмыстары жалғасын табуы тиіс деп ойлаймыз.

## Әдістер

Зерттеу жұмысының эмпирикалық деректері прагматизм саласы өкілдерінің теориялық-тәжірибелік еңбектері арқылы зерттеу жұмысы барысындағы нәтижелерді алу үшін сөздіктердегі анықтамалар, шет елдік ғалымдар зерттеулерлері мен аудармаларының теориялық әдебиеттерін пайдалану негізінде салыстырмалы талдау жүргізілді. Зерттеуді жүргізуге саяси институттар мен ғылымды философиялық тұрғыдан талдайтын әр түрлі тұжырымдамалар және жүйелік-құрылымдық, тарихи-философиялық, институционалды талдау әдістері әсер етті.

#### Ч. Пирс көзқарастары

Ч. Пирс өзі классикалық прагматизм деп атап көрсеткен ұғым объективтілік үлгісін қамтамасыз етуге бағытталған және біздің нанымдарымыздың пайдалылығын тексеруді көздейді. Фэлсафашы ойларын бекіту үшін дәлме-дәл және тиімді әдістерді дәйектеуге тырысты. Оның пікірінше, ортақ күдікті сейілтуге ғылым әдісі әсер етеді. Ғылым әдісі зерттеудің дұрыс және бұрыс жолдарын ажыратады; ол «ішкі тұрақты фактор ретінде қызмет атқарады», «қолданушылар арасында жалпыға бірдей шешім қабылдауға әкеледі» [Пирс 1996, с. 113–114].

Оның пікірінше, біздің нанымымыз жүзеге асыра алатын барлық ықпалды сыннан өткізуі тиіс. Сондықтан адамзат қауымдастығы тәжірибелік әрекеттер нәтижелеріне назар аударуы қажет. Демек, баршамыз нанымдардың орындалуын қамтамасыз етуде шынайы өмірдің шарттарына мән беру немесе ғылыми бақылау және тәжірибе арқылы ахуалды сәтті болжап, тиімді тексеру жұмыстарын жүргізе аламыз. Нанымдарды тиянақты қатынастар тәсілімен бекіту арқылы ғылыми қауымдастық оның талас тудырмайтын мүмкіндіктерін көрсетеді.

Осы негіздерге сәйкес Ч. Пирс прагматизмнің шынайы дүниеден жинақы теориялар арқылы дәйектелетін когнитивтік құралдар (идеялар, теориялар, әдістер, рәсімдер) мәртебесін бағалау үлгісін көрсетті. Сәйкесінше прагматизм өзінің қалыптасу кезеңінде ең алдымен эмпирикалық білімді рационалды негіздеу туралы әдістер ілімі ретінде ұсынылды. Прагматизмнің негізгі идеясы терминнің мәнін құрастыру арқылы оны күнделікті тәжірибеде қолданылуын көрсету болып табылады.

Ч. Пирс бойынша, прагматизм қағидалардан бас тартпайды; керісінше, оның міндеті дәлелдеу тәжірибесіне негізделген сенімді жолды қамтамасыз ету, қағидаларды тәжірибелік қолданыстар бойынша тиімділігін нығайтуды көздейді. Қағидалардың қолданыстағы ерекше нәтижелерінің көрсеткіштері прагматизмнің идеясын айқындайды. Теория тәжірибелік табысты қамтамасыз еткен мүмкіндіктеріне қарай дәлелденген болып есептеледі [Медведев 2008, с. 16–17].

Ойшыл өз философиясының негізгі міндеті ретінде шынайы өмірге қатысы жоқ идеялардан арылуды санайды. Адам өмірімен тікелей байланысты философиялық мәселелер ғана маңызды болып табылады. Сондықтан бұл мәселелер адам әрекеті мен оның табыстылығы ұғымдарында қарастырылуы қажет.

Сонымен қатар, прагматизмнің негізін Ч. Пирстің «күмән-сенім» тұжырымдамасы қалайды. Тұжырымдамаға сәйкес адамға екі жағдай тән: күмәндану жағдайы және сенім жағдайы. Айта кету қажет, сенім түсінігін ойшыл көзі жетушілік құбылысымен байланыстырады.

Бірінші жағдайда адам аландау, мазасыздық, қолайсыздық күйін кешеді. Бұл жағдайда адам өз-өзіне, айналадағы ахуалға риза емес күйде болып, мәселеден шығу әрекетімен айналысады. Мұндай ахуал оның атына келген сындардан, сәтсіздіктерден, табиғи қажеттіліктерге қанағаттанбаудан туындауы мүмкін. Аталмыш жағдайдан шығу үшін адам әрекет етуі керек. Әрекет еткенге дейінгі шешім ізденісі таным болып табылады. Демек, адамның ойлау қабілеті тиімді шешімдер қабылдау ізденісіндегі қажет іс, әрекет. Сондықтан ғылымның негізгі міндеті адамзат мәселелерін шешу болып табылады.

Ойшыл білім объективті ақиқатқа әкеледі деген тұжырымдаманы теріске шығарады. Прагматизмнің негізін қалаушы танымдық қызметті таным субъектісіне зияткерлік жайлылық қалыптастыратын әрекет ретінде қарастырады. Сондықтан Ч. Пирс ақиқатты адам сенімі екендігін дәйектейді.

Адам өз мүддесіне қажетті шешім қабылдағанда күмән сейіліп, сенім, көзі жетушілік жағдайы қалыптасады. Салмақты тұжырым пайда болған соң адамның өзіне деген сенімі қалыптасып, әрекет етуге даяр болады, қажетті шешімдер жүзеге асырылады. Жеке адамның сенімділік тұрақтылығы өзгелердің қолдауымен беки түседі. Адам сенімділігін арттырудың мұндай тәсілін ойшыл бедел әдісі деп атап көрсетті. Сонымен қатар, Ч. Пирс адамзат білімінің табиғатын қарастыру барысында таңбалық белгілер жүйесі туралы ғылым семиотиканың негізін қалайды. Семантиканы дамыту арқылы мағыналылық, мән туралы ілімді қалыптастыруды басшылыққа алады.

### *У. Джеймс көзқарастары*

Ч. Пирстың көптеген идеяларын У. Джеймс жалғастырды. Ойшыл прагматизмді философиялық пікірталастарды бітістіру әдісі ретінде таныды. Оның түсіндірмесі бойынша прагматизм эмпиризмнің өте батыл түрі. Ч. Пирс ұсынған идеяларға сүйене отырып, фәлсафашы прагматизмге қатысты жаңа түсініктер қалыптастыруға ұмтылыс жасады. Түсініктердің прагматикалық теориясын әдіске айналдыра отырып, түрлі теориялық таластарды тәжірибелік нәтижелер, оны салыстыру және бағалау жолдарымен реттеуді ұсынды. Жеке психологиялық қанағаттану шарттарына байланысты субъективтік тәсілдерді пайдалануды қолдады.

У. Джеймс өзінің «Прагматизм дегеніміз не?» [Электрондық ресурс] атты мақаласында төмендегідей пікір білдіреді: «біздің сеніміміз әрекет үшін қалыптасқан нақты ережелер мәні. Кез келген пікірдің мәнін айқындау үшін біз әрекеттер жолдарын анықтауымыз қажет. Сондықтан кез келген бұйымның өз ойымызда толық жүйелілігін анықтау үшін, біз осы бұйымда орын алатын тәжірибелік алғышарттарын қарастырамыз. Осы нәтижелер бойынша көзқарастарымыз қай жағдайда болмасын осы бұйымның көрінісін береді».

Ол ақиқат туралы ілімнің прагматикалық қырларын күшейтті. Оның «Ақиқат – бұл тек белгілі шарттарда күш-қуатқа ие кредиттік билет» қанатты сөзі көптеген философиялық дәстүрлерді жаңаша қарауға, қайта бағалауға ықпалын тигізді. Оның пайымдауынша, барлық теория сауалдардың жауабы ғана емес, ол оның негізгі құралы. Сондықтан бұл құрал нақтыланған мақсатқа жетудің тиімділігін арттыру нысаны ретінде қарастырылуы қажет. Ғалымның пікірінше, мақсатқа жеткізген теория ақиқат болып саналады. Ал ақиқат тәжірибелік тұрғыдан қолданылған жағдайда өз табыстылығын әкеледі. У. Джеймс ақиқат ретінде бізді дұрыс басқара алатын, өмірдің барлық салаларына дағдыланған және тәжірибе жиынтығымен бірлесетін құбылысты санайды. Ақиқат жаңа тәжірибелерді ескі сенімдер қорымен бейімдеуді көздейді.

У. Джеймс көзқарасына сәйкес кез келген гипотезаға сеніп, әрдайым тәуекелділікке бару керек. Ойшыл қалыптастырған тұжырымдаманың басты қағидасы сенімге ерік беру: сенім қоршаған орта туралы пікірлерді реттейді және пікір алуандық қалыптасқан қоғамда өмір сүруге жағдай жасайды. Сенімге ерік беру адамның теория мен тәжірибеде жетістікке жетудің бастаушысы болып табылады. Тәжірибе сезім мен алаңдаушылықтың жиынтығы ретінде сипатталады. Оның пайымы бойынша, тәжірибе барысында біз шынайылықпен ұшыраспаймыз. Сондықтан тәжірибе үдерісінде пайда болған теориялар мен идеялар шынайы мазмұнынан арылып, прагматикалық тұрғыдан саралануы керек. Өйткені, теориялар мен идеялардың ақиқаттығы оның пайдалылығында.

У. Джеймс табиғат мәселелеріне қарағанда, адам психологиясының ерекшеліктеріне мән берді. Ол жаратылыс заңдылықтарындағы ахуалдарға емес, тиімділік пен дін мәселелері бойынша сауалдарға көңіл бөлді. Өзінің прагматикалық қағидаларын өмірлік жетістік түсінігіне назар аударта отырып, жеке бақыт пен қанағатты суреттейтін сәтті өмірді жүзеге асыратын шарттарды қалыптастырды. У. Джеймс бұл идеяға субъективтік пішін берді: сені бақытты ететін ахуал, мені бақытты ететін жағдайдан өзгеше болуы мүмкін. Осы негізде прагматизм барлық теориялардың қиындығын азайтып, олардың икемділігін арттырады және пайдакүнемдік өлшеммен қарауды қалыптастырады [Медведев 2008, с. 17].

У. Джеймстің радикалды эмпиризмі сынақ жұмыстарындағы кез келген қатынастарды теңқұқылы бөлшектер ретінде қарастырады. Сынақ жұмыстарымен тығыз байланысты бөлшектер сырттан емес, тәжірибелік қатынастардан алынуы керек. Тәжірибеге елеулі үлес қосатын қатынастардың екі түрі айқындалған: тәжірибенің үздіксіздігі (сананың бір түрі) немесе тәжірибенің үздіктілігі (түрлі саналар арасында) қамтылатын ауысу қатынасы; таным процесін анықтайтын және оның нәтижелерін тиянақтау және сақтау тәсілдерін қолданатын ауыстыру қатынасы. Ауыстыру қатынасы ұғымдық ойлау негізінде жатыр. Ауыстыру түсінікті сөзбен



немесе бірнеше заттармен алмастыруды айтады. У. Джеймстің пікірінше, тәжірибенің үздіксіздігі метафизикадан құтқарады.

Радикалды эмпиризмнің кезекті маңызды түсінігіне плюрализм жатады. Тәжірибе әлі зерттелмеген буындардың үйлесімді жүйесіне қарағанда, хаос ретінде қарастырылады: теориялар хаосы – тікелей тәжірибені ауыстырады; эмоциялар хаосы – тікелей тәжірибе өзгерістері. Осылайша «таза тәжірибе» және тәжірибені ұғыну арасындағы айырмашылықтарды ажырата білу қажет. Кез келген жүйе ұғынуды жүзеге асырудың нәтижесі. Осыдан дүниенің шынайы бейнесінің екіұштылығы туралы пікір туындайды [Васильев және т.б. 2005, с. 388]

### *Дж. Дьюи көзқарастары*

Дж. Дьюи Ч. Пирс пен У. Джеймстың прагматизм тұжырымдарын жаңғыртып, өз ілімін инструментализм деп атады. Ол ғылымды құрал-саймандарға арналған жәшікпен салыстырады. Адам мәселелік ахуалдарға толы күдік жағдайынан шығу үшін көмек беретін жолдар іздейді. Шешім барысында белгілі бір теорияны пайдаланып, ол мәселе шешімін тапса, теория іс жүзінде өз нәтижесін береді. Бірақ, бұл теория өзге адам немесе жағдаймен үйлеспеуі мүмкін. Себебі, біркелкі ахуалдар болмайтындығы секілді, әмбебап теориялар да болмайды. Балғамен тақтайды кесу, ал қол арамен шеге қағу мүмкін емес. Бұл балғаның жарамсыз құрал екендігін білдірмейді. Ғылым теорияларындағы жағдай да осындай: ақиқаттылықты анықтау бойынша дәрежелік белгілерін бір тізбекте орнатудың қажеті жоқ. Теорияны оның ақиқаттылығы көзқарасында бағалауға қарағанда, оның мәселені шешудегі мүмкіндігіне мән беру қажет.

Инструментализм – ұғым, рухани және әсемдік идеялары, ғылыми теориялар мен гипотезалар сынды адам санасынан туындайтын өнімдер қоршаған ортаға бейімдеу құралы болып табылатын, оның айқындылығы мен тәртібін реттейтін, өмір сүру үшін ыңғайлы жағдай туындататын философиялық-әдістемелік нұсқау. Ортақ қызмет, тәрбие және білім беру үдерістерінде адамдар игеретін құралдар құрылады және мәселелерді шешу барысында қолданылады. Бағыт прагматизмнің әдістемелік құрамдас бөлігіне айналып, қазіргі заман философиясында ғылым тілі, құрылымы, қызметі және ғылыми теориялар даму бағыттарын түсіндіруде дербестікті иеленді.

Инструментализмге сәйкес, дүние туралы болмыстық ойлар адамның тәжірибелік және танымдық қызметінен тыс маңызды мазмұнға ие емес. Дүние адамзат тәжірибесінің ортасы ретінде айқындалған мезгілдік кеңістікке бағынышты. Ойлау осы жағдайда адам қозғалысын туындататын, мәселелерді шешетін, түсініспеушіліктерге қарама-қайшылық туындататын адамзат құралы. Сондықтан идеялар, түсініктер мен теори-

ялар құндылығы құралдардың тиімділігімен айқындалады және оның тәжірибедегі қолданысы сәттіліктің кепілі.

Ойшыл негізін қалаушы әріптестеріне қарағанда әлеуметтік мәселелерге ерекше мән берді. Оның философиясы прагматикалық әдістемені әлеуметтануда қолдану болып табылады. Ойшылдың тұжырымынша, ізгілікті қоғам моделін құру және осы утопияны жүзеге асыру үшін адамдар қуатын жұмсау келешегі жоқ талпыныс. Әлеуметтік өмірді ол рационалдықтан айырылған хаос көреді. Ешқандай заңдылықтар жоқ: бүгін қоғамның өміріне саясат ықпал жасаса, ертең – табиғи апат, бір айдан кейін соғыс әсер етеді [Аглиуллина & Семенова 2016].

Дж. Дьюи Джеймстің радикалды эмпиризмін негізінде танымды жаңа қырынан түсіндіреді: таным биологиялық және мәдени ерекшеліктерге ие, яғни рулық және әлеуметтік-мәдени түрлерге байланысты; ол толассыз жүреді, оның бөлшектері әрдайым өзара байланыстар жағдайында; оның әрбір қимылы нақты ахуалда анықталған мәселелерді шешу әрекеті; табиғат және оның құрамдастары бірыңғай тәжірибенің бөлшегі болып табылады [Красиков 2014, с. 99].

Ғалым философиялық идеяларға толы еңбектерімен қатар, педагогика саласына байланысты бірнеше зерттеулер жүргізді. Оның инструменталдық педагогика тұжырымдамасындағы идеялары АҚШ-тың білім беру жүйесінде кеңінен қолданылуда. Бұл бастама педагогика, этика, әлеуметтану, тарихты қамтыған әмбебап ілімге айналып, жүйелене түсті. Ойшыл педагогикалық теорияның негізгі қағидалары ретінде қарастырды: тәжірибе жүйеленген білімнен де жоғары; тәжірибелік нәтиже әкелетін процесс құнды болып табылады; баланың ынтасы – оқу-тәрбие жұмыстарының негізі; оқытушыны қоғам үшін болашақта қажетті кәсіби педагогикалық қызмет бойынша бағыт көрсету; оқу жобаларының жүйелілігі; білім берудің үздіксіздігі; ойындық қызмет; ұстаз қызметі. Дж. Дьюи педагогикасының басты идеясы баланы мектептен бастап білім негіздерін оқытумен қатар, қоғамда дербес өмір сүруге дайындау, алынған білімді әлеуметтік қызметте пайдалануға мүмкіндік беру болып табылады. Бұл идея әсіресе қазіргі құбылмалы заманда өзектілігін жоғалтпайды.

### ***Қорытынды***

Соңғы жылдары прагматизм идеялары көптеген түбегейлі өзгерістерге ұшырады. Жоғарыда талданған прагматизм бағыты ірі өкілдерінің идеялары арасында айырмашылықтар орын алды. Бірақ, бағыт өкілдерінің әрекет пен тәжірибе идеялары негізгі болып қала берді. Осы идеялар көмегімен олар тиімді қимылдар арқылы дұрыс нанымға немесе ақиқатқа жетуге сеніп, шабыттанады. Ақиқатқа жету үшін кейбір зерттеушілер прагматизмнің негізін қалаушылар ұсынған басты әдістерді, әсіресе Ч. Пирстің объективтік,

У. Джеймстің гуманистік, Дж. Дьюидің әлеуметтік прагматизмін таңдайды. Жалпы прагматизм өкілдері туындатқан көптеген идеялар ХХ ғасырда қалыптасқан ғылымдардың әрекеттік әдістерін қолдануда өз көмеген берді деп есептейміз.

Дәйектелгендей, прагматизм өзара ерекшеленетін әдістерден тұратын, түрлі ұстанымдарды қамтитын көптеген теориялар жиынтығы. Оның негізгі идеясы тиімді нәтижеге жету барысында ақиқат жолды табу. Сондықтан прагматизм адамзаттың өмірлік белсенділігінің жоғары көрсеткіші ретінде өзінің тиімділік, сәттілік алғышарттарының үстемдік ететіндігін көрсете білді. Прагматизмде философиялық тұрғыдан заманауи ой қалыптастыру басты шамалардың бірі болып табылады. Атап өтер болсақ, парасат пен жаратылыс қағидаларының маңыздылығы, инновацияландыруға ұмтылыс пен белсенділік, ғылыми білімді жоғары мәдени құндылық ретінде тану, мінез-құлықтың адамгершілік құндылықтарын бағалау және т.б.

Бүгінде заманауи білім беру әлеуметтік тәжірибе ретінде көптеген реформалар арқылы түбегейлі өзгерістер күйінде өтіп жатыр. Білім саласындағы реформалар қызу талқылаулар туындатып, қоғам мүшелері арасында қарқынды пікірталастарға ұласуда. Жаңа үлгідегі білім беру мекемелерінің, инновациялық білім беру бағдарламалары мен оқулықтардың пайда болуы педагогикалық тұжырымдамалар өзгерістеріне әкеледі. Бүгінгі таңда білім беруді мамандар даярлаудың жүйесі ретінде қарау дәстүрлі түсінігінен арылу қажет. Білім беру мен еңбек дағдысын қалыптастырудағы кәсіби даярлықта жаңа заман құндылықтарын игеруге баса назар аудару қажет деп ойлаймыз. Дегенмен, мәселенің кері жақтарының бар екендігін ұмытпағанымыз абзал. Прагматизм мен құнттылық, қарапайым тілде айтсақ, байлықты аңсау және оған құмарлық ғылыми шығармашылық пен білімнің негізгі түрткісі болып табылмайды. Білім берудің басты мақсаты мәңгілік құндылықтарды негізге ала отырып, ішкі ынталандыруларды қалыптастыру болып табылады. Сондықтан тек прагматикалық тұрғыдан ойлайтын, реалист мамандар даярлаумен қатар, олардың рухани құндылықтар қалыптастырған азамат ретінде тәрбиелеуге ерекше назар аударғанымыз жөн.

Прагматизмді философиялық жүйе ретінде жолын қуушы, қолдаушысын прагматик деп атаймыз. Күнделікті жағдайда прагматик ол өмірге деген әрекеттері мен көзқарастары жүйесін табысты нәтижелер арқылы қалыптастырады. Сондықтан еліміз үшін прагматизм ұсынған үлгілерді ұстану заманауи әлемдегі табысты ұлт болуымыздың негізін қалайды.

### Библиография

Аглиуллина, К. & Семенова, Э. 2016. 'Прагматизм как философия науки'. *Молодой ученый*, №23, сс. 584–586.

- Васильев, В. и др. 2005. 'История философии'. М., Академический Проект, 680 с.
- Даль, В. 1990. 'Толковый словарь живого великорусского языка'. В 4 томах. Т. 3. М., Русский язык, 555 с.
- Джеймс, У. 2001. 'Психология в беседах с учителями'. СПб., Питер, 150 с.
- Джеймс, У. 2012. 'Многообразие религиозного опыта'. М., URSS КомКнига, 418 с.
- Джеймс, У. 2015. 'Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления'. М., Ленанд, 240 с.
- Джеймс, У. 'Что такое прагматизм?' [Электронный ресурс]. URL <http://www.marsexh.ru/pragmatik.html> (дата обращения: 10.05.2017).
- Дьюи, Д. 2003. 'Реконструкция в философии. Проблемы человека'. М., Республика, 493 с.
- Дьюи, Д. 2002. 'Общество и его проблемы'. М., Идея-Пресс, 159 с.
- Красиков, В. 2014. 'Американская философия классического периода: реализм и прагматизм'. *Вестник КемГУКИ*, №4 (29-1), сс. 94–100.
- 'Қазақ әдеби тілінің сөздігі'. Он бес томдық. 2010. 12 том. Құраст. А. Үдербаев, О. Нақысбеков, Ж. Қоныратбаева және т.б. Алматы, Қазақ энциклопедиясы, 752 б.
- 'Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі'. 2008. Жалпы редакциясын басқарған Т. Жанұзақов. Алматы, Дайк-Пресс, 968 б.
- Медведев, Н. 2008. 'Метаморфоза прагматизма'. *Вестник ТГУ*, №3 (59), сс. 16–21.
- Назарбаев, Н. 2017. 'Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру'. *Егемен Қазақстан*, 12 сәуір.
- Ожегов, С. 1952. 'Словарь русского языка'. Под общей редакцией академика С.П. Обнорского. М., Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 848 с.
- Пирс, Ч. 1996. 'Закрепление верования'. *Вопросы философии*, №12, сс. 106–120.
- Пирс, Ч. 2000. 'Начало прагматизма'. СПб., Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, Т. 1, 318 с.; Т. 2, 352 с.
- Пирс, Ч. 2001. 'Принципы философии'. СПб., С.-Петербург. филос. о-во, Т. 1, 224 с.; Т. 2, 320 с.

### Transliteration

- Agliullina, K. & Semenova, Je. 2016. 'Pragmatizm kak filosofija nauki' [Pragmatism as Science Philosophy], *Molodoj uchenyj*, 23, ss. 584–586.
- Vasil'ev, V. Et al. 2005. 'Istorija filosofii' [Philosophy History]. М., Akademicheskij Proekt, 680 s.
- Dal', V. 1990. 'Tolkovyj slovar' zhivogo velikoruskogo jazyka' [Explanatory Dictionary of Living Great Russian Language]. V 4 tomah. Т. 3. М., Russkij jazyk, 555 s.
- James, W. 2001. 'Psihologija v besedah s uchiteljami' [Talks to Teachers on Psychology]. SPb., Piter, 150 s.

James, W. 2012. 'Mnogoobrazie religioznogo opyta' [The Varieties of Religious Experience]. M., URSS KomKniga, 418 s.

James, W. 2015. 'Pragmatizm: novoe nazvanie dlja nekotoryh staryh metodov myshlenija' [Pragmatism, a New Name for Some old Ways of Thinking]. M., Lenand, 240 s.

James, W. 'Chto takoe pragmatizm?' [What Pragmatism Means]. [Jelektronnyj resurs]. URL <http://www.marsex.ru/pragmatik.html> (data obrashhenija: 10.05.2017).

Dewey, J. 2003. 'Rekonstrukcija v filosofii. Problemy cheloveka' [Reconstruction in Philosophy]. M., Respublika, 493 s.

Dewey, J. 2002. 'Obshhestvo i ego problemy' [The Public and its Promlems]. M., Ideja-Press, 159 s.

Krasikov, V. 2014. 'Amerikanskaja filosofija klassicheskogo perioda: realizm i pragmatizm' [American Philosophy of the Classical Period: Realism and Pragmatism], *Vestnik KemGUKI*, 4 (29-1), ss. 94–100.

'Kazah adebi tilinin sozdigi' [Dictionary of the Kazakh Literary Language]. On bes tomdyk. 2010. 12 tom. Kurast. A. Uderbaev, O. Nakysbekov, Zh. Konyratbaeva zhane t.b. Almaty, Kazah jenciklopedijasy, 752 b.

'Kazah tilinin tusindirime sozdigi' [Explanatory Dictionary of Kazakh]. 2008. Zhалпы redakcijasyn baskargan T. Zhanuzakov. Almaty, Dajk-Press, 968 b.

Medvedev, N. 2008. 'Metamorfoza pragmatizma' [Pragmatism Metamorphosis], *Vestnik TGU*, 3 (59), ss. 16–21.

Nazarbaev, N. 2017. 'Bolashakka bagdar: ruhani zhangyru' [Course Towards the Future: Modernization of Kazakhstan's Identity], *Egemen Kazahstan*, 12 sauir.

Ozhegov, S. 1952. 'Slovar' russkogo jazyka' [Dictionary of Russian]. Pod obshhej redakciej akademika S.P. Obnorskogo. M., Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej, 848 s.

Peirce, Ch. 1996. 'Zakreplenie verovanija' [The Fixation of Belief], *Voprosy filosofii*, 12, ss. 106–120.

Peirce, Ch. 2000. 'Nachalo pragmatizma' [Beginning of a Pragmatism]. SPb., Laboratorija metafizicheskikh issledovanij filosofskogo fakul'teta SPbGU; Aletejja, T. 1, 318 s.; T. 2, 352 s.

Peirce, Ch. 2001. 'Principy filosofii' [The Principles of Pragmatism]. SPb., S.-Peterb. filos. o-vo, T. 1, 224 s.; T. 2, 320 s.

## Резюме

**Паридинова Б.Ж.**

**Основные идеи прагматизма: взгляды Ч. Пирса, У. Джеймса и Дж. Дьюи**

В данной статье прагматизм определяется как объект науки, исследуются эволюция прагматизма с целью идентификации его основополагающих принципов. Рассмотрены взгляды ключевых представителей течения Ч. Пирса, У. Джеймса и

Дж. Дьюи и наиболее интересные их идеи. Поэтому объектом исследования являются концепции и взгляды основных представителей прагматизма. Предметом исследования выступают основные идеи прагматизма.

Прагматизм как особое философское течение и его идеи занимает важное место в современном обществе. В современных источниках прагматизм понимается как образ поведения, жизненная позиция основанная на практических интересах или трезвый расчёт, мотив к деятельности, подразумевающей практическую выгоду.

**Ключевые слова:** истина, теория, практика, идея, инструментализм, образование, методы, концепция «сомнения-веры».

## Summary

**Paridinova B.Zh.**

**Main Ideas of a Pragmatism: Views by Ch. Peirce, W. James and J. Dewey**

In this article the pragmatism is defined as a science object. Investigated evolution of a pragmatism purpose identification of his fundamental principles. Considered views of key representatives of a current Ch.S. Peirce, W. James, J. Dewey and their most interesting ideas. Therefore, the research's object is concepts and views of the main representatives of a pragmatism. The research's subject is the main ideas of a pragmatism.

The pragmatism as a special philosophical current and its ideas takes the important place in modern society. In modern sources the pragmatism is understood as an image of behavior, the living position based on practical interests or sober calculation, motive to the activity meaning practical benefit.

**Keywords:** truth, theory, experience, idea, instrumentalism, education, methods, concept of «doubt-belief».



МРНТИ 02.91.01

УДК 39:1 (091)

*Калимаш Бегалинова (Алматы, Казахстан)*

## О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ КУЛЬТУРЫ ТЮРКСКОГО КАГАНАТА

**Аннотация.** В статье рассматриваются особенности культуры Тюркского каганата, в состав которого входили и казахские земли. Показывается, что, несмотря на недолговечное существование Каганата, им оставлен сущностный след в формировании культуры, прикладного искусства, мифопоэтической модели мира казахского народа. Раскрывается роль Великого Шёлкового пути, проходившего через казахские степи как жизненно-важной артерии, информационного канала Тюркского каганата. Существующая синкретичность философско-религиозного мировоззрения казахского и других тюркских этносов, их веротерпимость, толерантность объясняются отчасти и влиянием Шёлкового пути, благодаря которому происходило взаимовлияние, взаимопроникновение культур и цивилизации различных народов Евразийского континента.

**Ключевые слова:** каганат, культура, тюркский язык, прикладное искусство, духовно-ментальные качества, Шелковый путь, мифопоэтическая модель мира, ценности, нормы.

### *Введение*

В условиях глобализации актуальной проблемой остается исследование национальной культуры, ее истоков. Определяющую роль в истории казахского народа, формировании его духовно-ментальных качеств оказала культура Тюркского каганата, который образуется в VI века (552 г.) на основе союза нескольких тюркских племён, во главе которых находилось племя Ашина. «Это имперское образование распространилось практически на все пространство Евразийской степи, включив в свой состав территории от Манчжурии на востоке до Азовского моря на западе. Ираноязычные кочевники перенимают язык новых властителей степи, начинается эпоха тюркского владычества. В монгольской степи, в долине Орхона – в сердце степной империи, в этот период сооружаются грандиозные культовые комплексы, посвящённые тюркским государственным деятелям» [Малов 1951]. Или: «Сердце Евразии – Великая Степь, земля древних тюрков, которая простиралась от Китайской стены до Карпат. На юге – от Афганистана и Ирана, а на севере – окаймлённой сибирской тайгой. В древности эту степь на Западе называли Скифией, персы – Тураном, а китайцы – степью северных варваров – Бей-ху», – писал Л.Н. Гумилёв [1993, с. 6]. Тюркский кага-

нат, просуществовав до начала VII века (603 г.), распался на два каганата – Западно-Тюркский и Восточно-Тюркский. В Западно-Тюркский каганат вошли обширные земли, начиная от территории современной СУАР Китая до Каспийского моря, включая Северный Кавказ. Территория Казахстана также входила в состав этого государства. В Казахстане земли, расположенные между реками Сыр-Дарья и Чу, сохранили по настоящее время историческое название Туркестан. В начале VIII века Западно-Тюркский каганат был завоёван тюргешами. В Восточно-Тюркский каганат входили не менее обширные территории Центральной Азии, в том числе земли Алтая, современной Монголии, которые простирались вглубь на восток.

### ***Методология***

Методологией исследования является исторический, логический, системный, сравнительный подходы. Для воспроизведения тюркской культуры в динамике, в развитии использовался исторический метод. При логическом рассматривались только те закономерности, которые были существенны для изучения особенностей культуры Тюркского каганата. Системный и структурный методы позволили представить изучаемый отрезок времени как систему и анализировать тюркскую культуру через совокупность элементов, при этом, избегая односторонности и субъективизма.

### ***Особенности духовно-культурной деятельности тюрков в период Тюркского каганата***

Потомками древних тюрков и наследниками их величайшей культуры помимо казахского народа являются узбеки, киргизы, туркмены, турки, азербайджанцы, татары, уйгуры, башкиры и многие другие народы Евразийского континента (тюркоязычные народы представляют более 30 нации, этносов, народностей).

Господство этого каганата длилось вплоть до середины VIII века. Верховным правителем был каган, власть к которому в последние десятилетия существования каганата переходила по наследству (до этого каган избирался народом). Каганат делился на 8 крупных уделов, которыми правили наместники кагана. В своей деятельности они руководствовались законами. «Исполнение законов и правопорядка в государстве достигались тремя путями:

- строгое следование традициям и обычаям предков, почитание старейшин, старших и родителей;
- исполнение религиозных предписаний и установок, культов и обрядов;
- строгое исполнение приказов и распоряжений кагана, вышестоящих сановников, при этом особое внимание уделялось тому, чтобы приказы и распоряжения были на благо народа;



- важные государственные вопросы, такие, как война, выборы кагана, заключение договоров и др., решались на курултае» [Абаев, Аюпов 2009, с. 96].

Социально-бытовой уклад, материально-хозяйственная и духовно-культурная деятельность тюрков была весьма разнообразной и сложной, приспособленной к природно-географическим условиям их проживания: кочевая культура, оседлая, оазисная культура и смешанная скотоводческая и земледельческая культуры. Эти культуры, дополняя друг друга, явились фундаментом самодостаточности, целостности, универсальности тюркского народа. Не случайно, в Тюркском каганате государственным языком был тюркский. Тюрки поддерживали дипломатические отношения с рядом государств, в числе которых были Китай, Византия, Иран. И это понятно по одной простой причине: через территорию каганата проходила значительная часть Великого Шёлкового пути, который тюрки строго контролировали. Через этот путь нескончаемыми потоками шли караваны грузов, стада животных, косяки породистых лошадей; в клетках перевозили и различных хищных зверей – львов, леопардов, тигров и т.д. Проходила и большая масса бархата, парчи, кожи и изделий из них, различных тканей, золотых и серебряных украшений, фарфоровой и стеклянной посуды, пряностей, чая, сушёных фруктов и многих других предметов быта, продуктов. Главным товаром был, безусловно, шелк, выполнявший роль одной из обменных валют. К примеру, тюрки-кочевники в большом количестве продавали, обменивали на шелк и другие предметы продукты животноводства. Значительная часть товара оседала в сундуках богатых тюрков Кашгара, Турфана, Бухары, Самарканда, Мерва и других городов и селений.

Думается, что Шёлковый путь был открыт ещё во времена завоеваний Александра Македонского и функционировал вплоть до XVI века (хотя первопроходцем принято считать китайского дипломата Чжан Цяня (ок. 103 г. до н.э.). Шёлковый путь выступал жизненно-важной артерией, информационным каналом для тюркских народов, принося колоссальные прибыли в казну их государств. Вдоль Шёлкового пути строились караван-сарай, которые превращались в торговые города, большие и малые населённые пункты. Так, по свидетельству арабского учёного аль-Макдиси только в Южном Казахстане существовало около 50 городов. Благодаря Шёлковому пути шло взаимовлияние, взаимопроникновение культур и цивилизации различных народов Евразийского континента. Видимо, отсюда происходит и синкретичность философско-религиозного мировоззрения тюркских народов, их веротерпимость, толерантность. На казахской земле получили распространение зороастризм, буддизм, христианство несторианского толка и другие религиозные верования. При этом, ведущей религией оставалось тенгрианство.

Тюрки явились наследниками богатой культуры своих предков – скифов, огузов, саков, уйсуней и др., создавших первые в мире кочевые импе-

рии тюркских народов Туран, к их числу относится и Гуннская империя. И это наследие они приумножили, обогатили новым содержанием. Так, тюрки на основе согдийского письма, создали новую письменность, получившую название рунической, довольно точно передававшей фонетические особенности их языка. В последние десятилетия XX века археологами было обнаружено более 150 памятников рунических надписей в долине реки Енисей, на территории Урала, Сибири, Казахстана и др.

Замечательным памятником древнетюркской письменности является Бугутская стела, где говорится о начале новой эры в Степи – господстве тюркских племён, содержатся сведения о годах правления первых тюркских каганов, завоевавших «народы четырёх углов света». С особой теплотой повествуется о славных деяниях воина из каганского рода Кюль-Тегина.

Высокого уровня развития у тюрков достигло и прикладное искусство, где доминировали в основном три композиции орнамента – зооморфные, растительные и геометрические – ромб, треугольник, круг и т.д. В ювелирном искусстве были продолжены скифско-сакские традиции, в частности «звериный стиль». Но тюркские ювелиры превосходили своих предков умением, мастерством, профессионализмом. Доказательством этого являются уникальнейшие ювелирные изделия из золота, серебра, драгоценных камней великолепной огранки, найденные во время археологических раскопок кургана Бильге-кагана. К примеру, одно из золотых украшений представляет собой пятигранную корону, выполненную в виде цветков из тонких золотых листьев с вкрапленными драгоценными камнями. В центре этого цветка изображён беркут с распростёртыми крыльями.

Религией Тюркского каганата было тенгрианство, впитавшее в себя всё богатство мифологических и религиозных верований древних тюрков. Религия Тенгри сыграла важную роль в консолидации тюркских племён, в формировании их мировоззрения и идеологии. Власть кагана освящалась именем Тенгри. В тенгрианстве существовала целостная ритуально-обрядовая система, отличавшаяся многообразием. Главные обряды были связаны с поклонением богу Тенгри, почитанием земли, огня, воды, воздуха. Дважды в год совершались жертвоприношения Солнцу. Весной и осенью приносились жертвы богине Жер-Су. С особым почтением тюрки относились к огню, который считали частичкой солнца. С помощью огня тюрки проводили обряды очищения. К примеру, осквернённую вещь держали над пламенем костра. Существовали и другие обряды и ритуалы.

Тенгрианство, выступая религией природы, имело развитую космогонию, опирающуюся на идею трёхчленного строения мира, согласно которой мир по вертикали делится на верхний – трансцендентный, божественный и ангелический, средний – мир Человека и живых существ, мир феноменально-ноуменальный, нижний – подземный, ад, мир тьмы, мрака, Сатаны и по горизонтали – на четыре стороны Света. Как и в любой другой религиозной

системе, в тенгрианстве был развит этический аспект, суть которого заключалось в постижении истинного божества и чистого закона, знании светлой и мрачной основы, в следовании «печатам» Богов: любви, вере, преодолении страха, воле, мудрого знания.

Верховное Божество Тенгри выступал как олицетворение природы, которая понималась как абсолютное, вечное начало. Непосредственным проявлением, местом обитания Тенгри считалось Небо, которое ассоциировалось со светлой основой, мрачной же основой выступала в тенгрианстве «земля адова».

Древние тюрки верили в существование добрых и злых духов. Добрыми являлись духи предков, которым они поклонялись, им приносили жертвоприношения, а злых духов – албасты, жын, жезтырнак и т.д. отпугивали ворожкой, кружением, талисманами и т.д. Верным средством отпугивания и очищения от всякой нечистой силы считался и огонь. Итак, тенгрианство в сочетании с кочевым (номадическим) образом жизни сформировали специфику, отличие казахской предфилософии от других форм. И это отличие, прежде всего, заключается в открытости, целостности, универсальности, космичности и благоговении перед природой, жизнью.

Несмотря на то, что тюрки достигли заметных результатов в своей духовно-практической деятельности, стояли по уровню развития намного выше некоторых народов, тем не менее, в более поздние века их незаслуженно характеризовали воинами-разбойниками, завоевателями. К примеру, средневековый историк Абу Усман аль-Джахиз писал: «Тюрки – народ, для которого оседлая жизнь, неподвижное состояние, длительность пребывания и нахождения в одном месте, малочисленность передвижений и перемен – невыносимы. Сущность их сложения основана на движении, и нет у них предназначения к покою... Они не занимаются ремёслами, торговлей, медициной, земледелием, посадкой деревьев, строительством, проведением каналов и сбором урожая. И нет у них помыслов, кроме набега, грабежа, охоты, верховой езды, сражений, витязей, поисков добычи и завоевания стран. Помыслы их направлены только на это, подчинены лишь этим целям и мотивам, ограничены ими и связаны только с ними. Они овладели этими делами в совершенстве и достигли в них предела. Это стало их ремеслом, торговлей, наслаждением, гордостью, предметом их разговоров и ночных бесед. Главное оружие их – лук и стрелы, которыми они владеют необычайно искусно. Тюрк стреляет по диким животным, птицам, людям. Он стреляет, гоня во весь опор назад и вперед, вправо и влево, вверх и вниз. Он выпускает десять стрел, прежде чем хариджит (араб) положит одну стрелу на тетиву. И он скачет на своей лошади, спускаясь с горы или в долине с большей скоростью, чем хариджит может скакать по ровной местности. У тюрка четыре глаза, два на лице, два на затылке» [Мандельштам 1956, сс. 227–250]. Правда, признавая в тюрках прекрасных воинов, он воспевал некоторые их качества: смелость, гордость, преданность, выносливость,

отвагу. К числу положительных качеств он так же относил: отсутствие лицемерия, нелюбовь к интригам, невосприимчивость к лести, детскую наивность. Об этих и других «львиноподобных» качествах тюрков писали и другие арабские учёные, о них пишут и современные историки, культурологи, философы и т.д. К сожалению, в более поздние эпохи доминирующим подходом в истории стал европоцентризм. И с позиции этого центризма тюркская история и культура стали рассматриваться как номадическая, кочевая, а значит варварская, не выдерживающая, с их точки зрения, никакой критики. Но история свидетельствует о том, что формирование тюркского народа происходило на богатой этнокультурной основе. Тюркам была присуща высокая духовность, нравственность, они имели свой идеал красоты, добра, истины, основанный на многовековом материально-хозяйственном, культурном опыте предков. Эту духовность, нравственность на генетическом уровне казахский народ унаследовал от своих великих предков – тюркского народа.

Следует отметить, что изучая это знание, эту духовную культуру, мы акцентируем внимание не на национальный характер, а на «национальное воззрение на мир, не психология, а так сказать, гносеология, национальная художественная логика», склад мышления: Какой «сеткой координат» данный народ улавливает мир и, соответственно, какой космос (в древнем смысле слова: строй мира, миропорядок) выстраивается перед его очами. Этот особый «поворот», в котором предстаёт бытие данному народу, и составляет национальный образ мира» [Гачев 1988, с.44]. Образ мира, свойственный древним нашим предкам, можно назвать мифопоэтической моделью мира. Реконструкция мифопоэтической модели мира происходит «на основании самых разнообразных источников – от данных палеонтологии и биологии до сведений по этнографии современных архаичных коллективов, пережиточных представлений в сознании современного человека; данных, относящихся к языку, символике сновидений и более глубоких сфер бессознательного, художественному творчеству и т.п., в которых могут быть обнаружены или реконструированы архетипические структуры» [Топоров 1994, с.162].

Исследования мифопоэтической модели мира протоказахов, его культуры, философского знания с использованием самых разнообразных источников показывают, что экзистенциальные мотивы изначально, имплицитно были присущи этому знанию, этой философии. Это не случайно, потому что космоцентризм как сущностная черта ментальности казахского этноса, его философии предполагает чистоту, сердечность, бескорыстие в отношениях между человеком и природой, человеком и другим человеком, человеком и социумом. Отсюда, не случайно мусульманская, в частности, суфийская духовность, которой были присущи эти качества, и которая широко распространилась в средневековые времена на территории Казахстана, легко трансформировалась в казахскую философию, став её органической частью.

Тезис об «открытости человека миру», присутствуя в этой философии, становится неотъемлемым, сущностным, органичным её компонентом. Казахская философия, в отличие от восточных философских учений, тюркская по своей природе, евразийская по своему существу, как её характеризуют многие исследователи, отличается синтетическим интровертивно-экстротвертивным характером, что обуславливает её благоговейное отношение к природе, жизни, открытость миру, космоцентризм. Если предположить, что место Космоса может занять Аллах, то легко эта философия приобретает суфийские оттенки, рассматривая вместо Космоса Бога в качестве высшего Разума, Абсолютного начала и сохраняя к нему сердечное, благоговейное отношение.

### ***Выводы***

К сожалению, в современной научно-исследовательской литературе философия протоказахов как духовная квинтэссенция общества, его менталитета представлена пока еще слабо. В то же время анализ самобытности как жизненного стержня культуры позволяет показать особенности философии данной национальности. Они проявляются в том, что у протоказахов как восточного народа большую роль играли нормы и обычаи, традиции и обряды, ценности и ритуалы, формы поведения, нежели экономические реалии. С помощью этих обычаев, ритуалов, культов и т.д. осуществлялось непосредственное воздействие, влияние на природу, космос. Многие из них пережили века и в трансформированном виде дошли до наших дней. В частности, к ним относится культ предков, возникновению которого способствовали, с одной стороны, социальная роль стариков в жизни общества как носителей мудрости, знаний, опыта, с другой – почитание и поклонение умершим предкам, мудрецам, героям. Древние кочевые народы считали, что благодаря помощи духов предков они добиваются всяческих успехов в своей жизнедеятельности, благосостояния, приумножают свой скот. Духи предков выступали гарантами благополучия рода, племени. К числу замечательных обычаев относился обычай гостеприимства. «Следуй жизненной мудрости, живи в согласии с людьми и собой, следуй традициям и обычаям отцов и дедов, исполняй своё человеческое предназначение отца и сына, матери и дочери, правителя и служивого, вождя и воина, пастуха и земледельца, ремесленника и торговца, и, тогда жизнь твоя будет наполнена смыслом, о тебе будут помнить потомки» – простые истины народной мудрости, которые доминировали в тюркской культуре [Малов 1959].

Все слои населения оказывались приверженцами господствующих в обществе идеалов и ценностей, норм и форм поведения и т.д. Главную роль у протоказахов играет имеющаяся система духовного производства, она более устойчива, чем преходящие факторы материального производства. Это

позволяет сделать вывод о значимости принципов межличностных отношений, изменяющихся на протяжении истории, но оказывающих по сей день организующее и регулирующее влияние на всё духовное производство, на все общественные отношения, в первую очередь на менталитет автохтонного этноса нашей республики. Межличностные отношения выступали и выступают основной предметностью сознания, что объясняет ту роль родоплеменных отношений в традиционных обществах Востока, которую они продолжают играть и сегодня, оказывая влияние на идеологическую жизнь современного Казахстана.

### **Библиография**

- Абаев, Н. & Аюпов, Н. 2009. 'Тэнгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии', часть 1. Абакан, 250 с.
- Гачев, Г. 1988. 'Национальные образы мира'. М., с. 44.
- Гумилёв, Л. 1993. 'Древние тюрки'. М.
- Малов, С. 1951. 'Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования'. М.-Л.
- Малов, С. 1959. 'Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии'. М.-Л.
- Мандельштам, А. 1956. 'Характеристика тюрков IX в. в «Послании Фатху б. Хакану» ал-Джахиза', Труды института истории, археологии и этнографии, т.1. Алма-Ата, сс. 227–250.
- Топоров, В. 1994. 'Модель мира (мифопоэтическая)'. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. М., Рос. энциклопедия, т. 2. с. 161.

### **Transliteration**

- Abaev, N. & Ayupov N. 2009. 'Tengrianskaya tsivilizatsiya v duhovno-kulturnom i geopoliticheskom prostranstve Tsentralnoy Azii' [Tengrian Civilization in the Spiritual, cultural and geopolitical space of Central Asia], part 1. Abakan, 250 p.
- Gachev, G. 1988. 'Natsionalnyie obrazyi mira' [National Images of the World]. М., p. 44.
- Gumilev, L. 1993. 'Drevnie tyurki' [Ancient Turks]. М.
- Malov, S. 1951. 'Pamyatniki drevnetyurkskoy pismennosti: teksty i issledovaniya' [Monuments of Ancient Turkic Writing: Texts and Studies]. М.-L.
- Malov, S. 1959. 'Pamyatniki drevnetyurkskoy pismennosti Mongolii i Kirgizii' [Monuments of the Ancient Turkic Writing of Mongolia and Kirghizia]. М.-L.
- Mandelstam, A. 1956. 'Harakteristika tyurok IX v. v «Poslanii Fathu b. Hakanu» al-Dzhahiza' [Characteristic of the Turks of the 9th c. In the «Message of Fatah b. Hakanu al-Jahiza», Proceedings of the Institute of History, Archeology and Ethnography, vol. 1. Alma-Ata, pp. 227–250.

Toporov, V. 1994. 'Model mira (mifopoeticheskaya)' [The Model of the World (Mythopoetic)]. Myths of the peoples of the world. Encyclopedia. M., Ros. Encyclopedia, vol. 2. p. 161.

## Түйін

**Бегалинова К.К.**

### **Түрік қағанаты мәдениетінің кейбір ерекшеліктері туралы**

Мақалада құрамына қазақ жерлері де енген Түрік қағанаты мәдениетінің ерекшеліктері қарастырылады. Қағанаттың ұзақ уақыт бойы тіршілік ете алмауына қарамастан, оның қазақ халқының мәдениетінің, қолөнерінің, сондай-ақ аңыз-жырнамалық моделінің қалыптасуында қалдырған ізі көрсетіледі. Түрік қағанатының ақпараттық арнасы, өмірлік маңызды күретамыры ретінде қазақ даласы арқылы өтетін Ұлы Жібек жолының ролі ашылады. Қазақ және басқа да түрік этностарында кездесетін философиялық-діни көзқарастарының қазіргі синкреттілігі, олардың діни шыдамдылығы, төзімділігі, Еуразия континенті халықтарының мәдениеті мен өркениетінің өзара ықпалы мен кіріктірілуіне Ұлы Жібек жолының ықпалы талданады.

**Түйін сөздер:** қағанат, мәдениет, түрік тілі, қолөнер, діни-ментальды сапалар, Жібек жолы, әлемнің аңыз-жырнамалық моделі, құндылықтар, мөлшерлер.

## Summary

**Begalinova K.K.**

### **About Some Features of Culture of a Turkic Khaganate**

Article considers features of culture of a Turkic khaganate which part the Kazakh lands were. It shows that despite short-lived existence of a khaganate, the intrinsic trace in formation of culture, applied art, mythopoetic model of the world of the Kazakh people is left to them. Article opens a role of the Great Silk way passing through the Kazakh steppes as the vital artery, an information channel of the Turkic khaganate. The existing syncretism of philosophical and religious outlook Kazakh and other Turkic ethnoses, their toleration, tolerance speak partly and influence of the Silk way thanks to which there was an interference, interpenetration of cultures and a civilization of various people of the Eurasian continent.

**Keywords:** khaganate, culture, Turkic language, applied art, spiritual and mental qualities, Silk way, mythopoetic model of the world, values, norms.

*Алма Мирзабекова (Караганды, Казахстан)*

## **НОВАЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ПАРАДИГМА ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ ГОСУДАРСТВ В XXI ВЕКЕ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ**

**Аннотация.** В статье рассматривается интеграция современных тюркоязычных государств – Турции, Азербайджана, Казахстана, Кыргызстана, Туркменистана. Это важный вектор внешней политики тюркоязычных государств в условиях глобализации. Путем интеграции тюркоязычные государства смогут укрепить в условиях глобализации экономическую безопасность, культурную идентичность, государственный суверенитет. Общее историческое прошлое, общетюркская культурная идентичность, географическая близость, высокая политическая культура и воля руководства этих стран являются значимыми факторами влияния на успешность интеграции современных тюркоязычных государств.

Автор рассматривает цивилизационную идентичность тюрков как предельно широкий уровень их культурной идентичности. В статье показан процесс формирования самосознания тюрков в истории, выделены этапы тюркского этногенеза, дана характеристика современного тюркского мира. Новая цивилизационная парадигма суверенных тюркоязычных государств в XXI веке предусматривает либеральную модернизацию, в рамках которой обновление общества сочетается с развитием общетюркской цивилизационной идентичности.

**Ключевые слова:** тюрки, тюркский этногенез, кочевая цивилизация тюрков, общетюркская культурная идентичность, цивилизационная идентичность тюрков, тюркоязычные государства, интеграция, либеральная модернизация.

### ***Введение***

В современной ситуации активизировался процесс интеграции тюркоязычных государств, что обусловлено их стремлением быть не объектами, а субъектами процесса глобализации, которая создает угрозу ослабления и уменьшения суверенитета развивающихся государств путем превращения их в поставщиков сырья для развитых государств, загоняет их в состояние хронической слаборазвитости, ограничивая возможности самостоятельного эффективного развития [Малахов 2007]. Сегодня на тюркский мир оказывают влияние многополюсность мирового порядка, глобализация, модернизация, внешняя и внутренняя миграция. Для тюркоязычных государств важны совместные усилия по противодействию террористическим, экстремистским и сепаратистским угрозам.



В исторической науке долгое время господствовал европоцентризм, с позиции которого тюрки рассматривались только как кочевники, занимавшиеся завоеваниями и набегами на оседлые цивилизации, взимающими с них дань и регулярно опустошающими их. Феномен подвижности тюрков-кочевников в пространстве, обусловленный их образом жизни, послужил основанием абсолютизации принципа непрерывного движения как стиля жизни и типа рациональности неомадов в концепции номадологии постмодернистов Ж. Делеза и Ф. Гваттари [2007, с. 84].

В этой статье мы не рассматриваем современных потомков тюрков-кочевников ни в постмодернистской трактовке понятия «неомад» Ж. Делеза и Ф. Гваттари, ни в космополитическом понимании Ж. Аттали, который делит будущий мир на «неомадов» – богатых победителей, оторвавшихся от своих этнических, национальных корней и свободно вращающихся по всей планете, имея в своем распоряжении удобную портативную технику, и «не неомадов» – бедных проигравших [1993, с. 44]. Французские мыслители полностью абстрагируются от генетического и культурного кода настоящих неомадов и используют это понятие как принцип постмодернистского стиля жизни и типа рациональности современного человека, выражающий подвижность, непривязанность к устойчивым традиционным ценностям.

Современные тюркоязычные потомки древних кочевых тюрков как, например, казахи являются неомадами в прямом смысле слова, т.е. носителями генетического кода и хранителями культурного кода древних тюрков-номад в своей исторической памяти. Объединяет тюркский мир общее духовное и материальное наследие – язык, мифология, эпос, памятники материальной культуры и письменности. Через эти «следы» (Ж. Деррида) как «невольные свидетели» прошлого (М. Блок). древний тюркский мир оказывает влияние на настоящее современных тюркоязычных этносов.

С точки зрения медиальной философии, «человеческие следы являются зеркальным отражением самого человека, который видит, открывает и познает себя как человек в своих собственных следах, которые показывают ему не только то, каким он был в прошлом, но и указывают на то, каким он должен быть в будущем, то есть говорят ему, какие следы он, как существо нравственное, должен в своей жизни оставить» [Buller 2016, с. 128].

### *Методология*

Методологией исследования являются системный, исторический, цивилизационный и аксиологический подходы. Применяются метод единства исторического и логического способов постижения истины, дискурсивный анализ, феноменологический метод редукции, учитываются статистические данные и результаты эмпирических социологических исследований ученых.

## ***Общая история и единство социокультурных кодов тюркских этносов***

Историческая память и общетюркская культурная идентичность, означающая приверженность духовному и материальному культурному наследию древних тюрков, имеют важное значение в интеграции современных тюркоязычных государств. На значимость общей культурной идентичности в сближении стран указывал С. Хантингтон [2003]. Культурная самобытность государствообразующих наций в тюркоязычных странах является существенным компонентом национальной идентичности и дает силу сопротивления вестернизации.

С объективной точки зрения, представленной в исследованиях постсоветского периода, в которых ученые опираются на изучение найденных в настоящем так называемых «следов» или «отпечатков» прошлого, имеющих эпистемологическое значение в познании истины, тюрки существовали задолго до нашей эры во многих регионах Евразии, создали богатую древнюю культуру, ценные достижения которой вошли в сокровищницу мировой культуры [Закиев 2011, с.26].

Махмуд Кашгари приводит религиозную версию, исходящую, очевидно, из священных книг иудаизма как социокультурного источника христианства и ислама, что этноним турк связан с именем Турка, сына Яфета и внука Ноя, от которых и происходят все тюрки, и проводит параллель с византийцами, этноним которых Рум также восходил к имени общего предка: «они были детьми Рума, сына Исаяи, сына Исаака, сына Авраама» [ал-Кашгари 2005]. Впервые слово «тюрк» зафиксировано в летописях китайской династии Вэй-бэй в V веке н.э.

Миф о происхождении тюрков, приведенный Л.Н. Гумилевым, повествует о начале их истории следующим образом: «Одно из хуннских племен периода правления Аттилы было истреблено врагами. Уцелел лишь девятилетний мальчик, которому были отрублены руки и ноги. Мальчика подобрала волчица и убежала с ним на Алтай. Там она родила от брака с приемышем десять детей. Через несколько поколений из них вышел некий Асянь-шэ (Ашина)» [Гумилев 1993].

В исследованиях ученых отмечаются различные толкования этнонима «тюрк»: «крепкий», «целостный», «самодостаточный», «набравшийся сил», «взрослый» и др.

Историки выделяют следующие этапы тюркского этногенеза: 1) этап легендарных предков (III–V вв.); 2) этап архаических империй (VI–IX вв.); 3) этап варварских государств, преобразующихся в раннефеодальные державы [Кляшторный & Султанов 1992].

Этап легендарных предков запечатлелся в надписях на посвященных им Орхонских памятниках. По верному мнению исследователя Шаймерди-

новой Н.Г., картина древнетюркского мира воссоздается, с одной стороны, через «отпечатки» и «следы» его культуры, с другой – через языковые средства исторических памятников. Послания потомкам на Орхонских памятниках воспроизводят древние события с выделением роли тюркских правителей, выражая ментальный мир тюрков в словах и выражениях: Тенгри, «четыре угла», походы и сражения, каган, тюркский народ, враги, табгачи, ночью не спал – днём не сидел без дела, имевших головы-склонить их, имевших колени-преклонить их, Отыюкенская земля, Темир-Капыг и многие другие [Шаймердинова 2010, с.109]. Как считает Буллер, «след конкретизирует прошлое, выделяя из безграничного «всё, что было» только определенные события, образы и феномены. Никакой след не включает в себя «всё, что было», а он лишь селективно, в конкретной форме сохраняет из того, «что было», только отдельные элементы БЫЛОГО, ограничивая таким образом его презентацию и превращая *безграничное и недоступное* «всё, что было» в *ограниченное и доступное* нам ПРОШЛОЕ. Мы можем сказать, что СЛЕД, ограничивая БЫЛОЕ, делает таким образом невоспринимаемое – воспринимаемым и безграничное – ограниченным» [Буллер 2016].

Тюркский каганат был одной из крупнейших империй в истории человечества. Процесс окончательного распада первого Тюркского каганата в 582–603 гг. на восточную (центральноазатскую) и западную (среднеазатскую) части повлек за собой формирование их внутрицивилизационных различий, опровергающих утверждение А. Дж. Тойнби о кочевых цивилизациях как «остановившихся» вследствие неспособности кочевников к преодолению своей зависимости от степи и к изменению своего типа хозяйствования [Тойнби 1991]. В течение древнетюркской эпохи (III–VIII вв.) создаются несколько крупных государственных образований – каганатов – на территории Южной Сибири, Центральной и Средней Азии, Нижнего Поволжья и Северного Кавказа: первый Тюркский, Восточнотюркский, Западнотюркский, Тюркешский, Уйгурский каганаты, а также государства енисейских кыргызов, карлуков, кимаков и приаральских огузов. С одной стороны, формируется общетюркский культурный комплекс, а с другой стороны, – три основных типа древнетюркской культуры: культура енисейских кыргызов, культура алтайских тюрков, кимакско-кипчакская культура Восточного Казахстана и Северного Алтая.

Если в Восточнотюркском каганате преобладал кочевой образ жизни, то Западнотюркский каганат, самоназванием которого было «Он Ок Эли» – «Государство десяти стрел» отличался раннесредневековой городской и земледельческой культурой, созданной с участием согдийцев. В Чуйской долине в VI–VIII вв. существовало не менее 18 крупных городов и большое число мелких поселений, основанных и населенных согдийцами, тюрками, сирийцами, персами. Во времена государства Караханидов в Семиречье насчитывалось 27 городов, а в целом на юге – 33 города.

Формирование самосознания тюркских племен определялось общим образом жизни, пространственной идентичностью, общностью культурных традиций, предметов материальной культуры: храмами, каменными балбалами, скульптурами людей и животных, домашней утварью. На стенах храмов изображены походы и сражения, на каменных оградках – растительный орнамент и зооморфные изображения.

В своем повседневном существовании древние тюрки открывали истину единения с природой и истину силы для отстаивания своей независимости во взаимоотношениях с другими народами. Самосознание древних тюрков выразилось в осознании своего отличия от других народов.

В структуре культурной идентичности древних тюрков важное место принадлежало их религиозной идентичности. Религиозно-мифологическое мировоззрение тюркских этносов доисламского периода дифференцировалось на шаманизм, буддизм и тенгрианство. Наибольшее распространение получило тенгрианство с верой в единое верховное божество Тенгри. Миропонимание тюрков опиралось на мифологию тенгрианства: представление о мировом древе Байтерек, соединявшем три мира: верхний, средний, нижний. В этой космологической картине бытия средний мир рассматривался в качестве реальной действительности тюрков. На вершине мирового древа жила мифическая птица Самрук, постоянно возрождавшаяся из пепла.

Кочевая цивилизация тюрков развивалась в двух направлениях и приобрела две формы: трансплантированную и амальгамную. Трансплантированная форма тюрко-номадической цивилизации образовалась при переносе культурно-идентификационных ориентиров кочевников в социокультурное пространство других цивилизаций, примером чего может служить империя гуннов, возглавляемая Атилой, или государство мамлюков султана Бейбарса на Ближнем Востоке. Трансплантированное в районы других цивилизаций социокультурное пространство тюркско-номадической цивилизации привнесло сюда свои нормы и ценности. Такая трансплантация сыграла свою положительную роль в том, что представители тюркско-номадической цивилизации внесли собственные достижения в мировую сокровищницу культурного опыта, как: в развитии животноводства – приручение коня, в предметах верховой и вьючной упряжи – стремяна, в устройстве жилищ – войлочную юрту, в продуктах питания – кумыс, в предметах обихода – кожаную и другую облегченную утварь, в рациональных формах одежды – специфический всаднический элемент одежды, как брюки, сапоги, в выработке новых художественных концепций – звериный стиль и т.д. «В своем движении тюрки несли миру качественно новый уровень («железный») цивилизации: лошадь, укрощенную до уровня боевой единицы; изогнутую саблю, более эффективное оружие ближнего боя, чем прямой меч; новую тактику и стратегию применения больших, но легких (летучих) конных от-

рядов, одежду, приспособленную для ведения конного и пешего боя и многое другое...» [Рахманалиев 2002, с. 7,9].

Развитие городов и государственности тюркского мира привело к формированию цивилизационного знания тюрков в виде системы наук, философии, литературы, поэзии. Гениальный философ Аль-Фараби, тюрк-кипчак по происхождению, названный Вторым учителем Востока (после Аристотеля), внес огромный вклад в развитие арабоязычной классической философии на основе перевода работ античных мыслителей на арабский язык.

Философия тюрков представлена именами таких выдающихся тюркоязычных мыслителей как Махмуд Кашгари, Юсуф Баласагуни, Ходжа Ахмет Яссауи, Ахмед Иугнеки, Сулеймен Бакыргани и др. Великий тюркский мыслитель Юсуф Баласагуни в произведении «Кутадгу Билиг», написанном на языке тюрков эпохи мусульманского ренессанса, в главе о диалоге правителя Кюнтогды и его визиря Айтолды выразил цивилизационную истину справедливости и закона в государственном управлении:

*«Есть в мире справедливость, и она  
И для владык и для рабов - одна.  
Чужой ты человек или мой сын -  
Суд одинаков и закон один»* [Баласагуни 1983].

Наличие «творческого меньшинства» и развитие самосознания тюрков явились необходимыми предпосылками в формировании их цивилизационной идентичности как предельно широкого уровня их культурной идентичности. Основой чувства принадлежности к тюркской цивилизации было единство социокультурных кодов тюркских этносов, представленных в символах, ценностях и установках. Цивилизационная идентичность тюрков обеспечивалась в результате согласования культурных предпочтений индивида с установками своей этнической общности, являвшейся опосредующим звеном между индивидом и цивилизацией.

### ***Факторы влияния на интеграцию тюркоязычных государств***

Современный тюркский мир, включающий в себя потомков оседлых и кочевых тюрков, в силу общности основ культуры тюркских этносов идет к возрождению и укреплению своего «единства в многообразии». Ведущую роль в этом играют суверенные тюркоязычные государства, интеграция которых выражает совпадение их интересов в сфере развития торгово-экономического и культурного сотрудничества.

По подсчетам ученых, численность тюркских народов мира на 2000 год должна была составлять примерно 163 470 тысяч человек [Закиев 2011, с. 19]. С учетом ее ежегодного роста на 1% можно предполагать, что в нынешнем 2017 году современный тюркский мир насчитывает около 190 млн

человек. Из них на территории евразийского пространства проживают более 40 наций и народностей.

В политическом отношении нынешний тюркский мир характеризуется неоднородностью политического статуса этносов и наций в контексте их самоопределения и суверенитета. В экономическом отношении наблюдаются неравные размеры ВВП тюркоязычных государств: ВВП Турции примерно в три раза превышает ВВП Азербайджана, Казахстана и Кыргызстана вместе взятые.

В культурном аспекте наблюдается дивергенция языков в тюркском мире. Казахстанский исследователь Ар Темир отмечает: «в настоящее время турецкий язык уверенно возглавляет ТОП-10 тюрко-язычных языков мира, поскольку на нем говорит почти 45% всего мирового тюрко-язычного сообщества. В свою очередь на азербайджанском языке говорит около 15%, на узбекском – 14%, на казахском – 7%, на уйгурском – 6%, туркменском – 4%, татарском – 3%, на кыргызском – 2%, по 1% приходится на кашкайский, башкирский и чувашский языки» [Ар].

Наблюдается поликонфессиональность тюркских этносов: – мусульмане-сунниты – турки, узбеки, казахи, уйгуры, татары, туркмены, кыргызы, башкиры, каракалпаки, кумыки, карачаевцы, балкарцы; мусульмане-шииты – азербайджанцы; православные христиане – тофалары, якуты, гагаузы, хакасы, алтайцы; буддисты – тувинцы; баптисты – часть алтайцев; иудаисты – караимы. Подавляющее большинство – 90% тюрков исповедуют ислам.

Государствообразующие нации пяти стран-участников тюркской интеграции – Азербайджана, Казахстана, Кыргызстана, Туркменистана, Турции, имеют общую религиозную идентичность – приверженность исламу. Турки, казахи, кыргызы, туркмены относят себя к мусульманам-суннитам, азербайджане – к мусульманам-шиитам. Межконфессиональные различия между суннизмом и шиизмом в исламе не препятствуют интеграции тюркоязычных государств. Взаимная толерантность этих двух направлений внутри ислама опирается на смысл сказанного в суре «Семейство Имрана» в Коране: «Держитесь за вервь Аллаха все, и не разделяйтесь, и помните милость Аллаха вам, когда вы были врагами, а Он сблизил ваши сердца, и вы стали по его милости братьями! ...» [Коран 1990, с. 71].

Дополнительными факторами влияния на процесс интеграции тюркоязычных суверенных государств являются их географическая близость, развивающаяся экономика, находящаяся на стадии подъема, высокая политическая культура и воля руководства интегрирующихся стран. Последнее имеет важное значение для восточного менталитета тюркоязычных государств, особенностью которого является почитание воли главы государства, признание незыблемости его авторитета в принятии стратегических решений.

Общее историческое прошлое и общетюркская культурная идентичность сближают тюркоязычные государства и укрепляют их политическую

солидарность в отстаивании своего суверенитета путем интеграции в условиях глобализации. В 2005 году Президент РК Н.А. Назарбаев в своем Послании народу Казахстана высказал идею о создании Союза Центрально-Азиатских государств: «У нас общие экономические интересы, культурно-исторические корни, язык, религия, экологические проблемы, внешняя угроза. О таких предпосылках архитекторы строительства Европейского Союза могли только мечтать. Нам надо перейти к тесной экономической интеграции, двигаться к общему рынку и общей валюте. Только так будем достойны наших общих великих предков, всегда видевших нас вместе» [2005]. В многовекторной внешней политике Казахстана интеграция с тюркским миром является одним из значимым векторов укрепления государственного суверенитета и национальной идентичности в условиях глобализации.

### *Эволюция интеграции суверенных тюркоязычных государств*

Интеграционные процессы в тюркском мире начались после распада СССР. Инициатива интеграции принадлежала Турции, которая первой признала независимость молодых суверенных тюркоязычных государств. Однако Турция из-за определенных сложностей во внутренней и внешней политике, как курдский и кипрский вопросы, не смогла стать полноправным формальным лидером тюркской интеграции.

Диалог участников тюркской интеграции характеризуется онтологическим равенством субъектов, в качестве которых выступают независимые суверенные государства, нацеленностью на понимание, которая предполагает совпадение контекстов, приращение смысла и достижение солидарности. С одной стороны, диалог тюркоязычных государств, если опираться при его оценке на концепцию социального диалога Ю. Хабермаса, Д. Ролза, Б. Барбера, выступает как делиберативный процесс, т.е. процесс коммуникации в сфере публичной политики со всеми входящими в нее институтами, конвенциональной коммуникативной стратегией с соответствующими инструментами (конференции, встречи, программы) и результатами в виде управленческих решений. Она развивалась в ходе периодических саммитов глав государств и курултаев, на которых обсуждались и решались общетюркские политические и экономические вопросы. С другой стороны, в дополнение к первой позиции, диалог тюркоязычных государств можно оценивать и в русле респонсивной или отзывчивой демократии (А. Этциони). т.е. как подлинный диалог, в предмет которого включается обсуждение не только политических и экономических проблем, но и ценностей. Обосновать это можно тем, что диалогическая солидарность тюркоязычных стран руководствуется признанием общетюркской культурной идентичности и подразумевает сохранение и синтез культурных ценностей и традиций.

Анализ эволюции интеграции суверенных тюркоязычных государств показывает, что до 2009 года в силу объективных и субъективных причин 2/3 принятых решений саммитов не реализовывались. В ходе 9-го саммита в 2009 г. был создан Тюркский совет по аналогии с такими объединениями как Британское сообщество наций, Лига арабских государств. В него вошли Азербайджан, Казахстан, Кыргызстан, Турция, а с 2014 года – Туркменистан. Ввиду сложных отношений с Турцией Узбекистан воздержался от участия в Тюркском совете. Нынешнее обновление политического руководства Узбекистана дает основание предполагать, что присоединение Узбекистана к интеграции тюркоязычных государств является делом времени.

16 сентября 2010 г. на стамбульском саммите глав тюркоязычных стран были реализованы предложения Казахстана, ставшего неформальным лидером интеграции: был создан Совет сотрудничества тюркских стран (ССТС) и ряд общетюркских институтов как Центр изучения тюркского мира, Тюркская академия в Астане, а в ее составе – Центр тюркской истории и культуры, Центр изучения тюркского языка, Тюркская библиотека и Тюркский музей. Эти институты работают в тесном сотрудничестве с международной организацией ТЮРКСОЙ, организованной в 1993 году с целью ознакомления всего мира с общетюркской культурой, укрепления дружбы и братства тюркских стран. Осуществляются совместные проекты ТЮРКСОЙ и новых общетюркских институтов с ЮНЕСКО, ИСЕСКО, МФГС.

Новую эру в развитии сотрудничества между тюркоязычными государствами открыл **первый саммит ССТС, состоявшийся в Алматы 21 октября 2011 г. В Декларации саммита** тюркоязычные государства заявили о своей решимости и далее развивать взаимные интересы, отношения и солидарность, руководствуясь общностью истории, культуры, самобытности и языка.

Интеграция не означает устранения политических границ тюркоязычных государств и их объединения под единым флагом. Не означает она и подчинения диктату «старшего брата», в роли которого отдельные эксперты видят Турцию. У Турции есть свои проблемы во внутренней и внешней политике, а также экономические проблемы, порождающие трудовую миграцию населения в другие, в том числе и в тюркоязычные страны. Так, в Казахстане турки-мигранты заняты в нефтедобывающей, строительной, торговой сферах и в сфере сервиса. Политическая элита Казахстана, Азербайджана, Кыргызстана, Туркменистана, освободившаяся от диктата российского «старшего брата» в бытность централизованного правления в СССР, и достигшая достаточного уровня зрелости политической культуры в течение 25 лет независимости и демократического транзита, ни морально, ни политически не примет возврата к диктату «старшего брата», пусть даже в тюркском облике. В условиях интеграции политическая солидарность тюркоязычных государств предстает как ценность, регулирующая их взаи-



моотношения и рассматриваемая как мера их равенства и свободы в системе международных отношений. Свобода, как говорил Гегель, есть высшая ценность, с вершины которой мы смотрим на другие ценности.

Интеграция современных тюркоязычных государств предстает как добровольный, объективный, сознательно регулируемый процесс сближения их национальных политических и финансовых систем. Очевидна направленность интеграции на развитие торгово-экономического и культурного сотрудничества, устранение бюрократических барьеров на этом пути, на установление безвизового режима между тюркскими странами. Экономическая интеграция тюркоязычных стран на основе согласования межгосударственной экономики и политики призвана решить задачу превращения тюркоязычных стран из зависимых традиционных поставщиков дешевого природного сырья на международном рынке в независимых самостоятельных субъектов экономического развития, которые на основе высоких технологий будут сами перерабатывать свое природное сырье. Тем самым слабая сторона развивающихся государств за счет развития новейших технологий будет преобразована в сильную сторону, обеспечивающую их экономический рост, защиту молодых отраслей производства, поддержку национальных производителей.

Диалоговые коммуникации тюркоязычных государств связаны с созданием открытого коммуникативного пространства, в котором осваиваются реальные социокультурные проекты. Формируется единое медиапространство тюркоязычных государств. Разработана концепция международного тюркоязычного новостного телеканала, вещающего на пяти языках. Рассматривается вопрос создания единого алфавита для тюркоязычных государств. Для Казахстана актуальна проблема перехода казахского языка на латиницу.

Объединены усилия ученых в научной сфере. Тюркская академия издает с 2012 года международный альманах «Тюркская цивилизация», с 2014 года – экспертно-аналитический журнал «GLOBAL-Turk. В 2014 году Тюркская академия получила статус международной организации и наладила связи с ЮНЕСКО, ИСЕСКО. На пятом саммите в 2015 г. Н.Назарбаев предложил превратить Международный казахско-турецкий университет им. А. Яссави в Туркестане в учебное заведение для всего тюркского мира.

Стремление тюркоязычных стран к развитию интеграции выразилось в создании Фонда культуры и наследия тюркского мира в Азербайджане, Центра кочевой цивилизации в Кыргызстане. В 2016 году, объявленном Международной организацией тюркской культуры (ТЮРКСОЙ) Годом Баласагуни в тюркском мире, в Кыргызстане, в городе Токмак прошло празднование 1000-летия великого тюркского мыслителя, свидетельствовавшее о том, что духовное и культурное наследие Юсуфа Баласагуни через тысячу лет соединяет вместе современных тюрков. Был открыт музей Юсуфа Баласагуни и империи Караханидов.

По инициативе Международной организации тюркской культуры ТЮРКСОЙ сложилась традиция ежегодного определения культурной столицы тюркского мира. Такой чести были удостоены столица Республики Казахстан Астана в 2012 г., турецкий Ескишехир в 2013 г., столица Татарстана Казань в 2014 г., туркменский Мары в 2015 г., азербайджанский Шеки в 2016 г., каждый из которых отличается своей уникальностью и заслуживает внимания тюркского мира к своему культурному развитию. В нынешнем 2017 году культурной столицей тюркского мира является казахстанский древний город Туркестан, в котором жил и творил Ходжа Ахмет Яссави, внесший большой вклад в становление и определение религиозной идентичности тюркских этносов.

### ***Суть новой цивилизационной парадигмы современных тюркоязычных государств***

Хантингтон в теории нелиберальной модернизации считает несовместимым модернизацию как западное явление с сохранением культурной идентичности стран, стремящихся примкнуть к Западу. Он приводит в качестве примера опыт Турции, прошедшей этап кемализма, ориентированного на модернизацию, а значит, на светскость, жертвуя культурной и религиозной идентичностью страны. Страны, стремящиеся быть мостом между Западом и Востоком, в понимании Хантингтона, разорванные страны, которым приходится в конечном счете делать выбор в пользу Запада. Он называет Турцию разорванной страной, однако, как показывает реальная практика, Турция преодолела крайности кемализма.

Новая цивилизационная парадигма современных тюркоязычных государств выражает идею интеграции на пути либеральной модернизации интегрирующихся стран, т.е. прежде всего их экономической интеграции на основе новейших достижений научно-технического прогресса, образования совместных предприятий в сфере высоких технологий в сочетании с возрождением общетюркской цивилизационной идентичности как единства в многообразии, предполагающим сохранение и развитие культурной самобытности каждой из стран-участниц. Чем больше будет укрепляться экономическое и культурное единство тюркоязычных государств как акторов интеграции, тем сильнее и рациональнее будет его воздействие на систему их взаимных двусторонних и многосторонних отношений.

Президент РК Н.А. Назарбаев в очередном Послании народу Казахстана «Третья модернизация Казахстана: глобальная конкурентоспособность» подчеркнул необходимость активизировать и перестроить работу экономической дипломатии для обеспечения защиты и продвижения национальных экономических интересов в рамках международного сотрудничества. Это касается прежде всего работы внутри ЕАЭС, ШОС, сопряжения с Экономи-

ческим поясом Шелкового пути [2017]. В орбиту решения экономических вопросов, касающихся Шелкового пути, безусловно, входит активизация экономической дипломатии с тюркоязычными государствами в рамках интеграции.

Мы согласны с мнением С.Б. Булекбаева: «полагаем, что деятельность созданного по инициативе Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева Тюркского совета позволит тюркскому миру воссоздать свой главный цивилизационный признак – интегрирующий евразийские народы потенциал, и вопрос: «Выйдет ли на новый цивилизационный виток своего развития тюркский мир», – получит ответ уже в недалеком будущем» [2016].

### **Библиография**

Ар Темир. Тюркский мир и языковой фактор глобального развития//<https://zebra.today/i430> 2016-11-16.

Аттали, Ж. 1993. На пороге нового тысячелетия. М., Международные отношения.

Баласагуни, Ю. 1983. Благодатное знание. М., Наука, 560 с.

Булекбаев, С. 2016. Тюркский вклад в мировую культуру и цивилизацию: монография. Алматы, BAVIS systems, 316 с.

Буллер, А. 2016. Три лекции о понятии «след». СПб., Алетейя. сс. 25–26.

Гумилев, Л. 1993. Древние тюрки. М., Клышников-Комаров и К, сс. 22–23.

Делез, Ж. & Гваттари, Ф. 2007. Трактат о номадологии. Капитализм и шизофрения. №1. Т. 2.

Закиев, М. 2011. Глубокие этнические корни тюркских народов. Астана, Кантана Пресс, 411 с.

Коран. 1990. Пер. И.Ю. Крачковского. М., АНС-ПРИНТ.

Кляшторный, С. & Султанов, К. 1992. Казахстан: летопись трех тысячелетий. Алма-Ата: Рауан, сс. 81–85.

Малахов, В. 2007. Государство в условиях глобализации. М., КДУ, 156 с.

Махмуд ал-Кашгари. 2005. Диван Лугат ат-Турк. Алматы, Дайк-Пресс, 25 с.

Послание Президента РК Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Казахстан на пути ускоренной экономической, социальной и политической модернизации», 16 февраля 2005 г. // <http://www.akorda.kz/ru>

Послание Президента РК Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Третья модернизация Казахстана: глобальная конкурентоспособность», 31 января 2017 г. // <http://www.akorda.kz/ru>

Рахманалиев, Р. 2002. Империя Тюрков: Тюркские народы в мировой истории с X в. до н.э. по XX в. н.э. М. Тойнби А. 1991. Постигание истории. М., Прогресс, сс. 181–182.

Хантингтон, С. 2003. Столкновение цивилизаций. М., АСТ, 603 с.

Шаймердинова, Н. 2010. Отражение в языке древнетюркской картины мира // Язык и межкультурная коммуникация. Материалы VII межвузовской научно-прак-

тической конференции Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов. СПб., сс. 109–112.

Buller, A. 2016. Theorie und Geschichte des Spurbegriffes. Entschlüsselung eines rätselhaften Phänomens. Marburg, TECTUM.

### **Transliteration**

Ar Temir. Tjurkskij mir i jazykovoј faktor global'nogo razvitija [The Turkic World and the Language Factor of Global Development] // <https://zebra.today/i430> 2016-11-16

Attali, Zh. 1993. Na poroge novogo tysjacheletija [On the Threshold of a New Millennium]. M., Mezhdunarodnye otnosheniya.

Balasaguni, Ju. 1983. Blagodatnoe znanie [Graceful Knowledge]. M., Nauka, 560 s.

Bulekbaev, S. 2016. Tjurkskij vklad v mirovujū kul'turu i civilizaciju [Turkic Contribution to World Culture and Civilization]. Monografija. Almaty, BAVIS systems, 316 s.

Buller, A. 2016. Tri lekciі o ponjatii «sled» [Three Lectures on the Notion of «Trace»]. SPb., Aletejja. ss. 25–26.

Gumilev, L. 1993. Drevnie tjurki [Ancient Turks]. M., Klyshnikov-Komarov i K, ss. 22–23.

Delez, Zh. & Gvattari, F. 2007. Traktat o nomadologii. Kapitalizm i shizofrenija [A Treatise on Nomadology. Capitalism and Schizophrenia]. №1. T. 2.

Zakiev, M. 2011. Glubokie jetnicheskie korni tjurkskih narodov [The Deep Ethnic Roots of the Turkic Peoples]. Astana, Kantana Press, 411 s.

Koran [Koran] 1990. Per. I.Ju. Krachkovskogo. M., ANS-PRINT.

Kljashpornyj, C. & Sultanov, K. 1992. Kazahstan: letopis' treh tysjacheletij [Kazakhstan: Three Millennia Chronicle]. Alma-Ata: Rauan, ss. 81–85.

Malahov, V. 2007. Gosudarstvo v uslovijah globalizacii [The State in the Conditions of Globalization]. M., KDU, 156 s.

Mahmud al-Kashgari. 2005. Divan Lugat at-Turk [Divan Lugat at-Turk]. Almaty, Dajk-Press, 25 s.

Poslanie Prezidenta RK N.A. Nazarbaeva narodu Kazahstana «Kazahstan na puti uskorennoj jekonomicheskoi, social'noj i politicheskoi modernizacii» [Address of the President of the Republic of Kazakhstan N.A. Nazarbayev to the People of Kazakhstan «Kazakhstan on the Way of Accelerated Economic, Social and Political Modernization»], 16 fevralja 2005 g. // <http://www.akorda.kz/ru>

Poslanie Prezidenta RK N.A. Nazarbaeva narodu Kazahstana «Tret'ja modernizacija Kazahstana: global'naja konkurentosposobnost'» [Address of the President of the Republic of Kazakhstan N.A. Nazarbayev to the People of Kazakhstan «Third Modernization of Kazakhstan: Global Competitiveness»], 31 janvarja 2017 g. // <http://www.akorda.kz/ru>

Rahmanaliev, R. 2002. Imperija Tjurkov: Tjurkskie Narody v Mirovoj Istorii s X v. do n.je. po XX v. n.je. [The Empire of Turks: The Turkic Peoples in World History from the X century BC to the XX century. AD]. M.

Tojnbi, A. 1991. Postizhenie istorii [Comprehension of History]. M., Progress, ss. 181–182.

Hantington, S. 2003. Stolknovenie civilizacij [Clash of civilizations]. M., AST, 603 s.

Shajmerdinova, N. 2010. Otrazhenie v jazyke drevnetjurkskoj kartiny mira [Reflection of the Ancient Turkic Picture of the World in the Language] // Jazyk i mezhkul'turnaja kommunikacija [Language and Intercultural Communication]. Materialy VII mezhvuzovskoj nauchno-prakticheskoj konferencii Sankt-Peterburgskij gumanitarnyj universitet profsojuzov. SPb., ss. 109–112.

Buller, A. 2016. Theorie und Geschichte des Spurbegriffes. Entschlüsselung eines rätselhaften Phänomens. Marburg, TECTUM.

## Түйін

**Мырзабекова А.**

**Түрік тілдес мемлекеттердің ХХІ ғасырдағы жаңа өркениеттік парадигмасы: әлеуметтік-философиялық талдау**

Мақалада қазіргі түрік тілді мемлекеттердің – Түркияның, Әзербайджанның, Қазақстанның, Қырғызстанның, Түркменстанның интеграциясы қарастырылады. Бұл түрік тілді мемлекеттердің жаһандану жағдайындағы сыртқы саясатының маңызды векторы. Интеграция жолымен түрік тілді мемлекеттер жаһандану жағдайында өзінің экономикалық қауіпсіздігін, мәдени сәйкестілігін, мемлекеттік егемендігін нығайта алады. Ортақ өткел тарихы, ортақ түркі мәдени сәйкестілігі, географиялық жақын орналасуы, бұл елдердің басшылығының жоғары саяси мәдениеті және еркі қазіргі түрік тілді мемлекеттердің интеграциясының сәтті болуына ықпал ететін факторлар.

Автор түріктердің өркениеттік сәйкестілігін олардың мәдени сәйкестілігінің шетіне жеткен неғұрлым кең деңгейі ретінде түсінеді. Мақалада түріктердің санасезімінің тарихи қалыптасу үрдісі көрсетілген, қазіргі түрік әлемінің сипаттамасы берілген. Түрік тілді мемлекеттердің ХХІ ғасырдағы жаңа өркениеттік парадигмасы либералды модернизацияны көздейді, оның шеңберінде қоғамның жаңаруы ортақ түркі өркениеттік сәйкестілігімен үйлеседі.

**Түйін сөздер:** түріктер, түріктердің этногенезі, ежелгі түркі дәуірі, түріктердің көшпенді өркениеті, ортақ түркі өркениеттік сәйкестілігі, түріктердің өркениеттік сәйкестілігі, түрік тілді мемлекеттер, интеграция, либералды модернизация.

## Summary

**Mirzabekova A.**

**A New Civilizational Paradigm of Turkic-Speaking States in the Twenty First Century: Socio-Philosophical Analysis**

The article deals with the integration of modern Turkic States - Turkey, Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Turkmenistan. It is an important vector of foreign policy of

Turkic States in the context of globalization. Due to the integration Turkic-speaking States will strengthen their economic security, cultural identities, the sovereignty of the State in the context of globalization. The common historical past, all-Turkic cultural identity, geographical proximity, high political culture and the will of the leadership of these countries are significant factors influencing the success of the modern Turkic States integration.

The author considers the civilizational identity of Turks as an extremely broad level of their cultural identity. The article shows the process of forming Turks' self-consciousness in the history, distinguishes the stages of Turkic ethnogenesis and gives the characteristic of the modern Turkic world. A new civilizational paradigm of sovereign Turkic States in the twenty-first century provides a liberal modernization, where renewal is combined with the development of all-Turkish civilization identity.

**Keywords:** Turks, Turkic ethnogenesis, ancient Turkic era, nomadic Turkic Civilization, all-Turkic cultural identity, civilizational Turks identity, Turkic-speaking States, integration, liberal modernization.



*Айжан Тургенбаева, Кайрат Жанабаев,  
Турсын Габитов, Бауыржан Божбанбаев (Алматы, Казахстан)*

## ИСТОРИЯ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ КАЗАХСКОГО СПОРТИВНОГО АГОНА

**Аннотация.** Статья посвящена агонистической природе казахской спортивной культуры и историческим этапам ее развития.

Основная ее цель – раскрыть особенности, выявить исторические и мифологические пути возникновения, формирования, становления казахского спортивного агона, признаки и формы его функционирования, его типологию в аспекте ее органической связи с древними боевыми обрядами и ритуалами, его непреходящее значение в формировании современных спортивных игр.

Новым и содержательным аргументом статьи авторы выдвигают идею, что и первобытная, и средневековая агонистические культуры, основанные на двух ее началах – спортивно-игровом и музыкально-словесном – были не только сохраняющим род и племя военно-мобилизационным средством, но и важнейшим социальным и интеллектуальным фактором дальнейшего поступательного движения от рода к племени, от племени – к народу и государству, двигателем к совершенствованию ее уникальных национальных начал, формой осмысления и утверждения себя во всемирном порядке классических мировых ценностей спортивной культуры.

Показано также, что из всех видов первобытного архаического искусства, боевые искусства зародились раньше других, что их возникновение было напрямую связано с вопросами выживания рода и племени в условиях острой конкурентной борьбы с другими племенами.

**Ключевые слова:** агон, генезис, миф, эпос, боевые искусства.

### *Введение*

Тема настоящего исследования – часть диссертационного исследования «Агонистический характер казахской спортивной культуры». Она наиболее востребована в силу многих объективных факторов: а) в современной науке обострился интерес не только к спорту в целом, но в особенности – к национальным видам спорта, истории их формирования, связи их с начальными основаниями (мифы, обрядово-ритуальные боевые традиции, эпос, военно-спортивные игры), обладающими особой эстетикой, спецификой, условиями формирования, другими важными признаками.

Это важно как для реконструкции самих боевых обрядов и ритуалов, так и в целях популяризации истории национальных видов спортивных со-

стызаний и мирового спорта, а также – в целях выявления их потенциальных возможностей военно-национальных игр в современных спортивных технологиях; б) казахские национальные виды спорта, в силу специфического исторического развития, в наибольшей степени сохранили эту преемственность с древними боевыми играми, обрядами и ритуалами, или начальными основаниями, наименее изученными в философии, культурологии и истории спорта.

Спортивный агон как понятие культуры предполагает изучение большого корпуса источников [Брокгауза и Ефрона 1990, Драча 1996, Фролова 2001, Театральная энциклопедия 1961, lib.vkagr.com Щеглова и Арчера 2006, Мифы на родов мира 1980]. Этот вопрос еще не достаточно изучен в силу роста молодой казахской науки, отсутствия глубоких фундаментальных исследований, системных наработок научно-теоретического, методологического и практического материала. По общим проблемам культурогенеза нами проведен обзор основных зарубежных и казахстанских исследований [Пономарева 1970, Тахо-Годи, www.twirpx.com/file/645963/].

Основное значение для нашего исследования имеют теоретические суждения о специфике и генезисе казахской спортивной агонистической культуры казахских исследователей: [Акатаева 1993, Балгымбаева 1985, Булекбаева 2016, Буркитбаева 1998, Дымова 2007, Кулкенова 2014, Куралова 2014, Матушака, Махметова 1991, Сагындыкова 1994, Таникеева 1957, Токтабая 2010, Тотентаева 1994] и других.

Так, в монографии «Национальные восточные единоборства» С. Махметов и П. Матушак раскрывают значимость восточных единоборств, впервые исследуют их истоки и национальные особенности [Матушак и Махметов 1991].

Отмечая, что «национальные восточные единоборства» есть «сокровищница человеческой культуры», поднимают вопрос об их генезисе: «каждый народ на определенных этапах своего исторического развития непременно создавал приемы рукопашного боя, борьбы и обезоруживания, которые были жизненно необходимы в войнах, междоусобицах и случайных схватках» [Матушак и Махметов 1991, с. 3].

Особое внимание эти исследователи обращают на присущие древней казахской физической культуре, специфические особенности, их исторические закономерности, впервые в науке представляют ее дифференциацию и диалектику.

Проблеме генезиса посвящена монография «От байги до Олимпиады» М. Таникеева. Впервые в советской науке он обратился к боевым обрядам и праздникам, восходящим к эпохе Тюркского каганата (VI–VIII вв.), к истории физической культуры казахов, раскрыл ее особенности, представил системную классификацию древнейших игр тюркских народов. Автор считает их частью особого комплекса боевых обрядов, обычаев и ритуалов [Таникеев 1983, с. 33].



Им впервые применен сравнительно-типологический метод, где он ссылается на оценку античных авторов о физических и моральных особенностях кочевников [Таникеев 1983, с. 21]. Такие качества, безусловно, связаны с военно-кочевым образом жизни тюрок, живущих в суровых природно-климатических и военно-политических условиях [Таникеев 1983].

Вполне закономерно и то, что чаще всего авторы обращают внимание на генезис и специфику конной спортивной агонистики, ведь мы имеем дело с так называемой конно-кочевой цивилизацией. Выделив такие важные для казахской агонистики особенности, как ее всеобщая переходность, синкретический характер и т.д., мы сопоставили ее с быстро развивающейся европейской цивилизацией.

Обращая внимание на такой устойчивый для казахской агонистики признак, как синкретизм, многие ученые сопоставляют эту культуру с быстро развивающейся европейской цивилизацией. Уже в трудах Аристотеля существует не только дифференциация и классификация, но и обстоятельный анализ состязательных искусств (*agones*). [Аристотель 2002, сс. 285–287].

Философ говорит о воспитании и образовании юношей как граждан, особо подчеркивая, «что занятия музыкой не должны служить помехой для последующей деятельности человека и не должны обращать его в физическом отношении в ремесленника, делать его негодным для исполнения военных и гражданских обязанностей. Это может быть достигнуто при обучении музыке, если молодые люди не будут напряженно заниматься ею с целью принимать участие в профессиональных состязаниях» [Аристотель 2002, с. 285].

Столь подробная аристотелевская теория подражания (*мимесис*) вполне отражает развитую жизнь греческого полиса в его культурно-специфическом разнообразии.

Важным для нас остается основное: существенное отличие агонистики оседлых греков (особенно в пору их расцвета) от кочевых тюрок [Аристотель 2002]. В силу принципа всеобщей переходности мы имеем право говорить не только об устойчивости культурной традиции кочевников, но и об исторической преемственности их изначальных традиций (оснований).

Под начальными основаниями мы собственно и имеем миф, архаический эпос, обряды и ритуалы, связанные с мифом и мифологическими представлениями. Здесь мы исходим из двух существенных признаков, составляющих начальные основания всякой архаической культуры.

Именно такая методологическая постановка в исследовании сущности и генезиса агонистики представляется нам наиболее правильной для понимания происхождения любой национальной спортивной культуры и любого вида спорта.

Актуальность настоящего исследования обусловлена следующими причинами: а) острой нехваткой в сфере спортивной педагогики, философии,

истории концептуально-теоретического материала (учебников по истории спорта, происхождения спортивной агонистики), позволяющего расширить представления о спортивной культуре; б) общей недооценкой архаических агонистических форм спортивной культуры; в) осмыслением казахского спортивного агона как ценного источника для понимания законов развития мирового спортивного агона, его происхождения; в) древняя казахская кочевая спортивно-состязательная культура является закономерной частью мировой спортивной агонистики.

Такой принцип гуманистической сущности мировой и национальной культуры должен стать основным источником науки: познание себя как национального феномена в общечеловеческом бытии и «узнавание себя как всемирной части – как национального».

Подлинное противостояние и соперничество, агон, обладающего еще и признаками чести, доблести и благородства, может быть и должно быть реализовано только в спортивном формате.

Задаваясь необходимым для нас вопросом, связанным с агонистической природой казахской спортивной культуры, мы ставим целью выяснить те некоторые важнейшие особенности, которые характеризуют эту самобытную культуру, ее социальную и национальную сущность, ее многообразные формы, ее историческое происхождение, ее органическую связь с истоками – национальными боевыми традиционными искусствами и играми. Эти важные особенности необходимо выявить, так как они отражают сложный процесс формирования самих древних боевых обрядов и ритуалов – основы спортивных национальных игр, их сущности, роли в обществе, их семантики и структуры.

Как известно, эти боевые обряды и ритуалы в первобытном искусстве не были отделены от своей родовой основы – мифа и архаического эпоса, – и представляли собой не только источник воинской магии, но были важной частью всеобщего мифологического знания, знания о борьбе изначальных стихий, о борьбе и единстве противоположностей, то есть с самого своего появления они уже имели агонистическую сущность.

Будучи частью всеобщего мифологического знания, эти агонистические боевые обряды и ритуалы выступали как осмысленное родом и племенем действенное средство, противостоящее хаосу, внешним деструктивным силам, угрожающим целостности и установленному от века космическому мифопорядку рода и племени.

Этот хаос и эти внешние силы выступали в облики злых природных духов и враждебных племен, конкурирующих с родом и племенем в борьбе за территории, за пищу, за источники жизни. Но уже тогда, в эпоху разложения родо-племенного строя, закладывались все элементы и признаки основ и социальная сущность спортивной состязательной культуры, основной функцией которой было объединение членов племенного коллектива

«перед лицом всеобщего врага» (Е.М. Мелетинский) – враждебных хтонических сил. Исследователь Е.М. Мелетинский также отмечает, что в «ранней эпике, складывавшейся в эпоху разложения родо-племенного строя, героика выступает еще в мифологической оболочке; используется язык и концепции первобытных мифов [Мелетинский 1992, сс. 664–665].

### *Понятие агона и его роль в формировании боевых искусств*

Из анализа большого корпуса теоретических и энциклопедических источников нами выявлено понятие агон. «Агон, – поясняет один из словарей, – собственно «борьба или состязание» [Брокгауза и Ефрона 1990, 148стр]. Исследователи отмечают, что в круг состязаний на древнегреческих играх входили музыка, пение, танцы, а на празднествах в честь Диониса еще и драматические произведения [Брокгауза и Ефрона 1990, с. 148].

Агон представляется конкретной борьбой, прямым соперничеством. «Агон – «борьба», состязание (греч.) стремление к состязаниям почти во всех сферах общественной жизни.

Главную роль в Древней Греции, как это мы показали в «Политике» Аристотеля, играли спортивные, художественные, (поэтические и музыкальные) и конные соревнования. Агон или агонистикой называлось стремление к спортивным успехам в отличие от атлетики, профессионального спорта [Щеглов, Арчер 2006, с. 13].

В архаических эпосах (дофилософская, доклассическая основа агона) прошлое племени рисуется как история «настоящих людей», человеческого рода, поскольку границы человечества и племени или группы родственных племен субъективно совпадают... В архаической эпике обычно выступает некая, в значительной мере мифологическая, дуальная система постоянно враждующих племен – своего, человеческого, и чужого, демонского... Эта межплеменная борьба является конкретным выражением защиты космоса от сил хаоса. «Враги» большей частью хтоничны, т.е. связаны с подземным миром, смертью, болезнями и т.п., а «свое» племя локализовано на «средней земле» и пользуется покровительством небесных богов...» [Мелетинский 1992, сс. 664–665].

Уже здесь, в архаическом первобытном мифе, во всех его этиологических и космогонических сюжетах присутствует агон – тема борьбы за существование, а боевой обряд, ритуал и воинская магия выступают его внешним оформлением, составляют его структуру и воспроизводят мотивы этой мифологической борьбы.

Такова агонистическая роль и природа всякого боевого искусства – первоисточника будущих национальных спортивных игр.

И в структурном, и в содержательном планах она ничем не отличается от агонической природы казахского айтыса – словесного беспощадного со-

стызания двух казахских певцов (акынов) – все того же мотива борьбы рода за свою честь (намыс), за целостность рода, кроме формы. Лишь эта форма – словесно-музыкальная.

Содержанием айтыса становится какая-нибудь злободневная (историческая или социальная) тема. Каждый из акынов-участников, защищая честь своего рода, воспроизводит семантически древний акт противодействия силе, угрожающей его роду, оберегая его целостность и изначальный миропорядок, в котором этот род существует.

Отзвук древнего агона присутствует и в словесном искусстве «вещего певца» древнего и средневекового кочевого общества, жырау – хранителя гармонии, выступавшего за социальное благополучие и моральный дух воинского племени. Агон здесь выступает в форме острой критики хана и ханского совета или призывом воинов к бою. Агон в словесно-музыкальном исполнении жырау – композиционный центр некоей, разыгрываемой им, космической драмы и одновременно источник суггестии для слушателей.

Таким образом, вся первобытная архаическая и средневековая тюркская (казахская) агонистическая культура становятся не только оградительным для племени и военно-мобилизационным средством, но и интеллектуальным фактором дальнейшего движения рода к племени, племени – к народу и государству, фактором формирования своих уникальных национальных начал, осмысления и утверждения себя во всемирной системе общечеловеческих ценностей.

### *Особенности казахской агонистической культуры на примере национальных спортивных игр*

Но, как и всякая национальная традиционная культура, казахская обладает присущей ей неповторимой национальной особенностью, своими изначальными формами и признаками. Эти сущность, формы и признаки обусловлены историческими, климатическими, геоланшафтными факторами. Основное – остается человек, источник агона. Остается борьба – основа агона. Остаются агонистические формы, признаки, структура. В основе этой структуры важнейший признак – бинарная оппозиция, противопоставление. Вся это совокупность свойств, признаков вместе со структурой и составляют сущность современной мировой спортивно-состязательной культуры.

Происхождение казахской агонистической культуры, как и любой другой, имеет общие законы. Но ее своеобразие и семантическое содержание, как известно, обусловлены географическими, климатическими, социальными и историческими особенностями и факторами, в конечном итоге сформировавшими ее национальный современный тип.

Например, яркой особенностью агонистических культур кочевников выступает древний синкретизм (изначальное единство музыки, слова и дей-

ствия). Такая наша постановка имеет для науки нескончаемый интерес с точки зрения генетической истории, или начальных оснований всякой агонистики.

В силу принципа всеобщей переходности мы имеем право говорить не только об устойчивости культурной традиции кочевников, но и о культурно-исторической преемственности их изначальных традиций (оснований). Автор пишет: «древние племена на территории Казахстана формировались на базе определенных этнокультурных субстратов, а их достижения в материальной и духовной культуре явились основой для формирования поздней культуры казахов. Эта генетическая нить связей нигде не разрывается, имеет свое закономерное продолжение в быту казахов и существует в наши дни» [Акатаев 1993, с. 7]. Например, боевые искусства и выросшие из них национальные, военно-спортивные племенные игры были органической частью боевого образа жизни кочевника. Они, как и музыкально-словесные агоны, составляли с самого своего возникновения основное сакрально-этиологическое содержание древних мифов, обрядов и военно-племенных посвящений (инициаций). Особенность казахской агонической культуры тюркских народов впервые максимально раскрыл в своей монографии «Типы носителей казахской устно-поэтической традиции» замечательный казахский ученый Е.Д. Турсунов [2004, с. 322]. В диссертациях и отдельных монографиях ученого представлены примеры как военно-спортивного агона как музыкальных агонистических жанров, как словесных состязаний, айтысов, так и драматических, а именно – ритуально-боевое и военно-театральное искусство певцов салов и серэ [Турсунов 2004, сс. 222–227]. Яркий пример тому национальные игры: древняя казахская борьба (казакша курес), детская игра в альчики (бабки, асыки), семантика которых имеет чисто национальное объяснение. Эти игры также способствуют развитию физических и интеллектуальных качеств человека, а с ними связаны и нравственные качества состязающегося (представителя, выступающего от имени рода, племени, общества и государства). И словесно-музыкальные, чисто боевые состязательные виды искусства были также изначально связаны с древними языческими праздниками в честь богов и прославлявшими их. Это мы хорошо видим в древнегреческой и древнеримской мифологической культуре.

Также хорошо известно, что тюрки, во время встречи древнего весеннего праздника Наурыз (Новый Год), на рассвете, на восходе солнца, устраивали айтысы, словесно-музыкальные состязательные выступления, в которых акыны выступали от имени разных родов. Этот агон ярко запечатлен в животных образах (древних тотемах) архаической сказки «Спор животных», где звери решают, кто первым из них возглавит летоисчисление (календарь). И утренние гимны, и боевые игры, и словесно-музыкальные состязания посвящались весеннему богу рек и озер, Ыдык Йер Субу [Мифы народов мира 1980]. Какова же семантика этого агона?

В ночь предопределений, с 21 на 22 марта, согласно мифологическим воззрениям древних кочевников, идет космическая борьба двух противоположных сил – светлой (белой), олицетворяющей добро и удачу, и темной (черной), олицетворяющей джут (голод), несчастья и неудачи будущего года. У древних тюрков было огромное желание и даже потребность помочь своему богу и всем светлым духам в этой борьбе, а этих духов – неисчислимое множество, ведь тенгрианство составляли не только духи земли, воды, гор, растений, но и каждая вещь в природе обладала своим внутренним демоном. Весь мир был исполнен живого мифа! Поэтому тюрки совершали обильные и частые жертвоприношения, проводили в точности все обряды, стараясь угодить не только всем духам природы, но также – и прежде всего, духам предков – аруахам, покровителям племени. Если наступали суровые времена джута, войн, болезней, то это считалось проявлением небесной воли, кары за то, что не всегда или с нарушением были совершены обряды, поднесены жертвы. Все, пережившее эту ночь борьбы, исполнено божественной силы: вода целебна, мясо и всякая другая еда обретают чудодейственные свойства. Эти представления нашли свое отражение в многочисленных песнях и архаических сказках.

Источником этих представлений, как видим, был агон. И из мировой энциклопедической мысли нам хорошо известно, то обстоятельство, что «различные спортивные соревнования проводились у греков ещё с доисторических времён; так, например, при осаде Трои в честь павшего Патрокла устраиваются состязания. В историческое время почти каждый значительный город Греции имел свои периодические игры, происхождение которых в основном находится в связи с национальной мифологией. С VIII века до н. э. четыре агона превратились в настоящие общенациональные празднества; а именно: Олимпийские игры (с 776), Пифийские игры (с 586), Истмийские игры (с 582) и Немейские игры (с 573)» [Фролов, 2001].

Сам агон, как известно, термин древнегреческий, очень близкий по звучанию казахскому слову акын (певец). Семантику слова акын раскрыл в своей монографии «Происхождение носителей казахской устно-поэтической традиции» казахский исследователь Е. Турсунов.

Исходя из различных толкований этого термина в фольклористике, Е. Турсунов заключает, что «уяснить этимологию слова «акын» помогают другие значения этого же слова, сохранившиеся в других тюркских языках.

В частности, в древнетюркском языке «акун», в турецком «акын», в азербайджанском «ахын», в современном уйгурском «екин» значит «набег», «нападение», «барымта», «налет» [Турсунов 2004, с. 126].

Из всех видов первобытного искусства боевые искусства – источник всех народных и современных профессиональных спортивных игр – возникли первыми. Их зарождение было напрямую связано с вопросами выживания рода и племени в условиях острой конкурентной борьбы за пищу и

территории. Каждому человеческому роду для его выживания необходимы были сильные, крепкие, выносливые, ловкие члены его коллектива, к тому же, предприимчивые и быстрые умом. Из этой, вполне объективной, потребности выживания и самоутверждения во внешне враждебном бытии, возникло и большое разнообразие древних боевых искусств, боевой воинской магии, воинских ритуалов и обрядов и особенно – инициации (посвящения юношей во взрослые члены коллектива, связанных с преодолением ими трудных физических заданий, достойных мужчины).

Образ такого героя, преодолевающего трудности, стремящегося и ищущего эти трудности, воссоздан в поэтической декларации Махамбета Утемисова, мятежного певца XIX века:

*Не снарядив второго коня,  
Не отточив боевого копья,  
Не сходя дни и ночи с седла,  
Не рассекая грудью ветра.  
Не истончив, как стаявший жир,  
Войлок седельный, сгнивший до дыр,  
Малты не съев до исхода дня.<sup>5</sup>  
Не жалея, что сын родной  
Оброс бородой, став совсем чужой.  
В жестком седле не встречая восход,  
Не изнывая без мяса весь год,  
Не испытав безводный поход,  
Не избежав семейных забот,  
В полдневный зной коня не гоня,  
Полночной порой холодов не кляня,  
Не спутав чепрак изнанкой цветной,  
Не дремля меж трав под Полярной звездой,  
Исполнит ли долг на земле герой? [Жанабаев 2003, с. 101].*

Процесс вычленения чисто боевых искусств и народных видов спорта из сферы обрядово-ритуальной и мифологической, вплоть до современных спортивных игр, имеет очень длительную историю. Практически до конца верхнего палеолита, времени, когда, наконец, получило свое развитие и слово, и словесная магия, боевые искусства были лишь образом жизни и никак не искусством, как мы его сейчас понимаем. Они были эмпирической потребностью к жизни и выживанию, ежедневной потребностью каждого мужчины в племени быть физически крепким и выносливым. Словесное же искусство, наиболее поздно оформилось как своеобразный вид первобытного творчества. Вместе с тем, оно наиболее решительно сыграло свою историческую роль в оформлении мифа, архаического и классического героического эпоса. В период своего расцвета слово было основным усло-

вием формирования мифа и эпоса, воинской словесной магии. Вследствие своей все увеличивающейся роли в племенном обряде оно стало и причиной исторически неизбежного процесса разрушения (демифологизации и десакрализации) обряда и ритуала, в том числе, и воинского, магические элементы и структурный состав которых, как известно, восходили к шаманской сакральной магии, к племенному культу и т.д.

Объединяющим (синкретическим) началом для всех первобытных искусств, безусловно, служил тотем, древний племенной культ в образе какого-либо животного, могущественного покровителя племени. Он представлял одновременно собой и источник, центр боевой магии, и источник архаического героического мифа и эпоса. И таким образом, с появлением тотемного племенного культа, важнейшего средства в борьбе человека со стихийными силами природы, возникает и агон. И этот агон в истории всех мировых, в том числе, и казахской культуры, олицетворяет во всех его эстетических, словесно-музыкальных и собственно военно-спортивных, формах, как мы и сказали выше – образ мифической борьбы племени с врагами гармонии и космоса, во имя целостности племенной, коллективно-бессознательной, но обобществленной и единой души.

И вот этот агон (закон борьбы противоположностей, диалектика), согласно логике социально-исторических изменений, регулярно и повсеместно воссоздает в различных новых исторических формах все ту же древнюю модель описанной нами выше бинарной оппозиции: «свой – чужой». Под «справедливым» человечеством всегда выступает племя, носитель гармонии, изначального миропорядка, своей целостности.

Но что это за агонистические формы, каковы ее специфические проявления, свойства, признаки?

При всем большом разнообразии этих агонистических форм, известных нам из области искусства (словесные – споры ораторов-биев, столкновение их мнений; словесно-музыкальные, театральные или свадебные и т.д., мы выделяем лишь национальные народные спортивные игры. К ним относятся кокпар (конная борьба джигитов на конях за тушу козла), байга (бег коней, состязание на скорость), казакша курес (казахская борьба), жамбы ату (стрельба из лука), жорга жарысы (состязание иноходцев), аударыспак (перетяжка джигитов, восседающих на конях), кыз куу («догони девушку»), мергендер сайысы (состязание по стрельбе из лука), тенге алу (поднятие с коня денежного мешочка), тогыз кумалак (игра на логику, подобие шахмат), шенбер (борьба в круге) и т.д. [Кулкенев 2014, с.149]. Каждая из этих агонистических форм имеет историю своего происхождения, свою семантику и структуру, свое специфическое содержание и значение, свою социальную функцию и путь к современной национальной спортивной форме. Самое главное, что следует всегда помнить: основу всех этих спортивных игр всегда составляет национальная мифология и ее важнейший принцип – агон, то



есть состязание, борьба, физическое, интеллектуальное или нравственное противостояние, бинарная модель которых была представлена нами выше.

### **Выводы**

1. История формирования и основные этапы как спортивного, так и неспортивного агона связаны непосредственно с начальными (архаическими, доклассическими) основаниями традиционной народной культуры: мифом, обрядом, ритуалом, военно-спортивными и племенными традициями.

2. Эти воинские обряды и ритуалы в первобытном искусстве не были отделены от своей родовой основы – мифа и архаического эпоса, и представляли собой не только источник воинской магии, но были важной частью всеобщего мифологического знания, знания о борьбе изначальных стихий, о борьбе и единстве противоположностей, то есть с самого своего появления в них уже была заложена агонистическая природа. И сами они были продуктом и дальнейшим источником агона.

3. Из всех видов первобытного архаического искусства боевые искусства зародились раньше других, что их возникновение было напрямую связано с вопросами выживания рода и племени в условиях острой конкурентной борьбы с другими племенами. Из этой объективной потребности выживания и самоутверждения в бытии, возникло большое разнообразие будущих казахских спортивных национальных игр, в основе которых мы видим национальную мифологию, боевые обряды и ритуалы, воинскую магию и т.д. – целый культурный комплекс подготовки юношей-воинов, связанных с преодолением трудных физических заданий, воспитанием духа и силы воли.

4. Казахские спортивные народные игры сформировались в особых природно-климатических и социально-исторических условиях и представляют в силу наибольшего сохранения элементов всеобщей переходности и синкретизма огромный интерес науки для понимания генезиса (истории происхождения) мировой спортивной агонистической культуры.

### **Библиография**

- Агон. 1961. 'Театральная энциклопедия в V тт., т.I.'. Москва, 1214 с.
- Акатаев, С. 1993. 'О специфике культуры кочевья'. Алматы, Гылым, 264 с.
- Аристотель. 2002. 'Политика'. (Пер. С.А. Жебелева и М.Л. Гаспарова). Москва. ООО «Издательство АСТ», 393 с. (Philosophy).
- Балғымбаев, М. 1985. 'Қазақтың ұлттық спорт ойын түрлері'. Алматы, 86 бет.
- Брокгауза, Ф. & Ефрона, И. 1990. 'Энциклопедический Словарь'. Репринтное воспроизведение издания. Т. I. Терра-Терра, 480 с.
- Булекбаев, С. 2016. 'Тюркский вклад в мировую цивилизацию'. Алматы, ТОО «Bavis systems», 316 с.

- Буркитбаев, А. 1998. 'Спорттық ұлттық ойын түрлері және оның тәрбиелік мәні'. Алматы, 121 б.
- Драч, Г. 1996. 'Человек и общество. Культурология'. Словарь справочник. Ростов-на-Дону, Феникс, 544 с.
- Дымов, Ян. 2007. 'Воля батыра'. Астана, Ер-Даулет, 388 с.
- Жанабаев, К. 2003. 'Махамбет Утемисов'. Академическое собрание сочинений в IV тт. Т.2. Алматы, Ғылым, 488 с.
- Құлкенов, М. 2014. 'Әлемдік және ұлттық спорт ойындары'. Энциклопедия. Алматы, Мереке баспасы, 272 б.
- Куралов, У. 2014. 'Прототюрки и зарождения античных олимпийских игр'. Алматы, 152 с.
- [Электронный ресурс]. URL <http://lib.vkarp.com> (дата обращения: 05.05.2017).
- Магушак, П. & Махметов, С. 1991. 'Национальные восточные единоборства'. Алма-Ата, Дидар, 112 с.
- Мелетинский, Е. 1992. 'Эпос и мифы'. Т. 2. Москва, Советская энциклопедия, 720 с.
1988. 'Мифы народов мира'. Энциклопедия. Т. 2. Москва, Советская Энциклопедия, 719 с.
- Сағындықов, Е. 1994. 'Қазақтың ұлттық ойындары'. Алматы, 58–61 б.
- Пономарев, Н. 1970. 'Возникновение и первоначальное развитие физического воспитания'. Москва, 114 с.
- Таникеев, М. 1957. 'Казахские национальные виды спорта и игры'. Алма-Ата: Казгосиз, 62 с.
- Таникеев, М. 1983. 'От байги до Олимпиады'. Алма-Ата, 208 с.
- Тахо, Г. [Электронный ресурс]. URL <http://www.twirpx.com/file/645963/> (дата обращения: 09.04.2017).
- Токтабай, А. 2010. 'Қазақ жылқысының тарихы'. Алматы, 496 с.
- Тотентаев, Б. 1994. 'Қазақтың ұлттық ойындары'. Алматы, 27 бет.
- Турсунов, Е. 2004. 'Происхождение носителей казахского фольклора'. Алматы, Дайк-Пресс, 322 с.
- Фролов, И. 2001. 'Философский словарь'. Москва, 719 с.
- Щеглов, Г. & Арчер, В. 2006. 'Словарь античности'. Москва, 415 с.

### **Transliteration**

- Agon. 1961. 'Teatralnaya entsiklopediya v V tt.. t.I.' [Theatrical Encyclopedia]. Moskva, 1214 s.
- Akatayev, S. 1993. 'O spetsifike kultury kochevia?' [On the Specificity of Nomadic Culture]. Almaty, Gylym, 264 s.
- Aristotel. 2002. 'Politika' [The Politics]. Moskva, Izdatelstvo AST, 393 s.
- Balgymbayev, M. 1985. 'Kazakhtyn ulttyk sport oyyun turleri [Kazakh National Sports Games]. Almaty, 86 b.

- Brokgauza, F. & Efrona, I. 1990. 'Entsiklopedicheskiy Slovar' [Encyclopedic Dictionary]. T. I. Terra-Terra, 480 c.
- Bulekbayev, S. 2016. 'Tyurkskiy vklad v mirovuyu tsivilizatsiyu' [Turkish Contribution to World Civilization']. Almaty, Bavis systems, 316 s.
- Burkitbayev, A. 1998. 'Sporttyk ulttyh oynyn turleri zhane onyn tarbiyelik mani' [National Kinds of Sport and Educational Essence]. Almaty, 121 b.
- Drach, G. 1996. 'Chelovek i obshchestvo. Kulturologiya'. Slovar spravochnik [Man and Society. Cultural Studies]. Dictionary Reference Book]. Rostov-na-Donu, Feniks, 544 s.
- Dymov, Yan. 2007. 'Volya batyra' [Will of Batyr]. Astana, Er-Daulet, 388 s.
- Zhanabayev, K. 2003. 'Makhambet Utemisov. Akademicheskoye sobraniye sochineniy v IV tt.' [Makhambet Utemisov. Academic Collection of Works]. T.2. Almaty, Gylym, 488 s.
- Kulkenov, M. 2014. 'Alemdik zhane ulttyk sport oyyndary' [World and National Sports Games]. Entsiklopediya. Almaty, Mereke baspasy, 272 b.
- Kuralov, U. 2014. 'Prototyurki i zarozhdeniya antichnykh olimpiyskikh igr' [Prototyurks and the Birth of the Ancient Olympic Games]. Almaty, 152 s.  
[Electronic resource]. URL <http://lib.vkarp.com> (data obrashcheniya: 05.05.2017).
- Matushchak, P. & Makhmetov, S. 1991. 'Natsionalnyye vostochnyye edinoborstva' [National Oriental Martial Arts]. Alma-Ata, Didar, 112 s.
- Meletinskiy, E. 1992. 'Epos i mify' [Epos and Myths]. T. 2. Moskva, Sovetskaya entsiklopediya, 720 s.
1988. 'Mify narodov mira' [Myths of the Peoples of the World]. Encyclopedia. T. 2. Moskva Sovetskaya Encyclopedia, 719 s.
- Sagyndykov, E. 1994. 'Kazaktyn ulttyk oyyndary' [Kazakh National Games]. Almaty, 58-61 b.
- Ponomarev, N. 1970. 'Vozniknoveniye i pervonachalnoye razvitiye fizicheskogo vospitaniya' [The Beginning and Initial Development of Physical Education']. Moskva, 114 s.
- Tanikeyev, M. 1957. 'Kazakhskiye natsionalnyye vidy sporta i igry' [Kazakh National Sports and Games]. Alma-Ata, Kazgosiz, 62 s.
- Tanikeyev, M. 1983. 'Ot baygi do Olimpiady' [From the Baiga to the Olympics]. Alma-Ata, 208 s.
- Takho, G. [Electronic resource]. URL <http://www.twirpx.com/file/645963/> (data obrashcheniya: 09.04.2017).
- Toktabay, A. 2010. 'Kazakh zhylykhsynyn tarikhy' [History of the Kazakh Horses]. Almaty, 496 s.
- Totentayev, B. 1994. 'Kazaktyn ulttyk oyyndary' [Kazakh National Games]. Almaty, 27 b.
- Tursunov, E. 2004. 'Proiskhozhdeniye nositeley kazakhskogo folklor'a' [Origins of Kazakh Folklore Bearers]. Almaty, Dayk-Press, 322 s.
- Frolov, I. 2001. 'Filosofskiy slovar'. Moskva, 719 s.
- Shcheglov, G. & Arche, V. 2006. 'Slovar antichnosti' [Dictionary of Antiquity]. Moskva, 415 s.

## Түйін

### **Тургенбаева А.С., Жанабаев К., Габитов Т.Х., Божбанбаев Б.М. Қазақ спорттық агонының негізгі қалыптасу кезеңдері және тарихы**

Мақала қазақ спорттық мәдениетінің агонистикалық табиғатына және оның тарихи даму кезеңдеріне арналады. Мақаланың негізгі мақсатына қазақ спортының тарихи даму маңыздылығын қалыптастыру ерекшеліктерін айқындау және жұмыс істеу белгілерін анықтау, заманауи спорт типологиясының аспектісін ежелгі жауынгерлік салт-жоралармен байланыстыра отырып оның маңызы мен мифологиялық тарихи нысандарын көрсету.

Бұл мақалада авторлар ежелгі және орта ғасырлық агонистік мәдениетте әскери жарыс ұйымдастыру, сонымен қатар әлеуметтік және интеллектуалды факторлардың қай ру немесе тайпадан шыққаны, ұлттық ерекшеліктерінің бастамасының өзара түсіністігі туралы жаңа және мазмұнды ой тастап отыр. Сондай-ақ бұл мақалада барлық ежелгі және орта ғасырдағы жекпе-жек өнерінің пайда болуы басқа тайпалардық бәсекелестік қабілеттілігі, сонымен қатар оның өмір сүру белсенділігіне де байланысты болғандығын көрсетеді.

**Түйін сөздер:** агон, генезис, аңыз, эпос, жекпе-жек өнері.

## Summary

### **Turgenbayeva A.S., Zhanabayev K., Gabitov T.H.,Bozhbanbayev B.M. History and Main Stages of Formation of the Kazakh Sport Agon**

The article is dedicated to agonistic nature of the Kazakh sport culture and its historical stages of development.

The main purpose is to discover peculiarities, reveal historical and mythological ways of occurrence, formation, establishment of the Kazakh sport agon, characteristics and forms of its functioning, its typology in terms of its organic connection with ancient military ceremonies and rituals, its continued importance in formation of modern sport games.

Authors of the article set forth an idea as new and conceptual argument, that both primitive and medieval agonistic cultures, based on two its origins: sport and game and musical and verbal cultures, were not only a military and mobilization mean for clan and tribe preservation, but also an important social and intellectual factor of the further development from clan to tribe, from tribe to peoplehood and nation state, power to improvement of its unique national origins, form of comprehension and assertion in classical worldwide valuables of sport culture.

It is also mentioned that among all types of primitive archaic art, military arts occurred earlier than others and their occurrence was directly connected with survival issues of the clan and tribe in conditions of highly competitive fighting with other tribes.

**Key words:** agon, genesis, myth, epos, military arts.

*Шолпан Жандосова, Әйгерім Досмағанбетова (Алматы, Қазақстан)*

## ҚАЗАҚ ЖЕРІНДЕГІ ЕРТЕ ОРТАҒАСЫРЛЫҚ БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ ЖҮЙЕСІНІҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ (ЕРТЕ ОРТАҒАСЫРЛЫҚ МЕКТЕПТЕР МЕН ҒАЛЫМДАР)

**Аннотация.** Аталған мақалада Қазақ даласындағы ерте ортағасырлық білім және ғылым жүйесінің ерекшеліктеріне, сонымен қатар сол кезеңдегі діни мектептер мен ғалымдардың еңбектеріне сараптамалық талдау жасалды. Ерте ортағасырлық мұсылмандық ренессанс дәуіріндегі діни білім беру жүйесінің басымдықтары сарапталды. Түркі өркениеті мен араб мәдениетінің Орта Азиядағы, оның ішінде қазақ даласындағы білім беру жүйесіне, ғылым саласына әсері зерттелді. Ерте ортағасырлық ғалымдар Әбу Насыр әл-Фарабидің, Жүсіп Баласұғанидің, Махмұд Қашқаридің, Қорқыт атаның, Ахмет Ясауидің, Ахмет Жүгінекидің негізгі ғылыми ойлары қарастырылды. Сонымен қатар ислами білім берудің негізін қалаған мектептердің қатарындағы матуриди мектебі мен ашари мектептеріне талдау жасалды. Олардың білім берудегі тұжырымдамалық ерекшеліктері мен айырмашылықтары, мазмұны мен ұстанымы айшықталды. Екі бағыттың негізін қалаушылары мен олардың ізбасарларының идеялары салыстырылды. Сондай-ақ суннизм мен шиизмдегі білім мен ғылым жүйесінің аясы сипатталды. Мақала қазақстандық діни білім беру жүйесінің мектебі күні бүгін ғана емес, ерте ортағасырдағы білім мен ғылымның даму тарихынан бастау алатындығын дәлелдейді. Ғылыми мақалада қазақстандық діни білім берудің өзіндік моделі мен ерекшеліктері қазіргі заманғы білім және ғылым саясатында ескерілуінің маңыздылығы жайында түйінделді.

**Түйін сөздер:** діни білім беру, ислами білім беру, ғылым, ғалым, мектеб, медресе, түркі, ерте орта ғасыр.

### *Кіріспе*

Мемлекеттің діни білім беру жүйесінің қалыптасуы оны құраушы ұлттың діни қатыстылығы мен бірегейлігі негізінде айқындалатыны мәлім. Осы қағидаға сәйкес қазақ даласында да ғасырлар бойы діни білім беру жүйесі кеңестік дәуірге дейін ислами (түркі ислами) бағытта дамып келді. Сонымен қатар Ресей патшалығының отарлау саясатына дейін қазақ мемлекетінде жалпы білім беру жүйесі діни конфессиялық арнада болып келсе, патшалық кезеңінде жартылай зайырлы мазмұнға ие болады, ал Кеңес одағында толықтай атеисттік көзқарастағы зайырлы білім беру жүйесі қалыптасады.

Қазақ даласында ислам діні қабылданған басқа да елдерде сияқты діни білім берудің келесі түрлері дамыды: бастапқы білім беру – мектеб, жоғарғы білім беру – медресе. Мектеб пен медресе туралы алғашқы тарихи жазбалар VIII ғ. деректерінде кездеседі. Әсіресе білім беру мен ғылым жүйесінің өркендеу кезеңіне IX–XII ғ.ғ. жатқызамыз. Себебі бұл дәуірде түркі әлемінде терең із қалдырған ойшылдардың алғашқы еңбектері жарық көрді. Орта ғасырдағы түркі ғалымдардың шығармашылығы – ежелгі түркі тілінің саяси, мемлекетқұраушы күшке ие болғандығының дәлелі, оның дәстүрі кейінгі ғасырларда жалғасын тапты. Түркі тілін сақтап қалу этникалық сана-сезімнің өсуіне, әдеби, мәдени және теологиялық дәстүрлердің гүлденуіне әсер етті. Араб және парсы тілдерімен қатар түркі тілі орасан зор мұсылман әлемінің әдеби тіліне айналды.

### *Әдіснама*

Мақалада ерте ортағасырлық діни білім беру жүйесін анықтау және ерекшелігін сараптау мақсатында тарихи және жүйелік әдістер қолданылған. Сонымен қатар діни және ислами білім берудің мәнін зерттеу үшін философиялық ғылымның салыстырмалы әдісі қолданылып отыр.

### *Негізгі бөлім*

Орта ғасырдағы түркі даласында, яғни, Отырар, Исфиджаб, Баласағұн, Түркістан, Сауран, Сығанақ, Шаш, Сүткент, Жент, Мәуренаһр және т.б. қалаларындағы арабтардың әрекеттері мен өркениеті IX ғасырларда саяси сипат алған болса, X ғасырдан бастап ауқымды исламдық ілімдердің дамуы бағытында тәлім-тәрбиелік ордалардың – медресе, теккелердің орнығуымен бірге қоғамдық, руханияттық, моральдық-этикалық қағидаларымен экономиканың, сауданың дамуына негізделген жаңа мемлекеттік сипаттағы жүйелер қалыптаса бастады [Байпаков 1998]. Сол кезде Әрбір қалалық жерлерде, елді мекендерде мешіттер, медреселер, сонымен қатар теккелер бой көтерді. Елдер, жалпы қоғам исламдық шариғат, яғни діни заңдық қағидалар жүйесі негізінде реттеліп, әлеуметтік, этикалық, рухани, экономикалық қарым-қатынас орныға бастады. Мәселен, Сайрам қаласы сол кездегі Аббасидтер халифатының шегі болған [Рыжов 2004]. Исфиджабтан исламдық фикх, яғни ислами құқықтану бағытындағы мектебінің ханафи мазһабының көптеген өкілдері шыққан мекен болды, ол саяси, экономикалық, сауда қолөнер орталығы болумен қатар, X ғасырда мұсылман дінін Дешті Қыпшаққа және сол аймаққа тарату орталығы болған.

Ежелгі Түркі мәдениеті орта ғасырларда адамзат өркениетінің қалыптасуына зор үлес қосқан, сол дәуірлердегі дамыған ел болған. Бұл өркениеттің рөлі бір-бірінен ыдырап, бөлшектеніп кеткен дала

халықтарының, тайпалардың бастарын қосып, тұрақты мәдениеті, ғылымы мен білімі дамыған бүгінгі түркі тектес халықтарға ортақ мәдениеттің қалыптасуына, сонымен қатар әлемдегі аса қуатты, саяси бірлестіктің қалыптасуына ықпалын тигізгендігі болып табылады.

Әзірбайжандық белгілі түріктанушы-ғалымы З. Наджип: «...түркі тілдес халықтардың көне жазба әдебиетін қалыптастыруда бүгінгі татар, башқұрт, өзбек, қазақ, қарақалпақ, түрікмен, әзірбайжан халықтарының ата-бабалары белгілі дәрежеде үлес қосты» [1961], – деген пікір айтады.

Ортағасырлық түркілердің ауызекі поэзия дәстүрі бізге IX ғасырда өмір сүрген әнші, әрі сазгер, небір керемет күй шығарған Қорқыт атаның есімімен байланысты. Ол адамзат өмірінің соншалықты шолақтығына наразы болып, пенде атаулыны ажал мен өлім құрығынан құтқармақ болды. Қорқыт өзінің жанын жегідей жеген ой-сезімдерін қазалы жанның үрейін, өлімнен қашып құтылудың амалын қобыздың астарлы күйімен, поэзиялық әдеби тілмен баяндайды. Бұл туындылар эпос үлгісіндегі поэзиялық мұра ретінде біздің дәуірлерімізге жеткен бірден бір тарихи туынды. Онда Сыр бойын мекендеген көшпелі халықтардың тұрмысы мен әдет-ғұрпын, діни наным-сенімдерін бейнелейтін мәліметтер көптеп кездеседі. Бұл деректер тәлімдік жағынан да аса қызықты дерек болып табылады [1994].

IX–X ғасырларда ұлы Түркі қағанаты ыдырап, бірнеше мемлекеттерге бөлінгеннен кейін, Араб Халифатының Орта Азияға, оның ішінде Қазақстан территорияларына үстемдік жүргізулеріне әкеліп соқты. Арабтар ислам дінін уағыздап қана қоймай, ғылым мен білім де әкелді. Нәтижесінде түркі халықтарының ұлы ғалымдары: Фараби, Фердоуси, Ибн Сина, Бируни, Низами, Науаи, Қашқари, Яссауи, Баласағұни және басқалары араб тілі мен мәдениетін меңгерді. Оның үлкен ғылыми маңызы болды. Сол кездегі Орта Азия мен Қазақстан территориясындағы шаһарларда діни медреселер ашылды, ғылым мен білім деңгейі артты. Медреселер діни ілімдермен, дәрістермен ғана шектеліп қоймай, арифметика, медицина, фәлсәфа, дінтану, астрология сияқты әлемдік маңызы зор пәндерді беруді мақсат етті.

Қазақстандағы ортағасырлық мәдениеттің дамуының көрнекті өкілі ғалым-энциклопедист Әбу Насыр әл-Фараби болып табылады. Әл-Фараби – ислам өркениетінің жарқын өкілі, ол «ислам философиясының» негізін қалаушы, «екінші ұстаз». Бұндай атаққа Фараби көзі тірісінде ие болды, себебі Аристотельден кейін бүкіл әлемде фәлсәфа мен логика саласындағы оған тең келер ешкім болмады. Оның еңбектеріне «Бақытқа жету», «Поэзия өнері хақында», «Қайырымды қала туралы трактат», «Философияның дінге қатынасы» сияқты туындылар жатады. Әл-Фарабидің «Ғылымдарды жіктеу туралы сөз» атты еңбегі ортағасырлық ғылымның энциклопедиясы атанды. Аталмыш еңбек тіпті X–XII ғ.ғ. өзінде латын және грек тілдеріне аударылды. Сонымен қатар ғұлама музыка ғылымы мен оның теориясын құрастырды. Фарабидің ғылыми көзқарастары өз дәуірінен озық болды. Ойшыл ұстаз

грек, парсы, үнді, араб және түркі мәдениеттерін өз шығармашылығында ұштастырып дамытты [Хайруллаев1975].

IX–XI ғ.ғ. ислам өркениеті Үнді, Таяу Шығыс және Орта Азия аралығын қосқан кең алқапта өзінің дамуының шарықтау шегіне жеткені тарихтан мәлім. Бұл кезең ислам мәдениетінің алтын дәуірі болып табылады. Еуропалық шығыстанушы Христиан Адам Мец бұл тарихи кезеңді «Мұсылмандық ренессанс» деп те атады [1996]. Осы уақытта арабтардың саяси басымдылығы ығысып, түркі әдеби тілінің және білім жүйесінің дамуы мен жаңғыруына қолайлы жағдай туындады. Түркі мәдениеті мен білім беру саласының орталығына Қарахан мемлекеті айналды. Бұл сол замандағы Қазақстан территориясындағы ықпалды өркениет еді.

Аталмыш мемлекеттің білім және ғылым саласындағы маңызды тұлға Жүсіп Баласұғани еді. Баласұғанидің өзекті әрі тарихи туындысы – «Құтадығу біліг» [1990], ол Қарахан әулетінен шыққан Боғра ханға арналды. Шығарманың негізін Жетісу өңіріндегі, Есіккөл және Қашқар аймақтарындағы оқиғалар құрады. Онда Баласағұн, Тараз, Қашғар қалалары және қарлұқ, оғыз сияқты тайпалар аталады. «Құтадығу біліг» - біздің уақытқа дейін жеткен алғашқы түркі тіліндегі энциклопедиялық әдебиет ескерткіші. Баласағұнидің еңбегінде саяси астар да болды. Ол көшпелі ортадан шыққан Қарахан әулетін Мәуринахр, Шығыс Түркістан сияқты жоғарғы дамыған отырықшы мәдениетке биімдеуді көздеді. Жүсіп Баласағұни қоғамдық және саяси құрылымның озық түрлерін сипаттады, әртүрлі әлеуметтік топтардың мінез-құлық ережелерін анықтады, сонымен қатар басқарушы, уәзір, елші, ғалым, хатшы, қазынашы, аспазшы, дәрігер, малшы және т.б. қызмет иелері қандай қасиеттерге ие болу керек шарттарын айқындады. Баласағұнидің негізгі гуманистік идеясы – «жақсылық жаса, жақсылықты тарат».

Тағы да бір көрнекті ортағасырлық ғалым-энциклопедистің бірі, Қарахандық ақсүйектердің жоғарғы тобының өкілі – Махмұд Қашқари. Оның «Диуана-лұғат-ат-түрік» еңбегі – сол замандағы түркі тілдес халықтардың этникалық тарихын, тұрмысын, әдет-ғұрпын, жағрафиясын зерттеуде таптырмас мұра, маңызды ескерткіш [Сүйінішалиев Х. 1989]. Сөздікте жиырма «байырғы және негізгі» түркі ұлыстары туралы жүйелі мағлұмат беріледі, олардың тарихы, этнографиясы, мәдениеті, әдет-ғұрыпы және дәстүрі туралы айтылады. Сонымен қатар түркі тілдеріне классификация жасалған, фольклор жанрының негізгі бағыттары – өлең, эпос, әпсана туралы талдаулар келтірілген, 290 мақал мен мәтел қарастырылған. Сондай-ақ түрік, түркімен, оғыз, қырғыз және т.б. ұлыстардың лексикасын айқындайтын 7500 сөзге түсіндірме берілген. «Диуана-лұғат-ат-түрік» қазақ даласында білім мен ғылым жүйесінің қалыптасуында үлкен рөл атқарды.

Ерте орта ғасырдағы білім мен ілім саласы сөз болғанда әр қазақ ғалым Ахмет Ясауи тұлғасына, оның мұрасына сүйенері хақ. Ясауидің алғашқы



рухани тәлімгері шейх Арыстан-Баб болды. Ұстазы дүниеден өткен соң Ахмет Ясауи Бұхараға қоныс аударып, сопылық ғылымы бойынша дәріс алады, «ақиқат пен хақты тану жолын» түсіндіру құқығына ие болады. Ясауи сопылықтың жолын қуушы болғандықтан, өзінің ғұмырын «шынайы сенім» – тариқатқа қызмет ету деп ұғынды. Тариқат әлемнің әділетті болмысы туралы халықтық көзқарастарға жақын болды. Данышпан сопының негізгі шығармасы – «Диуан-и-хикмет» («Даналық кітабы») [2001]. Автор сопылықтың құндылықтарын айқындайды, адамды табиғатпен және басқа адамдармен татулықта өмір сүруге шақырады, адамды ар-ұятпен тіршілік етуге дәріптейді, жақсылыққа, әділеттікке және діни еріктілікке үйретеді. Ол халықтың болашағы туралы алаңдайды, адамдар тағдырын шешетін басшылар мен қоғамдық қайраткерлердің рухани дүниесі мен ынсабына назар бөледі. Ясауи мен оның ізбасарлары исламның діни идеологиясы мен түркі халықтарының тәңіршілдік, психологиялық стереотиптерін біріктіре алды.

Түркі халықтарының (қазақ халқының) мұсылмандық ренессанс кезеңінде орны ерекше ірі тарихи тұлғалардың бірі, қазақ топырағында (қазіргі Түркістан қаласы маңындағы) Жүгінек ауданында дүниеге келген, XII ғасырдың жарқын тумасы – Ахмет Жүгінеки. Оның еңбектері мен ілімінде адамгершілік құндылықтар, тәлімдік-тәрбиелік қағидалар және даналықтың үлгілері бар.

Ахмет Жүгінекидің «Ақиқат сыйы» атты тарихи туындысы 1985 жылы белгілі филолог ғалымдар – Ә. Құрышжанов пен Б. Сағындықовтардың дайындауымен қазақ тілінде басылып шығарылды [1985]. Ахмет Жүгінекидің «Ақиқат сыйы» еңбегі діни-философиялық рухани мұралар қатарына жатады, сонымен қатар дидактикалық сипаттағы дастан деп те саналады. Ғалым өзінің шығармаларында өсиет, дидактикалық ой мен ғибратнамалық нақыл сөздерге айрықша назар бөледі. Жүгінеки адам өміріндегі сұлулықпен, адамгершілікпен, имандылықпен, инабаттылықпен, адамдардың ұнамды іс-әрекетімен және де ізгілікті мінез-құлқымен сүйсінеді, шығармалары арқылы дәріптейді. Бұл дастан бес жүз төрт өлең жолынан, нақыл сөздер мен мақал-мәтелдерден тұрады. Дастан желісіне сәйкес ақын-ғалым білім алу адамзат үшін, әсіресе кедей жағдайы төмен адамдар үшін маңызды екендігін баса айтады.

Ахмет Жүгінекидің «Ақиқат сыйы» туындысындағы нақыл сөздер мен мәтелдер өнер-білімнің пайдасы, адамгершілік, ізгі мінез-құлық қасиеттер туралы, сондай-ақ білім мен ғылымды игеруге үгіттейді. Мысалы, «Білімсіз надан – құны жоқ бақыр», «Білімді әйел – ер, надан еркек – әйел», «Білімді адамның өзі өлгенмен, аты өлмейді», «Сүйекке – май, адамға – білім керек», «Надан – тірі дегені болмаса, аты өлік» деген сөздері бар.

Сол замандағы ғалымдардың философиялық және әдеби шығармалары Орта Азия және Қазақстан халықтарының ағартушылық, педагогикалық ойларының дамуына терең із қалдырды.

Ортағасырлық Қазақ елінде ислами білім беру жүйесінде ықпалы мол кәлам ілімінің суниттік бағыттағы философиялық мектебінің бірі – матуриди мектебі. Бұл ілімнің негізін салушы көрнекті ғалым Әбу Мансур әл-Матуриди болып табылады. Смарақанд өңірінде туып-өскен әл-Матуриди заңгерлік (фиқһ) салада Әбу Ханифаның ізбасары болды және оның интеллектуалдық мұрасын жүйелік эпистемология арқылы алғаш рет тұжырымдап жүйелей білді. Әл-Матуриди сенім қырларының негізін құраған жекелеген «білімдер жүйесі» – «Матуриди ақидасын» жасап шығара алды [Abdallah Al-Omar 1974].

Матуриди – IX–XI ғасырларда Мәуреннаһрда, Хорасанда, Орталық Азияда, Осман империясында үстем болған кәлам мектебі. Матуриди барынша кең таралған аймақ Орта Азия болып табылады, ол діни қызметкерлер мен мамандардың ресми философиялық мектебіне айналды. Әл-Матуридидің негізгі діни ғылыми еңбегі болып «Монотеизм кітабы» саналады. Маңыздылығы жағынан екінші орында тұрған матуридистік кітап, Әбул-Муәйян ән Нәсафидің еңбегі – «Тәбсират әл-әдилля».

Әл-Матуридидің философиясы мен көзқарасы Әбул Хасан әл-Ашаридің нанымдарына сай келеді. Ол – ашари кәлам мектебінің негізін қалаушы. Ашари, мұсылмандық теологиясының негізгі бағыттарының бірі. Екі бағыттың философы мутазилиттердің шерік қатушылық көзқарастарына жауап ретінде өзіндік доктринасын құрастырды. Алайда екі мектептің пікірлері «Құдай болмысы», «Құдай атрибуты» сияқты түсініктер аясында түрлі көзқараста болды.

Жоғарыда көрсетілген деректерге сүйене отыра, қазақ халқының ұрпақ тәрбиелеу және білім мен ғылым беру сұрақтары ежелден бері өзекті болғанын көреміз. Сондықтан көне ғасырлардан келе жатқан діни білім беру жүйесі мен тәжірибесін, қазақ хандығы құрылған кезеңнен (XIV–XV ғ.ғ.) бастап қарастыру, тарихи-әлеуметтік тұрғыдан алып қарағанда дұрыс емес. Өйткені кешегі өткен тарих беттері – Шығыс мәдениетінің қайнар көзі болып саналатын ұлы даланы мекендеген түркі тектес халықтардың бір мен ортақ жерді мекендеп, оны сыртқы жаулардан қорғап, бір тілде сөйлеп, бір дінге сеніп, әлем мәдениетінің қалыптасуына тендесі жоқ үлес қосып, бүгінгі түркі халықтарына ортақ мәдениет пен тарихтың көне бастауы болғанын бүгінгі ұрпақ өмір сипатынан көріп отыр.

Жалпы қазақ жеріндегі алғашқы ғылыми ойлардың тарихы өте көне заманда жатыр. Ал негізгі бағыттардың қалыптасуы мен маңызды ғылыми оқиғаларға толы уақыт VI–XI ғ.ғ. болды. Осы орайда айрықша маңызға ие аймақ оңтүстік Қазақстан территориясы болды, әсіресе Яссы (қазіргі Түркістан) және Фараб (қазіргі Отырар) қалаларының маңызы зор еді. Әйгілі «Отырар кітапханасы» Мысырдағы Александрия кітапханасынан кейін кітап қоры жағынан ең ірі сақтау орнына айналды.

Қазақ жері күні бүгінге дейін өркениеттер қақтығысының куәсі болып келеді, жалғастырушы көпір сияқты әр алуан мәдениеттің, экономикалық сауда қатынастардың транзиттік жолында жатыр. Ал ерте ортағасырда қарым-қатынас құралына «Ұлы Жібек жолы» айналып еді. Жібек жолы тек сауданың дамуын жетелеп қана қоймай, озық мәдениеттің, ғылым мен білімнің трансформаторы ретінде аса маңызды із қалдырды. Жібек жолы бойында ірі шаһарлар бой көтерді, оның өзі ғылым мен білімнің одан әрі дамуына жағдай жасады.

Мектеб пен медреселер ірі қалаларда орналасқан болса, көшпелі ауылдар арасында жылжымалы мектебтер танымал болды. Әдетте мектеб қызметін ауыл тұрғындары арнайы бөлген киіз үй атқарды. Бұндай мектебтер көбінесе жайлауда қызмет етті. Мектебтің қызметін тұрғындар ерікті түрде қаржыландырып отырды. Қалада да, ауылда да білім алушылар ер балалар болатын.

Қазақстан мен Орта Азия елдерін XIII ғ. басында Шыңғыс ханның жаулап алуы мәдениеттің, оның ішінде ислами руханияттың тоқырауын тудырды. Көне мәдениет көздері мен білім ошақтары – Отырар, Сығанақ, Исфиджаб қалалары құлдырап қалды. Шаһарлар қиратылып, мешіт, медреселер, сауда орындары, кітапхана қорлары талқандалып жоқ болды.

Қазақ халқының этникалық мәдениеті мен санасының қалыптасуында ислам діні, оның пайда болуынан бастап маңызды рөл атқарады. Қазақстанда исламның қызмет етуінің тарихи тәжірибесі мұсылмандық институттардың қалыптасуы мен дамуының мәдени және қоғамдық-саяси аспектілерін зерттеуде өзекті болып табылады.

Қазақстандағы ислам фундаменталды исламнан өзгеше болып келеді. Ол қазақ халқының сан ғасырлық дәстүрі мен ғұрыптарына сүйенеді. Қазақи ислам мен мұсылмандыққа дейінгі ғұрыптардың әсем үндесуі. Қазақ халқының сан ғасырлық тарихы мен мәдениеті – әлем тарихының айқын әрі ажырамас бөлігі. Қазақстан территориясында бірнеше жүзжылдықтар бойы қайталанбас өркениет кеңістігі қалыптасты, ол араб және түркі әлемінің жетістіктері мен ислам дәстүрін және рухани құндылықтарын ұштастырды. Мұсылмандық білім берудің дамуы мен халықтық ислам тарихы, білім берудің ұлттық жүйесінің қалыптасуы бұл процестің анықтаушы факторы болды, ол интеграциялық үрдістерді қатар қолдана алды, бұндай құбылыс қазақ халқының этникалық өзгешелігін сақтап қалуға кең мүмкіндіктер тудырды. Сондықтан қазақ халықтық білім беру тарихын зерттеу өзекті болып табылады.

XX ғасырдың басына дейін қазақ мәдени әлеуметі үшін дәстүрлі мұсылман мектебтері мен медреселері жалғыз білім алу орындары еді. Зайырлы немесе басқа діни дәстүрге негізделген білім беру мекемелері болмады. Егер мұсылмандық ағарту жүйесін жан жақты және терең зерттейтін болсақ, оның қазақтардың ұлттық сана-сезімінің қалыптасуына әсер еткенін

көреміз. Тіпті халықтың көшпелі тұрмыс жағдайында өмір сүретіндерге де сауаттылық таратылып келді. Халықтық дәстүрлер, этнопсихология, этнопедагогика, дәстүрлі әдебиет мектептерде өзінің орнын тапты, ол дәстүрлі халықтық сананың қалыптасуының негізіне айналды. Қазақстанда ислам отандық тарихтың, қазақ рухани мәдениетінің, сонымен қатар академиялық білімнің және қоғамдық өмірдің негізгі факторы болып саналады.

Демек Таяу және Орта Шығыста, Орталық Азияда, Қазақстанда VII ғ. бастап ғылымның, мәдениеттің, ағарту ісінің дамуы исламның айқын әсерімен жүрді. Ал мектептер мен медреселердің пайда болуы мақсаты исламды тарату, оны жергілікті тұрғындарға сіңіру, күпірлікпен, құдайға тіл тигізумен және сектанттықпен күресу. Себебі VII ғ. екінші жартысында суннизм мен шиизм пайда болды, кейінірек басқа ағымдар да пайда болды. Жергілікті идеологияға қарсы келген жағдайда оларды оқытуға тыйым салынып отырды. Осы кезеңде дін мен білімнің тіліне араб тілі айналды. Мектебегерде мұғалім қызметін моллалар мен теологтар атқарды.

### **Қорытынды**

Жоғарыда көрсетілген Шығыстағы және Орта Азиядағы аталмыш мектептер Еуропада пайда болған алғашқы университеттерге дейін үш жүз жыл бұрын пайда болған. Мектептер діни білімнен бөлек, зайырлы қазіргі заманғы ғылымдардың қалыптасуына зор үлес қосты деп қорытындылауға болады.

Мақаланы түйіндей келе, қазақстандық діни білім беру жүйесінің мектебі ерте ортағасырдағы білім мен ғылымның даму тарихынан бастау алатындығын айтамыз. Осы орайда қазақстандық діни білім берудің өзіндік моделі мен ерекшеліктері қазіргі заманғы білім және ғылым саясатында ескерілуі тиіс.

### **Библиография**

Abdallah Al-Omar F. 1974. 'The Doctrines of the Maturidite School with Special Reference to As-Sawad Al-A'zam of Al-Hakim As-Samarqandi', PhD Dissertation. University of Edinburgh, 253 p.

Байпаков, К. 1998. 'Средневековые города Казахстана на Великом шелковом пути'. Алматы, 256 с.

Баласағұни, Ж. 1990. 'Құдатғу білік'. Алматы, 614 б.

Иассауи Қ-А. 2001. 'Диуани хикмет'. Алматы: Арыс, 272 б.

Іүгінеки, А. 1985. 'Ақиқат сыйы (Түпнұсқаның фотокошірмесі, транскрипциясы, прозалық және поэзиялық аудармасы)'. Алматы: Ғылым, 152 б.

Мец, А. 1996. 'Мусульманский ренессанс'. Москва, 542 с.

Наджип, Э. 1961. 'Памятники литературы народов востока'. Москва. 113 с.

- Рыжов, К. 2004. 'Все монархи мира. Мусульманский Восток VII–XV вв'. Москва, 544 с.
- Сүйінішалиев, Х. 1989. 'Орта ғасырлардың әдебиет ескерткіші'. Алматы, 55 б.
- Хайруллаев, М. 1975. 'Фараби. Эпоха и учение'. Ташкент, 156 б.
1994. 'Қорқыт Ата кітабы'. Алматы, 29 б.

### **Transliteration**

Abdallah Al-Omar F. 1974. 'The Doctrines of the Maturidite School with Special Reference to As-Sawad Al-A'zam of Al-Hakim As-Samarqandi', PhD Dissertation. University of Edinburgh, 253 p.

Баупаков, К. 1998. 'Srednevekovyye goroda Kazakhstana na Velikom shelkovom puti' [The Medieval Cities of Kazakhstan on the Great Silk Road]. Алматы, 256 с.

Balasaguni, Zh. 1990. 'Khudatghu bilik' [Blessed Knowledge]. Алматы, 614 б.

Iassau, K-A. 2001. 'Diواني khikmet' [Book of Wisdom]. Алматы, Arys, 272 б.

Iugineki, A. 1985. 'Akhikhat siyy (Tupnuskhanyng fotokoshirmesi, transkriptsiyasy, prozalykh zhane poeziyalykh audarmasy)' [Gift of Truth (Photocopy, Transcription, Prosaic and Poetic Translations of the Original Text)]. Алматы, Gylym, 152 б.

Mets, A. 1996. 'Musulmanskii renessans' [Muslim Renaissance]. Москва, 542 с.

Nadzhip, E. 1961. 'Pamyatniki literatury narodov vostoka' [The Monuments of Literature of the Peoples of the East]. Москва, 113 с.

Ryzhov, K. 2004. 'Vse monarkhi mira. Musulmanskii Vostok VII–XV vv.' [All Monarchs of the World. Muslim East of the 7th-15th Centuries]. Москва, 544 с.

Suyinishaliyev, Kh. 1989. 'Orta ghasyrlardyng adebiyet eskertkishi' [The Monument of the Literature of the Middle Ages]. Алматы, 55 б.

Khayrullayev, M. 1975. 'Farabi. Epokha i ucheniye' [Farabi. The Era and Doctrine]. Tashkent, 156 б.

1994. 'Khorkhyt Ata kitaby' [The book of Khorkhyt Ata]. Алматы, 29 б.

### **Резюме**

**Жандосова Ш.М., Досмаганбетова А.А.**

**Особенности системы образования и науки раннего средневековья на казахской земле (школы и ученые раннего средневековья)**

В данной статье рассмотрены особенности системы образования и науки раннего средневековья, а также религиозные школы и ученые данного периода. Проанализировано религиозное образование в эпоху мусульманского ренессанса в раннем средневековье. Исследовано влияние тюркской цивилизации и арабской культуры на систему образования и науки в Центральной Азии и в Казахстане. Рассмотрены основные научные мысли ученых раннего средневековья Абу Насыр аль Фараби, Юсуф Баласагуни, Махмуд Кашкари, Коркыт ата, Ахмет Ясауи, Ах-

мет Югинеки. А также проанализированы два крупных течения школы исламского образования матуриды и ашари. Рассмотрены концептуальные особенности и различия, содержания и позиции данных школ. Приведено сравнение идей основателей и последователей двух направлений. Также описаны системы образования и науки в суннизме и шиизме. Статья доказывает, что казахстанская школа религиозного образования состоялась не сегодня, а берет свои истоки из истории развития образования и науки в раннем средневековье. В статье делаются выводы о том, что особенности и модель казахстанского религиозного образования должны учитываться при разработке и реализации современной политики в области образования и науки.

**Ключевые слова:** религиозное образование, исламское образование, наука, ученый, мектеб, медресе, тюркский, ранее средневековье

### Summary

**Zhandosova Sh.M., Dosmaganbetova A.A.**

#### **The Features of the System of Education and Science of the Early Middle Ages in the Kazakh Land (Schools and Scientists of the Early Middle Ages)**

The article focuses on the features of the system of education and science in the early Middle Ages and also on the religious schools, scientists of this period. The authors analyzed the religious education in the era of the Muslim Renaissance of the early Middle Ages. It was studied the influence of the Turkic civilization and Arab culture on the education and science system in Central Asia and Kazakhstan. It were considered the main scientific ideas of early Middle Ages scholars Abu Nasyr al Farabi, Yusuf Balasaguni, Makhmud Kashkari, Korkyt ata, Akhmet Yasau, Akhmet Yuginеki. It were also analyzed two major trends of the school of Islamic education Maturidi and Ashari and considered the conceptual features and differences, contents and positions of those schools. The authors compared the ideas of the founders and followers of the two directions. There were also described the education and science systems in Sunnism and Shiism. The article proves that Kazakh school of religious education was not held today, it takes its roots from the history of the development of education and science in the early Middle Ages. The article concludes that the features and model of Kazakhstani religious education should be taken into account when developing and implementing modern policies in the field of education and science.

**Key words:** Religious Education, Islamic Education, Science, Scientist, Mekteb, Madrasah, Turkic, Earlier Middle Ages.

МРНТИ 21.41.55  
УДК 327 (574)

*Заур Джалилов (Алматы, Казахстан)*

## РЕЛИГИЯ И МОДЕРНИЗАЦИЯ: К КОНЦЕПЦИЯМ И ТЕОРИЯМ

**Аннотация.** В данной статье рассматриваются вопросы роли и места религии в условиях модернизации общественно-политических систем в странах Востока. Значительное внимание уделяется теоретическим концепциям М.Вебера, К. Гиртца, М. Родинсона, Дж. Пикока, С. Эйзенштадт, имеющим важное значение для понимания современных модернизационных процессов в традиционных обществах.

В прошлом веке, когда религия начинает стремительно сокращать свое влияние на жизнь людей, по крайней мере, в странах Западной Европы и в странах социалистического лагеря, тем не менее, связь между политической и религиозной сферами не утрачивалась. Более того, в конце двадцатого столетия стал наблюдаться так называемый «религиозный ренессанс». Связь политики с религией заметно усилилась как в тех странах, где позиции религии никогда не ослабевали (в странах «исламского мира» или буддизма), так и в тех, в которых положение религии было в той или иной степени подорвано (в первую очередь, в постсоциалистических странах, в том числе в России). Выявление причин «религиозного ренессанса» и политизации религии стали одним из оснований обращения к работам вышеназванных авторов. В статье делается вывод о том, что религиозный фактор, взаимодействуя с политическим процессом, выступает катализатором как стабилизации политического пространства, так и его дестабилизации. Отмечается, что выявление механизмов и технологий политизации религии с целью выработки мер по обеспечению социальной и государственной безопасности так же актуализирует тему исследования.

**Ключевые слова:** история, ислам, религия, политика, идеология, концепция

### *Введение*

Известно, что в основе типологии различных концепций находится статистическая или динамическая интерпретация функционирования общественно-политической системы, а также выделение факторов, определяющих характер и направление изменений социальных процессов. В этой типологии нас интересует, во-первых, содержание и направленность развития религии в зависимости от общественно-политических изменений, а во-вторых, зависимость общественно-политической динамики от религиозного фактора, в третьих, концепция «рационального Запада и иррационального Востока» М. Вебера, как одной из основ систематизации и анализа места и роли ислама в процессе модернизации общественно-политической

жизни стран Востока. Кстати сказать, именно эта концепция М. Вебера послужила для французского социолога Анри Дероше основой для разработки своей типологии функций религии и общества. Она выглядит следующим образом.

1. Если рассматривать религию в позитивном контексте, то она является одним из важных факторов социального развития.

2. Если рассматривать религию в негативном контексте, то она является тормозом для социального развития.

3. В смешанных ситуациях роль религии зависит от стадии ее социального развития, иначе говоря, от статуса религии [ Tibi, 1983, p.13].

В середине XX в. наиболее популярными и востребованными стали неоклассические и неокейнсианские «теории роста». Основным недостатком их моделей считается отсутствие должного внимания к социально-политическому окружению модернизации, что, в конечном счете, привело к усилению позиций веберской макросоциологии и структуралистических «теорий зависимостей». Изучение проблем трансформации общественно-политической жизни стран Востока все больше стало приобретать междисциплинарный и комплексный характер. Можно выделить два основных научных направления, в рамках которых наиболее активно разрабатывались концепции модернизации общественной жизни восточных стран: микросоциологию (или социологию развития) и институционализм. Необходимость в системном и междисциплинарном изучении общественных явлений привело к интеграции этих направлений, применяющих комплексный исторический подход при моделировании общественно-политического развития восточных цивилизаций.

### ***Методология***

Как мы уже отмечали выше, формирование религиозных черт и особенностей, специфика развития самой религии зависят не только от исторически сложившихся традиционно-религиозных структур, но и от общественно-политических процессов. Но нельзя не предположить, что справедливо и обратное, именно эти структуры, эволюция религии сами могут повлиять на преобразование общественно-политической системы. Если исходить из веберовской концепции трансформации традиционных обществ, то она невозможна без изменения идеологического климата. Новые общественные порядки способствуют резкой активизации элементов традиционного общества. Модернизация восточных обществ происходила отнюдь не в условиях «социальной гармонии», что в ряде стран Востока вызвала обратное движение общественной динамики.



### **Модель общественной модернизации М. Вебера**

Консолидация традиционных структур, использовавшая религиозные идеологии, вступала в конфронтацию с социальными группами, выступившими за социально-экономические и политические изменения, что нередко приводила к блокированию всего процесса общественной модернизации общества. Вот почему, в своей работе «Протестантская этика и дух капитализма» М. Вебер обратил особое внимание на протестантскую религию, как один из важнейших компонентов модернизации общества. Он считал, что религиозную основу для рационального переустройства мира составляет протестантизм с его повседневностью. Рационально поднятый до призвания, протестантизм утверждается избранностью к спасению. «Секты религиозных виртуозов Запада создали ферменты для методической рационализации жизненного поведения, в том числе хозяйственной деятельности, а не средства для освобождения от бессмысленности мирской жизни, к которому стремились общины верующих в Азии», – отмечал он [1985, р. 67]. Взаимодействие религиозных идей протестантизма и экономического поведения привели, с точки зрения М. Вебера, к рациональной капиталистической деятельности. Сама хозяйственная этика протестантизма способствовала формированию активности в трудовой деятельности. Что касается восточных религий, то они вели к поиску «спасения» в потустороннем мире, или приспособлению к земной жизни, или к завоевательным войнам [1964, pp. 232–233].

М. Вебер в своей концепции на первый план выдвигает изменение хозяйственной психологии под влиянием религиозных убеждений, а затем моделирует общественную модернизацию, приводящую к формированию рациональной системы. Эта система, по М. Веберу, не могла развиваться в странах Востока, где не было таких предпосылок, как свободный рынок, наличие условий для рационального использования капитала, рациональное право, свобода различных слоев населения вести производство и обмен, разделение государства и религии. Авторитет М. Вебера способствовал распространению его идей среди институалистов, к которым принадлежал и С. Эйзенштадт.

### **Институализм С. Эйзенштадта**

Опираясь на концепцию «неопатримонализма» С. Эйзенштадт выходит на объяснение авторитарных режимов восточных обществ, которые поощряли только такие виды деятельности, способствующие укреплению элитарно-религиозных структур.

Одним из важных факторов трансформации общественно-политической системы С. Эйзенштадт считал относительную автономию различных

институциональных сфер социальной жизни. Он выделяет несколько факторов, влияющих на общественные сдвиги: «Это отношения между доминирующей системой ценностей и политическими институтами, положение политической системы в стратификационной структуре, степень внутренней сплоченности и социальной автономии в основных социальных группах и страдах конкретного общества» [1968, р. 258].

Так, в странах мусульманского Востока религиозная и политическая идентичность не была стабилизирующим фактором. В результате появляются религиозные движения большого масштаба и невозможность возникновения политических институтов там, где традиции ислама были особенно сильны. Так же как и в других восточных обществах, в мусульманском мире социальная стратификация полностью зависела от государства. Отсутствие связи между политической системой и религиозными традициями облегчает модернизацию на начальной стадии развития.

В предмодернизационный период исламские общества более всего могут быть сравнимы с китайскими – и здесь и там идентичность культурных и политических институтов жестко ограничивала возможность нововведений, необходимых для развития жизнеспособных современных административных и юридических институтов

Проследивая тормозящее влияние ислама на развитие капиталистических отношений, Г. фон Грюнебаум отмечал, что в отличие от Запада, где религия была лишь «сектором» общественной жизни, исламская религия играла определяющую роль в политических событиях, «сохраняя в то же самое время свое право на существование и на статус государства» [1988, р.13].

«Однако в течении XX в., – отмечает Косюги Ясуши, – социально-экономическая трансформация подорвала устои традиционных мусульманских обществ, так же как и положение исламских лидеров, стоявших на старых позициях» [2006, р. 3].

И все же следует отметить, С. Эйзенштадт прямо признавался, что, подобно другим религиям, ислам внес существенный вклад в прогресс, способствуя развитию и консолидации «исторических» обществ. Им также отмечается, что характерное для ислама политико-религиозное единство давало возможность участвовать в общественно-политической жизни, в основном, лишь придворным клеркам и бюрократии и приводило к экстремистским сектантским движениям, одни из которых стремились уничтожить существующий режим, заменив его «идеальной моделью» – раннемусульманской общиной, а другие были политически пассивны. Политический стиль такой системы, считал К. Гиртц, характеризуется созданием вокруг сильных фигур сети приверженцев [1965, р. 94]. При этом главное – не выбыть из игры, учитывая всеобщую неустойчивость и жесткость конкуренции.

### ***Историко-социологическое обоснование К. Гиртца***

Политическая жизнь принимает форму фракционного соперничества, в которой поражение никогда не является тотальным, а победа полной. В этих условиях все приобретения социально-общественного характера имеют вид второстепенных и временных. Известно, что общественно-политические изменения в странах мусульманского Востока в свое время определили характер идей, выдвинутых такими известными западными исследователями, как Л. Массиньон, Й. Крамерс, М. Уотт, М. Гилсенан и др. Для них было характерна неудовлетворенность только традиционными методами исследований. Видимо, не случайно можно наблюдать их тягу к историко-социологическому обоснованию разрабатываемых ими теоретических конструкций. Религию они рассматривали как важнейший элемент культуры, влияющий на социальную жизнь общества. Вот почему они так широко использовали не только исторические, но и социологические методы и принципы исследования для изучения религиозной ситуации в различных обществах.

В этом отношении, как нам представляется, важным является исследование американского исследователя К. Гиртца. Значимость его для нашей темы объясняется тем, что в нем была выражена неудовлетворенность общими положениями теории, разработанными его современниками для обоснования взаимодействия религиозной и социальной жизни в мусульманских обществах. Да и сама концепция К. Гиртца как бы отразила поворот западной социологии от разработки теоретических общих построений к рассмотрению конкретных проблем в сфере развития религиозных процессов в развивающихся странах, поставила вопрос о необходимости выработки нового подхода к их исследованию. Поэтому, отправным моментом для нас в данном случае может прослужить теоретическая модель К. Гиртца, значение которой (для нашего анализа) заключается еще и в том, что она исходит из реального факта – существования в развивающемся обществе так называемых «потоков» или «течений».

Основное место в концепции К. Гиртца занимает разделение развития религии на два начала: адаптационное, способствующее тому, что внутренне сбалансированная религиозная система приживается на почве местной специфики, и консервативное, поддерживающее идентичность самой системы как таковой. Дальнейший его анализ построен на выяснении взаимозависимости и роли каждого начала в процессе общественного развития страны, с учетом состояния религиозности населения. Разбор этой модели важен еще и потому, что данная концепция К. Гиртца в определенной степени отражает общий подход к рассмотрению весьма критического момента во многих других построениях западных социологов религии. Он заключен в подходе к развитию религиозных процессов, в частности к исламизации общества, как к реальному ресурсу, имеющему определенный общественный потенциал.

Приступая к своему анализу, К. Гиртц прежде всего выясняет общественно-политические условия, при которых возникает различное отношение к религии, культовой практике разных социальных слоев населения. Исходя из признания известной автономности духовного бытия, К. Гиртц подчеркивает его зависимость от использования отдельными индивидуумами социально полезных «систем знания» и символов, воплощенных в культуре, обычаях, традициях, языке и т.д. Религия, по его мнению, есть общественный институт, культ – вид социальной активности, вера – движущая сила общества.

Результаты полевых исследований, проведенных им в конце 1950-х гг. в Индонезии привели его к мысли о том, что в рамках одного и того же вероучения лица, представляющие разные социальные слои населения, отнюдь не одинаково оценивают вес и значение, придаваемые различным ингредиентам общественной системы. Соответственно тому, по мнению К. Гиртца, складываются отдельные «потoki», т.е. толкования одних и тех же социальных изменений, а также расхождения в их оценке. К. Гиртц отметил, что исламская община оказалась разделенной на носителей народной традиции с ее преимущественной ориентацией не столько на собственно ислам, сколько на национально-духовные ценности и наследие, на приверженцев мусульманской религии в ее ортодоксальном толковании, на сторонников синтеза отдельных исламских предписаний с модернизацией общественно-го организма [1960, p. 96].

Представители других направлений социологии религии, например, Я.М. Рейнхард, считали, что эта концепция К. Гиртца упрощает положение дел, ибо в ней происходит смешение понятий религиозной и адатной традиции, а также игнорирование различий между религиозным синкретизмом и плюрализмом. Другие исследователи, например, Э. Ютрехт, обратили внимание на несостоятельность теории К. Гиртца закрепить за каждым из «потоков» определенную социально-политическую направленность [1973, p. 37].

Следует отметить, что среди сторонников концепции К. Гиртца лишь немногие полностью поддерживали ее. Остальные – обуславливали подобную поддержку значительными уточнениями и существенными оговорками. Так, например, американский социолог Л. Каслз обратил внимание на то, что различия в социально-экономическом положении разных группировок предпринимателей сказывается на их отношении к религии в целом, на приверженности религиозной традиции или же на восприимчивости к религиозной идеологии [1967, p. 143].

### *Религиозное реформаторство Дж.Л. Пикока*

По мнению ряда западных исследователей, теория К. Гиртца недооценивала социально-психологический микроклимат в религиозной общине.

Кстати сказать, наибольшего успеха в разработке данной проблемы достиг американский этнограф Дж.Л. Пикок. Будучи последователем и активным популяризатором идей М. Вебера, Дж.Л. Пикок подчинил свою работу поиску ответа на вопрос, насколько и в какой форме перемены в области религии сопряжены с рациональной психологией. При этом религиозное реформаторство рассматривалось как тот тип духовного сдвига, который способен рационализировать психологические аспекты различных сторон жизни. По мнению Дж.Л. Пикока, реформаторские убеждения в религии разделяют в основном лица с образованием. На уровне массового сознания водораздел между реформаторами и традиционалистами проявляется таким образом, что первые в меньшей степени, нежели вторые, поклоняются священным реликвиям, верят в загробную жизнь и т.д. В реформаторской среде планы на будущее занимают гораздо большее место, нежели размышления о прошедших днях. Весь жизненный путь воспринимается, как целенаправленное движение вперед [1978, р. 41].

При всей важности проделанной К. Гиртцем, Дж. Л. Пикоком и другими исследователями работы сама она не может заменить поисков ответов на встающие перед современными исследователями вопросы, связанные с эволюцией ислама в новых условиях. В сущности, рационалистический подход Дж.Л. Пикока и был призван восполнить пробелы концепции К. Гиртца. Однако он восполнял эти пробелы, не выходя из общих для данной теории рамок статики. Проблемы, в конечном счете, были рассмотрены без исторической динамики, без вскрытия реальных механизмов формирования религиозности населения, что лишало их соответствующей конкретизации. Говоря об использовании западных концепций и теорий как об одном из источников предвзятого подхода к эмпирическому материалу, следует отметить, что примененные концептуальные категории не всегда соответствовали существующим условиям, а получаемые в итоге результаты не имели никакого значения, либо приобретали иной смысл, чем тот, который им придавался. И западные исследователи не единственные, кто был подвержен специфической предвзятости из-за консерватизма в области методологии. Не в меньшей степени этим страдали и специалисты в странах Востока. Многие из них получили образование на Западе или же обучались у преподавателей, которые приобрели подготовку там же. Многие из них были сильно подвержены влиянию научной литературы в духе западных традиций.

### ***Новая власть и новая идеология***

Конкретные условия, проявляясь в исторической динамике проблемы, фокусируются, на наш взгляд, и в характере развития религии. Именно рассмотрение проблемы ислама через призму конкретных общественно-политических условий, их становления и развития и позволяет учесть весь

комплекс вопросов, связанный с ним. В данном случае исключительное значение приобретает для анализа развития исламской религии в странах Востока и Центральной Азии сам процесс трансформации общественно-политической жизни в его целостности, ибо внутренним содержанием перехода от одной общественной системы к другой является изменение всего традиционного уклада жизни и мировоззрения. Здесь кроются многие причины (прежде всего политико-идеологического плана) обострения проблемы как внутрирелигиозного, так и межрелигиозного характера.

Как известно, трансформация общественно-политической жизни включает в себя два взаимосвязанных процесса: возникновение новой власти и рождение (или возрождение) новой идеологии. Именно эти процессы подготавливают наиболее широкую основу для активизации религиозных течений и движений в масштабе всего государства. Поэтому среди широкого круга вопросов одним из центральных выступает вопрос о роли и месте ислама в развивающихся странах. Раскрыть роль и место ислама в обществе путем пристального изучения социальной действительности – это одна из сильных сторон концепции К. Гиртца, и он особенно необходим при исследовании религиозной ситуации в Казахстане, поскольку невозможно правильно понять ее без учета того факта, что за поверхностным слоем глубоко внутри скрывается то, что связано с многовековой историей его развития.

В той или иной форме ряд исламоведов в построениях своих концепций руководствовались сформулированным М. Вебером принципом прямой пропорциональности зависимости между степенью дифференцированности общества и темпами его модернизации, убеждением, что только отделение религии от политики, секуляризация закона позволит прийти к развитой цивилизации. Основной упор ряда исследователей на то, что в мусульманском мире не было, как на Западе, традиции автономности религии и политики, вплотную подвел к проблеме так называемой «тотальности» ислама, понимаемой и как нерасчлененность, взаимопроникаемость религиозного и светского, и как соединение в нем образа жизни и мысли. М. Родинсон считал, что ислам, зародившийся в обстановке, при которой каждый элемент социальной организации одновременно исполнял функции «микросударства», должен был взять на себя эти функции, чтобы распространиться и утвердиться вширь. Исламская религия изначально должна была взять на себя задачи по политической и социальной организации общества, т.е., как выразился М. Родинсон, выполнять «интегральную» функцию [1979, p. 18].

### *Э. Хермасси о соотношении религии и политики в исламе*

Обратим внимание и на точку зрения Э. Хермасси на соотношение религии и политики в исламе. По его мнению, в исламе нет разделения рели-

гии и политики. Этот факт никогда не усваивался обыденным сознанием. Без рационального обоснования отделенность политики и религии в конечном счете привело к тому, что политическая среда в мусульманском мире не смогла выработать «своей внутренней логики развития», а значит не имела самостоятельного характера. «Даже когда умма была совершенно не способна реально осуществлять власть, единственно возможный политический авторитет был заключен в ней. Появление суфийских орденов еще более усилило отделение политических институтов от организации жизни мусульман при том же иррационально-мистифицированном отражении этого факта в сознании» [1978, р. 458].

Фрагментарность политической истории мусульманского мира при сохранении религиозного единства не могло не привести к разделенности практического и идеального. В результате возникает, с одной стороны, лишь имитация перехода к общественной модернизации с ориентацией на национальное государство, а с другой, стремление к возрождению первоначального ислама, с ориентацией на общинный характер жизни. Чтобы соединить эти две ориентации, по мнению Э. Хермасси, необходимо формирование нового стиля политической и религиозной жизни. «В той мере, – пишет он, – в какой политическая жизнь общества формируется религиозными идеалами, всегда сохраняется риск, что эти идеалы не будут соответствовать процессам модернизации общества» [1978, р. 463]. Думается, что ряд положений Э. Хермасси близок к историографии начала XX в., когда преуменьшалась роль ислама в социально-политических процессах, а сама религия рассматривалась как их «зеркальное отражение». Видимо это послужило тому, что ряд исследователей, прежде всего западных, стали более осторожно трактовать роль ислама в общественных и социо-культурных трансформациях. Так, например, Дж.Л. Пикок выдвигал только гипотезу, что в странах Востока мусульманские реформы могут привести к рационализации психологических аспектов различных сторон общественной жизни [1978, с. 42].

### ***Выводы***

Из вышеприведенных трактовок и концепций позволим себе сделать некоторые выводы. Во-первых, ни одна модернизация в мусульманских странах не обходится без тотального влияния религиозных традиций, воздействия со стороны компонентов «первоначального ислама». Во-вторых, общественно-политическая модернизация в исламском обществе всегда будет приходиться в противоречие с традиционно-религиозными установками и интересами, тесно связанными с мусульманским сознанием. В-третьих, только Запад с его рациональностью может показать странам мусульманского Востока путь к развитию цивилизации. В-четвертых, сопротивление ра-

циональному ведению хозяйства происходит из-за топографической характеристики исламской цивилизации; высокой степени общинного сознания; неразделенности идеального и реального, религиозного и политического, этического и социального. Это не означает, что совершенно отрицались позитивные достижения ислама.

В целом же, вышеприведенные концепции в определенной степени отражают общий подход к рассмотрению весьма критического элемента (или момента) во многих других построениях западных исследователей. Он заключается в подходе к феномену «интеграционных ресурсов ислама» в обществе как к реальному ресурсу, имеющему определенный политический потенциал, уже подчиненный целостной религиозной системе. Однако одна из ошибок некоторых авторов концепций заключается в абстрагировании институционального и исторических фактов развития самого ислама. По модельным построениям происходит модернизация общественно-политической жизни в странах Востока, но это не затрагивает основополагающие принципы и нормы исламской религии. Результаты трансформации в этих странах ведет лишь к перераспределению капитала в пользу местной бюрократии и духовной элиты. Причем создание видимости лояльности к трансформационным процессам, есть просто выкачка, изъятие прибавочного продукта, прежде всего из сельскохозяйственного сектора экономики, на условиях сохранения традиционных форм взаимоотношений. Это не что иное, как финансирование за счет капитализма традиционных устоев.

В целом в западных моделях нередко можно найти внутренние противоречия. Основная идея некоторых авторов состоит в том, что успешная трансформация общественно-политической жизни должна идти за счет устранения традиционных элементов в исламе. К этому приводит весь ход их рассуждений, собственно говоря, неявная предпосылка или даже скрытое убеждение, что историческая модернизация в странах Востока может быть лишь осуществлена с помощью Запада. Она может развиваться только за счет западной цивилизации. В сущности, система их анализа – это поиск (и обоснование) в традиционном исламе элементов торможения, которые не могут быть использованы в целях общественно-политического развития. Однако это не решает задачи самого развития, так как для «работы» модели модернизации необходимо, чтобы эта модернизация «существовала» с религиозным «бытием». В этом пункте процесс трансформации в восточных обществах зависит от внутри религиозных взаимоотношений. В конечном счете, обострение отношений между мусульманскими движениями и течениями становится одним из основных факторов, которые могут тормозить социальный прогресс (помимо того, что углубляются противоречия между светской и духовной властью).

Вряд ли можно согласиться с утверждением, что ислам – это нечто застывшее, не способное к изменениям и динамике развития. Нередко данный вопрос являлся одним из основных моментов анализа развития ислама в



условиях трансформации общественно-политической жизни стран Востока. При этом делался общий вывод: трансформация общественной системы может быть достигнута только при опоре на иную по содержанию традицию.

При всей важности проделанной западными исследователями работы сама она не может заменить поисков ответов на вставшие перед мусульманскими странами вопросы. Бесспорно, многие вопросы, в конечном счете, были рассмотрены, однако нередко без достаточно глубокого анализа динамики развития исламской религии, без вскрытия реальных механизмов функционирования религиозных институтов, что лишало их свойственных им конкретных исторических корней, направления эволюции (и реальных возможностей подобной эволюции).

Конкретные условия, проявляясь в исторической динамике проблемы, фокусируются, на наш взгляд, в характере соотношения религии, политики и культуры. Именно рассмотрение этого соотношения в странах Востока через призму особенностей распространения и развития исламской религии, ее дифференциация, становления и формирования различных движений и течений и позволяет учесть весь комплекс вопросов, связанный с трансформацией общественно-политической жизни, как в странах мусульманского Востока, так и Центральной Азии. В данном случае исключительное значение приобретает для анализа нашей темы типология мусульманских движений и течений, ибо внутренним содержанием трансформации самой исламской религии является ее политическая, культурная и теологическая множественность. Здесь кроются многие причины не только обострения «исламской проблемы», но и специфики ислама в разных регионах мира.

### **Библиография**

Tibi, B. 1983. 'The Renewed Role of Islam in the Political and Social development of the Middle East', *The Middle East Journal*, Vol. 37, № 1, pp. 3–13.

Вебер, М. 1985. 'Работы по социологии религии и идеологии'. Москва, ИНИОН РАН, 234 с.

Weber, M. 1964. 'General Economic History'. New York, First Collier Books, 260 p.

Eisenstadt, S. 1968. 'Transformation of Social, Political and Cultural Orders in Modernization'. Austin, University of Texas Press, 444 p.

Грюнебаум, Г. 1988. 'Классический ислам. Очерк истории (600–1258)'. Москва, Наука, 216 с.

Kosugi, Y. 2006. 'Al-Manar Revisited: the «Lighthouse» of the Islamic Revival. Intellectuals in the Modern Islamic World'. Transmission, Transformation, Communication / Edited by Stephane A. Dudoignon, Komatsu Higao and Kosugi Yasushi. London and New York, Routledge, Taylor and Francis Group, pp. 3–39.

Geertz, C. 1965. 'Modernization in a Muslim Society: The Indonesian Case. Religion and Progress in Modern Asia'. New York, London, pp. 94–95.

Geerts, C. 1960. 'Religion of Java'. Glencol, Free Press, 396 p.

Utrect, E. 1973. 'American Anthropologist on Indonesia'. Journal of Contemporary Asia. London, Vol. 3, № 1, pp. 34–42.

Castles, L. 1967. 'Religion, Politics and Economic Behaviour in Java, the Kudus Cigarette Industry'. New Haven, Yale University Press, 158 p.

Hermassi, E. 1978. 'Politics and Culture in the Middle East'. Social Compass, Louvain, Vol. 25, № 3–4, pp. 445–464.

Peacock, J. 1978. 'Muslim Puritans: Reformist Psychology of South-East Asian Islam'. Berkeley etc., University of California Press, 242 p.

### **Transliteration**

Tibi, B. 1983. 'The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East'. The Middle East Journal, Vol. 37, № 1, pp. 3–13.

Weber, M. 1985. 'Rabota po sociologii religii I ideologii' [The Work on the Sociology of Religion and Ideology]. Moskva, Nion Ran, 234 s.

Weber, M. 1964. 'General Economic History'. New York, First Collier Books, 260 p.

Eisenstadt, S. 1968. 'Transformation of Social, Political and Cultural Orders in Modernization'. Austin, University of Texas Press, 444 p.

Grunebaym, G. 1988. 'Klassicheski islam. Ocherk istorii (600–1258)' [Classical Islam. Essay on the Histori of (600–1258)]. Moskva, Nayka, 216 s.

Kosugi, Y. 2006. 'Al-Manar Revisited: the «Lighthouse» of the Islamic Revival // Intellectuals in the Modern Islamic World'. Transmission, Transformation, Communication / Edited by Stephane A. Dudoignon, Komatsu Higao and Kosugi Yasushi. London and New York, Routledge, Taylor and Francis Group, pp. 3–39.

Geertz, C. 1965. 'Modernization in a Muslim Society: The Indonesian Case'. Religion and Progress in Modern Asia. New York, London, pp. 94–95.

Geerts, C. 1960. 'Religion of Java'. Glencol, Free Press, 396 p.

Utrect, E. 1973. 'American Anthropologist on Indonesia'. Journal of Contemporary Asia. Vol. 3, № 1, pp. 34–42.

Castles, L. 1967. 'Religion, Politics and Economic Behaviour in Java, the Kudus Cigarette Industry'. New Haven, Yale University Press, 158 p.

Hermassi, E. 1978. 'Politics and Culture in the Middle East'. Social Compass, Louvain. Vol. 25, № 3–4, pp. 445–464.

Peacock, J. 1978. 'Muslim Puritans: Reformist Psychology of South-East Asian Islam'. Berkeley etc., University of California Press, 242 p.

### **Түйін**

**Жалилов З.Г.**

**Дін және жаңалануы: концепция мен теория мәселесіне**

Бұл мақалада зерттеудің теориялық-методологиялық негізі, яғни қоғам мен діннің ара қатынасын зерттеуге үлкен ықпал еткен М. Вебер, К. Гиртц, С. Эй-

зенштадт, Дж.Л. Пикоктың теоретикалық концепциялары және әртүрлі тарихи кезеңдерде ислам дінінің дамуының жалпылама және ерекше белгілерін анықтауға мүмкіндік беретін кешенді әдіс жан-жақты қарастырылады.

Өткен ғасырда Батыс Еуропа мен социалистік лагерь елдеріндегі адам өміріне дін ықпалы қарқынының бәсеңдеуіне қарамастан, саясат пен дін арасындағы байланыс үзілген жоқ. Жиырмасыншы ғасыр аяғында «діни ренессанс» нышандары байқала бастады. Дін ұстанымы берік («ислам әлемі» елдері немесе буддизм) елдерде де, дін жағдайы әлсіреген (ең алдымен, постсоциалистік елдерде, оның ішінде, Ресей) елдерде де нығая түсті. «Діни ренессанс» пен дінді саясаттандырудың түптамасын айқындауда жоғарыда аты аталған авторлардың еңбектеріне жүгіну негіздерінің бірі болды. Мақалада діни фактор саяси үдеріспен әрекеттесе отырып, саяси кеңістікті тұрақтандырудың да, тұрақсыздандырудың да катализаторы бола алады деген қорытынды жасалды. Әлеуметтік және мемлекеттік қауіпсіздікті қамтамасыздандыру іс-шараларын жасау мақсатында, дінді саясаттандырудың механизмдері мен технологияларын айқындау – зерттеу тақырыбының өзектілігін арттыра түседі.

**Түйін сөздер:** тарих, ислам, дін, саяси, идеология, концепция.

## Summary

**Jalilov Z.G.**

### **Religion and Modernization: to Concepts and Theories**

This article is give theoretical and methodological basis of research in studying characteristics of Islam in terms of transformation in social and political life. Its role and importance in the East and the Republic of Kazakhstan have been selected by the theoretical concepts of Max Weber, C. Geertz, S. Eisenstadt, J.L. Peacock, who had a great influence on the study of interaction between society and religion, also a comprehensive approach, which allows to identify common and special features of the Islamic religion revolution in different historical periods.

Last century, while religious influence on people's lives started rapidly reduce, at least in Western Europe and socialist states, however, the connection between the political and religious spheres has not been lost. Moreover, at the end of the twentieth century, the so-called «religious renaissance» manifested itself. The link between politics and religion has increased significantly in those countries where position of religion has never been waned (in the countries of the «Islamic world» or Buddhism) and in those ones, where position of religion was to some extent undermined (primarily in the Post-socialist countries, including in Russia). Identifying the causes of «religious renaissance» and politicization of religion has become one of the grounds for appeal to the works of the authors above. The paper concludes that the religious factor, interacting with the political process, acts as a catalyst for stabilizing and destabilizing political space. It is noted that the identification of mechanisms and technologies of the politicization of religion with a view to developing measures for ensuring social and state security also updates the research topic.

**Keywords:** history, Islam, religion, political, ideology, concept.

*Анатолий Косиченко (Алматы, Казахстан)*

## СООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИЯ КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

**Аннотация.** Философия и богословие являются двумя сферами культуры, в которых ставятся и получают решение самые значимые проблемы бытия человека. При этом философия и богословие исследуют эти проблемы с различных, иной раз полярных, исходных позиций, несхожих мировоззрений, разных задач и целей. Богословие делает центральным предметом своего исследования Бога, и уже через эту абсолютную меру рассматривает все иные вопросы: сущность человека, смысл бытия, историю человечества, его будущность и т.д. Философия в качестве основного своего предмета полагает человека, и делает именно человека мерилom всего сущего. Понятно, что при таких различиях в основных подходах к исследованию даже общих проблем философия и богословие приходят к различным выводам и результатам. В статье анализируются вопросы определения предмета философии и богословия в их соотношении, соотношение философии и богословия, дается сравнительный анализ содержания ряда богословских и философских категорий, осуществляется обращение к разным типам мировоззрений, складывающихся на основе богословия и философии, как источников этих мировоззренческих систем.

**Ключевые слова:** философия, богословие, Бог, человек, духовное развитие, история, разум, вера, свобода, покаяние, мировоззрение.

### *Введение*

Вопрос о соотношении философии и богословия есть, в первую очередь, вопрос практический. Это представляется парадоксом: наименовать богословскую и философскую проблематику практически значимой. Но это именно так. Жизнь любого человека и общества в целом не может быть полностью растворенной в повседневности. Всегда присутствует стремление каким-то образом осмыслить свою жизнь. Для осмысления жизни необходимо обращение к смысложизненным измерениям. И вот тут-то мы и сталкиваемся с философией и, хотя и реже, с богословием. Причем богословие чаще всего присутствует как бы виртуально, мнимо, в проекции. Но присутствует, как глубокая рефлексия над бытием. «Практицизм» обозначенной проблематики в том и состоит, что без сознательного (в той или иной мере) вовлечения философского или богословского контекста в процесс «придания» смысла жизни и человека и общества обнаружить этот смысл невозможно. В реальности обозначенная проблематика предстает

как многообразие мировоззренческих оснований общественной и индивидуальной жизни. Ни философия, ни тем более богословие не говорят, что их целью является продуцирование мировоззрения, они, в самом деле, нацелены на иное, но они продуцируют мировоззрение в качестве «побочного» продукта своей деятельности. Мировоззрение, вытекающее из богословия, является религиозным мировоззрением, философия же порождает целый спектр мировоззренческих систем (от близких религиозному до крайне либерального на основе постмодернизма). Поэтому вопрос о соотношении философии и богословия и в их непосредственной связи, и в мировоззренческих проекциях является важным для решения целого ряда актуальных проблем современности. Вследствие обширнейшего содержания поднимаемых в статье проблем, ограничимся в нашем рассмотрении лишь христианским богословием и, соответственно, западным типом философствования.

### *Методология исследования*

В данной работе задействованы все необходимые для анализа поставленных задач методы, адекватные предмету и философии, и богословия. Это исторический подход; сравнительный анализ; диалектические методы: единства противоположностей, единства в многообразии, единство исторического и логического; внутренние для содержания богословия методы: герменевтика, аксиологический, анализ догматов, когнитивный (в его соотносительности с верой), святоотеческие наставления и иные. По мере потребности на первый план в нашем исследовании выходят то одни методы, то другие, иногда в форме некоторого их синтеза.

### *Предмет философии и предмет богословия*

Богословие имеет Бога в качестве своего предмета. А философия пытается описать и понять мир вне Бога. Поэтому и предмет, и конкретное содержание богословия и философии существенно различны.

Итак, предметом богословия является Бог. И уже через посредство Бога предметом богословствования выступают: человек, мир, природа и т.д. Поставив Бога в центр всех своих изысканий, богословие не претендует на «познание» Бога. Известно, что «Бога познать невозможно» и «Бога знает только Сын и тот, кому Сын откроет знание о Боге». Поэтому, хотя богословие есть познание Бога, это не есть познание в его традиционно философском значении, но, скорее, приближение к Богу через выполнение Его заповедей – обожение. В этом контексте познание носит подсобный характер. В философии же познание, знание, сознание обладают самостоятельным значением, они, наряду с человеком, – центральный предмет философии.

Богословие может быть и без «слова о Боге». Богословие – это и молитва, и монашеский подвиг, и христианская жизнь в миру, и святоотеческие писания. Это и литургия. Согласно крупнейшим православным богословам, центральным содержанием богословия является как раз Литургия [Шмеман 2006]. То есть, вовсе не познание Бога, не учение о Нем, не изыскивание Его свойств и качеств, но соединение с Ним посредством участия в Таинствах. Личностный Бог христианства делает возможным обожение, как процесс приближения к Богу через смирение и покаяние.

Надо понимать, что богословие, как «слово о Боге», содержит в себе неустранимое противоречие. Слово, в его современной понимании, неизбежно нагружено рациональным отношением к действительности, к бытию, к познанию. Сегодня слово даже излишне рационально и логически перегружено (и это при всей условности, легковестности и почти жаргонности современного языка). Именно эти качества признаются сущностными для слова. Конечно, имеются и слабо рационализированные и маловерифицированные слова. Но они соотносятся со вполне определенными сферами: мифом, сказками, мистикой и, отчасти, обыденным мышлением. Слово же в богословии, т.е., понятия богословской науки, как и понятия всякой науки, достаточно рациональны. Но богословие, как «слово о Боге», не может быть рациональным: ведь предметом богословской науки является Бог, который принципиально невыразим в рациональных терминах.

Противоречие богословия как науки вытекает и из того обстоятельства, что в христианстве Бог нередко именуется Словом («Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1,1)). И получается, что богословие есть слово о Слове: наше человеческое слово о бесконечном, вечном, непознаваемом Слове. Это сложно, почти невозможно. В богословии, тем самым, наше слово о Слове сводится к человеческому, ограниченному пониманию Слова. Поэтому богословие – снижение, сведение и даже где-то профанация высоты Бога.

И, однако, богословие – это предельно возможная для человека форма концептуального постижения Бога. Богословие это попытка в некоторой мере рационального постижения Бога. Мы говорим «в некоторой мере», так как богословие не тождественно вере, которая ни в какой рациональности не нуждается, а богословие все же нуждается, так как оно говорит о Боге всем людям: и верующим и неверующим. При этом богословие отличается от теологии. Теология еще более рациональна, нежели богословие.

Философия относится к миру рационально (за исключением мистической философии). Но «мистическая философия» это уже, собственно, и не философия в «чистом» виде. Предметом классической философии являются наиболее общие законы бытия, мышления, общественного развития. Но еще раз подчеркнем, что вся эта предметная область философии изучается рациональными средствами, а отнюдь не верой.

### *Взаимодействие философии и богословия*

Сразу следует подчеркнуть, что, несмотря на наличие так называемой «религиозной философии», все же, как особый целостный феномен, философия не делает своим предметом «учение о Боге». В этом отношении философия далека от богословия. Философия и богословие исходят из разных воззрений на мир, из разных мировоззрений: богословие из наличия Бога и Его всеопределяющей роли, а философия опирается на идею естественно-научного происхождения мира и человека. Понятно, что содержание, устремления и методы богословия и философии существенно разнятся.

Но имеется и некое единство философии и богословия. Это единство восходит к нерасчлененному единству античной мысли: когда миф объединял в себе и философию, и науку, и учение о Боге. Поэтому, когда философия обращается к иным (не философским) источникам своего развития, она неявно апеллирует именно к тому синкретизму, который существовал в древности. И когда философия прибегает к богословию, она отчасти возвращается к этому периоду синкретизма. В какой мере такое обращение оправдано – другой вопрос: пожалуй, философия потеряла право апеллировать к нерасчлененному единству отображения бытия в мышлении. Слишком далеко ушла философия от этого единства, слишком специфическое содержание она наработала за прошедшее с тех пор время.

Философия развивается, и получив импульс от иного: жизни, культуры, Бога. Некоторое время философия может развиваться на таком основании, но полученный импульс со временем исчерпывается. То есть, философия подпитывается от иных духовных источников. Философия обогащается, когда прибегает к богословским понятиям – последние намного глубже. Эта большая глубина богословских понятий объясняется предметом богословия – Богом, который по определению глубже всего сущего.

Богословие, в свою очередь, почти ничего не выигрывает от обращения философии к ней. Философия в значительной мере искажает богословские истины. Можно говорить о популяризации богословия средствами философии – и это было бы хорошо, но все равно богословские истины искажаются, и для человека через философию богословие не доносится. «Религия может обойтись без философии, источники ее абсолютны и самодовлеющи, но философия не может обойтись без религии, религия нужна ей как пища, как источник живой воды. Религия есть жизненная основа философии, религия питает философию реальным бытием» [Бердяев 2002, с. 35]. Богословие может прибегать к философии, аргументируя ею некоторые аспекты своего содержания. «Не оказывая особого предпочтения какой-либо одной философской системе, Церковь всегда вполне свободно пользуется философией и другими науками с апологетическими целями, но она никогда не защищает эти относительные и изменчивые истины, как защищает непреложную истинность своих догматов» [Лосский 1991, с.162].

Философия стремится постичь «последние основания», сущность вещей, внутренние закономерности бытия. Она стремится выйти за пределы только познавательного отношения к действительности и коснуться проблем духовного. То есть, по интенции философия близка богословию, которое по определению говорит о Боге – не познаваемом в принципе. В той мере, в какой философия пытается познать «последние основания», она приближается к богословию, так как последним основанием является Бог. «Напрасно философы думают, что возможна совершенно автономная философия, философия, независимая от религиозной жизни, свободная от всякой связи с «жизнью». Пустая гордыня, которая всегда терпит имманентную кару. Освобождаясь от подчинения религии, философия претерпевает самое рабское подчинение науке» [Бердяев 2003, с. 28].

Философия, как любовь мудрости, не может остановиться на успехах рассудка или разума, мудрость интегрирует в себе и разум и духовность. Поэтому, любя мудрость, философия по существу своему обязана «дрейфовать» к богословию, чьим методом и является мудрость и другие, уже собственно богословские методы познания, такие, как например, доброта и любовь. «Человек, знающий Бога – добр, а когда он не добр, то значит, не знает (Бога) и никогда не будет познан (от Него), ибо единственный способ к познанию Бога есть доброта» [Антоний Великий 1998, с.58]. Самыми глубокими богословами были святые отцы. Надо быть в высокой степени оптимистом и иметь дерзновение, чтобы заниматься богословием. Слишком ответственен предмет богословия. Не случайно святые отцы единодушны в требованиях к пытающимся богословствовать: «Небезопасно плавать в одежде; небезопасно и касаться богословия тому, кто имеет какую-нибудь страсть» [Иоанн Лествичник 2006, с. 223].

В античности философия господствовала над богословием, в Средние века философия стала «служанкой богословия». Был период (в IV–VI веках), когда греческая философия использовалась учителями Церкви (в первую очередь, Василием Великим и Григорием Богословом) в качестве средства раскрытия основ христианства, то есть, в некотором смысле философия была формой подачи богословских истин. Античному миру проповедовались христианские истины в логике и в формах античной философии. В этот период имело место некое подобие симфонии богословия и философии. Этот этап в развитии отношений философии и богословия интересен именно «партнерством», обогатившим и философию и богословие. Причем для богословия он стал классическим примером последовательного и системного изложения христианского богословия. Истины ради, следует отметить, что богословие христианства не нуждается во внешнем изложении сущности христианства, как пути спасения человека. Логика и рассуждения, подобные философским, не являются необходимым элементом богословия. Богословие может быть абсурдным с точки зрения человеческой



логики, может быть литургическим, может быть даже безмолвным, как в практике первых поколений христианских отшельников.

В существенно деформированном виде это «сотрудничество» философии и богословия было воспроизведено в конце XIX – начале XX вв. в русской философии, когда целая плеяда философов (С. Соловьев, Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк, П. Флоренский, Л. Карсавин, и др.) обратилась к проблемам философского осмысления глубочайших религиозных истин. Возникла так называемая религиозная философия. Но различия философии и богословия ощущались всегда, даже в период их некоторого сближения. Это не удивительно. «Ибо христианство – не философская школа, спекулирующая абстрактными понятиями, но прежде всего общение с живым Богом.... Вопрос соотношения богословия с философией никогда не ставился на Востоке (имеется в виду православный Восток – А.К.)» [Лосский 1991, с. 121].

Вместе с тем, следует признать, что в своих глубоких формах, исследующих смысложизненную проблематику, философия приближается в некоторых аспектах к богословию. Так, например, Ж. Маритен пишет: «Для достижения своего полного нормального развития в нас философия требует от индивида большой работы по очищению и обновлению, аскезы не только разума, но и сердца, и что в философствовании должна принимать участие и вся его душа, как в процессе бега участвуют сердце и легкие» [1999, с.144]. Об этом пишет и Н. Бердяев: «Философия станет тем, чем она была в древности, станет священной, вновь соединенной с тайнами жизни. Всего менее это значит, что философия должна стать прислужницей теологии.... Философия должна быть органической функцией религиозной жизни, а не прислужницей теологии – это разница огромная. Философия не может и не должна быть богословской апологетикой, она открывает истину, но открыть ее в силах лишь тогда, когда посвящена в тайны религиозной жизни, когда приобщена к пути истины» [2002, с. 40].

### ***Сравнение содержания некоторых понятий в философии и богословии***

Конкретизацию и детализацию взаимоотношения богословия и философии можно осуществить сравнением значения и содержания понятий, ключевых для богословия и философии. Обратимся к такого рода понятиям.

Свобода, вера, разум, покаяние, смирение, спасение, любовь и другие понятия, взятые из богословия, будучи перенесены на почву философии значительно обогащают и философские понятия, хотя сама философия чаще всего не признает это заимствование.

*Соотношение веры и разума в богословии и философии.* Принято считать, что философия базируется на разуме (философия является «любовью мудрости», а мудрость, согласно этому же подходу, есть нечто тесно увязанное с разумом), а богословие основано на вере, слабо соотносящейся с

разумом. На самом деле это далеко не так. В богословии разум ценится не менее, а может и более, чем в философии. Разум в богословии есть форма богоподобия и, соответственно, богопознания. Уже отсюда можно видеть значение разума в богословии. Однако это не просто разум, но разум одухотворенный верой. Вера властвует над разумом, разум подчинен вере. Когда богословие отступает от веры, когда оно переносит центр богословствования на логические рассуждения, превалирующие над верой, тогда богословие утрачивает свой предмет.

В философии вера также важна. В философии Платона, неоплатоников, гностиков, во всей средневековой философии, в философии Канта, Гегеля, Шеллинга и многих других философов вплоть до нашего времени вера присутствует явным образом. Но вера должна, согласно этим философам, соотноситься с разумом, должна быть доказана разумом (так называемая рационализация веры), должна быть подчинена разуму. Вера в философии востребована для преодоления проблем, пока не могущих быть рационально доказанных (в известном смысле средствами веры философия интуитивно постигает действительность). Можно видеть, что богословие и философия, признавая значение веры и разума для познания и для адекватного человеку бытия, ставит эти категории в диаметрально противоположные отношения: в богословии вера превалирует над разумом, в философии разум господствует над верой. Но мы здесь даем только общее соотношение веры и разума (и в философии, и в богословии) – в реальности их взаимосвязь тоньше и многомернее.

*Покаяние и смирение.* Покаяние, в переводе с греческого (метанойя), означает перемену, изменение – изменение мысли, сознания, поведения. Покаяние является условием спасения: без покаяния нет спасения. В богословии покаяние – очень важное (центральное) понятие. Покаяние – раскаяние в грехах и стремление не делать их более. «Учитель покаяния», преподобный Ефрем Сирийский, писал: «Приобретем же, возлюбленные, сердечное покаяние, потому что оно может загладить наши вины. Принесем покаяние, грешники, и слезами сотрем рукописание долгов своих» [2016, с. 537]. Иисус Христос выразил сущность покаяния следующим образом: «не здоровые имеют нужду во врачех, но больные»... и «Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9, 12–13).

Самые глубокие мыслители зачастую не могли принять основное условие и важнейший фактор духовного развития – смирение. Смирение является основным критерием духовного развития. Смиренномудрие – вершина духовного развития человека. Только будучи смиренным можно спасти свою душу для вечной жизни, для Царствия Небесного, а это, как говорилось, и есть цель духовного развития. Даже такой во многом христианский мыслитель, как Н. Бердяев, не выдержал критерия смирением в понимании духовного и сущности христианства. Он с очевидностью противопоставлял

творчество и свободу задачам личного спасения. «Человек призван быть творцом, соучастником в Божьем деле миротворения и мироустройства, а не только спасаться. И человек может иногда во имя творчества, к которому он призван Богом, во имя осуществления дела Божьего в мире, забывать о себе и своей душе» [2002, с. 648]. И еще: «Христианство всегда было, есть и будет не только религией личного спасения и ужаса гибели, но также религией преображения мира, обожения твари, религией космической и социальной, религией бескорыстной любви, любви к Богу и человеку, обетования Царства Божьего» [2002, с. 642].

Вот эта ориентация на «сотворчество с Богом» в деле преображения мира (о чем говорит Н.Бердяев) полагает предел и смирению и тем более покаянию. Гордыня и самоутверждение лежат в основе этого посягательства на «сотворчество». В то время, как истинное духовное развитие предполагает отказ от самоутверждения, предполагает отвержение себя, «совлечение ветхого человека и обретение нового, отдающего себя во власть Бога» - по терминологии христианской антропологии. При адекватном понимании сущности духовного, абсурдно говорить о ценности и значимости самовыражения, так как очевидно, что ограниченный и пребывающий в грехе человек (а современный человек именно таков) ничего духовно высокого выразить собой не может. Единственно, что он может, это показать как раз свою гордыню, эксплицитировать свой внутреннее личностное содержание, как правило, мало духовное, поврежденное сомнением и самостью. В то время как духовное развитие предполагает самоограничение, осознание своей немощи, предполагает духовную дисциплину и чуткость. Собственно на достижение такого духовно «просветленного» сознания и направлены религиозные заповеди.

Для философии покаяние – пустой звук. В философии нет покаяния. Внешняя активность, свободное отношение ко всему – вот движущая сила философии. Философия ценит творчество, а творчество, как то представляется философам, противоречит покаянию. Смирение иногда востребовано философией, но лишь как средство проникнуть в интимные слои бытия, как метод познания, при котором «логика познания тождественна логике предмета познания» (немецкая классическая философия, отчасти марксизм).

*Спасение.* Спасение в богословии есть обретение человеком вечной жизни, Царства Небесного. Спасение – цель жизни человека. Заметим, верующего человека, так как отсутствие веры делает спасение необязательным и даже странным для человека. Если нет веры, то человек и не стремится спастись для вечной жизни.

Для философии спасение не является важной категорией (исключение – религиозная философия, которая обращается к теме спасения, но избыточно рациональными средствами, что приводит к утрате основного содержания спасения, как оно предстает в богословии).

*Свобода.* В богословии и философии свобода понимается по-разному. В богословии свобода – дар Бога человеку. Свободой человек подобен Богу. Собственно, именно свобода делает человека человеком. Свобода важна в богословии как сфера, в которой человек сам свободно принимает решение о том, устремляться ли ему к Богу или же отказаться от такой возможности. Это предельно ответственное решение, так как оно или позволяет человеку надеяться на спасение, на вечную жизнь или отринуть спасение. Выбор этот чрезвычайно ответственен, потому и возникает связь свободы и ответственности в богословии. «Цель свободы, как объясняет святой Григорий Богослов, в том, чтобы добро действительно принадлежало тому, кто его избирает. Бог не хочет оставаться собственником созданного им добра. Он ждет от человека большего, чем чисто природной слепой причастности. Он хочет, чтобы человек сознательно воспринял свою природу, чтобы он владел ею – как добром – свободно, чтобы он с благодарностью принимал жизнь и вселенную как дары Божественной любви» [Лосский 1991, с. 132]. Богословие стоит на том, что свобода, подаренная человеку Богом, утрачивается человеком при совершении греховных действий, не искупленных покаянием.

Творчество и свобода ценятся в христианстве очень высоко, так как ими человек подобен Богу. Но творчество должно быть одухотворено заповедями и блаженствами, о которых предельно ясно сказано в евангелиях. Тогда творчество является не «буйством духа», но реализацией благодатной силы Божией, действующей в человеке. В противном случае человек, пораженный грехом, не способен поставить творческий акт в контекст духовного развития, и «безмерность» творчества является всего-навсего протестом против воли Божией, а не благодатным актом смирения и, соответственно, спасения. Так разрывается единство спасения и творчества, свободы и ответственности, смирения и могущества, немощи и силы, так возникает их оппозиция. Согласно богословию нет истинного творчества без смирения, творчество есть не протест, но реализация промысла Божия о человеке. И главным творческим актом человека является спасение человека для Царствия Небесного. Тем самым спасение и творчество выступают в единстве, и разрывать их – духовное преступление. Надо быть смиренным в творчестве.

**В творениях святых отцов церкви рефреном повторяется мысль о том, что не одухотворенное творчество опасно.** Никодим Святогорец заострил внимание на том, что воображение имеет исток во зле. А творец культуры как раз воображение считает самым главным в творчестве: **«Как воображение есть сила неразумная, действующая большею частью механически, по законам сочетания образов, духовная же жизнь есть образ чистой свободы, то, само собой разумеется, что его деятельность несовместима с сею жизнью...»** [2002, с. 167].

В философии свобода достигается преодолением необходимости. Первичной является необходимость, в том числе природная необходимость, властвующая над человеком. По мере овладения законами природы, человек освобождается от этой необходимости, начинает властвовать над ней средствами науки, технологий и техники. Также и культура, согласно абсолютному большинству философов, является средством овладения и природой (вторая природа) и общественными процессами. Тем самым в философии вводится тема овладения – европейская доминанта в отношении к бытию. Это ведет в тупик: по отношению к природе – экологическая проблематика, по отношению к человеку – его подчинение всему, что его может подчинить, по отношению к обществу – его стратификация и распад. Однако надо отметить, что философия сумела несколько углубить свое видение свободы, заимствуя некоторые ее аспекты из богословия (хотя бы в форме постановки проблемы).

*Любовь.* Богословие признает, что именно любовью создан мир, Бог создал мир из преизбытка любви. Это – онтологический аспект любви в богословии. Но есть и личностный для верующего ее аспект. В богословии любовь – средство спасения человека для вечной жизни. Любовь – центральная (наряду с покаянием) категория христианства. Можно привести тысячи цитат в подтверждение этого. Сошлемся только на апостола Павла: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13, 4–7). Это поистине мощное средство духовного возрастания.

В философии любовь – просто этическая и отчасти эстетическая категория. Конечно, никто из крупных философов не отрицает значение любви и в жизни, и для построения философских систем (надо, по крайней мере, любить философию – вне этого философской системы не создать, что и демонстрирует нам постмодернизм). Но все же любовь не относится к основным философским понятиям.

*Человек.* Человек – очень важное для философии понятие. Человек, его сущность, его возможности стоят в основании почти всех философских систем от античности до нашего времени. Если в богословии Бог – центральная категория, то в философии именно человек. «Человек есть мера всех вещей» – известнейшая сентенция Протагора, концентрированно выражает это видение человека философией. Богословие также говорит о человеке, желает ему спасения и вечной жизни. Но в богословии не человек является мерилom всего сущего, а Бог. Человек обретает значение только в Боге, только творя Его волю. Человек сам по себе, вне всякого соотнесения с Богом, ничто в богословии. Он именуется «ветхим человеком», человеком греха. Христианское богословие говорит о задаче совлечения этого «ветхого человека» и его об-

новлении, обожении. Современная философия много сделала, чтобы человек занял место Бога. Начиная с эпохи Возрождения, человек превознесен философией и культурой, он стал рассматриваться как творец всего, в том числе и себя самого. Для философии неважно, что человек, как правило, погружен во грех, она превозносит его всякого. Отсюда проистекает гипертрофия прав человека и его свобод. При этом совершенно не желают осознать, что греховный человек не может распорядиться своей свободой и воспользоваться своими правами. Он использует их во вред себе, разрушая свою жизнь и все вокруг себя. Интересно, что имея все права, человек утратил достоинство, он далек от свободы, он не творец своей жизни, он раб обстоятельств, раб греха. Но в своем самомнении человек мнит себя самой большой ценностью вселенной. Печальное зрелище являет такой человек. И богословие, «выводя» такого человека «на чистую воду», показывая ему неискаженный его образ, по настоящему заботится о человеке, а философия, потворствуя его самообману, удерживает его в состоянии греховного самообмана.

В целом в отношении содержания понятий богословия и философии отметим следующее. Понятийный аппарат богословия, если несколько грубовато выразиться в отношении тончайших дефиниций богословия, чрезвычайно разработан. Нам сегодня даже и представить сложно, насколько глубоко вникали богословы и раннего христианства и уже в XIX веке в переливы понятийных различий, отображающих сущность божества и догматы веры. Примером может служить работа В.Н. Лосского «Богословское понятие человеческой личности» [2000, сс. 289–302]. Не менее богат и категориальный аппарат философии. Но он объективирован, что лишает его глубоко личностных (человеческих) измерений (несмотря на ряд субъективистских и даже солипсических систем философии). Отсюда – мировоззренческое содержание большинства философских систем неглубоко, оно развито, доказательно, но неглубоко. Не исключено, что именно поэтому философия теряет свой статус в современном мире: он и без философии может объяснять свои примитивные цели.

### ***Выводы***

В историческом процессе философия и богословие соотносились многообразно: то одна, то другое выходили на авансцену культуры и познания, были ценными для длительных этапов истории. Они удовлетворяли потребностям человека и общества в осмыслении бытия и человеческой жизни. Несмотря на разницу в предметах своих исследований, на разные методы, к которым они прибегают, на различие их целей, у богословия и философии есть нечто общее. Они по-разному, но осмысляют бытие. Содержание понятий богословия и философии различны, иной раз различны до противоположности, но некоторое обогащение философии при ее обращении к

богословию возможно. Позитивное влияние философии на богословие минимально.

Сегодня и философия и особенно богословие далеки от приоритетов и ценностей «реальной жизни». Это говорит об утрате значения осмысленности жизни. В истории человечество всегда, вплоть до нашего времени, стремилось постичь смысл жизни – многое в истории объясняется именно таким устремлением. Сегодня же произошел отказ от осмысленного бытия человека, люди в массе живут, как получается, мало кто имеет цель своей жизни, особенно цель достойную человека.

В истории то философия, то некая форма богословия выходили вперед в попытках понять и познать природу, общество, жизнь и ее смысл. Известно, что в античности простые люди спорили о философских проблемах на площадях городов. Будет излишним сказать, что люди жили философией, но она была одним из жизненных приоритетов. Философы того времени были учителями жизни (концентрировано это состояние народа выражено в жизнеописании Сократа). В первые века нашей эры, с IV в. особенно, люди спорили на площадях о богословских проблемах. Опять-таки, сказать, что богословие являлось абсолютным приоритетом того времени и подменяло собой жизнь во всей ее полноте нельзя. Люди жили своими заботами. Но богословские истины имели смысложизненное значение. Богословы были учителями жизни. Сейчас и философия, и богословие мало кого интересуют. Это плохой признак современной цивилизации.

Взаимодействие философии и богословия в форме диалога приносит некоторые плоды. Так, однозначно выигрывает от диалога философии и богословия такая сфера, как религиоведение. Богословские понятия, будучи «пропущены» через философский рационализм, обретают достаточную для религиоведения глубину. И могут быть использованы (приняты) религиоведением в качестве своих собственных понятий – что обогащает религиоведение, делает его более глубоким и соответствующим своему предназначению.

Другая область, в которой этот диалог продуктивен, – выстраивание отношений между верующими и светски-ориентированными людьми (в крайней форме – атеистами). Сегодня диалог светских и религиозных ценностей – важное условие сохранения стабильности на всех уровнях: от общественного и внутригосударственного до международного и мирового, от межэтнического и межрелигиозного согласия до геополитического конструирования современного мира. Прояснение соотношения философии и богословия на предметном и мировоззренческих уровнях позволяет сделать этот диалог более продуктивным.

### **Библиография**

Бердяев, Н. 2002. 'Философия свободы'. Харьков, Фолио; Москва, Издательство АСТ, 736 с.

Бердяев, Н. 2002. 'Смысл творчества: Опыт оправдания человека'. Харьков, Фолио; Москва, Издательство АСТ, 688 с.

Бердяев, Н. 2003. 'Диалектика божественного и человеческого'. Москва, Издательство АСТ; Харьков, Фолио, 620 с.

Иоанн Лествичник, 2006. 'Лествица'. Москва, Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 289 с.

Лосский, В. 2000. 'Богословие и Боговидение'. Москва, Издательство Свято-Владимирского братства, 631 с.

Лосский, В. 1991. 'Мистическое богословие'. Киев, Издание христианской благотворительно-просветительской ассоциации «Путь к истине», 392 с.

Маритен, Ж. 1999. 'Знание и мудрость'. Москва, Научный мир, 244 с.

Никодим Святогорец. 2002. 'Невидимая брань'. Москва, Правило веры, 443 с.

Антоний Великий. 1998. 'Добротолюбие Т.1'. Москва, Православный паломник, 567 с.

Сирин, Еф. 2016. 'Покаяние'. Москва, Сибирская Благовонница, 797 с.

Шмеман, А. 2006. 'Введение в литургическое богословие'. Санкт-Петербург, Библиополис, 440 с.

### **Transliteration**

Berdyayev, N. 2002. 'Filosofiya svobody' [Philosophy of Freedom]. Kharkov, Folio, Moskva, Izdatelstvo AST, 736 s.

Berdyayev, N. 2002. 'Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniya cheloveka' [The Meaning of Creativity: Experience of Justification of the Man]. Kharkov, Folio, Moskva, Izdatelstvo AST, 688 s.

Berdyayev, N. 2003. 'Dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo' [Dialectics of Divine and Human]. Moskva, Izdatelstvo AST, Kharkov, Folio, 620 s.

Ioann Lestvichnik. 2006. 'Lestvitsa' [Ladder]. Moskva, Izdatelstvo Moskovskogo podvorja Svyato-Troitskoy Sergiyevoy Lavry, 289 s.

Losskiy, V. 2000. 'Bogosloviye i Bogovideniye' [Theology and Bogovidenie]. Moskva, Izdatelstvo Svyato-Vladimirskogo bratstva, 631 s.

Losskiy, V. 1991. 'Misticheskoye bogosloviye' [Mystical Theology]. Kiyev, Izdaniye khristianskoy blagotvoritelno-prosvetitel'skoy assotsiatsii «Put k istine», 392 s.

Mariten, Zh. 1999. 'Znaniye i mudrost' [Knowledge and Wisdom]. Moskva, Nauchnyy mir, 244 s.

Nikodim Svyatogorets. 2002. 'Nevidimaya bran' [Unseen Warfare]. Moskva, Pravilo very, 443 s.

Antoniy Velikiy. 1998. 'Dobrotolyubiye T.1' [Philokalia Vol. 1]. Moskva, Pravoslavnyy palomnik, 567 s.

Sirin, Ef. 2016. 'Pokayaniye' [Sincere Repentance]. Moskva, Sibirskaya Blagovonnitsa, 797 s.

Shmeman, A. 2006. 'Vvedeniye v liturgicheskoye bogosloviye' [Introduction to Liturgical Theology]. Sankt-Peterburg, Bibliopolis, 440 s.



## Түйін

**Косиченко А.Г.**

**Философия мен құдай туралы ілімнің ара-қатынасы дүниетанымдық мәселе ретінде**

Философия және құдай туралы ілім адам болмысының ең маңызды мәселелері қойылатын әне шешілетін мәдениеттің екі саласы болып табылады. Сонымен бірге, Философия құдай туралы ілім бұл мәселелерді түрлі қырлардан, бір-біріне сәйкес келмейтін дүниетанымдар, мақсаттар мен міндеттер тұрғысынан зерттейді. Құдай туралы ілімнің басты нысаны Құдайды зерттеу болып табылады, және сол арқылы ол адам мәнін, болмыстың мәнін, адамзаттың тарихын, оның болашағын және т.б. мәселелерді қарастырады. Философияның негізгі нысанының бірі – адам және осы адам әр нәрсенің өлшемі болып табылады. Әрине, жалпы мәселелерге қатысты негізгі тәсілдемелердегі осындай ерекшеліктер жағдайында философия және құдай туралы ілім түрлі нәтижелер мен тұжырымдарға келеді. Мақалада философия мен құдай туралы ілімнің пәндерін анықтау, философия және құдай туралы ілімнің ара-қатынасы мәселелері талданады, бірқатар ілімдік және философиялық категорияларға салыстырмалы талдау жасалынады, құдай туралы ілім мен философияның негізінде осы дүниетанымдардың қайнар көздері ретінде қалыптасатын түрлі дүниетаным түрлеріне сілтеме жасалынады.

**Түйін сөздер:** философия, құдай туралы ілім, Құдай, адам, рухани даму, тарих, сана, сенім, еркіндік, тәубе, дүниетаным.

## Summary

**Kosichenko A.G.**

**The Relationship Between Philosophy and Theology as a Philosophical Problem**

Philosophy and theology are two spheres of culture, which set and get the solution the most important problems of human existence. Thus philosophy and theology are exploring these issues from different, sometimes polar, starting positions, different ideologies, different goals and objectives. Theology makes Central the subject of their study of God, and in this absolute as regards all other matters: nature of man, the meaning of life, the history of humanity, its future, etc. Philosophy as the core of his subject believes a man and makes man the measure of all things. It is clear that with such differences in the basic approaches to the study of even common problems philosophy and theology come to different conclusions and results. The article analyzes the issues determining of the subject of philosophy and theology in their correlation, the relationship between philosophy and theology, a comparative analysis of the content of a number of theological and philosophical categories, the appeal to different types of ideologies formed on the basis of theology and philosophy as the sources of these philosophical systems.

**Keywords:** philosophy, theology, God, man, spiritual development, history, intelligence, faith, freedom, repentance, outlook.

*Алау Әділбаев, Шамшат Әділбаева (Алматы, Қазақстан)*

## **СУННИТТІК ИСЛАМ ТЕОЛОГИЯСЫНЫҢ НЕГІЗІН ҚАЛАУШЫ ИМАМ ӘЛ-МАТУРИДИДІҢ ХАНАФИ МӘЗҒАБЫНДАҒЫ ОРНЫ**

**Аннотация.** Мақалада қазақ халқының дәстүрлі исламдық түсінігінің негізін қалаған Имам Ағзам Әбу Ханифа мен Имам әл-Матуридидің пікір сабақтастығы сөз болады. Имам Әбу Ханифа жалпы алғанда ислам әлемінің, жеке алғанда өзінің атымен аталатын ханафи мәзһабының негізін ерте заманда қалаған мужтахид ғалымдардың бірі. Ол – фикһ мәзһабымен қатар, ислам теологиясының да негізін қалаған ғұлама. Орта Азиядан шыққан Әбу Мансур әл-Матуриди осы имам Ағзамның салып кеткен жолымен жүре отырып, сунниттік теологияның арнайы ғылым саласы ретінде қалыптасуына және ханафи мәзһабының Орталық Азияда орнығуына үлес қосты. Осы еңбектерінің нәтижесінде имам әл-Матуриди «ханафи мәзһабының мутакаллимі (кәләм ғалымы)» сипатын алып, салған жолы өзінің есіміне байланысты матуридия деп аталды. Демек матуридилік ханафиліктен бөлек бір мектеп емес, қайта оның жалғасы болып табылады.

**Түйін сөздер:** Дәстүрлі ислам, ханафи мәзһабы, ислам теологиясы, матуридия мектебі, кәләм ілімі.

### *Кіріспе*

Түркілердің, оның ішінде қазақ халқының мұсылмандық түсінігінің қалыптасуы мен ислам мәдениетіне қосқан үлестері фикһта ханафи, ислам сенім жүйесінде матуриди мектебі негізінде көрініс тапқан. Дәстүрлі ислам түсінігіміздің қалыптасуында фикһ ілімінің негізін қалаған Имам Ағзам Әбу Ханифа (80–150/699–767 ж.) мен сунниттік ислам теологиясының негізін қалаушылардың бірі Имам әл-Матуриди (қ. 333/944 ж.) мұраларының орны ерекше. Алайда еліміздегі «сәләфи» бағытын ұстанушылар Имам Ағзамды мужтахид ғалым ретінде мойындағанымен, имам әл-Матуриди ұстанымдарын одан бөлек етіп көрсеткісі келеді. Сондықтан да осы мақаламызда ислам тарихы мен мәдениетінде өзіндік орны бар екі ғұлама арасындағы байланыс пен пікір сабақтастығына тоқталмақпыз.

Имам Әбу Ханифа жалпы алғанда ислам әлемінің, жеке алғанда өзінің атымен аталатын ханафи ислам ойлау жүйесінің негізін сонау ерте заманда қалаған дарабоз ғалымдардың бірі. Имам Ағзам – әлемде мұсылмандардың шамамен 50 пайызын құрайтын, атам қазақтың да баяғыдан бері ұстанып келе жатқан үлкен құқықтық мәзһабтың негізін қалаушы, мужтахид ғалым.

Имам Әбу Ханифаның ислам шарифаты (құқық) саласындағы орны көпшілікке мәлім. Сонымен қатар Имам Ағзам фикһ ғалымдары арасында жүйелі ойлау принциптері мен әдіснамасын басшылыққа алып, сол әдістерді иман негіздері мен діни үкімдер шығаруда шебер қолданған ақида (ислам теологиясы) саласының алғашқы ғұлама – ғалымы. Әбу Ханифаның фикһ пен ақида іліміндегі беделінің биік болғаны соншалық сунниттердің тысындағы мұғтазилиттер мен мүржия секілді кейбір ағымдар оны өздерінің бағытынан етіп көрсетуге тырысқан.

Әбу Ханифаның ақидаға қатысты ықшамдап жүйелеген иман негіздері ислам тарихының алғашқы кезеңдерінде қызу пікірталасқа жол ашқан мәселелер еді. Осы тақырыптарды терең түсінігі арқылы, белгілі бір жүйеге салуы өзінен кейін келген ахлус-сунна уәл-жамағат имамдарына Мысырда имам Тахауи (қ. 321 ж) негізін қалаған тахауия, Иракта құрылған әшғария (Имам Әшғари (қ. 324 ж.) және Орта Азияда кең тараған матуридияға (имам әл-Матуриди (қ. 333 ж.) ықпал етті. Ислам ақидасының негізгі мәселелері төңірегіндегі көзқарастары ғалымдар арасында үлкен беделге ие болып әрі қарай дамытылған [Әділбаев, Әділбаева 2011]

### ***Имам Матуридидің ислам ғылымындағы орны***

Орта Азиялық ғұлама, «Шейх», «Имамүл-худа», «Аламул-худа», «Имам заһид», «Әхлу сунна уәл-жамағаттың имамы», «Шейхүл-Ислам» «имам ал-Мутақаллимин», «рәйіс ас-сунна» деген лақаптармен танымал Әбу Мансур Мухаммад ибн Мухаммад әл-Матуриди Самарқан қаласының Матурид ауданында дүниеге келген. «Китабут-таухид», «Тәуиләту әхлис-сунна» атты бірегей шығармалардың авторы әрі әһлу сунна бойынша екі ғалымның бірі болғанына қарамастан, мазһабтар тарихы жөнінде кітаптар жазған ғалымдардың, атап айтқанда, Шахристанидің «әл-Милал уа ан-Нихали», әл-Бағдадидің «әл-Фарқ бәйна ал-Фирақ», Ибн Хазмнің «әл-Фисал», Ибн Надимнің «Фихрист», Ибн Халдунның «ал-Муқаддимасы», ас-Суютидің «Табақат ал-Муфассиринінде» және де сол кезеңдегі басқа да еңбектерде әл-Матуриди есімінің аталмауы түрлі жорамалдарға себеп болған. У. Рудольф мұның себебінің сол кездегі тарихи және географиялық жағдайлармен тікелей байланысты екенін айтады. Өйткені, әл-Матуриди ислам әлемінің орталығында емес, ең шығысындағы Самарқандта өмір сүрген. Еңбектерін де сонда жазған. Батыс аймағындағыларды, әсіресе, бағдаттықтарды аса қызықтырмағандықтан әл-Матуриди алғашында тек қана Мауараннахрде танымал болған [Рудольф 1999, бб. 1–2]. Сондай-ақ, ұстазы Әбу Ханифа сол кезеңнің ең беделді тұлғасы ретінде саналаған. Оған қоса, әл-Матуридидің ұстазын ұлықтауы оның көлеңкесінде қалып қоюына жол ашқан. Алайда, XI ғасырда сельджукидтердің орталық аудандарға келуі жағдайды өзгертті. Олардың алға жылжуы арқылы Мауараннахр теологиясы орталық аймақтарға таралды [Рудольф 1999, б. 2].

Ә. Муминов әл-Матуридидің танылмауын оның сол кездегі билікті қолдамай, биліктен алшақ тұру ұстанымынан іздейді. Саяси билікпен келісе алмағандықтан оның пікірлері өз заманында дамымай, шеткері аймақтарға ығысқан. Кейін Караханидтер кезеңінде нәсәфтық екі ғалым Абу-л-Му'ин ан-Насафи және Абу-л-Йуср ал-Паздауи тарапынан қайта жанданған. Сонымен қатар, оның қызы жағынан немересі әл-Хасан ибн Али ибн Мухаммад ал-Матуриди және шөбересі Әбу-л-Хасан Али ибн ал-Хасан ал-Матуридилердің (қ. 1117 г.) қазылыққа сайлануы да қайта таныла бастауына жол ашқан [Муминов 2014, бб. 41–42]. Түрік зерттеушісі А. Ак Саманидтердің хадис жақтастарына жақын ханафилікті қолдап, өз биліктерін сақтау үшін өзгелерді қыспаққа алып, ой еркіндігін шектегендігін, әл-Матуридидің сол саясаттың құрбаны болғанын тілге тиек етеді [2014, б. 25]. Сонымен қатар А. Ак хижраның бесінші ғасырының екінші жартысынан кейін Әбу-л-Йуср ал-Паздауи тарапынан әхлус-сунна уәл-жамағаттың алдыңғы қатарлы имамы ретінде мойындала бастағанын, өйткені Паздауидің ол кезде Самарқанның қазысы қызметін атқарғанын, демек саяси билік тарапынан мойындала бастағанын айтады. Бұл өз кезегінде имам әл-Матридидің танылмауының негізгі себептерінің бірінің сол кезде үстемдік еткен саяси биліктің ықпалының қаншалықты күшті болғандығын нақты көрсетеді [Ак 2006, б. 144].

Мухаммед әт-Танжи Имам ал-Әшғариді нағыз ислам ғұламасы етіп көрсетпек болғандар әл-Матуриди беделін әдейі төмендеткен деген пікірді алға тартқан [1955, б. 1]. А. Думан Имам әл-Матуридидің Түркі мұсылмандығының қалыптасуына қосқан орасан үлесіне қарамастан танылмай қалуының себебі ретінде араб болмауын атайды [2009, б. 121]. Сонымен қатар әшғарилер қатарынан Бақиллани (қ. 403 /1013 ж.), әл-Жуәйни (қ. 478 /1085 ж.), әл-Ғазали (қ. 505 /1111 ж.) секілді әйгілі ғалымдардың шығуының да бұған ықпал жасағандығы айтылады.

Қалай десек те, хижри V ғасырдың өзінде Самарқандағы кәләм мектебінің Матуридиге телінбеуі ол кездері әлі оның сол мектептің жетекшісі ретінде толыққанды түрде мойындалмағандығын көрсетеді. Ал оны бір мектептің жетекшісі ретінде көріп, оның кәләм іліміне қатысты көзқарастарын негізге алып шығарма жазаған ғалым Имам Әбул-Муин Мәймун ибн Мухаммед ән-Нәсәфи (қ. 508/ 1114 ж.) болған. 7-ғасырда оның қарсыластарының өзі матуридиліктің бір мектепке айналғанын мойындаған. Десе де, «матуридия» термині әлі бір мәзһабтың аты ретінде қолданылмаған. Ибн Фазлуллах әл-Омари Имам Матуридидің ғылымдағы салмағы және әхлу сунна уәл-жамағатты күшті дәлелдермен қорғауын көреалмаушылықтан муғтазилиттердің Әбу Ханифаның ақида және фикһтағы ізбасарларын «матуридилер» деп атағандығын айтады [Өзен 2001, б. 72].

## *Ханафи мәзһабының қалыптасуында Имам Матуридидің рөлі*

Негізінде Имам әл-Матуриди – Имам Ағзамның сунниттік бағыттағы ұстанымдарын жалғастырған ғұлама. Имам әл-Матуридидің ақида саласындағы ұстаздарының тізбегі Имам Ағзам Әбу Ханифаға барып тіреледі. Тарихи шығармаларда Имам әл-Матуриди имам Ағзамның кітаптарын ұстаздары Әбу Насыр Ахмад ибн Аббас әл-Бәйади, Ахмад ибн Исхақ әл-Жүрджани және Насыр ибн Йахия әл-Балхилердің көмегімен үйренгендігі, ал олардың Әбу Сүлеймен Мұса әл-Жүрджаниден дәріс алғандығы, әл-Жүрджани болса, бұл ілімді ұстазы Мұхаммед ибн Хасан әш-Шәйбаниден алғандығы айтылған [Әбу Зәхра 1996, б. 181].

Ол Әбу Ханифаның ақидаға байланысты шығармаларын оқып, өз көзқарасын оның пайымдаулары шеңберінде негіздеген. Осыған орай, Матуридиге Әбу Ханифаның ізбасары деп баға беріліп, мәзһабы ханафи деп аталып кеткен [Әбу Зәхра 1996, бб. 183–184]. Имам әл-Матуриди иман негіздеріне қатысты мәселелерді имам Ағзамның жолымен жүре отырып, аят-хадистерді қолданумен қатар, ақыл-ойға да мән беретін өзгешерек, «кәлам» әдісін қолдану арқылы жүйелеген. Самарқанда әрі сол аймақтағы ағымдар мен бағыттарға қарсы пікірталастарында кәлам әдісін қолдану арқылы үлкен жетістікке жеткен [Әділбаев 2008, бб. 94–100].

Оның қосқан үлесі нәтижесінде Әбу Ханифаның ақидаға байланысты қысқа шығармалары арнайы «кәләм» іліміне айналды. Осы еңбектерінің нәтижесінде имам әл-Матуриди «ханафи мәзһабының мутакаллимі (кәләм ғалымы)» сипатын алып, салған жолы өзінің есіміне байланысты матуридия деп аталды. Осылайша ханафилік тек Имам Ағзамның фикһ мектебінің ұстанушыларының аты ретінде ғана жалғасты.

Ол «Тәуилат әл-Құран» атты тәпсірінде Имам Әбу Ханифаның ақидаға қатысты белгілі «әл-Алим уәл-мутааллим» еңбегіне жүгіне отырып, оның фикһ негіздері және фикһқа қатысты көзқарастарын аяттарды тәпсірлеуде жиі қолданған. Осыған орай Әбу Муин ән-Насафи: «Имам Әбу Мансур әл-Матуриди усулде (ақида) және фуруғда (фикһта) нағыз Әбу Ханифаның ізінен ерушілердің қатарынан» деп бұл мәселеге қатысты өз ойын білдіреді [Өзен 2001, б. 35]. Матуриди фикһқа қатысты бір мәселені талдау барысында «Құран дәлелі – оның (Әбу Ханифаның) мәзһабын көрсететін мәселелердің бірі. Кейбір ғалымдар оған бұл мәселеде қарсы шыққан» деу арқылы да өзінің «тәуилат» атты еңбегінде осы әдістен ауытқымағанын көрсетеді [Өзен 2001, б. 36].

Имам Матуриди өзін Әбу Ханифа доктринасының жалғастырушысы ретінде ұсына алған. Осы фактор матуридиліктің өзге ханафилер арасында мойындалуын жеңілдеткен және олардың арасындағы муғтазилиттердің ықпалына қарсы күресуде маңызды орынға ие болған [Өзен 2001, б. 70].

Әбу Захра Әбу Ханифа мен әл-Матуриди шығармаларындағы көзқарастарды ғылыми тұрғыдан салыстырғанда, екеуінің әдістемеді бірлесетінін, Әбу Ханифа көзқарастары Матуриди көзқарасының «тамыры» екенін ғалымдардың да, сонымен қатар әл-Матурийдің өзі де бұны ашық мойындағанын дәлел ретінде келтіреді. З. Кәусәри «Ишаратул-мәрам» атты шығармасында Матурийдің Имам Ағзамның еңбектерін нақты қолданып, оларды жете суреттегенін айтқан [Әбу Зәхра 1996, б. 185]. Осы себептен де, зерттеушілер екі ғұламаны бір-бірінен ажыратып жатпайды. Имам Әбу Ханифа «Ақиданың» негіздерін айтып кетсе, Имам Матуриди сол негіздерді кеңінен тарқатып, егежей-тегжейіне дейін түсіндірген. Қос имамның ақида саласындағы пікір сабақтастығына кеңірек тоқталып өткендіктен [Әділбаев 2012, бб. 111–119], ендігі кезекте фикһ саласындағы көзқарастарын қолға ала отырып, тақырыпты ашуға тырысамыз.

Имам әл-Матурийдің шығармаларына назар салсақ, кәлам, фикһ методологиясы және тәпсір саласы бойынша қалам тербеген беделді ғалым екенін байқауға болады. Мутакаллим және муфассир ретінде танылғанымен фикһ және усулул фикһта (фикһ методологиясы) да оның өзіндік ролі мен салмағы болған. Оның фикһ әдіснамасына қатысты көзқарастары Самарқан аймағындағы избасарларына қатты ықпал еткендіктен «Самарқан ғалымдарының шейхы» деген атаққа ие болған. Алайда оның фақиһтық қыры көбіне беймәлім болып қалған.

Оның осы қырын танытқан Алауддин әс-Самарқанди (қ. 539/1144 ж.) «Мизанул усул фи нәтәиж әл-уқул» деген еңбегінде әл-Матурийдің көзқарастарын келтірсе, кейінгі ғалымдар көбіне Самарқандидің осы еңбегіне сүйенген. Имамның фикһқа қатысты көзқарастарын Тәуилаттан және оған сілтеме жасаған ғалымдардың еңбектерінен табуға болады.

Имам әл-Матуриди өз еңбектерінде көзқарастарын тілге тиек етер кезде: «Қала әл-Фақиһ» (Фақиһ былай деді) деген тіркесті жиі қолданған. Ол – фикһ дәстүрінің маңызды өкілдерінің бірі. Фикһ және әдіснамасы жайлы бірқатар еңбектер жазған. Избасарларынан Алауддин әс-Самарқанди оның фикһ әдіснамасы және тарихы тұрғысынан орны мен маңызын өте жақсы көрсете алған. Әсілінде, ол өз заманында фақиһ ретінде танымал еді.

### ***Имам Әбу Ханифа мен Имам Матуриди көзқарастарындағы пікір сабақтастығы***

Имам Матурийдің Имам Ағзам мен арасындағы фикһқа қатысты көзқарастарының сабақтастығы, мәселелерді қолға алудағы ерекшеліктерін анықтауға тырысамыз.

Бәяди Матурийдің фикһ анықтамасының өзінің Әбу Ханифаныкімен бірдей екенін айтқан [1949, б. 28]. Осы салада доценттік диссертация жазған

түрік ғалымы Ш. Өзен әл-Матуридидің мәһаб ішіндегі орнын былайша көрсетеді:

1. Матуриди мәһаб имамдарының берген фикһтық үкімдерінің шариғи (діни) негіздерін анықтап көрсеткен. Мысалы, Әбу Юсуф пен Имам Мұхаммедтің көзқарастарын қуаттайтын бір хадисті тізбегімен қоса келтірген.

2. Мәһаб имамдарының көзқарастарының негізгі себептерін анықтаған. Матуридидің мәһаб ішіндегі фикһтық еңбектерінің көбіне осы мақсатта өрбігені нақты байқалады. Бұл өз кезегінде оның ханафи мәһабының фикһтық тәжірибелерін жүйелеп, фикһ мектебі ретінде орнығуындағы маңызды ролін көрсетеді.

3. Мәһаб имамдарының мутлақ (шегі нақты белгіленбеген) пәтуаларының баламаларын көрсете отырып, ерекше жағдайларда орындалуының жолдарын көрсеткен. Олардың шегі нақты белгіленбеген үкімдерінің шарттары мен жағдайларын түсіндіріп берген.

4. Мәһаб имамдарының түсіндірмелері кездеспеген мәселерді түсіндіріп беріп отырған.

5. Мәһаб имамдарының арасындағы көзқарас айырмашылықтарын риуаят және ақыл тұрғысынан таңдаған. Әбу Юсуф пен Имам Мұхаммедтің арасындағы пікірталасты мәселеде синтездеуші үшінші бір көзқарас алға тартқан.

6. Мәһаб имамдарының бір-бірінен бөлек секілді көрінген кейбір мәселелердің негізінде бөлек емес, әрқайсысының түрлі жағдайларға қатысты айтылған жайттар екенін түсіндіруге тырысқан.

7. Ұқсас секілді көрінген кейбір мәселелердің арасындағы айырмашылықтарды көрсету арқылы имамдардың көзқарастарының арасында қайшылықтың жоқ екендігін көрсеткен.

8. Мәһаб имамдарының діни дәлелдерге қайшы секілді көрінген көзқарастарының негізінде қайшы емес екендігін оның астарындағы себепке үңіле отырып түсіндіруге тырысқан. Мәселен, көптеген хадис кітаптарында қажылық кезінде құрбандыққа шалынатын түйелердің өркештеріне Пайғамбарымыздың пышақпен белгі қойғандығы риуаят етілгеніне қарамастан, Әбу Ханифа белгі қоюдың малды қинауға жататынын айтып, оны мәкрух санаған көрінеді. Имам Матуриди негізінде Имам Ағзамның хадиске қарсы шықпағанын, оның кезінде белгі қоюдың алғашқы кездегіден басқаша сипат ала бастағанын, сондықтан шарттардың өзгеруіне қарай үкімдердің де өзгеретінін айтып, Әбу Ханифаның көзқарасының астарын түсіндірген.

9. Өз мәһабының көзқарастарын өзге мәһабтардың, әсіресе шафиғи мәһабының көзқарастарынан қорғаған.

10. Кейбір мәселелерде мәһаб ғалымдарының көзқарастарын берумен ғана шектеліп отырған [Өзен 2001, бб. 65–68].

Имам Матуридидің Имам Ағзамның фикһтық мәселелерге қатысты пікірлерінен мысалдар келтіре кетейік.

Әбу Ханифа мен Имам Мұхаммедтің ойынша қызық құсу дәретті бұзбайды, ал Әбу Юсуфтың ойынша бұзады. Имам Матуриди бұл екі көзқарастың бір біріне қайшы емес екенін айтып, екі ойды былайша бірлестірген. Имам Әбу Ханифа мен Мұхаммедтің көзқарасы бойынша ол қызық тамақтың кеңірдектен және бауырдың айналасынан шыққан қызыққа қатысты, ал Әбу Юсуфтыкі асқазаннан келгенге қатысты және ол лас болғандықтан дәретті бұзады деген. Мұндай жағдайда қызыққа қарау керек. Егер оған тамақтың қалдықтары араласып шықса, онда ол дәретті бұзады, ал таза болса, бұзбайды деп екі көзқарасты бірлестірген. Касани Имам Матуридидің осы көзқарасы «асахх», яғни дұрысырақ деген [Әл-Кәсәни 1910, б. 27].

Әбу Саид әл-Худридан намазда алдынан кесіп өтпекші болған бір адамға кедергі жасап, қажет болса соғыссын, ол шайтан деген хадисті алмай ханафи ғалымдарының «Намаз бір іспен шұғылдану» деген хадисті негізге алып, алдынан кесіп өтпекші болған адамға кедергі келтірмеудің абзал екеніндігін және Имам Ағзамның сол көзқарасты ұстанғандығын айтқан.

Имам Ағзамның жұма күні ешқандай себепсіз жұма намазын оқымай, бесін намазын оқыған адамға қатысты көзқарасы мен екі шәкіртінің пікірін беріп, артынша өзінің жорамалын жасайды.

Ханафи ғалымдарының көзқарасы бойынша пітір садақасы бидайдан жарты сағ беріледі. Ал имам Шафиғи Әбу Саид әл-Худридің «Мен Пайғамбарымыздың кезеңінде бидайдан бір сағ көлемінде пітір садақасын беретінмін» деген риуаятына сүйеніп, бидайдан бір сағ пітір берілуі қажет деген. Имам Матуриди осы ханафи ғалымдарының сөздерін қуаттау үшін «Араларында әзірет Әбу Бәкір, Омар, Осман, Али секілді он сахаба пайғамбарымыздан бидайдан пітір садақасы жарты сағ берілетінін риуаят еткен» деп ханафи ғалымдарының көзқарастарын қуаттап, дәлел келтірген. Мәселен, Имам Мұхаммед: «Рамазан айында бір кісі жынды болып, бірнеше күн өткеннен кейін есін жиса, өткен күндерінің қазасын өтемейді» десе, Әбу Ханифа: «Айдың басында балиғат жасына толған немесе ақыл-есі дұрыс болып, кейін жынды болған кісі ұстамаған оразаларының қазасын сауыққанда өтейді» деген. Бұл көзқарасты Имам Шафиғи мен Зуфар қабылдамаған. Алайда Әбу Абдуллах Мухаммед ибн Шужағ әс-Сәлжи бұл көзқарастарға жауап беріп, Имам Ағзамның көзқарасын жақтаған. Имам Матуриди де осы көзқарасты дұрыс деп қабылдаған [2005, б. 343].

Ендігі кезекте Имам әл-Матуридидің «Тәуилатындағы» көзқарастарынан мысалдар келтіре кетейік.

Имам Әбу Ханифа және оның жолдастары: «Біреу «сиырдың етін жемеймін» деп ант етіп, бұқаның етін жесе анты бұзылады» деген [Матуриди 2005, б. 158]. Әбу Ханифаның сиқыршылық жасаушы бірде өлтірілмейді



десе, тағы бірде өлтірілетіндігін айтқандығын келтірген деген көзқарасы да келтірілген.

Әбу Ханифа кімде-кім рамазан айында рамазан оразасынан басқа бір оразаны ниет етсе де, мойнынан рамазан оразасы түседі деген. Жолаушы кісі рамазан айында аузын бекітпеуіне рұқсат қағидасы негізінде жолаушы кісі арасын үзбей ұстайтын зиһар, (қателесіп) адам өлтіргенінің кәффараты болған оразаларында да аузын ашуға болады [Матуриди 2005, б. 354].

Кейде Имам әл-Матуриди Имам Әбу Ханифаның көзқарастарына қайшы пікір де білдірген. Мәселен, хайыз күйіндегі әйелді аймау мәселесінде Имам әл-Матуриди Әбу Ханифаның емес, оның шәкірті имам Мұхаммедтің көзқарасын құптаған.

Имам әл-Матуриди алыс елде болуы себепті қажылыққа бару мүмкіндігі болмаса, ол адамға қажылықты міндеттей алмаймыз десе, Әбу Ханифа қажылықтың уәжіп екендігін айтқан.

Имам әл-Матуридидің фикһқа қатысты көзқарасын келтірген қайнар көздер негізінен оның «Шәрху Жамиғ әс-сағир» және «Тәуилат әл-Куран» атты кітаптарына сүйенеді. Алауиддин әс-Самарқанди секілді ғалымдардың айтқанындай әл-Матуридидің «Тәуилаты» – Әбу Ханифаның кәләмдық және фикһтық көзқарастарының Құранға сай екендігін көрсетудің бір ұмтылысы. Мұны әрбір аяттың тәпсірінен анық көруге болады. Сонымен қатар оның «Шәрху Жамиғ әс-сағир» атты кітабының Имам Мұхаммедтің «әл-Жамиғ ас-сағир» атты кітабының алғашқы шархтарынан екендігін ескерсек, Матуридидің ханафи мәзһабын түсіну және түсіндіру бағытындағы еңбегінің қаншалықты маңызды екендігі байқалады. Сондықтан Ш. Өзеннің айтқанындай Имам әл-Матуриди – өзі дербес әрекет еткен мужтахид емес, көзқарастарын мәзһаб шеңберінде білдірген ғалым [2001, бб. 47–65].

Имам Матуриди қаншалықты Әбу Ханифаны қайталағанымен мәселелерді талдап түсіндіруде өзіне тән көзқарастары болғандығын нақты көруге болады.

Кейінгі ғасырлардағы ғалымдардың имам Матуридидің көзқарастарын келтірулері оның көзқарастарының қаншалықты күшті екендігін және мәзһабтың ішіндегі салмағын көрсетеді. Оның фикһ негіздеріне қатысты ғылыми мұрасын жандандыруға алғаш әрекет жасаған – Алауддин әс-Самарқанди. Кейін Әбус-Сәнә әл-Ләмиши (VI ғ.), Жәлалуддин әл-Хаббази (691/1292 ж.), Әбул-Бәрәкәт ән-Насафи (710/1310), Абдулазиз әл-Бухари (730/1330), Сағдуддин әт-Тафтазани (790/1390), Молла Фәнәри (834/1431), Молла Хүсреу (885/1480) секілді ғалымдар жалғастырған [Өзен 2001, бб. 65–69].

## Қорытынды

Қорытындылай айтсақ, Әбу Ханифаның көзқарастарын Әбу Жағфар әт-Тахауи, әсіресе шәкіттері арқылы жалғасқан ғылыми тізбекте орны бар Әбу Мансур әл-Матуриди мен Әбул-Муин ән-Нәсәфилер дамытып, кең жайған. Сенім мәселелерін талқылау әрі қамту тұрғысынан Әбу Ханифаның ілімінен көп сусындаған әл-Матуриди оған жиі-жиі жүгінетін әрі сол пікірлерге сүйенетін. Әбул-Муин ән-Нәсәфи Самарқан ғалымдарының Әбу Ханифаның көзқарастарын мәзһабқа айналдырғанын білдірген. Кейінірек Матуридидің ізін басқан ғалымдар дамытқан сенім тұрғысындағы көзқарастар бүгінгі күнге дейін келіп, осы көзқарасты жақтайтын мәзһаб матуридия деген атпен танылған.

Демек матуридилік ханафиликтен бөлек бір мектеп емес, қайта оның жалғасы. Имам әл-Матуриди – заман талабына қарай исламды бұра тартпақ болған ағымдардың жаңсақ пікірлерінің мұсылмандар арасында таралуын тізгіндеу мақсатында дәстүрлі сунниттік көзқарастың шеңберінен шықпай қажырлы еңбек етіп, жүздеген шәкірт тәрбиелеп, Орта Азияда ханафиликтің дамуына үлкен үлес қосқан ғұлама.

## Библиография

- Ак, А. 2014. ‘Улуг бир чынар Имам Матуриди’, Улусларарасы семпозиум теблиг китабы. Стамбул, Ескишехир, бб. 17–30.
- Ак, А. 2006. ‘Матуриди кайнақларда Матуриди ве матуридилік’, *докторлық диссертация*, қолжазба құқында. Анкара, 350 б.
- Әбу Зәхра, М. 1996. ‘Тарих әл-мәзһәиб әл-исламия’, аударған С. Кая. Стамбул, 550 б.
- Әділбаев, А. & Әділбаева, Ш. 2011. ‘Имам Әбу Ханифа және ханафи мәзһабы’. Алматы, 400 б.
- Әділбаев, А. 2008. ‘Орта Азиядан шыққан ғұлама – Матуриди’, *II Халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары (2006–2007ж.)*, Исламтану және араб филологиясы мәселелері. Алматы, бб. 94–100.
- Әділбаев, А. 2012. ‘Имам Әбу Ханифа мен Матуридидің пікір сабақтастығы’, «Исламтану және араб филологиясы мәселелері» атты *VIII халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары*. Алматы, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті Университеті, бб. 111–119.
- Әл-Баяди, К. 1949. ‘Ишарат әл- мәрәм’. Мысыр, 320 б.
- Әл-Кәсәни, А. 1910. ‘Бәдәиус-санаъи фи тәртиб әш-шараъи’, Т. 1. Мысыр, 345 б.
- Әт-Тәнжи, М. 1955. ‘Әбу Мансур әл-Матуриди’, *Илахият факультеті журналы*, № 1, бб. 1–12.
- Думан, А. 2009. ‘Имам Матуриди, хаяты, есерлері ве ислам дүшүнжесндеки иері’, *Хикмет юрду, Дүшүнже – иорум Сосиал Билимлер Араштырма Дергиси, Имам Матуриди ве матуридилік Өзел сайысы*, № 4, бб. 109–127.

Матуриди, 2005. ‘Тәуиләт әл-Қуран’, Т. 1. Стамбул, Мизан, 464 б.

Муминоф, Ә. 2014. ‘Абу Мансур ал-Матуриди в Самарканде. Улуг бир чынар Имам Матуриди’, *Улусларарасы семпозиум теблиг китабы*. Стамбул, Ескишехир бб. 39-44.

Рудольф, У. 1999. ‘Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде’. Алматы, 286 б.

Өзен, Ш. 2001. ‘Ебу Мансур ел-Матуридинин фыкыһ усулунун иениден иншасы’. Стамбул, 234 б.

### Transliteration

Ak, A. 2014. ‘Ulug bir chynar Imam Maturidi’ [Imam Maturidi is the Great Plane], *Uluslararası sempozyum teblig kitabı*. Stambul, Eskishehir, bb. 17–30.

Ak, A. 2006. ‘Maturidi kaynaklarda Maturidi ve maturidilik’ [Maturidi and The Maturidite in the Maturidi Resources], *doktorlyқ dissertacija*, kolzhasba құқында. Ankara, 350 b.

Abu Zehra, M. 1996. ‘Tarih al-mazahib al-islamiya’ [The History of the Islamic Sects], aударған S. Kaja. Stambul, 550 b.

Adilbayev, A. & Adilbayeva, Sh. 2011. ‘Imam Әbu Hanifa zhәне hanafi мәzhaby’ [Imam Abu Hanifa and Hanafi Madhhab]. Almaty, 400 b.

Adilbaev, A. 2008. ‘Orta Azijadan shyққан ғылама – Maturidi’ [Imam Maturidi Is one of the Scientist From the Central Asia], *II Halyқaralyқ ғылыми-praktikalық konferenciya materialdary (2006-2007zh.)*, Islamtanu zhәне arab filologijasy мәseleleri. Almaty, bb. 94–100.

Adilbaev, A. 2012. ‘Imam Abu Hanifa men Maturididin pikir sabaqtastigi’ [The Reviewed Continuity of Imam Abu Hanifa With Maturidi], «Islamtanu zhәне arab filologijasy мәseleleri» *atty VIII halyқaralyқ ғылыми-tәzhiribelik konferenciya materialdary*. Almaty, Nыр-Mybarak Egipet islam мәdenieti Universiteti, bb. 111–119.

Al-Bayadi, K. 1949. ‘Isharat al-Maram’ [The Mark of Demand]. Mysyr, 320 b.

Al-Kasani, A. 1910. ‘Badayus-Sanai fi tertibish-sherayi’ [The Wonderful Method of Regulation in the Islamic Low], T. 1. Mysyr, 345 b.

At-Tanci, M. 1955. ‘Abu Mansur al-Maturidi’ [Abu Mansur Al-Maturidi], *Ilahijat fakul’teti zhurnaly*, № 1, bb. 1–12.

Duman, A. 2009. ‘Imam Maturidi, hajaty, eserleri ve islam dyshynzhesndeki ieri’ [Maturidin’s Life, Works and the Place of Islamic Thought], *Hikmet jurdu, Dyshynzhe – iorum Sosial Bilimler Arashtyrma Dergisi, Imam Maturidi ve maturidilik Özel sajsy*, № 4, bb. 109–127.

Maturidi, 2005. ‘Tauilat al-Quran’ [The Comment of the Quran], T. 1. Stambul, Mizan, 464 b.

Muminov, Ә. 2014. ‘Abu Mansur al-Maturidi v Samarkande. Ulug bir chynar Imam Maturidi’ [Abu Mansur Al-Maturidi is in the Samarkand], *Uluslararası sempozyum teblig kitabı*. Stambul, Eskishehir bb. 39–44.

Rudol’f, U. 1999. ‘Al-Maturidi i sunnitskaja teologija v Samarkande’ [Al-Maturidi and the Sunni Theology in the Samarkand]. Almaty, 286 b.

Ozen, Sh. 2001. 'Ebu Mansur el-Maturidinin fykyh usulunun ieniden inshasy' [The Reconstruction of the Fiqh Rule of Abu Mansur Al-Maturidi]. Stambul, 234 b.

### **Резюме**

**Адилбаев А.Ш., Адильбаева Ш.А.**

#### **Место основоположника суннитского направления в исламе имама аль-Матуриди в ханафитском мазхабе**

В статье говорится о взаимовлиянии взглядов имама Аъзама Абу Ханифы и имама аль-Матуриди. Имам Аъзам Абу Ханифа заложил фундамент традиционного представления об исламе у казахского народа, также он является ученым-муджтахидом, сформировавшим базу ханафитской мусульманско-правовой школы в исламском мире и основы теологической науки. Абу Мансур аль-Матуриди выходец из Средней Азии, вслед за имамом Абу Ханифой внес колоссальный вклад в формирование суннитской теологии как отдельной отрасли науки и укрепление ханафитской правовой школы на территории Средней Азии. Благодаря этим трудам в исламском мире имама аль-Матуриди стали называть «мутаккалимом ханафитской школы», а проложенный им путь – матуриди. В связи с чем, целесообразно считать матуридитскую школу не отдельной, а продолжением ханафитской.

**Ключевые слова:** Традиционный ислам, ханафитский мазхаб, исламская теология, матуридитская школа, наука калам.

### **Summary**

**Adilbayev A.Sh., Adilbayev Sh. A.**

#### **The Role of Imam al-Maturidi, the Founder of the Sunni School in Islam, in Hanafi Madhhab**

The article discusses the mutual influence of the views of Imam Aghzam Abu Hanifah and Imam al-Maturidi. Imam Aghzam Abu Hanifa laid the foundation for the traditional idea of Islam among the Kazakh people, he is also a scientist who formed the foundations of the Hanafi Muslim School in the Islam in the world and the foundations of Theological Science. Abu Mansour al-Matrudi, a native of Central Asia, following Imam Aghzam, made a tremendous contribution to the formation of Sunni theology as a separate branch of science and the broadening of the Hanafi School on the territory of Central Asia. Thanks to these works in the Islamic world, al-Maturidi is called the «Mutakalimom of Hanafi School», and the path laid by him was called his Maturidi. Therefore, it is recommended to consider the scholars not as a separate school, but as an extension of the Hanafi School.

**Key words:** Traditional Islam, Hanafi Madhhab, Islam Theology, Maturidi School, The Science of Kalam.

*Мұратбек Мырзабеков (Түркістан, Қазақстан)*

## ӘЛ-МАТУРИДИ ІЛМІНДЕ ПАЙҒАМБАРЛЫҚ МӘСЕЛЕСІ

**Аннотация.** Ислам теологиясындағы пайғамбарлық мәселесі маңызды тақырыптардың бірі болып табылады. Оның маңыздылығы пайғамбардың діндегі алар орнына байланысты. Себебі, жаңа дінді насихаттаған пайғамбарлардың шынайы пайғамбар екендігіне көз жеткізбей, оның дініне сену мүмкін емес. Осыған орай, әл-Матуридидің Китабу-т-таухидінде пайғамбарлыққа діни дереккөздерден, ақылмен көптеген дәлелдер келтірілген. Ойшылдың көзқарасы бойынша жақсы мен жаманның ара жігін ашуда, мәдениеттердің қалыптасуында, ғылымдар мен білімдердің дүниеге келуінде пайғамбарлар жолбасшыларының алар орны ерекше. Сонымен қатар пайғамбарлардың өнегелік ерекшеліктері, жаратылыстарындағы артықшылықтары олардың шынайы пайғамбар екендігін айғақтайды.

Бұл мақалада әл-Матуриди пайғамбарлықтың ақиқаттағына дәлел ретінде мұғжизаға (ғажайып), оның ішінде соңғы пайғамбар Мұхаммедтің ортаға қойған мұғжизаларына орын беріледі. Мұхаммедтің моралдық ерекшеліктері мен өмір жолында орын алған ғажайып оқиғалар, Құранның тілдік, мағыналық артықшылықтары діни-теологиялық шығармалардың барлығында орын алатындығы белгілі. Бірақ, әл-Матуриди осы деректердегі мәліметтерге философиялық, теологиялық тұрғыда тұжырым жасап, өз идеяларының ақылға қонымдылығын қамтамасыз етті. Пайғамбарлық, әсіресе Мұхаммедтің шынайы пайғамбар екендігі жайындағы әл-Матуридидің көзқарастары қаншама уақыт өтсе де өзінің маңызын жоғалтқан емес, керісінше әл-Матуридиден кейінгі дәуірде оның пайғамбарлық жайында ойлары оның ізін басқан ғұламалары тарапынан насихатталды.

**Түйін сөздер:** Китабу-т-таухид, калам, пайғамбар, мұғжиза, нубуат, улухият, Құран.

### *Кіріспе*

Пайғамбар – Жаратқан иенің жолдауын адамзат баласына алып келуші, Алланың елшісі, яғни ол Алланың құлдары арасынан таңдап, өзінің әмірлері мен тыйымдарын, дінін құлдарына жеткізу (уахи) міндетін жүктеген елшісі деген сөз. Ислам теологиясында Алланың елшілеріне құдайдың пайғамбары ретінде сену Аллаға, періштелеріне, ахирет күніне иман келтіру сияқты маңызды орында тұрады. Себебі пайғамбарларға сенбей, Алланың әмірлері мен тыйымдарына сену мүмкін емес. Осыған орай, илахиат (құдай), ахи-

рет (о дүние) сияқты нубууат (пайғамбарлық) та калам ілімінде басты тақырыптардың бірі болып табылады.

Исламдық сенім бойынша адамзаттың алғашқы атасы Адамнан бастап барлық халықтарға құдайдың ескертуін, әмірлері мен тыйымдарын жеткізуші пайғамбарлардың келуі Мұхаммед пайғамбарға дейін үзілген емес. Бұған Құранның аяттарынан мысалдар келтіруге болады. Әл-Матуриди өзінің Китабу-т-таухид атты туындысында «әрбір үмметке міндетті түрде ескертуші жіберілген» (Фатыр 35/24), «әрбір қауымның бір жолбасшысы бар» (ар-Рағд 13/7), «сонан соң біз арт-артынан өз пайғамбарларымызды жібердік» (әл-Муминун 23/44), [Matüridi 2002, 258 s.] – деген Құран аяттарын дәлел ретінде келтірген. Осыған орай, Құран мен хадистерде орын алған пайғамбарлардың барлығына иман келтіру, оларды Алланың елшісі ретінде сену исламдағы сенім негіздерінің бірі ретінде мықтап орын алады. Мұсылмандар Адам пайғамбардан бастап, Мұхаммед пайғамбарға дейінгі Алла елшілерінің ешбірін бөліп жармады, Алланың дінін таратушы ретінде Құранда орын алған пайғамбарларға тән сипаттармен құрмет көрсетеді. Бұл сунниттік теологиядағы сенімнің бір бөлшегі ретінде қаралады. Китабу-т-таухид атты туындысында пайғамбарлыққа арнайы орын берген Имам әл-Матуриди пайғамбарлықтың мәніне, сипаттарына тоқталып, әсіресе, пайғамбарлыққа деген қажеттілікке, пайғамбарлық дәлелдеріне ерекше көңіл бөлген. Оның себебі 1) Жаратушыны жоққа шығарғандарға, 2) жаратушының бар екендігін мойындағанымен оның әмірлері мен тыйымдары болмайтынын ортаға қоятындарға, 3) оларды қабылдағанымен Алланың пайғамбарларды жіберетіндігін мойындамағандарға, 4) пайғамбарды мойындағанымен олардың мұғжизаларын (ғажайып) сиқыршылар мен көз бояушылардың әрекеттеріне ұқсатқандарға [Matüridi 2002, 221 s.] қарсы пайғамбарлық институтының мәні мен маңызына тоқталып, пайғамбарлыққа деген қажеттілікті және олардың келгендігін ортаға қоятын дәлелдерді ұсынды.

### *Ислам теологиясында пайғамбарлық мәселесі*

Ислам теологиясында пайғамбарлық төңірегіндегі тартыстар Мұхаммед пайғамбар өзін Алланың елшісі ретінде жариялаған кезден басталды. Әдетте Пайғамбар заманында оның пайғамбарлығын мойындамағандар, күмәнмен қарағандар Меккедегі пұтқа табынушылар мен Мединедегі және басқа жерлердегі еврейлер мен христиандар болатын [Aslan 2014, 326 s.]. Олардың ортаға тастаған уәждеріне сол заманда Құран мен хадистерде жеткілікті жауаптар берілгендігі белгілі.

Ал халифалар дәуірінде пайғамбарлық мәселесі мұсылман-арабтардың өзге халықтармен тығыз қатынас жасай бастаған кезден басталып, әл-Матуриди өмір сүрген заманда шешімі күрделі Алланың бар, бір екендігі,

оның сипаттары, адам тағдыры, қалауы мен еркіндігі, үлкен күнә мәселесі, халифалық т.б. тақырыптармен қатар күн тәртібіне қойылды және қызу тартысқа салынды.

Классикалық кезеңде иудейлер, христиандар, дахрилер, натуралистер, барахима, сумания сияқты философиялық ағымдар мен солардың ықпалында қалған ойшылдардың пайғамбарлықты жоққа шығаруынан ислам философиясы мен теологиясында пайғамбарлық, Мұхаммедтың пайғамбарлығы дәріптелді және дәлелдер ұсынылды. Пайғамбарлықты жоққа шығарушылар мен Мұхаммедтің пайғамбарлығына күмәнмен қарағандарға қарсы пайғамбарлықтың ақиқаттығын дәлелдеуге алғаш тырысқандар қатарында көлемді еңбектер жазған Имам Шафи, Имам Қасым ар-Расси және Али бин Рабан ат-Табари [Aslan 2014, 327 s.] сияқты теологтар жатады. Одан соң Әбу-л-Хузайл әл-Аллаф, Жажыз, Қади Абдулжаббар сияқты мутазила ғұламаларымен, Ашари, Бақиллани, ибн Фурак, Жуайни, Фахреддин Рази сияқты ашария қаламшыларымен, әл-Кинди, әл-Фараби, ибн Сина сияқты машшаи философтарымен [Aslan 2014, 327 s.] қатар әл-Матуриди мен Матуридилік ғұламалары да еңбектерінде пайғамбарлыққа орын беріп, пайғамбарлықтың ақиқаттығына, қажеттілігі мен сипаттарына тоқталды және дәлелдер келтірді.

### ***Әл-Матуриди ілімінде пайғамбарлық: қажеттілігі және дәлелдері***

Имам әл-Матуриди құдайдың қойған әмірлері мен тыйымдары негізінде пайғамбарлықтың қажеттілігін, ақиқат екендігін дәлелдеуге тырысты. Әмірлер мен тыйымдар – құдайлық хикметтің жемісі. Әлемді жоқтан барып етіп жаратқан Алла адам мен қоғам үшін, өмір мен тіршілік үшін ненің жақсы, ненің жаман, ненің пайдалы, ненің зиянды екендігін толық біледі [Matüridi 2002, 223 s.]. Өзінің шексіз біліміне сәйкес адамзаттың бақытты болуы үшін зиянды мен жаманнан аулақ болу ұсынылып, тыйымдар қойылған, ал пайдалылар мен жақсыларды орындауға әмір етілген. Алайда, дүниені танып білуде, жақсы мен жаманның ара жігін ажырата білуде адам ақылының күзіреттілігін ол жоққа шығармады [Matüridi 2002, 243 s.]. Бірақ нәрселердің қасиеттері мен заңдылықтарын білуге, жақсы мен жаманның, пайдалы мен зияндының түпкілікті мәнін толық анықтауға адамға еңбек, қайрат-жігер, көзделген мақсатқа жетуге керек әдіс-тәсілдер қажет. Бұл адамзат баласы бір күнде, бір жылда, тіпті, бір ғасырда қол жеткізе алатын дүние емес. Басқаша сөзбен айтар болсақ, адамзат баласы қаншама ғасырлық кезеңдерді басынан кешіре отырып, жинақталған мәдени, ғылыми жетістіктері арқылы ғана мәдени жетістіктерге, ғылым мен білімге қол жеткізе алады. Сонда адамзат өркениет дамытып, ғылым-білім кемеріне келгенге дейін бақытсыз болу керек пе? Осыған орай, Алла адамзат игілігі мен бақыты үшін пайғамбарлары арқылы әмірлері мен тыйымдарын жолдаған.

Адамзаттың бүгінгі мәдени, ғылыми жетістікке жетуінде қаншама кезеңдерді басынан кешіргенін ескерсек, осы мәдениет пен ғылым-білімнің түп негізі құдайдың пайғамбарлары арқылы қойған әмірлері мен тыйымдары аясында жолға қойылды [Matüridi 2002, 226 s.] деп есептейді ойшыл. Әл-Матуриди өнер мен кәсіп түрлерінің дүниеге келуінде, емшілік, бала тәрбиесі, қалалар мен аймақтар жолдары, жануарларды қолға үйрету және оларды пайдалана білу, азық-түлік өсіру және дайындау сияқты жетістіктерге, қиын-қыстауда жол көрсететін ақыл-кеңеске, даналыққа адамзат баласы пайғамбарлардың үйретуімен, жол көрсетуімен қол жеткізгендігіне [Matüridi 2002, 226 s.] тоқталды.

Әл-Матуриди пайғамбарлар арқылы келген әмірлер мен тыйымдардың әлеуметтік маңызына да көңіл аударды. Оның көзқарасы бойынша құдайдан келген әмірлер мен тыйымдар – қоғамды тәртіпке келтіруші құқықтық, әлеуметтік құралдардың негізі [Matüridi 2002, 232 s.]. Егер құдайдың қойған әмірлері мен тыйымдары болмағанда және оны ескертетін, түсіндіретін елшілері келмегенде адамдар арасында жауыздық, алауыздық, ал қоғамда тәртіпсіздік болар еді. Себебі, құдайдың дұрыс жолға бағыттайтын, қоғам игілігіне қажетті әмірлері мен тыйымдарын [Matüridi 2002, 223 s.] пайғамбарлар алып келмегенде өз қалаулары мен құмарлықтарына ыңғайлысына адамдар ұмтылады. Бұл өзге адамға тиімсіз, жаман болуы мүмкін. Ал ол қоғамда тәртіпсіздік пен текетіреске жол ашатыны сөзсіз. Тәртіпсіздік пен текетірес адамзаттың жойылуына алып баратыны белгілі [Matüridi 2002, 222 s.]. Демек, әмірлер мен тыйымдар – құдайлық хикметтің жемісі [Matüridi 2002, 223 s.]. Ал оларды құдайдан адамзат баласына алып келген пайғамбарлар адамдар арасындағы түсініспестікке әділ төрелік жасап, араздарды жарастырады [Matüridi 2002, 227 s.].

Ойшыл адамға көптеген игілік берген, жақсылық жасаған, жер мен көктің иесі еткен Ұлы жаратушыға шүкіршілік жасауда, оған алғыс айтуда, игіліктерді бергенді жақыннан тануда пайғамбарлардың өзіндік орны бар [Matüridi 2002, 227 s.] екендігіне де тоқталды. Өйткені, құдайдың берген игіліктерінің мәнісін ұқпау адам ақылына сыйымсыз дүние [Matüridi 2002, 224 s.] және құдайлық хикметке үйлеспейді.

Әл-Матуриди адамдардың өзіне пайдалыға қол жеткізуге, зияндылардан аулақ болуға тырысуда да пайғамбарлықтың қажеттілігін ортаға қойды. Бірақ, адамдар көбінесе білімсіздігінен, сезімдеріне берілгіш келетіндігінен қателікке ұрынып жатады. Осында адамды үнемі дұрыс жолға бастап жүретін жолбасшы міндетті түрде қажет. Осы жолбасшылық қызметті тек барлық істің соңын білетін Алланың жіберетін пайғамбарлар ғана атқара алады. Ал пайғамбардан басқа жолбасшы адамның осы қажеттілігін қамтамасыз ете алмайды [Үергем 2011, 26 s.].

Адам өз дене мүшелерін қолдануда бір жолбасшыға мұқтаж екендігіне де тоқталды ойшыл. Адам – жер бетіндегі тіршіліктердің ішінде барлық



істерді атқаруға икемді етіп жаратылған жаратылыс. Ондағы мақсат – Аллаға дұрыс, өз деңгейінде құлшылық жасау. Барлық әрекетті жасауға икемді болып келетін адам құлшылық жасау үшін жаратылмағанда онда оның әрекеті мен қабілеттері жануарлар мен құстардағы сияқты шектеулі болар еді. Осыған қарағанда адамның жаратылудағы негізгі мақсаты Аллаға құлшылық жасау болса, осы құлшылық жасауға жолбасшылық жасайтын ұстазға деген қажеттілік туындайтыны сөзсіз [Matüridi 2002, 227 s.].

Адамдардың діни, дүниелік мәселелерді түсінуде, шешуде ғұламалардың қабілеттері мен ой-өрісі әртүрлі болып келеді. Бір білімдардың адамдарға қатысты барлық мәселелерді білуі және проблемаларды жалғыз өзі шеше алуы мүмкін емес дүние. Солай деп ойлаудың өзі қисынсыз. Діни, дүниелік және адамдарға қатысты барлық мәселелерді, оларға қайсысы жақсы, қайсысы жаман екендігін білетін Алла осы білімдер мен мәліметтерді құлдарына пайғамбарлары арқылы жеткізеді [Matüridi 2002, 227 s.].

Пайғамбарлықтың ақиқат екендігіне әл-Матуридидің ұсынған дәлелдердің бірі – мұғжиза. Тіпті ойшыл өзге дәлелдерге қарағанда мұғжизаға ерекше маңыз берді. Мұғжиза – өзін пайғамбар ретінде жариялаған адамның көрсеткен, ешбір адам оған ұқсасын ортаға тастауға қауқарсыз ғажайып оқиға [Topaloğlu 2010, 219 s.] деген сөз. Теологиялық термин ретінде мұғжиза – пайғамбарларды Алланың шынайы елшісі екендігін адамдарға сендіру үшін ғажайып оқиғаларды тудыру. Осы жағынан алып қарағанда мұғжиза адамның немесе пайғамбардың қолынан келе беретін дүние емес, ол Алланың ісі. Осыған орай, әл-Матуриди мұғжизаны тек пайғамбарды ғана емес, жаратқан иенің бар екендігін жоққа шығарған дахрилерге Алланың бар екендігін ортаға қоятын дәлел [Matüridi 2002, 222 s.] ретінде келтіреді.

Классикалық кезеңде пайғамбарлардың мұғжизаларына күмәнмен қараған ойшылдар мен теологтар да кездесті. Дархилер мен натуралистер сияқты философиялық ағым өкілдерімен қатар, Наззам, Мирдар, Нажжар сияқты мутазила ғұламалары пайғамбар мұғжизаларының кейбір тұстары мен Құранның ижаздығына (ғажайыптылығына) күмәнмен қарағандығы [Tügcan 2006, 221 s.] баяндалады. әл-Матуриди пайғамбарлардың мұғжизаларын сиқыршылар мен көз бояушылардың әрекетіне ұқсатқан мутазила теологы Уарраққа ерекше тоқталып, көзқарастарының негізсіз, ақылға қонымсыз дүние [Matüridi 2002, 232–235 s.] екендігін сынға алды. Себебі, қатардағы сиқыршылар мен көзбояушылардың әрекеттерін пайғамбарлардың мұғжизаларымен салыстыруға келмейді: пайғамбарлық сиқыршылықтан әлдеқайда жоғары тұрады. Өйткені, жоғарыда баяндалып өткендей пайғамбарлардың мұғжизалары – құдірет иесі болған Алланың әрекеті [Matüridi 2002, 236 s.]. Алланың әрекеттері қиял, елестың туындысы емес, шынайы түрде орын алады. Ал сиқыр көзді алдайтын уақытша дүние ғана, соңында оның ізі де қалмайды. Ойшыл өзін құдайдың елшісі ретінде

жариялаған көзбояушы сиқыр өнерін мұғжиза ретінде таныту мүмкін емес [Matüridi 2002, 237 s.] дүние екендігіне тоқталды. Олай дейтініміз мұндай әрекет ешбір кезеңде, ешбір жерде орын алмаған. Сиқыршылықты пайғамбардың мұғжизасына балап, өзін Алланың елшісі ретінде жариялаған жағдайда сиқыршылық о дүние, Алланың ұлылығы т.б. метафизикалық тақырыптармен емес, тек дүниелік істермен ғана шектелетіні сөзсіз. Сонда бұл олардың алаяқтығына анық дәлел бола алады [Matüridi 2002, 237 s.].

Әл-Матуриди шынайы пайғамбарлықтың белгісі ретінде қатардағы адамдардың ешбірінде кездеспейтін тек пайғамбарларға ғана тән белгілерге де мән берді. Атай кетер болсақ, адам нәпсісін оятатын қалаулардан, дүниелік атақ-абыройға ие адамдардан аулақ болу, Алланың ризалығы үшін мұндай әрекеттерден алыс тұруды жақтастарына насихаттау, жақтастары аз, қиын-қыстау кездерде де ізгілік жолында жандарын пидаету, өмірлерін сарып ету, құдіретті құдайдың қолдауымен қиындықтар мен кедергілердің қандай түрі болса да жеңіп шығу [Matüridi 2002, 237 s.] қатардағы сиқыршылар мен көз бояушылардың қолынан келуі мүмкін емес. Осы жағынан пайғамбарлардың мұғжизалары мен сиқыршылардың, көз бояушылардың әрекетін салыстыруға келмейді. Сонымен қатар әл-Матуриди қатардағы адамдар мен сиқыршылардың, көзбояушылардың бойынан табыла бермейтін, тек пайғамбарларға ғана тән адамгершілік қасиеттерді, моралдық құндылықтарды Алла елшілерінің олардан жоғары екендігіне дәлел ретінде ұсынды. Атай кетер болсақ, пайғамбарлар адамдарға көмек қолын созып, дұрыс жолды үнемі нұсқауымен, олардың нәпсілік қалаулардың жетегінде кетуге кедергі болуымен [Matüridi 2002, 231 s.], өзінің мүддесінен қарағанда халықтың мүддесін жоғары қоюымен, жомарттық, батылдық, жоғары өнегелік, жаратылғандарға мейрімділік, дүниеге маңыз бермеу [Matüridi 2002, 237 s.] сияқты кез келген адамның қолына келе бермейтін өнегелік, моралдық артықшылықтарымен жоғары тұратынын ортаға қойды. Әл-Матуридидің көзқарасы бойынша ұлы миссияны алып келген пайғамбарлардың әрекеттерінен ешкім күмәнданбаған. Себебі, балалық кезінде де, есейгенде де бірге өсіп, оның өмір жолына, пайғамбарлығына куә болған маңайындағылар пайғамбарлардың жаратылысы жағынан өзгеше қасиетке ие, материалдық, рухани кірлерден пәк болғандығын мәлімдеген [Matüridi 2002, 236 s.]. Демек, жаратылысы жағынан ерекше қасиетке ие пайғамбарлардың мұғжизаларын қатардағы сиқыршылар мен көзбояушылардың әрекеттеріне ұқсату орынсыз. Өйткені, көзбояушылық пен сиқыр үйренумен қол жеткізілсе, пайғамбарлардың ешбірі мұндай өнермен айналыспағандығы анық. Өйткені мұғжиза – үйренумен емес, Жаратушының тартуымен ғана жүзеге асатын әрекет. Пайғамбарларды көзімен көріп, онымен жолдас болғандар олардың сиқыр өнерін үйренбегендігіне, сиқыршылықпен шұғылданбағандығына куәлік берген.

### **Мұхаммедтің пайғамбарлығы**

Әл-Матуриди соңғы пайғамбар Мұхаммедтің пайғамбарлығына да тоқталды және оның ақиқат соңғы пайғамбар екендігіне дәлелдер келтірді. Мұхаммедтің пайғамбарлығына келтірген ойшылдың дәлелдерін пайғамбардың жеке тұлғасындағы ерекшеліктер, хисси (сезімдік) мұғжизалары және ақылдық мұғжизалары деп үшке бөлгендігі байқалады [Işık 1980, 120 s.].

Бастапқы дәлеліне тоқталып өтер болсақ, Имам Мұхаммед пайғамбардың сыртқы келбетіндегі және моралдық қасиеттеріндегі (ахлақ) өзгелерден жоғары ерекшеліктерге маңыз берді. Мұхаммед пайғамбардың келетінін оған дейінгі пайғамбарларға Жаратқан иенің мәлімдегендігі [Matüridi 2002, 239 s.], Пайғамбардың арқасында пайғамбарлық мөрі болғандығы, пайғамбарлық келмей тұрып-ақ бұлттардың оны күн көзінен қорғағандығы, бала кезінде періштелер оның кеудесін жарып, жүрегін тазалағандығы, бала кезінен-ақ пұттардан аулақ жүргендігі [Matüridi 2002, 239 s.], бет жүзі толған айдан да көркем, иісі мисктен де жұмар, тәні жібектен де жұмсақ болғандығы [Matüridi 2002, 254 s.] әл-Матуридидің көзқарасы бойынша оның жеке басына тән қасиеттерге жатады. Имам Пайғамбардың жеке өнегелік қасиеттеріне де тоқталды. Атай кетер болсақ, Мұхаммед ешқашан өтірік айтпаған, оның өтірік айтқандығын ешкім естімеген, жаңылғандығына ешкім куә болмаған, дұшпаннан ешқашан қашпаған, этикалық тұрғыда жаман әрекеттерге ешуақытта бармаған, ешкімге жағынуға тырыспаған, қызыл кеңірдек айтыс-тартыстарға кіріспеген, жаман сөздер айтпаған, жеке кегін алуға талпынбаған [Matüridi 2002, 254 s.].

Ойшыл Мұхаммедтің пайғамбарлығына хисси мұғжизаларын да дәлел ретінде келтірді. Пайғамбарлардың көрсеткен ғажайып оқиғаларды замандастары сезім мүшелерімен тамашалағандықтан бұл ислам теологиясында «хисси мұғжиза» [Topaloğlu, Çelebi 2010, 219 s.] деп аталады. Әл-Матуриди Мұхаммедтің шынайы пайғамбар екендігіне оның айды екіге бөлуі, Пайғамбардың жанына ағаштың келуі, тастың Пайғамбарға сәлем беруі, бір топ адамның аз ғана суды ішіп суға қануы, Пайғамбардың дұғасымен дін дұшпандарының қуаңшылыққа тап болуы, артынан оның дұғасымен жаңбыр жауып, елдің молшылыққа кенелуі, аз тағаммен көп адамды тойдыруы, Байтулмуқаддас оқиғасы, Меккеден шыққанда Саур үңгірін паналауы, оны іздеген қуғыншылардың оны көре алмауы т.б. хисси мұғжизалар оның ақиқат пайғамбар екендігіне анық дәлел бола алады деп есептеді және оның осындай ғажайып әрекеттеріне жанындағы сахабалары да куә болғандығына [Matüridi 2002, 256 s.] тоқталды.

Матуридилік теологиясында Мұхаммед пайғамбардың ақылдық мұғжизаларына да орын берілген. Ақылдық мұғжиза – оның мұғжиза екендігін ақылмен ұғынуға, түсінуге болатын ғажайып деген сөз [Gölcük

1998, 342 s.]. Ойшыл Мұхаммедтің шынайы пайғамбар екендігіне Құранның [Matüridi 2002, 236 s.] өзін ең басты ақылдық дәлел [Işık 1980, 125 s.] ретінде ұсынды. Өйткені Құранның сөздік, мағыналық жағынан теңдессіз кітап екендігін ешбір дін ғұламасы жоққа шығарайды. Оған матуридилік мектебінің белді ғұламаларының бірі Әбу Муин ан-Насафидің сөзін мысал ретінде келтіруге болады. Ол Құранның ижаздығы бірі – айтылуында (лафзы), стилінде, келесісі – мағыналық жағында [Nesefi 2010, 94 s.] жатыр деп есептеді. Құранның лафздық ижаздығы оның жоғары деңгейдегі әдеби көркемдігіне, сөздеріндегі шешендігіне [Matüridi 2002, 240–241 s.] байланысты. Құрандағы шешендік, әдеби көркемдік [Matüridi 2002, 243 s.], сөздердегі үйлесімділік [Matüridi 2002, 245 s.] Құранның кейіннен жаратылғандардың емес, Мұхаммед пайғамбарға аян етілген Алланың сөзі екендігін ортаға қояды.

Мұхаммед пайғамбарға аян етілген кездегі арабтар сөз өнеріне аса мән беріп, көркем сөзге, ақындық пен шешендікті ерекше бағалағандығы белгілі және сөз өнері жоғары деңгейде дамығандығы баяндалады. Осындай ортада өскен және осындай қоғамда Құранның нұрын ортаға қойған Мұхаммед пайғамбар өзінің пайғамбар екендігіне сенбегендерді пікірталастарға шақырып, Құранға ұқсас жоғары деңгейдегі әдеби туындыны дүниеге әкелуді ұсынған, Құран сияқты туындыны дүниеге әкелуде тіпті, бүкіл адамдар мен жындардың бір-біріне көмектесуін сұраған. Бірақ, оның ұқсасын дүниеге әкелуге кейбір мисыз туыстары мен ақымақтардан басқа ешкім талпынбаған [Matüridi 2002, 238 s.], – деп жазады әл-Матуриди. Себебі, әдеби жағынан жоғары деңгейдегі Құранның көркемдігі алдында соған тең дәрежеде бір туындыны дүниеге әкелуге ешкімнің қауқары жетпеді [Matüridi 2002, 243 s.].

Алайда, классикалық кезеңде Құранның әдеби көркемдігі мен шешендігіне келіспейтіндер де болды. Соның бірі Уаррақ болатын. Ол Құранның мұғжизалығына күмәнмен қарап, оның ұқсасын дүниеге әкелуге арабтардың қауқары жетпеген деген көзқарасқа қосылмайтындығын ортаға қойғандығы Китабу-т-таухидте баяндалған [Matüridi 2002, 240–241 s.]. Бірақ, әл-Матуриди Уаррақ ойының негізсіз екендігіне саналық дәлелдер келтіріп, Пайғамбардың өзіне аян келгенге дейін де, одан кейін де ешбір хат танымағандығына, сөз өнері мен шешендікке әуестенбегендігіне мән береді. Солай бола тұра, ол өзіне аян келе бастаған күннен бастап, сол кездегі арабтарды таң қалдырған, оған ұқсасын жасауға батылдары жетпеген ғажайып туындыны алып келді. Өйткені Құран – Мұхаммедтің өз сөзі, қиялынан туындаған шығарма емес, Алланың сөзі. Құран ортаға қойған шешендікке тойтарыс бере алмаған, оның әдебилігіне бәсекелес болуға күштері жетпеген арабтар Мұхаммедпен соғысуды және барлығынан артық көрген жандарын Құранға қылышпен тойтарыс беру жолында пида етуді таңдады [Matüridi 2002, 240–241 s.].

Әл-Матуриди арабтар Құранның ұқсасын жасауға кедергі жасалғандықтан соғысқа кірісті [Matüridi 2002, 240 s.], – деген Уаррақтың көзқарасы да ақылға қисынсыз деп санады. Себебі, Құранның ұқсасын дүниеге алып келуге күш-қабілеттері жетер болса, жандарын қиюға ешбір қажеттілік туындамаған болар еді. Олар мұсылмандармен алғаш мәрте Бәдірде шайқасты. Олар Бәдір шайқасына дейін жиырма жылдай Құранмен танысқандығы белгілі. Егер мүшіріктердің Құранға тең келе алатын кітап жазуға күш-қабілеттері жеткенде оған Бәдір шайқасына дейін де уақыттары бар еді [Matüridi 2002, 241 s.], – деген уәжін ортаға қойды ойшыл.

Имам Құранның әдеби стилдегі тұтастыққа да мән берді. Құран бөлік-бөлік болып жиырма жылдық кезеңде түскенімен онда бір ізділіктің сақталғандығы, басынан соңына дейін бір-бірімен үйлесім ішінде екендігі ортаға қойылды. Егер Құран сияқты әдеби туындыны дүниеге алып келу адамдардың қолынан келгенде онда оның ішінде қисынсыздық, стилдік тұрғыда қайшылық орын алатындығы даусыз. Осыған қарап, Құранның Жаратқан иеден келгендігін оңай аңғаруға болады [Matüridi 2002, 245 s.].

Әл-Матуриди Құранның мағыналық жағынан да ғажайып кітап екендігіне де мән берді. Ежелгі халықтар мен қауымдар, кітап иелеріне тән барлық мәліметтер Құранда орын алғандығын [Matüridi 2002, 243 s.], елдердің жаулап алынатындығын [Matüridi 2002, 238 s.], адамдардың топ-топ болып дінін қабылдайтындығын, исламның өзге діндерден үстем келетіндігін хабарлағанда Мұхаммед пайғамбар әлсіз, жақтастары да аз, дұшпандары көп кез болатын. Бірақ, оның соңы Құранда баяндалғандай жүзеге асуы, қиямет күніне дейін орын алатын барлық оқиғалардың негіздерін жинақтауы және Құранның өзіне дейін түскен құдайлық кітаптармен сәйкестігі Құранның ғайып әлемінен келгендігін, Алланың сөзі екендігін айғақтайды [Matüridi 2002, 243-244 s.] деп санады ол. Болашаққа, өткен заманға және басқа да діни, теологиялық мәселелерге қатысты мәліметтерді Мұхаммед пайғамбар тек аян арқылы Алладан ғана алды. Себебі, оны танитындар, көргендер Мұхаммедтің өзге дін ғұламалдарынан дәріс алмағандығына, кітаптарды оқып алатындай жазу-сызуды білмейтіндігіне куәлік еткен [Matüridi 2002, 243 s.].

### **Қорытынды**

Қорытындылай келе, әл-Матуриди өзіне дейінгі және өзі өмір сүріп жатқан шақтағы шешімі күрделі тақырыптарды өзінің жолбасшысы Әбу Ханифа ілімі аясында өз көзқарасын ортаға тастап, ислам сеніміндегі пайғамбарлықтың мәнін ашып, оның қажеттілігін, сипаттарын және ақиқат екендігін ортаға қоятын дәлелдерді ортаға қойды. Оның пайғамбарлық институтының мәнін ашуда, пайғамбарлықтың ақиқат дүние екендігін дәлелдеуде тұжырымдары, дәйектемелері түсінікті, қисынды және сәтті

шықты. Сунниттік теологияда пайғамбарлықтың негіздемесін алғаш ортаға қойған теолог ретінде де әл-Матуридиді ерекше атап өтуге болады. Ал сунниттік теологияның келесі бір тармағы болып табылатын ашариттер әл-Матуридиден шамамен бір ғасырдан соң ғана аталған мазхабтың құрылу процесін аяқтаған Бақиллани арқылы ғана пайғамбарлық мәселесі жолға қойылды [Topaloğlu 2007, 188 s.]. Осыған орай әл-Матуридидің пайғамбарлық төңірегіндегі көзқарастары одан кейінгі дәуірлерде құнын жоғалтпады. Себебі азаматтардың теологиялық қажеттіліктерін қамтамасыз етуде ойшылдың құнды ойлары өзінің өміршеңдігімен, маңыздылығымен және ақылға қонымдылығын ерекшеленеді. Орта Азия жерінен шыққан матуридилік ғұламалары теологиялық дәстүр ретінде әл-Матуриди іргесін қалап кеткен пайғамбарлық мәселесін одан ары дәріштеп, заман сұрасына қарай бейімдеп, уақыт толқынында ұмыт қалмауын қамтамасыз етті. Әл-Матуридидің пайғамбарлық көзқарастары, теологиясы кейінгі дәуірдің сұраныстарына сәйкес түркілік сопылықпен астасып, Ясауи іліміндегі пайғамбарлық түсініктің дүниеге келуіне жол ашты. Бірақ, әл-Матуриди пайғамбарлықтың мәніне, қажеттілігі мен ақиқаттығына, пайғамбарлық ерекшеліктеріне ақылдық, нақылдық тұрғыда тұжырымдауға тырысса, Ясауидің сопылық философиясында оның моралдық жағына көп маңыз берілді [Мырзабеков 2017, 59 s.]. Десек те сонау Әбу Ханифа ілімінен бастау алатын мұсылмандық пайғамбарлық түсінік әл-Матуриди мен матуридилік ілім арқылы өзінің теологиялық ауқымын кеңейтіп, Ясауи философиясында жаңа белеске көтерілгендігі айқын. Бұлардың барлығында пайғамбарлықты, әсіресе Мұхаммед пайғамбарды адамзатқа үлгі боларлық идеал үлгі ретінде ұсынылды және діни көзқарастағы қазақтың ақын-жыраулары, ойшылдары мен ағартушыларындағы пайғамбарлық түсінігінің қалыптасуына негіз жазады.

### **Библиография**

- Aslan, İ. 2014. 'İmâm Maturîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu'. Uluğ bir çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı. İstanbul, Ofis yayım matbaacılık, ss. 325–336.
- Gölcük, Ş. & Toprak S. 1998, 'Kelam', Konya, Tekin Kitabevi, 4.baskı, 510 s.
- Işık, K. 1980. 'Maturîdî'nin kelâm sisteminde imân, Allah ve peygamberlik anlayışı'. Ankara, Fütüvver yayınları, 145 s.
- Matürîdi, E. 2002. 'Kitâbü't-Tevhid Tercemesi'. çev. Topaloğlu B. Ankara, Türkiye Diyanet vakfı İSAM, 532 s.
- Мырзабеков, М. 2017 'Ясауидің сопылық танымындағы пайғамбарлық бейнесі', *ҚазҰУ хабаршысы*, №1 (59), бб. 56-63.
- Nesefî, E. 2010. 'Matürîdi Akaidi (Bahrü'l-Kelam Tercümesi)'. çev. Biçer R. İstanbul, Gelecek yayıncılık, 155 s.

Topaloğlu, B. 2007. 'Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin kelami görüşleri'. İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik. haz. Kutlu S. Ankara, Kitâbiyât, ss. 178–202.

Topaloğlu B. & Çelebi, İ. 2010, 'Kelâm terimleri sözlüğü', İstanbul, Türkiye Diyanet vakfı İSAM, 352 s.

Türcan G. 2006. 'Kelamda Nübüvvetin İspatı – Nübüvvet Geleneği Bağlamında-' Dinî Araştırmalar, Mays-Ağustos 2006, № 9, ss. 217–235.

Yeprem, M. 2011. 'Mâtûrîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi'. Ankara, Türkiye Diyanet vakfı yayını matbaacılık, 123 s.

### **Transliteration**

Aslan, İ. 2014. 'İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu' [Imam Maturidi's Defense of Nubuvvet Against the Deist Criticism]. Uluğ bir çınar İmâm Mâtûrîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı. İstanbul, Ofis yayın matbaacılık, ss. 325–336.

Gölcük, Ş. & Toprak S. 1998, 'Kelam' [Kalam], Konya, Tekin Kitabevi, 4.baskı, 510 s.

İşık, K. 1980. 'Maturîdî'nin kelâm sisteminde imân, Allah ve peygamberlik anlayışı' [Maturîdî's Belief System of Faith, the Understanding of God and Prophets]. Ankara, Fütüvver yayınları, 145 s.

Matüridi, E. 2002. 'Kitâbü't-Tevhid Tercemesi' [The Translation of The Book Kitâbe't-Tawheed]. çev. Topaloğlu B. Ankara, Türkiye Diyanet vakfı İSAM, 532 s.

Myrzabekov, M. 2017 'Yasawiding sopylyq tanymyndaghy payghambarlyq beynesi' [The Image of Prophecy in Sufism of Yasawi], *QazU'U khabarshysy*, №1 (59), бб. 56–63.

Nesefî, E. 2010. 'Matüridi Akaidi (Bahrü'l-Kelam Tercümesi)' [Aqid of Maturidi (Translation of Bahru'l-Kalam)]. çev. Biçer R. İstanbul, Gelecek yayıncılık, 155 s.

Topaloğlu, B. 2007. 'Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin kelami görüşleri' [The Theological Views of Abu Mansur al-Mâtûrîdî]. İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik. haz. Kutlu S. Ankara, Kitâbiyât, ss. 178–202.

Topaloğlu B. & Çelebi, İ. 2010, 'Kelâm terimleri sözlüğü' [The Glossary of Kelâm Terms], İstanbul, Türkiye Diyanet vakfı İSAM, 352 s.

Türcan G. 2006. 'Kelamda Nübüvvetin İspatı – Nübüvvet Geleneği Bağlamında-' [The Argumentation of Prophecy in the Kalam – In the Context of Prophecy Tradition], Dinî Araştırmalar, Mays-Ağustos 2006, № 9, ss. 217–235.

Yeprem, M. 2011. 'Mâtûrîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi' [The treatise aqida of Maturidi and his commentary]. Ankara, Türkiye Diyanet vakfı yayını matbaacılık, 123 s.

### **Резюме**

**Мырзабеков М.М.**

**Пророчество в учении аль-Матуриди**

Вопрос пророчества в исламской теологии является одним из важнейших тем. Его важность связана с занимаемым местом пророка в религии. Потому что

невозможно верить призываемому пророками к новому религию, не убедившись в истинность пророка. По этому поводу в своей статье «Китабу-т-таухид» аль-Матуриди разумно представил множество доказательств к пророчеству из религиозных источников. По взгляду идеолога для различия хорошего от плохого, для формирования культуры, для возрождения науки и образования занимаемое место (путеводителей) последователей пророков особенное. На ряду с этими нравственными особенностями (величественные различие в происхождении) преимущественное различие созданный пророков определяет истинность пророка.

В этой статье аль-Матуриди в качестве доказательств об истинности пророчества дает (характеристику) место к муджизам (чудо), среди них к мужизам представленных к обществу последним пророком – Мухамедом. Известно, что моральные особенности Мухамеда и удивительные места события его жизненной пути, языковые и значимое особенности Корана занимает место во всех религиозно-теологических произведениях. Но делая выводы с философической и теологической точки зрения к этим сведениям, аль-Матуриди обеспечил разумность своих идей. Мнение аль-Матуриди о пророчестве, особенно о пророке Мухамеде спустя много времени не потерял свое значение, наоборот после эпохи аль-Матуриди его идеи о пророчестве пропагандировался его последователями.

**Ключевые слова:** Китабу-т-таухид, калам, пророк, мужиза, нубувват, улухиат, Коран.

## Summary

**Myrzabekov M.M.**

### **The Problem of Prophecy in the Knowledge of Al-Maturidi**

Issues of a prophecy are one of the most important subjects of Islamic theology. Their importance is connected pompously prophecies in religion. Because it is impossible to accept of the prophet planting of new faith without having made sure that he is the real prophet. And therefore many proofs about a prophecy from religious sources are provided in Kitabu-t-tawkheed of Al-Maturidi. According to the thinker, in case of distinction good and bad, formations of cultures, sciences and knowledge prophets held a specific place. Also humanity of prophets, features in effect specify the reality of their prophecy.

In this article of Al-Maturidi gives an example in proof of prophecy of a mu'zhizah (miracle) proving prophecy truthfulness, especially last prophet Muhammad's mu'zhizah. All know that moral features of Muhammad and strange stories in his lives, language, substantial features of the Qur'an, in all religious and theological works hold a specific place. However Al-Maturidi philosophically and theological analyzing data from these sources, proves truthfulness of the ideas. Al-Maturidi's views of a prophecy, especially on the validity of the Prophet Muhammad, still haven't lost the relevance, on the contrary after Al-Maturidi's period his outlook about a prophecy are planted by his followers.

**Keywords:** Kitabu-t-tawkheed, kalam, prophet, mu'zhizah, nubuwwat, ulukhiat, Qur'an.



MRNTI 72.15

UDK 339.54

*Yelizaveta Sharonova (Delhi, India)*

## A QUANTITATIVE ANALYSIS OF THE DISCOURSE ON NUCLEAR POWER IN INDIA AND RUSSIA

**Abstract.** Nuclear power generates a fair amount of acrimonious debate within and between national discourses. The study focused on the exposition of nuclear power in the print media of India and Russia, with respect to their distinct political systems. Articles were collected during the period of five years from the Fukushima nuclear power accident. Nuclear power discourse in India has been compared with Russian one using a quantitative method. The measuring of the pro-/anti and balanced-nuclear power attitudes showed that the print media of both countries mainly portray nuclear power in a positive light. The study concludes that the pro-nuclear power view is dominant in the media discourses of the two countries despite their different political setup.

**Keywords:** quantitative method, nuclear power, discourse, India, Russia.

### *Introduction*

For India and Russia, nuclear power is an important element of the countries' development policy. This is notwithstanding the fact that these countries are different from each other in terms of political systems. Modern India is a liberal democracy [Freedom House 2014], the largest in the world [Lijphart 1996]. In contrast to the Indian political system, the Russian system is more centralized. Moreover, according to The Economist Intelligence Unit's 'Democracy Index' [2014], Russia was downgraded to an 'authoritarian regime' whereas India was labeled a 'flawed' democracy.

Up to date, few attempts have been made to study Indian or Russian nuclear energy discourses. Mishra [2012] analysed factors those influenced social acceptance of nuclear power in India. According to Mishra, nuclear power needs vigorous propagation through media. The study also found that Indian government and nuclear power establishments need to put more efforts in order to raise public confidence in nuclear power institutions. Khan and Shabir [2012] compared one Indian and one Pakistan newspapers in order to analyse South Asia nuclearization discourse in both countries. The study concludes that the print media in both countries does not bring the neighbours closer. The Russian scientist Komleva [2013] compared nuclear power with Russian Orthodox Church and found that both include elements of eternity in comparison to human life, and both have strong influence on everyday life. No study applying a quantitative method to measure the pro-/anti- and balanced-nuclear power attitudes has been found.

Hence, the objective of the present study is to investigate how Indian and Russian nuclear energy was portrayed in renowned media outlets.

### *Content analysis*

To study the discourse of nuclear power in print media, The Hindu and The Frontline for Indian case respectively, and correspondingly The Izvestia and The Arguments and Facts for Russian case have been analysed.

Using the two periodicals from each country from March 2011 through 2015, the author searched for articles using key phrases ‘nuclear power’ and ‘атомная энергия’. 1,040 articles had been collected from the Indian press. And, 1,240 articles had been collected from the Russian press.

Pro-nuclear energy articles in both countries represented nuclear energy as green and sustainable energy choice, as well as a less risky source of energy in terms of mortality rate.

In Russian case, press stressed on advantages of Russian nuclear power technologies. Russian press promoted the idea that the export of nuclear power technologies was the ‘bread with butter’ of the Russian economy.

Opposed to this point of view, some Russian articles claimed that the policy of providing loans to foreign countries who want to develop nuclear power was not always supported by Russian public. Some people were not in favor of their budget money being spent to develop nuclear power abroad because there were doubts that this money invested abroad would return to Russia. Moreover, some opinions were expressed about nuclear power technology being risky and unsafe. Some articles argued that nuclear power being unsafe, the Russian policy toward nuclear power development was incorrect and needed revision.

There were articles that criticized the Russian government for not giving due attention to ecological concerns like nuclear waste management. Also, there were views that nuclear power was not as economically competitive a choice for a developing Russia as it was presented by the nuclear power establishment. Some Russian sociologists labeled Rosatom as one of the most uneconomical agencies.

Russia’s nuclear power agency was accused of making unrealistic plans of nuclear power development. Considerable number of articles argued that most of Russia’s nuclear power reactors were constructed during the Soviet Union era and will soon come to an end of their operating lifespan. The country will then have lot of issues related to decommissioning and safe disposal of nuclear reactors and waste.

The Indian press portrayed nuclear power as a ‘gateway to a prosperous future for India’. It is believed that the nuclear power development programme will allow India to tap its vast thorium resource and become truly independent of energy shortages. In contrast to that mainstream, some journalists argued that the idea of utilizing thorium was formulated in the Nehru era, and till now India has not been able to develop commercial NPP that would work on thorium.

The articles that promote nuclear energy as a tool of climate change mitigation argued that renewable technology is not yet advanced enough to tackle climate change problem alone. Pro-nuclear power articles are centered on the idea that nuclear energy is a source of vast amount of energy, which needs relatively low amount of natural resources.

The pro-nuclear articles used to promote the idea of the former President of India, Dr. Abdul Kalam. According to this idea, nuclear energy cannot be abandoned due to safety concerns just as other technologies were not abandoned. For example, ships construction continues even after the sinking of Titanic, and aircraft and car manufacturing continue in spite of plane crashes and car accidents [Sundar 2011].

In India, the pro-nuclear articles agree on the need to increase public accountability and the anti-nuclear articles agree on the absence of public accountability. Anti-nuclear articles covered anti-nuclear power protests and strikes that took place in some parts of India. Most protests took place between 2012 and 2013. The most pronounced are the cases of Kudankulam and Jaitapur nuclear power reactors. Some articles argued that the nuclear power establishment has gained a status that brooks no questions.

Nuclear power policy is formulated by the elitist Indian bureaucrats and scientists. Since the establishment of nuclear power in India, support of nuclear power is equated with the support of the country's development. And, until now, those who were against nuclear power were accused of acting against India in favor of 'the foreign hand' and those who supported nuclear power were seen as patriots. Some articles can be seen as a reaction to the government's claim that 'the foreign hand' was behind the protests around Kudankulam nuclear power plant construction. According to these articles, a more realistic scenario is that the 'foreign hand' is actually lobbying for nuclear power development in India rather than opposing it.

Nuclear power safety also has been questioned. Some articles argued that even the Indian Atomic Energy Regulatory Board, which is responsible for nuclear power plant safety review and has been proclaimed to be an independent agency, has multiple functional and administrative linkages with the Department of Atomic Energy due to sharing of facilities and even staff reserves. The articles argued that if the nuclear power plants in India are really in no danger of an accident, then why to put so much effort to revise the nuclear power plants' safety system. Nuclear power establishment claims that the plants are absolutely safe, while nuclear companies have been unwilling to risk their own finances on liability claims. The articles argued that nuclear companies have protected themselves by special inter-governmental agreements that would protect them from victims' claims in case of an accident.

In the Indian press, the question of nuclear power development is strongly linked to the question of social and environmental justice. The articles that

tackled this issue argued that the enormous need for energy by urban India is being achieved at the cost of the poorest rural Indians, who are forced to become environmental refugees and have to migrate to cities, where they remain as unskilled laborers living in urban slums.

Content analysis of the articles of both countries revealed polarization of viewpoints on nuclear power and conflicts of values and interests among discourse actors in both countries. In order to statistically measure which point of view is more pronounced, the varieties of views in each country were grouped into pro-nuclear power, anti-nuclear power and balanced-nuclear power groups of articles.

### ***Methodology***

Following Hawkins' [2009] notion of discourse comparative analysis, the collected material was scaled into three groups from 0 to 2 points, i.e., 0 for articles that opposed nuclear power; 1 for articles that had a balanced representation of pro- and anti-nuclear views, and, 2 for articles that supported nuclear power. When the average of the articles was less than 1, it was concluded that anti-nuclear power articles were dominant in the media discourse; when the average of the articles was close to 2, then it was concluded that pro-nuclear view prevailed in the media discourse.

### ***Results***

The average of the articles in Indian case was 1.7 and in Russian case was 1.6, indicating the print media's preference for nuclear power.

In order to compare the two countries, a t-test assuming equal variances was run on the results, with level of significance 0.05. The result ( $t(2480) = 2, p = 0.8 > 0.05$ ) shows that there is no significant difference between India's ( $M=1.7$ ) and Russia's ( $M=1.6$ ) print media discourse preference toward nuclear power. Hence we can say with 95 per cent confidence that any difference between the two countries' discourses is purely due to chance.

### ***Discussion***

Nuclear power in both countries is seen in the context of development: in the Indian case it is the gross domestic product (GDP) growth, in the Russian case it is to regain and reconstruct its position after the Soviet Union's collapse.

Russia was part of the first country in the world to use nuclear energy to produce electricity for civil use. On 26 June 1954, the Union of Soviet Socialist Republics (USSR) connected the first Nuclear Power Plant (NPP) in the world to the power grid. A country with nuclear technology is recognized as important in

the global political arena. The USSR was pioneer with regards to nuclear energy applications. It invented the nuclear power plant, the, the nuclear-powered icebreaker, the nuclear energy powered moon rover (Lunokhod-1) and the fast breeder nuclear reactor [Semenov 1982].

Energy availability is vital for India. Nuclear power had been recognized as a viable source of electric power and a gateway to prosperity even before the independence [Mathai 2013]. In 1944, Homi Jehangir Bhabha, also known as the father of Indian nuclear programme, addressed a letter to Sir Dorabji Tata, outlining the urgent need to initiate nuclear research institute.

Sir Dorabji Tata Trust granted an initial financial capital for setting up the Tata Institute of Fundamental Research (TIFR), Mumbai. India gained independence from the United Kingdom on 15 August 1947. One of the first tasks of the newly independent nation of India was to keep abreast with international developments. In 1948, Indian Government constituted the Atomic Energy Commission, under the Atomic Energy Act to establish the atomic energy programme [Bhardwaj 2013].

Nuclear power continues to have a special status in the agenda of both the Indian and Russian governments. For India, nuclear power development has been couched in terms of addressing such national imperatives as energy security and relatively carbon-free energy future [Sharma 2010].

Oil and gas market prices have strong effect on Russian economy. Half of Russian federal budget income comes from oil and gas market [Matteo 2012]. Exports of nuclear goods and services are a major Russian policy in order to reduce Russian economy dependency on oil and gas export. Nowadays, Russia is a world leader in fast neutron reactor technology and holds the third position in the world market of civilian nuclear power technologies [Daly 2011].

The Japan's Fukushima Dai-ichi Nuclear Power Plant (NPP) accident did not change India's and Russia's stand toward nuclear power development [Abdulla and Morgan 2015]. These countries are among those leading the so-called nuclear power renaissance.

### ***Conclusion***

Based on the results of the analysis of the exposition of nuclear power in Indian and Russian print media, the present study concludes that in both countries the pro-nuclear power articles dominate despite the political setups of the countries.

### **References**

1. Abdulla, A. & Morgan, M. 2015. Nuclear power for the developing world. *Issues in Science and Technology*, 31(2), pp. 55–61.

2. Bhardwaj, S. 2013. Indian nuclear power programme—Past, present and future. *Sadhana*, 38(5), pp. 775–794.
3. Daly, J. 2011. Despite Fukushima, Russia’s Nuclear Industry is Open for Business. *Global Research*. [E-article] URL <http://www.globalresearch.ca/despite-fukushima-russia-s-nuclear-industry-is-open-for-business/25565> (12.05.2017).
4. *EIU Democracy Index*. 2015. *Democracy Index*, 2014.
5. *Freedom House*. 2014. *Freedom in the World 2015: The Annual Survey of Political Rights and Civil Liberties*. Rowman & Littlefield.
6. Grover, R. & Puri, R. 2013. Development of human resources for Indian nuclear power programme. *Sadhana*, 38(5), pp. 1051–1064.
7. Hawkins, K. 2009. Is Chávez populist? Measuring populist discourse in comparative perspective. *Comparative Political Studies*, 42(8), pp. 1040–1067.
8. Lijphart, A. 1996. The puzzle of Indian democracy: A convocational interpretation. *American Political Science Review*, 90(2), pp. 258–268.
9. Mathai, M. 2013. *Nuclear power, economic development discourse and the environment: The case of India* (Vol. 2). Routledge.
10. Matteo, V. 2012. Russian Oil and Gas Sector: Political and Economic Prospects. *ISPI-Analysis: Istituto per gli studi di politica* 147, no. 2.
11. Mishra, S. 2012. Social acceptance of nuclear power in India. *Air Power*. 7(3).
12. Semenov, B. 1983. Nuclear power in the Soviet Union. *IAEA Bulletin*, 25(2), pp. 47–59.
13. Sharma, D. 2010. Uranium trade and its security implications for India. *South Asian Survey*, 17(1), pp. 91–110.
14. Sundar, S. 2011. Nuclear power cannot be abandoned due to safety concerns: Kamal. *The Hindu*. Retrieved from <http://www.thehindu.com/news/national/tamil-nadu/nuclear-power-cannot-be-abandoned-due-to-safety-concerns-kalam/article2137098.ece>.
15. Khan, M. & Shabir, G. 2012. Nuclearization of South Asia: A Discourse Analysis of The Hindustan Times and Dawn. *South Asian Studies*, 27(2), 421.
16. Komleva, E. 2013. Orthodox Church and phenomenon of nuclear energy. Philosophy and political science university [Dortmund Germany]. History of pedagogics and education. Retrieved from <http://bgarf.ru/science/journal-izvestia/23-2013/istoria-pedagogiki-obrazovanija.pdf>.

## Түйін

**Шаронова Е.**

**Үндістан және Ресей атом энергиясы бойынша дискурсында квантитативті зерттеу**

Атом энергиясы ұлттық дискурс шеңберінде әрі қоғам арасында өткір пікірталас тудыруда. Бұл мақалада квантитативті талдау өткізу үшін сандық шарасы арқылы атом энергиясы дискурсты түсіндіруге тырысады. Біз олардың айқын

саяси жүйелеріне қатысты Үндістан мен Ресейдің БАҚ-рында ядролық энергетика экспозициясында айырмашылықтарды анықтау мақсатында жазылған. Бұл зерттеу Фукусима атом энергетикасында орын алған апатынан бастап бес жыл ішінде жарияланған мақалалардың мазмұнын зерттейді. Әр елден жиналған ядролық мақалалар материалдарын үш топқа топтастырдық. Мақалалар осы үш топта 0 мен 2 баллға дейін аралығында болды. 0 нүктелерінде номиналды қарсы атом энергетикалық бұйымдар; 1 нүктесінде номиналды ядролықты жақтайтын және антиядролық пікір теңгерімді өкілдігі болды; және 2 нүктелерінде номиналды атом энергетикасын жақтайтын мақалалар. екі елдің Үндістан мен Ресейде жарияланған мақалалар орташа балы баспа құралдары негізінен оң аясында ядролық қуатын бейнелейді деп дау үшін сенімділік береді 2 ұпай, жақын болды. Зерттеу екі елдің БАҚ-тары атом энергиясына қатысты әр түрлі саяси бағыттағы дискурсы үстем екендігін тұжырымдайды.

**Түйін сөздер:** квантитативті әдіс, атом энергиясы бойынша дискурс, Үндістан, Ресей.

### Резюме

**Шаронова Е.**

#### **Квантитативное исследование дискурса об атомной энергетике в Индии и России**

Атомная энергетика является неиссякаемым источником для дискуссий. В этой статье делается попытка понять дискурс о атомной энергетике применяя количественный метод, который подходит для сравнительного анализа. Мы пытаемся определить, имеются ли качественные различия в экспонировании атомной энергии в печати Индии и России, политически отличающихся друг от друга стран. В этом исследовании изучается содержание статей опубликованных в течение пяти лет после аварии на атомной электростанции Фукусима. Собранные материалы из каждой страны были организованы в три группы: против атомной энергетики, сбалансированные, и за атомную энергетiku. Эти три группы статей для каждой страны были прокодированы от 0 до 2 единиц. Статьи против атомной энергетики обозначались как 0; статьи, в которых были сбалансированные аргументы за и против атомной энергии обозначались как 1; проатомные статьи обозначались как 2. В результате, среднестатистический результат подсчётов статей из Индии и России был близок к 2, что дает нам уверенность в том, что печатные СМИ обеих стран в основном отображают атомную энергию в позитивном свете. В исследовании делается вывод о том, что проатомная позиция доминирует в медиа-дискурсах двух стран, несмотря на то, что страны имеют разные политические подходы.

**Ключевые слова:** квантитативный метод исследования, дискурс о атомной энергетике, Индия, Россия.

*Мұрат Насимов (Қызылорда, Қазақстан)*

## ТАРИХИ ЖАДЫНЫ ҚАЛЫПТАСТЫРУДЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ

**Аннотация.** Берілген мақалада тарихи жадыны қалыптастырудың өзекті мәселелері айқындалады. Автордың пікірінше, қазіргі қоғамда өзекті саналатын тарихи жадыны қалыптастыруда оқу процесі мен бұқаралық ақпарат құралдарының қызметі ерекше рөлге ие. Сондықтан мақаланың мақсаты тарихи жадыны қалыптастыруға ықпал жасайтын факторлар рөлін анықтау болып табылады.

Мақала авторы тарихи жадымен бірегейлік пен патриотизмді байланыстырады. Тарихи жадыны ұлттық бірегейлікті қалыптастырудың факторы ретінде анықтайды.

Мақалада өткен ғасырдың 80-ші жылдары француз тарихшысы П. Нора енгізген «жады орны» ұғымы қарастырылады. Автордың пікірінше, «Жады орны» жобасы» рухани, материалды құндылықтар бірлігін жүзеге асырады.

**Түйін сөздер:** тарих, тарихи жады, ұжымдық жады, тарихи сана-сезім, бірегейлік, білім беру, бұқаралық ақпарат құралдары, патриотизм.

### *Кіріспе*

Тарих үнемі даму жолында жүретін ғылым. Тарих – ол ең алдымен әлемді тану, оның өткенін ашу. Қоғамның дамуы азаматтардың тарихи сабақты терең ұғынуымен байланысты. Өйткені, тарихсыз халық жоқ және бүгін мен келешек өткеннің негізінде орындалады. Тарихи тәжірибені зерттеу тарихи сана, мәдениет, дәстүр мен ұрпақтар сабақтастығын қалыптастырады. Сонымен бірге, тарихтың негізгі пәні адамзат рухы саналады. Сондықтан оқыту жүйесінде студенттерді тек тарихпен таныстырып қана қоймай, олардың адами рухын тәрбиелеу бірінші орында тұрады. Тағы негізгі міндет ретінде қазақстандық патриотизмді қалыптастыру болып табылады. Ол адамның өркениет феномені мен қазіргі заманның жаһандық мәселелерінің диалектикасын сараптаудың негізгі нысаны саналады.

Тарих ғылымдары әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдар саласында ерекше орын алады. Өйткені тарих философиялық ғылыммен бірге гуманитарлық білім алудың жүйе түзуші нысандарының бірі болып табылады. Өткеніміз туралы білу әдептілік қағидаты мен идеялық құндылықтарды, тарихи уақыт пен әлеуметтік кеңістіктегі бағдарларды, сана-сезімді қалыптастырады. Адамгершілік құндылықтары дағдарысқа ұшырап жатқан қазіргі заманда тарихи жады қоғамның құндылық басымдықтарын әлеуметтік тәжірибеде



қалыптастырудағы маңыздылығы жоғары. Сондықтан тарихи жадының қоғамдық өмірді реттеудегі әлеуеті ерекше деп есептейміз.

Тарихи жады туралы қазіргі ғылымда бір мағынадағы түсініктердің әзірге жоқ екендігін мойындауымыз қажет. Әлеуметтік жады, мәдени жады, ұжымдық жады, жеке жады түсініктерін өзара алмастыратын көптеген анықтамалар ғылыми айналымда қолданылады. Аталмыш ұғымдар көп жағдайда тарихи жады түсінігімен қатар пайдаланылады. Сондықтан тарихи жады қоғамда әрекет етуші субъектілердің тарихи оқиғалар бойынша білімді сақтау және ұрпақтан ұрпаққа жеткізу, өткен дәуірлердің тарихи ахуалы, ұлттық батырлары мен жаулары туралы көзқарастар қалыптастыру, әлеуметтік және табиғи дүниені игерудің дәстүрлері мен ұжымдық тәжірибесін айқындау, өз дамуында ұлт пен халықтың даму кезеңдерін сипаттай алады. Демек, тарихи жады ұрпақтың мәдени сабақтастығы мен ұлттық, азаматтық, мәдени, рухани бірегейлігінің негізі болып табылады.

### **Әдістер**

Зерттеу жұмысының эмпирикалық деректерін тарихи жады мәселесі бойынша жүргізілген теориялық-тәжірибелік еңбектер құрайды. Зерттеу жұмысы барысындағы нәтижелерді алу үшін түсінік туралы анықтамалар, шет елдік ғалымдар зерттеулерлері мен аудармаларының теориялық әдебиеттерін пайдалану негізінде салыстырмалы талдау арқылы мүмкін болды. Зерттеу жүргізуге саяси институттар мен ғылымды философиялық тұрғыдан талдайтын әр түрлі тұжырымдамалар және жүйелік-құрылымдық, тарихи-философиялық, институционалды талдау әдістері әсер етті.

### ***Тарихи жадының қысқаша түсінігі және Пьер Нораның «Жады орны» жобасы***

С.И. Ожегов [1968, с. 480] сөздігінде жады түсінігі былайша түсіндіріледі: «1. Бұрынғы әсерлерді, тәжірибені, санада сақталған пікірлер қорын сақтау және жаңғырту қабілеті. 2. Бір нәрсені еске түсіру».

Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі [2008, 245 б.] бойынша: «Адам баласына тән ой, ес».

Француз философы Анри Бергсон [1992, с. 94-95, 135] өз еңбектерінің бірінде ұзақтық туралы ілім тұжырымдамасын айтады. Ойшыл жадының көптеген көріністерін талдап, оның үш түрін бөліп көрсетеді: материя жадысы – Жердің геологиялық жылнамасы; жады-нақыш – стихиялық немесе саналы күштер қимылдарының материалдық нақыштары, мәдениет ескерткіштері; жады-ұзақтық – сананың ақиқатпен өзара қимылдары әрекеттері мен бейнелерінің дәйектілігі мен кері байланысы.

Ойшыл өзі атап көрсеткен соңғы түріне қатысты пікірін мәдени-тарихи өзгерістер ұзақтығы жадыда түрленетіндігін айқындайды. Демек, жады

«алдыңғы» және «кейінгі» кезеңдерді байланыстыратын өзгерістердің болмыстық қасиеті. Сондықтан уақыт объективті және субъективті дүние үшін іс-түссіз өтіп кететін құбылыс емес. Субъективті дүниенің өзі саналы тіршілік иесінің белсенділігімен тығыз байланысты.

«Тарихи жады» тура мағынада нақты топ мәдени ескерткіштер, кейбір құбылыстар мен оқиғалар естелігін сана-сезімінде сақтайды және оның бірегейлігі мен тағдырының таратушысы ретінде түсіндіріледі. Түрлі мәдени стереотиптер, нышандар, аңыздар түріндегі оқиғалар бейнесі ұжымдық жадыда қалыптасып, индивид пен әлеуметтік топтың қоғамдық орта мен нақты ахуалдарда бағдарлаудың түсіндіру үлгісін жасайды.

Тарихи жады өзге жадылар секілді іріктемелі: ол дерек мәліметтеріне сүйене отырып бір ахуалды ерекшелейді және келесісін ұмыттырады. Жалпылай айтқанда халық тарихи жадысыз өз бірігейлігін жоғалтады. Интегралды жадыда естеліктер пішінсіз сипатта болғандықтан бірігейлікті жете түсінуге кедергі келтіреді. Сондықтан іріктеу әрқашанда жадының жаратылыстық процесі. Бірақ, бұл кез келген ұмытуды ақтамайды. Ұмытудың себептері әртүрлі: тарихи сана-сезім үшін төзімсіздігі, шамадан тыс қорланғандық салдары, кінәні сезу себептері. Бірақ, жоққа шығарылған ақыр аяғында қайта оралады. Өткенінді өз қалпында қабылдау өте күрделі, бірақ тарихи сана-сезім үшін қажетті міндет. Әлбетте, өткенінді бұрмалау саяси билік шешімінің нәтижесі болуы мүмкін, бірақ мұндай бұрмалау өтірікке пара-пар және уақыты жеткенде ақиқат сыртқа шығады [Приходько 2010, сс. 95–96]. Қазақ тарихына осындай бұрмалаулар Кеңес заманында орын берілгендігін баршамыз білеміз.

Ресей философы А.В. Гулыганың [1980, с. 32] пайымдауынша, тарихи сана-сезім бұл тек өткеніміз туралы білу ғана емес, ол өткенге аландаушылық белгісі. Бұл қарапайым түрде деректерді атап көрсету және түсіндіру икемділігі емес, бұл өз өмірінің бөлігін көру, маңызды, жақын, құнды тұстарын түйсіну қабілеті. Өткенге құндылық сипатында қарау тарихтың тәжірибелік (тәрбиелік) мағынасының толығымен айқындалуына жағдай туғызады.

Тарихи жады ұғымының ғылыми айналымға енуі, зерттеу жұмыстарының бастауы өткен ғасырдың 20-шы жылдарында орын алды және француз әлеуметтанушысы Морис Хальбвакс [2007] есімімен тығыз байланысты. Ғалым ұжымдық жады құбылысын адамдардың түрлі қауымдастығының өзін-өзі тану құралы ретінде тезисін ұсынды. Оның пайымдауынша, жады ағымдағы уақытта қалыптасатын әлеуметтік конструкция болып табылады. Жады жеке адамдар естеліктерінің жиынтығы ретінде емес, халықтың тілдік құрылымы, күнделікті өмірлік тәжірибесі мен қоғамдық институттар арқылы отбасы, дін, әлеуметтік топтар ықпалымен дамидындағы түсіндіріледі. Яғни, жады біздің естеліктерге пішін берілетін қоғамдық конвенциялар жүйелерін белгілейді [Гири 2005, с. 116].

М. Хальбвакс еңбектеріндегі тұжырымдамалардан кейін зерттеулердің жаңа пәнаралық бағыттарының негізі қаланды. Әлеуметтік жады, оның құрылымы және тарих ғылымдарымен байланысы ғылыми және қоғамдық пікірталас тақырыптарына айналды. Өткен ғасырдың 80-ші жылдары ғалымдар ұжымдық жады түсінігін терең зерттеуді қайта қолға алды. М. Хальбвакстың әрбір ұлттың бірегейлігін анықтайтын өз тарихи жадысы болады идеясы француз тарихшыларының жаңа жобаны бастауға шабыттандырды. Пьер Нораның басшылығымен «Жады орны» жобасы жүзеге асырыла бастады.

Жобаның зерттеу пәнінде Францияның ұжымдық жадысын жүйелейтін орындар, заттар мен оқиғалар жиынтығы қарастырылды. Францияның ұлттық бірегейлігін құрайтын жекелей аймақтар, ескерткіштер, оқиғалар, салт-дәстүрлер, нышандар «символдық нысандарға» айналды: Пантеон, Жанна д'Арк, Триумфалдық арка, П. Ларусс сөздігі, коммунарлар Қабырғасы және т.б.

Заманауи Францияның 100-ге жуық алдыңғы қатарлы тарихшылары қатысқан жобаның басты мақсаты – француздардың тарихи жадысында қалыптасқан өткен кезеңдердің көріністерін сыни талқыға салу болды. П. Нора тарихи жады мен тарих ғылымы арасындағы айырмашылықтарды былайша тұжырымдайды: «Жады – бұл тірі әлеуметтік топтар әрдайым тарататын өмір [...]. Тарих – бұл осы сәтте жоқты толымсыз қайта қалпына келтіру мәселесі. Жады – бұл мәңгі бақилықпен байланысты өзекті ерекше құбылыс. Жады өзінің сезімтал және сиқырлы табиғатына сәйкес қолайлы тетіктермен үйлеседі. Оны бұлдыр және қарама-қайшы (télescopants) естеліктер қоректендіреді [...]. Тарих болса интеллектуалды және мінажатты құнсыздандыратын (laïcisante) операция ретінде талдау мен сыни дискурсқа жүгінеді. Жады киелілікті еске алуды орнықтырса, тарих оны естен шығарып, бірсарындылыққа әкеледі. Жады өзі топтасқан әлеуметтік топта туындайды [...]. Керісінше, тарих барлығына және ешкімге тиесілі және оның әмбебаптылық міндетін қалыптастырады [Бадмаев & Хутыз 2009, с. 5].

Жалпы «Жады орны» жобасы жаңа француз бірегейлігін құрылымдаудың тәжірибелік міндетін басты мұрат етті. Жобаның негізін қалаушы ұлттың бір үлгісінен басқасына өту жолындамыз деген пікірді ұсынады. Ғалымның пікірінше, оның бұл жобасы бүгінгі ғылым мен ахуалға сәйкес келетін кезеңнің өктемді талаптарының жалғыз жауабы [Нора және т.б. 1999, сс. 89–90]

### ***Тарихи жадыны қалыптастырудың факторлары***

Тарихи жадыны қалыптастыру өте күрделі үдеріс және ықпал етуші факторлар ретінде ерекше атап өте аламыз: қоғам дамуының әлеуметтік-экономикалық шарттары; мектеп пен жоғары мектептегі білім беру

деңгейі; тарихқа көпшіліктің қатынасы; бұқаралық ақпарат құралдарының қызметі. Мақала шеңберінде оқу процесі мен БАҚ қызметіне байланысты мәселелерге тоқталуды жөн көрдік.

Тарихи жадыны ғылыми негізде қалыптастыру тарихты жүйелі түрде оқыту процесінде жүзеге асады. Бұл тұста мектептерде тарих пәнінде берілетін білімнің рөліне ерекше мән беруіміз керек. Өйткені, мектептегі тарихи білім өскелең ұрпақтың тарихи жадысын қалыптастыру мен дамытудың негізі болып табылады.

Тарихи жадыны қалыптастырудың жүйелік және мақсатты қызметі жоғары мектепте жалғасын табады. Оқу процесінде білімгерлерді өткен мен бүгінгі кезең тәжірибелерін сақтау және мәнін түсіндіру қабілетін дамытуымыз қажет. Сондықтан барлық жоғары оқу орындары табысты жұмыс жасауы үшін білім беру қызметін жетілдіруді үнемі бақылап отыруы қажет деп ойлаймыз. Сапалы білімнің мақсаты және мазмұнымен қатар, бітіруші студентті даярлауда оқытушылар құрамының кәсіби біліктілігі, студенттердің қабілеттілігін жоғарылатуға ықпалы мен ғылыми қызметке қызығушылығын арттыруында жатыр. Сондықтан Мемлекет басшысы осы жылғы «Қазақстанның Үшінші жаңғыруы: жаһандық бәсекеге қабілеттілік» [2017] атты Қазақстан халқына Жолдауында жоғары оқу орындарындағы білім беру бағдарламаларының деңгейін бақылауды және талапты күшейтуді тапсырды. Бұл тұста білім беру барысында тарихи жады мәселелерін естен шығармауымыз қажет.

Мемлекет Басшысы Н.Ә. Назарбаев [2017] «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» бағдарламалық мақаласында әрбір қазақстандықтың санасын жаңғыртудың алты бағытын атап көрсетті. Таяу жылдарда қойылған міндеттердің басым бөлігі осы тарихи жадыны қалыптастыруға зор үлес қосады деп айтуымызға негіз береді. Мақалада айтылғандай: «Біз тарих, саясаттану, әлеуметтану, философия, психология, мәдениеттану және филология ғылымдары бойынша студенттерге толыққанды білім беруге қажетті барлық жағдайды жасауға тиіспіз... Біз алдағы бірнеше жылда гуманитарлық білімнің барлық бағыттары бойынша әлемдегі ең жақсы 100 оқулықты әртүрлі тілдерден қазақ тіліне аударып, жастарға дүние жүзіндегі таңдаулы үлгілердің негізінде білім алуға мүмкіндік жасаймыз». Сондықтан тарихи жадыны қалыптастыру және сақтауға мемлекет және қоғам мүшелерінің тарихи санасын дамытудың бірыңғай стратегиясын жүзеге асырушы институттардың белсенді қатысулары тиіс деп ойлаймыз.

Оқу орындарындағы білім берудің шынайылығы мен әділдігі оқулықтар мазмұны мен ұстаздардың ұстанымына байланысты. Орта мектеп пен жоғары мектептегі оқулықтардың бірінші кезектегі міндеті білімгерлерді патриоттыққа, азаматтыққа, ұлтаралық толеранттылыққа бағытталған құндылық бағдарларын қалыптастыру болып табылады. Ал ұстаздар қауымы тарихи мәселелер тұжырымдалған сабақтарда, тарихи жа-

дыны қалыптастыру процесінде жүйелілік, мақсаттылық және дәйектілік қағидаларын ұстануы қажет. Сонымен бірге, заман талабына сай тек прагматикалық тұрғыдан ойлайтын, реалист мамандар даярлап қана қоймай, олардың рухани құндылықтар қалыптастырған азамат ретінде тәрбиелеуге аса назар аудару керек деп ойлаймыз.

Халқымыздың бүгінгі күнге дейінгі тарихы туралы жадысын қалыптастыру бұқаралық ақпарат құралдарымен қамтамасыз етіледі. Бұқаралық ақпарат құралдары қазіргі ұрпаққа өткен кезеңдердің ұмытылып бара жатқан тұстарына қоғам назарын аударуға ұмтылыс жасауы керек. БАҚ тарихи жадыны қалыптастырудың ақпараттық көзі ретінде бұл процестегі әлеуметтік маңызды жауапкершілігін ұмытпағаны жөн. Редакциялар мен телестудиялар мұрағаттарында сақталған фотосуреттер, мемуарлар, тарихи маңызды репортаждар мен сюжеттер, тарихи фильмдер мен деректі фильмдер, естеліктер тарихи жадының дұрыс қалыптасуына ықпал жасайды. Сондықтан бұқаралық ақпарат құралдары міндеттерінің бірі ретінде мұрағаттарда жинақталған мәліметтерді ақпараттарға айналдырып тұтынушыларға ұсынғандарын дұрыс көреміз.

Бүгінде бұқаралық ақпарат құралдары сенсациялық материалдар ізіне түсіп кетті. Бұл қоғам сұранысы және қалауы, оқырмандар мен көрермендер мәдениетінің деңгейі. Бұл мәселеге қатысты Қазақстан Республикасының Ақпарат және коммуникациялар министрі Д.Ә. Абаев [2017] «Егемен Қазақстан» газетіне берген сұхбатында былай дейді: «Кейде біз сенсация қуамыз деп жүріп, сөздің қандай қуатты қару екенін ұмытып кетеміз. Ақпарат құралдары қазір рейтинг қуып, небір жантүршігерлік деректерді оңды-солды жариялап жатыр. Жәбір көрген баланың өмірі енді қалыпқа түсе бергенде, ондаған жылдан кейін осы деректер алдынан шыға келсе қандай трагедия болатынын қазір БАҚ өкілдері де, кейбір жағдайда ата-аналар да пайымдап жатқан жоқ. Сондықтан, бір ғана ақпарат адамның бүкіл өмірін құртып, отбасын ойрандауы мүмкін екенін естен шығармаған абзал».

Қоғам мүшелерінің өміріне БАҚ-тың әсері өте терең және қоғамдық өмірдің негізгі қағидаларын қалыптастырудағы рөлі жоғары. Сондықтан рухани құндылықтарға үндейтін контенттерге көп мән беріп, тұтынушылар мәдениетін басқа арнаға бұруға үйрететін уақыт келді деп ойлаймыз. Өйткені, бұқаралық ақпарат құралдары табиғатына байланысты мәдени құндылықтарды қалыптастыруға ықпалы зор және Ж. Деррида [2000, с. 319] пікірінше ол мәдениет мұрағаты болып табылады.

Елбасы мақаласында айтылған ұлттық бірегейлікті сақтаудың маңызды факторы ретінде тарихи жадыны қалыптастыру саналады деп ойлаймыз. Бірегейлік ұлттың өз тарихын, осы күнгі жағдайы мен ықтимал және қалаулы басымдықтарының мәнін түсіну арқылы құрастырылады. Бірақ, ұлттың тарихы адам санасымен тығыз байланысты болғандықтан, ұлттық сана арқылы қалыптасу жүретіндігін ұмытпағанымыз абзал. Сондықтан

ұлттық бірегейліктің келесі деңгейлерін бөліп көрсетуімізге болады: ұлт тарихы – ұлт бірлігін сезіну, ұлтқа көзқарас, тарихы туралы түсінік, ұрпақ сабақтастығына қатынас және т.б. Ұлттың өз тарихи-мәдени дамуы туралы түсінігі оның қоғамдық және саяси санасын анықтайды. Тәжірибелік тұрғыдан ұлттың қоғамдық және саяси санасында айқындалған және қалыптасқан ұлттық идеялардың жүзеге асырылу нәтижелері, қоршаған әлеммен қатынасы анықталады.

Өз тарихының өткенін шолу және келешегін меңгеру құндылықтың алғышарты, өмірлік үрдіске белсенді араласудың негізі, қоғамдық дамудың құрылымына айналады. Өзі және өзгелер туралы көзқарас мәдениетаралық қарым-қатынасты құрады. Ұлттық бірегейліктің жағымды бейнелері мен тарихи дискурстарын қалыптастыру жалпыұлттық бірігудің міндеттерін шешуге жағдай жасауы мүмкін.

Ұлттық бірегейлік ұлт болмысының қарқынды тарихи сапалық белгісі болып табылады. Сонымен бірге «көрсетілім/жаңғырту» тетіктерін қамтамасыз ететін ерекше тарихилық тән. Ұлттық бірегейлік ұлт дамуының тарихы жолын таңдаудағы императив секілді. Ол өткеннің нәтижесі және келешекке қатынастың белгілі бір мерзімге шарттылығы ретінде ұсынылады. [Бадмаев & Хутыз 2009, сс. 1–2].

Тарихи жадымен патриотизм тығыз байланысты. Баршамыз білетіндей, патриотизм интернационализм, өзге халықтар және олардың мәдени құндылықтарына сыйластықты жоққа шығармайды. Бірақ, патриотизм космополитизмнен бас тартады. АҚШ-тың жаһандануды жақтаушылары патриотизмнен бас тартқан емес. Олар өз тарихи өткенін беталды сынға алмайды. Сонымен қатар, олар азаматтардың патриоттық тәрбиесіне кедергі келтіретін тарихтағы көптеген деректерді ұсынбауға тырысады. Сондықтан америкалық патриотизм АҚШ бақылауындағы үлкен кеңістік идеясына негізделеді.

АҚШ бүкіл әлемді өз өмірлік мүдделерінің аумағы ретінде мәлімдейді. Олар жаһанданудың америкалық үлгісін күштеп міндеттеуді көздейді. Америкалық трансұлттық корпорациялардың бүкіл әлемде өз бөлімшелері бар және АҚШ экономикасы үшін қызмет атқарады. Америкалық эстрадалық музыка, америкалық құндылықтар барлық әлемге таратылуда.

АҚШ өз мақсаты ретінде Шығыс Еуропа, ТМД елдеріне ресейлік ықпалдың әлсіреуін және бұл аймақтардың өз ықпалы саласына айналғанын қалайды. АҚШ бұрынғы Кеңестер Одағының өркендеуіне жол бермеу үшін ықпал жасаудың үздіксіз қимылдарын жүргізуге мүдделі. Жалпы америкалық мәдениет діншілдік, нәсілшілдік, дарашылдық, күш-қуатқа табыну, тұтынушылық, бәсекелестік, өзімшілдік және т.б. қағидаларға сүйенеді [Жукова 2006, сс. 147–150].

Қазақстандық патриотизмның ұстанымдары мүлде басқаша. Бейбітшілік пен тұрақтылықты үндейтін мемлекеттік саясат жаңа

қазақстандық патриотизм, «Мәңгілік Ел» идеяларына сүйенеді. Біздің жоғары саналы, мәдениетті қоғам жаңа қазақстандық патриотизм құндылықтарын қоғам мүшелерінің сана-сезіміне толықтай бекітілген жағдайда ғана құралады. Сондықтан ел азаматтары мемлекет дамуындағы жалпыұлттық құндылықтарды нығайтуда біріккен күшке айналуы керек.

Елбасы, Ұлт көшбасшысы Н.Ә. Назарбаев «Қазақстан-2050» стратегиясы – қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» [2012] атты Қазақстан халқына Жолдауында жаңа қазақстандық патриотизм – көпұлтты және көпконфессиялық қоғам табысының негізі екендігін атап көрсеткен болатын. Бұл бағыттағы басты мақсат қоғамдық келісімді сақтау және нығайту болып табылады. Ол мемлекет, қоғам, ұлт ретіндегі өмір сүрудің айнымас шарты.

Мемлекет әр азаматтың өмір сапасын, қауіпсіздігіне, тең мүмкіндіктеріне және болашағына кепілдік бергенде елімізді сүйеміз және мақтанамыз. Осы тәсіл арқылы патриотизмді және оны тәрбиелеу мәселесіне прагматикалық және шынайы көзқарас оянып, жаңа қазақстандық патриотизм құндылықтары қалыптасады.

Мемлекет Басшысы осы Жолдауда «Қазақстан патриотизмінің іргетасы – барлық азаматтардың тең құқылығы және олардың Отан намысы алдындағы жалпы жауапкершілігі», – деген болатын. Негізгі бағыттары қатарындағы жаңа қазақстандық патриотизм; барлық этностар азаматтары құқықтарының теңдігі; қазақ тілі және тілдердің үштұғырлылығы; мәдениет, дәстүр және даралық; ұлттық интеллигенцияның рөлі; ХХІ ғасырдағы Қазақстандағы дін мәселелері бойынша нақты тапсырмалар жүктелді.

Тең құқықты, тең мүмкіндіктерді иеленген қазақстандықтар көпұлтты қоғамдағы барлық этностық әркелкіліктерді біріктіре алады. «Жаһандану дәуірі – көпұлтты мемлекеттер дәуірі», – деп Ұлт көшбасшысы нақтылағандай, «барлық ұлт өкілдерімен тіл табысып, тату-тәтті, бейбітшілік пен келісімде өмір сүру – барша қазақтың басты қағидасы болуы шарт».

Бұл Жолдауға дейін Қазақстан Республикасының Президенті – Елбасы Н.Ә. Назарбаев [2006] Қазақстан халықтары Ассамблеясының ХІІ сессиясында сөйлеген сөзінде: «Ұлттың бәсекеге қабілеттілігінің аса маңызды шарты – бұл әлемдік бәсекелестік үдерісінде табысқа жетуге мүмкіндік беретін күшті рух пен білім», – деп пайымдайды. Ұлт көшбасшысы қазақстандық патриотизм сияқты ұлт табысының маңызды құрамдасына тоқталып кетеді. «Бұл өз Отаның мен жеріңе деген сүйіспеншілік, оның тарихы мен мәдениетіне деген зор құрмет, әркімнің өз күш-жігеріне деген сенімі мен барша қоғамның топтасуы. Бұл бүгін тұрғызылып жатқан өз еліңнің тарихына қатыстылықтың және оның болашағы үшін жауаптылықтың жоғары сезімі. Бұл әрбір қазақстандықтың табыстары үшін мақтаныш және қандай тұрғыда болғанына қарамастан өз салаңда табыстарға қол жеткізу ниеті.

Және бұл табысты әркім Отанына бағыштап, әлемде оның даңқын асыруы, беделін көтеруі тиіс. Патриотизмді, әсіресе жастардың арасында, біздің балалардың бойында барша қоғамның ортақ күш-қуатымен қалыптастыру керек. Біздің әр азаматтың табысы және халықаралық тұрғыда мойындалуы – бұл баға жеткізгісіз капитал, барша қазақстандықтардың мақтанатын нәрсесі және байлығы екендігі сөзсіз. Осындай үлгілермен ұлттың рухын көтеру керек! Өз Отаныңның патриоты болу – бұл Қазақстанды өз жүрегінде ұялату. Мен сіздерді осыған шақырамын».

Бүгінде әлемдік қауымдастыққа еліміздің этнодемографиялық құрамы мен түрлі конфессиялардың өмір сүретіні, 140-тан астам ұлт тұратын полиэтникалық мемлекет екендігі белгілі. Бұл шарттарда толеранттылықты қалыптастыру жиырма бес жылдан астам тарихы бар Қазақстан Республикасындағы этникалық, рухани, діни, азаматтық және қоғамдық келісімді сақтауға ықпал жасайды. Өз кезегінде жаңа қазақстандық патриотизм еліміздің полиэтникалық халықтарының ықпалдастық негіздеріне айналды.

Жалпы патриотты тәрбиелеу отбасы, ұжым, мектеп, қоғамдық ұйымдар секілді әлеуметтік ортаның нысандарының объективті факторларының ықпалы мен индивидтің рухани-тәжірибелік қызметінің субъективті шарттарында орын алатын әлеуметтік процесс. Патриотизмге тәрбиелеу жұмысы мемлекеттілікті бекітудің және еліміздің қауіпсіздігі мен тәуелсіздігін қамтамасыз ететін негізгі шарттардың бірі. Бұл шара жүйелі түрде жүріп, саяси әлеуметтенудің институттары арқылы өз бағыттарын айқындауға тиіс деп ойлаймыз. Патриоттық рухта тәрбиелеу сөзбен немесе кез келген шармен қалыптаспайтындығын ұғына отырып, патриотизм адамдардың айналада болып жатқан жағдайларға қарап отансүйгіштік орын алатындығын түсінген абзал. Егер олар дұрыс, жақсы өмір көрсе, егер еңбегі мен зейініне құрмет көрсетілгенін сезінсе, әлеуметтік жүйе әділетті жүрсе жағымды пікір қалыптасады. Аталмыш қажеттіліктерді адамзат сезінбесе, қаншалықты әдемі сөздер мен шаралар өткізілгенімен оның көзбояушылық қасиетін халық сезінеді. Сондықтан Елбасы Жолдауындағы басымдықтар еліміз үшін бейбітшілік, тұрақтылық пен гүлденудің «алтын ғасыры» болатын кезеңдегі көздеген мақсаттарға міндетті түрде жеткізетіндігіне және ұлттың 2050 жылға дейінгі даму идеологиясы болып қала беретініне Қазақстан халқы толықтай сенімді.

### ***Қорытынды***

Бүгінгі таңда халықтың тарихи жадысын қалыптастыру маңызды болып саналады. Бұл бағытта мынадай жұмыстар атқарылуы тиіс: білім беру мазмұны, білім беру стандарттары, білім беру бағдарламалары, оқулықтар мен оқу құралдары, оқу жұмыс бағдарламалары және т.б. қайта қарастыру;



білім беру мекемелерінің заман талабына сай ақпараттық ортасын құру; оқытушылар мен мұғалімдердің кәсіби құзіреттілік біліктіліктерін арттыру; ұлттық бірегейлікті сақтау бойынша ғылыми бағыттағы жұмыстарды жалғастыру; ел тұрғындары арасында тарихи жадыны қалыптастыру бойынша жұмыстарды жаңа форматта жүргізу; бұқаралық ақпарат құралдары тарихи жадыны қалыптастыру процесіндегі әлеуметтік маңызды жауапкершілігін ұстана отырып ақпараттарды ұсыну; жаңа қазақстандық патриотизм қағидалары бойынша даму даңғылын жалғастыру.

Бүгінде қоғам мүшелерінің тарихи жадысын қалыптастыру мақсатында түрлі дәрежедегі және деңгейдегі іс-шаралар республикалық, облыстық, аудандық, қалалық деңгейлерде өтіп жатыр. Әрине, бұл жұмыстар еліміздің ілгері дамуына, тұрғындар мәдениетін әр қырынан дамытуға ықпалын тигізеді. Бұл іс-шаралардың еліміздің дамуына оң нәтижелер әкелетіндігіне сенеміз. Дегенмен, мәселенің екінші жағы бар. Әкімшілік ресурстарын пайдалана отырып, қатысушылар санын бөлу, қарапайым тілде айтқанда «разнарядка» арқылы тыңдарман мен көрермендерді жинау оң нәтиже бермейтіндігін ұмытып бара жатқандаймыз. Жоспарланған іс-шараларды өткізу, межеге сай қатысушыларды қамту есеп беруге қажетті дүниеге айналып келе жатыр. Ал оның қатысушыларға ықпалының деңгейлік көрсеткіштеріне ешкім алаңдамайды. Іс-шараларға мектеп оқушыларын, студенттерді тарту оқу процесіне кері әсерін тигізіп жатқандығын тек білім беру мекемелері біледі. Сондықтан тарихи жадыны бекітуге және патриоттық рухқа бағытталған, қатысушылар санын бөлу арқылы жүзеге асырылған шаралар нәтиже кепілі емес деп ойлаймыз.

Кәсіпорын қызметкерлері, білім беру мекемелері білімгерлерімен өткізілетін кездесулерге жоғары деңгейде мән беру керек. Әсіресе, жастармен кездесу барысында бірсарынды, олардың іштерін пыстыратын жұмыстардан бас тарту қажет деп ойлаймыз. Соңғы кездері сөз сөйлеушілердің «ақылды» пікірлеріне жастар жағы немқұрайлы қарайтындығы байқалады. Сондықтан кездесудің заманға сай жаңа форматы ізденісін бастайтын уақыт жеткендей. Мәселен, сол кездесулерде жастардың ойларын, пікірлерін тыңдау арқылы ашық әңгіме жүргізген тиімді көрінеді. Өйткені, қазіргі жастар саясаттандырылған және олар жеке өз пікірлері қалыптасты деп ойлайды. Мұндай қасиетті оларға қазіргі таңдағы әлеуметтенудің негізгі тетігі саналатын ғаламтор берді. Сонымен қатар, демократияландыру процесінің жастарға өз ықпалы бар екендігін де ұмытпағанымыз абзал.

Заманауи әлемдегі демократияландыру процесі ішкі және сыртқы саясаттағы жалпы қағидаларға өтуді білдіреді деген пікірдеміз. Демократиялық құндылықтарға сай мемлекет адам мен қоғамның мүдделерін қорғайтын институт. Қазіргі шарттардағы негізгі әлеуметтік құрылымдар шеңберінде адам және оның бостандығы бірінші орында болса, қоғам екінші, сәйкесінше, мемлекет үшінші кезекте тұр. Сондықтан мем-

лекет халықаралық деңгейде маңызды орын иеленгісі келсе, осы қағиданы ұстануы қажет деп ойлаймыз.

Дәйектелгендей, заманауи қоғам мүшелері арасында тарихи жадыны қалыптастыру мәселесі күрделі әрі сан қырлы процесс. Тарихи жадыны қалыптастыратын басты тетіктер ретінде қоғамның әлеуметтенуі процесін жүзеге асыратын мектеп, жоғары оқу орындары, бұқаралық ақпарат құралдары саналады.

Жалпы барлық қоғамда тарихи жады мен ұлттық тарих мәселелері ұзақ мерзімде өзектілігін жоғалтпайды. Тарих ескі саяси режимдерді жоюға және демократиялық тәжірибені қолдана отырып жаңа режимдердің заңдастырылуын күшейтетін және жаңа институттарды құратын әлеуетті құрал. Дегенмен, тарих әлеуеті қоғам мүшелерінің өзгерістерге дайындығы және көзқарастарымен санасып отыруы қажет. Өйткені, тарихи жадыны қалыптастыру бойынша мемлекеттік саясаттың сәтті жүзеге асырылуы ұсынылған идеяларды қоғаммен қатар, педагогикалық қауымдастықтың қабылдауына байланысты. Жоғарыда аталған себептерге байланысты тарихи жадыны қалыптастыру бойынша әзірлемелер дайындауда барлық әлеуметтік институттардың қатысқанын дұрыс көреміз. Сонымен қатар, қазіргі қалыптасқан жағдайда Елбасының «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты мақаласы тарихи жадыны жаңаша қалыптастыруға мүмкіншілігі өте зор.

### **Библиография**

Абаев, Д. 2017. 'Сенсация қуамыз деп, сөздің қандай қуатты қару екенін ұмытып кетеміз?'. *Егемен Қазақстан*, 19 мамыр.

Бадмаев, В. & Хутыз, З. 2009. 'Историческая память и конструирование национальной идентичности'. *Новые технологии*, №4, сс. 1–7.

Бергсон, А. 1992. 'Материя и память'. *Собр соч.* В 4 т., Т. 1. Москва, Московский клуб, 325 с.

Гири, П. 2005. 'История в роли памяти?' *Диалог со временем: альманах интеллектуальной истории*, Вып. 14, сс. 106–120.

Гулыга, А. 1980. 'Искусство истории'. Москва, Современник, 288 с.

Деррида, Ж. 2000. 'О грамматологии'. Москва, Marginem, 512 с.

Жукова, Н. 2006. 'Глобализация и сохранение национальной идентичности'. *Философия и общество*, №2, сс. 146–153.

'«Қазақстан-2050» стратегиясы – қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты'. 2012. Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаевтың Қазақстан халқына Жолдауы. *Егемен Қазақстан*, 15 желтоқсан.

'Қазақстанның Үшінші жаңғыруы: жаһандық бәсекеге қабілеттілік'. 2017. Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаевтың Қазақстан халқына Жолдауы. *Егемен Қазақстан*, 31 қаңтар.

'Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі'. 2008. Жалпы редакциясын басқарған Т. Жанұзақов. Алматы, Дайк-Пресс, 968 б.

Назарбаев, Н. 2006. ‘Әрқашан бірге, әрдайым алда болайық’. *Егемен Қазақстан*, 25 қазан.

Назарбаев, Н. 2017. ‘Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру’. *Егемен Қазақстан*, 12 сәуір.

Нора П. и др. 1999. ‘Франция – память’. Санкт-Петербург, Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 325 с.

Ожегов, С. 1968. ‘Словарь русского языка’. Москва, Советская Энциклопедия, 900 с.

Приходько, Е. 2010. ‘Историческая память и историческое сознание’. *Известия Волгоградского государственного технического университета, серия проблемы социально-гуманитарного знания*, №9 (69), сс. 94–98.

Хальбвакс, М. 2007. ‘Социальные рамки памяти’. Москва, Новое издательство, 343 с.

### Transliteration

Abaev, D. 2017. ‘Sensacija kuamyz dep, sozdin kandaj kuatty karu ekenin umytyp ketemiz’ [For a Sensation Pursuit, we Forget About Word Power]. *Egemen Kazakhstan*, 19 мамыр.

Badmaev, V. & Hutyzy, Z. 2009. ‘Istoricheskaja pamjat’ i konstruirovaniye nacional’noj identichnosti’ [Historical Memory and Designing of National Identity]. *Novye tehnologii*, №4, сс. 1–7.

Bergson, A. 1992. ‘Materiya i pamjat’ [Materia and Memory]. *Sobr soch.* V 4 t., T. 1. Moskva, Moskovskij klub, 325 с.

Geary, P. 2005. ‘Istorija v roli pamjati?’ [History as Memory?] *Dialog so vremenem: al’manah intellektual’noj istorii*, Vyp. 14, сс. 106–120.

Gulyga, A. 1980. ‘Iskusstvo istorii’ [Art of History]. Moskva, Sovremennik, 288 s.

Derrida, Zh. 2000. ‘O grammatologii’ [Of Grammatology]. Moskva, Marginem, 512 s.

Zhukova, N. 2006. ‘Globalizacija i sohraneniye nacional’noj identichnosti’ [Globalization and Preservation of National Identity]. *Filosofija i obshhestvo*, №2, сс.146–153.

‘«Kazakhstan-2050» strategijasy – kalyptaskan memlekettin zhana sajasi bagyty’ [“Strategy Kazakhstan-2050”: New Political Course of the Established State]. 2012. Kazakhstan Respublikasynyn Prezidenti N.A. Nazarbaevtyyn Kazakhstan halkyna Zholdauy. *Egemen Kazakhstan*, 15 zheltoksan.

‘Kazhastannyn Ushinshi zhangyryy: zhahandyk basekege kabilettilik’ [Third Modernization of Kazakhstan: Global Competitiveness]. 2017. Kazakhstan Respublikasynyn Prezidenti N.A. Nazarbaevtyyn Kazakhstan halkyna Zholdauy. *Egemen Kazakhstan*, 31 qantar.

‘Kazah tilinin tusindirime sozdigi’ [Explanatory Dictionary of Kazakh]. 2008. Zhalpy redakcijasyn baskargan T. Zhanuzakov. Almaty, Dajk-Press, 968 b.

Nazarbaev, N. 2006. ‘Arkashan birge, ardayym alda bolajyk’ [Always to be Together, Always to be Ahead]. *Egemen Kazakhstan*, 25 qazan.

Nazarbaev, N. 2017. 'Bolashakka bagdar: ruhani zhangyru' [Course Towards the Future: Modernization of Kazakhstan's Identity]. *Egemen Kazahstan*, 12 sauir.

Nora P. and et all. 1999. 'Francija – pamjat'' [France – Memory]. Sankt-Peterburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 325 s.

Ozhegov, S. 1968. 'Slovar' russkogo jazyka' [Explanatory Dictionary of the Russian Language]. Moskva, Sovetskaja Jenciklopedija, 900 s.

Prihod'ko, E. 2010. 'Istoricheskaja pamjat' i istoricheskoe soznanie' [Historical Memory and Historical Consciousness]. *Izvestija Volgogradskogo gosudarstvennogo tehničeskogo universiteta, serija problemy social'no-gumanitarnogo znanija*, №9 (69), ss. 94–98.

Hal'bvaks, M. 2007. 'Social'nye ramki pamjati' [Social Framework of Memory]. Moskva, Novoe izdatel'stvo, 343 s.

## Резюме

**Насимов М.О.**

### **Актуальные проблемы формирования исторической памяти**

В данной статье раскрываются актуальные проблемы формирования исторической памяти. Автор отмечает, что в формировании исторической памяти учебный процесс и деятельность средств массовой информации играет особую роль, которая актуализируется в современном обществе. Поэтому целью статьи является определить роль факторов влияющих на формирование исторической памяти.

Автор статьи с исторической памятью связывает идентичность и патриотизм. Определяет историческую память одним из факторов формирования национальной идентичности.

В статье рассматривается понятие «место памяти», введенное французским историком П. Нора в начале 80-х годов XX века. По мнению автора, проект «Место памяти» реализует в себе единство духовных, материальных ценностей.

## Summary

**Nassimov M.O.**

### **Actual Problems of Formation of Historical Memory**

In this article was prepared by an actual problems of formation of historical memory. The author notes, that in formation of historical memory educational process and activity mass media plays a special role, which is actuated in modern society. Therefore the purpose of article is to define a role of the factors influencing formation historical memory.

The author of article connects identity and patriotism with historical memory. Determines historical memory by one factors formation of national identity.

In article considered the concept «memory space» by the French historian P. Nora in the early eighties of the last century. According to the author, project «Memory Space» realizes in itself unity of spiritual, material value.

**Key words:** history, historical memory, collective memory, historical consciousness, identity, education, mass media, patriotism.

## ЮБИЛЕЙ МЭТРА ФИЛОСОФИИ

Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК поздравляет академика Нысанбаева Абдумалика Нысанбаевича с юбилеем!

Абдумалик Нысанбаевич внес огромный вклад в развитие гуманитарной науки Казахстана. Юбилей ученого – это юбилей казахстанской философской науки!

А.Н. Нысанбаева можно назвать человеком универсальных способностей. Крупный ученый-теоретик, руководитель международной философской школы, автор более чем 600 научных и научно-аналитических трудов, переведенных на многие языки мира, изданных в США, России, Германии, Венгрии, Болгарии, Польше, Китае, Турции и получивших положительные рецензии не только у нас в стране, но и в дальнем и ближнем зарубежье, выдвигающий новые фундаментальные идеи, способные вдохновить его учеников и последователей. И в то же время – талантливый организатор науки современного типа, отвечающий всем требованиям дня – инициативный, предприимчивый, деловитый, способный на нестандартные решения и энергичные действия. И он же – блестящий лектор, автор учебников и учебных пособий нового поколения. Кроме того, А.Н. Нысанбаев обладает способностью к социальному творчеству. Он – один из создателей и президент Академии социальных наук, академик Национальной академии наук Республики Казахстан, академик Российской академии социальных наук, иностранный член Российской академии естественных наук, академик Украинской академии политических наук.

Труды А.Н. Нысанбаева отмечены множеством правительственных наград. Указом Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева ему присвоено высокое почетное звание «Заслуженный деятель науки и техники Казахстан» (1994). Награжден медалью им. Ибрая Алтынсарина Министерства образования Республики Казахстан (1995), награжден орденами «Достық» (1998) и «Парасат» (2004), золотыми медалями Ы. Алтынсарина (1996), Абылай хана (1997), Мустафы Шокая (2000). Указом Президента РК Н.А. Назарбаева за значительный вклад в развитие и становление государственности, укрепление межнационального согласия в обществе награжден юбилейной медалью «10 лет независимости Республики Казахстан» (2001). Награжден знаком Министерства образования и науки Республики Казахстан «За заслуги в развитии науки Республики Казахстан» (2004). Указом Президента республики Н.А. Назарбаева награжден юбилейными медалями «10 лет Парламенту Республики Казахстан» (2006), «20 лет Независимости Казахстана», «25 лет Независимости Казахстана» (2016).

Абдумалик Нысанбаевич Нысанбаев полон творческой энергии, верен главному делу своей жизни – вносить в жизнь высокие философские идеи, создавать вокруг себя атмосферу творчества и созидания.

Мы желаем дорогому нашему Абдумалику Нысанбаевичу здоровья, творческого долголетия, научных открытий!

*Коллектив Института*

## БІЗДІҢ АВТОРЛАР • НАШИ АВТОРЫ

**Әділбаева Шамшат Амангелдіқызы** – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің исламтану кафедра меңгерушісі, PhD докторы

**Әділбаев Алау Шайқымұлы** – Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университеті, Абу Ханифа орталығының директоры, PhD докторы

**Бердалина Асем Сабитовна** – докторант совместной образовательной программы Казахского национального университета им. Аль-Фараби и научно-исследовательских институтов КН МОН РК

**Бекежан Өмірбек Қадырханұлы** – Х. Досмұхамедов атындағы Атырау мемлекеттік университетінің кафедра меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы

**Бегалинова Калимаш Капсамаровна** – преподаватель кафедры Ики-ОН Казахский университет международных отношений и мировых языков имени Абылай хана, профессор

**Божбанбаев Бауыржан Муратбекович** – доцент кафедры «Информационных систем и общеобразовательных дисциплин» Алматинской академии экономики и статистики, кандидат философских наук

**Габитов Турсын Хафизович** – профессор кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук

**Досмаганбетова Әйгерім Алтайқызы** – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері, PhD докторанты

**Джалилов Заур Гафурович** – заведующий отделом стран Ближнего и Среднего Востока Института востоковедения им. Р.Б.Сулейменова КН МОН РК, кандидат философских и доктор исторических наук

**Жандосова Шолпан Мүлкиманқызы** – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми хатшысы, PhD докторы

**Жанабаев Кайрат** – доцент кафедры издательского, редакторского и дизайнерского искусства Казахского национального университета имени аль-Фараби, кандидат филологических наук

**Косиченко Анатолий Григорьевич** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

**Мирзабекова Алма Шаимовна** – и.о. профессора кафедры истории Казахстана и социально-политических дисциплин Карагандинского государственного медицинского университета, доктор философских наук

***Мырзабеков Мұратбек Мырзабекұлы*** – Ахмет Ясауи атындағы ғылыми-зерттеу орталығының аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

***Насимов Мұрат Өрленбайұлы*** – Болашақ университетінің тәрбие жұмысы және халықаралық байланыстар жөніндегі проректоры, саяси ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор

***Тургенбаева Айжан Шохановна*** – PhD докторант факультета философии и политологии кафедрасы религиоведения и культурологии Казахского национального университета имени аль-Фараби

***Паридинова Ботагөз Жаппарқызы*** – Болашақ университетінің аға оқытушысы, философия магистрі

***Sharonova E.*** – Political Science Department, Delhi University, Delhi, India, PhD doctorant.

# 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 Республикасы Білім және Ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық мемлекеттік қазыналық кәсіпорны (Алматы қ.)

**Собственник:** Республиканское государственное казенное предприятие «Институт философии, политологии и религиоведения» Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (г. Алматы)

*Басылып отырған материал авторларының көзқарасымен редакция алқасының пікірі сәйкес келмеуі мүмкін.*

*Мнение редакционной коллегии может не совпадать с точкой зрения авторов публикуемых материалов.*

*Журналда жарияланған материалдардың, деректердің, айғақтардың, тәсімдердің, сандық көрсеткіштердің, жарнамалардың растығы авторлардың жауапкершілігінде.*

*За достоверность публикуемых в журнале материалов, сведений, фактов, схем, цифровых данных, рекламы ответственность несут авторы.*

*Журналдағы деректерді пайдаланғанда түпнұсқаға сілтеме жасау міндетті.*

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

Компьютерде жинақтаушы **Ж. Рахметова** Компьютерное обеспечение

Теруге 19.06.2017 ж. берілді. Басуға 26.06.2017 ж. қол қойылды.  
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 10,5

---

Сдано в набор 19.06.2017 г. Подписано в печать 26.06.2017 г.  
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 10,5