

1999 ж. шыға бастады

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

Редакция алқасы

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

Редакционная коллегия

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

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

Издается с 1999 года

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

2 (80)·2019

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

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

ҚАЗІРГІ ЗАМАНДАҒЫ ФИЛОСОФИЯ • ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Хамидов А.	Проблема структуры общественного сознания в историческом материализме.....	3
Изотов М., Какимжанова М.	Сущностное понимание техники и его значение в условиях четвертой промышленной революции.....	18
Борецкий О., Ким Л.	О кризисе современной речи.....	28
Құлжанова Г. Құлжанова Ж.	Білім беру және адами капитал (философиялық талдау).....	41
Бегалинова К., Ашилова М.	Античная философия как идейно-теоретический источник суфизма....	55

ЖАНҒЫРТУ ҮДЕРІСІНДЕГІ ҚАЗАҚСТАН: МӘДЕНИ-ӘЛЕУМЕТТІК ЖӘНЕ САЯСИ ҚЫРЛАРЫ • КАЗАХСТАН В МОДЕРНИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССАХ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Бижанов А., Исмагамбетов Т., Фазылжан Д.	Модернизация исторического сознания в контексте социально-политического развития страны.....	66
Сартаева Р.	Глобализация-унификация и проблемы национально-государственной идентичности.....	77
Бижанов А., Амребаев А.	Роль Первого Президента Казахстана в формировании концепции Евразийской интеграции и планомерного реформирования страны.....	89
Сыдыкназаров М-А.	Спин-докторинг в современных политических процессах политического менеджмента и консалтинга: типология, методология....	94

Дәстүр. Мәдениет. Өркениет • Традиция. Культура. Цивилизация

Құдабаев А., Ахметова Г., Қожамжарова М., Аубакирова С.	Ұлттық менталитеттің даму аясындағы жыраулық мәдениет.....	111
Маликова А.	Публичное выступление в ораторском искусстве.....	122
Кулумжанов Н., Жодубаева А., Альмуханов С.	Көшпенділердің мәдениетіндегі кеңістік феномені.....	130
Спанов М.	Бақсылық болмысқа әлеуметтік-философиялық талдау.....	146
Апенев Б.	Тұрмағанбет шығармашылығындағы философиялық ой-толғамдар.....	154

ДІНТАНУЛЫҚ ЖӘНЕ ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР • РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ И ИСЛАМОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Карыбаева А., Курманалиева А.	Иллюзорно-компенсаторная функция религии и воздействие его на человека.....	164
Утпинов Н., Анарбаев Н., Бағашаров Қ.	Құрандағы дінге шақырудың мәні және соған қатысты қолданылған ұғымдар.....	170
Малғараева З., Окан С.	Ханафи мәзһабындағы еркіндік ой және шуралық тәсілінің қазақ даласына ықпалы.....	182
Сейтахметова Н., Турганбаева Ж.	Инклюзивный гуманизм адаба в формировании идентичности человека: от Ибн Рушда к Сардару.....	192

МЕРЕЙТОЙЛАР. МЕЗГІЛДЕР. ОҚИҒАЛАР • ЮБИЛЕИ. ДАТЫ. СОБЫТИЯ

Айтымбетов Н.	XXVI Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2019» глазами участника.....	203
	БІЗДІҢ АВТОРЛАР • НАШИ АВТОРЫ.....	206

УДК 303.442.43

*Хамидов Александр (Алматы, Казахстан)***ПРОБЛЕМА СТРУКТУРЫ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ
В ИСТОРИЧЕСКОМ МАТЕРИАЛИЗМЕ**

Аннотация. В статье проведён анализ решения проблемы структуры общественного сознания в историческом материализме. Дается характеристика идей К.Г. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина, а со второй половины 1930-х почти по середину 1950-х также и И.В. Сталина, из которых исходили представители исторического материализма в анализе общественного сознания и его структуры. Отмечается, что они прошли мимо относящихся к данной теме идей Маркса и Ленина. В статье показано, что идея структуры общественного сознания как не сводящейся к формам последнего оформилась в конце 1950-х годов. В последующие годы появились разные концепции структуры общественного сознания, однако не слишком отличающиеся друг от друга. Общая картина выглядела следующей. Общественное сознание структурировано как по горизонтали, так и по вертикали. По горизонтали оно образовано семью формами общественного сознания – политическими взглядами, правосознанием, моралью, религией, искусством, наукой и философией. В общественном сознании выделялись два аспекта – гносеологический и социологический. Гносеологический аспект структуры общественного сознания включает два уровня – 1) обыденное сознание (нижний уровень) и 2) теоретическое сознание (верхний уровень). Социологический аспект структуры общественного сознания включает три уровня: 1) общественная психология (нижний уровень), 2) идеология (средний уровень) и 3) наука (высший уровень). В статье подвергаются критике разного рода нестыковки в объяснении структуры общественного сознания представителями исторического материализма. В 1983 г. Б.А. Грушин предложил свою собственную, оригинальную концепцию структуры общественного сознания. Её анализ также показал её несостоятельность. Во-первых, она чрезмерно формалистична, во-вторых, Автор исключил из структуры общественного сознания формы общественного сознания, что не может считаться оправданным. Вывод, следующий из статьи, состоит в том, что должна быть предложена иная, более адекватная, структура, и даже не структура (нечто статичное), а архитектоника общественного сознания.

Ключевые слова: общественное сознание, структура общественного сознания, исторический материализм, формы общественного сознания, уровни общественного сознания, гносеологический и социологический аспекты общественного сознания.

Введение

Общественное сознание продолжает оставаться важным аспектом предмета философии. В то же время в постсоветской философии заметно снизился интерес к этому предмету. Советская философия негласно была объявлена как нечто не просто устаревшее, но и как в принципе несостоятельное. Сегодня, однако, тема общественного сознания снова начинает привлекать к себе внимание. В официальной советской философии, состоявшей из диалектического и исторического материализма, оно исследовалось в историческом материализме. Одним из главных вопросов, обсуждав-

шихся в рамках темы «Общественное сознание», был вопрос его структуры. Этот вопрос стал актуальным и сегодня. В задачу статьи входит анализ того, как он решался в историческом материализме, с целью не только критики, но и поиска положительного, если таковое имеется.

Методология

В качестве методологии были применены некоторые категории и методы диалектики, в частности принцип целостности, принцип историзма, категории структуры, противоречия, текстологический и сравнительный методы.

Основные источники концепции структуры общественного сознания в историческом материализме

Официальная советская философия имела своими источниками возведённые в культ идеи К. Г. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина и (до середины 1950-х годов XX в.) И. В. Сталина. Эта философия однозначно должна была быть *материалистической*. «Философия марксизма, – писал Ленин, – есть *материализм*» [Ленин 1973а, с. 43]. Этот материализм подразделялся на два раздела: *диалектический* материализм и *исторический* материализм. Термин «диалектический материализм» сочинил Г.В. Плеханов (см.: [Плеханов 1956, с. 691]), а выражение «исторический материализм» встречается уже у Энгельса. Исторический материализм, согласно Ленину, представляет собой «последовательное продолжение, распространение материализма на область общественных явлений...» [Ленин 1973б, с. 57] Структуру официальной советской философии чётко обрисовал Сталин. Он писал: «Диалектический материализм есть мировоззрение марксистско-ленинской партии. Он называется диалектическим материализмом потому, что его подход к явлениям природы, его метод изучения явлений природы, его метод познания этих явлений является *диалектическим*, а его истолкование природы, его понимание явлений природы, его теория – *материалистической*».

Исторический материализм есть распространение положений диалектического материализма на изучение общественной жизни общества, к изучению общества, к изучению истории общества» [Сталин 1953, с. 574]. Советские философы писали уже не просто об историческом материализме как о всего лишь проекции положений диалектического материализма на общество и историю, а о конструкции, завершившей здание философского материализма. Так, Г. М. Гак писал: С открытием исторического материализма философский материализм был доведён до основного вопроса философии – об отношении мышления и бытия, но и в области решения второй стороны этого вопроса. Материалистическая теория познания тем самым была поднята на новую высоту» [Гак 1981, с. 182].

Представители исторического материализма писали не об архитектонике общественного сознания, а о его *структуре*. Основные идеи, которые лежали в основании их построений, были следующие. Вообще для них настольными книгами были в этом вопросе «Немецкая идеология» Маркса и Энгельса, «Предисловие» Маркса к своему сочинению «К критике политической экономии», так называемая «ленинская теория отражения» и для некоторых из них и после разоблачения так называемого «культа личности» положения Сталина об историческом материализме. Приведём их. Сознание определяется Марксом и Энгельсом через его соотношение с *общественным бытием*: «Сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewusste Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [Маркс и Энгельс 1955, с. 25].

В отмеченном «Предисловии» сказано: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определённые, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определённой ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определённые формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальные, политические и духовные процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание*» [Маркс 1959, сс. 6–7]. Вообще у Маркса и Энгельса не всё ясно, с чем конкретно соотносятся формы общественного сознания. Если согласно процитированному тексту они соотносятся с экономическим базисом, то в «Немецкой идеологии» фигурирует выражение «мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания...» [Маркс и Энгельс 1955, с. 25]. Чем тогда является *идеология*, если ей соответствуют формы сознания? Ясно лишь одно: все они относятся к сфере надстройки над экономическим базисом. Но представители исторического материализма не особо вникали в эти вопросы.

Если Маркс и Энгельс определяли общественное сознание как *осознание* общественного бытия, то Ленин стал говорить об *отражении* бытия. Он пишет: «Общественное сознание *отражает* общественное бытие – вот в чём состоит учение Маркса» [Ленин 1961, с. 343]. Согласно Сталину, исторический материализм решает «вопрос об отношении между общественным бытием и общественным сознанием, между условиями развития материальной жизни и развитием духовной жизни общества» [Сталин 1953, с. 587]. Уже здесь видно, что он *отождествляет* общественное бытие с условиями развития материальной жизни. Далее он рассуждает: «В чём же...

* «Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» [Маркс и Энгельс 1955, с. 25]. – А.Х.

состоит та главная сила в системе условий материальной жизни общества, которая определяет физиономию общества, характер общественного строя, развитие общества от одного строя к другому?

Такой силой исторический материализм считает *способ добывания средств к жизни*, необходимых для существования людей, *способ производства материальных благ* – пищи, одежды, обуви, жилища, топлива, орудий производства и т. п., необходимых для того, чтобы общество могло жить и развиваться» [Сталин 1953, с. 589]. Маркс писал: «Экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда» [Маркс 1960, с. 191] и в рамках каких производственных отношений, добавим мы. Кроме того, – и это в данном случае главное – он писал о способе производства материальной жизни, а не материальных благ. Однако способ производства материальной жизни трансформируется у «корифея всех наук» в способ производства материальных благ, в *вещное изготoвительство*. Здесь он также обсуждает те же вопросы, что обсуждал и Плеханов, – «народонаселение», «географическая среда» и т. д. Вот на этой же позиции стояли многие представители исторического материализма вплоть до конца 1960-х годов. Обратимся теперь к тому, как трактуют они структуру общественного сознания.

Господствующая концепция структуры общественного сознания

Долгое время в историческом материализме структура общественного сознания сводилась к выделению того, что получило название *форм общественного сознания*, т. е. в соответствии со словами Маркса в предисловии к работе «К критике политической экономии». В 1920-х и 1930-х годах все формы общественного сознания назывались *идеологическими*. Так, ещё в 1929 г. М.М. Бахтин в своей, по выражению С.С. Аверинцева «девятероканонической» работе (под именем В. Н. Волошинова) пишет, что слово «может нести *любую* идеологическую функцию: научную, эстетическую, моральную, религиозную» [Волошинов 1993, с. 19]. Само по себе слово, согласно Бахтину – нейтральный знак. Но идеология как таковая непременно связана со знаком. «Всё идеологическое, – пишет он, – обладает *значением*: оно представляет, изображает, замещает нечто вне его находящееся, т. е. является знаком. *Где нет знака – там нет и идеологии*» [Волошинов 1993, с. 13]¹.

В 1960 г. Г.М. Гак также писал о формах общественного сознания как об идеологических (см.: [Гак 1981, с. 9]). В то же время он был одним из первых, кто посчитал неправильным сводить структуру общественного сознания к формам общественного сознания. Он писал: «Что касается структуры общественного сознания, то она не сводится только к различным идеологическим формам. В ней надо различать общественную психологию

¹ «Всему идеологическому принадлежит знаковое значение» [Волошинов 1993, с. 14]; «знаковый характер является общим определением всех идеологических явлений» [Волошинов 1993, с. 15].

и идеологию и соответственно этому отражение общественного бытия в общественном сознании рассматривать как единство психологического и идеологического отражения.

Вопрос о специфике разных форм общественного сознания тоже не может быть сведён только к вопросу о специфике объекта отражения, свойственного данной форме, и к вопросу о её роли в общественной жизни. Понятие “форма общественного сознания” включает ещё вопрос о том, как отражается общественное бытие в данной форме общественного сознания, в чём её специфика по способу отражения. Если сводить общественное сознание только к идеологии, то, за исключением искусства, мы не найдём никакого различия по способу отражения между разными формами общественного сознания, ибо всякая идеология (за исключением, повторяем, искусства) есть отражение в понятиях» [Гак 1981, сс. 9–10]. С этого времени структура общественного сознания стала рассматриваться как сложный феномен.

Согласно Гаку, общественное сознание имеет два уровня – идеологию (высший уровень) и общественную психологию (низший уровень). Отличаются они друг от друга «по средствам отражения». «Отражение общественного бытия в общественном сознании, – пишет Гак, – есть отражение *умственное, эмоциональное и волевое*, ввиду чего общественное сознание не может сводиться лишь к идеологии, а должно рассматриваться как единство *психологического и идеологического* отражения» [Гак 1981, с. 182]. И ещё: «В отличие от психологии идеология – это только процесс *мыслительный, отличающийся* притом своей целенаправленностью. <...> Другим формальным признаком всякой идеологии является её *концептуальный* характер» [Гак 1981, с. 49].

Оставим пока всё процитированное без комментариев. Отметим, что со временем структуру общественного сознания стали трактовать более объёмно. Так, известный представитель исторического материализма В. Ж. Келле выделяет в общественном сознании два *аспекта* – *гносеологический* и *социологический*. Он пишет: «В области философии можно выделить гносеологический и социологический аспекты исследования сознания. В гносеологическом плане (т. е. с точки зрения теории познания) сознание рассматривается как свойство высокоорганизованной материи, как отражение (познание) бытия, исследуется диалектика процесса познания, ступени познания, связь познания с практической деятельностью и т. п. <...> Социологический анализ общественного сознания опирается на гносеологический, но не сводится к нему» [Келле 1964, с. 5]. В качестве уровней общественного сознания он выделяет *теоретический* и *обыденный*, отмечая при этом, что «в общественном сознании теоретическое и обыденное сознание образуют как бы два уровня» [Келле 1964, с. 14].

Далее Келле пишет: «Важнейшими подразделениями общественного сознания на теоретическом уровне являются идеология и знания, которые не

относятся к идеологии (например, естественнонаучные теории). Обыденное сознание включает в себя общественную психологию и различные эмпирические знания, которые люди накапливают в своей повседневной жизни» [Келле 1964, с. 17]. Таким образом, Келле, во-первых, разграничивает науку и идеологию (в соответствии с позицией Маркса и Энгельса по данному вопросу). Тем самым в данном отношении его позиция отличается от позиции Гака. Во-вторых, он общественную психологию рассматривает как *часть* обыденного сознания, а не как целостный феномен. Келле, далее, пишет: «Идеология относится к теоретическому уровню общественного сознания. Она отражает общественные отношения людей в форме теорий, учений, различных взглядов. <...> В отличие от идеологии общественная психология вырастает из повседневной жизни людей. Она относится к более низкому уровню общественного сознания и отражает условия жизни в виде чувств, настроений, привычек, некоторых традиций и т. д. Сознание это весьма устойчиво» [Келле 1964, с. 17]. А в данном фрагменте Келле уже не проводит различия между обыденным сознанием и общественной психологией.

И, разумеется, в состав структуры общественного сознания входят формы общественного сознания. Г. М. Гак выделяет и анализирует политическое сознание, правовое сознание, нравственное сознание, эстетическое сознание, религиозное сознание и философию. В. Ж. Келле пишет: «Обычно насчитывают семь основных форм общественного сознания: политические взгляды, правосознание, мораль, религия, искусство, наука и философия» [Келле 1964, с. 19]. Те же семь форм выделяются и в его с М.Я. Ковальзоном монографии, опубликованной в 1959 г. Таким образом, в вопросе форм общественного сознания и их числа эти авторы едины. Формы общественного сознания, согласно Келле и Ковальзону, возникают вследствие той или иной общественной потребности (см.: [Келле, Ковальзон 1959, с. 27]). «Формы общественного сознания, – отмечает Гак, – различаются тем, что и как они отражают и какую роль играют в жизни общества» [Гак 1981, с. 85]. «Различие форм общественного сознания, – пишут Келле и Ковальзон, – имеет объективную основу, но это различие относительно, его нельзя абсолютизировать. Формы сознания не только связаны друг с другом, но и отчасти взаимно проникают друг в друга» [Келле, Ковальзон 1959, с. 29]. Гак отмечает, что состав форм общественного сознания исторически изменяется: одни формы появляются, другие отмирают (см.: [Гак 1981, с. 92]).

В 1968 г. вышла монография А.К. Уледова «Структура общественного сознания. Теоретико-социологическое исследование». Как и предыдущие авторы и многие другие, он выделяет в общественном сознании те же аспекты – гносеологический и социологический. Он так разъясняет специфику данных аспектов: «Гносеологический аспект предполагает анализ связей и отношений общественного сознания прежде всего с объектом отражения, выяснение того, как совершается общественное познание, в чём состоит

специфика его форм в зависимости от способа отражения, каков путь познания истины и т. д. Гносеологический аспект – это рассмотрение основных вопросов теории познания применительно к общественному познанию.

Социологический аспект – это анализ общественного сознания, занимающего определённое место в системе общества и выполняющего специфические функции в общественной жизни. Он открывает возможности для изучения новых связей и отношений данного явления с другими явлениями общественной жизни. В гносеологическом плане общественное сознание выступает как отражение общественного бытия» [Уледов 1968, с. 34]. Приведём ещё одно положение автора: «Гносеологический аспект позволяет рассматривать общественное сознание как отражение, абстрагированное от социальных условий, в которых оно осуществляется. В известном смысле можно говорить, что в таком аспекте изучаемое явление берётся само по себе. В социологическом аспекте общественное сознание рассматривается как специфическое явление общественной жизни, детерминированное условиями социального существования и играющее активную роль в жизни людей» [Уледов 1968, сс. 37–38].

Согласно Уледову, гносеологическая структура включает два уровня. Он пишет: «Структура общественного сознания, анализируемая в гносеологическом аспекте, выступает прежде всего в виде двух уровней: обыденного сознания и сознания теоретического. Обыденное сознание порождается эмпирическими условиями жизни общества. <...> В отличие от обыденного теоретическое общественное сознание выходит за рамки эмпирических условий бытия людей. Оно стремится выразить сущность общественных явлений» [Уледов 1968, с. 44]. Социологическая же структура общественного сознания, согласно подавляющему числу представителей исторического материализма, включает три уровня: общественную психологию, идеологию и науку. Точка зрения Уледова несколько отличается от точек зрения других представителей исторического материализма, но несущественно. Кроме того, горизонтальная структура, согласно большинству авторов, образована формами общественного сознания, к которым относятся всё те же семь форм: политическое сознание, правосознание, мораль, искусство, религия, наука и философия. Но А.К. Уледов не считает необходимым ограничиваться ими.

С точки зрения Уледова, структура общественного сознания выглядит следующим образом: «Последнее включает в свой состав кроме форм познания и уровней отражения действительности следующие компоненты: а) виды сознания: нравственное, политическое, правовое, эстетическое, религиозное, философское, экономическое и др.; б) сферы сознания: общественную психологию, идеологию, науку; в) типы сознания: сознание первобытного общества, сознание классово антагонистических обществ, сознание коммунистического общества; г) состояния сознания: общественное мнение, традиции и др.

Познание структуры общественного сознания предполагает наряду с выяснением составляющих его компонентов и исследование его взаимосвя-

зей. Анализ общественного сознания в социологическом аспекте позволяет выделить три группы взаимосвязей, подлежащих конкретному изучению: а) закономерные связи общественного сознания и общественного бытия; б) внутренние закономерные связи общественного сознания; в) специфические закономерные связи исторически определённых типов сознания. Среди закономерных связей общественного сознания и общественного бытия выступает на первый план соответствие общественного сознания общественному бытию. Действие данной закономерности связано с проявлением таких тенденций, как отставание сознания людей от их бытия, неравномерность развития тех или иных сторон сознания; “опережение” передовым теоретическим сознанием хода развития действительности» [Уледов 1968, сс. 220–221]. Конечно, Уледов несколько отходит от общепринятой в историческом материализме концептуальной позиции, но всё же незначительно. Он лишь уровни социологического аспекта называет не уровнями, а сферами, а то, что другие именуют формами общественного сознания, – его видами.

Таким образом, обобщённая структура общественного сознания выглядит следующим образом. По горизонтали она образована формами общественного сознания. Большинство относит к ним традиционные семь форм. Но некоторые авторы (в частности, Л.В. Николаева, А.И. Бурдина, В.П. Фофанов, В.Д. Попов и цитировавшийся А.К. Уледов) выделяют ещё и экономическое сознание. Кроме того, общественное сознание имеет два аспекта – гносеологический и социологический. Гносеологический аспект структуры общественного сознания включает два уровня – 1) обыденное сознание (нижний уровень) и 2) теоретическое сознание (верхний уровень). Социологический аспект структуры общественного сознания включает три уровня: 1) общественная психология (нижний уровень), 2) идеология (средний уровень) и 3) наука (высший уровень). Поскольку же выделяются уровни этих аспектов, то можно выделить ещё два уровня: уровень форм общественного сознания и уровень того, что в гносеологическом аспекте определяется как обыденное сознание, а в социологическом – как общественная психология. По сути ведь речь идёт об одном и том же феномене. Выделение в социологическом аспекте науки как высшего уровня вовсе не означает, что наука стоит выше остальных форм общественного сознания (а ведь её считают формой общественного сознания).

В 1986 г. вышла коллективная монография, специально посвящённая формам общественного сознания (см.: [Общественное сознание... 1986]). И хотя она вышла уже во время так называемой перестройки, т. е. в условиях, когда можно было уже и не следовать слепо канонизированным догмам, авторский коллектив, за исключением В.И. Толстых (речь идёт о нём как об авторе раздела «Общественное сознание: социальная природа, функции, формы») и Э.В. Безчеревных (он автор раздела «Философия»), остался на прежних позициях. Обращает на себя внимание, что здесь к формам общественного сознания отнесены не только политическое сознание, правосо-

знание, мораль и философия, но также искусство (автор раздела «Искусство» – В.И. Толстых), религия (автор раздела «Религия» – Д.М. Угринович) и наука (автор раздела «Наука» – Н.В. Мотрошилова).

Но ведь сразу же в глаза бросается несостоятельность отнесения трёх последних феноменов именно к формам *сознания*. Ни религия, ни искусство, ни наука не могут быть сведены к сознанию. Например, наука, особенно современная, имеет сложную институциональную структуру, обладает (особенно естествознание) сложной и разветвлённой материальной базой и т. д., то есть тем, что никак нельзя истолковать как явления сознания. То же самое справедливо в отношении религии и искусства.

Кроме того, вызывает недоумение выделение гносеологического и социологического аспектов общественного сознания. Ведь в данном случае речь не идёт о *социологии* как специфической науке, с позиций которой и рассматривается общественное сознание. Оно в историческом материализме рассматривается на *философском* уровне. Следовательно, ни о каком социологическом аспекте не должна идти речь. Если же авторы хотят противопоставить гносеологический (то есть *теоретико-познавательный*) аспект *социальному* (то есть взятому в свете *социальной философии*), то это тоже абсурд. «Сознание... – сказано в “Немецкой идеологии”, – с самого начала есть общественный продукт и остаётся им, пока вообще существуют люди» [Маркс и Энгельс 1955, с. 20]. Познание – феномен всецело социальный, стало быть гносеологический аспект – это тоже аспект социальный («социологический», по терминологии представителей исторического материализма). И ещё один момент. Маркс и Энгельс противопоставляли *науку* и *идеологию*. Представители же исторического материализма не различают их. Они, очевидно, опираются тут на «понятие» *научной идеологии*, введённое Лениным.

Концепция структуры общественного сознания Б.А. Грушина

Но истматовская теория структуры общественного сознания ещё в советское время была подвергнута критике. В 1983 г. известный социолог Б.А. Грушин опубликовал статью «Структура и состав общественного сознания», в которой предложил альтернативную точку зрения на структуру общественного сознания. В ней он писал: «С моей точки зрения, подобное решение вопроса категорически не приемлемо. Гносеологический и социологический аспекты – не более чем акценты в анализе тех или иных образований общественного сознания, поэтому их никак нельзя использовать для выделения, конструирования самостоятельных – “гносеологической” и “социологической” – структур интересующей нас системы» [Грушин 1983, с. 21], то есть системы общественного сознания. В этом Грушин, без сомнения, прав. Он, правда, не идёт дальше, не докапывается до оснований самого выделения этих «аспектов».

Согласно ему, у общественного сознания не может быть несколько структур, структура у него лишь одна. Это, отмечает он, вовсе не означает, что у крупных блоков общественного сознания нет своей собственной структуры. «Входящие в его (общественного сознания. – А.Х.) крупные образования, имеющие системный характер, – пишет Грушин, – обладают своей структурой. Поэтому мы с полным основанием говорим о структуре идеологии, структуре религиозного сознания и т. д. Однако всё это множество структур – не структуры общественного сознания в целом, а структуры отдельных образующих его подсистем» [Грушин 1987, сс. 97–98]. Предлагая своё собственное понимание структуры общественного сознания, он оговаривается, что это лишь предварительный вариант. Правда, работ, в которых он представил бы не предварительный вариант, нам разыскать не удалось. В вышедшей в 1987 г. своей монографии «Массовое сознание» он фактически воспроизвёл ту же самую «предварительную» структуру.

Согласно ему, «в общественном сознании на самом нижнем, фундаментальном уровне его расчленения необходимо выделить прежде всего многочисленные образования, относящиеся к различным *способам (средствам) духовного освоения человеком действительности*. ...Последние отличаются от способов предметно-практического освоения мира и включают в себя по меньшей мере три предельно широких типа (класса) элементов сознания: I – предметно-чувственные (эмоционально-образные) формы сознания; II – абстрактно-логические (рациональные) формы сознания и III – фантастические (иррациональные в широком смысле слова) формы сознания» [Грушин 1983, с. 24]. Первый тип элементов сознания Грушин характеризует как «общественную психологию», второй – как «общественное знание», третий – как «общественное воображение».

Этим расчленением структура общественного сознания, согласно ему, не исчерпывается. «Его (общественного сознания. – А. Х.) следующее фундаментальное расчленение, относящееся к тому же, что и в первом случае, самому “нижнему” уровню его анализа, учитывает *характер взаимоотношений сознания с действительностью* и позволяет выделить в его составе также три предельно абстрактных типа (класса) его простейших образований: А – элементы сознания, отражающие действительность; Б – элементы сознания, выражающие отношение (оценочное) к действительности; В – элементы сознания, совпадающие с активной реакцией на действительность» [Грушин 1987, с. 109 – 110]. Первый тип Грушин характеризует как «рефлексивный», второй – как «эвалютивный (от английского «evaluation», что значит «оценка») и третий – «реактивным».

Выделенные два класса элементов сознания являются, согласно Грушину, линейными и потому, будучи совмещёнными, или наложенными друг на друга, дают 9 (3 x 3) «двумерных (классов) составляющих общественного сознания, а именно: IA, IB, IB, IA, IB, IB, IIIA, IIIB, IIIB» [Грушин 1987,

с. 110]. Но Грушин на этом не останавливается и выделяет ещё одно расчленение общественного сознания. Он пишет: «В качестве третьего фундаментального расчленения общественного сознания, относящегося к тому же уровню его анализа, можно принять расчленение, учитывающее *способы* (или, может быть, лучше сказать: характер?) *возникновения, образования составляющих общественного сознания*» [Грушин 1987, сс. 110–111]. Исходя из этого основания, он выделяет два класса элементов в структуре общественного сознания – стихийное и институционализированное. При смещении предыдущих классов с данной структурой получается 19 (3 x 3 x 2) типов сознания (см. Таблицу: [Грушин 1987, с. 112]). Но можно продолжать расчленение (на факультете журналистики МГУ Грушин в своих лекциях, по его словам, доводил до 36 типов). «В общей сложности, – заявляет он, – в полученной таким образом многомерной матрице присутствовало 80 типов элементов общественного сознания. И это не было пределом возможного расчленения рассматриваемой системы» [Грушин 1983, с. 27].

Конечно, структура общественного сознания, предложенная Б. А. Грушиным, обладает оригинальностью и разительно отличается от всего того, что наработано представителями официального исторического материализма. В чём-то она больше соответствует действительности. Однако трудно отделаться от её формалистического и даже механистического характера. Кроме того, в предложенной им структуре не нашли места *формы общественного сознания*, а отрицать их существование вряд ли правомерно. Другое дело, что они нуждаются в переосмыслении. В доктринальном историческом материализме структура общественного сознания изображалась (за редкими исключениями) так, как если бы она была одной и той же для всей человеческой истории, для всех человеческих культур. Следовательно, отбрасывать расчленение общественного сознания по формам неправомерно. Это как мировоззренчески, так и методологически несостоятельно. Выделение же только общественной психологии, общественного знания и общественного воображения, что имеет место в структуре общественного сознания, предложенной Б.А. Грушиным, обедняет общественное сознание как целостную систему.

Заключение

Доктринальная советская философия, именовавшаяся марксистско-ленинской, состояла из диалектического и исторического материализмов. Проблема общественного сознания и его структуры решалась в рамках последнего. В большинстве работ представителей исторического материализма общественное бытие и общественное сознание превратились в две самостоятельные сферы, связанные между собой по логике отношения причины и действия. При этом общественное бытие стало фактически отождест-

вляться с экономической действительностью. Подобная редукция присутствует не только в работе И.В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме». Сталин здесь пишет, что «материальная жизнь общества, его бытие... является первичным, а его духовная жизнь – вторичным, производным, что материальная жизнь общества есть объективная реальность, существующая независимо от воли людей, а духовная жизнь общества есть отражение этой объективной реальности, отражение бытия» [Сталин 1953, с. 584]. Сходной позиции даже в 60-е годы прошлого столетия придерживались многие представители исторического материализма.

Последние не учитывали того, что взгляды Маркса в течение его жизни развивались и совершенствовались. Так, в «Немецкой идеологии (1845–1846 гг.)» зависимость общественного сознания от общественного бытия ещё трактуется довольно грубо. В ней, например, сказано: «Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития...» [Маркс и Энгельс 1955, с. 25] Но вот в период работы над «Капиталом» Маркс писал, что «общественные отношения между людьми возможны лишь в той мере, в какой люди мыслят...» [Маркс 1973, с. 249] То же можно сказать и о Ленине. Ленин периода работы над «Материализмом и эмпириокритицизмом» никогда бы не написал то, что он написал, конспектируя «Науку логики» Гегеля, а именно: «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его» [Ленин 1973 в, с. 194].

Конечно, были среди философов советского периода и те, кто это понимал. Так, известный философ и психолог С.Л. Рубинштейн в своей неоконченной и впервые опубликованной с купюрами лишь в 1973 г. монографии «Человек и мир», подвергая критике истматовско-диаматовскую трактовку соотношения общественного бытия и общественного сознания, абсолютизирующую гносеологический аспект их соотношения, писал: «Но эта абсолютизация гносеологического отношения отрицает то, что сознание существует в бытии. На самом деле сознание не отрицает бытия, сознание само включается в бытие. Особенно очевидна неправомерность этой абсолютизации в общественном бытии: без общественного сознания нет общественного бытия» [Рубинштейн 1997, с. 72]. Но таких, как С.Л. Рубинштейн, были единицы.

Следовательно, должна быть предложена иная, более адекватная, структура, и даже не *структура* (нечто статичное), а *архитектоника* общественного сознания.

Библиография

- Волошинов, В. 1993. 'Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке'. М., Лабиринт, (Серия «Бахтин под маской. Маска третья»), 189 с.
- Гак, Г. 1981. 'Учение об общественном сознании в свете теории познания', Он же. *Избранные философские труды*. М., Мысль, сс. 9–189.
- Грушин, Б. 1983а. 'Структура и состав общественного сознания', *Социологические исследования*, № 4, сс. 17–28.
- Грушин, Б. 1987в. 'Массовое сознание. Опыт определения и проблемы исследования'. М., Политиздат, 368 с.
- Келле, В. 1964. 'Структура общественного сознания'. М., «Знание», 48 с.
- Келле, В. & Ковальзон М. 1959. 'Формы общественного сознания'. М., Госполитиздат, 263 с.
- Ленин, В. 1961. 'Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии', Он же. *Полное собрание сочинений*, т. 18, М., Политиздат, сс. 7–525.
- Ленин, В. 1973. а. 'Три источника и три составных части марксизма', Он же. *Полное собрание сочинений*, т. 23. М., Политиздат, сс. 40–48.
- Ленин, В. 1973. б. 'Карл Маркс. (Краткий биографический очерк с изложением марксизма)', Он же. *Полное собрание сочинений*, т. 26. М., Политиздат, сс. 43–93.
- Ленин, В. 1973. в. 'Конспект книги Гегеля «Наука логики»', Он же. *Полное собрание сочинений*, т. 29, Философские тетради. М., Политиздат, сс. 77–218.
- Маркс, К. 'К критике политической экономии', Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, [В 50-ти т.], т. 13. М., Политиздат, сс. 1–167.
- Маркс, К. 1960. 'Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I, Процесс производства капитала', Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е. [В 50-ти т.], т. 23. М., Политиздат, 907 с.
- Маркс, К. 'Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов. Процесс производства капитала', Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, [В 50-ти т.], т. 47. М., Политиздат, 659 с.
- Маркс, К., Энгельс, Ф. 'Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков', Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, [В 50-ти т.], т. 3. М., Политиздат, сс. 7 – 534.
- 'Общественное сознание и его формы' 1986. М., Политиздат, 367 с.
- Плеханов, Г. 1956. 'К вопросу о развитии монистического взгляда на историю', Он же. *Избранные философские произведения*, в 5-ти т., т. I. М., Госполитиздат, сс. 507–772.
- Рубинштейн, С. 1997. 'Человек и мир'. М., Наука, 191 с.
- Сталин, И. 1953. 'О диалектическом и историческом материализме', Он же. *Вопросы ленинизма*, изд. 11-е. [М.], Госполитиздат, сс. 574–602.
- Уледов, А. 1968. 'Структура общественного сознания. Теоретико-социологическое исследование'. М., Мысль, 324 с.

Transliteration

- Voloshinov, V. 1993. 'Marksizm i filosofiya yazyka. Osnovnyye problemy sotsiologicheskogo metoda v nauke o yazyke' [Marxism and the Philosophy of Language. The main Problems of the Sociological Method in the Science of Language]. М., Labirint. (Seriya «Bakhtin pod maskoy. Maska tretia»), 189 s.
- Gak, G. 1981. 'Ucheniye ob obshchestvennom soznanii v svete teorii poznaniya' [The Doctrine of PUBLIC Consciousness in the Light of the Theory of Knowledge]. On zhe. *Izbrannyye filosofskiyе trudy*. М., Mysl, ss. 9–189.
- Grushin, B. 1983. 'Struktura i sostav obshchestvennogo soznaniya' [The Structure and Composition of Public Consciousness], *Sotsiologicheskkiye issledovaniya*, № 4, ss. 17–28.

- Grushin, B. 1987. 'Massovoye soznaniye. Opyt opredeleniya i problemy issledovaniya' [Mass Consciousness. Experience and Research Problems]. M., Politizdat, 368 s.
- Kelle, V. 1964. 'Struktura obshchestvennogo soznaniya' [The Structure of Social Consciousness]. M., «Znaniye», 48 s.
- Kelle, V. & Kovalzon, M. 1959. 'Formy obshchestvennogo soznaniya' [Forms of Public Consciousness]. M., Gospolitizdat, 263 s.
- Lenin, V. 1961. 'Materializm i empiriokrititsizm. Kriticheskiye zametki ob odnoy reaktivnoy filosofii' [Materialism and Empirio-Criticism. Critical Notes on one Reactionary Philosophy], On zhe. *Polnoye sobraniye sochineniy*, t. 18. M., Politizdat, ss. 7–525.
- Lenin, V. 1973. a. 'Tri istochnika i tri sostavnykh chasti marksizma' [Three Sources and Three Components of Marxism]. On zhe. *Polnoye sobraniye sochineniy*, t. 23. M., Politizdat, ss. 40–48.
- Lenin, V. 1973. b. 'Karl Marks. (Kratkiy biograficheskiy ocherk s izlozheniyem marksizma)' [Karl Marx. (A Brief Biographical Sketch Outlining Marxism)]. On zhe. *Polnoye sobraniye sochineniy*, t. 26. M., Politizdat, ss. 43–93.
- Lenin, V. I. 1973. v. 'Konspekt knigi Gegelya «Nauka logiki»' [Summary of the book by Hegel «Science of Logic»]. On zhe. *Polnoye sobraniye sochineniy*, T. 29. Filosofskiye tetradi, M., Politizdat, ss. 77 – 218.
- Marks, K. 'K kritike politicheskoy ekonomii' [To Criticism of Political Economy]. Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 13. M., Politizdat, ss. 1–167.
- Marks, K. 1960. 'Kapital. Kritika politicheskoy ekonomii. T. 1. Kn. I, Protssess proizvodstva kapitala' [Capital. Criticism of Political Economy. T. 1. Kn. I, Capital Production Process]. Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 23. M., Politizdat, 907 s.
- Marks, K. 'Ekonomiceskaya rukopis 1861–1863 godov. Protssess pro-izvodstva kapitala' [The Economic Manuscript of 1861-1863. Capital Production Process]. Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 47. M., Politizdat, 659 s.
- Marks, K. & Engels, F. 'Nemetskaya ideologiya. Kritika noveyshey nemetskoй filosofii v litse eye predstaviteley Feyerbakha, B. Bauera i Shtirnera i nemetskogo sotsializma v litse ego razlichnykh prorokov' [German Ideology. Criticism of the Newest German Philosophy in the Person of its Representatives Feuerbach, B. Bauer and Stirner and German Socialism in the Person of its Various Prophets]. Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 3. M., Politizdat, ss. 7–534.
- 'Obshchestvennoye soznaniye i ego formy' [Public Consciousness and its Forms]. 1986. M., Politizdat, 367 s.
- Plekhanov, G. 1956. 'K voprosu o razvitiі monisticheskogo vzglyada na istoriyu' [On the Development of a Monistic View of History]. On zhe. *Izbrannyye filosofskiye proizvedeniya*, v 5-ti t., t. I. M., Gospolitizdat, ss. 507–772.
- Rubinshteyn, S. 1997. 'Chelovek i mir' [Man and the World]. M., Nauka, 191 s.
- Stalin, I. 1953. 'O dialekticheskom i istoricheskom materializme' [About Dialectical and Historical Materialism]. On zhe. *Voprosy leninizma*, izd. 11-e. [M.], Gospolitizdat, ss. 574 – 602.
- Uledov, A. 1968. 'Struktura obshchestvennogo soznaniya. Teoretiko-sotsiologicheskoye issledovaniye' [The Structure of Social Consciousness. Theoretical Sociological Research]. M., Mysl, 324 s.

Түйін

Хамидов А.А. Тарихи материализмдегі әлеуметтік сана құрылымының мәселесі.

Мақалада тарихи саналы материализмде қоғамдық сана құрылымының мәселесін шешу талданады. К.Г. Маркс идеясының сипаттамасы, Ф. Энгельс, В.И. Ленин 1930-шы жылдардың екінші жартысынан бастап 1950-ші жылдардың ортасына дейін тарихтық материализм өкілдерінің қоғамдық сана-сезімін талдауға кіріскен И.В. Сталинге берілді.

және оның құрылымы. Маркс пен Лениннің осы тақырыпқа қатысты идеялары арқылы өтті. Мақалада 1950-ші жылдардың аяғында әлеуметтік сана құрылымының соңғы форматтарға төмендетілмейтіні туралы идея пайда болғаны көрсетілген. Кейінгі жылдарда әлеуметтік сана құрылымының әр түрлі тұжырымдамалары пайда болды, бірақ бір-бірінен өзгеше емес. Жалпы сурет келесідей көрінді. Әлеуметтік санау көлденең және тігінен құрылымдалған. Горизонтальда ол қоғамдық сананың жеті түрі – саяси көзқарас, заңдылық, мораль, дін, өнер, ғылым және философия арқылы қалыптасады. Қоғамдық санада екі мәселе – гносеологиялық және социологиялық тұрғыдан ерекшеленді. Әлеуметтік сана құрылымының эпистемологиялық аспектісіне екі деңгей кіреді: 1) күнделікті сана (төменгі деңгей) және 2) теориялық сана (жоғарғы деңгей). Әлеуметтік сана құрылымының әлеуметтік аспектісі үш деңгейден тұрады: 1) әлеуметтік психология (төменгі деңгей), 2) идеология (орта деңгей) және 3) ғылым (жоғары деңгей). Мақала тарихи материализмнің өкілдері тарапынан қоғамдық сананың құрылымын түсіндіруде әртүрлі келіспеушіліктерді сынайды. 1983 жылы Б.А. Грушин әлеуметтік сана құрылымының өзіндік тұжырымдамасын ұсынды. Оның талдауы сондай-ақ оның сәйкес келмейтіндігін көрсетті. Біріншіден, ол тым формалистік, ал екіншіден, автор әлеуметтік сананың әлеуметтік сана құрылымының құрамынан шығарылды, ол негізді деп саналмайды. Мақаланың қорытындысы мынада: әртүрлі, неғұрлым барабар құрылым, құрылымы (статикалық нәрсе), бірақ қоғамдық сана сәулетшілері ұсынылуы керек.

Түйінді сөздер: әлеуметтік сана, әлеуметтік сананың құрылымы, тарихи материализм, әлеуметтік сана нысандары, әлеуметтік сананың деңгейі, әлеуметтік сананың эпистемологиялық және әлеуметтік аспектілері.

Summary

Khamidov A.A. The Problem of the Structure of Social Consciousness in Historical Materialism.

The article analyzes the solution of the problem of the structure of social consciousness in historical materialism. A description of the ideas of K. G. Marx, F. Engels, V. I. Lenin is given, and from the second half of the 1930s almost to the mid-1950s also I. V. Stalin, from whom representatives of historical materialism proceeded in the analysis of public consciousness and its structure. It is noted that they passed by the ideas of Marx and Lenin relating to this topic. The article shows that the idea of the structure of social consciousness as not reducible to the forms of the latter took shape in the late 1950s. In subsequent years, different concepts of the structure of social consciousness appeared, but not too different from each other. The overall picture looked as follows. Social consciousness is structured both horizontally and vertically. Horizontally, it is formed by seven forms of social consciousness – political views, legal awareness, morality, religion, art, science, and philosophy. Two aspects stood out in the public consciousness – gnoseological and sociological. The epistemological aspect of the structure of social consciousness includes two levels – 1) everyday consciousness (lower level) and 2) theoretical consciousness (upper level). The sociological aspect of the structure of social consciousness includes three levels: 1) social psychology (lower level), 2) ideology (middle level) and 3) science (higher level). The article criticizes various kinds of inconsistencies in explaining the structure of social consciousness by representatives of historical materialism. In 1983, B. A. Grushin proposed his own, original concept of the structure of social consciousness. Her analysis also showed her inconsistency. Firstly, it is excessively formalistic, and secondly, the Author has excluded from the structure of social consciousness forms of social consciousness that cannot be considered justified. The conclusion that follows from the article is that a different, more adequate structure, and not even a structure (something static), should be proposed, but the architectonics of the public consciousness.

Keywords: Social Consciousness, the Structure of Social Consciousness, Historical Materialism, Forms of Social Consciousness, Levels of Social Consciousness, Epistemological and Sociological Aspects of Social Consciousness.

*Мухтар Изотов (Алматы, Казахстан),
Маргарита Какимжанова (Астана, Казахстан)*

СУЩНОСТНОЕ ПОНИМАНИЕ ТЕХНИКИ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В УСЛОВИЯХ ЧЕТВЕРТОЙ ПРОМЫШЛЕННОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Аннотация. Невиданный по своим темпам и размаху научно-технический прогресс является одной из наиболее очевидных реальностей нашего времени. Действительно, современный научно-технический прогресс значительно увеличил техническое могущество человечества, но человек должен учиться использовать свой интеллект не только для разработки и внедрения новых технологий, но и для осознания последствий своих действий и оценки с этой точки зрения новых технологий.

В начале XXI века эйфория о все возрастающей мощи научно-технического прогресса сменяется ощущением растущей зависимости человека от созданной им техники, опасности возникновения техногенных катастроф и природных катаклизмов, вызванных вмешательством человека, а также непредсказуемого риска, связанного с использованием современной техники и технологии эпохи четвертой промышленной революции (индустрии 4.0). Последняя повлечет за собой системное изменение. Они коснутся всех сфер бизнеса, общества, политики и потребуют новых форм организации правительства и частного сектора.

Современная цивилизация связывается с развитием глобального общества, основанного на научных знаниях, высоких технологиях, без которых само его существование становится просто невозможным. В этом обществе, однако, важна не только разработка новейших технологий, но и осознание, в том числе и философское, какое влияние они оказывают и могут оказать в будущем как на природу, общество, так и на самого человека. Именно этой цели развития философской рефлексии феноменов науки и техники посвящена данная статья.

Ключевые слова: человек, наука, техника, технология, философия техники, четвертая промышленная революция, гуманизация техники.

Введение

Современный этап развития техники характеризуется прежде всего созданием автоматизированных систем управления производственной и другими сферами деятельности общества. Здесь человек, переставая быть непосредственным элементом технологической цепи, уже не ограничивается физиологическими пределами своего организма и получает возможность для использования своих творческих способностей.

Действительно, современный научно-технический прогресс неизмеримо увеличил техническое могущество человечества, но человек должен учиться и использовать свой интеллект не только для разработки и внедрения новых технологий, но и для осознания последствий своих действий и оценки с этой точки зрения новых технологий. В скором будущем человечество будет переходить к развертыванию четвертой промышленной революции, основанной на новейшем научно-технологическом базисе. При этом

возрастает роль и значение философско-мировоззренческой оценки результатов данной революции, которая несет в себе как положительные, так и отрицательные моменты и социальные последствия.

Философия должна стать действенным интегратором в решении проблем и противоречий, возникающих по мере углубления и фронтального расширения всего спектра новейших достижений науки и техники в современном обществе. Кроме того, философия выступает в данном процессе как методологическое основание понимания усложнения современного научно-технического прогресса и превращение последнего в подлинную социальную силу.

Методология

Поскольку четвертая промышленная революция будет разворачиваться на основе достижений техники, то ее осмысление должно быть комплексным и многоаспектным. Так, например, некоторые энтузиасты технического прогресса полагают, что вживание в тело человека улучшенных технических иммитаций органов и различных кибернетических устройств, вплоть до достижения симбиоза компьютера и мозга. Компьютерная виртуальная реальность обещает стать более разнообразной, чем реальная и к тому же доступной для активности пользователя. В этой связи в литературе появляются такие фразы, как: «Электронное пространство может стать опасным и губительным. Интернет и все технические нововведения начнут производить нечто самостоятельное, думающее, способное производить свою идеологию» [Каримова 2005, с. 566].

На наш взгляд, чтобы преодолеть подобного рода страхи и опасения и для проведения адекватного исследования сложнейшего феномена новейшей техники и технологии в условиях четвертой промышленной революции необходимо использовать аксиологический (деятельностный) и аксиологический подходы.

Понятие техники

Истоки понятия «техника» уходят в глубь веков. Древнегреческое слово «*techne*» понималось достаточно широко: от умения ремесленника до мастерства в области высокого искусства к области *techne* относили земледелие и охоту, мореходство и врачевание, ткацкое и оружейное дело, театральное искусство и пр. Греческие философы стремились определить место *techne* среди других видов познания и человеческой деятельности.

Наряду с материальными, производственными и прочими достижениями, неограничиваемое развитие техники привело к необычайному обострению многих проблем. Как оказалось, комплекс негативных последствий технологического развития весьма широк. И, прежде всего, это проблемы, связанные с функционированием системы «человек-общество-природа»:

исчерпание природных ресурсов, нарушение экологического равновесия, загрязнение природной среды и т.д. Вместе с тем технологическая экспансия захватила не только материальную сферу жизни и деятельности человека, она повлияла на естественную среду его обитания.

В XXI в. техника, обретая (как это ни парадоксально) некое самостоятельное и, как кажется, неуправляемое существование, начинает проникать и модифицировать внутреннюю жизнь человека. Это существенно расширяет комплекс последствий «технизации» общества. Помимо экологических, природоохранных проблем, он включает проблемы личностного, социально-психологического и правового характера. «Технология, – пишет японский философ Т. Имамичи, – подобно природе, стала нашей новой средой обитания, имеющей свои собственные цели, которые независимы от человеческих, поскольку технология как среда, как бытийственная тональность машинных образований, сама определяет свое направление развития» [1995, сс. 79-80].

Современные ученые обращаются к изучению психологического воздействия техники, трансформации духовной сферы человека, а также к таким феноменам, как одномерность человеческой личности, всеобщее «омассовление» и т.д. Отмечается всевозрастающая зависимость человека от достижений техники, подавление деятельной активности, обострение морального кризиса, кризиса человеческой нравственности в условиях технологической урбанизации. Все чаще высказываются предположения о возможности перехода технологического развития в такую фазу, когда развитие превратится в экспансию и станет неуправляемым. Таким образом, на смену восторгам приходят тревога и опасения.

Критическая оценка технократического оптимизма, радужных перспектив теории технократического благоденствия нашла отражение в художественных произведениях современных писателей, в том числе антиутопиях («Прекрасный новый мир» О. Хаксли, «451 по Фаренгейту» Р. Брэдбери, «Утопия 14» К. Воннегута и др.). Эти произведения можно рассматривать как предостережение человечеству, критику технократического тоталитарного государства, в котором доведенные до совершенства наука и техника подавляют индивидуальность и свободу человека.

Проблемный анализ гуманитарной составляющей в современной философии техники представлен такими именами, как Л. Мамфорд, Х. Ортега-и-Гассет, М. Хайдеггер, Ж. Эллюль. Основную причину всех социальных зол и потрясений современной эпохи Люсьен Мамфорд видит в возрастающем разрыве между уровнями технологии и нравственности, который, по его мнению, уже в недалеком будущем угрожает человечеству порабощением со стороны безличной Мегамшины, т.е. предельно рационализированной, технократической организации общества. Научный прогресс со времен Ф. Бэкона и Г. Галилея Мамфорд называет «интеллектуальным империализмом», жертвой которого пали гуманизм и социальная справедливость. Наука трактуется Мамфордом как суррогат религии, а ученые – как сословие новых жрецов. По-

этому Мамфорд призывает остановить научно-технический прогресс и возродить социальные ценности Средневековья, которое он изображает «золотым веком» человечества. В 1930-ые г. Мамфорд опубликовал ряд статей, в которых доказывал, что техника должна рассматриваться комплексно, в аспектах «ее психологического, как и практического, происхождения» и оценивать технику следует в эстетических терминах в такой же мере, как и технических. В 1934 г. выходит книга «Technics and Civilization» («Техника и цивилизация»), в которой Мамфорд дает развернутый анализ широкого круга проблем «механической цивилизации». Рассматривая современное восприятие техники, Мамфорд не склонен переоценивать роль технического развития, внедрения технических средств в жизнь общества. Через три десятилетия после «Техники и цивилизации» вышла книга «The Myth of the Machine» («Миф о машине»). В этой работе Мамфорд утверждает, что человек не «делающее», а «мыслящее» существо, его отличает не делание, а мышление, не орудие, а дух, являющийся основой самой «человечности» человека. По Мамфорду, сущность человека не материальное производство, а открытие и интерпретация, значимость которых вряд ли можно переоценить. «Если бы внезапно исчезли все механические (технические) изобретения последних пяти тысячелетий, пишет Мамфорд, – это было бы катастрофической потерей для жизни. И все же человек остался бы человеческим существом. Но если бы у человека была отнята способность интерпретации... то все, что мы имеем на белом свете, угасло бы и исчезло быстрее, чем в фантазии Просперо, и человек очутился бы в более беспомощном и диком состоянии, чем любое другое животное»: он был бы близок к параличу». Для Мамфорда человек есть «прежде всего, само себя создающее, само себя преодолевающее, само себя проектирующее животное существо» [Мамфорд 1950, с. 2]. Мамфорд типологически подходит к анализу феномена техники. Так, современная техника, это «образец моно-техники или авторитарной техники, которая, базируясь на научной интеллигенции и квалифицированном производстве, ориентирована главным образом на экономическую экспансию, материальное насыщение и военное превосходство» [1964, с. 9]. Корни монотехники восходят к пяти-тысячелетней древности, к тому времени, когда человек открыл то, что Мамфорд называет «мегамашиной», т.е. строгую иерархическую социальную организацию.

Стандартными примерами мегамашин являются крупные армии, объединения работников в группы, такие как, например, те, которые строили египетские пирамиды или Великую Китайскую стену. Мегамашины часто приводят к поразительному увеличению количества материальных благ, однако ценою ограничения возможностей и сфер человеческой деятельности и стремлений, что ведет к дегуманизации.

Примерно в то же время, что и Мамфорд, проблемами техники в контексте философской антропологии занимался Х. Ортега-и-Гассет. Широко известно сочинение Ортеги-и-Гассета «Восстание масс» [1930]. Эта работа стала своего рода знаком эпохи, получила огромную популярность и была переведена

на много языков. В ней философ фиксирует, что Европа переживает самый тяжелый кризис, который когда-либо выпадал на долю народов и культур. В 1935 г. вышла работа Ортеги-и-Гассета «Рассуждения о технике». В ней он дал обобщенную картину эволюции техники, разделяя ее историю на три главных периода: техника отдельного случая; техника ремесленника; техника, создаваемая техниками и инженерами. Различие между этими тремя видами техники состоит в способе, открываемом и выбираемом человеком для реализации созданного им проекта того, кем он хотел стать, «делать себя».

В первый период техника изобретается благодаря случаю, в силу обстоятельств. Во второй период некоторые достижения техники осознаются как таковые, сохраняются и передаются от поколения к поколению ремесленниками. Но и в этот период еще отсутствует сознательное изучение техники, того, что сегодня называют технологией. Техника является лишь мастерством и умением, но не наукой. И только в третий период, с развитием аналитического способа мышления, исторически связанного с возникновением науки Нового времени, появляется техника техников и инженеров, научная техника, «технология» в буквальном ее понимании. Техницизм современной техники радикально отличается от всего того, что давали все предыдущие виды техники. Согласно Ортеге [1930, с. 371], «современная техника предоставляет человеку возможность независимой деятельности, что проявляется как в самой технике, так еще в большей мере в чистой (или научной) теории». В наше время, считает Ортега, человечество, прежде всего, обладает *la technica*, техникой в существенном смысле этого термина, т. е. технологией, а лишь затем техникой в смысле технических устройств. Люди теперь хорошо знают, как реализовать любой проект, который они могли бы выбрать, – даже до того, как они выберут тот или иной конкретный проект. Усовершенствование научной техники ведет, по мнению Ортеги, к возникновению уникальной современной проблемы: отмиранию и иссяканию способности человека вообразить и желать этого первичного и врожденного качества, ставящего на первое место объяснение того, как создаются человеческие идеалы.

Проблемы технического развития рассматривает М. Хайдеггер в книге «Вопрос о технике» [1954]. Он отвергает традиционное мнение, которое сводится к тому, что техника является нейтральным средством в руках человека. Размышляя о сущности техники, философ полагает, что она не ограничена рамками узкотехнического, и пытается включить современную технику в более широкий контекст. Техника не только средство для достижения целей. «В самом злом плену у техники, – пишет Хайдеггер, – мы оказываемся тогда, когда видим в ней что-то нейтральное...» [1986, с. 41]. Инструментальное понимание техники вошло в привычку. Согласно Хайдеггеру, понятие техники предполагает значительно более глубокое понимание: «Техника – не простое средство. Техника – вид раскрытия потаенного. Это область выведения из потаенного, осуществления истины» [1986, с. 50]. Технику наших дней отличает особый характер процесса «раскрыва-

ния». Раскрывая ранее неведомое – извлекая, перерабатывая, накапливая, распределяя, преобразовывая, техника изменяет облик окружающей природы. Вместе с тем как способ раскрытия истины, способ понимания техника изменяет и само восприятие природы человеком, изменяет картину мира в целом. Получается, что технический прогресс оказывает губительное воздействие не только на окружающую среду, но и на восприятие человеком мира. Более того, техника сама становится средой обитания человека.

Проблему влияния техники на жизнь человека исследует французский философ, социолог и юрист, участник движения Сопротивления Ж.Эллюль в работе «Другая революция» [1969]: «Мы живем в техническом и рационалистическом мире... Природа уже не есть наше живописное окружение. По сути дела, среда, мало-помалу создающаяся вокруг нас, есть, прежде всего, вселенная Машины. Техника сама становится средой в прямом смысле этого слова. Техника окружает нас как сплошной кокон без просветов, делающий природу совершенно бесполезной, покорной, вторичной, малозначительной. Что имеет значение – так это техника. Природа оказалась демонтированной науками и техникой: техника составила целостную среду обитания, внутри которой человек живет, чувствует, мыслит, приобретает опыт. Все глубокие впечатления, получаемые им, приходят от техники» [Эллюль с. 147]. Эллюль считал, что социальный прогресс в Новое время представляет собой неумолимое порабощение человека технологией и поглощение личности массовым потребительским, все более регламентированным обществом; ради материальных благ, приносимых наукой и техникой, люди жертвуют индивидуальной свободой и духовными ценностями. При этом развитие техники сопровождается вытеснением гуманистических целей техническими средствами достижения эфемерного господства над окружающей природой самого человека. В конечном счете, технические средства в возрастающей мере становятся самоцелью безличного «технологического общества», в котором люди низводятся до роли придатка к машине.

Один из наиболее радикальных подходов к анализу технологического, индустриального, массового общества был дан Гербертом Маркузе в работе «Одномерный человек» [1964]. Эта работа продолжает критическую линию в оценке перспектив технологического развития на Западе. Основные положения книги обращают читателя к тоталитарному характеру массового общества и рассмотрению новой, специфической формы отчуждения, результатом которой стало появление одномерного мышления, одномерного человека. Согласно Маркузе, в современном обществе технический аппарат производства функционирует не как простая сумма инструментов, которые могут быть изолированы от вызванных ими социальных и политических последствий, но скорее как система, которая однозначно определяет продукт этого производственного аппарата, а также действия по его обслуживанию и развитию. Механизированное и стандартизированное производство, требования его функционирования навязывают соответствующие экономические и политические ограничения на труд,

досуг, на материальную и интеллектуальную культуру. В соответствии с тем, как общество организует свою технологическую базу, оно становится тоталитарным. «Тоталитарными, – пишет Г. Маркузе, – являются не только специфические формы правительства или стоящие у власти партии, но также и специфическая система производства и распределения, которая вполне совместима с «плюрализмом» партий, газет, «уравновешивающих сил» [Полякова 1989, с. 3]. Политические силы, считает Маркузе, утверждают себя через свою власть над техническим прогрессом и технической организацией аппарата управления. Правительства государств такого (индустриального, информационного) типа только тогда могут защитить и утвердить себя, когда они в состоянии мобилизовать, организовать и использовать технические, научные и производственные возможности цивилизации. Технический производственный аппарат имеет тенденцию стать тоталитарным в такой степени, что определяет не только социально необходимые профессии, умения и установки, но и индивидуальные потребности и ожидания. «Все это делает технику, – заключает Маркузе, – наиболее эффективным политическим инструментом в любом обществе, в основе которого лежит механизированное и стандартизированное производство» [Полякова 1989, с. 6]. Массовое общество требует всецело подчиненного индивида, и само формирует его. Научное управление и организация создают предпосылки автоматической идентичности, когда, согласно Маркузе, индивид начинает идентифицировать себя с существованием, которое навязывается ему и находит в этом источник своего развития и удовлетворения. «Эта идентичность, – пишет Маркузе, – является не иллюзией, а реальностью. Тем не менее, эта реальность составляет более прогрессивную форму отчуждения. Оно становится полностью объективным: отчужденный субъект наслаждается своим отчуждением» [Полякова 1989, с. 75].

Таким образом, технологический прогресс не только не оправдал надежды на преодоление кризисной ситуации, но даже усугубил состояние отчуждения и «потерянности». «Омассовленный» человек находит удовлетворение в своем настоящем, привыкает к нему, переводя болезнь в хроническую форму. Появляется одномерность, которая существует везде и во многих формах. Одномерное поведение и мышление характеризуются тем, что все идеи, чувства и мысли покидают область рассуждения и действия и сводятся к терминам реальности. То же самое происходит и с ценностями. Маркузе критически оценивает складывающуюся ситуацию в обществе господствующей технологии, предсказывая негативные перспективы его развития. Маркузе призывает к бунту. Он уверен, что человек все еще способен изменить социальные и экономические структуры. Индивидуальная свобода должна означать восстановление самостоятельного мышления и автономии личности. Возможности изменения общества Маркузе связывает с искусством и сохранением межличностных отношений: «Образы и ценности будущего свободного общества должны уже быть не внутри несвободного общества, но только в межличностных отношениях» [Полякова 1989, с. 77].

В 1980 г. выходит работа американского социолога А. Тоффлера, посвященная так называемому обществу «третьей волны» («Третья волна»). В яркой, образной и критической форме американский социолог показывает обострение социальных противоречий научно-технической революции. Все многообразие технических достижений, которые реализовывались в истории цивилизации, американский социолог представляет в виде трех технологических волн, которые радикально повлияли не только на облик экономики, но и на культуру общества, его ценности: первая волна была связана с возникновением аграрного хозяйства. Аграрное общество использовало примитивные технологии, основанные на обыденном опыте, передававшемся из поколения в поколение. Доминирующим в них было применение ручного труда. Хозяйственная деятельность людей представляла собой земледелие, скотоводство, рыболовство, примитивное ремесло, вторая волна – это комплекс технологий, обеспечивающих массовое, стандартное производство, характерное для индустриального мира, подобного огромной машине. Это индустриальное общество, для которого, по мнению Тоффлера, характерны централизм, гигантизм, единообразие в труде и жизни, массовая культура, низкий уровень духовных ценностей, угнетение людей, разрушение природы. Третья – современная волна, наоборот, связана с разукрупнением экономических и социальных структур, демократизацией, децентрализацией, изменением характера труда в направлении его интеллектуализации и гуманизации. Тоффлер утверждает невозможность устранения нежелательных в социальном плане последствий НТР в пределах прежней, индустриальной технологической цивилизации и провозглашает близость супериндустриального общества. Предполагается, что из тупика технологической эры человечество может вывести новый супериндустриальный порядок, который уже начинает складываться. Прежде всего, этот порядок появляется с изменением характера труда. Рутинная, повторяющаяся, монотонная, дегуманизованная работа с течением времени перестает быть эффективной, уходит в прошлое. Она уже отжила свой век в технологически развитых странах. Распространение сферы «третьей волны» предполагает совершенно иной тип труда. У супериндустриальной экономики, согласно Тоффлеру, существует потребность только в высококвалифицированных интеллектуальных рабочих. Для того чтобы получить удовольствие от условий труда, от каждого потребуются изменение в организации не только производства, но и образования и социализации как таковой. До известной степени наличная классовая структура будет сжата, почти каждый станет профессионалом или управляющим в рамках полностью кооперированной структуры.

Путь перехода к обществу «третьей волны» связывается с гуманизацией всех сфер жизни современного человека на основе повсеместного внедрения новейшей компьютерной техники, которая позволит перейти от стандартизованного массового обслуживания к максимально индивидуальному. Как видно из приведенного обзора мнений, последствия технологического развития цивилизации вызвали серьезное обсуждение в философской, социоло-

гической, экономической и политической литературе. Глобальные кризисы, и, прежде всего экологический кризис, поставили под угрозу само существование человечества. Многих людей тревожат изменения, происходящие в социально-психологической, культурной, ценностной сферах. Все это создало почву для усиления критики в адрес концепции технологического развития в начале XXI в. Все настоятельнее звучат мотивы опасения за будущие судьбы человечества, призывы к отказу от технократической модели общества.

Вместе с тем намечаются новые подходы к пониманию роли и значения техники в жизни общества, рассматриваются возможности появления новых современных технологий, «безопасных» как в экологическом, так и в социальном отношении. Эти мотивы только начинают возникать и звучат еще неясно, однако все чаще ученые обращаются к проблеме будущего, с надеждой и тревогой пытаются разглядеть его черты.

Библиография

- Имамичи, Т. 1995. 'Моральный кризис и метатехнические проблемы', *Вопросы философии*, №3, сс. 79-80.
- Каримова, Э. 2005. 'Новые технологии и перспективы человека'. *Философия и будущее цивилизации: тез. докл. IV Российского философского конгресса*. М., т. 3, с. 566.
- Маркузе, Г. 1964. 'Одномерный человек'. 275 с.
- Mumford, L. 1964. 'Technics and Civilization', p. 9.
- Markuze, G. 1964. 'One-dimensional man', 275 p.
- Ортега-и-Гассет, Х. 1930. 'Восстание масс', с. 371.
- Полякова, Н. 1989. 'Человек и техника: социальный контекст существования человека в концепциях информационного общества 80-х годов'. *Философское понимание человека: сб. обзоров*. М., с. 3.
- Тоффлера, А. 1980. 'Третья волна', 197 с.
- Хайдеггер, М. 1954. 'Вопрос о технике', с. 41.
- Эллюль, Ж. 1969. 'Другая революция', с. 147.

Transliteration

- Imamichi, T. 1995. 'Moralny krizis i metatehnicheskie problemy' [Moral Crisis and Meta-Technical Problems], *Voprosy filosofii*, №3, ss. 79-80.
- Karimova, E. 2005. 'Novye tehnologii i perspektivy cheloveka' [New Technologies and Perspectives of Man], *Filosofia i bydeee tsivilizatsii: tez. dokl. IV Rossuskogo filosofskogo kongressa*. M., t. 3, s. 566.
- Markyze, G. 1964. 'Odnomerny chelovek' [One-Dimensional Man], 275 s.
- Mumford, L. 1964. 'Technics and Civilization', p. 9.
- Markuze, G. 1964. 'One-dimensional man', 275 p.
- Ortega-i-Gasset, H. 1930. 'Vosstanie mass' [The Rise of the Masses], s. 371.
- Poliakova, N. 1989. 'Chelovek i tehnika: sotsialny kontekst syestvovaniia cheloveka v kontseptsiiakh informatsionnogo obestva 80-h godov' [Man and Equipment: the Social Context of Human Existence in the Concepts of the Information Society of the 80 s]. *Filosofskoe ponimanie cheloveka: sb. obzorov*. M., s. 3.
- Tofflera, A. 1980. 'Tretia volna' [The Third Wave], 197 s.

Hardegger, M. 1954. 'Vopros o tehnike' [The Question of Technology], s. 41.

Elliy, J. 1969. 'Drýgaia revolýtsia' [Another Revolution], s. 147.

Түйін

Изотов М.З., Какимжанова М.К. Төртінші өнеркәсіптік төңкеріс жағдайында техниканың мәні мен оның маңызын түсіну

Ғылыми-техникалық прогрестің бұрын-соңды болмаған қарқыны мен кең ауқым алуы бүгінгі күннің басты шындығына айналып отыр. Расында да, заманауи ғылыми-техникалық прогресс адамзаттың техникалық күшін айтарлықтай арттырғанымен, адам өзінің ақыл-ойын жаңа технологияларды ойлап тауып, оны іске қосуға ғана жұмсамай, өз әрекетінің қандай зардаптар әкелуі мүмкін екенін түсініп, жаңа технологияларды осы тұрғыдан сараптай білуге үйренуі қажет.

XXI ғасырдың басындағы аса жылдам қарқынмен дами бастаған ғылыми-техникалық күшке масаттану сейіліп, қазіргі кезде адамзат өзі ойлап шығарған техникадан тәуелділігінің ұлғаюын, адамның кесірінен техногендік апаттардың және табиғи катаклизмдердің пайда болу қауіпін, сонымен қатар төртінші өнеркәсіптік төңкеріс дәуіріндегі заманауи техника мен технологияны қолдануға байланысты айтып келмейтін қатерлерді түсіне бастады. Осының бәрі жүйелік өзгеріске әкеліп соғады. Олар бизнестің, қоғамның, саясаттың барлық салаларына әсерін тигізіп, үкімет пен жеке секторды ұйымдастырудың жаңа формаларын талап етеді.

Заманауи өркениет онсыз тіпті тіршілік ету мүмкін болмайтын ғылыми білімге, жоғары технологияларға негізделген жаһандық қоғамның дамуымен байланысты. Алайда, бұл қоғамда жаңа технологияларды ойлап шығару ғана маңызды емес, сонымен қатар олардың болашақта табиғатқа, қоғамға, адамның өзіне тигізетін әсерін түсіну, соның ішінде философиялық тұрғыдан да түсіну маңызды. Бұл мақала нақты осы ғылым мен техниканың феномендеріне философиялық рефлексияның даму мақсатына арналған.

Түйін сөздер: адам, ғылым, техника, технология, технология философиясы, төртінші индустриалды революция, технологияны гуманизациялау.

Summary

Izotov M.Z., Kakimzhanova M.K. Essential Understanding of Technology and its Importance in the Conditions of the Fourth Industrial Revolution

The scientific and technological progress, unprecedented in its pace and scope, is one of the most obvious realities of our time. Indeed, modern scientific and technical progress has significantly increased the technical power of humanity, but a person must learn to use his intelligence not only to develop and introduce new technologies, but also to understand the consequences of his actions and evaluate new technologies from this point of view.

At the beginning of the twenty-first century, the euphoria about the ever-increasing power of scientific and technological progress is replaced by a sense of growing human dependence on the technology created by him, the danger of man-made disasters and natural disasters caused by human intervention, as well as the unpredictable risk associated with the use of modern technology revolution (industry 4.0). The latter will entail a systemic change. They will affect all areas of business, society, politics, and will require new forms of and government and private sector.

Modern civilization is associated with the development of a global society based on scientific knowledge, high technologies, without which its very existence becomes simply impossible. In this society, however, not only is the development of new technologies important, but also awareness, including philosophical, what influence they have and can have in the future both on nature, society, and on man himself. This article is dedicated to this goal of the development of philosophical reflection of the phenomena of science and technology.

Keywords: Man, Science, Equipment, Technology, Philosophy of Technology, the Fourth Industrial Revolution, Humanization of Technology.

О КРИЗИСЕ СОВРЕМЕННОЙ РЕЧИ

Аннотация. Статья посвящена актуальной проблеме современного языкового пространства – кризису речи. Данный феномен уже становится приметой нашего времени и проявляется в так называемой речевой анархии, когда наблюдается нарушение норм и правил языкового этикета. Речь объединяет людей, создавая единое языковое пространство, где происходит социализация индивида. Именно в речи раскрывается внутренний потенциал человека, уровень его культуры и креативные способности. Языковая анархия оказывает негативное влияние на отдельную личность и социум в целом. В поисках защитных мер в борьбе с ней можно обратиться к нейро-лингвистическому программированию. НЛП предлагает конкретные технологии, которые позволяют целенаправленно выстраивать процесс речевой коммуникации для достижения эффективности межличностного общения и взаимопонимания. Владение словом – великое искусство, которому нужно учиться.

Ключевые слова: язык, речь, кризис речи, языковая анархия, нейролингвистическое программирование (НЛП).

Введение

Мысле-речевая способность является сущностной характеристикой человека. Мы – цивилизация языковых существ. Человек не только *Homo sapiens*, но и *Homo Loquens* (человек говорящий) и *Homo verbo agens* (человек, действующий словом). Интерес к языку и речи вызван многими причинами, поскольку это импульс, способный стимулировать объединение общества, укрепить его коммуникативный базис.

Язык как любая другая семиотическая система не только используется человеком, но и оказывает влияние на последнего, подчиняет его себе, в чем-то ограничивает, задает пределы видения мира. Синтез конкретных фактов, их обобщение приводит к появлению особой «картины мира» носителей данного языка, которая отражает общее состояние эпохи, культуры, духовной жизни социума.

«Заберите у меня все, чем я обладаю, но оставьте мне мою речь, и скоро я обрету все, что имел». Эти слова политика Даниэла Уэбстера [2017], которые любят приводить в качестве эпиграфа многих статей и презентаций по риторике и коммуникации, сегодня кажутся уже ироничными. О какой речи идет речь? И еще более конкретно: где сегодня такая речь, которая способна не только обрести все утраченное, но и что-то изменить? Речь сегодня переживает кризис, уплощение и упрощение, распадаясь на вербальные осколки былой целостности. Именно об этих изменениях речи и пойдет речь (простите за каламбур) в данной статье.

Методология исследования

Исследование проблемы основано, прежде всего, на аналитико-синтетическом, системно-функциональном, гипотетико-дедуктивном методах, а также некоторых психологических теориях социализации личности.

Проблемы, возникающие с языком и речью, всегда вызывали живой интерес от рядовых пользователей языка до специалистов в области лингвистики, психологии, культурологии и философии. При этом анализу подвергаются такие понятия, как «языковая личность», «языковая картина мира», «вербальное поведение», «речевая мода», «лингвистическая интервенция» и многие другие.

Говоря о деградации речи, очевидно ее отличие от языка. Если в языке есть как негативные, так и позитивные изменения (что особенно заметно на примере интернет коммуникации), то с речью все гораздо хуже. Деградация речи означает ухудшение и даже разрушение ее качества, атрофию тех ее составляющих, которые обеспечивали ей место важнейшей антропологической способности. К примеру, первой и исходной способностью «человека говорящего» является «способность владеть связной монологической речью», совершаемой без опоры на письменный текст. Или другой пример: одним из основных элементов речи является интонация, которая сегодня находится в крайнем пассиве и «не востребованности».

Как результат – неинтонированная, сумбурная, фрагментарная речь, не способная выразить смыслы. Бытие современного человека – это фрагментарное бытие. И способ такого существования современного человека в мире фрагментирует и его речь. Поэтому в общем виде иммунитетом против вербальной деградации может выступать дефрагментация речевых практик.

На протяжении всей истории языка существовал нормативный образец его употребления. В культурологии это называется «каноном речевой пристойности». Этот канон проводит четкую культурную границу между тем, что можно, а что нельзя озвучивать в публичной сфере. За пределами канона, как правило, находилась табуированная ненормативная, инвективная лексика. Сегодня эти границы все больше размываются. «Художественная культура, пишет Кшиштоф Занусси [2017], занята главным образом трансгрессией, преодолением любых ограничений и табу. Это самая модная ценность, а может псевдоценность, выставляемая сегодня напоказ».

В общем виде справедливо считать упрощение языка, его обеднение по словарному запасу и способам выразительности общим снижением интереса к литературе, а шире – «переоценкой ценностей» от печатного художественного, поэтического слова к визуально-образному восприятию. Литература и поэзия всегда занимались изобретением речи, преобразованием слова, экспрессивной лексикой. В слэнге (подростковом и уголовном) практически нет неологизмов. В этих речевых функционалах происходит эксплуатация уже известных слов путем замены их значений или наделение

привычных понятий широкой полисемией. Как результат такого процесса деградации языка – снижение качества мышления. И дело не только в лингвистическом постулате Сепира-Уорфа, согласно которому диапазон языка задает границы нашего мышления. Актуальный парадокс состоит в том, что не мы используем язык, а язык использует нас. Мышление становится все более поверхностным, фрагментарно-ассоциативным, утрачивает свойство глубины. Плоскостное мышление-речь оказывается отражением плоскости экрана ай-фона и дисплея, одномерным придатком компьютерной сети.

Сегодня, говоря о примитивизации речи и языка, некоторые исследователи называют этот процесс «креолизацией» [Елистратов 2015]. В определенном смысле креолизация языка является лингвистическим процессом, который в постмодернизме обозначается словом «симулякр» и «симуляция». Креолизация как симуляция означает потерю языком того «означающего», на котором строится язык как система знаков, имеющих значение, и как результат – торжество квазисемантики.

Следует отметить, что одним из ведущих трендов, связанных с примитивизацией языка, является кодирование эмоциональной сферы человека клишированными выражениями, приходящими в язык из области массовой культуры (рекламы, анимации и кино). Они устойчиво входят в речь, выражая эмоции, оценки и констатации. К ним, например, относятся такие фразы, как: «Нет проблем!», «Мы сделали это!», «Мы его потеряли», «Ты в порядке?» и т. д.

С этими фразами «рука об руку» идут заимствованные междометия: «Уау!», «Упс!», «Йоху!», «О нет!». Показательно, что все они являются клишированными эмоциональными реакциями, которые могут нести как негативную, так и позитивную окраску. Другими словами, эти междометия выступают многофункциональным эмоциональным ответом на все случаи жизни. Не сложно заметить, что многообразие эмоциональных оттенков и интонаций при этом значительно упрощается и примитивизируется, сводясь к типичным автоматизмам.

Разрушаются, казавшиеся незыблемыми, языковые нормы и традиции, меняется речевой этикет. Это наблюдается повсеместно, так, например, появляются новые слова, в которых отражается негативное отношение к прошлому (коммунисты – коммуняки, Ленин – Вовка или Вовчик т.п.). Можно отметить и обилие современных языковых штампов, которые обедняют речь, делают ее шаблонной и невыразительной (поднять на должный уровень, выявить несоответствие, задать темп, процесс пошел и др.). Наблюдается наличие слов-паразитов, слов-сорняков, которые не несут никакой смысловой нагрузки, а просто засоряют речь, мешают ее восприятию (значит, так сказать, вот и др.).

Часто употребляются специальные термины (атрофия, драйвер и др.), иностранные слова (сплин, ксенофобия и др.), профессионализмы (дворник – стеклоочиститель, окно – перерыв между занятиями и др.), архаизмы (уповать – надеяться и др.), использование которых должно быть мотивиро-

вано, иначе речь не будет ясной и понятной. Особое место занимают жаргонизмы (кореш, братан – друг, приятель; жадный человек – жлоб, стипендия – степуха, диплом – корочка и др.) и молодежный сленг (няшить – ласкать, баловать; лицо – афиша, витрина, будка; угарный – смешной, забавный и т.п.). И это только неполный перечень языковых проблем современной речи.

Так, несколько лет назад исследование молодежного слэнга показало, что самыми распространенными в молодежной среде оказались слова «прикол», «прикинь» и «короча». Сведенные в аббревиатуру они позволили окрестить молодежный арготизм языком ППК. Слова «прикол» и «прикольнo» выступают своего рода универсальным клише, имеющим позитивную оценку и означают: смешно, забавно, отлично, классно, круто, здорово, интересно, клёво, прекрасно и т.д. С другой стороны, популярный термин «прикинь» используется в значении «представь», но если последнее слово является абстракцией, то «прикинь» оказывается наглядно конкретным, предметно зримым и обиходным. Наконец, слово «короча» отражает одну из главных стратегий молодежного языка – стремление к краткости, лаконичности, отказ от длинных и расплывчатых рассуждений.

В целом, как показывают исследования, отражая общие особенности и своеобразие молодого сознания, язык, на котором говорят подростки, и не только они, оказывается примитивным и убогим и во многом похож на уголовный сленг. Общее между ними в том, что на том и другом языке пожно очень хорошо, удобно и быстро передавать обыденную информацию, рассказывать о том, что происходило вчера, сегодня или завтра в нагляднопредметном регистре, но почти невозможно передавать свои мысли и чувства. В слэнге нет образов-понятий и слов-абстракций. В этом его приземленность и примитивность.

За последние десятилетия можно наблюдать несколько интервенций в языковую сферу: уголовно-криминальную (включая превращение в норму употребление мата), интервенцию англицизмов, интервенцию компьютерного слэнга. Разруха языка, которая при этом неизбежно происходит, ведет к расчеловечиванию. Испаряется разница между подлинным и мнимым, уместным и непристойным, умным и глупым, искусством и пошлостью и, в конечном итоге, между красотой и уродством, добром и злом.

Отношение к речи отражает переворот в сознании людей, вызванный реалиями современной социально-экономической, политической, культурной жизни. С помощью языка мы выражаем свои мысли, эмоции, чувства, передаем свои знания. Негативное восприятие языковых норм, пренебрежение к речевому этикету приводит к потере не только связи поколений, но, что более важно, – возникает угроза непонимания, а значит, невозможным представляется строительство реального будущего всего человечества. «Непонимание тревожит», – писал когда-то А.Франс. Можно добавить, что оно не просто тревожит, оно пугает и может привести к непоправимым последствиям. Правильность, четкость и ясность речи – залог взаимопони-

мания, поскольку для того, чтобы донести, передать информацию другому, важно не только правильно использовать стилистические, грамматические, семантические и семантические нормы, необходимо соблюдать и логические правила, использовать законы риторики.

В этой связи нелишне вспомнить и о том, что интонирование речи обеспечивает ее влияние и убедительность (по некоторым исследованиям до 38%). Так называемые «эмоциональные зоны», задействованные в речи, делают ее выразительной, интересной и многогранной. Даже простое слово «здравствуйте» можно сказать «на тысячу манер», с интонацией уважения, удивления, презрения, страха, обиды, равнодушия, испуга и т. д.

Получается, что, сегодня, когда образовательные технологии вызывают к сильной языковой личности, применяющей практические риторические способности и навыки, креолизация языка вращается и обслуживает нулевой уровень этой самой языковой личности, легко обходящейся без того самого многообразия и разнообразия языка, на котором и может строиться образование как Образ личности.

Важной тенденцией последнего времени стало вытеснение обычного речевого общения интернет общением. Пользователи сети практически лишены в своей коммуникации таких невербальных средств, как интонация, фразировка, акцентуация, тембр голоса, дикция, мимика и жесты, в которых всегда «купается» живая речь. Субъект и объект интернет общения это бестелесная личность, которая очень незначительно и примитивно компенсирует отсутствующую «физическую телесность» визуальными значками вроде смайликов и хлопающих ладошек.

Конечно, есть и некоторые позитивные аспекты в современной языковой картине мира. Исследователи отмечают, что база диалектной и просторечной грамматики и лексики стала менее заметна. Это связано, прежде всего, с глобальной информационной сетью – интернет. Возможность виртуального общения с необходимостью требует унификации языка, создания кодифицированных, инвариантных форм общения. Многие иностранные слова все больше и больше входят в нашу обиходную речь и становятся общеупотребляемыми – баннер, бренд, постер, офис и пр.

То, что сетевой образ жизни, сетевое общение и мышление интенсивно влияют на язык и речь – очевидный факт, но более того, членораздельная речь или вторая сигнальная система, которая когда-то сделала человека человеком, сегодня все больше становится анахронизмом. Википедия похоронила человеческую память, с языком как речью происходит то же самое.

Можно утверждать, что современном речевом пространстве наблюдается кризис языкового сознания. Это явление, в котором оказалась речь, носит социально-психологический характер и, только поняв его, можно преодолеть негативизм сложившейся ситуации. В. Гумбольдт говорил: «Язык есть орган, образующий мысль», он хранит в себе закодированный смысл мира, менталь-

ный строй, передаваемый одним поколением другому. Люди, говорящие на одном языке, имеют во многом сходную психику и мировосприятие.

Язык является средством, интегрирующим общество, а то, что называют сегодня кризисом речи, превращает социум в разобщенное сообщество «робинзонов на обитаемом острове». Разрушение единой речевой среды может привести к непоправимым последствиям. К сожалению, данный процесс налицо.

Одной из важнейших примет речевого кризиса выступает так называемая речевая анархия. Под ней подразумевается размывание нормативной кодифицированности речи, приводящие к тому, что человек, даже вполне владеющий литературным языком, начинает размышлять о своих ошибках, насколько это зависит от конкретной ситуации, приемлемо ли вообще. Появившийся в речи брэнд, не кодифицированный словарно, начинает определять уровень социализированности речевой личности [Цейтлин 1982].

Умение строить коммуникативные связи, правильно формулировать речевое общение – великое искусство, которое доступно не всем. Как правильно разговаривать с другими людьми? Как нужно изобретать речь, чтобы добиться оптимального взаимопонимания? Можно ли этому научиться? Каким образом достигать влияния, убеждения и разубеждения? Все эти и другие вопросы призвана, как известно, решать риторика, которую очень точно можно определить, вслед за Н.А. Безменовой [2006], как «алгоритм речевого поведения» и «алгоритм влиятельной речи».

Речевая анархия проявляется: 1) в злоупотреблении множественного числа у слов, группы *sigulariatantum* – и появляются «методики», «включенности», «педагогика», «деятельности», «конгруэнтности» вместо словосочетаний, утвердившихся в речи: «методические формы», «разные степени включенности», «педагогические системы» и т.д. В социолингвистике учитывается неизбежность данного процесса, но нормы речевого этикета незыблемы в книгах, научных статьях, монографиях, диссертациях; 2) в рассогласовании разных частей предложения, например, «Они из программы сняты» (исключены), «Те, кто осваивают компьютер», «Каждый из уроков имеет одинаковые недостатки», «контроль персонала» (контролирование), «решить проблемы» (преодолеть) и пр.; 3) в обилии слов-вставок, не имеющих лексического значения, что обусловлено разными темпами мыслительной и речевой деятельности и стремлением говорить как можно быстрее, также употребление нецензурных слов и выражений в речи как междометий; 4) в злоупотреблении терминологией и профессиональными формами слов, приводящее к образованию ошибочных слов: «сенсуалистический опыт» (сенсуальный, так как речь идет не о последователях Дж. Локка [2006], а о чувственном восприятии).

По мнению П.А. Флоренского [1990, с. 264.], речь – это множество «выхождений из себя и возвращений в себя», слово можно считать связующим звеном внутреннего и внешнего миров. «Слово – конденсатор воли, конденсатор внимания, конденсатор всей душевной жизни: оно уплотняет ее...

Слово с усиленной властью действует на душевную жизнь, сперва того, кто это слово высказывает, а затем... и на тот объект, куда производимое слово направлено». Человек не существует вне слова и речи, только благодаря слову, отношению к нему представляется возможным определить уровень духовности индивида. Именно речь позволяет судить о культуре, образованности, воспитанности того, кто говорит (пишет). Через речевую деятельность человек раскрывается как творец, создатель нового знания, нового понимания, нового видения наболевших проблем. Главная функция речевой личности – формирование эффективных коммуникативных связей, умение наладить контакт, связь со своими слушателями (читателями), обеспечить создание диалогического (полилогического) поля для передачи значимой информации [Зарецкая 1998, Кузнецов 2000.]. «Роскошь человеческого общения» – атрибут полноценной жизни любого социума.

Представители модного сегодня нейролингвистического программирования (НЛП) Джозеф О'Коннор и Джон Сеймор [1997] определяют его как практическое искусство, как набор моделей, умений и технологий для того, чтобы быть успешным, эффективно действовать и делать жизнь лучше. НЛП – новая модель межличностной коммуникации и поведения. С помощью нейролингвистического программирования, можно описать любую человеческую активность (в частности речевую).

Современное НЛП рассматривает язык как базовый набор паттернов, являющийся «одним из ключевых компонентов, из которых мы строим наши внутренние модели мира. Он способен оказывать огромное влияние на то, как мы воспринимаем реальность и реагируем на нее» [Дилтс 2000, с. 21.]. Негативные результаты психопрограммирования, влияющего на речевой облик современного общества это: использование жаргонной и ненормативной лексики, англоязычная экспансия, разрушение нормативной базы языка и многое другое.

Каждое слово несет в себе личностный смысл, оно только означает восприятие, переживание, эмоции, но по сути таковым не является. Для развития коммуникативных умений НЛП предлагает обращать внимание на интонацию, которой передается сообщение; важно установление раппорта – достижение «взаимного доверия и легкости, которое позволяет нам хорошо контактировать друг с другом и, следовательно, хорошо выполнять наши задачи» [Ковалев 2004, с. 30]. Можно сказать, что в идеале реализуется стремление достичь эмпатии («вчувствования»). Далее, важно определить репрезентативную систему (визуальную, аудиальную, кинестетическую, обонятельную и вкусовую), которую использует собеседник и, соответственно ей, конструировать и строить речевые коммуникации. Например, если репрезентативная система визуальная, то необходимо использовать существительные: картина, сцена, перспектива, глаз, вид, взгляд и др.; глаголы: смотреть, блеснуть, видеть, показывать и т.д.; прилагательные: ясный, темный, светлый, тусклый и пр.

НЛП также ищет и находит средства для возможности осуществления, так называемого, синтонного резонанса, определяемого как совпадение, тождество внутреннего мира двух людей. Конечно, абсолютное понимание невозможно, но есть обнадеживающая перспектива у определенных речевых технологий интегрировать собеседников, связать в единое целое их концептуальные системы, создать общее коммуникативное пространство, а значит, способствовать пониманию, оптимизировать его. Разработать такую модель общения, в которой автор и адресат находятся в едином «поле общения», где их интерпретационные сферы «сливаются» в одно целое – задача достаточно сложная, однако вполне выполнимая. У людей, объединенных общностью языковой картины мира, психологические реакции на ее изменение во многом аналогичны, именно поэтому психологическое программирование как никогда актуально [Малашкина 2002, сс. 431-435].

Особо отметим, что вербализация как технология НЛП предполагает, что «лидер должен уметь говорить на языке своей аудитории» [Почепцов 2000, с. 125]. Это важнейший закон формирования коммуникативного лидера, и одновременно объяснение тех кризисных процессов, которые происходят в речи. Привыкшие читать и слышать в СМИ литературную речь, в известной мере «мертвую», клишированную, ретушированную иногда до неузнаваемости, мы попадаем в плен речевых психотехнологий, которые разрушают стереотипы, что ведет, в первую очередь, к стрессовым изменениям в сознании. Прежде всего, языковом, и, как следствие, речевая личность воспринимается уже не в как эталон, а в качестве неудачника, «не вписавшегося в разгул психологического бандитизма», программирующего облик конкретного социума. Более того, человек, говорящий на правильном литературном языке, считается «аутсайдером», изгоем, не достойным уважения.

Программирующим фактором может оказаться одно-единственное слово, интегрирующее или, наоборот, разделяющее людей, формирующее общее отношение к чему-то. А при неоднократном употреблении утверждающее в сознании слушающих его определенный порядок вещей, изменяющее речевую личность, его систему мнений. Создается своего рода семантическое и стилистическое пространство, за пределы которого выходить нельзя, оно же становится фактором, меняющим личность. Как отмечала всемирно известный лингвист А. Вержбицкая [1997, с. 86.], «...настала пора, когда «опасные», исключительно важные и чрезвычайно привлекательные проблемы... снова должны попасть в центр внимания лингвистов».

Программирование «на убежденность» в чем-либо связывается риторикой с построением (изобретением) главной энтимемы. Энтимема – это риторический аргумент, который обладает фасцинативной силой. Фасцинация (вербальное очарование) и выступает тем убеждением, которое входит в сознание слушателя на правах стойкого рекламного слогана. В фильме Оливерв Стоуна

«Уолл Стрит» герой Майкла Дугласа Гордон Гекко произносит великолепную речь в свою защиту. Ее композиция является безупречной. И после надлежащей подготовительной работы в свою пользу он произносит ударную энтимему: «Я не разрушитель компаний, я их спаситель». Этот, по сути, слоган его выступления становится убеждением аудитории, решительно разбивает обвинительные аргументы и приносит Гекко неизбежный успех.

Традиционно искусством убеждения выступала риторика. В Древней Греции риторическое умение в школе софистов так и назвалось – искусством убеждать, в то время как в Риме это уже было «искусство говорить хорошо». Убеждающее слово получило даже название «шаманического слова»: искусный оратор подобен шаману, проводящему свой ритуал камлания вербальными заклинаниями. В свою очередь, разубеждение (которое убеждает «наоборот») можно считать скептическим словом, основанным на подрыве аргументов противоположной стороны. Власть слова над человеком не абстрактна. Именно потому так важно выбирать ключевые слова, когда мы пытаемся воздействовать на собеседника, изменить его систему представлений о мире. Есть гениальные коммуникаторы – люди, умеющие общаться, умеющие вызывать доверие у собеседника, говорить на языке собеседника. Этому, как оказалось, может научиться практически каждый.

Как убедить другого человека в чем-то? Нужно владеть речевыми навыками, искусством речи. Для этого и существуют технологии НЛП. В качестве психопрограммирующих факторов используются [О'Коннор & Сеймур 1997, Малашкина 2002]:

1. Рефрейминг – нарушение коммуникативных ожиданий; внезапное открытие перед воспринимающим нового информационного блока (поля), противоречащего ранее сказанному. Известны два вида разговорного рефрейминга: смысла (вы просто сообщаете, что данное событие имеет совсем другой смысл) и контекста (вы помещаете событие в контекст, в котором значение этого события изменится). Рефрейминг – особый способ сменить оценку события, выйти за границы ограничений, посмотреть на событие с другой стороны. Тут важно найти такую позицию, которая поможет обрести равновесие и гармонию.

2. Метатехнологии – обращение непосредственно к подсознанию человека и социума: а) путем нагнетания идентичных образов по разным каналам информации (в том числе новых интерпретаций привычных фактов и предметов); б) через стремительный темп информирования с применением основных «ключевых слов» и их повторением; в) посредством знаменитой и практически трудно неуловимой методики «25-го кадра».

3. Избирательное «якорение». Стимул, который связан с физиологическим состоянием и запускает его, называется в НЛП якорем. Якоря – это все, что вызывает устойчивое эмоциональное состояние, и они являются настолько очевидными и широко распространенными, что мы вряд ли замечаем их.

Выделяют два способа возникновения якорей. Во-первых, путь повторений. Если многократно повторяются ситуации, например, когда красное ассоциируется с опасностью, данная ассоциация закрепляется. Это простое научение: красное – опасность. Во-вторых (и это значительно серьезнее), якорь может быть установлен с первого раза, если эмоция является сильной и выбрано правильное время воздействия. В роли такого «якоря» достаточно долго выступали сталинские репрессии, затем – 70-летие коммунистического строя, в настоящее время – ослабление государственности; «якорь» отвлекает внимание от более значимого для личности, определяя речевую деятельность как явление маргинальное, а на самом деле происходит считывание информации с подсознательного.

4. Манипулирование, происходящее, к примеру, посредством введения амбивалентной информации (используя словосочетания – «правдивая ложь», «сладостная отравка», «темное пламя», «безобразная красота» и др.), что дезориентирует коммуниканта.

Выделяют главные признаки манипулирования: во-первых, это вид психологического воздействия (духовное, а не физическое насилие или угроза насилию). Целью действий манипулятора является дух, психологические структуры человеческой личности. Во-вторых, манипуляция – скрытое воздействие, факт которого не должен быть замечен объектом манипуляции. В ходе осуществления речевой манипуляции необходимо завладеть вниманием партнера, внимательно следить за каждой новой реакцией объекта на все произносимые слова, и корректировать свой образ действий до тех пор, пока в сознании визави не сформируется требуемый манипулятором отклик.

5. Мифологизация – создание имиджей «звезд», формирование образа, соответствующего ожиданиям публики и преподнесение массовой аудитории алогичной, сбивчивой, безграмотной речи на общем фоне мифологем «победитель», «отец народа», «новый русский» и др.

6. Формирование образа измененного прошлого, актуализация события, которое когда-то было и погружение в соответствующее состояние, под воздействием чего вполне грамотные и уже ставшие речевыми личностями люди начинают вести себя как, например, побывавшие в пенитенциарных заведениях и «косить под братков», что немедленно отражается на их речи.

7. Имплантация (вживление) эмоций; тиражированный в СМИ рассказ о необычном, захватывающем факте, деформированная речевая основа которого осознается далеко не сразу (если вообще осознается), воспринимается непосредственно подсознанием и потому формирует новый речевой облик личности.

8. Форматирование как речевая подстройка под собеседника. В контексте господствующих ныне мифологем многие, кто традиционно считались «арбитрами» культуры речи, не появляются в СМИ, уступая место мимикрирующим, подстраивающимся под современные мифы «одnodневам», «героям нашего времени», далеким от речевой культуры.

Близка к форматированию ориентация на массового читателя, слушателя, зрителя (даже с учетом позиционирования), т.е. поиск «доброе», идеологически близкое, готовое к диалогу собеседника. «Человек массы» должен захотеть услышать и увидеть преподносимое, однако многие речевформирующие инстанции, призванные отвечать за чистоту языка, поступают с точностью наоборот. Так, СМИ привлекают внимание к себе копированием недостатков и ошибок «массового» потребителя информации, выдавая это за единственно правильный и достойный речевой код. В речи политиков, известных бизнесменов, телеведущих часто мелькают фразы типа: «Завтра, в районе трех дня», «Вход по предъявлению паспорта», «Планируем мероприятие на апрель месяц» и др.

Создается выгодный контекст, сакрализирующий тех, кто по своему уровню развития не достоин звания «речевой личности», и, как следствие, многочисленные нарушения словоупотребления, грамматические и семантические ошибки заполняют политические кабинеты, телевизионные студии, эстраду [Шейнов 2011]. В целом, возникает идеальная возможность не только нарушить языковые ожидания собеседника, но и деформировать всю его языковую «картину мира», направив ее в нужном манипулятору направлении.

Психолингвистический базис диалогического взаимодействия людей заключается в известных коммуникативных ожиданиях (антиципации), что придает личности уверенность в своих силах, а речи – твердость, стремительность, интонационную завершенность языковых структур. Процессы антиципации оказываются зачастую нарушаются. «Понятно, что успех манипуляции сознанием наполовину зависит от умения нейтрализовать, отключить средства психологической защиты каждой личности и общественных групп» [Кара-Мурза 2002, с. 76]. Система безупречной, с позиции психопрограммирования, «запланированной неожиданности», приводит к нарушению экспектации.

Таким образом, язык выступает как уникальный социализированный образ мира, условие и способ мышления; а речь – как наиболее полное выражение системы ценностей, принятой каждым человеком. Будучи отражением личностной психологии, в том числе, и бессознательных стремлений, подавляемых и табуируемых личностью по мере ее формирования, иногда – сублимированием, речь оказывает «обратное» влияние на человека, становится способом его духовного интеллектуального существования, экзистирования, особым образом реальности, где отбрасываются и не воспринимаются сознанием компоненты, не нашедшие эквивалентов в повседневном употреблении. Это и есть подлинный психопрограммирующий смысл маргинализации речи. В результате происходит сужение сознания, исключение какого-либо интеллектуально-языкового осмысления происходящего и разумного участия в нем.

Библиография

- Безменова, Н. 2006. 'Очерки по теории и истории риторики'. М., Наука, 215 с.
- Введенская, Л. & Павлова, Л. 1996. 'Культура и искусство речи'. Ростов-на-Дону, Изд-во «Феникс», 576 с.
- Вержбицкая, А. 1997. 'Язык. Культура. Познание'. М., Русские словари, 416 с.
- Дилтс, Р. 2000. 'Фокусы языка'. СПб., Питер, 448 с.
- Елистратов, В. 2015. 'Русский как креольский', *Знамя*, №5., сс. 201-204.
- Занусси, К. 2017. 'Как нам жить? Мои стратегии'. М., АСТ, 332 с.
- Зарецкая, Е. 1998. 'Риторика: теория и практика речевой коммуникации'. М., Дело, 480 с.
- Кара-Мурза, С. 2002. 'Манипуляция сознанием'. М., ЭКСМО-Пресс, 832 с.
- Ковалев, С. 2004. 'Введение в современное НЛП'. М., МПСИ: Флинта, 510 с.
- Кузнецов, И. 2000. 'Риторика'. М., Алфея, 464 с.
- Малашкина, М. 2002. 'Популярная история психологии'. М., Вече, 480 с.
- О'Коннор, Дж. & Сеймур, Дж. 1997. 'Введение в НЛП'. Челябинск, Версия, 256 с.
- Почепцов, Г. 2000. 'Имиджелогия: теория и практика'. Киев, Ваклер, 390 с.
- Флоренский, П. 1990. 'У водоразделов мысли'. М., Правда, Т.2, 447 с.
- Цейтлин, С. 1982. 'Речевые ошибки и их предупреждение'. М., Просвещение, 128 с.
- Чернова, Г. & Слотина, Т. 2017. 'Психология общения. Учебное пособие. Стандарт третьего поколения'. СПб, Питер, 240 с.
- Шейнов, В. 2011. 'Скрытое управление человеком'. М., ООО «Изд-во АСТ»; Минск, Харвест, 816 с.

Transliteration

- Bezmenova, N. 2006. 'Oчерki po teoriu i istorii ritoriki' [Essays on the Theory and History of Rhetoric]. M., Naýka, 215 s.
- Vvedenskaia, L. & Pavlova, L. 1996. 'Kýltýra i iskýsstvo rechi' [Culture and the Art of Speech]. Rostov-na-Doný, Izd-vo «Feniks», 576 s.
- Verjbitskaia, A. 1997. 'Iazyk. Kýltýra. Poznanie' [Tongue. Culture. Cognition], M., Rýsskie slovari, 416 s.
- Dilts, R. 2000. 'Fokýsy iazyka' [Tricks of the Language]. SPb., Piter, 448 s.
- Elistratov, V. 2015. 'Rýsskii kak kreolskii' [Russian as Creole], *Znamia*, №5, ss. 201-204.
- Zanýssi, K. 2017. 'Kak nam jit? Moi strategii' [How do we Live? My Strategies]. M., AST, 332 s.
- Zaretskaia, E. 1998. 'Ritorika: teoriia i praktika rechevoi kommýnikatsii' [Rhetoric: Theory and Practice of Speech Communication]. M., Delo, 480 s.
- Kara-Mýrza, S. 2002. 'Manipýliatsia soznaníem' [Manipulation of Consciousness]. M., EKSMO-Press, 832 s.
- Kovalev, S. 2004. 'Vvedenie v sovremennoe NLP' [Introduction to Modern NLP]. M., MPSI: Flinta, 510 s.
- Kýznetsov, I. 2000. 'Ritorika' [Rhetoric]. M., Alfeia, 464 s.
- Malashkina, M. 2002. 'Popýliarnaia istoria psihologii' [Popular History of Psychology]. M., Veche, 480 s.
- O'Konnor, Dj. & Seimýr, Dj. 1997. 'Vvedenie v NLP' [Introduction to NLP]. Cheliabinsk, Versia, 256 s.
- Pocheptsov, G. 2000. 'Imidjelogiia: teoriia i praktika' [Imageology: Theory and Practice]. Kiev, Vakler, 390 s.

Florenskii, P. 1990. 'Ú vodorazdelov myslí' [At the Divides of Thought]. M., Pravda, T.2, 447 s.

Tseitlin, S. 1982. 'Rechevye oshíbki i ih predúprejdenie' [Speech Mistakes and their Warning Perevod na Angl]. M., Prosveenie, 128 s.

Chernova, G. & Slotina, T. 2017. 'Psihologiya obeniia. Úchebnoe posobie. Standart tretiego pokoleniia' [Psychology of communication. Tutorial. Third Generation Standard]. SPb, Piter, 240 s.

Sheinov, V. 2011. 'Skrytoe úpravlenie chelovekom' [The Hidden Control of Man]. M., OOO «Izd-vo AST»; Minsk, Harvest, 816 s.

Түйін

Борецкий О.М., Ким Л.Н. Заманауи сөз сөйлеу дағдарысы туралы

Мақала заманауи тілдік кеңістіктегі өзекті мәселеге арналған, яғни сөз сөйлеу дағдарысына. Аталмыш құбылыс біздің заманымыздың ырымына айналуға және тіл этикетінің ережелері мен нормалары бұзылған уақытта пайда болатын сөйлеу анархиясында айқындалады. Сөз сөйлеу индивидтің әлеуметтенуінде тұтас тілдік кеңістікті құра отырып адамдарды біріктіреді. Тек сөз сөйлеу мәнерінде ғана адамның ішкі әлеуеті, оның мәдениет деңгейі мен креативті мүмкіндіктері ашылады. Тілдік анархия жалпы бөлек бір тұлға мен социумға жағымсыз әсер етеді. Бұл мәселемен күресуде нейро-лингвистикалық бағдарламалауға сүйенуге болады. НЛБ тұлға аралық қарым-қатынас пен өзара түсінушіліктің тиімді табыстарына жету үшін, сөз сөйлеу байланыс процесін мақсатты түрде реттейтін нақты технологияларды ұсынады. Сөзді меңгеру – ұлы шеберлік, оны танып білу керек.

Түйін сөздер: тіл, сөйлеу, сөйлеу дағдарысы, тілдік анархия, нейро-лингвистикалық бағдарламалау (NLP).

Summary

Boretsky O.M., Kim L.N. About Crisis of Modern Speech

The article is dedicated to an actual problem of modern linguistic space, speech crisis. This phenomenon is becoming a token of our times and is manifested in the so-called speech anarchy, when one can see breach of norms and rules of the speech etiquette. Speech unites people by creating a unified linguistic space, in which an individual socializes. Internal potential of a person, level of cultural development and creativity open out in the speech itself. Speech anarchy has a bad impact on a person and society, in general. In search for protection measures in fighting this phenomenon, it is possible to resort to neuro-linguistic programming. NLP offers specific technologies that allow to purposefully structure the process of speech communication in reaching effectiveness of interpersonal communication and understanding. Management of speech is a great art to be learned.

Keywords: Language, Speech, Speech Crisis, Language Anarchy, Neuro-Linguistic Programming (NLP).

*Гүлбарам Құлжанова (Қостанай, Қазақстан)
Жұлдызай Құлжанова (Астана, Қазақстан)*

БІЛІМ БЕРУ ЖӘНЕ АДАМИ КАПИТАЛ (философиялық талдау)

Аннотация. Мақала адами капиталды қалыптастырудағы білім беру жүйесінің философиялық түсінігіне арналған. Зерттеудің негізгі мақсаты – адами капиталды қалыптастырудың теориясы мен тәжірибесін кешенді талдау. Бұл мақалада білімге деген дүниетанымның пайда болуы мен эволюциясы адам қызметінің белгілі бір саласы болып табылады, оның мәні білім беру ғана емес, сонымен қатар адамның қалыптасуы. Автор адами капиталдың пайда болу тарихына және оны анықтауға баса назар аударады. «Адами капитал» түсінігінің негізгі мазмұны ашылады. Ұлттық адами капиталдың сапасы мемлекеттің әлеуметтік-экономикалық дамуы негізінде ғана емес, сонымен бірге ұлттық қауіпсіздіктің маңызды факторы саналатынын негіздейді. Мақалада ұлттық өзін-өзі танудың басты байлығы – белгілі бір ұлттың рухани-адамгершілік құндылықтары жүйесі ретінде ұлттық мәдениет болып табылады. Бұның дәлілі – ХІХ ғасырдың ұлы қазақ философтарының мұрасы. Талдау нәтижесі бойынша автор адами капиталды толығымен айқындау үшін адамның көпқырлы табиғаты мен мәнін био-әлеуметтік-рухани бірлік ретінде ескеру керек. Сондай-ақ кез-келген мемлекеттің экономикалық және интеллектуалды өркендеуі ХХІ ғасырда заманауи қоғамның дамуындағы негізгі сәттердің бірі адами капиталға байланысты.

Түйін сөздер: білім, құндылық бағдарлары, адами капитал, ұлттық мәдениет, ұлттық сана сезім.

Кіріспе

Бұл тақырыптың өзектілігі мынада, бұл адами капиталдың тиімді көбеюі, әрине, бұл іріктеудің көзі еліміздің сапалы білім беруі және оның әлемдік қаумдастықтағы орны, қоғамдағы адамның мәртебесін айқындайтын қоғамның интеллектуалды қоғамдастығын қалыптастыруға байланысты. Білім беру – адами капиталдың сапасын анықтайтын фактор. Қазақстанның адами капиталды дамытуға ықпал ететін білім беру жүйесінде елеулі өзгерістер орын алды [Есимжанова 2013].

Бүгінгі күні білім беру нарықтағы компанияның табыстылығының, елдің экономикалық өсуінің және оның ғылыми-техникалық әлеуетін арттырудың басты факторы. Бүгінде бәсекелестік күрестегі арттықшылықтар елдің өлшемімен, бай табиғи ресурстарымен, сондай-ақ қаржылық капиталдың күшімен анықталмайды. Қазір бәрі білім деңгейімен және қоғам жинақтаған білім көлемімен анықталады [Добрынин и др. 1999].

Білім – жеке, әлеуметтік және экономикалық өсу мен дамудың іргелі факторы болып табылады. Бұл адам дамуының негізгі қажеттіліктерінің бір бөлегі және әрбір адамның ажырамас құқығы. Еңбек нарығындағы жоғары

лауазымдарға ие және жоғары кірістерге ие қоғамға және оның мүшелеріне елдегі экономикалық пайдаларды пайдалануға мүмкіндігінше жақсы білім беру [Декларация 2013].

Білім берудің тиімділігі, негізінен, осы үдерістің қатысушылары, ең алдымен, оқушылар мен студенттер білім беру арқылы өз өмірлерінде нені жүзеге асырғылары келетініне байланысты. Осыған байланысты, әлеуметтік және кәсіби бағыттылық арасындағы қарым-қатынас орнату өте маңызды. Әлеуметтік бағыттылық – бұл адамның әлеуметтік қатынастар жүйесіндегі орны, қажетті әлеуметтік мәртебесін таңдау және оған жету жолдары. Кәсіптік бағдарлау – қазіргі уақытта қоғам ұсынатын кәсіптердің «жинақталған» түрлерін таңдау. Әлеуметтік бағдарлау кәсібилікпен өзара әрекеттеседі, бірақ екеуі ұқсас емес. Олар қоғамдағы адамның әлеуметтік жағдайы оның еңбек сипаты мен мазмұны бойынша анықталатындықтан өзара байланысты.

Кәсіптік білім беру түрін таңдау болашақ мамандықты таңдау арқылы ішінара бола алады – адамдар кәсіпке қарағанда болашақ әлеуметтік позициясын таңдайды. Сонымен қатар, әлеуметтік бағыттылық кәсіби бағыттылыққа қарағанда мектеп оқушыларында ертерек дамиды. Көптеген жастар әлі де өздерінің таңдалған болашақ жұмыс түрлерінің нақты мазмұны, еңбек жағдайлары, оларды төлеу туралы толығымен хабардар емес. Мектеп бітіру қарсаңында таңдаған бағыт көбінесе кездейсоқ себептермен (кәсіби оқу орнының тұрғылықты жеріне жақындығы, құрдастар мен достардың үлгісі, таныстар кеңесі) анықталды.

Нарықтық өзгерістер кезеңінде білім берудің әлеуметтік бағыттылығы одан әрі нығайтылды. Қаржылық, заңдық және экономикалық білім алуға тілек білдірген адамдардың саны жоғары дәрежелі позицияны алуға мүмкіндік беретін білім берудің бұл түрі қоғамда жетекші болып табылатындығына байланысты тез артты.

Әдістеме

Ғылыми талдаудың әдіснамасы ретінде диалектикалық, дерексіз-логикалық, жүйелік тәсілдер, эволюциялық және тарихи әдістер, салыстырмалы талдау әдісі, болжау және модельдеу әдістері, нормативтік тәсілдердің жағымды, сондай-ақ индуктивті және дедуктивтік зерттеу әдістері пайдаланылды.

Негізгі бөлім

«Адами капитал идеясының тарихи көзі адамның әлеуметтік әлауқатының бір бөлігі және әлеуметтік өндірістің мақсаты», – деген көзқарасты Адам Смит ұстанған болатын [Веряскина 2005]. Кейінірек,

адам дамуының тұжырымдамасына экономикалық ой-сананың тұрғысынан пайда болған «адами капиталдың» идеясы маңызды үлес қосты. Ғылыми әдебиеттерде адами капиталдың түсінігі американдық экономистер Теодор Шульц пен Гэри Беккердің [1992] шығармаларында ХХ ғасырдың екінші жартысындағы басылымдарында пайда болды. Адами капитал теориясының негізін қалағандары үшін 1979 жылы Теодор Шульц пен Гэри Беккерге 1992 жылы экономика бойынша Нобель сыйлығы берілді. 1971 жылы адами капитал теориясын құруға үлкен үлес қосқаны үшін экономика саласында Нобель сыйлығын Ресейдің тумасы Саймон (Семен) Кузнец алды.

Адами капиталдың теориясы институционалдық теорияның, неоклассикалық теорияның, неокейнсианизмнің және басқа да жеке экономикалық теорияның жетістіктеріне негізделген. Оның пайда болуы экономиканың және өмірдің нақты сұранысына байланысты экономикалық және сабақтас ғылымдардың жауабы болды. Адамның рөлі мен оның интеллектуалды белсенділігінің жинақталған нәтижелері қоғам мен экономиканың даму қарқыны мен сапасына терең түсінік беру мәселесі пайда болды. Адами капитал теориясын қалыптастыруға деген серпін дамыған елдердің экономикасы өсуінің статистикалық деректері болды, бұл классикалық өсу факторларына негізделген есептеулерден асып түсті. Қазіргі жағдайдағы дамудың және өсудің нақты үрдістерін талдау адами капиталды қазіргі заманғы экономика мен қоғамның дамуындағы басты өндірістік және әлеуметтік фактор ретінде бекітуге әкелді.

Адами капиталды құрудың заманауи теориясын дамытуға Т. Шульц, Г. Беккер, Э. Дэнисон, Р. Солоу, Дж. Кендрик, С. Кузнец, С. Фабрикант, И. Фишер, Р. Лукас және басқа да экономистер, әлеуметтанушылар мен тарихшылардың қосқан үлестері зор.

Адами капиталдың тұжырымдамасы адами фактор мен адам ресурстарының тұжырымдамасын табиғи түрде дамыту және жинақтау болып табылады, бірақ адами капитал – әлеуметтік және экономикалық санаттың кеңірек түрі болып табылады.

«Адами капитал» категориясы бірте-бірте қалыптасты, ал бірінші кезеңде адамның білімі мен қабілеттілігімен ғана шектелді. Адами капитал экономикалық теория тұрғысынан ұзақ уақыт бойы дамудың әлеуметтік факторы ретінде ғана саналды. Тәрбиеге, білімге инвестиция құю нәтижелі емес деп саналды. ХХ ғасырдың екінші жартысында адами капиталға және білімге деген көзқарас түбегейлі өзгерді.

Осылайша, С. Фишер адами капиталдың келесі анықтамасын берді: «Адами капитал – бұл адамның табыс табу қабілетін бағалаушы. Адами капиталға туа біткен қабілеттер мен таланттар, сондай-ақ білім алу және біліктіліктер кіреді». Қазіргі уақытта бұл анықтаманы тар мағынада адами капиталдың анықтамасы деп санауға болады.

Саймон Кузнец дамушы алдыңғы қатарлы елдердің тәжірибесін қолданудағы шектеулердің арасында бірінші кезекте физикалық капитал

мен адами капиталдың бастапқы потенциалын қалыптастырды. Көріп отырғанымыздай, Саймон Кузнец дамыған елдердің жинақталған тәжірибесін ойдағыдай қолдануды анықтайтын факторлардың ішінен бірінші орынға бастапқы жинақталған адами капиталдың жеткіліктілігін қойды. Бұл кездейсоқ емес. Жинақталған адами капиталдың жоғары деңгейі мен сапасы институционалдық реформаларды жеделдету, мемлекеттерді түрлендіру, өндірісті технологиялық жаңғырту, экономиканың нарықтық түрленуі және т.б. үшін қажет. Нәтижесінде экономиканы қолдайтын елдегі адами капиталдың жеткілікті жоғары деңгейі мен сапасы халықтың жан басына шаққандағы ЖІӨ-нің тұрақты өсуіне және халықтың өмір сүру деңгейі мен сапасының артуына мүмкіндік береді. Осылайша, С. Кузнецтің айтуынша, адами капитал – дамушы елдер экономикаларының тұрақты өсуінің негізгі басымдықтарының бірі.

Т. Шульц адами капиталдың бастапқы кезеңіндегі дамуына, ғылыми қоғамдастыққа қабылдануына және оны танымал етуде үлкен үлес қосты. Ол адами капиталдың ұғымын өнімділік факторы ретінде бірінші болып енгізді. Адами капиталдың индустриалдық және постиндустриалдық экономикалардың негізгі қозғалтқышы және негізі екенін түсіну үшін көп нәрсе жасады.

Т. Шульц адамдарға инвестициялардың негізгі нәтижелері халықтың жұмыс істеу қабілетін жинақтау, олардың қоғамдағы тиімді шығармашылық белсенділігі, денсаулықты сақтау және т.б. деп санады. Ол адами капиталдың өнімді сипатқа ие қасиеттері бар екеніне сенді. Адами капитал жинақталуға және көбеюге қабілетті. Г.Беккер адами капитал ұғымын микро деңгейге ауыстырған алғашқы адам болған шығар. Кәсіпорынның адами капиталын адамның білімі мен дағдысы ретінде анықтады. Оларға инвестиция ретінде Беккер негізінен білім және оқыту шығындарын есепке алды. Беккер білімнің экономикалық тиімділігін, ең алдымен, қызметкердің өзі үшін бағалады. Жоғары білімнен қосымша кірісті төмендегідей анықтады. Колледжді бітіргендердің табысынан ол жалпы орта білімді қызметкерлердің кірістерін шегереді. Оқу шығындары тікелей шығындар ретінде қарастырылды, ал балама шығындар – оқу кезеңінде табыстың жоғалуы. Білімге инвестицияларды қайтару Г. Беккер жылдық табыстың шамамен 12-14% -ын алып кірістің шығындарға қатынасы ретінде есептеді.

1992 жылы Чикаго университетінің экономика және әлеуметтану кафедрасының профессоры Г.С. Беккер «Адам мінез-құлқының және өзара әрекеттесудің бірқатар аспектілері бойынша, соның ішінде нарықтық емес мінез-құлықтарды қоса алғанда, микроэкономикалық талдаудың ауқымын кеңейту» үшін экономика бойынша Нобель сыйлығына ие болды. Беккердің негізгі кітаптары адами капитал теориясының әр түрлі аспектілеріне арналған – «Кемсітушілік экономикасы», «Адами капитал» және «Отбасы туралы риторика».

Осылайша, адами капитал – адам мен қоғамның түрлі қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін пайдаланылатын білім, дағдылар, дағдылар жиынтығы. Бұл терминді алғаш рет Теодор Шульц қолданды және оның ізбасары Гари Беккер адами капиталды инвестициялаудың тиімділігін негіздейтін және адамның мінез-құлқына экономикалық көзқарас қалыптастыратын идеяны әзірледі.

Адами капитал экономикалық өсудің басты факторы деп есептеп, Батысқа танымал экономист Д. Грейсон басшылығын атап өткім келеді. Ол «Адами капитал табиғи қорлардан немесе жинақталған байлықтан әлдеқайда маңызды құнды ресурс болып табылады» деп жазған. Зауыттар, жабдықтар мен өндірістік қорлар емес адами капитал бәсекеге қабілеттілік, экономикалық өсу мен тиімділіктің іргетасы болып табылады [О’Делл, Грейсон 1991, с. 59].

А.И. Добрынин және С.А. Дятлов өздерінің еңбектерінде келесі анықтаманы береді: «Адами капитал – еңбек өнімділігі мен табыстарының өсуіне ықпал ететін, еңбек процесінде тиісті түрде пайдаланылатын адамның жинақтаған инвестициялары нәтижесінде қалыптасқан денсаулығының, білімінің, дағдысының, қабілеттерінің, мотивациясының белгілі бір мөлшері» [Добрынин & Дятлов 1999].

Сондай-ақ, Абриго адами капиталға салынған инвестициялар еңбек өнімділігіне оң әсер етеді [Абриго и др. 2018]

Біліктілік пен дағдылар, кәсіби білім және тәжірибе – адами капиталды қалыптастырады, бұл адамдарға инвестициялау арқылы көбейтіледі. К.Р.Макконелл және С.Брю анықтамаларына сәйкес, «Адами капиталды инвестициялау – бұл біліктілік пен қабілеттерді арттыратын және сол арқылы еңбекшілердің еңбек өнімділігін арттыратын кез-келген іс-әрекеттер. Басқа біреудің өнімділігін арттыратын шығындарды инвестиция ретінде қарастыруға болады, өйткені ағымдағы шығыстар немесе шығындар болашақта осындай шығындардың артуы есебінен бірнеше рет өтеледі» [Маконелл & Брю 2007]. Адами капитал, кез-келген басқа капитал секілді, көбейту қабілетіне ие болу керек, яғни оны жасау үшін тартылған инвестициялар одан да көп пайда әкелуі керек.

Біздің уақытымыз қоғамның стратегиялық тұрғыдан маңызды саласы ретінде қарастырылған кезде білім дәуірі деп аталады. Бұл, ең алдымен, жаһандық проблемаларды шешуде білім беру мақсаты рөліне байланысты [Білім философиясы 1995]. Олардың азаматтық, саяси, экономикалық және мәдени құқықтарының адамның іргелі шарты ретінде, білім беру зияткерлік ұлттың әлеуеті, оның тәуелсіздік кепілі, сондай-ақ халықаралық бәсекеге қабілеттілігін дамыту және нығайту маңызды факторы ретінде танылады. Және бұл жағдайларда кез келген елдің қуаты, ең алдымен, білім беру жүйесі арқылы өсе алатыны заңды құбылыс [Білім философиясы 1996].

Сапалы білім демократия мен әлеуметтік ынтымақтастықты дамытуға ықпал етеді. Дамыған елдерде, ұлттық білім беру жүйесі ұлттың зияткерлік

элеуетін, халықаралық бәсекеге қабілеттілігін және оның тәуелсіздігінің дамыту және нығайту басты факторы ретінде, элеуметтік өмірдің стратегиялық маңызды аймақ ретінде, өркендеуі, қауіпсіздігі және елдің болашағы үшін маңызды элемент ретінде қарастырылады. Сондықтан білім барлық мемлекеттердің бюджеттерінде абсолютті басымдыққа ие болуға тиіс [Курьер 1998]. Жоғарыда айтылғандай, бұл көбіне адами капиталды қалыптастыру мен дамытуға байланысты болып табылады.

Барлық әлемдік философиялық жүйелер білім беру және педагогикалық қызмет мәселелеріне тоқталды. Атап айтқанда, тіпті Аристотель педагогиканың мақсаттарына назар аударып, еркіндік, дана ой-пікір және философиялық ойлау мен қорытындылатын адамның тағайындалуын тұтас түрде жүзеге асыруға әкелді. Ол адамның білім беруде ақылға негізделгеніне көшуіне байланысты екенін атап өтті [Монро 1932, сс. 78-81].

Ортағасырлардағы Еуропаның философиялық және діни трактаттарында білім адамға Құдайдың бейнесін көтерудің бір түрі, яғни Құдайдың ұқсастығына қол жеткізу механизмі ретінде қарастырылды [Антология 1994]. Жан-Жак Руссо ағартушылық білімге тән көзқарастарды толығымен айқындады, оны жаңылыстырылған адамға оның сәтсіз қасіреттерінің көтеру процесі ретінде қарады [Созтар 1992].

И. Кант білім беру жүйесі туралы көп нәрсені ойластырып, адамның өзіндік құндылық идеясы, оның жеке басын құрметтеу идеясы білім беру қызметінің бастығына жүктелуі тиіс деген қорытындыға келді. И.Канттың айтуы бойынша, адамның тәрбиесі элеуметтік ортаға, педагогикалық ықпалға, сондай-ақ жеке тұлғаның жеке қызметіне байланысты. Білім берудің басты міндеті, өздігінен ойлау қабілетін қалыптастыру екеніне сенді [Кант 1966].

И. Канттың педагогикалық тұжырымдамасы білім беруді білім берудің ажырамас бөлігі ретінде түсінуден тұрады. Педагогика тәрбие туралы ғылымы ретінде практикалық (адамды еркін әрекет етуші пенде ретінде құруға шақырады) және физикалық (табиғи қабілеттерін дамытуға бағытталған және адамның еркіндігіне қол жеткізудің практикалық мақсатына бағынады) болып бөлінеді [Кант 1994]. Канттың білім беру тұжырымдамасы адамның өзін-өзі дамыту мәдениетінің өзін-өзі тану құралы ретінде түсінуіне негізделген. Ежелгі білім идеясын қайта жаңғырту (пайдейю), ол білім туралы идеяны адамның дамуындағы әмбебаптығы ретінде бекітеді және екі қағидаттың – жеке адамның, қоғамның білім беру негізін құруға жол ашты.

Гегельдің түсінуінде білім беру – бұл тікелей өмірден, кездейсоқ, маңызды емес болудан және білімді адам өмір сүретін саладан босату үдерісі. Мұнда әр адамның рухани өсуіне және одан жоғары деңгейге қайтуға мүмкіндігі бар [Гегель 1971].

Гегельдің философиялық мүдделерінің көлемі адам, оның тәуелсіз ойлауы, сондай-ақ мемлекетті сақтауға бағытталған талдау және білім беру

қызметін қамтиды. Бұл идеалды жүзеге асыру өзінің «Мен» өзімнен бас тартуға, қоғамның заңдарын өзіндік ретінде қабылдауға және тәртіптілік педагогикасын тамыр етуге тәрбиелеуге байланысты болды, ол мойынсұнуға үйретеді және өзін-өзі тану мүмкіндігін жояды. Сонымен қатар, «ойын» және педагогиканы ойлау пәні Гегель үшін қолайсыз болды, өйткені ол әлсіз қасиеттерді тәрбиелеп, оқушылар арасындағы жоғары білімге әкелмеді.

Гегель білімді түсіну барысында пәннің белсенділігін талап етті, өйткені бұл процестің логикасы тәуелсіз емес. Ол жеке тұлғаның қалыптасуы – л тәжірибені бірегей-жеке пішіндеу арқылы оның әмбебап тәжірибеге көтерілуі. Гегель білім беруді оқушыға «толық» адамға айналдырмайтынын түсінді. Мұндай тұлға оқушы өзінің өмірлік мүдделерін қанағаттандыру үшін өзінің саналы әрекеттеріне айналады [Гегель 1977].

Тұтастай алғанда, Гегель білім беруді адамның жалпы тәжірибеге және білімге деген ұмтылысы деп есептейді, бұл оның жеке принципіне қарама-қайшы. Гегельдің айтуынша, білімнің мәні адамның рухани, ұтымды болуына айналуы [Гегель 1973, 61]. Тәрбиелеу – адамның мінез-құлқының жалпы нормаларын игеру үшін жеке адамнан бас тарту арқылы жанның өзгеруін талап етеді. Адамның білімі әлдеқайда кем болса, соғұрлым ол адамның мінез-құлқы көрінбейді. Гегельдің пайымдауынша, рухани компонент оны адамның әмбебап пайдасына құрбан етуін талап етеді. Практикалық білімнің маңызды бөлігі жеке эгоизм көрінісінде шектеу мүмкіндігін алу [Гегель 1973, сс. 117-119]. Теориялық білімге келетін болсақ, Гегельдің айтуынша адамды білмейтін нәрселерден басқа жаққа алып келу – оның міндеті өзіншіл мүдделерді шектейтін жалпыланған көзқарастарды табу және басқа біреуді өз көзімен көру.

Бүгінде посткеңестік кеңістіктегі адами капиталды құнды ресурс ретінде қарау мәселесі өте өзекті болды. «Төртінші өнеркәсіптік революция жағдайындағы дамудың жаңа мүмкіндіктері» атты Қазақстан халқына Жолдауының жетінші міндетінде Елбасы адами капиталды жаңа сапада қамтамасыз ету мәселесіне нақты назар аударды. «Білім беру бағдарламаларының негізгі басымдығы өзгерістерге үнемі бейім болу және білімді меңгеру қабілетін дамыту болуға тиіс» – деді мемлекет Президенті Н. Назарбаев [2018]. Тәуелсіздік жылдарында Қазақстан түбегейлі экономикалық, саяси және әлеуметтік реформалардың күрделі сатысын сәтті еңсерді. Осы жылдар ішінде білім беруді дамыту мемлекеттік саясаттың өзгермелі басымдығы болып табылады.

Ұлттық адами капиталдың сапасы мемлекеттің әлеуметтік-экономикалық дамуы негізінде ғана емес, ұлттық қауіпсіздіктің маңызды факторы ретінде де белгілі.

Жастарды тәрбиелеу барысында рухани және адамгершілік қасиеттерді қалыптастыру қажеттілігі ескерілуі керек. Адами капиталды қалыптастыру процесі алдағы қызмет профиліне қарамастан, болашақ мамандардың міндетті түрде қолжетімділігін болжайды.

Халықтың ұлттық өзін-өзі ақпараттандырудың басты байлығы – бұл белгілі бір ұлттың рухани-адамгершілік құндылықтары жүйесі ретінде ұлттық мәдениет. «Әлемдік мәдениетте- әрбір адам өзінің ең құнды бірегейлігімен ерекшеленеді», – деп академик Ж. Әбділдин жазады. Осыған байланысты қазақстандықтар адамзаттың рухани мәдениетіне өз үлестерін қосқан. Әл-Фараби, Ахмет Яссауи, Бұхар жырау, Шортанбай, У. Уалиханов, Ы. Алтынсарин, Абай, Шәкәрім Құдайбердиев, А. Байтұрсынов, С. Торайғыров, С. Сейфуллин, М. Жұмабаев, М. Әуезов және тағы басқалары сынды ойшылдардың атын айтсақ та жеткілікті [Абай 2006, с. 121].

XIX ғасырдағы ұлы қазақ философ-ақыны Абайдың сөздеріне назар аударып, адам ақыл мен адамзаттың, еңбекқорлық пен білімнің, достық пен сүйіспеншіліктің көрінісі болуы керек. Абайдың адамға деген түсінігі оның «еңбек» ұғымы ерекше орын алатын этикалық көзқарасымен тығыз байланысты. Абай өз еңбек қызметін адам ретінде адамның рухани қалыптасуының негізі деп санайды. Ол өзінің «Қара сөздерінде»: «Ақыл-ой мен білім – адамның еңбегінің жемісі» деп жазған [Абай 1993, с. 29]. Ойшыл адам еңбек адамның жан дүниесіне жетеді, ал еңбекті білмейтін жалқау адамдар жиі жаман мінез-құлыққа тап болатынына терең сенетін.

Абай өзінің көптеген поэтикалық шығармаларында шынайы адамның идеалын білдірді. Ол шынайы адам үшін асылдық, рухани берік болу, сезімге деген адалдық, сүйіспеншілік үшін құрбандыққа бару қажеттігін айтты. Егер адам еңбек және білім жолымен жүрсе рухани және адамгершілік қасиеттер қалыптасуы мүмкін. Абай қандай да бір қоғамның, оның ішінде қазақ қоғамының жетілуін қоғамның пайдасына күш салуда көрсеткен адамның моральдық жетілуіне байланысты екенін дәлелдеуге тырысты.

Абай қазақ халқының рухани-адамгершілік имиджін жақсартудың төрт көзі мен бағытын нақты анықтады: 1) халықтың тарихи, мәдени және батырлық-патриоттық мұрасы; 2) жастарды кеңінен оқыту; 3) рухани және діни-ізгіліктік құндылықтармен танысу; 4) қазақтардың ұлттық мәдениетінің рөлін жоққа шығармай Ресей және басқа да Ресей халықтары мен мәдени өзара алмасу.

Сонымен қатар Абай ағартушылықты ерекше атап өтті, өйткені адам ағартушылық арқылы моральдық жағынан жаңаруы мүмкін. Тек білім алған адамдар өз халқына пайдалы болуы мүмкін. Философ надандықты адамның орталық қателігі ретінде қарады, өйткені барлық басқа моральдық кемшіліктер надандықтан келеді. Ағартушылық және білім адамның түп-тамырымен жоғары құндылықтарға мұқтаждықтың негізгі буыны болып табылады. Абай адамның белгілі бір қасиеттері табиғаттан алынбайтынын, білім беру процесінде моральдыққа немесе азғындыққа айналатынын атап өтті. Бұл тұлғаны қалыптастыру процесі отбасында басталады. Сондықтан Абайдың айтуы бойынша, ата-аналар балаларға лайықты үлгі болуға тиіс, білім алу үшін ақша жұмсаулары тиіс, себебі білімді адамдар ғана өз халқына пайдалы болуы мүмкін.

«Жеке тұлғаны қалыптастыру процесінде өзін-өзі тәрбиелеу маңызды болып табылады», – деп Абай айтқан. Ол: «Сіз ақылды адамдардың қатарында болғыңыз келе ме? Күніне бір рет, аптасына бір рет немесе айына бір рет өзіңізден сұраңыз: сіз қалай өмір сүресіз? Сіздің біліміңіз үшін пайдалы нәрсе жасадыңыз ба ...», – деп жазды. Бұл сондай-ақ адамның ақыл-ойына және оның моральдық-адамгершілік қасиеттерін дамытуға көп көмектеседі: адамзат, еңбекқорлық және сенімділік.

Шәкәрім Құдайбердиев Абайдың философиялық дәстүрлерінің көрнекті мұрагері болды. Алғашқы көзқарастарында ол адам туралы өзінің тұжырымдамасын баяндады. Оның егізінде Шәкәрім үш негіз, үш шындықты көреді. Бірінші ақиқат – Жаратушының Құдайға шынайы сенімі, сондай-ақ жанның өлместігі. Тек сенім ғана жақсы өмірді қамтамасыз етеді. Екінші шындық – сезімдік танымға негізделген ғылым, ұтымды білім. Бұл жақсы бастамалардың қалыптасуына және жанның ағартылуына (ағарту) арналған алаң. Үшіншісі – жанның ақиқаты, оның негізі – ар-ұждан. Ол күнәхарлықтан тазаруды, әділ өмір жолын көрсетеді.

Ақын-философ Шәкәрімнің айтуы бойынша, екі ұмтылыс – тәннің қанығуы мен руханилықты байыту адамға кедергі келтіреді. Адамда ең бастысы – жоғары руханилыққа ұмтылу және оны қолдау керек. Бұл жолда адам жеке тұлға болып өзінің ұмтылыстарын ақтайды.

Шәкәрім жанның қажеттіліктерінің бірі ар-ұждандеп есептеді. «Ар-ұждан – адамның рухын көтеретін, жердегі өмірде және өлгеннен кейінгі өмірі үшін қажет» деп жазды [Құдайбердиев 1993]. Ар-ұждан адамға адамгершілік қасиетін білдіреді, өйткені онсыз жақсылық пен зұлымдықтың, жақсылық пен ар-намыс арасындағы айырмашылықты белгілеуге болмайды. Ар-ұжданың, тіпті оған деген қажеттілік болмауы адамға жаман, әдепсіз және әдетте ақымақтық болып келеді. Сондықтан Шәкәрім ар-ұжданның негізінде өз өмірінің проблемаларын шешуге қабілетті екендігін және оның өмірінің рухани және адамгершілік принциптерін қайта жандандыруға ерекше мән беретініне сенді [Абишева 2009, с. 46]. Ар-ұждан адамның ең жақсы қасиеттерінің синтезі – қарапайымдылық, әділдік, мейірімділік. Шәкәрімнің айтуы бойынша, бұл елеулі негіз.

Абайдың, Шәкәрімнің және қазақ халқының басқа да ағартушыларының ойлары бүгінгі күні өзекті болып қалады және олар Қазақстандағы, сондай-ақ басқа да Еуразиялық елдерде адами капиталды қалыптастыруға және дамытуға айтарлықтай үлес қоса алады. Гуманистік мазмұндағы олар әмбебап рухани және моральдық құндылықтарды білдіреді.

Жоғарыда айтылғандай, көптеген ойшылдар білім капиталы адам капиталының негізі деп есептейді. Егер адами капиталдың есебінен экономикалық өсу 60%-дан астам қамтамасыз етілсе, кәсіптік білімге, ғылымға және білімге қаржы салуға байланысты адами капиталдың өзі 2/3 көлемінде қалыптасады. Адами білім адами капиталдың деңгейін

анықтайды. Адам білім беру жүйесі арқылы білім алады. М. Әбішева «Білім беру – білім мен технологияның өсіп келе жатқан қажеттіліктерін қанағаттандырады», – деп жазады [Абишева 2009, с. 46]. Бірақ мұнда білім беру негізінен білім алушыларға тұрақты білім қамтамасыз етілгенін ескеру қажет. Шығармашылық ғылыми ойдың ең соңғы жетістіктері арасындағы қашықтықты барынша қысқа мерзімде бұрыннан бар, бірінші кезекте логикалық тұрғыдан білім беру туралы білім мен білім беру жүйесі арқылы қысқарту қажет. Жаңа білімнің шығармашылық дамуы – бұл ғылымның артықшылығы. Егер біз бір автордың мәлімдемесімен келісетін болсақ, «адами капитал – қоғамның мүшелерінің практикалық дағдылары мен интеллектуалдық күштерінің ғана емес, ең алдымен жаңа білім мен құндылықтарды қалыптастыру қабілетінің үйлесімі, адамның білімі, дағдылары мен өздігінен жүзеге асырылуы» Жаңа білімді жасау ғылымға ықпал етеді. Дәл осы адами капитал құрылымында өзінің конструктивті және шығармашылық рөлін қалыптастырады.

Адамзат білімді жинақтап, одан кейін білім беру жүйесі арқылы кейінгі ұрпаққа жеткізеді.

Азаматты патриоттық тәрбиелеу және адами капиталды қалыптастырудың маңызды сәті, сайып келгенде, Отанын, қоғамын, отбасының, өзін-өзі қамтамасыз етуге бағытталған жауапкершілікті сезіну, ақылға қонымды шешімдер қабылдау және тәуелсіз шешімдер қабылдау мүмкіндігі. Әлеуметтік және гуманитарлық ғылымдар адами капиталдың ішкі құрылымын, оның құрамдас элементтерінің өзара байланысын және өзара әрекеттесуін барабар түсінуге ықпал етеді.

Адами капитал ХХІ ғасырда білім қоғамын қалыптастыру үшін негіз болып табылады. Осындай қоғамда тек ғылыми ғана емес, сонымен бірге философиялық, діни, өнер және адамның білімінің басқа да түрлері айқындалушы маңызға ие болады. Философия және ғылым адамзат әлемімен, білім капиталының қалыптасуы мен дамуымен, жалпы алғанда, барлық ішкі байлық пен рухани әлеммен байланысты. Бұл адами капиталдың ең күрделі құбылыстарының қалыптасуы мен дамуындағы олардың баға жетпес рөлі мен құндылығы.

Адами капиталда адам денсаулығы, қабілеті, білімі мен дағдылары бар. Адамның «жеке құндылығы» оның өмірлік кезеңдерінде өседі, еңбек өнімділігін арттыру үшін қолданылады, табыстың ұлғаюына әкеледі және өз құзыреттілігін дамытуға жеке инвестицияларды жасауға ынталандырады.

Ұлттық адами капиталға әлеуметтік, саяси капитал, ұлттық зияткерлік басымдықтар, ұлттық бәсекелестік артықшылықтар және ұлттың табиғи әлеуеті кіреді.

Көптеген зерттеушілердің айтуынша, ұлттық адами капиталды дамытудың ұзақ мерзімді стратегиясы мынадай тұжырымдамалық қағидаларға сәйкес жүзеге асырылуы тиіс:

1. Ұлттық адами капиталды қалыптастыру мен көбейтуде мемлекеттің іргелі рөлін тану.

2. Адам әлеуетін қалыптастыру проблемаларын және өмірдің жаңа сапасын кешенді шешу.

3. Экономиканың өсуінің оң динамикасын қамтамасыз ететін басқа элементтермен салыстырғанда ғылым, білім, денсаулық сақтау, мәдениеттің алға басуы.

Адами капиталдың сапасы мәселесі елдің әлеуметтік-экономикалық дамуындағы ең маңызды мәселе болып табылады. Бұл міндетке басты жауап – ғылым мен білімнің рөлін арттыру, кадрларды даярлау және қайта даярлау, халықтың денсаулығын сақтау, сапа мен тұрмыстық жағдай.

XXI ғасырда бұл қатынас білім беру сапасының (қолжетімділігі, тиімділігі, мазмұны мен тәрбиесінің жоғары сапасы, өмір бойы оқытудың негізгі құзыреттілігін дамыту) дамудың стратегиясының ерекше дамуына және императивіне айналдырылды.

Қазіргі заманғы қоғамдағы білім беру сапасының проблемасы адам әлеуетінің сапасын дамытуға тікелей байланысты білім берудің алдын-ала және тұрақтандырушы функцияларының сапасы мәселесі болып табылады.

Қазіргі заманғы деңгейдегі білім сапасының адамның сапасын, қоғамдағы білім беру жүйесінің сапасын және ұлттық зияткерлік әлеуеттің (әлеуметтік интеллект) сапасын дамыту заңсыз жүзеге асыру мүмкін емес.

Қоғамның интеллектуалды әлеуеті – тарихи процеске жаңа нәрсе әкелу және сол арқылы алға жылжудың алғышарттары жасау.

Адами әлеуеттің сапасы оның синтетикалық өлшемінде, оның физикалық, психикалық және әлеуметтік денсаулығының санатын, өмір сапасы санатын қамтиды және осы санаттар арқылы білімге, білім беру кеңістігін талап етеді.

Қорытынды

Қорытындылай келе, қазіргі жағдайда жеке және кәсіби өзін-өзі анықтау және өзін-өзі дамыту қабілеті адам әлеуетінің қажетті қасиеттеріне айналады, адам қызметінің белсенділігі көбіне инновациялық болады. Дәстүрлі технологияларды қолданумен байланысты әдетте репродуктивтік белсенділіктің ауқымы едәуір тарылтады, оның қызметінің барлық салаларында адамның интеллектуалды қызметі өсіп келеді. Заманауи оқу бағдарламаларын іске асыру студенттердің жеке қасиеттерін ескере отырып, ұйымдық құрылымында инновацияларға негізделген жаңа білім беру стратегиясын, инновациялық әдістерді, оқу формаларын талап етеді. Қазіргі жағдай білім беру парадигмасын оқытудың тиімді түріне көшуді, білімге даралық-бағдарлы көзқарасты енгізу бойынша үлкен жұмыс жүргізуді талап етеді. Осыған байланысты, адами капиталды толығымен

айқындау үшін, адамның көпқырлы табиғаты мен мәнін био-элеуметтік-рухани бірлік ретінде ескеру қажет.

XXI ғасырда әлемдік қоғамдастықпен талқыланған адамзаттық дамудың ғаламдық бағдарламалары адамзаттың тіршілігінің барлық аспектілерін қамтамасыз етеді. Бірақ олардың көбі осы талқылаулардың көлеңкесінде қалып отыр, алайда бәрін де шешудің маңызы бар. Бұл «ақыл», «ес», «ойлау», «интеллект» терминдерін білдіретін адамның осы аспектісіне қатысты. Сонымен бірге, адамзат қандай да бір проблеманы шешсе де, оң нәтижеге қол жеткізу мүмкіндігі проблемаларды шешетін адамдарға да, сол себепке қатысты шешілетін адамдардың ақыл-ой деңгейімен анықталады.

Библиография

- Абай, 1993. 'Книга слов'. Алматы, с. 29.
- Абай, 2006. 'Слова назидания'. Алматы, с. 121.
- Абишева, М. 2009. 'Человеческий капитал в Республике Казахстан: проблемы образования', *Адам әлемі*, №3 (41), с. 46.
- Abrigo, M. & Lee, S-H. 2018. 'Human Capital Spending, Inequality, and Growth in Middle-Income Asia'. *Emerging Markets Finance & Trade*, 54, pp. 1285–1303.
- 'Антология педагогической мысли христианского Средневековья'. 1994. М., т. 1., с. 304.
- Веряскина, В. 2005. 'Динамика развития человеческого потенциала и приоритеты высшего образования'. *Высшее образование в России*, №2.
- Гегель, Г. 1971. 'Философская пропедевтика'. *Работы разных лет*. М., т. 2, с. 32.
- Гегель, Г. 1973. 'Философская пропедевтика'. *Работы разных лет*. В 2 т., М., т. 2, с. 61.
- Гегель, Г. 1977. 'Энциклопедия философских наук'. В 3-х т., М., т. 3, сс. 74-90.
- 'Декларация Всемирной Антикризисной Конференции', 2013. Новые Макроэкономические Реалии. Астана, 23-24 май.
- Добрынин, А. & Дятлов, С. 1999. 'Человеческий капитал в транзитивной экономике: формирование, оценка, эффективность использования'. СПб., Наука, 1999, сс. 6-7.
- Есимжанова, С. 2013. 'Факторы обеспечения качества человеческого капитала – Человеческий капитал в Казахстане: состояние и перспективы роста'. *Сборник трудов международной научной конференции*. Астана, ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 414 с.
- Кант, И. 1966. Соч. в 6 т. М., Т.6.
- Кант, И. 1994. Соч. в. 8 т. М., Т.8.
- Кудайбердиев, Ш. 1993. 'Записки забытого'. Алматы.
- 'Курьер ЮНЕСКО', 1988, июнь, с. 34.
- Макконелл, К. & Брю, С. 2007. 'Экономикс: принципы, проблемы и политика'. М., с. 171.
- Монро, П. 1932. 'История педагогики'. В 2 ч. М., ч.1., сс. 78-81.
- Назарбаев, Н. 2018. 'Новые возможности развития в условиях четвертой промышленной революции: Послание Президента Республики Казахстан Н.Назарбаева народу Казахстана'. [Электронный ресурс]. URL <http://www.akorda.kz> (дата обращения: 05.04.2017).
- О'Делл, К. & Грейсон, Д. 1991. 'Американский менеджмент на пороге XXI века'. М., Экономика, с. 59.
- Созтар, М. & Руссо, Ж.-Ж. 1992. 'Перспективы образования', с. 163.
- 'Философия образования', 1996. М., с. 3.
- 'Философия образования: состояние, проблемы и перспективы', 1995. *Вопросы философии*, №11.

Translateration

- Abai, 1993. 'Kniga slov' [Book of Words]. Almaty, c. 29.
- Abai, 2006. 'Slova nazidanii' [Words of Edification]. Almaty, c. 121.
- Abisheva, M. 2009. 'Chelovecheskii kapital v Respublike Kazahstan: problemy obrazovaniia' [Human Capital in the Republic of Kazakhstan: Problems of Education], *Adam álemi*, №3 (41), c. 46.
- Abrijo, M. & Lee, S-H. 2018. 'Human Capital Spending, Inequality, and Growth in Middle-Income Asia'. *Emerging Markets Finance & Trade*, 54, pp. 1285–1303.
- 'Antologiya pedagogicheskoi mysli hristianskogo Srednevekovia' [Anthology of Pedagogical Thought of the Christian Middle Ages]. 1994. M., t. 1., c. 304.
- Veriaskina, V. 2005. 'Dinamika razvitiia chelovecheskogo potentsiala i priority vysshego obrazovaniia' [Dynamics of Human Development and Higher Education Priorities]. *Vysshee obrazovanie v Rossii*, №2.
- Gegel, G. 1971. 'Filosofskaia propedeutika' [Philosophical Propaedeutics]. *Raboty raznykh let*. M., t. 2., c. 32.
- Gegel, G. 1973. 'Filosofskaia propedeutika' [Philosophical Propaedeutics]. *Raboty raznykh let*, v 2 t., M., t.2., s. 61.
- Gegel, G. 1977. 'Entsiklopediia filosofskikh naýk' [Encyclopedia of Philosophical Sciences], v 3-h t., M., t.3., s. 74-90.
- 'Deklaratsiia Vsemirnoi Antikrizisnoi Konferentsii' [Declaration of the World Anti-Crisis Conference], 2013. *Novye Makroekonomicheskie Realii*. Astana, 23-24 mai.
- Dobrynin, A. & Diatlov, S. 1999. 'Chelovecheskii kapital v tranzitivnoi ekonomike: formirovanie, otsenka, effektivnost ispolzovaniia' [Human Capital in a Transitive Economy: Formation, Assessment, Efficiency of Use]. SPb., Naýka, 1999, ss 6-7.
- Esimjanova, S.R. 2013. 'Faktory obespecheniia kachestva chelovecheskogo kapitala – Chelovecheskii kapital v Kazahstane: sostoianie i perspektivy rosta' [Factors Ensuring the Quality of Human Capital]. *Sbornik trýdov meýdýnarodnoi naýchnoi konferentsii*. Astana, ENÝ im. L.N. Gýmileva, 414 s.
- Kant, I. 1966. Soch. v 6 t. M., T.6.
- Kant, I. 1994. Soch. v. 8 t. M., T.8.
- Kýdaiberdiev, Sh. 1993. 'Zapiski zabytogo' [Notes of the Forgotten] . Almaty.
- 'Kýrer IýNESKO', 1988, iiýn, c. 34.
- Makkonell, K. & Briý S. 2007. 'Ekonomiks: printsipy, problemy i politika' [Economics: Principles, Problems and Politics]. M., s. 171.
- Monro, P. 1932. 'Istoriia pedagogiki' [History of Pedagogy]. V 2 ch. M., ch.1., ss. 78-81.
- Nazarbaev, N. 2018. 'Novye vozmojnosti razvitiia v ýsloviiah chetvertoi promyshlennoi revoliýtsii: Poslanie Prezidenta Respubliki Kazahstan N.Nazarbaeva narodý Kazahstana' [New Opportunities For Development in the Conditions of the Fourth Industrial Revolution: Message of the President of the Republic of Kazakhstan N. Nazarbayev to the People of Kazakhstan]. [Elektronnyy resýrs]. URL [http:// www.akorda.kz](http://www.akorda.kz) (data obraeniia: 05.04.2017).
- O'Dell, K. & Greison, D. 1991. 'Amerikanskii menedjment naporoge HHI veka' [American management on the threshold of the XXI century]. M., Ekonomika, s. 59.
- Soetar, M. & Rýsso, J-J. 1992. 'Perspektivy obrazovaniia' [Prospects of Education], s. 163.
- 'Filosofiia obrazovaniia' [Philosophy of Education], 1996. M., s. 3.
- 'Filosofiia obrazovaniia: sostoianie, problemy i perspektivy' [Philosophy of Education: State, Problems and Prospects], 1995. *Voprosy filosofii*, №11.

Резюме

Кульжанова Г.Т., Кульжанова Ж.Т. Образование и человеческий капитал (философский анализ)

Статья посвящена философскому осмыслению знания и системы образования в формировании человеческого капитала. Основной целью исследования является комплексный анализ теории, практики формирования человеческого капитала. В данной статье показано зарождение и эволюция мировоззренческих взглядов на образование как специфическую область человеческой деятельности, сутью которой является не только простая передача знаний, а формирование самого человека. Автор акцентирует внимание на историю возникновения человеческого капитала и его определение. Раскрывается основное содержание понятия «человеческий капитал». Обосновывается мысль о том, что качество национального человеческого капитала не только лежит в основе социально-экономического развития государства, но и выступает в качестве важнейшего фактора национальной безопасности. В статье отмечается, что ядром, центральным звеном национальной самосознания является национальная культура как система духовно-нравственных ценностей той или иной нации. Подтверждением этому служит наследие великих казахских философов-поэтов XIX века. В результате анализа автор приходит к выводу, что для полного определения человеческого капитала необходимо учитывать многомерную природу и сущность человека как био-социо-духовного существа. А также экономическое и интеллектуальное процветание любого государства зависит от человеческого капитала, который является в XXI веке одним из ключевых моментов развития современного общества.

Ключевые слова: образование, ценностные ориентации, человеческий капитал, национальная культура, национальное самосознание.

Summary

Kulzhanova G.T., Kulzhanova Zh.T. Education and Human Capital (Philosophical Analysis)

The article is devoted to the philosophical comprehension of knowledge and the education system in the formation of human capital. The main goal of the study is a comprehensive analysis of the theory, practice of human capital formation. This article shows the origin and evolution of world outlook on education as a specific area of human activity, the essence of which is not only a simple transfer of knowledge, but the formation of the person himself. The author focuses on the history of the emergence of human capital and its definition. The main content of the concept of “human capital” is disclosed. The author substantiates the idea that the quality of the national human capital not only lies at the basis of the social and economic development of the state, but also acts as the most important factor of national security. The article notes that the core, the central link of national self-consciousness is the national culture as a system of spiritual and moral values of a particular nation. The legacy of the great Kazakh philosophers-poets of the nineteenth century serves as a confirmation of this. As a result of the analysis, the author comes to the conclusion that in order to fully define human capital, it is necessary to take into account the multidimensional nature and essence of man as a bio-socio-spiritual being. And the economic and intellectual prosperity of any state depends on human capital, which in the XXIst century is one of the key moments in the development of modern society.

Keywords: Education, Value Orientations, Human Capital, National Culture, National Self-Consciousness.

*Калимаш Бегалинова, Мадина Ашилова
(Алматы, Казахстан)*

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ИДЕЙНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК СУФИЗМА

Аннотация. В статье осуществлен анализ античной философии как идейно-теоретического источника суфизма. Раскрываются основные положения учений Парменида, Платона, Аристотеля, Плотина и других античных философов, ставших краеугольными положениями суфизма. Показывается, что античная традиция была воспринята мусульманской философией в процессе её формирования и развития в виде различных вариантов аристотелизма и неоплатонизма, которые были интегрированы в лоно мусульманского вероучения. На основе анализа научно-исследовательской литературы раскрываются основные причины обращения арабов к античному наследию. Сущностную причину такого обращения авторы видят в создании древними греками и римлянами единой системы философии и науки, где были охвачены все отрасли средневекового знания. Особое внимание уделяется холистическим аспектам античного философского наследия.

Ключевые слова: суфизм, античная традиция, теоретические источники, аристотелизм, платонизм, теория эманации, универсализм.

Введение

На формирование суфизма и в целом мусульманской философии оказали влияние не только социокультурные факторы Арабского Халифата, но и мировая духовная ситуация, сформировавшаяся к тому времени, трактовка проблемы Бога, человека и мира в других философских системах – индийской, древнегреческой, неоплатонической и т.д. Как отмечал К. Маркс в одной из своих ранних работ, «так как всякая истинная философия есть духовная quintessence своего времени, то с необходимостью наступает такое время, когда философия не только внутренне, по своему содержанию, но и внешне, по своему проявлению вступает в соприкосновение и во взаимодействие с действительным миром своего времени» [1955, с. 105]. Поэтому выяснение вопросов, связанных с идейными истоками арабоязычного мистицизма – суфизма имеет немаловажное значение.

Методология исследования.

Методологическую и мировоззренческую основу составляют универсалистский, диалектический, конкретно-исторический, комплексный подходы к рассмотрению суфизма. Одним из основных принципов написания работы является гегелевский принцип единства и совпадения онтологии и гносеологии, предусматривающий рассмотрение гносеологических проблем исходя

из единства с онтологическими. Были использованы идеи многомерности и многоуровневости Человека, Мира, проблема макро- и микрокосмоса.

Философия Платона и Аристотеля как источники суфизма

Античная традиция была воспринята мусульманской философией в процессе её формирования в виде различных вариантов аристотелизма и неоплатонизма, которые были интегрированы в лоно мусульманского вероучения. Обращение средневековых мусульманских мыслителей к античному материалу, как считает А. Мрозек, было обусловлено целым рядом обстоятельств как объективного, так и субъективного характера. К числу первых он относит: 1) непрерывность в самом текстуальном функционировании античного материала ещё в доисламский период и притом в переводах на сирийский и контский языки, благодаря деятельности христиан-несториан и монофизитов; 2) краткий, однако блистательный и плодотворный период правления халифа аль-Мамуна (813-833 гг.), период кратковременного признания мутазилизма – левого крыла в мусульманском богословии. В это время был создан «Дом мудрости», специализировавшийся на переводах и комментировании самых различных сочинений, преимущественно греческого происхождения. Факторами субъективного мировоззренческого характера, считает А. Мрозек, являются: 1) стремление философов отделаться в своём мировосприятии от первоисходного религиозного супранатурализма, образцы которого дают Библия (переведённая к тому времени на арабский язык) и Коран, и представить своё понятийно-рациональное объяснение мира, модели которого мыслители находят в античном философском материале, 2) исламская теология ещё не могла оказать решающего влияния в области образования: обязательное для последующих поколений интеллигенции в странах распространения ислама обучение в медресе – школах исключительно религиозного профиля, и в университете аль-Азхар – оплоте теологии ещё не коснулись раннесредневековых арабоязычных философов [Шаймухамбетова 1979, с. 140]. Таким образом, знакомство мусульманских мыслителей с трудами древнегреческих авторов было закономерным процессом, который определялся интеллектуальными запросами Арабского Халифата того времени, когда бурно развивались теоретические и прикладные науки, требовавшие более адекватного отражения действительности, чем это позволяло чисто религиозное мировоззрение.

Как известно, одним из источников суфийской теории выступала философия Платона. Он, как последователь Парменида, свою философскую систему представлял следующим образом: Верховным выступало Единое, т.е. божественное, абсолютное, которое трансформируется во множество идей, порождающих в свою очередь мир небытия, мир природы. Природный, чувственный мир, согласно Платону, нельзя отнести ни к области «идей»,

ни к области «материи» – он есть нечто «среднее» между обеими сферами – истинно-сущего и не сущего. Следует отметить, что идеи, область бытия и материя, область небытия, не противостоят друг другу в качестве двух равноправных и равносильных субстанции, а предшествуют одно другому. Примат, безусловно, остаётся за миром «идей». Без идеи не может быть и материи. Наивысшей идеей является идея блага. Благо, согласно Платону, не есть сущность, но по достоинству и по силе стоит выше пределов сущности. Оно – непредполагаемое начало всяческих благ. Душа, стремясь к счастью, к знанию, к истине, стремится к благу. Совершенным благом является только Бог. Поэтому человек, стремясь к благу, стремится к Богу, являющемуся началом всего, так как от него всё происходит, серединой всего, так как он воплощает собой сущность всего, что имеет генезис и конец всего, так как всё к нему стремится. Эта иерархия от Единого, Бога к конкретным вещам нашла отражение в суфизме, в теории профетизма.

В центре внимания мусульманских мыслителей оказалась и философия Аристотеля. В изученной нами литературе по данному вопросу, мы так и не смогли найти исчерпывающего ответа на вопрос – почему мусульманские мыслители отдали предпочтение из всего предшествующего мыслительного материала именно наследию Аристотеля как Первого Учителя? Ведь к учению Аристотеля мало обращались в эпоху поздней античности! В чём тут дело? Нам кажется, что причину такого отношения арабов к Аристотелю нужно искать в широком развитии науки и культуры того времени, что дало возможность в последующем в научной литературе охарактеризовать этот период исторического развития Арабского Халифата IX-X вв. Мусульманским Ренессансом. Многие исследователи считали, что есть все основания для такого утверждения. В частности, А. Мец, О.Г. Большаков [1979, с. 57], ссылаясь на авторитетные источники, утверждают, что сущностные и определяющие компоненты Ренессанса – гуманистическая направленность всех многообразных проявлений человеческой деятельности, представление о человеке как свободной и самостоятельной личности, обращение к классической античности и отрицательное отношение к поздней античности и к начальному периоду средневековья, высокий уровень общественного развития в Халифате – налицо.

Немаловажную роль широкого обращения арабов к наследию Аристотеля сыграло и то обстоятельство, что Аристотель первым из греческих философов дал единую систему философии и науки, где были охвачены все отрасли современного ему знания. Философская система Аристотеля привлекала арабов и тем, что его основу составляли не столько «абстрактные размышления о сущем как таковом» (аль-Фараби), сколько огромный эмпирический материал, составивший методологическую основу для конкретных исследований. В этой связи В.П. Зубов [1963, с. 213] замечает, что «арабский аристотелизм оказался более тесно связан с конкретными науками – математикой, астрономией, медициной». Для мусульманских философов и учёных философская система Аристотеля выступала как вершина и

как качественно новый этап всей греческой философии и культуры и служила программой для научных и философских изысканий, в которую они, естественно, вносили элементы новации, продиктованные эпохой.

Итак, эта разнородность и многогранность, «поливалентность», несомненно, обеспечили успех учению Аристотеля на мусульманском Востоке. Однако, усвоение философии этого мыслителя в мусульманском мире имело ту особенность, что оно в значительной степени опосредствовалось знакомством с произведениями позднейших комментаторов-перипатетиков и неоплатоников, таких как Александр Афродизийский, Фемистий, Порфирий и др. Мусульманским философам вместе с переводами трудов Аристотеля попадались и трактаты неоплатоников, поэтому они, усваивая идеи и взгляды неоплатонизма, считали их принадлежащими Аристотелю. Таким образом, Аристотель, прославленный в средневековом мусульманском мире, был не «греческим» Аристотелем, а Аристотелем, заражённым противоречащими самой сути его учения идеями неоплатонизма. Этот основополагающий факт, по мнению З. Куксевича [1979, сс. 155-156], определил духовный облик всей мусульманской средневековой философии.

Характерные для философии Аристотеля универсалистские тенденции широко использовали и развивали как философы – рационалисты, так и философы – мистики. Если рационалисты воспринимали Аристотеля преимущественно как учёного и философа, то иррационалисты – как теологически настроенного мыслителя и соответственно в своих учениях развивали интересующие их стороны учения великого Учителя. Так, аль-Фараби, впервые сформулировавший основоположения восточного перипатетизма, представил Аристотеля как философа, благодаря использованию им неоплатонической теории эманации. Как пишет Н.С. Кирабаев, «Аль-Фараби не цеплялся за «чистый» аристотелизм, отделявший форму от материи... лишь дополненный неоплатонизмом аристотелизм делал возможным целостное и прежде всего динамическое миропонимание, непригодное для религиозных целей, хотя и содержащее в своей сердцевине религиозный и теологический момент». В чистом же виде, как считает Н.С. Кирабаев [1979, с. 53], аристотелизм при тогдашних условиях мог быть только рациональной формой теологии.

В философии Аристотеля чётко выступают холистические тенденции. В частности, мыслитель признаёт сосуществование одновременно вечной и несотворённой материи и противоположной ей вечной и неизменной сущности – божественного ума, перводвигателя. Мусульманские философы в соответствии с социальными условиями и потребностями своей эпохи видоизменяли и разрабатывали эту сторону философии Стагирита. К примеру, Ибн-Сина, несмотря на всю противоречивость оценки его философии в научно-исследовательских работах, всё же был универсалистом в решении основных философских проблем. В учении о субстанции универсализм у Ибн-Сины обнаруживается «не в трактовке соотношения Бога и мира, – как справедливо подчёркивает Р.К. Садыков, – а в трактовке соотношения Бога и материи. Материя и мир, по

Ибн-Сине, это вовсе не одно и то же... У Ибн-Сины не мир совечен с богом, а материя. Мир же переходящ и изменчив. И не мир является началом, равным и противоположным богу, а материя. Мир не может быть началом, т.к. он есть результат объединения материи и формы. В этом смысле мир сотворён и переходящ, материальная же основа вечна. Только в соотношении бога и материи имеются положения, чётко отвечающие дуализму, т.е. равенство и противоположность этих начал» [1980]. По мнению Ибн-Сины, Бог и материя одинаково необходимы для сотворения объективного, телесного мира.

Как видим, это не дуализм, а явный универсализм. Мистические элементы, как и у Аристотеля, ярко раскрываются у Ибн-Сины в гносеологии, особенно в учении о двух видах познания. Первый связан с обучением человека. Ибн-Сина пишет [1980, с. 201]: «Среди людей бывают такие, которым нужны учителя, без которых они не могут догадываться». Второй вид познания связывается у Ибн-Сины с мистическим озарением, которое испытывает человек благодаря посредничеству деятельного разума. Его испытывает не каждый человек, а лишь избранные люди – святые, пророки. В этом отношении Ибн-Сина выступает мистиком-рационалистом, признавая внеинтеллектуальное, высшее, божественное знание. В этом проявляется и новизна решения Ибн-Синой (по сравнению с Аристотелем) некоторых гносеологических проблем. Близким к учению Ибн-Сины является учение аль-Фараби.

В аристотелевской философии мусульманских мыслителей привлекала прежде всего его гносеология, в которой ярко выражались рационалистические тенденции. Аристотель считал [1975, сс. 421-422], что познание осуществимо человеческими средствами, и не предлагал каких-либо сверхчеловеческих путей. «Орган чувства, – пишет Аристотель, – тождествен со способностью ощущения, но существо... его иное: ведь иначе ощущение было бы пространственной величиной». Аристотель, хотя и отмечал неразрывную связь чувственных и рациональных моментов в познании, пытался примирить рационализм с сенсуализмом, но не смог понять всю сложность перехода чувственных знаний в рациональные.

Все эти и другие положения гносеологии Аристотеля были восприняты мусульманскими философами, в особенности рационалистами, которые сумели не только раскрыть и сохранить для будущих поколений сложность мировоззрения Аристотеля, но и внести свой вклад в развитие философской мысли. Как справедливо отмечает Б.А. Алиева [1988, с. 39], это освоение не было механическим. В работе «Вера или знание?» она пишет: «Конечно, прогрессивная арабо-мусульманская мысль опиралась на аристотелизм, который был для неё не «инородным» телом, а исходной ступенькой».

Неоплатонизм как важный теоретический источник суфизма

Наряду с сочинениями Аристотеля, у мусульманских философов были популярны и учения неоплатонизма, элементы которого в сочетании с платонизмом

лемеевской традицией ярко выявились в космологии этих философов. В этой связи Г.Б. Шаймухамбетова пишет, что «нередко утверждаемое в литературе положение о каком-то совершенно особом влиянии неоплатоников на становление суфизма необходимо соотнести с реальным положением дел. Ведь их сочинения, в частности самого Плотина, были малоизвестны, особенно в сравнении с текстами Платона и Аристотеля. Правы те учёные, которые считают, что речь может идти лишь о сопоставлении точек зрения неоплатоников и суфистов по тем или иным проблемам: мусульманский мистицизм возрос совсем на другой почве» [1979, с. 36]. Вероятно, это так. Мусульманским философам действительно было почти незнакомо имя основателя неоплатонизма Плотина. Но с сочинениями Порфирия («Введение в Категорию Аристотеля» и др.), Прокла («Первоосновы теологии» и др.) и с произведениями позднейших неоплатоников, как это признаётся большинством исследователей, они были знакомы. Через этих философов-неоплатоников, вероятно, происходило знакомство и с Плотиним, основные идеи которого они развивали и совершенствовали.

И естественно, философы-неоплатоники не могли не оказать определённого влияния на их мировоззрение. Тем более, что в арабском мистицизме вообще много подобных перекликающихся и переплетающихся моментов. Поэтому, чтобы глубже понять мусульманскую философию, мистицизм, нам необходимо рассмотреть основные положения неоплатонизма, созвучные с суфизмом. И прежде всего деятельность самого Плотина. Как пишет А.Н. Чанышев [1991, с. 396]: «Плотин довёл до крайности платоновское презрение к телесному, чувственному миру, к жизни, сходясь в этом с христианской религией. Как ни враждовали христианство и неоплатонизм, главное у них было общим – учение о существовании высшего мира, имеющего абсолютный приоритет перед низшим. Не случайно, что для образованных язычников путь к христианству легче всего шёл через неоплатонизм».

Эманационная теория помогала суфиям выразить идею космического единства мира. Как пишет аль-Фараби, «когда бытия исходят из него в зависимости от своей ступени, они объединяются, скрепляются и упорядочиваются таким образом, что множества предметов образуют единую систему и становятся как бы единым бытием» [1972, с. 229].

Неоплатонизм учил, что любой человек через внутреннее постижение собственной уникальной души может выйти к Единому, к тайнам Универсума. В этом неоплатонизм сближается с другими религиозно-мистическими системами Востока, в частности с суфизмом.

Суфизм смог внести и элемент новации в эманационную теорию Плотина – возвращение сущности человека к Создателю. Эссенцию этого подхода выразил Фарид ад-дин Аттар. Согласно оценке его учения, данной Е.Э. Бертельс [1965, с. 342], «Физический мир создаётся божеством, духом через ряд эманаций, в которых дух претерпевает постепенное оплотнение, таким образом, дух

как бы закреплён в материи, несовершенной и преходящей, и стонет об освобождении и возвращении к своему вечному первоисточнику».

Эти и другие важнейшие положения мировоззрения Плотина и неоплатонизма в целом оказали определённое влияние на становление философских течений ислама, в частности суфизма. Истоки суфизма выводят из неоплатонизма подавляющее большинство исследователей. Так, согласно Эд. Броуну, Д.В. Макдональду, А. Вензику и другим, суфизм возник из обработанного сирийскими монахами неоплатонизма в христианской форме [Из истории суфизма, 1991, с. 7]. Этому же мнения придерживается и И. Гольдцигер, который пишет [1912, с. 142]: «Это философское направление (неоплатонизм) дало теоретически-теологическую основу для практически-аскетических тенденции. Кто проникнут презрением ко всему земному и направляет свою душу на единое, вечное, божественное, тот для этой «надземной», божественной жизни и этой деятельности может найти поддержку в учении об эманации Плотина с его динамическим пантеизмом».

Рассматривая историю становления мусульманского мистицизма, в частности суфизма, нельзя не остановиться на влиянии гностицизма, которое так же оставило свой след в философских течениях ислама. Течение гностицизма, сложившееся во II в. н.э. и к середине II в. достигшее наибольшего расцвета, явилось своеобразным скрещением идей Запада и Востока. Отличительной чертой всех направлений гностицизма – иудейского, языческого, христианского – является универсалистское объяснение мира, основанное на персидском зороастризме и на некоторых идеях греческих философов. По учению гностиков, борьба света и тьмы, добра и зла имеет космическое, универсальное значение. При этом добро происходит от Бога, а зло – от материи. Мистическая направленность гностицизма отвергает логику разума, апеллирует к чувствам и основывается на бессознательном, экстатическом соединении с Богом, имеющем сверхъестественное содержание. Гностицизм в основном с антропоморфных и иррациональных позиции стремился разрешить проблемы мироздания. По учению гностиков, человек – существо двойственное, тяготеющее как к телу – низменному элементу человеческой природы, так и к духу – духовно-божественному явлению. Соответственно, человека гностики считали состоящим из трёх частей – материи или тела, души и духа. Следует отметить, что несмотря на дуалистическое раздвоение Единого, гностицизм как и неоплатонизм, нельзя считать дуалистическим течением, как это делалось ранее в исследовательской литературе. Дуальность мира для гностиков была дуальностью внутри Единого и не означала дуализма как принципиальной позиции. Думается, что гностицизм скорее всего выступает прообразом универсализма.

Отголоски этого учения встречаются в суфизме, исмаилизме и других мистических направлениях ислама. Так, швейцарский востоковед Адам Мец [1979, с. 234] усматривает в суфийском учении о познании Аллаха иде-

ал древней гностики. «Вновь появляется на сцене, – пишет он, – все характерные признаки былой гностики: эзотеризм, институт мистерии, ступени познания, теория эманации божества, параллелизм двух миров,.. концепция спасения души как некоего «пути»». Наиболее заметно влияние гностицизма в творчестве таких крупнейших мистиков- суфиев, как Ибн-Араби, аль-Газали, Мансура ал-Халладжа и других.

Результаты исследования. В научно-исследовательской литературе по проблеме идейных истоков суфизма существуют противоречивые позиции: от отрицания влияния других религий на формирование мусульманской философии до утверждения самобытности, неповторимости и уникальности последней. К примеру, в нашей отечественной востоковедческой литературе устоялось мнение о чужеродном (в основном эллинистическом) характере происхождения мусульманской философии. В зарубежном же востоковедении существует обилие противоречивых мнений по этой проблеме. Так, Р. Николсон рассматривает суфизм как автохтонное явление, возникшее на исламской почве. Он считает, что мусульманский мистицизм был естественным развитием аскетических тенденции, проявившихся в исламе в течение I в. х. Не отрицая определённого влияния христианского аскетизма, Р. Николсон вместе с тем полагает, что в своей основе суфийский аскетизм и выросший из него мистицизм – исламское явление, что спекулятивная философия суфизма – влияние христианизированного неоплатонизма, а пантеистические идеи крайнего суфизма развивались благодаря индийским влияниям через персов [Гольцигер 1912, сс. 146-147]. Другой исследователь Л. Массиньон резко критикует теорию неисламского, чужеродного происхождения мусульманской философии, в том числе и суфизма. Он считает, что «неисламское влияние на суфизм» можно доказать лишь путём изучения трудов представителей раннего суфизма [1992]. Крупнейшие теоретики суфизма в своих произведениях не рассматривают проблем, связанных с влиянием других религиозно-философских систем на арабоязычный мистицизм и рационализм. Отрицают влияние других религии на формирование суфизма и мусульманские теологи, начиная с ранних, средневековых и заканчивая современными. Они твёрдо уверены, что суфизм – сердцевина Корана и хадисов и в доказательство этого положения ссылаются на коранические суры и хадисы.

Выводы

Суфизм испытал на себе влияние древнегреческой, гностической религиозно-мифологических и философских систем, видные представители которых доказывали и убеждали человечество в существовании исконной трансцендентной, вечной мудрости, «в которой содержится вся полнота знания» [Madkour 1969, с. 23].

Без обращения к этой мудрости, к богатейшему духовному опыту человечества средневековая мусульманская философия, суфизм не могли быть построены. Конечно, мы не склонны думать, что все идеи и понятия суфизма, сходные с другими религиозно-философскими системами, заимствованы им. А если даже заимствованы, то они настолько переосмыслены и переработаны, что о механическом заимствовании, копировании речь не должна идти. Общеизвестно, что сходные социальные условия часто порождают сходные идеологические понятия и концепции. Следовательно, немало сходного могло возникнуть и в самом суфизме. Да и в идеологических системах религии и их сект имеется немало общих черт. В унисон сказанному звучат слова В.И. Вернадского, созвучные идеям и учению К. Ясперса об «осевом времени»: «Мысль постоянно направляется к ясному сознанию чувства общей преемственности в истории человеческой мысли, в истории развития человечества. ... Примерно за две с половиной тысячи лет назад «одновременно» (в порядке веков) произошло глубокое движение мысли в области религиозной, художественной и философской в разных культурных центрах: в Иране, в Китае, в арийской Индии, в эллинском Средиземноморье (теперешней Италии)» [Нюосфера и художественное творчество 1991, сс. 14-15]. Поэтому, мы разделяем мнение тех исследователей, которые, не отрицая значения влияния на суфизм других философских систем, тем не менее считают, что суфизм зародился в лоне самого ислама. В действительности, суфизм являлся направлением исламской философии и не был принципиально противоположен ему: он пользовался мусульманской терминологией, сами суфии считали себя истинными мусульманами и прежде чем вступить на суфийский путь познания Бога – тарикат – суфий обязательно должен усвоить шариат – свод мусульманского вероучения. Рассмотренные нами идейные и социальные истоки суфизма, дают возможность подчеркнуть традиционные и новационные мотивы в рассматриваемом нами течении – суфизме.

Библиография

- Алиева, В. 1988. 'Вера или знание? Проблема соотношения веры и разума в мусульманской философии'. Махачкала, Дагестанское книжное издательство, 126 с.
- Аль-Фараби, 1971. 'Философские трактаты'. Алма-Ата, Наука, 429 с.
- Аристотель, 1975. 'Метафизика'. Соч. в 4 т., т.1. Москва, Наука, 422 с.
- Бертельс, Е. 1965. 'Суфизм и суфийская литература'. Москва, Наука, 524 с.
- Гольцигер, И. 1912. 'Лекции об исламе', перевод с немецкого А.Н. Черновой. Санкт-Петербург, Брокгауз – Ефронь, 302 с.
- Зубов, В. 1963. 'Аристотель'. Москва, Наука, 213 с.
- 'Из истории суфизма: источники и социальная практика', 1991. Сборник статей. АН Респ. Узбекистан, Институт востоковедения имени Абу Райхана Беруни. Ташкент, ФАН, 145 с.
- Ибн-Сина, 1980. 'Избранные произведения'. Душанбе, Адиб, т. 1, 291 с.
- Кирабаев, Н. 1979. 'Влияние арабо-мусульманской философии на западно-европейскую мысль в эпоху средневековья'. *Современные зарубежные исследования по средневе-*

ковой философии. *Сборник обзоров и рефератов*. Москва, Академия наук СССР. Институт научной информации по общественным наукам, 206 с.

Куксевич, З. 1979. 'Латинский аверроизм тринадцатого века. Нонконформистский образ мира и человека в средневековье'. *Современные зарубежные исследования по средневековой философии. Сборник обзоров и рефератов*. Москва, Академия наук СССР. Институт научной информации по общественным наукам, 206 с.

Маркс, К. 1955. 'Передовица в № 179'. Москва, Т. 1, Политиздат, 629 с.

Массиньон, Л. 1992. 'Очерк по происхождению технической лексики мусульманской мистики'. Париж, 417 с.

Мец, А. 1979. 'Мусульманский Ренессанс'. Москва, Наука, 544 с.

Madkour, I. 1969. 'La place d al-Farabi dans l'ecole philosophique musulmane'. Paris, 58 p.

'Ноосфера и художественное творчество', 1991. Москва, Наука, 280 с.

Садыков, Р. 1980. 'Философская позиция Ибн-Сины', *Философские науки*, №5, сс. 25-32.

Чанышев, А. 1991. 'Курс лекции по древней и средневековой философии'. Москва, Издательство Московского университета, 396 с.

Шаймухамбетова, Г. 1979. 'К вопросу о становлении и сущности арабоязычного перипатетизма', *Вопросы философии*, № 3, сс. 135-142.

Transliteration

Alieva, V. 1988. 'Vera ili znanie? Problema sootnosheniya veryi i razuma v musulmanskoj filosofii' [Faith or Knowledge? The Problem of the Relationship of Faith and Reason in Muslim Philosophy]. Mahachkala, Dagestanskoe knizhnoe izdatelstvo, 126 s.

Al-Farabi, 1971. 'Filosofskie traktaty' [Philosophical Treatises]. Alma-Ata, Nauka, 429 s.

Aristotel, 1975. 'Metafizika' [Metaphysics]. *Soch.* v 4 t., t.1. Moskva, Nauka, 422 s.

Bertels, E. 1965. 'Sufizm i sufiyskaya literatura' [Sufism and Sufi Literature]. Moskva, Nauka, 524 s.

Goltsiger, I. 1912. 'Lektsii ob islame' [Lectures on Islam], *Perevod s nemetskogo A.N. Chernovoy*. Sankt-Peterburg, Brokgauz – Efron, 302 s.

Zubov, V. 1963. 'Aristotel' [Aristotle]. Moskva, Nauka, 213 s.

'Iz istorii sufizma: istochniki i sotsialnaya praktika' [From the History of Sufism: Sources and Social Practice], 1991. *Sbornik statey. AN Resp. Uzbekistan, Institut vostokovedeniya imeni Abu Rayhana Beruni*. Tashkent, FAN, 145 s.

Ibn-Sina, 1980. 'Izbrannyye proizvedeniya' [Selected Works]. Dushanbe, Adib, t. 1, 291 s.

Kirabaev, N. 1979. 'Vliyaniye arabo-musulmanskoj filosofii na zapadno-evropeyskuyu mysl v epohu srednekovovya' [The Influence of Arab-Muslim Philosophy on Western European Thought in the Middle Ages]. *Sovremennyye zarubezhnyye issledovaniya po srednekovovoy filosofii. Sbornik obzorov i referatov*. Moskva, Akademiya nauk SSSR. Institut nauchnoy informatsii po obschestvennyim naukam, 206 s.

Kuksevich, Z. 1979. 'Latinskiy averroizm trinadtsatogo veka. Nonkonformistskiy obraz mira i cheloveka v srednevekove' [Latin Averroism of the Thirteenth Century. Nonconformist Image of the World and Man in the Middle Ages]. *Sovremennyye zarubezhnyye issledovaniya po srednekovovoy filosofii. Sbornik obzorov i referatov*. Moskva, Akademiya nauk SSSR. Institut nauchnoy informatsii po obschestvennyim naukam, 206 s.

Marks, K. 1955. 'Peredovitsa v № 179' [Editorial in No. 179]. Moskva, T. 1, Politizdat, 629 s.

Massinon, L. 1992. 'Ocherk po proishozhdeniyu tehniczeskoj leksiki musulmanskoj mistiki' [Essay on the Origin of the Technical Vocabulary of Muslim Mysticism]. Parizh, 417 s.

Mets, A. 1979. 'Musulmanskiy Rennessans' [Muslim Rennessans]. Moskva, Nauka, 544 s.

Madkour, I. 1969. 'La place d al-Farabi dans l'ecole philosophique musulmane'. Paris, 58 p.

‘Noosfera i hudozhestvennoe tvorchestvo’ [Noosphere and Artistic Creativity], pod red. Petrik L.P., 1991. Moskva, Nauka, 280 s.

Sadyikov, R. 1980. ‘Filosofskaya pozitsiya Ibn-Sinyi’ [Philosophical Position of Ibn-Sina], *Filosofskie nauki*, № 5, ss. 25-32.

Chanyishev, A. 1991. ‘Kurs leksii po drevney i srednevekovoy filosofii’. [Faith or Knowledge? The Problem of the Relationship of Faith and Reason in Muslim Philosophy]. Moskva, Izdatelstvo Moskovskogo universiteta, 396 s.

Shaymuhambetova, G. 1979. ‘K voprosu o stanovlenii i suschnosti araboyazyichnogo peripatetizma’ [To the Question of the Formation and Essence of Arabic-speaking Peripateticism], *Voprosyi filosofii*, № 3, ss. 135-142.

Түйін

Бегалинова К.К., Ашилова М.С. Антикалық философия суфизмнің идеялық-теориялық бастауы ретінде

Мақалада антика философия суфизмнің идеялық-теориялық бастауына талдау жүргізіледі. Суфизмнің қайнар көзіне айналған Парменид, Платон, Аристотель, Плотин және басқа антикалық философтардың ілімдерінің негізгі қағидалары ашылады. Мұсылмандық философия өзінің қалыптасу және даму үдерісінде антикалық дәстүрдің аристотелизм және неоплатонизм сияқты түрлі нұсқалары бойына сіңіргендігі көрсетіледі. Ғылыми-зерттеу әдебиетті талдау негізінде арабтардың антикалық мұраға бет бұруының негізгі себептері анықталады. Авторлар мұндай бетбұрыстың себебін ежелгі гректер мен римдіктердің ортағасырлық білімнің барлық салалары қамтылған философия мен ғылымның бүгін жүйесін жасауында деп біледі. Антикалық философиялық мұраның холистикалық аспектілеріне ерекше назар аударылады.

Түйін сөздер: суфизм, антикалық дәстүр, теориялық дереккөздер, аристотелизм, платонизм, эманация теориясы, универсализм.

Summary

Begalinova K.K., Achilova M.S. Antique Philosophy as Ideological and Theoretic Source of Sufism

The article analyzes the ancient philosophy as an ideological and theoretical source of Sufism. The main provisions of the teachings of Parmenides, Plato, Aristotle, Plotinus and other ancient philosophers, which became the cornerstones of Sufism, are revealed. It is shown that the ancient tradition was perceived by Muslim philosophy in the process of its formation and development in the form of various variants of Aristotelianism and Neoplatonism, which were integrated into the fold of the Muslim dogma. Based on the analysis of scientific literature reveals the main reasons for the conversion of the Arabs to the ancient heritage. The authors consider the essential reason for this treatment to be the creation by the ancient Greeks and Romans of a single system of philosophy and science, where all branches of medieval knowledge were covered. Particular attention is paid to the holistic aspects of the ancient philosophical heritage.

Keywords: Sufism, Ancient Tradition, Theoretical Sources, Aristotelianism, Platonism, the Theory of Emanation, Universalism.

УДК 303.4.028

*Ахан Бижанов, Талгат Исмагамбетов,
Дамир Фазылжан (Алматы, Казахстан)*

МОДЕРНИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ СТРАНЫ

Аннотация. В статье анализируются подходы к модернизации исторического сознания, их взаимосвязь с социально-политическим развитием страны. Два существенно различных подхода к пониманию и применению истории имеют место в культурном и общественно-политическом развитии любой страны: 1) история как современная политика, опрокинутая в прошлое; и 2) история как процесс, описывающий непрерывную линию пути от прошлого через настоящее к будущему. Второй подход обосновывается методологией понимания истории, изложенной Ф. Ницше.

Специфика отечественной истории состоит в важности истории номадов, их места в мировой истории. Применение второго подхода позволяет укрепить культурно-исторический ресурс страны и этим самым содействовать социально-политическому развитию страны.

Ключевые слова: модернизация, историческое сознание, подход к истории, отображение истории, номады.

Введение

Существует казахская поговорка: «Жеті атасын білмейтін ер – жетесіз, жеті ғасыр тарихын білмейтін ел – жетесіз», что переводится как – безроден тот мужчина, кто не знает свои семь колен, безроден народ, незнающий свою многовековую историю.

Два существенно различных подхода к пониманию и применению истории имеют место в культурном и общественно-политическом развитии любой страны:

1) история как современная политика, опрокинутая в прошлое. Например, социал-демократия до 1934 г. оценивалась в СССР как социал-фашизм, а после прихода гитлеровцев к власти в Германии произошло провозглашение политики Народных фронтов против фашизма, что привело к пересмотру истории отношений с социал-демократами и совместному противостоянию фашистским партиям в разных государствах;

2) история как процесс, описывающий непрерывную линию от прошлого через настоящее к будущему.

Актуальность статьи Н. Назарбаева «Семь граней Великой степи» в том, что обращает к осмыслению важности исторического процесса, включая оценку значения роли номадов в мировой истории. Возникает вопрос о выборе подхода.

Методология исследования

В статье применены сравнительный метод, логический метод, исторический метод. Использован методологический подход к истории как непрерывной линии развития от прошлого к будущему через настоящее. Также применены понимание и классификация отображения событий в истории Ф. Ницше, основателя философии жизни.

Сравнительный метод необходим для выявления общих закономерностей появления истории и исторического сознания на примере стран Центральной и Восточной Европы, Балканского полуострова. Логический метод применен для выявления причинно-следственных связей.

Вопрос о месте народов в мировой истории

Важность этой оценки диктуется тем, что сохраняется представление о том, что кочевники словно вне истории, точнее на её обочине, и выходили на авансцену истории только когда взаимодействовали с земледельческими цивилизациями в ходе военных походов государств оседлых народов, либо в период набегов кочеников или завоеваниями ими городов и земель оседлых стран.

Когда-то многие из современных народов, имеющих место в мировой истории и современные политические и общественно-экономические системы, пребывали на обочине истории. Так народы Балканского полуострова и славянские народы Центральной и Восточной Европы до XIX века не вызвали особый интерес для историков. Исключением были чехи, имевшие королевство в 1198-1620 гг., и поляки, государственность которых прервалась на период 1795-1918 гг. после трех разделов Речи Посполитой. Славяне этих регионов были на окраине европейской истории и вне центра внимания европейской политики, определявшейся тогда в первую очередь отношениями пяти держав (Британия, Франция, Австрийская империя, Россия, Пруссия) и государств второго плана таких как Нидерланды, Испания.

Немецкий философ Гердер оказался мыслителем, который понял последующую переменную и повлиял на ситуацию: «Интерес Гердера к славянским народам, сохранившим, согласно ему, нетронутой народную культуру, способствовал росту интереса к ним на Западе. У самих славянских народов стимулировал рост самосознания и вызвал интерес к сокровищницам народной культуры» [Богута 1991, сс. 458-459].

На основе пробудившегося самосознания проявился интерес к истории и авторы-историки стали формировать историческое сознание этих этносов – представления, образы, идеи о событиях и этапах прошлого. При этом, научные изыскания обогащали обыденное историческое сознание, принимая участие в созидании формирующихся славянских наций. Процесс в каждой стране имел свою специфику: более быстрыми темпами происходил в Че-

хии и Польши, а в некоторых случаях (Словения, Словакия) мог продолжаться в течение нескольких поколений и даже двух веков.

История как процесс, описываемый непрерывной линией от прошлого к будущему через настоящее, представляется более продуктивным, чем понимание истории как современной политики, опрокинутой в прошлое.

Во-первых, можно непредвзято выявить тенденции, вызвавшие современное состояние общества, государства и культуры. Напротив, при изучении истории с точки зрения современных политических запросов на объективность процесса словно накидывается сетка политических представлений, идеологических воззрений, не свойственных прошлому.

Во-вторых, опыт Польши и Чехии показывает, что развитие этноса может продолжаться и в периоды пребывания в составе других государств (чехов – в Австрийской империи, поляков – в Российской империи, Австрийской империи и Пруссии). История же как опрокинутое в прошлое понимание современной государственности затрудняется с описанием таких периодов, ибо вынуждена обращаться к сложному для неё непрерывности линии существования этноса, т.е. хотя бы частично действовать в русле понимания истории как непрерывного пути от прошлого к настоящему и будущему.

Польза и вред истории: методология основателя философии жизни

История народа в полном смысле может быть историей, когда поток мыслей, страстей, желаний социальных групп, а не только деяния героев и дела минувшие находят отображение. Поэтому применимы мысли Фридриха Ницше, мыслителя и философа, понимавшего ограниченность логически-рационального отношения к истории, чувствовавшего важность имеющих место образов, страстей, желаний, не только мысли.

Начнем с того, что весьма своевременны и актуальны мысли Ницше о пользе и вреде истории:

«Мне, во всяком случае, ненавистно все, что только поучает меня, не расширяя и непосредственно не оживляя моей деятельности». Эти слова Гете, это его задушевное ceterum censeo могло бы служить вступлением к нашему рассуждению о положительной или отрицательной ценности истории [Ницше 1990, с. 159].

Польза истории состоит в том, что познание её может быть плодотворным процессом для определенного типа лиц, таких как Гёте, носителей описываемого подхода, когда знание и увлеченность прошлым вдохновляет в настоящем и побуждает лучше видеть будущее:

«Таких людей мы назовем историческими; всякое обращение к прошлому вызывает в них стремление к будущему, распаляет в них решимость продолжать жизненную борьбу, воспламеняет в них надежду на то, что

нужное еще придет, что счастье скрывается за той горой, к которой они направляют свой путь» [Ницше 1990, с. 166].

Ницше одновременно предостерегает: «В пяти отношениях представляется мне опасным и вредным для жизни перенасыщение известной эпохи историей... Историческое чувство, когда оно властвует безудержно и доходит до своих крайних выводов, подрывает будущее, разрушая иллюзии и отнимая у окружающих нас вещей их атмосферу, в которой они только и могут жить» [Ницше 1990, сс. 185, 199].

Есть опасность и от избытка истории: «... может натворить известный избыток истории, мы это видели; и именно тем, что она путем постоянного искажения горизонтов и перспектив и устранения предохранительной атмосферы не позволяет человеку чувствовать и действовать не исторически. От безграничных горизонтов он обращается тогда к самому себе, в свою узкую, эгоистическую сферу» [Ницше 1990, с. 222].

Потребность в истории вызвана ее содержательностью: «История принадлежит живущему в трояком отношении: как существу деятельному и стремящемуся, как существу охраняющему и почитающему и, наконец, как существу страждущему и нуждающемуся в освобождении. Этой тройственности отношений соответствует тройственность родов истории, поскольку можно различать монументальный, антикварный и критический род истории» [Ницше 1990, с. 168]. Проанализируем три вышеперечисленных рода истории: монументальный, антикварный и критический.

Антикварное изображение прошлого заставляет историю быть собранием фактов, каждый из которых ценен как вещь в коллекции антикара, но теряется связь с будущим. «Сама антикварная история вырождается, когда живая современная жизнь перестает ее одухотворять и одушевлять. Тогда умирает благоговейное отношение к истории, остается только известный ученый навык, эгоистически самодовольно вращающийся вокруг своего центра» [Ницше 1990, с. 177]. Монументалистское изображение прошлого обращено на эпизоды и периоды величия и/или, напротив, трагизма. Его существенный изъян состоит в следующем: «Если поэтому монументалистское изображение прошлого господствует над остальными способами исторического описания, т.е. над антикварным и критическим, то от этого страдает прежде всего само прошлое: целые значительные отделы прошлого предаются забвению и пренебрежению и образуют как бы серый, однообразный поток, среди которого возвышаются, как острова, отдельные разукрашенные факты» [Ницше 1990, с. 172]. Критическое отношение более трезвое и здравомысленное, оно не идеализирует прошлое, но без таких людей как вышеупомянутый Гёте, затрудняется в наведении мостов между прошлым и будущим через настоящее.

Важно, что критическое понимание немислимо без понимания ограниченности подхода к истории как политики, опрокинутой в прошлое.

Навязывание тезиса о классовой борьбе – это пример некритического переноса условий борьбы классов в городах на кочевое общество. Запрет некоторых героических эпосов народов Казахстана и Средней Азии после войны – это опрокидывание политики борьбы с подъемом этнонационального сознания на прошлые эпохи и персонажи далекие от политических проблем послевоенного десятилетия.

Плодотворность подхода

Подход к истории как непрерывной линии решает вопрос о доказахском и казахском периодах отечественной истории. При таком подходе единство земли и крови упорядочиваются во взаимной гармонии. Эпохи пребывания территории современного Казахстана в составе обширных имперских объединений, последними из которых были Российская империя и Советский Союз, также в рамках этого подхода обращены к продолжению процессов этнического формирования, но уже в более современном формате как нации.

При этом, историческое сознание может обогащено не только имеющимися героическими и трагическими страницами. Понимание непрерывности исторического процесса, в средневековый этап которого сложился казахский этнос и Казахское ханство, позволяет сравнить историческое сознание народов и осознать, что наша история аналогична 1000-летней истории Польши с ее более 100-летним периодом нахождением в составе России и политически непрерывавшейся более чем 1500-летней истории Франции.

Иначе не понять сложность и противоречивость истории и не будет оптимизма в отношении будущего. Политический опыт может быть полным и совершенным при опоре не только на международный опыт и теорию, но и на региональную и местную специфику. Изучение местных и национальных особенностей подсказывает политической практике возможности использования решений, имевших место в прошлом и вполне достойных обсуждения и применения в настоящем.

Например, существовавший до арабского завоевания Средней Азии союз, точнее симбиоз тюрков и согдийцев, есть пример взаимовыгодного сотрудничества и наращивания ресурсов двух сторон: тюркская знать представляла собой военную и политическую элиту в тюркских каганатах, а согдийцы были активны на дипломатическом поприще, танцевальном и музыкальном искусстве, также являлись ремесленниками, торговцами и просветителями для кочевников-тюрков, особенно для оседавшей их части.

Первый содержательный момент применения подхода к истории как линии от прошлого к будущему через настоящее – это изучение кочевничества, специфики участия кочевых народов во всемирной истории.

Известно, что общество казахов также, как и предшествовавших ему кочевников, имело родо-племенную структуру. Кроме того, после распада не-

которых империй, например, Золотой Орды, роль племен и родов возрас- тала, а при таких как Тюркский каганат и последующих каганатах родо- племенная структура сосуществовала с государственными институтами и в каганатах выделялось господствующее племя. Принимая это во внимание, актуально замечание российского ученого А.В. Коротаева: «Племя являет- ся скорее «парагосударственной», чем «догосударственной» социально-по- литической формой. В любом случае, как кажется, нет никаких оснований рассматривать в качестве «первобытной» (хотя бы даже и «пережиточно первобытной») родоплеменную организацию, свойственную части населе- ния Ближнего и Среднего Востока, сложившуюся (как и государства этого региона) в результате долгого «постпервобытного» исторического развития как особый (и достаточно эффективный) вариант социально-политической адаптации достаточно высокоразвитых сообществ к определенной есте- ственной и социоисторической среде [Коротаев 1996, с. 88].

Второй момент, актуальный в свете модернизации исторического со- знания – это отношение и понимание роли Традиции и взаимосвязи её с современностью.

Сравнение с Японской революцией конца 1860-х гг. позволяет понять сущностную связь Традиции и современности в процессе системных пре- образований. «Творцы «Мэйдзи исин» понимали неизбежность столкнове- ния с «цивилизованным миром» и – в качестве единственно возможной спа- сительной реакции на это – революционных преобразований. Но в основу преобразований они заложили возвращение к Традиции.

Мэйдзи исин было бы правильно переводить не как «революция Мэйд- зи» или «реставрация Мэйдзи», а как «обновление Мэйдзи», «возвращение Мэйдзи»» [Молодяков 2004, с. 84].

В рамках избранного нами подхода к пониманию истории имеет место один ответ: если есть интерес к истории, то надо дать полноценный ответ, не порывая, а обновляя, модернизируя Традицию, «изобретая» ее (как со- временный военный парад в Дели совмещает шествие слонов с маршем бо- евых подразделений и демонстрацией военной техники). Главное – полно- ценный ответ, чтобы дать импульс общественно-политическому развитию, удовлетворить назревшую потребность в истории.

Третий момент – описание самой истории, одной из черт которой яв- ляется незамыкание в границах Казахской ССР, ибо Тюркские империи и государство Саманидов – часть этой непрерывности отечественной исто- рии, события которой протекали на более широком пространстве, чем каж- дая в отдельности республика в СССР.

Модернизация исторического сознания подразумевает необходимость концептуального видения, описывающего путь от прошлого через насто- ящее к будущему. Формально писаная история следует описанию фактов прошлого в их хронологической последовательности и с разбиением на

эпохи, т.е. внешне предстает история как процесс, описывающий непрерывную линию от прошлого через настоящее к будущему.

На деле же интерпретация фактов и целых периодов происходила в полном соответствии с подходом к истории как современной политике, опрокинутой в прошлое. Поэтому возникли ложные проблемы такие как поиск классового расслоения в ауле, ибо эта проблема есть следствие некритического переноса реалий из другого мира, из русского села, и идеологических принципов марксизма-ленинизма на общество с иными, докапиталистическими экономическими и социальными отношениями. Явный политический и идеологический заказ и ангажированность видны в смене интерпретаций ряда восстаний, в том числе под руководством Кенесары Касымова – некоторые из них прежде именовавшиеся антиколониальными, народно-освободительными стали оцениваться как феодально-монархические. Последующая их оценка как антиколониальных сохранила в основе тот же подход – политику, опрокинутую в прошлое. Привлечение таких отраслей научного знания как политическая антропология, историческая антропология, ориенталистика, номадология позволяет сделать научно достоверные выводы, не совпадающие с политикой, опрокинутой в прошлое. В то же время привлечение этих дисциплин решает многие вопросы в понимании истории как процесса, описывающего непрерывность пути от прошлого через настоящее к будущему.

В краткосрочном плане модернизация исторического сознания согласуется с мероприятиями 2019 года, объявленного Годом молодежи.

«...Мы должны приступить к модернизации социальной среды сельских территорий. Этому будет способствовать запуск специального проекта «Ауыл – Ел бесігі». Посредством данного проекта нам предстоит заняться продвижением идеологии труда в регионах», – сказал Н. Назарбаев. Он также отметил, что надо создать детско-юношеские объединения «Сарбаз», подобные движению бойскаутов, усилить военно-патриотическое воспитание в школах, а в рамках новой инициативы «Познай свою землю» возродить массовый школьный туризм [Электронный ресурс] (дата обращения: 14.11.2018)].

Уроки прошлого

Известно, что в силу объективных причин история Казахстана не была достоверно описана. Самостоятельный поход к изучению истории не приветствовался, вызывал противодействие и периодические санкции в адрес ученых с независимым мышлением и концептуальным видением. Дело в том, что изучение истории и публикация воззрений в рамках подхода истории как непрерывного пути от прошлого к настоящему и к будущему угрожала не только устаревавшим догмам. В этой критической истории вызовом могло быть неявное подсказывание и указание на возможность альтерна-

тивы политическому и идеологическому курсу власть предрержащих. Но с этим не могли смириться идеологи и «верхи» монополюбно правящей партии.

Поэтому понятны опасения и периодические санкции в отношении лиц, не колебавшихся вместе с линией партии, т.е. не следовавших подходу «история как политика, опрокинутая в прошлое». Впрочем, партийные идеологи могли ставить на службу монументалистское изображение истории, которое выделяло одни (Великую Отечественную войну) и оставляло в тени некоторые важные ее моменты (например, голод начала 1930-х гг.), могли смириться с антикварным изображением, но непременно подозрение вызывало критическое, в чем-то не совпадающее с официально принятым, изображение.

От прошлого через настоящее к будущему

Для правдивого описания отечественной истории необходимо применить новый методологический подход в осмыслении исторических сведений. Политическая и социально-экономическая системы организации жизнедеятельности, этническая и языковая преемственность, сложная динамика взаимоотношений между племенными союзами гуннов, усунюв, канлы, сарматами и собственно тюрками, положившими основы для формирования антропологического расового типа и группы тюркских языков народов, проживающих на современной территории Центральной Азии, требуют дальнейших исследований. Изучение источников показывает, что эти племенные союзы имели политические, экономические и культурные связи с такими странами, как Китай, Рим, Кушанская империя, Парфия и другие. Что часто приводит к описанию кочевников и их истории как фон и приложение к истории земледельческих стран.

Определение периодов укрепления административной власти правящих каганов и, напротив, политической нестабильности, развития внутривнутриполитических разногласий и амплитуды этапов развала, а также дискретности процесса формирования Тюркского (VI в.), Западно-Тюркского (VII-VIII вв.), Тюркешского каганатов (VIII в.), последующих государств требует дополнения тем, что смена названий государств и правящих элит часто сопровождалась тем, что в основе своей оставалось то же самое население.

В начале XIII века, формированию этнического сообщества кипчаков, характеризуемого общностью языка, однородностью социально-политических отношений и ведения хозяйства, а также возникновению на территории Казахстана других этнотерриториальных сообществ способствовали развитие таких государств, как Кимакское государство (IX-начало XI в.), государства Караханидов (X-XIII вв.) и каракитаев (XII-XIII вв.).

Великий Шелковый путь привнес развитие и укрепление дипломатии, торговли. Именно Шелковый путь имел последствием взаимоинтеграцию и взаимообогащение восточных стран Евразии и стран Центральной Азии.

Казахское ханство (XV – XVII вв.) сформировалось в XV веке нашей эры. Мы считаем, что процесс созидания этноса на территории ханства, этногенез казахского народа в послемонгольский период (XIV – XV вв.) достойны особого научного интереса. Торговые и дипломатические отношения с Россией во второй половине XVII века, а также присоединение к Российской империи (XVIII – XIX вв.) нуждаются в объективной исторической оценке.

На наш взгляд, исследования, направленные на достижение исторической объективности, позволят модернизировать историческое сознание Казахстана.

История современного постсоветского Казахстана началась получением независимости после распада Советского Союза в декабре 1991 года. Как и в большинстве стран СНГ, изменения в политической системе в Казахстане произошли в мирной обстановке. Особенности становления казахстанской политической системы после 1991 года являются длительность процесса, замена старых советских структур на новые, социальная апатия подавляющего большинства населения страны, несформированность гражданского общества. Поэтому на начальных этапах демократических преобразований субъектом выступило само государство. Поддерживающие изменения силы консолидировались вокруг государственной власти, показывавшей направленность преобразований. Вместе с тем, данная проблема нуждается в дальнейшем исследовании. Мировой опыт демократизации посттоталитарных и поставторитарных государств Востока показывает, что повторение авторитарного прошлого в модернизируемых социумах может сохраняться довольно долгое время.

Если говорить о конкретных шагах в устранении причин воспроизводства авторитаризма, то выясняется, что вопрос не только в наличии и весомости среднего класса – главного исполнителя саморегулирующих рыночных отношений, важна также способность граждан к самоорганизации.

Обеспечение устойчивого развития Казахстана требует определения основных рубежей парадигм развития. На процесс и механизм преобразований воздействуют как внутренние (экономическое производство и конъюнктура, моральное состояние граждан страны, состояние межэтнических отношений и т.д.), так и внешние – положение республики в системе международных отношений, учет государственных интересов и др. факторы. Все это вместе обращает к необходимости комплексного видения при выработке стратегии как совокупности взаимосвязанных социальных, экономических, политических, духовных, этносоциальных и иных элементов.

Историческое сознание выполнило свою роль в формировании национальной идентичности и общественно-политическом развитии в ряде стран накануне их подъема, например, Германии позапрошлого века, имея специфику в каждом государстве. Задача исторического сознания в Казахстане состоит в осмыслении прошлого и на этой основе совершенствовать настоящее.

Насущность такого отношения понятна, так как среди социальных проблем,

экономических задач в «Стратегии – 2050» отмечено то, что создает препятствие переменам: «...Государство и общество должны единым фронтом выступить против коррупции. Коррупция – не просто правонарушение. Она подрывает веру в эффективность государства и является прямой угрозой национальной безопасности. Мы должны резко усилить борьбу с коррупцией, в том числе посредством совершенствования антикоррупционного законодательства, с тем чтобы достичь нашей конечной цели – искоренить коррупцию как явление...

...Нужно предусмотреть такой механизм, при котором разрешение споров по незначительным вопросам будет проводиться во внесудебном порядке. Авторитет судебной власти подрывается из-за неисполненных судебных решений. В связи с этим должны быть приняты меры по кардинальному исправлению этой ситуации [Электронный ресурс].

Опыт развитых стран позволяет разработать эффективную модель социально-экономической политики и управления народным хозяйством, которая возможна только в условиях межэтнического согласия; разработать механизмы, позволяющие обществу адаптироваться для саморегулирования, обеспечить взаимосогласие всех субъектов гражданского общества. Для того чтобы руководствоваться ориентиром непрерывного процветания, успехом Отечества, решением задач по установлению развитого государства, обеспечивающего рост благополучия всех казахстанцев, необходимо следуя словам Гёте о вдохновении историей, укрепить культурно-исторический ресурс страны. Тогда возможно оживление социальных, экономических, политических мер, ибо развитие нуждается во вдохновении своей деятельностью.

Библиография

Богута, И. 1991. 'История философии в кратком изложении'. М., Мысль, 1991, 590 с.
Коротаев, А. 1996. 'От вожества к племени? Некоторые тенденции эволюции политических систем Северо-Восточного Йемена за последние две тысячи лет', *Этнографическое обозрение*, №2, сс. 81-89.

Молодяков, В. 2004. 'Рестаурация Мэйдзи (1868) в Японии как возвращение к Традиции (реферат монографии В.Я. Молодякова «Консервативная революция в Японии»)», *Рух-Мирас*, №1 (1), сс. 79-85.

Ницше, Ф. 1990. 'О пользе и вреде истории для жизни'. М., Мысль, сс.158-230.

'Послание Президента Республики Казахстан – Лидера нации Н. А. Назарбаева народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050». Новый политический курс состоявшегося государства» [Электронный ресурс] URL http://www.akorda.kz/ru/official_documents/strategies_and_programs (дата обращения: 14 декабря 2012)].

[Электронный ресурс] URL <https://kapital.kz/gosudarstvo/73707/v-kazahstane-2019-god-obyavlen-godom-molodezhi.html> (дата обращения: 14.11.2018)

Transliteration

'Poslanie Prezidenta Respubliki Kazahstan - Lidera nacji N. A. Nazarbaeva narodu Kazahstana «Strategiya «Kazahstan-2050». Novyj politicheskij kurs sostoyavshegosya

gosudarstva' [Address by the President of the Republic of Kazakhstan, Leader of the Nation, N. Nazarbayev "Strategy Kazakhstan-2050": new Political Course of the Established State". [Elektronnyj resurs] URL http://www.akorda.kz/ru/official_documents/strategies_and_programs (data obrashcheniya: 14 dekabrya 2012).

Boguta, I. 1991. 'Istoriya filosofii v kratkom izlozhenii' [The History of Philosophy in Summary]. M., Mysl', 1991, 590 s.

Korotaev, A. 1996. 'Ot vozhdstva k plemeni? Nekotorye tendencii ehvolyucii politicheskikh sistem Severo-Vostochnogo Jemena za poslednie dve tysyachi let' [From Chief to Tribe? Some Trends in the Evolution of the Political Systems of North-East Yemen Over the Past Two Thousand Years], Etnograficheskoe obozrenie, №2, M., ss. 81-89.

Molodyakov, V. 2004. 'Restavraciya Mehjdzi (1868) v YAponii kak vozvrashchenie k Tradicii (referat monografii V.YA. Molodyakova «Konservativnaya revolyuciya v YAponii»)» [Meiji Restoration (1868) in Japan as a Return to the Tradition (Abstract of the Monograph by V.Ya. Molodyakov "Conservative Revolution in Japan")], Ruh-Miras, №1 (1), ss. 79-85.

Nietzsche, F. 1990. 'O pol'ze i vrede istorii dlya zhizni' [About the Benefits and Dangers of History For Life]. M., Mysl', ss. 158-230.

[Elektronnyj resurs] URL <https://kapital.kz/gosudarstvo/73707/v-kazahstane-2019-god-obyavlen-godom-molodezhi.html> (data obrashcheniya: 14.11.2018).

Түйін

Бижанов А.Қ., Исмағамбетов Т.Т., Фазылжан Д. Елдің әлеуметтік-саяси дамуы мәнмәтінің тарихи сананың жаңғыруы

Мақалада тарихи сананы жаңғырту тәсілдерін, олардың өзара байланысы, әлеуметтік-саяси дамуы талданады. Кез келген елдің мәдени және қоғамдық-саяси дамуында тарихты түсіну мен қолданудың екі түрлі тәсілі орын алады: 1) тарих өткенге аударылатын қазіргі заманғы саясат ретінде; және 2) тарих өткеннен қазіргі заманнан болашаққа дейінгі үздіксіз жол желісін сипаттайтын процесс ретінде. Екінші тәсіл Ф. Ницше баяндаған тарихты түсіну әдіснамасымен негізделеді.

Отан тарихының ерекшелігі көшпенділер тарихының маңыздылығынан, олардың әлемдік тарихтағы орнында жатыр. Екінші тәсілді қолдану елдің мәдени-тарихи ресурсын нығайтуға және сол арқылы елдің әлеуметтік-саяси дамуына ықпал етуге мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: жаңғырту, тарихи сана, тарихи көзқарас, тарихты бейнелеу, көшпенділер.

Summary

Bijanov A.H., Ismagambetov T.T., Fazylzhan D. Modernization of Historical Consciousness in the Context of Sociopolitical Development of the Country

The article analyzes the approaches to the modernization of historical consciousness, their relationship with the socio-political development of the country. Two essentially different approaches to the understanding and application of history take place in the cultural and socio-political development of any country: 1) history as a modern policy, overturned into the past; and 2) history as a process describing a continuous line from the past through the present to the future. The second approach is substantiated by the methodology of understanding history described by F. Nietzsche.

The specificity of national history lies in the importance of the history of the nomads, their place in world history. The use of the second approach makes it possible to strengthen the cultural and historical resource of the country and thereby to support and promote the socio-political development of the country.

Keywords: Modernization, Historical Consciousness, Approach to History, History Display, Nomads.

Раушан Сартаева (Алматы, Казахстан)

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ-УНИФИКАЦИЯ И ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. Среди самых серьезных вызовов мировому сообществу, порождаемых глобализацией-унификацией, можно уверенно назвать проблемы идентичности. В современной ситуации усиления тенденций разделения на субъекты и объекты, как на уровне государств, так и на уровне индивидов, актуализируются проблемы национальной, гражданской, этнической и человеческой идентичности, их соотношения.

В настоящее время наиболее актуализированы проблемы национально-государственной идентичности, так как в условиях усиления современных тенденций десуверенизации государственных образований институт государства остается основным гарантом сохранения культурной, национальной и других типов идентичностей. Важность сохранения культурного разнообразия, национальной идентичности связана не только с проблемой сохранения субъектности (на уровне государств) в современном мире, но и с проблемой сохранения человеческой идентичности.

Поэтому, исследования, в которых обосновывается мысль о несомненном приоритете гражданской идентичности над всеми прочими идентичностями, предлагаемые научные и политические варианты решения проблем межэтнического взаимодействия, приводящие осознанно или неосознанно к гомогенизации культурного пространства, требуют внимательного анализа.

Ключевые слова: глобализация, унификация, национальная идентичность, гражданская идентичность, культурная идентичность, этническая идентичность, государство, субъектность.

Введение

Основным феноменом современного мира, как отмечают многие исследователи, является глобализация – уникальная объединяющая, равнодействующая самых разнообразных тенденций и сил, порождающая новые серьезные вызовы мировому сообществу.

Глобализация, как явление планетарного масштаба, представляется как «сжатие» пространства и времени, характеризующееся ускорением процессов дифференциации и интеграции, усилением тенденций унификации. Процессы унификации не просто сопутствуют глобализации, а тождественны этому феномену.

Процессы глобализации актуализируют проблемы межэтнического взаимодействия. Глобальный капитал задает общественному развитию дискурс стирания культурных различий, гомогенизации культурного пространства с целью облегчения продвижения капиталов, товаров, услуг. Глобализация-унификация имеет в своей основе объективные причины. Однако недооценка роли субъективных факторов в формировании вектора глобализации может привести сначала к стиранию культурных различий, культурной уни-

фикации, а затем и к утрате не только культурной, этнической идентичности, но и к утрате человеческой идентичности.

Другим феноменом современного цивилизационного развития являются процессы перехода мирового мега-социума на новый уровень технологического развития («Индустрию-4.0»), происходящие в условиях глобализации и актуализирующие, прежде всего, проблемы всех типов идентичности.

В условиях усиливающихся тенденций десувверенизации государственных образований в современном глобализирующемся мире наиболее актуальными становятся проблемы национальной идентичности, связанные, как известно, с феноменом института государства.

Проблемы национальной идентичности приобретают особую значимость и остроту в контексте субъектности, прежде всего, для полиэтнических государств «транзитного типа», государств «позднего старта» (по А. Гершенкрону) [Гершенкрон 2015], государств «третьей волны демократизации» (по С. Хантингтону) [Хантингтон 2004].

К таким государствам, сочетающим в своем общественном устройстве доиндустриальные, индустриальные и постиндустриальные черты, относятся практически все государства постсоветского пространства, включая и нашу страну – Республику Казахстан.

В условиях глобализации и перехода мирового мега-социума на новый уровень технологического развития («Индустрию-04») практически перед всеми современными государственными образованиями стоят сверхзадачи модернизационного развития, прежде всего, для сохранения субъектности.

Проблемы субъектности на уровне государств в условиях глобализации в значительной степени актуализируются, так как институт государства по-прежнему остается основным гарантом обеспечения национальной, культурной, этнической идентичности, социальной защиты прав своих граждан. Поэтому в указанных выше условиях мирового цивилизационного развития проблемы национальной идентичности, национально-государственной идентичности приобретают особую важность и остроту.

Методология

Основным методологическим подходом в данном исследовании является системный подход к сфере политики известного американского социолога, основателя школы структурного функционализма Толкотта Парсонса [Толкотт Парсонс 1998]. В соответствии с этим подходом общество рассматривается как сложная система, состоящая из относительно самостоятельных подсистем – экономической, политической, духовной и так называемой интегративной (государство).

В соответствии с современными тенденциями формирования так называемой интегральной философии и, соответственно, интегральных методов

исследования, в данной работе использованы концепция волн демократизации С. Хангтингтона [Хангтингтон 2004], согласно которой нашу страну можно отнести к государствам «третьей волны демократизации», а также парадигма обществ «позднего старта» Александра Гершенкрона [Гершенкрон 2015]. Общества «позднего старта» сочетают в себе черты доиндустриального, индустриального и постиндустриального типа общественного устройства, что характерно и для Республики Казахстан.

Процессы глобализации-унификации как конституирующая особенность современного цивилизационного развития

Вообще, неолиберальная глобализация представляет собой крайне противоречивое явление. С одной стороны, она открывает новые возможности для развития, связанные с распространением информации, знаний, новых технологий, позволяет, в принципе, полнее использовать преимущества международного разделения труда, производственной кооперации, эффективней использовать ресурсы и тому подобное. Но на деле, неолиберальная глобализация порождает огромную нестабильность мировой финансовой системы, ведет к усилению диспропорций в мировой экономике и к нарастанию социальной поляризации. То есть, глобализация становится фактором усиления неустойчивости мирового развития. В связи с этим обозреватель газеты «International Herald Tribune» Уильям Пфафф отмечал, что «настало время писать некролог глобализму как экономической доктрине» [Pfaff 2000]. И таких высказываний в серьезных западных изданиях очень много. Лауреат Нобелевской премии по экономике за 2001 год Джозеф Стиглиц говорил о том, что в «мировой финансовой системе большой, очень большой беспорядок» [Стиглиц 2005, с.277].

Современный глобализирующийся мир несет в своем развитии тенденции унификации, с одной стороны, тенденции усложнения всех социокультурных процессов, с другой стороны, а также тенденции неизбежности кардинального изменения онтологической идентичности человека. Некоторые исследователи небезосновательно считают, что глобализация «...унифицирует, стандартизирует и примитивизирует социальный мир» [Гобозов 2019, с.136]. Причем процессы глобализации-унификации рассматриваются их противниками как «...результат насильственного навязывания народам мира могущественными правительствами ...торговых сделок и прочих соглашений, призванных облегчить корпорациям и богачам господство над национальными экономиками при отсутствии обязательств перед представителями этих наций» [Хомский 2002, с.19].

Глобализация-унификация осуществляется в области экономики, политики, права и духовной сфере. Создаются всевозможные наднациональные организации (центры принятия решений), вносятся изменения в конститу-

ции суверенных государств, которые лишают субъектности государственные образования во всех выше перечисленных сферах, прежде всего, в интересах крупных межнациональных корпораций.

Но еще более важным в плане перспектив развития человеческого общества в целом в условиях глобализации и формирования нового технологического уклада («Индустрии-4.0») являются тенденции неизбежности кардинального изменения онтологической идентичности человека.

Такие изменения предполагают значительные вложения в человеческий капитал, качество жизни, что означает не просто решение проблем образования и здравоохранения, а, в первую очередь, решение проблем духовного совершенствования человека. Духовность как сущность человека, на наш взгляд, следует понимать (в свете новейших научных открытий и формирования на основе этих открытий нового понимания принципа целостности) не только и не столько как интеллектуальность или чистую мораль, а как осознание человеком своей сопричастности и соразмерности истине бытия, как внутреннее стремление человека к самоопределению посредством познания единой глубинно-онтологической основы космоса и человеческого существа [Сартаева 2012, Сартаева 2018]. Такое осознание будет находить, в свою очередь, отражение в мироотношении человека с вытекающей из него стратегией поведения, поведенческим императивом, определяющим жизнь в гармонии, сотрудничестве и заботе об окружающем мире.

В условиях новой глобальной реальности, в условиях усиления мировых тенденций десоверенизации государственных образований практически все страны мира, как уже отмечалось ранее, сталкиваются с необходимостью новых модернизационных преобразований, которые требуют соответствующих теоретических и практических разработок. Причем модернизационные преобразования должны касаться как сфер экономики и политики, так и сферы духовности. Более того, сфера духовности в этих преобразованиях должна играть ведущую роль.

В условиях глобализации («сжатия» пространства и времени), ускорения и уплотнения событийного ряда, когда цивилизационное развитие происходит на основе мощного синтеза технологий high-tech и high-hume, направленных на изменение природы и живого человеческого сознания, особенное значение приобретают этические проблемы. Соответственно, становятся необходимыми процессы новой модернизации, прежде всего, модернизации духовной.

В истории человечества было немало попыток создания действенных духовных учений. Но, как известно, нравственный императив обеспечить очень непросто. Для этого необходим новый подход к пониманию феномена духовности, суть которого должна заключаться в следующем тезисе: духовность есть практическая необходимость, а не просто дело личного выбора каждого отдельно взятого индивидуума.

**Институт государства и проблемы идентичности
в эпоху глобализации и «Индустрии-4.0»**

В современном мире государственные образования продолжают оставаться основными гарантами обеспечения социальных прав и социальной безопасности своих граждан. Безопасность самого государства, его место в международном разделении труда и «новом мировом порядке» во многом зависит от того, насколько внутренне консолидированы его граждане, насколько управляема и оптимизирована его политическая и социальная организация, что, кстати, также зависит от внутренней консолидации общества.

В такой ситуации степень актуализации императива взаимной ответственности (особенно в условиях глобализации) становится очень высокой. А в качестве действенного инструмента государственного строительства, средства достижения национального единства и национально-государственной идентичности (как стратегических государственных целей) выступает культура. Поэтому в полиэтнических государствах, к которым относится Казахстан, очень важен «диалог» культур, выявление, актуализация и, по возможности, институциональное закрепление тождественного в культурах этносов, чьи представители проживают в одном государственном образовании.

В Казахстане речь должна идти, в контексте сказанного выше, прежде всего о культурах двух крупнейших в нашем государстве культуuroобразующих этносов – казахов и русских.

Два крупнейших в Казахстане этноса – казахский и русский – имеют собственные, на наш взгляд, во многом схожие ценности. «О.А. Платонов, перечисляет следующие, присущие России и сложившиеся задолго до крещения Руси, цивилизационные ценности: 1) преобладание духовно-нравственных основ над материальными ценностями; 2) коллективные формы трудовой демократии (община, артель); 3) ориентация на разумную достаточность и самоограничение (нестяжательство); 4) идеал праведного (нравственного) труда; 5) представление о Земле и о Природе как божьем даре всем живущим, и, следовательно, отрицание частной собственности на условия существования» [Задде 1998, с. 131]. Если взглянуть на перечисленные выше ценности, то можно увидеть, что практически все они являются также ценностями казахского этноса. В устном народном творчестве казахов есть много пословиц и поговорок, подтверждающих эту мысль [Адамбаев 1997].

Все сказанное выше позволяет сделать вывод о том, что в Казахстане нет так называемых «культурных разломов» (хотя, думается, никто не сомневается в онтологической референции этого явления). И здесь надо отметить, что потенциал культурного диалога в Казахстане зависит в значительной степени в условиях незавершенного транзитного периода в истории нашей республики от ответственности элит (особенно политических) за вектор духовного развития, за формирование и тиражирование базисных ценностей общества.

Важным фактором, влияющим на культурный диалог и, соответственно, на консолидацию общества и задачи государственного строительства, является возникновение условий для формирования новой национально-государственной идентичности после развала СССР. Идентичность, как считают многие исследователи, следует рассматривать не как свойство, изначально присущее индивиду, а как отношение, формирующееся в процессе социального взаимодействия. В современном мире индивид «обладает» множеством «идентичностей», среди которых одной из важнейших является этническая идентичность как одна из форм социальной идентичности.

Актуализируются проблемы соотношения этнической, гражданской, национально-государственной идентичностей. В моноэтнических государствах, коих неизмеримо меньше, чем полиэтнических государств, понятия гражданской и национально-государственной идентичностей не входят в противоречие, совпадают. И тогда речь идет гражданско-национальной идентичности. Но в полиэтнических государствах, которых в современном мире абсолютное большинство, проблемы соотношения гражданской и национально-государственной идентичностей должны решаться путем консенсуса.

После развала СССР социальные отношения во всех постсоветских республиках изменились, возникли условия для формирования новой национально-государственной идентичности вместо доминировавшего в СССР типа идентичности – «советский народ».

В Казахстане также изменилась система социальных отношений, которая была закреплена, в том числе, статьей № 7 в новой Конституции РК (1993 и 1995), в которой казахский язык признается государственным, а казахи, соответственно, государствообразующим этносом.

В Казахстане процесс формирования новой национально-государственной идентичности в полной мере пока не состоялся, но варианты ее в виде «казахстанской нации» или «казахской нации» вызывают серьезные споры и полемику, причем не только среди исследователей. Достаточно вспомнить полемику казахстанского журналиста С. Дуванова и казахстанского политолога С. Жунусова на страницах газеты «Республика» в 2008 году по национальной идее [Жунусов 2008]. Или публикацию того же С. Дуванова по проблемам идентичности, в которой он предлагает этноним «казах» рассматривать в качестве гражданской идентичности. Он пишет: «Суть этого компромисса (между сторонниками этнического и внеэтнического варианта государственности – прим. С.Р.) в том, что все неказахи – граждане Казахстана, должны стать казахами, но при этом само понятие «казах» перестает быть этническим и выражает принадлежность к государству. Все предельно просто: мы все единая нация – казахи. При этом каждый в этническом плане остается тем, кем он был» [Дуванов 2011, с. 7].

В этом контексте интересен подход известного российского ученого В. Иноземцева к проблеме идентичности в России. Он, в частности, считает,

что «необходимы новые подходы, сочетающие принцип гражданской нации с концепцией групповой идентичности, примиряющие разного рода «особости» и не дающие им стать основанием для утверждения исключительности» [Иноземцев 2011, с. 6]. То есть, на наш взгляд, важно определить, по всей видимости, в каждом конкретном случае такое соотношение гражданской и этнической идентичностей, при котором они (эти идентичности) не будут входить в острое противостояние друг с другом.

Не так давно экс-президент нашей страны Н.А. Назарбаев впервые использовал термин «казахстанская нация», что связано, на наш взгляд, с задачами объединения казахов в условиях необходимости решения целого ряда модернизационных сверхзадач. Однако это вызвало оживленную дискуссию среди ученых, журналистов и простых обывателей. Противники этого термина (а их немало) считают, что он (этот термин) размывает казахскую идентичность. Но не стоит забывать о том, что казахская идентичность в наших условиях, должна включать и ответственность представителей казахского народа за всех казахов, представителей других этносов. А это нелегкая задача.

В Казахстане, как бы ни сформировалась новая национально-государственная идентичность – в виде «казахстанской нации» или «казахской нации» (сторонники и противники такой идентичности считают, что размывается «их родная» этническая идентичность), – она должна включать в себя большую ответственность казахов за благополучие каждого казахстанца независимо от его этнической и конфессиональной принадлежности. Но такой процесс требует от представителей каждого этноса отдачи части своего ресурса «этносоциального самочувствия». Казахи должны понимать, что многие представители других этносов также вправе считать себя коренными жителями нашего государства, а представители других этносов должны понимать и учитывать тот факт, что у казахов нет другой исторической родины.

Возвращаясь к уже высказанной нами ранее мысли о сходстве цивилизационных ценностей двух основных культуuroобразующих этносов Казахстана, можно сделать следующий вывод: тождественное в культурах двух крупнейших культуuroобразующих этносов Казахстана, определенная общность в менталитете, сложившаяся в рамках общности «советский народ», позволяют говорить о том, что у нас в стране имеются серьезные социокультурные предпосылки для решения большого комплекса жизненно необходимых модернизационных задач.

Конечно же, на основе такой «тождественности», общности гораздо легче решаются и очень важные для решения модернизационных задач проблемы консолидации, солидарности, доверия в обществе, которые, в свою очередь, тесно связаны с проблемами справедливости, социально-экономического, этносоциального самочувствия граждан. Известный американский политолог, профессор университета Дж. Мейсона и один из главных теоретиков так называемых «неоконов» (новых правых в США) Ф. Фукуяма пишет в своей

книге «Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию» (1996) о том, что в действительности экономическая деятельность опирается на исторически накопленные пласты культуры, которые образуют так называемый общественный капитал. Под этим капиталом понимается, в первую очередь, доверие членов общества друг к другу, опирающееся, прежде всего, на общность ценностей, норм морали, готовность членов общества подчинять свои личные интересы общественным [Фукуяма 2004, с. 369].

По поводу же проблем солидарности в современном обществе некоторые исследователи справедливо отмечают попытки бюрократии «административными методами заменить интерессубъективный и дискурсивный способы конституирования солидарности в обществе» [Кочетков & Кочеткова 2010, с. 31]. Понятно, что такие попытки в итоге не дадут необходимого результата, а наоборот, могут произвести обратный эффект – вызвать недоверие к власти.

Как уже отмечалось ранее, в условиях глобализации наблюдается феномен актуализации проблем межэтнического взаимодействия. Следует отметить, что решение проблем межэтнического взаимодействия и толерантности требует очень осторожного подхода. Такие проблемы рассматриваются, как правило, либо с благостных, либо с алармических позиций. Здесь можно добавить некоторую долю конспирологии: очень важно не идти слепо в том направлении, вектор которому, дискурс которому задает глобальный капитал. Главной целью общественного развития не должно стать стирание культурных различий. Можно сколько угодно выражать скептическое отношение к конспирологии, но фактом является, на наш взгляд, то, что глобальный капитал имеет большую заинтересованность в гомогенизации культурного пространства, поскольку это может способствовать более легкому продвижению товаров, услуг, финансов и т. д. Конечно, достаточно обоснованной выглядит мысль о том, что глобализация, часто ассоциируемая с унификацией, имеет в своей основе объективные причины. Но нельзя, на наш взгляд, отрицать и субъективные факторы, которые могут влиять на формирование вектора глобализации.

Весьма удобной кажется мысль о том, что глобализация и сопутствующая (а, по мнению некоторых исследователей, тождественная) ей унификация являются чисто объективными процессами. Можно, говоря бытовым языком, расслабиться и просто плыть в фарватере этих объективных процессов. Но, в таком случае, нельзя будет исключить возможность реализации такого варианта развития общественных процессов, при котором проблемы межэтнического взаимодействия и толерантности, отпущенные, так сказать, в свободное плавание в море глобализации-унификации, приведут сначала к стиранию культурных различий, культурной унификации, а затем и к утрате не только национально-государственной, культурной, этнической идентичности, но и к утрате человеческой идентичности. В этом случае, могут стать реальностью те фантастические произведения ряда современных писателей-фантастов, в которых описывается мрачное существование

тотально чипированного, унифицированного человечества, которым свободно управляет мировое зло, представленное кучкой негодяев. Поэтому, исследования, в которых обосновывается мысль о несомненном приоритете гражданской идентичности над всеми прочими идентичностями, предлагаемые научные и политические варианты решения проблем межэтнического взаимодействия, приводящие осознанно или неосознанно к гомогенизации культурного пространства, требуют внимательного анализа.

Выводы

Конституирующими особенностями современного этапа мирового цивилизационного развития являются процессы глобализации и процессы перехода мирового мега-социума на новый тип технологического уклада – «Индустрию–4.0». Формирование нового технологического уклада происходит на основе мощного синтеза технологий high-tech и high-hume, направленных на изменение природы и живого человеческого сознания. Соответственно, этическая составляющая становится также конституирующей особенностью современного мирового цивилизационного развития.

Процессы глобализации (сжатие пространства и времени) сопровождаются процессами унификации, которые имеют место быть во всех сферах общественной жизни – экономике, политике, права, духовности. Процессы глобализации-унификации усиливают тенденции гомогенизации культурного пространства, актуализируя тем самым проблемы всех типов идентичностей.

Для государств «транзитного типа», «позднего старта» (А. Гершенкрон), «третьей волны демократизации» (С. Хантингтон), к которым относятся и Казахстан, проблемы национально-государственной идентичности в условиях глобализации и «Индустрии–4.0» особенно важны, так как речь идет о сохранении субъектности государства. А институт государства по-прежнему остается основным гарантом обеспечения национальной, культурной, гражданской, этнической идентичностей, социальной защиты своих граждан.

В постсоветском Казахстане сформировалась новая социокультурная реальность, закреплённая в Конституции РК (статья № 7 – о государственном языке), которая создала условия для формирования новой национально-государственной идентичности. Однако в Казахстане процесс формирования новой национально-государственной идентичности в полной мере пока не состоялся, так как предлагаемые варианты ее в виде «казахстанской нации» или «казахской нации» вызывают серьезные споры и полемику и требуют общественного консенсуса.

Глобализация имеет в своей основе формирующие ее объективные и субъективные причины-факторы. Недооценка субъективных причин-факторов может привести к реализации такого сценария цивилизационного

развития, который приведет к утрате всех типов идентичностей, включая человеческую идентичность.

Поэтому исследования и политические решения, приводящие осознанно или неосознанно к гомогенизации культурного пространства, требуют внимательного анализа.

Библиография

Адамбаев, Б. 1997. 'Казахское народное ораторское искусство'. Алматы, Ана тілі, 208 с.

Гобозов, И. 2019. 'Государство и национальная идентичность: глобализация или интернационализация?'. Изд. 2-е, стереотип. М., Ленанд, 200 с.

Гершенкрон, А. 2015. 'Экономическая отсталость в исторической перспективе'. М., Издательский дом Дело РАНХиГС, 536 с.

Дуванов, С. 2011. 'Можно ли победить без флага?' *Республика*, 4 февраля, сс. 7-8.

Жунусов, С. 2008. 'Ответ Дуванову: нацидея – необходимость или блажь?' *Республика*, 16 мая, с. 7.

Задде, И. 1998. 'Некоторые проблемы образования и культуры в контексте глобальной эволюции цивилизаций'. *Новые технологии в науке и образовании*, т. 3. Новосибирск, Изд-во НГПУ, сс. 129-142.

Иноземцев, В. 2011. 'Импер на интер'. *Известия*, 5 мая, с. 6.

Кочетков, В. & Кочеткова, Л. 2010. 'К вопросу о генезисе постиндустриального общества'. *Вопросы философии*, № 2, сс. 23-33.

Хомский, Н. 2002. 'Прибыль на людях: Неолиберализм и мировой порядок'. М., Практик, 248 с.

Pfaff, W. 2000. 'The development Numbers say: Economic Globalism has Failed'. *International Herald Tribune*, July 4.

Сартаева, Р. 2012. 'Экология человека, новая онтология и устойчивое развитие Казахстана'. *Монография*. Алматы, ИФПР КН МОН РК, 207 с.

Сартаева, Р. 2018. 'Экология человека, новая онтология и устойчивое развитие Казахстана'. *Монография*. Алматы, ИФПР КН МОН РК, 312 с.

Стиглиц, Джозеф. 2005. 'Ревущие девяностые семена развала'. М., Современная экономика и право, 424 с.

Толкотт Парсонс. 1998. 'Система современных обществ'. Перевод на русский язык: Л.А. Седов & А.Д. Ковалев. М., 1998, Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий, 09.09.2012. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5395>

Фукуяма, Ф. 2004. 'Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию'. М., ООО Издательство АСТ: ЗАО НПП Ермак, 730 с.

Хантингтон, С. 2004. 'Политический порядок в меняющихся обществах'. М., Прогресс-Традиция, 480 с.

Transliteration

Adambayev, B. 1997. 'Kazakhskoye narodnoye oratorskoye iskusstvo' [Kazakh Folk Oratory]. Алматы, Ана тілі, 208 с.

Gobozov, I. 2019. 'Gosudarstvo i natsionalnaya identichnost: globalizatsiya ili internatsionalizatsiya?' [State and National identity: Globalization or Internationalization?]. Изд. 2-е, стереотип. М., Ленанд, 200 с.

- Gershenkron, A. 2015. 'Ekonomicheskaya otstalost v istoricheskoy perspektive' [Economic Backwardness in Historical Prospect]. M., Izdatelskiy dom «Delo» RANKhiGS, 536 s.
- Duvanov, S. 2011. 'Mozhno li pobedit bez flaga?' [Whether it is Possible to Win Without Flag?] *Respublika*, 4 fevralya, ss. 7-8.
- Zhunusov, S. 2008. 'Otvét Duvanovu: natsideya – neobkhodimost ili blazh?' [Answer to Duvanov: the National Idea – Need or a Whim?] *Respublika*, 16 maya, s.7.
- Zadde, I. 1998. 'Nekotoryye problemy obrazovaniya i kultury v kontekste globalnoy evolyutsii tsivilizatsiy' [Some Problems of Education and Culture in the Context of Global Evolution of Civilizations]. *Novyye tekhnologii v nauke i obrazovanii*, t. 3. Novosibirsk, Izd-vo NGPU, ss. 129-142.
- Inozemtsev, V. 2011. 'Imper na inter' [Imper on Inter]. *Izvestiya*. 5 maya, s. 6.
- Kochetkov, V. & Kochetkova, L. 2010. 'K voprosu o genezise postindustrialnogo obshchestva' [To a Question of Genesis of Post-Industrial Society]. *Voprosy filosofii*, №2, ss. 23-33.
- Noam Khomskiy. 2002. 'Pribyl na lyudyakh: Neoliberalizm i mirovoy poryadok' [Profit in Public: Neoliberalism and World Order]. M., Praxis, 248 s.
- Pfaff, W. 2000. 'The development Numbers say: Economic Globalism has Failed' [The Development Numbers say: Economic Globalism has Failed], *International Herald Tribune*, July 4.
- Sartayeva, R. 2012. 'Ekologiya cheloveka. novaya ontologiya i ustoychivoye razvitiye Kazakhstana' [Ecology of Man, New Ontology and Sustainable Development of Kazakhstan]. *Monografiya*. Almaty. IFPR KN MON RK. 207 s.
- Sartayeva, R. 2018. 'Ekologiya cheloveka. novaya ontologiya i ustoychivoye razvitiye Kazakhstana' [Ecology of Man, New Ontology and Sustainable Development of Kazakhstan]. *Monografiya*. Almaty, IFPR KN MON RK, 312 s.
- Stiglits. Dzhozef. 2005. 'Revushchiye devyanostyye semena razvala' [The Roaring Ninetieth Seeds of Disorder]. M., Sovremennaya ekonomika i pravo. 424 s.
- Tolkott, Parsons. 1998. 'Sistema sovremennykh obshchestv' [System of Modern Societies]. Perevod na russkiy yazyk: L.A. Sedov & A.D. Kovalev, M., 1998, Elektronnaya publikatsiya: Tsentri gumanitarnykh tekhnologiy, 09.09.2012. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5395>
- Fukuyama, F. 2004. 'Doveriye: sotsialnyye dobrodeteli i put k protsvetaniyu' [Trust: Social Virtues and Way to Prosperity]. M., OOO «Izdatelstvo ACT»: ZAO NPP «Ermak», 730 s.
- Khantington, S. 2004. 'Politicheskii poryadok v menyayushchikhsya obshchestvakh' [A Political Order in the Changing Societies]. M., Progress-Traditsiya, 480 c.

Түйін

Сартаева Р.С. Жаһандану – біртектілендіру және ұлттық-мемлекеттік бірегейлену мәселелері

Жаһандану – біртектілендіру туындатқан әлемдік қауымдастық үшін маңызды сын-қатерлердің қатарында бірегейлену мәселесін сенімді түрде атауға болады. Қазіргі ахуалда мемлекеттік және жеке адамдар деңгейінде субъекті мен объектіге жіктелу үрдісі күшеюде, ұлттық, азаматтық, этникалық және адами бірегейлену мәселелері және олардың өзара қатынастары өзектенуде.

Қазіргі уақытта ұлттық-мемлекеттік бірегейлену мәселесі барынша өзектеніп отыр, өйткені мемлекеттік құрылымдардың егеменсізденуінің заманауи үрдістердің күшеюі жағдайында мемлекет институты бірегейленудің мәдени, ұлттық және басқа типтерінің сақталуының негізгі кепілі болып қалады. Мәдени көптірліліктің, ұлттық бірегейліктің сақталуының маңыздылығы қазіргі әлемде субъектіліктің (мемлекеттік деңгейде) сақталу мәселесімен ғана емес, сонымен қатар адами бірегейліктің сақталу мәселесімен байланысты.

Сондықтан, бірегейленудің барлық басқа түрлерінен азаматтық бірегейленудің басымдылығы жоғары болатын туралы ойды дәйектейтін, саналы немесе бейсаналы түрде мәдени кеңістікті гомогендеуге алып келетін, этносаралық өзара әрекеттесу мәселелеріне ғылыми және саяси шешімдер нұсқаларын ұсынатын зерттеулер назар салып талдауды талап етеді.

Түйін сөздер: жаһандану, біртектілендіру, ұлттық бірегейлену, азаматтық бірегейлену, мәдени бірегейлену, этникалық бірегейлену, мемлекет, субъектілік.

Summary

Sartayeva R.S. Globalization – Unification and Problems National-State Identity

Among the most serious calls to the international community generated by globalization unification it is possible to call identity problems surely. In a modern situation of strengthening of trends of division into subjects and objects, both at the level of the states, and at the level of individuals, problems of national, civil, ethnic and human identity, their ratio are updated.

Now problems of national-state identity as in the conditions of strengthening of current trends of a desuverenization of the state educations the institute of the state remains the main guarantor of preservation cultural, national and other types of identities are most updated. Importance of maintaining cultural diversity, national identity is connected not only with a problem of maintaining subjectivity (at the level of the states) in the modern world, but also with a problem of maintaining human identity.

Therefore, researches in which the thought of an undoubted priority of civil identity over all other identities is proved the proposed scientific and political options of the solution of problems of interethnic interaction leading consciously or unconsciously to homogenization of cultural space demand the attentive analysis.

Keywords: Globalization, Unification, National Identity, Civil Identity, Cultural Identity, Ethnic Identity, State, Subjectivity.



РОЛЬ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА КАЗАХСТАНА В ФОРМИРОВАНИИ КОНЦЕПЦИИ ЕВРАЗИЙСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ И ПЛАНОМЕРНОГО РЕФОРМИРОВАНИЯ СТРАНЫ

25 лет назад в стенах Московского Государственного Университета Нурсултан Абишевич Назарбаев предложил идею интегрированного решения экономических проблем на постсоветском пространстве, позволяющую осуществить совместный, эволюционный переход экономик республик, ранее входивших в состав Советского Союза, на рыночные рельсы. В тот момент Первый президент Казахстана выступил не только как глава суверенного государства, но и как доктор экономических наук, представив на суд коллег-ученых концепцию дальнейшего социально-экономического развития Евразийского континента в достаточно сложных условиях распада СССР. С академической строгостью наш Ел Басы аргументированно доказал возможность и необходимость процесса экономической интеграции постсоветского пространства как условия выживания новых независимых государств. И эта идея была высказана тогда, когда рушились многолетние хозяйственные связи между экономическими субъектами, нарушилось региональное разделение труда и система планирования государствами экономических процессов. Политический кризис, связанный с разложением советской партийно-государственной машины на тот момент нанес сокрушительный удар экономическому потенциалу всего евразийского пространства.

Согласно идее нашего лидера, предполагалось, что сохранив существовавшие тогда производственные связи, специализацию регионов, единую транспортно-логистическую и энергетическую сети возможно осуществить интегрированную, сбалансированную и состоятельную систему экономических отношений нового типа на всем постсоветском пространстве. Ответственная и прозорливая концепция Первого Президента суверенного Казахстана для всего бывшего СССР имела немало сторонников из числа известных экономистов и общественных деятелей. Как известно Нурсултана Абишевича в последние годы Советского Союза выдвигали на пост руководителя правительства СССР... Принятие в тех условиях вектора экономического развития на создание общего и конкурентоспособного рынка на основе агропромышленной базы СССР с внедрением в него инструментов рыночного регулирования позволило бы создать прецедент экономического прорыва, сопоставимого с моделью рыночных преобразований в Китае, реализованной Великим китайским реформатором Дэн Сяопином. Однако тогдашние руководители России, Беларуси и других постсоветских республик посчитали идею евразийской экономической интеграции преждевременной и бесперспективной, стремясь реализовать идеи рыночной

«шоковой терапии» и экономического протекционизма в отдельно взятых республиках.

В той ситуации Первый президент Казахстана взял на себя ответственность за реформирование социально-экономической и политической модели советского типа в Республике Казахстан. Именно тогда у Нурсултана Абишевича родилась аксиома любого общественного процесса, которой он придерживался всегда: «Сначала экономика, потом – политика». Он как «крепкий хозяйственник», предпочел от пустых политических заявлений перейти к реальному отлаживанию народно-хозяйственного механизма родной страны. По оценкам зарубежных экспертов, в Казахстане были проведены радикальные макроэкономические преобразования, создана нормативно-правовая база либеральных экономических реформ, создан благоприятный бизнес климат, приведший к активному привлечению иностранных инвестиций. Фактически, последовательные экономические реформы в стране и открытый характер самой политико-экономической системы поставили Казахстан в авангард общего процесса развития постсоветского пространства. «В последующем, следуя формуле: «Сначала – экономика, потом – политика», где каждый этап политических реформ увязывался с уровнем развития экономики, страна неуклонно наращивала свой демократический потенциал» [Бижанов 2016, с. 126]. Интересно, что усвоенное Первым Президентом Казахстана марксистское понимание приоритета экономического базиса над политической надстройкой, реализующееся в современной модели проекта евразийской интеграции, является основополагающим научным концептом, не смотря на стремления отдельных политиков форсировать исторические закономерности и даже получить некоторые политические дивиденды, стремясь обратить объективные экономические потребности народов к объединению усилий по улучшению качества жизни в сиюминутные политические выгоды и заработать очки у избирателей. Первый президент однозначно и бесповоротно определил евразийский интеграционный проект как исключительно экономический, преследующий вполне конкретную задачу – создать общий рынок без барьеров на постсоветском пространстве, подготовив экономические субъекты к конкуренции на мировом рынке. Лидер Нации видел свою миссию авторитетного международного политика в том, чтобы создать благоприятные политические условия для успешного экономического прорыва в группу наиболее развитых стран мира, при этом не подвергая сомнению незыблемость политического суверенитета страны.

Другим ноу-хау от Президента Н.А. Назарбаева является «открытый характер» интеграционной инициативы, означающий постепенное вовлечение в него все новых и новых партнеров, не закливаясь только на постсоветском пространстве. Он всегда выступал за широкий международный диалог против блокового противостояния, санкционных режимов и «торго-

вых войн» между странами. Еще в своей знаменитой программной статье «Евразийский союз: от идеи к истории будущего» в газете «Известия» от 25 октября 2011 года наш Президент сформулировал новый подход к Евразийскому Союзу как к «открытому проекту», который с его точки зрения, уже «невозможно себе представить без широкого взаимодействия» как с Западом, так и с Востоком, без подключения ответственных международных организаций к процессу формирования глобального процветающего экономического пространства. К числу возможных партнеров и форматов взаимодействия с ЕАЭС он относил ЕС, АСЕАН, АСЕМ, ШОС, СВМДА. Казахстан под его руководством всегда выступал медиатором, своеобразным «честным брокером», стремящимся к диалогу, к разрешению любых спорных вопросов на благо народов. Закрытый, «кулуарный» характер взаимодействия между странами для него был неприемлем, поскольку «закрытость» ЕАЭС способно создать новое подобие «Железного занавеса», что может нанести вред динамичному общественному развитию мира в целом. «Блоковое мышление» «абсолютно недопустимо и неприемлемо», здесь нет и не может быть и речи о «реставрации и реинкарнации СССР. Это лишь фантомы прошлого, домыслы и спекуляции», заключает Лидер Казахстана в своей статье [Евразийский союз: от идеи к истории будущего, 2011].

Прозорливость и продуманность Назарбаевской концепции «открытой» Евразийской интеграции позволили Казахстану стать «ядром» широкомасштабного диалога между Западом и Востоком, Севером и Югом даже в условиях наступившего после «украинского кризиса» взаимного санкционного противостояния России и ЕС, начала «торговой войны» между Китаем и США. Казахстан, сохраняя конструктивные взаимоотношения по всем векторам международного взаимодействия, сумел создать эффект синергии различных интеграционных проектов, среди которых стратегия «Путь в Европу», идея «Большой Евразии от океана до океана» и активное участие Казахстана в китайской инициативе «Один пояс, Один путь». При этом Казахстан не пошел на поводу какой-либо из них, а разработал собственную Новую Экономическую Программу «Нурлы Жол» в 2014 году, которая предусматривала опору на диверсификацию национальной экономики и широкомасштабную модернизацию транспортно-логистической инфраструктуры страны.

Подписание в Астане 29 мая 2014 года Договора о ЕАЭС между Республикой Беларусь, Республикой Казахстан и Российской Федерацией стало важным событием, определившим эволюционный характер развития Евразии. Идея заключалась в том, чтобы страны постсоветского пространства постепенно и планомерно осуществили переход на международные стандарты ОЭСР и требования ВТО, осваивая для начала близлежащие рынки «знакомых» по общему советскому прошлому экономических ниш. Присоединение к данному Договору Кыргызстана и Армении, заинтересован-

ность других, и не только постсоветских стран, в сотрудничестве с ЕАЭС продемонстрировало привлекательность данного объединения. Первый президент Казахстана в этой ситуации предложил рассмотреть возможности международного экономического сотрудничества ЕАЭС в различных равноуровневых форматах сотрудничества. «Знаковым» в этом отношении стало подписание Соглашения о сопряжении ЕАЭС и ЭПШП в Москве в мае 2015 года между Председателем КНР Си Цзинпинем и президентом Российской Федерации Владимиром Путиным. Новым потенциалом экономического взаимодействия обладает формат заключения договоров о Зоне Свободной Торговли при интегрированном участии стран ЕАЭС. С этой точки зрения перспективными стали Соглашения о ЗСТ с Вьетнамом и ратифицируемое ныне подобное Соглашение с Ираном. Определенные возможности предоставляет наметившаяся экономическая кооперация стран Центральной Азии, где инициатором тесного сближения между народами всегда выступал Нурсултан Абишевич Назарбаев.

Как известно, идея Евразийского Экономического Союза предусматривает создание экономического пространства, ориентированного на реализацию четырех экономических свобод: свободы торговли, движения капитала, услуг и рабочей силы. Предусмотрено проведение скоординированной и согласованной политики в отраслях экономики, определенных данным Договором и международными соглашениями в рамках Союза, предполагающие сокращений изъятий и иных ограничений, в том числе барьеров, взаимного доступа субъектов предпринимательской деятельности на рынок государств – членов. В этом плане данное направление внешнеэкономической деятельности отвечает национальным интересам Казахстана, создавая новые возможности повышения конкурентоспособности отечественных товаропроизводителей.

Следует отметить, что воплощение идеи Евразийской интеграции на практике стимулировало модернизационные процессы в странах-участниках. В частности, в Казахстане Лидер Нации предложил План нации – 100 конкретных шагов по реализации пяти институциональных реформ. Целью данного Плана Нации является вхождение Казахстана в 30-ку развитых государств в новых исторических условиях. Пять институциональных реформ предполагают: 1) формирование современного государственного аппарата; 2) обеспечение верховенства закона; 3) индустриализация и экономический рост; 4) нация единого будущего; 5) транспарентное подотчетное государство [Электронный ресурс].

Следует признать, что разработка Первым президентом Казахстана Нурсултаном Абишевичем Назарбаевым концепции Евразийской интеграции и всеобъемлющей Стратегии развития государства до 2050 года, создали позитивный внешний фон для реализации планомерной, конституционной преемственности власти в Казахстане, определили направление,

содержание и целевые индикаторы социально-экономических реформ и политической модернизации страны. Таким образом, наша страна сумела вырваться из своего периферийного, зависимого статуса в число локомотивов динамичного развития стран Евразии.

Библиография

Бижанов, А. 2016. 'Уроки эпохи'. Алматы, Өнер баспасы, 528 с.

'Евразийский союз: от идеи к истории будущего', 2011. Известия. 25 октября.

'План нации – 100 шагов по реализации пяти институциональных реформ Н.Назарбаева'. Казинформ, 20 Мая 2015. [Электронный ресурс]. URL [http:// https://www.inform.kz/ru/plan-nacii-100-shagov-po-realizacii-pyati-institucional-nyh-reform-n-nazarbaeva_a2777943](http://https://www.inform.kz/ru/plan-nacii-100-shagov-po-realizacii-pyati-institucional-nyh-reform-n-nazarbaeva_a2777943)https://www.inform.kz/ru/plan-nacii-100-shagov-po-realizacii-pyati-institucional-nyh-reform-n-nazarbaeva_a2777943

Transliteration

Bijanov, A. 2016. 'Úroki epohi' [The Lessons of the Era]. Almaty, Óner baspasy, 528 s.

'Evrasiunskii soýz: ot idei k istorii býdyego' [Eurasian Union: From Idea to History of the Future], 2011. Izvestia. 25 ok-tabria.

'Plan natsii – 100 shagov po realizatsii piati institútsionalnyh re-form N.Nazarbaeva' [Plan of the Nation – 100 Steps to Implement Five Institutional Reforms N. Nazarbayev]. Kazinform, 20 Maia 2015. [Elektronnyy resýrs]. URL [http:// https://www.inform.kz/ru/plan-nacii-100-shagov-po-realizacii-pyati-institucional-nyh-reform-n-nazarbaeva_a2777943](http://https://www.inform.kz/ru/plan-nacii-100-shagov-po-realizacii-pyati-institucional-nyh-reform-n-nazarbaeva_a2777943)https://www.inform.kz/ru/plan-nacii-100-shagov-po-realizacii-pyati-institucional-nyh-reform-n-nazarbaeva_a2777943



*Мухит-Ардагер Сыдыкназаров
(Нур-Султан, Казахстан)*

СПИН-ДОКТОРИНГ В СОВРЕМЕННЫХ ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ ПОЛИТИЧЕСКОГО МЕНЕДЖМЕНТА И КОНСАЛТИНГА: ТИПОЛОГИЯ, МЕТОДОЛОГИЯ

Аннотация. В статье рассмотрены теоретические и практические аспекты проблематики спин-докторинга, дающие представление о таком мало изученном направлении политической коммуникативистики, и ее нового направления – спин-докторинге, их возможном применении в организации партийной деятельности, повышении ее конкурентоспособности на казахстанском и международном политическом пространстве.

В актуальной западной среде политических процессов, политического менеджмента, политического PR (связей с общественностью), политического маркетинга, спин-докторинг (spin doctoring) стал естественной и неотъемлемой частью политического ландшафта и процессов, происходящих на нем.

Спин-докторинг, являясь новым методологическим направлением в политической коммуникативистике, недостаточно исследован даже в западной политологической литературе. В казахстанской политической науке исследований по спин-докторингу в политических исследованиях, как на уровне статей, так и на уровне монографий практически нет. Спин-докторинг остается крайне мало исследованной темой.

Статья призвана заполнить имеющиеся лакуны в исследовании и практике спин-докторинга, методологии, типологии, деятельности. Статья является попыткой начать дискуссии по этому исследовательскому направлению, рассматриваясь авторами как отправная точка для обсуждения научно-исследовательским и экспертно-аналитическим сообществом этих явлений и процессов.

Ключевые слова: антикризисные коммуникации, политические коммуникации, политические процессы и технологии, СМИ, спин-доктор, спин-доктор, журналистика, связи с общественностью, PR, GR, политический маркетинг, процесс принятия решений, политический PR, политический консалтинг, политические советники, медиа, политическая журналистика, информационная повестка, информационное поле, медиа-технологии.

Введение

В актуальной западной среде политических процессов, высшего политического менеджмента, политического PR (связей с общественностью), политического маркетинга, спин-докторинг (spin doctoring) стал естественной и неотъемлемой частью политического ландшафта и процессов, происходящих на нем.

Спин-докторинг, являясь новым методологическим направлением в политической коммуникативистике, недостаточно исследован даже в западной политологической литературе, несмотря на то, что было проведено много научных исследований по другим направлениям общественных отношений, корреляций «медиа и политика».

В казахстанской политической науке спин-докторинг – нетронутая тема, огромная тематико-содержательная лакуна в политических исследованиях. Монографий, статей на эту тему практически нет. Спин-докторинг остается крайне мало исследованной темой.

Статья является попыткой начать дискуссии по этому исследовательскому направлению, рассматриваясь авторами как отправная точка для обсуждения научно-исследовательским и экспертно-аналитическим сообществом этих явлений и процессов.

Исследовательские проблемы и анализ

Политические процессы в Казахстане, подчиняясь внутренней логике и логике глобализации, развиваются. Соответственно, инструменты и методологии взаимодействия политиков, политических партий (движений, партий) с обществом, своими избирателями также модернизируются. Это в свою очередь вызывает к жизни новые методологии, типы политических специалистов, которые ответственны за успешность указанного взаимодействия.

Усиление роли политики в современном обществе главным образом происходит с помощью медиа. В первую очередь электронных, цифровых. На эти другие актуальные процессы в своих программных выступлениях и программной статье «Болашаққа бағдар: Рухани Жаңғыру» акцентирует Президент Казахстана Н. Назарбаев. Стратегия и тактика социального развития, политического взаимодействия должны определяться в режиме диалога всех сил, включенных в систему такого взаимодействия.

Зависимость политической системы от системно выстроенных, предсказуемых политических коммуникаций константа развития политических процессов в Казахстане и мире. Особенно это ярко проявляется в период 4-ой промышленной революции, развития социальных сетей, интернет-сообществ, переноса активности работы с населением на электронные площадки. Развитие политической коммуникации влияет на распространение демократии, гражданских ценностей, эффективности деятельности как отдельно взятых политиков, так и в целом политических партий и движений. Следовательно, необходимо исследовать политическую коммуникацию, и ее новые направления для совершенствования модели ее функционирования.

Политические структуры, партии, лидеры становятся все более активными ньюсмейкерами, креаторами и носителями новостей. Правильное, выверенное их донесение до граждан, избирателей имеет первостепенное значение. Коммуникации в политической сфере влияют и на возникновение новых форм взаимодействия, среди которых видное занимает сейчас спин-докторинг, его методологии, типологии применяемого инструментария.

Спин-докторинг акцентирует свое внимание на выборе акцентов в освещении конкретных фактов, информации, соответствующих и/или направ-

ленных на публикацию и продвижение определенной точки зрения. Причем мы далеки от негативного восприятия методов спин-докторинга, так как эта точка зрения не обязательно та, которая направлена сугубо лишь на самопиар или служит узким интересам.

В актуальной западной среде политических процессов, политического PR (связей с общественностью), политического маркетинга, спин-докторинг (spin doctoring) стал естественной и неотъемлемой частью политического ландшафта и процессов, происходящих на нем.

В политических процессах Казахстана политический консалтинг еще не эволюционировал до этого типа политических советников, упоминаний в прессе почти не имеется.

Американизация электоральных процессов во многих демократиях, усилила влияние новых специалистов по политической коммуникации – спин-докторов, формируя отдельное направление в науке о политических коммуникациях – спин-докторинге.

Так как темпы развития политических процессов и политического рынка накануне транзита, системные риски во внешней и внутренней политике потребуют как от действующих, так и будущих политических деятелей и политических партий не только понимания, но и грамотного, гибкого использования инструментария спин-докторинга.

Спин-докторы и спин-докторинг. История появления, генезис

Спин-докторинг как часть политических процессов, процессов политической коммуникативистики недостаточно исследована даже в западной политологической литературе, несмотря на то, что было проведено много научных исследований по другим направлениям общественных отношений, коррелиций «медиа и политика».

В казахстанской политической науке спин-докторинг – нетронутая целина, огромная тематико-содержательная лакуна в политических исследованиях. Монографий, статей на эту тему практически нет. Спин-докторинг остается крайне мало исследованной темой.

По публикациям в регулярной печатной прессе можно четко наблюдать коммерциализацию новостей в сфере деятельности политических партий, большинство материалов посвященных деятельности политиков и/или представляемых ими партий, в особенности в электоральный период, идут с грифом «на правах рекламы». Недостаточная изученность, неисследованность спин-докторинга, его возможные влияния на современные и будущие политические процессы в Казахстане, несет в себе риски как для демократических процессов, развития политических медиа, журналистики, так и на общественные отношения в будущем.

Основоположниками и теоретиками спин-докторинга являются американские, британские, итальянские исследователи, чьи работы ниже мы бу-

дем приводить. Это работы Б.Робина [Robin, 2003], Х. Диверса [De Veerse 2011], Ф. Эссера [Esser 2008], Д. Фолл [Fall 2008], И. Габера [Gaber 2000], М. Граттмана [Grattman 1998], Хикс С. Кеннета [Hicks S. Kenneth 2008], К. Молини [Moliney 2000], Т. Морриса [Morris 2008], Лилликера Г. Даррена [Lilleker G. Darren 2006], А. Партингтона [Partington 2010], Я. Стокмана [Stockman 2007], Денниса Л. Вилкокса [Wilcox L. Dennis 2006], Б. Янтао [Yantaо 2012] и других.

Активное исследование применения спин-докторинга ведут российские исследователи Е. Савинова [Савинова 2012], Ю. Детинко [Детинко 2011], Н. Юханов [Юханов 2011], В. Ачкасова [Ачкасова 2012] и другие.

Согласно точке зрения исследователя Робина Брауна (Robin Brown), спин-докторинг следует понимать как форму преднамеренных, осознанных отношений между журналистами и журналистами, которые создаются на основе взаимно признанных правил и инициативного подхода политической организации, которые руководствуются стремлением предоставить максимум благоприятных условий для публичной презентации своего образа, результатов своей деятельности.

Политический журналист Мишель Граттан определили спин-докторинг как высокопрофессиональную продажу политических сообщений, которая включает в себя максимальное использование и манипулирование средствами массовой информации. В этом случае спин включает определение и распространение сообщений для общественности. Тем не менее, исследователь видит спин-докторинг в качестве медиа-менеджмента, то есть определяющего повестку дня СМИ.

Спин-докторинг создается в результате всеохватности средств массовой информации. Согласно мнения исследователя Б.Янтао (B.Yantaо), спин-докторинг характерен для эпохи телевидения, где зрители воспринимают политику и политические партии, более основанные на визуальном образе, чем на их текстовых нарративах, причем формирование восприятия больше зависит от эмоций, а не от разума и логики.

В этом контексте спин-докторы могут влиять на восприятие зрителей. Спин-докторы - это люди, которые стоят между политиками и средствами массовой информации. Они несут ответственность за создание и продажу публике образа, имиджа, репутации политиков. В этой связи решающее значение имеют отношения между спин-докторами, журналистами, средствами массовой информации и контролем над повесткой дня в средствах массовой информации.

Происхождение термина, эволюция, дефиниции спин-докторинга. По мнению некоторых авторов, термин «спин-доктор» относится не только к работникам прессы, но и относится к другим профессиям, которые влияют на общественное восприятие. К спин-докторам относятся профессиональные политические советники и консультанты, профессиональные политологи и аналитики, медиа и PR-специалисты с серьезным политическим опытом, включающим в себя опыт организации политических кампаний.

Спин-докторинг, как метод управления новостями, иногда может быть контрпродуктивен. Так было с неосторожными сообщениями спин-докторов Лейбористской партии Великобритании, когда ранние высказывания повредили избирательной кампании партии и ее лидера Тони Блэра. После этого события СМИ начали дистанцироваться от Лейбористской партии и все чаще стали предполагать, что лидер Консервативной партии Дэвид Кэмерон обладает необходимыми качествами для избрания на пост следующего премьер-министра Великобритании.

Работа спин-докторов заключается в создании медиа-реальности в интересах своих клиентов (В. Yantao). В США и Великобритании все основные политические партии имеют своих спин-докторов, которые несут ответственность за поддержание отношений со средствами массовой информации и организованную отправку сообщений общественности. Спин-докторы во многих случаях довольно непопулярны среди журналистов, которые обвиняют их в манипулировании информацией [Yantao 2012].

Исследователь Н. Пономарев, отмечает, что «в 1984 году Джеймс Грюниг впервые предложил четыре модели связей с общественностью, особо выделив «двустороннюю симметричную» как «модель высшего мастерства». Сегодня она доминирует в англосаксонском научном сообществе в качестве исследовательской парадигмы, но подвергается острой критике, в частности, представителями международной группы «радикального пиара», созданной в 2008 г. по инициативе Института медиаисследований Стерлинга. Первые две модели – «паблисити» и «публичное информирование» – характеризуются как «односторонние», поскольку, по мнению разработчика, исключают обратную связь организации с публиками (в том числе с журналистами). В третьей модели – «двусторонней несимметричной» – обратная связь используется организацией для оптимизации дальнейшего информирования публики, но отнюдь не для изменения собственных планов и решений в ответ на запросы публики. Иначе говоря, выгоду получает только организация, которая изменяет мнения и поведение публики, но не меняет своих предпочтений» [Пономарев 2013].

Спин-докторы исследуют и дают конкретные предложения, какой образ политика и/или партии работает на публику, насколько позитивно/негативно воспринимаются ею, насколько политики и/или политические организации четко исполняют свои «написанные» роли, следуя разработанной стратегии.

Спин-докторы – это специалисты из числа политических советников, или как еще иначе их называют – политических консультантов.

Исследователь Эрик Лув (Louw, E.) в своей книге «Медиа и политический процесс» [Louw 2010] заявляет, что на политическом рынке сейчас четыре основных игрока, создающих политические новости. К ним относятся:

- Политики

- Специалисты по связям с общественностью, спин-докторы (управляемые элитами)

- Журналисты / медиа специалисты
- Общество

В большинстве западных либеральных демократий существует разделение общества на меньшинство правящих элит и подчиненных масс. Эти правящие элиты контролируют информацию. И журналист, и PR играют важную роль в успехе и неудаче политических лидеров.

Исследователь приходит к даже категоричному утверждению о том, что «политики сейчас рассматриваются как актеры, выполняющие роли, а не люди, находящиеся на переднем крае процесса принятия решений, что доказывает, что спин-докторинг как отдельная сфера стала неотъемлемой частью политического процесса в массовых демократиях [Louw 2010, с. 311].

Помимо этого, специалистами спин-докторинга часто становятся:

- Журналисты, создавшие свои собственные консалтинговые, медиа-агентства, по связям с общественностью;
- PR-специалисты, практики связей с общественностью с университетскими квалификациями с опытом работы в новостных агентствах и без него;
- Внештатные профессиональные писатели, не имеющие квалификации журналистики или общественных связей;
- Политологи, специализированные исследователи (социологи, экономисты, культурологи и др.), аналитики, которые изучают конкретные области данных (социальные, экономические, культурно-языковые, этнорелигиозные, языковые, демографические), а затем собирают и «упаковывают» эту информацию для продвижения своих собственных частных деловых интересов или наняты или заключены корпоративными организациями, правительственными или политическими партиями, чтобы представить эту информацию общественности через средства массовой информации.

При этом, необходимо четко разграничивать редакционную политику и менеджмент новостей, поскольку коррекцию действительности осуществляют не только СМИ, но и специалисты в сфере PR – в частности, рассматриваемые нами спин-докторы, организующие, в том числе, так называемый «цикл прохождения события» по коммуникативному пространству».

Определения, дефиниции спин-докторов и спин-докторинга

Существуют следующие определения:

- специалист в области PR-технологий (чаще всего, политического PR), занимающийся управлением новостями и медиа-событиями: исправление негативного освещения событий в СМИ, создание благоприятного восприятия событий, нивелирование побочных эффектов от попадания в эфир негативной информации. Профессия тесно связана с политическим консультированием. Спин-докторов также называют менеджерами новостей;
- специалист по общественно-политическим процессам, помощник политического деятеля или сотрудник главного офиса политической партии, ответственный за то, чтобы другие интерпретировали событие с определенной точки зрения;

- спин-докторинг – это представление событий для групп целевой ответственности в оптимизированном виде, коррекция («выправление») информационных поводов в кризисных ситуациях. Задачей спин-доктора является изменение того, как целевая общественность воспринимает событие, или изменение ожиданий того, что может произойти. Сегодня эту деятельность часто называют менеджментом новостей. В отличие от журналиста, работающего с фактами, спин-доктор работает с интерпретацией информации. Журналист направляет информацию массовой аудитории, а спин-доктор – журналисту.

- тот, кто обладает профессиональными навыками в области связей с общественностью и консультирует политические партии по вопросам, как наиболее выгодно и эффективно представить их политику и действия;

- лицо, обеспечивающее благоприятный восприятие новостей, о потенциально непопулярном политическом деятеле или его действиях, действующий от имени и для политического деятеля или партии;

- лицо, используемое политиком для использования в своей политической борьбе при интерпретации информации или событий, с целью представления их в благоприятном свете;

Критика и замечания спин-докторинга в политических процессах

Спин-докторинг как метод управления, менеджмент новостями, часто помещаются в негативную коннотацию в средствах массовой информации и часто шел синонимом предвзятого изображения политических событий, политических акторов, партий и идеологий. Основные положения критики и замечаний спин-докторинга можно свести к следующей типологии:

- Спин-докторинг часто формулируется в терминах обхода истины, что снижает доверие к политическим партиям, что результирует такими последствиями как: абсентеизм, снижающаяся явка на выборах в качестве ключевого обоснования для каждой представительной демократии. Соответственно, спин-докторинг в конечном счете является ключевым фактором для делегитимизации демократии как политической системы;

- Спин-докторинг угрожают свободе журналистов в выборе тем и методов поиска, интерпретации полученной информации;

- Использование спин-докторинга влечет за собой привлечение профессиональных спин-докторов; это материально затратно, что ставит в невыгодное положение политических кандидатов с небогатými фондами финансовой поддержки, и которые не могут себе это позволить, но с хорошим предвыборными платформами и идеологическими посылами;

- Как отметил исследователь Б.Янтао, «кандидаты, которые не пользуются услугами спин-докторов, почти не имеют шансов на победу» [Yantao 2012, с. 22]. Это означает, что победа на выборах зависит от того, каким объемом финансовых средств располагает тот или иной политический деятель или

партия для привлечения профессиональных спин-докторов, а не из-за идей, которые могут решить проблемы конкретного общества, страны, граждан.

Поддержка и обоснование спин-докторинга в политической конкуренции

С момента своего появления в 1980-х годах спин почти всегда оказывался в отрицательном контексте, и он рассматривался как набор манипулятивных и неэтических методов общения с общественностью. Но уже в 1990-х годах спин-докторинг воспринимается как неотъемлемая часть политической реальности. Таким образом, разработал позитивный образ спин-докторинга, который основан на интенциях лиц, стремящихся представить себя публично в лучшем свете, а их слова должны быть правильно поняты и интерпретированы.

Спин-докторинг, способствует увеличению количества информации, которая циркулирует в обществе, помогает лучше освещать политические события и продуцировать более строгую и более эффективную критику.

Кроме того, спин-докторинг следует рассматривать как диалектический процесс, который включает в себя определенные политические партии, которые в конечном счете приносят пользу, в целом пользующиеся поддержкой широкой общественности.

Синергетический эффект широкого и активного использования спин-докторинга в политической, партийной практике заключается в том, что если все политические партии-оппоненты пользуются услугами спин-врачей, то они будут наилучшим образом представлять своих кандидатов и будут систематически подвергаться критическому анализу со стороны своих политических противников, оппонентов и их сторонников в обществе.

Общество открыто будет располагать этой информацией, там самым составляя наиболее объективное и верное мнение о каждой из политических сил, партий и политиках.

Таким образом, спин-докторинг может лишь усилить демократические процессы в обществе.

Социальные последствия возникновения и развития спин-докторинга в политическом менеджменте

Эпоха полномасштабного развития спин-докторинга в развитых и развивающихся демократиях имеет свои социальные последствия. В общем виде могут быть сведены к следующим:

- Воздействие на повестку дня и новостную картину. Журналисты слишком зависимы от политических партий, политиков, их пресс-секретарей, которые диктуют повестку дня и новостную картину;

- Влияние на журналистику, освещение и содержание новостей. В эпоху спин-докторинга больше внимания уделяется интерпретации фактов, а не самому факту. Факты принимаются как основа, фундамент, которые позже интерпретируются спин-докторами в соответствии с интересами их политической клиентуры;

- Селебритизация политики, влияние на популярную культуру. Политики, на которых влияют спин-докторы, стали селебрити, частью популярной культуры, вследствие чего политика и партии стали персонализироваться;

- Увеличение числа людей, работающих в области коммуникаций, и увеличение государственных бюджетов для продвижения конкретных политических проектов. Так, статистические данные Великобритании показывают многократное увеличение персонала в области профессиональных коммуникаторов и сообщений, отправляемых государственными органами обществу.

- Влияние на качество демократии. С помощью PR элиты могут править массами в демократическом обществе. В настоящее время современный PR разработал сложные методы управления медиа

Спин-докторинг в современных политических процессах политического менеджмента. типология, методология

Типология спин-докторинга

Типологию спин-методик в общем виде исследователь Хикс С. Кеннет свел к следующим четырем:

- Оборонительный спин-докторинг в первом лице
- Оборонительный суррогатный спин-докторинг
- Наступательный спин-докторинг в первом лице
- Наступательный, агрессивный спин-докторинг

Нейтрального спин-докторинга не существует. Спин-докторинг – всегда превентивное или постконфликтное решение проблемы.

Оборонительный спин-докторинг в первом лице - это спин, в котором политический актер, являющийся объектом критики, преподносящий информацию, высказывает мнения, гипотезы, объяснения, обоснования содержания или его отсутствия критики, касающейся его лично. Так как лицо, который стало объектом спин-докторинга, оказывается в неудобной ситуации, пытается контролировать условия, при которых оно предоставляет информацию, организуя пресс-конференции, распространяя предварительно подготовленные пресс-релизы или организовывая интервью с ранее согласованными вопросами.

Оборонительный суррогатный спин-докторинг - это тот вид спина, в который входит третья сторона, которая, по-видимому, не заинтересована в попытках представить свои аргументы, мнения, интерпретации опреде-

ленной информации или событий, которые оправданы или проявляются в совершенно ином свете, суть которых и является предметом критики. Поскольку третьими лицами, в спин-докторинге информации, могут быть НПО, политические партии, видные деятели и т.д.

Наступательный спин-докторинг в первом лице - это вид спина, в котором политическая организация интерпретирует события и информацию таким образом, что критикует или политически дисквалифицирует конкурирующего политического субъекта. Предмет критики - это авторитет и/или непосредственно репутация политического субъекта оппонента, конкурента.

Наступательный, агрессивный спин-докторинг - это тот вид спина, в котором критика, дисквалификация какого-либо политического субъекта происходит не от прямого противника в политической борьбе, а от третьего лица, которое, как правило, не заинтересовано в этом. Наступательный спин-докторинг обычно более успешен, эффективен и более используем, чем спин в первом лице, так как стороны, вступающие в спин-докторинг информации, имеют более высокий авторитет среди общественности. Общественное доверие гораздо более доверительно к таким персонам, так как нет очевидной причины, почему они были бы склонны высказывать свое мнение или интерпретировать конкретное событие не в его (их) пользу.

Спин-докторинг как метод управления информацией *состоит из двух видов деятельности*. Первый включает в себя организацию пресс-конференций, пресс-релизов, брифингов, интервью с политиками и их советниками, аналитиками и распространение выступлений и т.д. Второй вид деятельности связан с подготовкой и обработкой информации, которая включает следующие принципы:

- Строгое сохранение последовательности сообщений и не отправка противоречивых сообщений в СМИ, медиа;
- Наличие эксклюзивной, исключительной информации, предоставляемой лишь избранным журналистам, журналистам из проверенного пула;
- Контратака как стратегия обороны;
- Проверка, подтверждение, верификация историй, прежде чем будут опубликованы детали и доказательства;
- Тайм-менеджмент и системность сроков, размещения позитивных (положительных) или негативных (отрицательных) историй. Продвижение позитивных историй и маргинализация, нейтрализация негативных историй;
- Замена, попытка продуцирования «хороших», позитивных новостей для покрытия, нейтрализации плохих новостей в интересах клиента - политического деятеля/партии.

Спин-докторинг как часть деятельности по политическому консалтингу

Спин-докторы, это часть сообщества профессиональных политических советников.

Существует пять типов использования спина-докторинга:

- пре-спин – подготовка перед событием – организация ожиданий до события;
- пост-спин – наведение блеска на событие;
- торнадо-спин – попытка перевода общественного интереса в другую сферу;
- управление кризисом – менеджмент событий, выходящих из-под контроля;
- уменьшение ущерба – менеджмент событий, которые уже не контролируются, с целью предотвращения нанесения дальнейшего ущерба.

Спин-докторинг как активно развивающийся сегмент рынка политического консалтинга и аналитики

Политический консалтинг занимает особую нишу в казахстанской политической сфере. Спрос на политический консалтинг в Казахстане уже в ближайшем будущем, в посттранзитный период будет определяться запросами не только политических партий и организаций, но и элит, действующего государственного административного и управленческого аппарата. Между тем проблема классификации современных политических советников и консультантов до сих пор не теряет своей острой актуальности.

Развитие политического консалтинга, и соответственно спин-докторинга ведет к его растущей роли на политическом рынке, что делает их новым и активным, влиятельным участником. Иные мнения по теме политических советников, сформулированы Б. Ньюманом (B.I. Newman) [Newman 1999]. В своей оценке ситуации на политическом рынке он сравнивал политику с быстро растущими прибылями бизнеса, в которых эксперты буквально «производят» образы, имиджи и репутации политиков. Это убеждение связано с тем, что в настоящее время в США кандидат в основном участвует в создании общего плана стратегии кампании. Однако для других его частей, таких как: формирование избирательной платформы, проведение опросов общественного мнения, планирование продвижения и тд. исследования и выработку стратегии и тактику, методологию проводят соответствующие специалисты.

Редко случается, чтобы политики принимали участие в подготовке к вышеупомянутым этапам маркетинга. Следует отметить, что политические советники трудоустраиваются не как на основе устных рекомендаций, имеющих профессиональных успехов в консультировании политических деятелей и/или политических партий и движений.

Если их действия терпят неудачу, то к ним относятся как к неэффективным сотрудникам в частных компаниях: увольняют и нанимают других.

Большое количество советников и всех специалистов в избирательной кампании и за ее пределами (так называемая постоянная кампания) создает реальную угрозу функционированию демократического общества.

До сих пор председатель партии и избирательный штаб отвечали за всю стратегию и форму кампании, тогда как в настоящее время процесс принятия политических решений можно наблюдать от государственного учреждения до нанятого советника, не подвергающегося внешнему контролю или демократическому контролю в форме выборов.

С другой стороны, влияние консультантов на кампанию, это символ, о чем свидетельствует опрос, проведенный в среде политических консультантов США газетой *Chicago Tribune* [Newman 1999]. Результаты следующие:

1. Консультанты заявили, что кандидаты не слишком вовлечены и не оказывают сильного влияния на определение основных тем кампании.

2. Консультанты заявили, что кандидаты не были слишком вовлечены и не влияли на ежедневную тактику во время избирательной кампании.

3. Консультанты определяются как деятельность кампании: сбор средств, рекламные стратегии, анализы предпочтений и поведения избирателей.

4. Консультанты убеждены, что выигранная кампания не зависит от компетенций кандидата, политической организации или вербовки и работы волонтеров (добровольцев).

5. Большинство консультантов не занимаются техническими вопросами кампании (например, телемаркетинг, раздача листовок, наклейка плакатов, агитация на улицах).

6. Большинство консультантов имеют дело с прямыми почтовыми отправлениями, фандрайзингами, радио, интернет и телерекламой и анализом проблем, возникших во время кампании.

7. По словам консультантов, постоянная кампания означает, что они не будут консультировать после окончания избирательной кампании, но продолжают свою работу во время работы своего кандидата, ожидая очередной выборной кампании. Также консультанты указали, что продолжат сотрудничать с политиком в качестве официального советника или официально после политического назначения.

Анализ рынка политического консалтинга позволяет осторожно утверждать, что в Казахстане доминирует тип консультанта, оставшегося внутри политической партии, который обычно работает для одной партии или определенного политического режима. Во главе избирательного штаба обычно стоит активист, тесно связанный с партийным руководством, формальными и неформальными связями и контактами.

Соединенные Штаты, как устоявшаяся и старая демократия, имеют наибольший опыт в плане инноваций в системе политической коммуникации. Это связано с многочисленными историческими и социальными детерминантами (мультикультурализм, транснациональные корпорации, капиталистическая экономика, самая длинная традиция избирательных кампаний в массовых демократиях), институционально-правовые (высокая частота выборов, самая большая избирательная система, наиболее либеральные

правила, регулирующие агитацию, например для политической рекламы и финансирования кампании), политические (двухпартийная система, идеологический консенсус между партиями).

Самые высокие расходы на избирательные кампании в США привели к созданию крупнейшего и наиболее эффективного политического консалтинга в мире. Кроме того, в случае с Соединенными Штатами речь идет о разработке, апробации и концентрации новейших медиа-технологий и политической деятельности либеральных СМИ, что способствовало созданию новаторских кампаний и, таким образом, динамичному развитию самого политического консалтинга.

Это привело к тому, что мы можем наблюдать частичную американизацию политических электоральных кампаний. Американизацию по внешним признакам. В том числе и в Казахстане, где во время выборов применяются институты и традиции американских праймериз, к примеру.

Уже подтвержденный факт, что даже в относительно лояльной для такого рода прецедентов казахстанской социально-политической среде, одно неверное заявление политического деятеля, например министра, или депутата, может быть потенциально катастрофическим и способно разрушить годами выстраиваемый политический имидж, и даже карьеру. Вот почему PR и спин-докторинг, в особенности второе, будут набирать вес среди важных активов политиков.

Там, где когда-то «парламентская политика была местом для принятия рисков и предлагала новые идеи, в настоящее время основное внимание уделяется «предотвращению рисков», и где все новые смелые идеи сначала тщательно прорабатываются, подготавливаются для апробации на ответственности и соответственно адаптируются» [Williams 2011].

Стратегии спин-докторинга

Модель Беттеке ван Рулера и Дейяна Верчича (Van Ruler B., Verčič D) «рефлексивного коммуникационного менеджмента» [Van Ruler, B., Verčič, D. 2005], предполагает зависимость от решаемых задач применяемых наборов различных стратегий. В их понимании спин-докторинг – это деятельность, ориентированная на оптимизацию смыслопорождения в интересах актора и укрепления легитимности с помощью информационных, убеждающих, реляционных и дискурсивных стратегий.

Рассмотрим особенности каждой из стратегий:

Стратегия информирования – распространение информации для заинтересованных целевых групп о планах и решениях партии (односторонняя и рациональная коммуникация).

Убеждающая стратегия – продвижение планов и решений организации для контроля над значимыми целевыми группами (стейк-холдерами) (односторонняя и ограниченно рациональная коммуникация).

Реляционная стратегия (репутационный менеджмент) – установление и поддержание взаимовыгодных отношений партии с влиятельными целевыми группами (стейк-холдерами) для достижения согласия по значимым вопросам, чтобы обеспечить сотрудничество и избежать конфликтов (двусторонняя и рациональная коммуникация).

Дискурсивная стратегия – содействие диалогу партии и осведомленных целевых групп для формирования новых смыслов (двусторонняя и ограничено рациональная коммуникация).

Методология спин-докторинга

Методология спин-докторинга довольно сложный пласт изучения, так как включает в себя методы как политического консалтинга, так медиа-коммуникаций – журналистики, связей с общественностью и т.п. Спин-докторинг активно применяет методику *фрейминга* новостей.

Извинения как инструмент пост-реагирования в спин-докторинге. Извинения могут быть и являются чрезвычайно успешным и эффективным инструментом в восстановлении имиджа политика или партии. Например, в 2009 году американская компания Domino's Pizza удалось положительно среагировать на скандал, когда вирусное видео, демонстрирующее неприличные методы приготовления пиццы, стало информационным поводом по всем США. Формальное извинение компании и изменение методов подготовки пиццы восстановили, и даже более – повысили благосклонность и лояльность общественности.

Инструмент извинений активно используют азиатские компании и партии: японские, корейские. Вспомним извинения японских частных компаний и политиков, премьер-министров. Извинения правящих японских партий – давно уже устоявшаяся практика их деятельности. Вспомним эффективные по положительному резонансу извинения руководства корейской авиакомпании, или извинения компании Самсунг, извинения экс-президента Кореи Пак Кын Хе и др.

Извинения приносились государствами (их правительствами) за те или иные сложные исторические моменты взаимоотношений, акты агрессии и т.п.

Эти примеры наглядно нам показывают, как важна деятельность спин-докторов, как они могут удовлетворить пассивные социальные запросы, активные общественные настроения, с целью выставления как можно в наиболее выгодном свете своих заказчиков - политиков или политических организаций (движений, партий и т.д.)

Выводы и заключения

Правительства, в целом власть, в настоящее время хорошо понимают важность «эффективной стратегии в области связей с общественностью, в обеспечении общественного признания политики и концентрируют свои финансовые и человеческие ресурсы на этом направлении.

Как мы выяснили, термин «спин-доктор», «спин-докторинг» чаще всего используется в политике. Хотя со стороны может казаться, что спин-докторинг не касается непосредственно вопросов, касающихся вопросов правительства, бюрократии или управления, он затрагивает важные вопросы политики. Формальные определения «политики» давно признают, что политика происходит за пределами официальных институтов правительства и принятия политических решений, во всех социально-экономических взаимодействиях, которые в значительной степени определяют, как граждане и общества принимают решения и организуют свои социально-политические, социально-экономические отношения.

Мы выяснили, что спин-докторинг также является методологией, принятой многими практикующими PR и правительственными или политическими средствами массовой информации для целевых аудиторий, с целью добиться изменения отношения или улучшения восприятия данной проблемы. В конечном счете, те, кто занимается спин-докторингом, должны чувствовать уверенность в том, что они добьются успеха, независимо от того, как это представлено. Спин-докторинг – будучи методологией подачи и обработки политической информации, хоть и не идентифицирован как методология в казахстанском политическом пространстве, но уже активно применяется, ошибочно названный лишь как часть «работы полит.технологов».

Обработка и представление конкретной информации идет таким образом, что она кажется заслуживающей освещения в медиа, актуальность, но может не включать все аспекты информации, в особенности негативные. Другими словами, мультимедийное освещение какого-либо политического факта, конкретного предмета, в котором основное внимание уделяется созданию позитивной контекста.

Нельзя при этом также отрицать и того, что спин-докторинг – это также и микс, смешение журналистских принципов со стратегиями пиар коммуникаций, когда они рассматривают методы и инструментарий спин-докторинга как стратегическую корпоративную журналистику, воспринимают его как средства обеспечения конкретных политических программ.

По своей своей природе спин-докторинг является наиболее приемлемой коммуникационной деятельностью для организаций, которые хотят продвигать продукты или политику путем разработки конкретной сюжетной линии или темы, иногда замаскированной под интерес к квази-нейтральным новостям.

Так, политическая коммуникативистика, связи с общественностью, спин-докторинг занимаются конструированием политических процессов, придавая смысл ситуациям, создавая из них подходящие значения и подыскивая для них приемлемые структуры и воплощения.

Спин-докторинг, являясь новым методологическим направлением в политической коммуникативистике, требует своего детального изучения и проработки отечественной методологии как важное направление общественных отношений, корреляций «медиа и политика».

Библиография

- Brown, R. 2003. 'Rethinking Government-Media Relations: Toward a Theory of Spin'. *Paper Presented at the ECPR Conference, Marburg*.
- De Veerse, H. Claes & Elenbaas Matthijs 2011. 'Spin and Political Publicity: Effects on News Coverage and Public Opinion in Political Communication in Postmodern Democracy'. London, Palgrave Macmillan.
- Esser, F. 2008. "Spin Doctor" in *The International Encyclopedia of Communication* edited by Donsbach Wolfgang'. Malden (USA), Blackwell Publishing.
- Esser, F., Reinemann, C. & Fan, D. 2001. 'Spin Doctors in the United States, Great Britain and Germany: Meta Communication about Media Manipulation', *The Harvard International Journal of Press*, Vol. 6, No. 1
- Fall, L. 2008 "Spin and Double Speak" in *The International Encyclopedia of Communication*'. Malden (USA), Blackwell Publishing.
- Gaber, I. 2000. 'Lies damn lies... and political spin', *British Journalism Review*, Vo.11, No. 1, pp 60-70.
- Grattman, M. 1998. 'The Politics of Spin'. *Australian Stories in Journalism*, No. 7.
- Hartman & Chomsky, 1995. 'Manufacturing Consent: The Political Economy of Mass Media'. London, Vintage.
- Hicks, S. Kenneth 2008. 'The Anatomy of Spin: Causes, Consequences and Cure'. Department of Social and Behavior Science, Rogers State University.
- Lilleker, G. Darren 2006. 'Key Concepts in Political Communication'. London, Sage Publications.
- Louw, E. 2010. 'The Media and Political Processes (Second Edition)'. London, Thousand Oaks, Calif SAGE.
- Moliney, K. 2000. 'Rethinking Public Relations: The Spin and The Substance'. London and New York, Routledge.
- Morris, T. & Goldsworthy, S. 2008. 'PR – A Persuasive Industry? Spin, Public Relations and Shaping of Modern Media'. New York, Palgrave Macmillan.
- Newman, B. 1999. 'Politics in an Age of Manufactured Images', *Journal for Mental Changes*, No 2, s.11-12.
- Partington, A. 2010. 'Persuasion in Politics', LED Edizioni Universitarie.
- Peasron, M. & Patching, R. 2008. 'Government media relation: a spin though literature'. *Humanities and Social Sciences Papers*, Paper No. 228.
- Stockman, J. 2007. 'The Influence of Spin Doctors on Political Communication'. Gent, Hogeschool West-Vlaanderen, Department HIESPO.
- Van Ruler B., & Verčič D. 'Reflective Communication Management: Future Ways for Public Relations Research'. *Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates*, 2005, p. 239-273.
- Wilcox L. Dennis & Cameron T. Glen 2006. 'Public Relations: Strategies and Tactics'. Boston, Pearson Education Inc.
- Williams, P. 2011. 'Grasping the audacity of risk'. *Griffith Review*, 32. 1-4 // http://www98.griffith.edu.au/dspace/bitstream/handle/10072/45721/72583_1.pdf?sequence=1
- Yantao, B. 2012. 'Interpretation of "spin doctoring"', *International Journal of Humanities and Social Sciences*, Vol. 2, No 5
- Ачкасова, В. 2012. 'Принцип «Повестки дня» как доминанта медийного пространства', *Журналистский ежегодник*, 2012, №1.
- Детинко, Ю. 2011. 'Специфика проявления политической чужеродности в политическом дискурсе Великобритании', *Известия ВГПУ*, №5.
- Пономарев, Н. 2013. '«Грюнигианская парадигма»: благие намерения и суровая реальность', *Ars Administrandi*, №3.

Савинова, Е. 2012. 'Ньюсмейкинг: актуализация PR-технологий для муниципальных органов власти', *Вестник государственного и муниципального управления*, №2.

Юханов, Н. 2011. 'Медиакратия и институт британского политического консультирования: персонификация, департизация и американизация публичной политики', *Вестник РУДН. Серия: Политология*, №3.

Түйін

Сыдықназаров М-А. Заманауи үдерістердегі саяси менеджменттің Спин-докторингі: типологиясы, әдіснамасы

Мақалада спин-докторингтік зерттеулердің теориялық және практикалық аспектілері талқыланып, саяси бағыттағы аталған тақырып аз зерттелгені, спин-докторинг, олардың партиялық қызметті ұйымдастырудағы әсері, Қазақстандағы және халықаралық саяси кеңістіктегі бәсекеге қабілеттілігін жоғарылату туралы түсініктер берілген.

Қазіргі таңда батыс саяси процестерте, саяси басқару, саяси PR (қоғамдық қатынастарда), саяси маркетингте, спин-докторинг саяси ландшафттың табиғи және ажырамас бөлігі болып табылады.

Батыс саясат ғылыми зерттеулерінде де, спин-докторинг жаңа әдіснамалық үрдіс ретінде толық әрі жеткілікті зерттелмеген. Қазақстанның саяси ғылымында спин-докторингке қатысты зерттеулер жоқтың қасы.

Түйін сөздер: дағдарысқа қарсы коммуникациялар, саяси коммуникациялар, саяси процестер мен технологиялар, БАҚ, спин докторинг, журналистика, қоғамдық қатынастар, PR, GR, саяси маркетинг, шешімдер қабылдау процесі, саяси PR, саяси кеңес беру, БАҚ, саяси журналистика, ақпараттық күн тәртібі, ақпараттық алаң, медиа-технологиялар.

Summary

Sydyknazarov M-A. Spin-Docking in Modern Political Processes of Political Management and Consulting: Typology, Methodology

The article deals with the theoretical and practical aspects of the problems of spin-doctoring, giving an idea of such a little-studied direction of political communication studies, and its new direction – spin-doctoring, their possible application in the organization of party activities, improving its competitiveness in Kazakhstan and international political space.

In the current Western environment of political processes, political management, political PR (public relations), political marketing, spin doctoring has become a natural and integral part of the political landscape and processes taking place on it.

Spin-doctoring, being a new methodological direction in political communication studies, is insufficiently investigated even in Western political science literature. In Kazakhstan political science there are practically no studies on spin-doctoring in political studies, both at the level of articles and at the level of monographs. Spin-doctoring remains an extremely under-researched topic.

The article aims to fill the gaps in the research and practice of spin-doctoring, methodology, typology, activity. The article is an attempt to start discussions on this research area, being considered by the authors as a starting point for discussion by the research and expert-analytical community of these phenomena and processes.

Keywords: anti-crisis communications, political communications, political processes and technologies, media, spin doctor, spin doctor, journalism, public relations, PR, GR, political marketing, decision-making process, political PR, political consulting, political advisers, media, political journalism, information agenda, information field, media technologies

ӘОЖ: 008 (574)

*Амантай Құдабаев, Гаухар Ахметова,
Майра Қожамжарова, Салтанат Аубакирова
(Павлодар, Қазақстан)*

ҰЛТТЫҚ МЕНТАЛИТЕТТІҢ ДАМУ АЯСЫНДАҒЫ ЖЫРАУЛЫҚ МӘДЕНИЕТ

Аннотация. Берілген мақалада авторлар «жырау» ұғымының қоғамымызда әлі де болса ғылыми тұрғыда толыққанды зерттеле қоймаған, сыры ашылмаған күрделі ұғым ретінде қарастырады. Жыраулар – қазақ этно-мәдени дамуының ең бір шешуші, кульминациялық кезеңі – тарих сахнасына «қазақ» атымен шығып дербес хандық құру – кезеңін сипаттайтын терең рухани құбылыс ретінде зерттеледі. Жыраулар – өз жанынан өлең-жыр шығарып айтатын және эпикалық дастандар мен толғауларды орындайтын халық поэзиясының ірі өкілі болып табылатындығы жан-жақты қарастырылады.

Жыраулар өз толғауларында өзінің замана жайында түйгендерін, мораль, этика туралы ойларын баяндайды, елеулі қоғамдық әлеуметтік мәселелер жайлы кеңінен толғағандығы айтылады. Олар әлемде, тіршілікте, табиғатта жүріп жатқан өзгерістер, оның мән-мағынасы жөніндегі өз пайымдауларын қалай жеткізгендігі туралы мәліметтер берілген. Жырау жаугершілік заманда жорықтарға қатысып, кейде, батыр, елбасы бола жүріп, ел қорғау, азаматтық тақырыптарға арналған өлең-жырлар туғызған. Жыраулар қолданған көркемдік тәсілдер оның поэзиясының ішкі мазмұнына орайлас, сәуегейшілік, батагөйшілдік, түс көру, ырым айту, табиғат құбылыстарына т.б. жайларға қарай болжамдар жасау – көне дәуір жырауларына тән қасиет. Себебі, жырау бағзы замандардың өзінде, ең алдымен, сөз зергері ретінде танылады. Жырау туындылары адам көңілін дөп басар әсерлілігімен, тілі мірдің оғындай өткірлілігімен, аз сөзге көп мағына сыйғызған мықтылығымен, қиыннан қиыстырған көркемдігі және қуатты серпінділігімен ерекшеленетіндігі сөз болады.

Түйін сөздер: ұлттық менталитет, көшпенділер, ұлттық мәдениет, жырау, ұлттық құндылық.

Кіріспе

Жыраулар поэзиясы – далалық суырып-салма – синкретикалық мәдениеттің кірінісі. Шынында да, жыраулар поэзиясын жарату үшін көп компоненттер қажет болған. Ол, біріншіден, бүкіл елдік маңызы бар келелі оқиға. Мәселен, Темір бидің қажылыққа жиналуы, Жиёмбеттің өз інісін хан Есімнің алдында қорғауы... Екіншіден, сол оқиғаға байланысты жырау толғауын тыңдайтын белгілі ортаның болуы; үшіншіден, жыраудың музыкалық аспап арқылы (ол алғашқы кезде қобыз, кейін домбыра болды) немесе өз пірінің қолдауымен аруақтануы.

Демек, жырау поэзиясын таза жеке тұлғалық деуге де болмайды. Себебі, ол қайткенмен де көшпенділерге тән дәстүрлі дүниетанымнан аса алмайды. Бірақ оның эпостан айырмашылығы, өткен заман қаһармандарына емес, қазырғы нақты оқиғаларға негізделеді, сол оқиғаның жеке тұлғаның сана-сында нақты көрініс табуына ұмтылады.

Жыраулар құбылысын әдеби болмысқа жатқызатындығымыз, онда таза әдеби қасиеттердің молшылығынан және салихалығынан. Жырау сізге белгілі оқиқаларға байланысты айтылғанымен, ол – жәй немесе ресми сіз емес – бейнелі сөз. Жырау оқиганы жәй баяндай бермейді, ол оны суреттейді. Дыбыс үндестігіне, басқа тәсілдерге салып әшекеелейді. Онымен қоймай, ол ашынады, күйінеді, тамсанады. Сол арқылы өзінің оқиғаға қатысын білдіреді. Демек, жырау толғауында сөз тек қана хабарлама болып қоймайды, ол фәлсафаға иек атады, тіпті кейде болашаққа жөн сілтеп уағызшылдық рөл де атқарады.

Әдіснама

Мақаланың әдіснамалық негізі жалпылық пен жалқылықтың өзара байланысын жүйелеу арқылы жазылды. Әлеуметтік философияда ұлттық менталитет категориясының зерттелуін ең алдымен герменевтикалық және экзистенцианалды тұрғыдан қаралғанын және қаралатынын айта кеткен жөн. Себебі бұл әдістер арқылы жыраулық мәдениеттің ұлттық менталитетке тигізген әсерін, даму жолдарын анықтауға болады.

Негізгі бөлім

Жыраулар шығармалары мысалында біз көшпенділік психологиясы мен ислам әдеби ұштасуы нәтижесінде қалыптасқан ұлттың жан-дүниесін, халықтық философиясын жан-жақты талдай аламыз. Ең әуелі, ол аталған жауынгерлік, батырлық сипат. Осыдан туындаған дүниеқоңыздың, нәпсінің құлына айналып өмір сүруге қарсылық, не нәрседе ірі болу – адамның, қоғамдық өмірдің ұсақтануын жек көру, ұлылық пен қаһармандықты, мәңгі өзгеріс, күресті аңсау психологиясын көреміз. Мысалы, ол әсіресе Доспамбет жырау шығармашылығында анық сезіледі. Ол қазақ халқының қалыптасу кезеңінде өмір сүрді. Сондықтан өз жырларынан жыраудың мұрат-мақсаты, рухани өмірі, моральдық қағидалары мен дүниеге көзқарасы аңғарылады. Отан қорғау, патриоттық рухтағы жорық жырларын көбірек толғаған. (“Айнала бұлақ басы тең”, “Тоғай, тоғай, тоғай су”, “Азау, азау дегенін”, “Арғымаққа оқ тиді”, “Қоғалы көлдер қом сулар”, “Айналайын Ақ Жайық” т.б.). Туған жер өскен елге деген сүйіспеншілік өз өмірін еске алу түрінде келіп, бұл сүйікті ата мекенді сырт жаудан қорғау мәселесімен терең ұштасып отырады. Доспамбет жырау жырларының Махамбет толғауларына әсер еткені айқын аңғарылады. Жырау шығармаларынан бізге санаулылары ғана жетті. Оның мұрасы – «рыцарлық, жауынгерлік поэзияның тамаша үлгісі» [Жаксылыков 1999].

Алайда көшпенділерге тән тәкаппарлық – жеке басын сыйлата білу, қор болмау мінезіне сәйкес, ол ханның алдында құрдай жорғалағым келмейді, қажет болса, мінін, өкпе-назын бүкпей ашық айтып, адам бостандығын

– «далалық демократияны» қорғайды. өзінің ел алдында борышын қалай орындағанын, ханға адал қызмет еткенін халықты куәлікке тарта отырып баяндайды. Батыр ханға «қолтығыңа болдым демесін», «қайратымды білгенсің», т.б. дейді. Тағы бір жерде «Түн ұйқымды бөлгенмін, Жұртымды жөнге салам деп», «Бас кессе де басылмай, Ақ ісімді жасырмай, Атқа мінген ер едік» деп елге сіңірген еңбегі туралы ағынан жарылып айтады.

Ерлік, батырлық, бостандық тақырыбы – Ақтамберді жыраудың жырлаған негізгі тақырыптарының бірі. Ол ойраттармен күрес дәуірінде қазақ қолының басында жүрген аруақты ерлердің бірі. Қазақ халқының болмысы, табиғи мінезі, жан ерекшелігі, намыс, азаттық ұғымдары үшін құрбандыққа баруға даяр тұратын ұлы келбеті жырау толғауларында айқын көрінеді.

Тоқсан үш жасында дүние салған Ақтамберді «батырларша оққа ұшпай, төсекте жатып өлгендігін» арман етеді [Мағауин 1968].

Жыраулар өз толғаулары арқылы қазақ халқының – бірлік пен ынтымақты, достық пен туыстық, тектілік пен кісілікті, ар-намыс, имандылық, адалдықты жоғары бағалап, қастерлі ұғымдар етіп қарағанына да куә.

Қазақтың дәстүрлі түсінігінде ер, тұлға, үлгі тұтар адам – ол тек білегінің күшіне сеніп жүрген емес, ақылы да, мәдениеті, әдебі де жарасқан, кемел адам. Жігітке «сегіз қырлы бір сырлы» болуы талабы қойылса, оның ашып айтқанда мақсаты – тек жауынгер-батыр емес, нәзік жанды ақын болу, сөзге жүйрік, өнерлі, сол сияқты адамгершілік, руханилық-моральдық жағынан да биік дәрежеде тұру деген сөз.

Өздерінің және сол замандас ұлы тұлғаларының бойынан табылған ұлт мінезінің биік сипаттарын жыраулар әлеуметтік (шын мағынасында рухани) мұрат-үлгі, атап айтқанда билеуші, халық қорғаны болатын ердің үлгісін жасауға негіз қылып алды. Жыраулар поэзиясында осы ер-азамат үлгісі, жалпы қоғам, мемлекет үлгісі, дәстүр үлгісі үлкен орын алады, айрықша суреттеледі. Осы мәселені зерттеу – өзі арнайы тақырып. Жыраулар – әулие, би, идеолог, кейде саяси билеуші, бола бергендіктен ұлтты одан әрі жетілдіруге, өмірде бой көрсетіп қалатын келеңсіз құбылыстарды, болашақ ұрпаққа қауіпті жат-мінез, әдеттерден арылу, оларды тыю, мұрат ұсыну арқылы бүкіл халықты соған қайтсе де қызықтыру, ұмтылдыру проблемасын – өздерінің азаматтық борышы есептеген. Яғни, жыраулар аруақты ұстаздар, ұлт менталитетін жетілдіріп, реттеп отырды, болашаққа сол үлгілерді мирас етті деуімізге толық негіз бар. Тіпті халық сол кезде бұзыла қоймаған болса да, ауруды болдырмау, алдын алу сияқты және де көріпкелдік қасиеттері арқасында ұлтқа басына күн туатын кездер келе жатқанын сезіп-біліп, халыққа барлық қиындықтарға да шыдайтын қасиет, мінез, күш бітіруді дарытуға тырысады. Яғни, рухани иммунитет, ұлт жадында мәңгі жазылып қалатын белгілі бір кодтар, идеялар мен

принциптерді өлең арқылы, қанатты, жаталып қалатын афоризм сөздер формасында сақтау енгізуді көздеді.

Тіпті, сол кездің өзінде азаттық күреске (әсіресе XVII–XVIII ғғ.) халықты жұмылдыру үшін үлкен еңбек керек еді. Рухани элита осы жауапкершілікті сезе білді. Тарих тәжірбиесі көрсетіп отырғандай, сан жеңбейді, сапа жеңеді, санымен, қара күші, материалдық байлық, т.б. материалдық факторлар арқасында тек уақытша жеңіске жетуге болады. Бірақ, бұл баянды жеңіс емес. Сондықтан адамды, қазақты түзеу, халық бойындағы кейде тоқырап, көміліп қалуға бейім күш, жігер резервтерін ашуға дуалы ауызды идеолог-жыраулар шығармалары үлкен ықпал етті. Тартымды мұратсыз, халықтың көзін ашатын, жүрегін тебіrentетін, ата-баба дәстүрін, өсиетін еске салатын мұрат-үлгі рухани дамуда ерекше орын алады. Дағдарыс кезінде, экстремалдық жағдайларда тек осы моральдық-рухани құндылықтар негізінде қиындықтан шығуға болады.

Яғни, қиын-қыстау кезеңде (әсіресе) «қаһарман» мұрат (әрине, әр халықтың тарихы, мінезіне, дәстүріне сәйкес) жасалып, оны қоғамдық санаға сіңіру арқылы жаңа пассионарлық сипаттағы адамдар өсіріп, тәрбиелеп шығару проблемасы ең өзекті проблемаға айналады. «Қаһарман – ол фенилікті жеңуге де мүмкіндігі бар, былай қарағанда төзімсіз, шешілмейтін мәселелердің өзін шешуге ішкі ресурстарын оятып, шектеулікті, бұғауды бұзып шыға алатын тұлға» [1993, 272 с.]. Яғни біз бұл жерде батыр (немесе) қаһарман сөзін жалпы кең мағынада қандай да болсын қоғамда пайда болуға ықтимал ерекше, белгілі бір өмір стилін, мінезін көрсететін, тарих творчествосын өз міндетіне алатын тұлғаны айтып отырмыз [1993, 272 с.]. Тек осындай қаһармандар құбылысы ғана, арнайы зерттеулер көрсеткендей, тарихи маңызды кезеңдерде сол жылдардың белсенділігінің энергетикасын, қуатын түсіндіреді.

Тарихтың шешуші кездерінде өмір талап ететін «қаһарман» мұратының біз Ф. Ницшенің «ұлы адам» («сверхчеловек», артық туған адам») мұратына ұқсас жерлерін көруге болады. Софылардың «кемел адам» (немесе «алтын адам»), Абайдың «толық адам; жуанмард» (мәрт), христиандағы – «богочеловек», «аруақты ер»; «гений» – данышпан, аристократ осылар.

Ницше философиясында осы қаһарман, «артық туған адам» («асыл адам») немесе аристократ идеалы – бұрынғы батыс еуропалық философиясын қайта қараудың негізгі арқауы болды. «Асыл адам», Ницшенің [1993] түсіндіруінде, рухани, ішкі жағынан өзін-өзі жетілдірген тұлға, дүниеқоңыздық, күйбең тіршіліктен тыс кемел болашаққа «алға» және «көкке» ұмтылған.

Әрине, ницшеандық философияның қайшылықты, әлемдік діндер этикасымен ұштаспай жататын тұстары да бар болған; әсіресе, оны кейінгі түсіндірушілер – фашистер, т.б. дамытып, пайдаланды. Алайда, Ницше философиясында, оның алдындағы Шопенгауэрда батыстық мешандық буржуазияның, затшыл, таяз психологиясын, соны ақтауға арналған (қызмет

ететін) философияны әшкерелеу бар еді және көптеген (осы жеке тұлға, данышпан, адам идеалына байланысты) ақиқаттар ашылғаны сөзсіз.

Ницше ерлік, аристократизм, қаһармандық философиясы мен музыканы, әдебиет пен өнерді ұштастыруға тырысты. Шын мәнінде данышпандық, адам асылы – қандай да болсын салада көріне беруі мүмкін ғой: әскери қолбасшылық өнерінде, саясат, дін, поэзияда. Әйтеуір, бір күш, өзін-өзі жеңу арқылы дүниені жөндеу, тарихты бағындыру, таң қаларлық нәтижеге жету болу керек.

Ницше [1996, 79 с.] белсенділік, динамизм, өмір үшін күрес, оптимистік философиясын дәлелдейді. Оның «асыл адамы» кейде «күшті адам» деп те аталады. «Күшті адамның» табиғи мінездері, құндылықтары – тәкаппарлық, ұлы жауапкершілікті сезіну, асып-тасқан өміршеңділік, соғыс пен жаулаушылыққа құштарлық, құмарлық, кекшілдік, ашу, қауіпке даяр болу сезімдері, танымға ұмтылу».

Жалпы Ницшенің «қайрат» категориясына зор мән беріп, оның тарихтағы, адамзат мәдениетіндегі рөлін ашқаны, нәсіл факторының да, бейрационалдық психиканың элементтерінің зор күш екенін көрсетуі, қалай болғанда да тиісті бағалануы керек. Осы сияқты суфизм әдебиетіндегі «кемел адам» мұраты туралы тұжырымдар біздің ұлттық өткен және бүгінгі тарихымыздың нақты материалымен ұштастырылса, біз өз психологиямыз бен дәстүріміз, тарихымызды тереңірек түсіну мүмкіндігін алар едік. Кешегі Желтоқсан оқиғасында баяғыда ұмытылды деген ежелгі архетип, бейсаналық инстинкттер «кенеттен» оянып, бостандық сүйгіш, қаһармандық менталитет нақты көрініс тапты.

Ницше философиясы мен суфизм, жалпы қазақ халық философиясының басты айырмашылығы біздің төл дәстүріміздегі «асыл адам», «қаһарман», жеке белсенділік, қайраттылық, құдайшылық-адамгершілік принциптерімен ұштастырылады, «мен – құдаймын» демейді, әрине тобырға, артта қалғандарға өзін жетекші сезінсе де, оларға қамқорлық, бауырмалдық танытады, сөйтіп рухани биіктікті көрсетеді, ұлт бірлігін қамтамасыз етеді.

Бұрынғы тоталитарлық жүйе идеологтары қазақ менталитетінде ұжымшылдық мұраттары басым болды, көшпелі қазақтар феодалдық қоғамда өмір сүрді дегенді жиі қайталады. Бұл жерде қазақ байы феодалмен, ал сол байдың кедей руластары ауыл пролетарымен теңестіріліп тұр.

Осы жерде ұлттық мәдениетті жете білмей, оған батыстық ұғымдарды жабыстыра бергеннің мысалын көріп отырмыз. Аталған мәселені Ғарифолла Есім жан-жақты қарастырып, «бай» ұғымының бірнеше жақтарын ашып көрсетеді:

1. «Бай» деп игілікке ие болған адамды айтқан. Қазақ игілікке тек ақшаны, пұлды, не малды ғана жатқызбаған, ол малға жанды қоса есептеген. Бұл дәстүр халық психологиясында, әдетіне айналып, аталарымыз бір-бірімен кездесіп есендескенде мал-жан амандығын сұрастыратыны да сондықтан.

2. Қазаққа жеке меншік жат нәрсе. Арнайы бұл мәселені зерттеген адам оның халықтың психологиясынан, салт дәстүрінен, дүние танымынан-ақ аңғарады. «У ішсең руыңмен», «көппен көрген ұлы той» деген мақалдардың өзі қауымдық меншікке орай туған түсініктер. Қауымдық меншік ойдан құрыстырылған қағида емес, ұзақ мерзімде табиғи әлеуметтік сұрыпталу нәтижесінде қалыптасқан көшпенділер тұрмысына сай меншік формасы. Қауымдық меншікті көшпелі халық тұрмысынан бөлек қарауға болмайды.

3. Қазақстанның ұлан-ғайыр, байтақ өлкесін Қазан төңкерісіне шейін аман-есен сақтап, ие болып келгеніміз де осы қауымдық меншікке байланысты. Бұл арада байлар қазіргі тілмен айтқанда спонсорлық қызмет атқарған. Яғни байлар шаруашылықпен айналысса, батырлар ел қорғап, билер ел басқарған. Жерге қауымдық меншік болған соң қазақта бір сана қалыптасқан. Ол қазақ жерінің тұтастығын қорғау. Қауымдық меншікке негізделген халық болмысын реттеуші, іс жүргізуші – қазақ байы болған.

4. «Бай» деген ұғым қауымдық меншікке қатысты болғандықтан, оны қауымдық тұрмыстың қазаққа тән өмір сүру тәсілі – ауылдан бөлек қарастыруға болмайды. Осы екі ұғым бір құбылыстың жақтары. Ауыл байсыз болмайды, бай ауылсыз болмайды. Ауыл қазақтардың тек өмір сүру кеңістігі емес, ол өндіріс тәсілінің бір формасы. Бұл мәнде бай – ауыл ұйытқысы, құты.

5. «Бай» – іскерліктің, бизнестің, өркендеудің баламасы» [Есімов, Ғ. 1994].

Әрине, қазақ менталитетіне қауымдық құндылықтар үлкен әсер еткені белгілі. Қазақ қауымының түп-негізінде туысқандық қатынастар жатыр. Осы туралы Бұқар жырау былай толғайды:

*«Әкесіз бала сұм жүрек
Жиын болса бара алмас,
Барғанмен орын ала алмас.
Екі көзі жсаударып,
Тұлымшағыз салбырап
Күнінде соның не болғанын білмеймін,
Шайнағаным күмәнді-ды.
Әкелі бала жау жүрек
Жиын болса барады,
Барса орын алады,
Бітірер сенің дауыңды,
Қайтарар сенің жауыңды,
Күнінде тастан өтер жебесі» [1993].*

Ш. Уалиханов атап өткендей, жүз бен жүздің, жүз ішіндегі рулардың бір бірімен арасындағы қатынасы нағыз тығыз туысқандыққа сәйкес, ал рулардың өз жүзіне деген қатынасы баланың әкеге, үлкен жүздің аға руына, жиеннің нағашысы қатынасындай.

Туысқандық діл этностың ішіне ғана емес, оған басқа халықтарға да қатынасты өрістейді. Ш. Ыбыраев пайымдағандай, көшпелілік діл «біздікі» және «басқанікі» оппозициясы негізінде құрастырылған. Классикалық қазақ эпосында өзіндік кеңістік, әдетте, жазық даламен теңестіріледі. Ш. Ыбыраев атап өткендей, «көшпелілер тіршілігінің негізгі түп құқығы кең дала, жазық жер, тау көшпелілер эпосында аса қауіпті жер. Мәселе мұнымен де бітпейді. Дала мен тау шендесе келе екі түрлі мәдениетті – көшпелі және отырықшы шаруашылықты қарсы қою тәсіліне айналады. Тау деп отырғанымыз іс жүзінде айналасы биік қорғанмен қоршалған қала болып шығады» [Ыбыраев 1993].

«Біздікінен» тыс туысқан ниеттес халықтар өмір сүруі мүмкін. Тікелей алғанда отырықшылық пен көпшілік арасында бітіспес жаулық болды деген батыстық әсіреленген түсінік. Мысалы, қазақтың дәстүрлі мәдениетінде жалпы мұсылмандық мәдениеттер өзгенікі болғанымен жат, жау емес. Оған «Өзбек – өз ағам», «Қазақ-қырғыз туысқан», «Мысыр, Шам, Бағдат, Бұхара, Самарқан, Қазан – қасиетті қалалар» сияқты сөз үрдістері дәлел бола алады.

*«Құсы – күйшіл, ат – шабан;
Жырғалаң жоқ, жобалаң,
Ебі кеткен ел болды»* [Дулат Бабатайұлы 2000].

Қазақ эпосында туысқандық діл айқын көрініс табады:

*«- Аз ғана ауыл дедің бе,
Қаһарлансам хабар салармын
Қырық таңбалы Қырымға,
Он екі баулы Ұрымға.
Шамдансам хабар салармын
Шам шаһары мен Мысырға
Және хабар салармын Бадақшанға,
Қаһарлансам хабар салармын
Хиуа мен Көне Үргенішке»* [Ыбыраев 1993].

Немесе:

*«Ат жақсысын сұрасаң,
Әндіжан мен Қоқанда.
Ер жақсысын көресің,
Қырым менен Қазаннан»* [Ыбыраев 1993].

Л. Гумилев осындай ментальдықты комплиментарлық деп атаған. Кейін қазақ халқы тәуелсіздігінен айырылып, Ресей боданына айналғаннан кейін комплиментарлықтың деңгейі күрт төмен түсіп кеткен. Бұл жағдай ақын-жыраулар толғауында терең философиялық мәнмен түйінделген. Заманның бүлінуі міндетті түрде адамдық құндылықтардың төмендеуіне әкеледі.

XVIII ғ. бұрынғы кездегі жыраулар шығармаларында жоқ келеңсіз құбылыстар көрінісі, жағымсыз образдар көбірек пайда бола бастай-

ды. Мысалы, – «ұрысқақ ұл», «жауыз қатын», «керіскек келін», «дүшпан келін», «бір ауызды болмаған» жұрт, «қайырсыз байлық» иелері, дәулетін «кісі ақысы көп жеген», «ақ сүйекті қор тұтқан қараны одан зор тұтқан», «Ата тілін алмаған арам ұл», т.б. Шал-ақын өлеңдерінен «қаныпезер бұзақы жігіт», «мешкей кәрілер» («қорқау қасқыр секілді жеуді біледі»), «жетесі жаман бозбала» сияқты сөздер кездестіреміз.

Шалдың өлең, жырларынан өз дәуірінің өмір көріністері айқын аңғарылады. Бұлардың бәрінде дерлік жақсылық пен жамандық, әділдік пен зұлымдық, ынсап пен тойымсыздық, ақылдылық пен аңғалдық, ізгілік пен надандық, байлық пен кедейлік тәрізді кереғар жәйттер кең қамтылып, сөз болады («Ата-ананың қадірін», «Жігіт туралы», «Жігіттің өзін білем дегені», «Әйел сыны», «Қыздар туралы» т.б.). Шалдың енді бір алуан жырларында жас пен кері сипаттарынан тыс, моральдық, этикалық қатынастар да ұтымды бейнеленеді («Кәрілік туралы», «Жастықты көксегені», «Он бес деген жасым-ай», «Елу ердің жасы екен», «Жаманға дәулет бітсе ауа айнарлар», «Екі арыстан жабылса деуді ілтірер», «Айтайын бір аз кеңес» т.б.). Шал кезінде ел өмірінде елеулі орын алған айтыс-қағыстарға қатысып отырған. Бұлардан оның ұшқыр қиялды тапқырлығы мен от ауызды, орақ тілді алғырлығы да мол көрінеді («Шал мен қыз», «Бәйбіше мен шал», «Шал мен жігіт», «Шал мен келіншектер» т.б.).

Әсіресе «Жігіт туралы» өлеңінде халықтың арасында адам ұсақтануына байланысты жігіттің үш түрі кездесетін болды делінеді. Олар – біреуі – «кұр жан», екіншісі – «тірі жан» («еті тірі» дегенге келеді, «бар тапқанын киім мен асқа сатар», «әркімді бір сықақ қылар»), үшіншісі – «жігіт жан». Міне, ол – ұлтқа үлгі – «сегіз қырлы, бір сырлы» [1984, 256 б.]

Нәпсіні тыюды, ислам қағидаларын қатты ұстауды жырау, ақындар осы кезде ерекше назар аударып насихаттады. «Иман – қой, ақыл – қойшы, нәпсі бөрі, Бөріге қой алдырмас ердің ері», «Нәпсің бір көкжал бөрідей», Иманның бағлан қозыдай, Егер тыю салмасаң, Иманыңды жеп кетер» (Шал).

Жалпы нәпсіні рухпен жеңу тақырыбы жырауларда жиі қозғалады: «Обуздание чрезмерных страстей («напсы») выступает как основное требование нравственных идеалов акынов-жырау» [Уразбеков 1982, 112 с.]

Дана бабамыз әл-Фараби адамның мінез-құлқы, тәрбие мәселесін қозғай келе, не нәрседе тепе-теңдік, мөлшерді ұстанып (яғни ислам философиясына сай) отыруды дұрыс мінез қалыптастырудың негізі дейді. Қандай да болсын жақсы қасиет, мөлшерден асып кетсе, жаман қасиетке айналады деп, мысалға жомарттық – ысырапқорлыққа, батырлық – ессіздікке, сөз тапқырлық – қалжың бастыққа, жалықбақтық – жағымпаздыққа, т.с.с. ұласып кетуі ықтимал деп, осы жеке адам яки халық менталитетінің трансформацияға ұшырасуының (соның ішінде жаман жаққа қарай) бір себептерін ашып көрсетті [Аль-Фараби 1994]. Ұлы ойшыл адамның халықтық мінезіне, әдетіне ақылмен саналы түрде әсер етіп, тәрбиелеу керек екенін (және ол мүмкін екенін) дәлелдейді.

Мысалы, шешен болу, сөз қадірін білу, «өнер алды – қызыл тіл» деп ақындық, импровизация өнеріне көп мән берген – қазақ мінезіне, мәдениетіне әрқашан тән болып келді. Алайда, осыны реттеп, қадағалап отырмаса – бұл қасиет өзінің мәнін жоғалтып, тіпті зиянды құбылыс тудыруы ықтимал еді. Яғни, боссөзділік, айтыс-тартыс, өсек-өтірік айту, т.с.с.

Қорытынды

Қорыта айтсақ, жыраулар поэзиясының үлгілері бізге дәстүрлі қазақ қоғамының тыныс-тіршілігін, дүниеге, адамға деген көзқарасын, жалпыұлттық дүниетанымды тануға таптырмайтын бағалы дерек еді. Жыраулар халықтың менталитетін толық ашып көрсете алды. Сонымен бірге, олар жеке шығармашылық дәрежесін ерекше танытып, суфизм, ислам руханиятының негізінде ақыл-ойын жетілдіруі арқасында халықтың жандүниесін саналы түрде терең танып, оның сапасын арттыруға да үлес қосты. Әсіресе XVII ғ. соңы – XVIII ғ. дәуірінде Қазақ хандығының ішкі және сыртқы жағдайы нашарлап, қоғамда рухани дағдарыс сезіле басталғанын алғашқы болып сөзден байқап, халықты тәрбиелеуді өзіне мақсат тұтқан осы жыраулар болды. Жыраулар халық бостандығы, тәуелсіздігі – жеке адамның рухани тәуелсіздігіне байланысты деген софьлық қағиданы жақсы түсінгені байқалады. Рухани тәуелсіздік – ол тәнға, табиғатқа, нәпсіге құл болмау, керісінше оған ие болу. Сондықтан жеке адам нәпсісін ақылмен жеңіп, ішкі жан-дүниесін реттесе, рух қуатының көзі ашылып, ер «асыл адамға» (дана, батыр, әулие) айналады. Ондай адамдар көбейсе, бүкіл ұлт – кемел, тәуелсіз болмақ. «Этика тұрғысынан бостандық деген қайратын идеялық, идеалдық мақсаттарға бағындыру, табиғи сезімдерді ақылға жеңдіруді үйрену» [1921]. Жыраулардың, рухани көсемдердің адам мәселесін бірінші орынға қойып, оны руханиятпен байланыстырғанының себебі осында.

Қазақ ақын-жыраулары тек көзсіз батырлықты жырлаған жоқ. Олар, тіпті, XV ғасырдан бастап, қазақ хандығы бостандығына түбінде қауіп төндіретін Ресей мен Қытай империяларының отарлау саясатын алдынала көріпкелдікпен біле алды.

Қазақ саханасының шешендері мен билерінің оталы сөздері, өнегелі өсиеттері мақал – мәтелдерінің тууына себепші болған. Халық даналығынан туған мұндай қанатты сөздер, мақал-мәтелдер ескірмей, тозбай жұртшылық зердесінде ерте замандардан бері сақталып келеді. Олардың көбі мәнін күні бүгінге дейін жойған жоқ. «Күн түспеген жер көгермес, көсемі жоқ ел көгермес», «Кереге бойы қар жауса, жұтамайды сауысқан, қанды қалпақ кесе де, қиыспайды туысқан», «Қарын қамын ойлаған қаралықтың белгісі, халық қамын ойлаған даналықтың белгісі», «Ақылы аздың ашуы көп, таяз судың тасуы көп», «Ақылы жоқтың арманы жоқ», «Адам көңілінен

азады, тілінен жазады», «Бар барын жейді, ұятсыз арын жейді», «Еңбек өмірді ұзартады, ұят бетті қызартады» – деген сияқты халқымыздың даналығы мен шешендігінің үлгісі боліп табылатын мақал-мәтелдер мен сөздерге қазақ жері кенде емес.

Сайып келгенде, мұның бәрі – мәдениетіміз, біздің болмысымыз, менталитетіміз. Ал ұлттық мәдениетіміздің қалыптасуының негізі, жоғарыда дәлелденгендей, қазақ хандығының құрылуы болып табылады.

Библиография

- Аль-Фараби, 1994. 'Избранные трактаты'. Алматы, Ғылым, 448 с.
- Асан Қайғы, 1993. 'Әй Жәнібек, ойласаң', *Қазақ хандығы дәуіріндегі әдебиет. Хрестоматия*. Алматы.
- 'Бес ғасыр жырлайды', 1984. Алматы, Жазушы, т.1, 256 б.
- Бұқар жырау, 1993. 'Ай, заман-ай, заман-ай', *Қазақ хандығы дәуіріндегі әдебиет. Хрестоматия*. Алматы.
- Бабатайұлы Дулат, 2000. 'Екімыңжылдық дала жыры'. Алматы, 752 б.
- Есімов, Ғ. 1994. 'Сана болмысы: Саясат пен мәдениет туралы ойлар'. Алматы, РИМП Эскито, 224 б.
- Жаксылыков, А. 1999. 'Образы, мотивы и идеи с религиозной содержательностью в произведениях казахской литературы'. Алматы, Қазақ университеті, 422 с.
- Мағауин, М. 1968. 'Қобыз сарыны'. Алматы, Жазушы, 156 б.
- Уразбеков, А. 1982. 'Этическая мысль в Казахстане (С раннего средневековья до конца XIX в.)'. Алма-Ата, Наука, 112 с.
- 'Философия', 1921. Вып. III. Этика. Петербург, Наука и школа.
- 'Философия власти', 1993. М., 272 с.
- 'Философия человеческой воли и деструктивности (Шопенгауэр, Ницше)', 1996. М., МГУ, 79 с.
- Ыбыраев, Ш. 1993. 'Эпос әлемі'. Алматы, Ғылым, 296 б.

Transliteration

- Al-Farabi, 1994. 'Izbrannye traktaty' [Selected Treatises]. Almaty, Gylym, 448 s.
- Asan Qaigy, 1993. 'Ái Jánibek, oilasań' [Ah Zhanibek Think], *Qazaq handygy dáýirindegi ádebiет. Hrestomatua*. Almaty.
- 'Bes ǵasyr jyrlaidy' [Five Century Poetry], 1984. Almaty, Jazyshy, t.1, 256 b.
- Buqar jyraý, 1993. 'Ai, zaman-ai, zaman-ai' ["Eh, Era, Eh Era], *Qazaq handygy dáýirindegi ádebiет. Hrestomatua*. Almaty.
- Babatauly Dylat, 2000. 'Ekimynjyldyq dala jyrý' [Two-Century Steppe Song]. Almaty, 752 b.
- Esimov, G. 1994. 'Sana bolmysy: Sarasat pen mádeniet týraly oilar' [The Essence of Thoughts: Thoughts on Politics and Culture]. Almaty, RIMP Eskito, 224 b.
- Jaksylykov, A. 1999. 'Obrazy, motivy i idei s religioznoi sodержatelnostý v proizvedeniiah kazahskoi literatýry' [Images, Motives and Ideals in the Religious Affiliation in the Kazakh Literature]. Almaty, Qazaq ýniversiteti, 422 s.
- Maǵauin, M. 1968. 'Qobyz saryny' [Sound of Kobyz]. Almaty, Jazyshy, 156 b.
- Ýrazbekov, A. 1982. 'Eticheskaja mysl v Kazahstane (S Rannego Srednevekovia do Kontsa NIN v.)' [Ethical Thought in Kazakhstan (From the Early Middle Ages to the End of the 19th Century)]. Alma-Ata, Naýka, 112 s.
- 'Filosofia' [Philosophy], 1921. Vyp. III. Etika. Peterbýrg, Naýka i shkola.

‘Filosofia vlasti’ [Power Philosophy], 1993. М., 272 s.

‘Filosofia chelovecheskoi voli i destrýktivnosti (Shopengaýer, Nitsshe)’ [The Philosophy of Human Will and Destructiveness (Schopenhauer, Nietzsche)], 1996. М., МГУ, 79 s.

Убыраев, Ш. 1993. ‘Epos álemi’ [World of Epos] . Almaty, Gylym, 296 b.

Резюме

Құдабаев А.Ж., Ахметова Г.Г., Қожамжарова М.Ж., Аубакирова С.С. Культура жырау в контексте казахского менталитета

В данной статье авторы рассматривают понятие «жырау», сложное по своей природе, недостаточно раскрытой с научной точки зрения.

Культура «жырау» исследуется как глубинное и духовное явление, представляющее собой в этнокультурном развитии казахского народа кульминационный период эпохи создания самостоятельного ханства и вхождения его как отдельного этноса на историческую арену.

Представители жырау рассматриваются, с одной стороны, как самостоятельные сказители и, с другой, – как представители народной поэзии, исполняющие эпические дастаны и толгау.

Жырау в своих песнях (жыр) размышляют о морали, об этике и наиболее важных общественно-социальных проблемах своего времени. Творчество жырау аккумулирует миропонимание кочевников о жизни, природе, происходящих изменениях в мире. Иногда в период нашествия врагов жырау мог выступить как батыр и как лидер, одновременно мог сочинять песни на темы защиты народа и родной земли, тем самым вдохновляя соплеменников на патриотические подвиги.

Художественные методы, применяемые жырау, соответствуют внутреннему содержанию их поэзии. Через образное слово они давали разъяснения и предположения предсказаниям, благожеланиям, снам, поверью, природным явлениям. Жырау издревле признавали мастерами слова. Произведения жырау воздействуют на человека силой и остротой языка, глубиной содержания и масштабностью мышления.

Ключевые слова: национальная культура, кочевники, жырау, национальная ценность.

Summary

Kudabaev A.Zh., Akhmetova G.G., Kozhamzharova M.Zh., Aubakirova S.S. Culture of Zhyrau in the Context of Kazakh Mentality

In this article, the authors consider the concept of “zhyrau”, complex in nature, not sufficiently disclosed from a scientific point of view.

The culture “zhyrau” is explored as a deep and spiritual phenomenon, representing the culmination of the epoch of creating an independent khanate and entering it as a separate ethnos in the historical arena in the ethno-cultural development of the Kazakh people.

Representatives of zhyrau are considered, on the one hand, as independent narrators and, on the other, as representatives of folk poetry performing epic dastans and tolgau.

Zhyrau in his songs (zhyr) reflects on morality, ethics and the most important social problems of his time. Creativity of zhyrau accumulates the nomads’ worldview about life, nature, and the changes taking place in the world. Sometimes during the invasion of enemies, zhyrau could act as a batyr and as a leader, at the same time he could compose songs on the topics of protecting the people and his native land, thereby inspiring his fellow tribesmen to patriotic feats.

The artistic methods used by zhyrau correspond to the inner content of their poetry. Through the figurative word, they gave explanations and assumptions of predictions, good wishes, dreams, beliefs, natural phenomena. Zhyrau from ancient times was recognized as the master of the word. The works of zhyrau affect a person with the strength and sharpness of a language, the depth of content and the scale of thinking.

Keywords: National Culture, Nomads, Zhyrau, National Value.

Асель Маликова (Астана, Казахстан)

ПУБЛИЧНОЕ ВЫСТУПЛЕНИЕ В ОРАТОРСКОМ ИСКУССТВЕ

Аннотация. Статья посвящена публичному выступлению в ораторском искусстве. В научной статье дается сравнение, систематизация понятия «публичное выступление», а именно природа убеждающей речи, навыки публичного выступления и искусство полемики, навыки выступающего формулировать свою речь внятно и четко, выстраивая ее в логической последовательности, убедительности выступлений. Представлены типы публичных выступлений в повседневной жизни, модели в общении оратора с публикой. Владение навыками ораторского искусства является важнейшим компонентом успеха личности в любой сфере профессиональной деятельности и наиболее действенным инструментом в формировании её мировоззрения. Значительное внимание уделяется в статье видам, целям и различным жанрам публичного выступления. Статья подводит некоторые итоги изучения публичного выступления, где они нуждаются в осмыслении, упорядочивании, самоконтроле, так как это и есть культура общения в современном обществе и мире. В статье проанализирован контекст публичной речи, который предполагает размышление в четырех важных и нужных аспектах: физические, культурные, временные, социально-психологические.

В данной статье публичное выступление в ораторском искусстве, его влияние на общество в повседневной жизни выступает предметом исследования. Так, для решения задач исследования были использованы методы сравнительного анализа, логического анализа, что дало попытку обеспечить достоверность выводов исследования, реализованных автором.

Ключевые слова: публичное выступление, речь, аудитория, диалог, материал, зал, общение, польза, искусство, жанр.

Введение

Исследована систематизация понятия «публичное выступление», показано разделение видов публичных выступлений. Виды публичного выступления нуждаются в осмыслении, упорядочивании, самоконтроле. Научное осмысление некоторых видов уже имеет свою многовековую историю, иные новы: к примеру, культура внутренней речи, которая, кстати, в жизни человека составляет наибольший, труднейший и самый долгий по времени блок.

Сегодня в публичном выступлении оратору при выборе проблемы необходимо внимательно рассмотреть следующие шаги, а именно определить то, что окажет значительное влияние в социальном плане, и понять, почему Ваша тема будет интересна аудитории, и соответствует она ли заданной тематике.

Систематизация понятия «публичное выступление»

Публичное выступление – это процесс разработки и передачи сообщения публике. Эффективная публичная речь включает понимание аудитории

и говорящие цели, выбирающие элементы для выступления, которые будут заниматься аудиторией с темой, и преподносить умело сообщение. В обществе хорошие ораторы понимают, что они должны заранее планировать, организовывать и пересматривать свой материал и разработать эффективную речь. Навыки публичной речи и выступления могут принести пользу в карьере, образовании и личной жизни. Знание и умение техники может помочь в обществе ораторам достигнуть цели.

Изучив определение «публичное выступление» различных авторов, необходимо систематизировать понятия разных ученых. Систематизация понятия «публичное выступление» представлена в таблице 1.

Таблица 1 – Систематизация понятия «публичное выступление»

Автор	Определение	Источник
А.А. Панфилова	Владение логическими, пластическими, экспрессивными, демонстрационными и другими умениями позволяет выступающему формулировать свою речь внятно и четко, выстраивая ее в логической последовательности, приводя убедительные доводы и аргументы, подкрепляя их иллюстрациями. [Панфилова 2013, 2 с.]	Подготовка к публичному выступлению. Методические рекомендации для студентов.
М.Я. Блох, Е.Л. Фрейдина	Природа убеждающей речи, особенно же публичной, ораторской речи, как никакой иной тип коммуникации требует для своего адекватного раскрытия неукоснительного учета фактора слушающего. Именно по отношению к убеждающей речи слушающий становится в какой-то степени партнером говорящего, как бы его «теневым соавтором» [Блох, Фрейдина 2011, 5 с.]	Публичная речь и ее просодический строй. Монография.
И.Н. Кузнецов	Ораторское мастерство развивалось на фоне и в благотворном окружении древнегреческой литературы VI-III вв. до н.э., а также философии, связанной с именами Сократа (469-399), Платона (430 (427-347), Аристотеля (384-322). [Кузнецов 2012, 11 с.]	Риторика, или ораторское искусство. Учебное пособие для студентов вузов
Сборник.	Два пути (рациональный и эмоциональный) способствуют убедительности выступлений. Отсюда два крайних типа ораторов [Сборник 2008, 349 с].	Речи известных юристов России.
Л.В. Лементуева	Продавая свои товары, я буду красноречив, каждое мое слово будет обдуманно и отточено, поскольку моя речь – фундамент, на котором я строю свою карьеру. Я никогда не буду забывать о том, что основным средством для достижения успеха в торговле служит манера говорить. От Мандино «Величайший торговец в мире» [Лементуев 2016, 6 с.].	Публичное выступление.

С.А. Дружилов	Развитие у обучаемых профессиональной компетентности, их деловых и личностных качеств становится приоритетным принципом образовательной политики в современном обществе [Дружилов 2002, 128 с.].	Становление профессионализма человека как реализация индивидуального ресурса профессионального развития.
О.С. Иссерс	«Комплекс речевых действий направленных на достижение коммуникативных целей», которые «включает себя планирование процесса» [Иссерс 1999, 54 с.].	Коммуникативные стратегии и тактики русской речи
П.Ю. Наумов.	Развитая речь – способность безошибочно, добро-совестно и красноречиво передать свои мысли средствами языка. [Наумов 2013, сс.157-161].	Педагогические условия развития системы ценностей будущих офицеров.
Д.Р. Гоулман,	Навыки публичного выступления и искусство полемике способствуют развитию лидерских качеств. Стремление быть значительным в обществе естественного большинства людей. Главная задача лидера заключается в том, чтобы увлекать людей и координировать их совместные действия. «Лидер – это продавец надежды», – говорил Наполеон [Гоулман 2011, 23 с.].	Эмоциональное лидерство: Искусство управления людьми на основе эмоционального интеллекта.
Н.П. Александрова	Лидер – член коллектива, за которым признается право принимать ответственные решения в значимых или критических ситуациях. [Александрова 2010, сс. 97 – 104.]	Личность лидера: особенности эмоционального интеллекта. Вестник Московской государственной академии делового администрирования.
Ю.А. Ермошин, Н.В. Алонцева.	В результате стремление к максимальной точности и объективности обеспечивается преимущественно языковыми средствами и приемами, ориентированными на уменьшение межличностной дистанции. [Ермошин, Алонцева, 2016, сс. 39-45]	Языковые стереотипы представителей различных культурно-лингвистических сообществ, осуществляющих англоязычные официальное публичное выступление.
В.З. Демьянков	Политический дискурс является сложным объектом исследования, поскольку лежит на пересечении разных дисциплин – политологии, социальной психологии, лингвистики и связан с анализом формы, задач и содержания дискурса, употребляемого в определенных ситуациях. [Демьянков 2001, сс. 116-133.].	Интерпретация политического дискурса в СМИ. Язык СМИ как объект междисциплинарного исследования.
М.Л. Макаров	Публичное выступление – «цепочка решений говорящего, его выборов определенных коммуникативных действий и языковых средств». [Макаров 1997, сс.153-161].	Диалог с целью принятия решения. Опыт дискурсивной психологии.
Примечание: разработано автором по материалам		

Таким образом, изучив и составив систематизацию понятий «публичное выступление», мы выяснили, что существуют различные взгляды ученых культурологов.

В ораторском искусстве существуют следующие типы публичных выступлений в повседневной жизни: информационный, убеждающий и развлекательный.

М.В. Будильцева, И.Ю. Варламова и И.А. Пугачев в своих трудах разделяют виды публичных выступлений на следующее (таблица 2) [Будильцева 2015, 5 с.].

Таблица 2– Вид, цель и жанры публичных выступлений

Вид	Цель	Жанры
информационное выступление	сообщить некоторую информацию	доклад, сообщение, лекция, инструктаж, устный ответ, объявление о предстоящем событии и др.
убеждающее выступление	убедить в правильности занимаемой позиции	выступление в научной и политической дискуссии, предвыборная, агитационная, рекламная речь, презентация и др.
протоколно-этикетное выступление	соблюсти общепринятый ритуал, протокол, этикет	официальное приветствие, поздравление, вступительное слово на официальном мероприятии, речь на траурном митинге и др.
развлекательное выступление	развлечь собравшихся	речь на банкете, рассказ об интересных случаях жизни, анекдот и др.

Источник: Будильцева М.В. Риторика и культура речи в подготовке современного специалиста: учебное пособие / М.В. Будильцева, И.Ю. Варламова, И.А. Пугачев. - Москва: РУДН-2015. - С. 37 [Будильцева 2015, 5 с.]

Обычно ораторы искусно используют передачу сообщения, мастерство и азарт. При ясном и согласованном раскрытии текста, публика обратит внимание. Оратор должен обладать основными навыками публичного выступления, а именно взволновать аудиторию, видеть аудиторию в целом, быть властным, произвести впечатление, демонстрировать свое превосходство. Представим модели в общении оратора с публикой: интерактивные и транзакционные (таблица 3).

Таблица 3 – Интерактивные и транзакционные модели в общении оратора с публикой

Интерактивные		Транзакционные	
Первоначальная модель отражала радио и телефонные технологии, которые функционировали и состояли из частей: источник, канал и приемник	Интерактивная модель коммуникации, разработана Уилбуrom Шраммом, основана на линейной модели. Три типа обратной связи: прямая, умеренно прямая и косвенная	Модель взаимодействия не может обрабатывать ситуации, когда источники взаимодействуют одновременно. для устранения этих недостатков	Культура человека, опыт и наследственность влияют на способность общаться с другим
Шрамм определил два основных процессы коммуникации: кодирование и декодирование	Предотвращение или адаптация к этим типам шум является важной проблемой для ораторов	Коммуникация должна быть диалогом. Должен быть опыт с аудиторией	Внимательный оратор может вести диалог и активно привлекать аудиторию

Источник: [Электронный ресурс, 2018]

Так, часть процесса диалогического в публичном выступлении – это понять, что оратор и публика отличаются от того, какая речь будет произнесена.

Оратор в качестве докладчика должен сделать все возможное, чтобы направить сообщение, которое учтет цель аудитории и использует обратную связь с ней. Чтобы преуспеть в передаче желаемого значения, мы должны знать немного об аудитории, чтобы могли сделать выбор языка, который будет наиболее подходящим для контекста. Невозможно предсказать, как публика будет интерпретировать конкретные слова, так, например – использование подросткового сленга при разговоре с аудиторией, где находятся люди старшего возраста, так как это повредит способности ясно передать смысл.

Российский ученый Михаил Бахтин отмечает, что человеческие взаимодействия происходят согласно культурным нормам и правилам [Электронный ресурс, 2018].

Публичное выступление – это вопрос учета культурного фона Вашей аудитории и попытка привлечь эту аудиторию к диалогу с их собственной точкой зрения. Рассмотрение контекста публичной речи предполагает размышление о четырех аспектах: физические, культурные, временные, социально-психологические.

Физический аспект общения предполагает реальную и осязаемую среду, в которой происходит общение. Например, можете найти себя выступая в классе, в корпоративном зале, или большом амфитеатре. Каждый из этих реальных условий будет влиять на Вашу способность взаимодействия с аудиторией. Большие физические пространства могут потребовать использования микрофона, акустическая система должна быть такой, чтобы подготовить визуальный материал, использовать подготовленную презентацию.

Временной аспект. Для публичного выступления необходимо подготовиться заранее. Проверить зал или кабинет, освещение, оформление интересными плакатами, чтобы было тесное взаимодействие с аудиторией. Температура зала тоже играет огромную роль. И когда холодно, и когда душно, аудитория может просто уснуть и им будет не интересно. Планирование рабочего времени своего выступления занимает важное место в донесении сообщения аудитории. Пытаться выступить перед аудиторией ближе к обеду, когда многие не перекусили или не пообедали. В ораторском искусстве выступающий должен уметь захватить аудиторию анекдотами, интересными случаями, то есть преподнести эмоциональную речь.

Социально-психологический аспект. Социально-психологическое измерение контекста относится к «статусным отношениям среди участников, норм общества, дружелюбие, формальность». Можно отнести присутствующих в аудитории и их реакцию на широкий диапазон.

Культурный аспект. Американский профессор Josef A. Debit (Джозеф А. Девито). Последнее контекстное измерение, упоминаемое Джозефом Девито, является культурным аспектом, когда мы взаимодействуем с дру-

гими людьми из разных культур, недопонимание может быть результатом различных культурных убеждений, норм и практики. Как общественные спикеры, Участвующим в диалоге с аудиторией членам необходимо попытаться понять культурный состав аудитория, благодаря выяснению можно избежать недоразумений.

Ключевой особенностью должно стать то, что получение Вашего сообщения другим эффективно требует внимания к содержанию, мастерство в общении контента и страсть к представленной информации.

Интеракционные модели связи обеспечивают полезную основу понимания коммуникации и основных терминов: отправитель, приемник, шум, сообщение, канал, зашифрование, расшифрование, обратная связь.

Диалогическая теория публичных выступлений требует от оратора понимания, что смысл зависит от точки зрения, говорящего и слушающего, этот контекст влияет на то, как должны разрабатывать и распространять сообщения.

Таким образом, виды публичного выступления нуждаются в осмыслении, упорядочивании, самоконтроле. Это и есть культура общения, т.е. речи. Научное осмысление некоторых видов уже имеет свою многовековую историю, иные новы: к примеру, культура внутренней речи, которая, кстати, в жизни человека составляет наибольший, труднейший и самый долгий по времени блок.

Библиография

Александрова, Н. 2010. 'Личность лидера: особенности эмоционального интеллекта'. *Вестник Московской государственной академии делового администрирования*, №3(3), сс. 97-104.

Блох, М. & Фрейдина, Е. 2011. 'Публичная речь и ее просодический строй'. М., Прометей, 5 с.

Будильцева, М. 2015. 'Риторика и культура речи в подготовке современного специалиста'. *Учебное пособие*. РУДН, 37 с.

Демьянков, В. 2001. 'Интерпретация политического дискурса в СМИ'. *Язык СМИ как объект междисциплинарного исследования*. МГУ, сс.116-133.

Дружилов, С. 2002. 'Становление профессионализма человека как реализация индивидуального ресурса профессионального развития'. Новокузнецк, Института повышения квалификации, 128 с.

Ермошин, Ю. & Алонцева, Н. 2016. 'Языковые стереотипы представителей различных культурно-лингвистических сообществ, осуществляющих англоязычные официальное публичное выступление'. *Научные ведомости. Серия Гуманитарные науки*, вып. 30, №14(235), сс. 39-45.

Гоулман, Д. 2011. 'Эмоциональное лидерство: Искусство управления людьми на основе эмоционального интеллекта'. М., Альпина Паблишерз. 23 с.

Иссерс, О. 1999. 'Коммуникативные стратегии и тактики русской речи'. Омск, Изд-во Омск. гос.ун-та, 54с.

Макаров, М. 1997. 'Диалог с целью принятия решения. Опыт дискурсивной психологии', *Жанр речи: Сб. науч. статей*. Саратов, ГосУНЦ «Колледж», вып. 1. сс. 153-161.

Бахтин Михаил [Электронный ресурс]. – URL: https://aesthetics_ru.academic.ru/155/БАХТИН_Михаил_Михайлович (дата обращения 03.01.2018)

- Наумов, П. 2013. 'Педагогические условия развития системы ценностей будущих офицеров внутренних войск МВД России', *Сибирский педагогический журнал*, №3. сс. 157-161.
- Панфилова, А. 2013. 'Подготовка к публичному выступлению методические рекомендации для студентов'. РМАТ, 2 с.
- 'Публичное выступление'. 2016. Инфра, Инженерия, 6 с.
- 'Риторика, или ораторское искусство'. 2012. *Учебное пособие для студентов вузов*. Автор – составитель Кузнецов И. ЮНИТИ-ДАНА, 11 с.
- 'Речи известных юристов России'. 2008. *Сборник*. Издательство СГУ, 3 с.
- Wilbur Shramm. [Электронный ресурс]. – URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Wilbur_Schramm (дата обращения 10.01.2018)
- [Электронный ресурс]. – URL: http://www.russcomm.ru/rca_school/vito.shtml (дата обращения 15.01.2018)

Transliteration

- Aleksandrova, N. 2010. 'Lichnost lidera: osobennosti emotsionalnogo intellekta' [Identity of the Leader: Features of Emotional Intelligence], *Vestnik Moskovskoi gosydarstvennoi akademii delovogo administrirovaniia*, №3(3), ss. 97-104.
- Bloh, M. & Freidina, E. 2011. 'Pýblichnaia rech ı ee prosodicheskii stroi' [Public Speech and its Prosodic System]. М., Prometei, 5 s.
- Býdiltseva, M. 2015. 'Ritorika ı kýtlyra rechi v podgotovke sovremennogo spetsialista' [Rhetoric and the Standard of Speech in Training of the Modern Expert: Manual]. *Ýchebnoe posobie*. RÝDN, 37 s.
- Demiankov, V. 2001. 'Interpretatsia politicheskogo diskýrsa v SMI' [Interpretation of a Political Discourse in Media], *Iazyk SMI kak obekt mejditsiplinarnogo issledovaniia*. MGÝ, ss. 116-133.
- Drýjilov, S. 2002. 'Stanovlenie professionalizma cheloveka kak realizatsia individýalnogo resýrsa professionalnogorazvitiia' [Formation of Professionalism of the Person as Implementation of a Personal Resource Professionalnogorazvitiia]. Novokýznetsk, Instityta povysheniia kvalifikatsii, 128 s.
- Ermoshin, Iý. & Alontseva, N. 2016. 'Iazykovye stereotypy predstavitelei razlichnykh kýtlyrno-lingvisticheskikh soobestv, osýestvliaiyih angloiazychnye ofitsialnoe pýblichnoe vystýplenie' [Language Stereotypes of Representatives of Different Cultural and Linguistic Communities Which are Realizing English-Speaking an Official Public Statement]. *Naychnye vedomosti. Seria Gymanitarnye nauki*, Выр. 30, №14(235), ss. 39-45.
- Goylman, D. 2011. 'Emotsionalnoe liderstvo: Iskýsstvo ýpravleniia lýdmi na osnove emotsionalnogo intellekta' [Emotional Leadership: Management Skill People on the Basis of Emotional Intelligence]. М., Alpina Pablsherz. 23 s.
- Issers, O. 1999. 'Kommýnikativnye strategii ı taktiki rýsskoi rechi' [Communicative Strategy and Tactics of the Russian Speech]. Omsk, Izd-vo Omsk. gos.ýn-ta, 54 s.
- Makarov, M. 1997. 'Dialog s tseliý priiniatia resheniia. Opyt diskýrsivnoi psihologii' [Dialog for the Purpose of Decision-Making. Experience of Diskursivny Psychology]. *Janr rechi: Sb. naych. statei*. Saratov, GosÝNTs «Kolledj», вып. 1, ss. 153-161.
- Bahtin Mihail [Elektronnyi resýrs]. – URL: https://aesthetics_ru.academic.ru/155/BAHTIN,_Mihail_Mihailovich (data obraeniia 03.01.2018)
- Naymov, P. 2013. 'Pedagogicheskie ýslovia razvitiia sistemy tsennostei býdyih ofitserov vnýtrennih voisk MVD Rossiı' [Pedagogicheskie Conditions for the Development of the Value System of Future Officers of the Internal Troops of the Ministry of Internal Affairs of Russia], *Sibirsku pedagogicheskii jýrnal*, №3. ss. 157-161.

Panfilova, A. 2013. 'Podgotovka k pýblichnomý vystýplenniú metodicheskie rekomendatsii dlia stýdentov' [Preparation for Public Speaking Methodical Recommendations for Students], RMAТ, 2 s.

'Pýblichnoe vystýplenie' [Public statement]. 2016. *Infra*, Injeneriia, 6 s.

'Ritorika, ili oratorskoe iskýsstvo' [Rhetoric or Oratory]. 2012. *Ýchebnoe posobie dlia stýdentov výzov*. Avtor – sostavitel Kýznetsov I. IýNITI-DANA, 11 s.

'Rechii izvestnyh iýristov Rossi' [Speeches of the Famous Lawyers of Russia: Collection]. 2008. *Sbornik*. Izdatelstvo SGÝ, 3 s.

Wilbur Shramm. [Elektronnyi resýrs]. – URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Wilbur_Schramm (data obraeniia 10.01.2018)

[Elektronnyi resýrs]. – URL: http://www.russcomm.ru/rca_school/vito.shtml (data obraeniia 15.01.2018).

Түйін

Маликова А.М. Көпшілік алдында шешен сөйлеу

Мақалада көрермен алдында шешен сөйлеу жайлы талқыланады. Шешен сөйлеу және әдістеріне салыстырмалы, жүйелеу әдістерін байқауға болады. Атап айтсақ, ой жүйелеу, сөз саптау, сөз арқылы тыңдарманға ойды дұрыс жеткізе білу. Сонымен қатар мақсатты түрде сөз алушы мен тыңдаушының сөз арқылы байланысқа түсу нәтижесінде қандай да нақты шешімге келу, сол шешімге түркі болу сияқты тәсілдер жайлы сөз қозғаймыз.

Шешен сөйлеудің әдіс-тәсілдерін білу, оларды шебер қолдана білу кез- келген азаматтың өмірінің барлық салаларында тиімді құрал ретінде қарастырылады. Негізгі төрт аспект ой елегінен өткізіліп, бағыттары анықталып, мақсаттары анықталып: физикалық, мәдени, уақыт, социалды және психологиялық контексттерге зейін қойылды.

Түйін сөздер: сөйлеу, аудитория, диалог, материал, зал, қарым-қатыныс, өнер, жанр.

Summary

Malikova A.M. Public Speech in Oratory

The article is devoted to public speaking as a part of the art of rhetoric.

The author traces the depth of the public speech, i.e. the contents and persuasive performance of the speaker. Even if you don't need to make regular presentations in public, there still exist many situations when good public speaking skills help to advance your career, assert your opinion or even convince your children of some «timeless» questions.

The article summarizes some of the results of the studies on public speaking skills, steering towards the necessity to comprehend and streamline them as well as control oneself and one's own speech, since this is exactly what constitutes communication standards of the modern society and present-day world.

Keywords: Public Statement, Speech, Audience, Dialogue, Material, Hall, Communication, Advantage, Art, Genre.

*Нұржан Құлмұжанов, Ажар Жодубаева (Алматы, Қазақстан),
Серік Альмуханов (Павлодар, Қазақстан)*

КӨШПЕНДІЛЕРДІҢ МӘДЕНИЕТІНДЕГІ КЕҢІСТІК ФЕНОМЕНІ

Аннотация: Кеңістік феномені көшпенділердің мәдениетіндегі маңызды категория ретінде ерекше сакральдылыққа ие, өйткені ол дүниетанымдық уәждер, мәдени нормалар мен құндылықтарды білдіреді. Бұл мақаланың мақсаты – көшпенділердің рухани әлемінің квинтэссенциясы болып табылатын кеңістік сакральдылығының олардың өмірінде алатын орнын көрсету. Аталмыш зерттеуде кеңістік нақтылы фактілер арқылы көрінетін, көлемі болатын категория ретінде қарастырылады.

Мифологиялық кеңістіктің спецификалық ерекшелігі деп жалпы адамзат санасының ерте даму сатысына тән мифологияның ерекшелігі деп айтсақ болады. Көшпенділердің әлем суреті (картинасы) айрықша көрінетін космоцентрикалық сипатта болады. Космологиялық мифологияның негізін бүкіл әлемнің негізгі параметрі болатын кеңістіктің сипаттамасы құрайды. Бұл жерде кеңістік адамзаттың тіршілік етуінің басты шарты болып табылады. Сондықтан бұл мақалада көшпенділер мәдениетін, атап айтқанда кеңістік феноменін түсінудің құралы болып табылатын ғарыш моделіне түсіндірме беруге талпыныс жасалынады.

Көшпенділердің кеңістік түсінігінің мағынасы аса кең. Бұл түсінікте олардың діни, экологиялық, мәдени, экономикалық нормалары мен құндылықтары бір жерге жиналған. Кеңістік адамның табиғаты бойынша ғарыштан берілген ерекше санаттағы тәндік және рухани болмысына жатады. Көшпенділердің кеңістіктік континуумы көшпенділер мәдениетінің феноменін пайымдауға мүмкіндік беретін өзекті аспектілердің бірі болып табылады.

Түйін сөздер: кеңістіктің сакральдылығы, ғарыш моделі, шанырақ, босаға.

Кіріспе

Көшпенділердің мәдениетін, олардың адамзат тарихында алатын орнын зерттеу қазіргі жағдайда өте өзекті мәселеге айналууда. Көшпелі өмір сүру салты жергілікті халықтың материалдық мәдениеті, рухани құндылықтары, мәдени стереотиптері, менталитеті мен психологиясына елеулі ықпал еткен.

Көшпенділердің мәдениетін кең ауқымды кеңістіктік қамту құбылысы ретінде түсінуге болады. Бұл құбылысқа осы феноменнің тарихы мен тарихының бастауын қамтитын уақыт аспектісі кіреді. Мәдениеттің өзегі дүниетаным мен дүниетүсінігінің тұрақты белгілерімен айқындалады, көп ғасырлар бойы стиль тұтастығының болғанын ұсынады. Көшпенділер өмірінің күрделілігі мен көпқырлылығы кеңістіктік қозғалыстың себеп-салдарлық байланыстарынан көрінеді.

Қазақстан тәуелсіздігі арқасында қазақстандық қоғамның өз мәдениетінің қайнар көзіне қызығушылығы арта түсті. Сөйтіп, оның заңды нәтижесі болып «Мәдени мұра» атты мемлекеттік бағдарлама қабылданды. Осы бағдарламаның шеңберінде еліміздің тарихы мен мәдениетінің әртүрлі аспектілерін көп мақсатты зерттеу жұмысы жүзеге асырылууда.

Мақала тақырыбының өзектілігі көшпенділер мәдениетіндегі кеңістік сакралдылығына деген көзқарастың олардың ұрпақтарында, қазіргі заманғы қазақтарда сабақтасып сақталуында болып отыр.

Қазіргі заманда көшпенділік феномені өзінше ренессансқа тап болды деуге болады, бұны көптеген зерттеулерден байқауға болады. Көшпенділердің рухани тәжірибесі жалпыадами маңыздылық пен құндылыққа ие, оның ұлттық мәдениеттің рухани кеңістігін сақтаудағы рөлі елеулі. Көшпенділік феноменінің бірегейлігі туралы да айтуға болады, өйткені ол тарихта жоғалмай сақталып қалды. Мұның өзі көшпенділік феноменінің зор әлеуеті мен күшін білдіреді.

Негізгі бөлім

Номадолог Н.Т. Жуковская еңбектерінде көшпенділердің өз тарихы мен мәдениеті болғанын да, қазір де барын дәлелдеген. Н.Н. Крадин [2007] мен Г.Д. Гачев [1999] зерттеулерінде көшпенділер мәдениеті адамзат тарихындағы ерекше және маргиналдық құбылыс ретінде көрсетілген. Көшпенділер мәдениетін әлем мәдениетіндегі ерекше тип ретінде философиялық тұрғыдан ұғыну М.С. Каган еңбектерінде орын алады [2003]. Көшпенділердің бар мәдениеті табиғатпен үйлесімді тепе-теңдікті сақтауға, ғарыштық ырғаққа бағындыруға бағытталған. Қазіргі қазақтардың ата-бабалары ұрпақтарына мұра ретінде Ғарыш-Тәңірінің әмбебап заңдарынан алынған, осы заман үшін аса маңызды ұстанымдарын қалдырған. Олар мынадай: «Өзге ерік шеңберін аттама», «Жасай бер!», «Әлемге тұтынғаныңнан артық бер!». Осы сакралдық білімді сақтап болашақ ұрпаққа қалдыру біздің мемлекетіміз үшін өте қажет, сөйтіп «Мәңгілік ел» идеясымен үндесетін рухани байланысымыз сақталады.

Көшпенділердің әлеуметтік қатынастарының желісі, дүниетанымының негізгі құндылығы ретінде туыстық-рулық бастама болған. Ол тұлғаның (индивидтың) өзін-өзі және қауыммен, оның табиғи болмысының жалғасы болатын жер аумағымен сәйкестендіру принципі болып табылады. Сонымен, дала мәдениетінің көне дәстүрлері мен терең жатқан негізі болған.

Кеңістік феномені – мәдениеттің аса маңызды категориясы. Ол координаттардың негізгі жүйесін құрайды. Сол жүйенің шеңберінде мифология, дін, өнер, ғылым пайда болып, іске асады да, дамиды.

Аталмыш мақалада көшпенділер өміріндегі кеңістік категориясының сакралдылық мәні ашылады.

Жол концепті

Көптеген халықтар қалыптасу барысында пайда болу/ туу, қалыптасу, өркендеуді қамтитын азапты жолдан өткен. Мұны жеке адам өмірімен салыстыруға болады: туу, балалық шағы, жастық шағы мен ересектік

шағымен және т.б. Номад адам жаңа өмірлік кеңістікті меңгерген, сөйтіп үздіксіз қозғалыста болған, ал сол қозғалыстан оның бойындағы өмірлік энергиясы байқалған болатын. Бұл адам мен халықтың еркіндік рухының көрінісі ретіндегі қозғалыс сонымен қатар оның өмірлік кеңістіктігін кеңіткен, адам санасында өмір негізі ретіндегі жол идеясын қалыптастырған.

Баршаға мәлім, адам өмірінде орын алатын ең маңызды оқиғалардың бірі – бұл адамның дүниеге келуі, оған ат қою, содан соң баланың бесіктен белі шығып, еңбектенуден өткен соң, аяғын қаз-қаз баса бастағанда тұсауын кесу. Бұл кезде бала өз аяғымен туған жерінің топырағын басып, із түсіріп, өз көзімен алдына қарап, таң-тамаша болады. Бұл адамның ең алғашқы талпынысы, өзі жасаған тіршілігі. Осындайда қазақ баланың келешегіне ақ жол тілеп, «балам тез жүріп кетсін» деген ниетпен «тұсауын кеседі». Бұл алғашқы көшпенділік символы адам өз жолына шығады, оның алдында ішкі де, сыртқы да ортаға жолдар ашық дегенді білдіреді. Номадтық дүниетанымдағы «Ақ жол», «Жолың болсын», «Ақ жол тілеймін» сияқты бата беру формулалары ұрпақты адамгершілікке, имандылыққа, ақыл мен парасаттылыққа баулыған.

Жол символы арқылы жалпы мәдениеттің дамуын да түсіндіруге болады. Номадтық түркі мәдениет үздіксіз, тоқтаусыз қозғалыста – Жолда, болады, аналогия бойынша – көшпендінің жолында. Бұл жолында кедергі болса да, үнемі мақсатына – мұратына – жетуге тырысады. Бұл Жол – ізденіс жолы, өзін және бүкіл әлемді, Тәңірін тану жолы. Номад өзінің мәдениетінің қайнар көздерін біледі де, шексіздікке бағыт алады, сөйтіп оның жолы аяқталмайды: жол шексіздікке апарады.

Тәңіршілдікте «жол» ұғымы өзі бөлек шексіздіктің символы. Көшпенділер мәдениеті ешқашанда тұйық болмаған, сол мәдениетте уақыт пен кеңістіктің әмбебап түсінігі болған. Кеңістік тоқтаусыз құбылыс және шексіздік деген мағына береді. Көшпенділердің дүниетанымында кеңістік пен уақыт бір-бірінен ажыратылмай тұтастықта қарастырылады. Бір жағынан, көшпенділер уақытты циклдық сипатта түсінген: дүниеге келу, өлім, содан соң қайырлы болу/қайту уақыттың тоқтаусыздығын/үздіксіздігін, ал Наурыз табиғат пен өмірдің қайта жаңғыруын білдіреді. Екіншіден, он екі жылдық күнтізбе – Мушел – бұл адамның қайнар көздеріне мәңгі қайтып бару. Жол сол уақыт пен кеңістіктің шексіздігінде табиғат үйлесімі мәнінің квинтэссенциясы болады.

Қорытындап айтқанда, көшпенділер мәдениетінде адам немесе халық өмірі сакралды жолға теңестіріліп, сакралды жол ретінде қабылданған. Жол Әмбебаптылық/ Универсум қозғалысы мен қалыптасып келе жатқан жаңа дүниетәртібінің белгісі болған. Өмірден өту деген өз Жолын өтуді білдірген.

Кеңістік пен уақыт болмысы

Кеңістік пен уақытты өз болмысы мен дамуының табиғи қажеттіліктеріне сәйкес ұйымдастыру қызметі өте маңызды болған. Бұл

қызмет алғашқы түркі рулар мен тайпалардың өмір сүру барысында қайта жаңғырған. Көшпенділердің ұлы көші-қонуы/миграциясы Өмбебаптылық/ Универсум қозғалысы мен қалыптасып келе жатқан жаңа дүниетәртібінің белгісі болған.

Түркі мәдениеті көптеген Еуразия халықтарының көне мәдени дәстүрлері негізінде пайда болған. «Бұл дәстүрлерге дуалистік дүниетаным тән болған. Бұл дүниетаным бойынша әлем екіге бөлінген: оң бөлігіне – ерлердің, аспанның, басты, жоғарғы, ақ, шығыс т.б., және сол бөлігіне – әйелдердің, жер асты, кіші, төменгі, қара, батыс т.б.» [Генезис және трансформация мәселелері 1995, 526].

Айтып өту жөн, мифологиялық кеңістік пен уақыттың ерекшелігі адамзат санасы дамуының алғашқы кезеңіндегі жалпы мифологияның ерекшелігіне жатады. Сондықтан бұл мақалада көшпенділер мәдениетін, атап айтқанда кеңістік феноменін түсінудің құралы болып табылатын ғарыш моделіне түсіндірме беруге талпыныс жасалынады.

Көшпенділердің дәстүрлі дүниетанымының негізінде алғашқы жаратылу нәтижесінде пайда болған қоғам мен ғарыштықтың моделі жатады. Алғашқы жаратылу кезінде алғашқы хаостан құрылымданған ғарыш ашылады. Жоғарғы сакралдылыққа әлемнің пайда болуы мен жасалуы болған кеңістік пен уақыттың нүктелері ие болады [Байбуурин 1991]. Соңғысының орта нүктесі болып дүниелердің қосылу нүктесі, ғарыштың әлемдік ось/сызық өтетін орта нүктесі саналады.

Көшпенді халықтар үлкен кеңістікті игерген. Қазақ тіршілігінің негізгі түп қазығы – кең дала кеңістігі. Бұл кеңістік әртүрлі ландшафтпен (таулы, орман-дала, шөлейт, шөл) сипатталады. Түрлі ландшафт арқылы кеңістіктің мифологиялық, этникалық, символдық бейне/образдары пайда болған, жер аумағын игеру механизмі қалыптасқан. Уақытты санау жылдың белгілі бір кезеңінен басталады, миф-ритуалда оны барлық өмір-болмыс пайда болатын нүктемен байланыстырады. Мысалы, хундардың дәстүрлі дүниетанымындағы уақыт нүктесі туралы: Жаңа жылдың бірінші айында бірнеше ақсақал/үлкендер Шанью ордасындағы храм/шіркеде жиналады [Уарзиати и др. 2006].

Ғарыштың орта бөлігінде орналасқан дүниелердің қосылу нүктесі арқылы әлемдік ось/сызық өтеді, бұл сызық әртүрлі нұсқада болады, мысалы, Әлемдік ағаш. Шексіз дала кеңістігі адамның зейінін бір нүкте-арнаға жұмылдырған – баспананың және оның ішіндегі нүктеге.

Көз жетер жер, көкжиек бар нарсенің символы болған, ойлау мен дүниетаным ерекшеліктерін өзі ұсынған. Адамдар өзін тұтас табиғаттың, әлемнің құрамдас бөлігі деп таныған. Кеңістікті игеру табиғатты өзгертуге емес, қайта оның ажырамас бір бөлігіне айналуға бағытталған болатын. Ерекше дүниетаным мен дүниені қабылдау тұрақты өмір салтын қалыптастыруға ықпал етті.

Халықтардың әлем картинасы бейнесі бір-біріне ұқсас болса да, айырмашылықтары да бар. Барлық әлем – Ғарыш, ол екі тік және колденең

көріністі құрылымын білдіреді. Бейнелі түрде ол Әлемдік ағаш Бәйтерек ретінде қабылданған. Ағаштың таңбасы Жер мен Аспанның тығыз байланысын білдіреді. Оның тамырлары – төменгі әлем, жер асты, аруақтар аймағы. Ағаштың діні – ортаңғы әлем, тірілер аймағы, адам әлемі, ал ағаштың ұшар басы – жоғарғы әлем, рухтар мекені болып табылады. Бәйтерек аспанды, жерді, жерастын тік бағытта жалғастырып тұрады. Осы үш әлем тік жолмен бағытталған болса да, бірақ әрқайсысы колденең көріністі құрылымына да ие болған. Ол құрылым өз кезегінде төрт жаққа Солтүстік, Оңтүстік, Батыс, Шығыс деп бөлінген.

Әр аймақ немесе әр жақтың эмоционалдық сипаттағы мәні болған. Кеңістік біртекті континуум ретінде қабылданған емес, оның сапалық көрсеткіштері де болған. Мысалы, Шығыс оң, жақсы жақ деп саналған, өйткені шығыстан күн шығады. Ал Батыс жағымсыз жақ деп есептелінген, өйткені батыста күн батады деген. Солтүстік пен Оңтүстік де бір-біріне қарсы қойылып салыстырылған. Мәндік сипаттан басқа дүниенің төрт бұрышының түстік айырмашылығы да байқалған. Оңтүстік – қызыл, Шығыс – көк, Батыс – ақ, Солтүстік – қара түстің белгісі деп қабылданған. Қытайдың фэн–шуй танымында да дүниенің төрт бұрышының түстік белгісі бар екенін білеміз.

Көшпенділер тік (вертикаль) бойынша үш бөліктік, ал колденең (горизонталь) бойынша төрт бөліктік дүниенің құрылымын тіршілік әрекетінде қолданған.

Түркі көшпенділердің мифологиясында әлемнің үш бөліктілігі де аталған. Дүние пайда болу туралы мифтердің бірінде жоғарыда көк аспан, төменде қара жер жаратылғанда, олардың арасында адам баласы жаратылған деп айтылған [Бичурин 1998].

Тағы бір аңыз осы модельдің орын алғанын дәлелдейді. Аспанның тұрғындары бар, олар белбеуін мойнына байлайды, біз орта бөлікте – жерде – тұрамыз, сондықтан белбеуімізді денеміздің ортаңғы жерінде байлаймыз, ал жер асты тұрғындары белбеуін аяғына байлайды. Жер астында да күн шығады, күн батады, онда да өз жұлдыздары болады деп айтылған [Валиханов 1985].

Жоғарғы әлем аспан жоғарының абсолютті көрінісі болған, ол жоғары мен төменнің семантикалық дихотомиясы болған [Брагинская 1991]. Аспан сакральды кеңістік ретінде көшпенділердің дүниетанымында өте маңызды рөлге ие. Шанью хатында аспанның күдіретінен жауынгерлер де, астындаға аттары да аман-сау деп жазылған [Рабинович 1991].

Аспан «жоғарғы әлем» ұғымын білдіреді. Ол жағымды қасиеттермен сипатталады. Түркі көшпенділердің этногенетикалық мифіне сүйенсек, Оғыз-қаған үйленген қыздарының бірі аспаннан түскен болатын. Осы жерде айтып өткен жөн болар: Тәңірі түріктердің мемлекетін жаратып, ел басқарушы қағандарын сыйлап, оларға ақыл-парасат берді. Ол адамдардың тағдырын анықтайды. Қаған киелі, ол – Тәңірдің еркін білдіруші.

«Тәңірі» мен «аспан» сөздері көне түркілер үшін синоним болатын.

Ортаңғы әлем – жер – тік орналасқан ғарыштың екінші деңгейі болып келеді – жоғары мен төменнің ортасы. Жер шарының осындай шектес орны оны ғарыштың ортасына айналдырды, сөйтіп сол ортада дүние тәртібін сақтайтын салт жоралар өткізілді. Айтып өткен жөн: жер адамның мекендейтін орны болғандықтан, оны игеру мен тану қолайлы болды. Дәстүр бойынша, қаза тапқан көшпенді жауынгерді туған елінде жерлеген, немесе басқа жақта жерленгенде тым болмаса туған жерінің бір уыс топырағын салған.

Жерлеу жорасында пайдаланған жер-топырақ қасиетті болып саналады, ол сакралданған шартты жерде тұйық қалыпта болады. Жер адамның мекені болып табылады, онда басқа аумаққа – зонаға – ауысу міндетті түрде жоғарыға немесе төменге қозғалу болып шығады деген. Төменгі әлем су асты, жер асты әлемі ретінде жоғарғы әлемге кереғар, қарама-қарсылықты қатынаста болады. Осы себептен ол толық, түсінікті сипатталмайды, осыдан жауаптардың көбі жерлеу салт жораларымен байланысты. Қоса айтатынымыз, сол дүниеге жер әлеміндегі жол аяқталған соң қайтады.

Төменгі әлем жер асты көрінісі болған, ол көшпенділердің дәстүрлі дүниетанымы бойынша жоғарыға дихотомия болған. Көптеген ғалым-номадологтер ғарыштың үш деңгейін қарастыра отырып, төменгі әлеммен аруақтар әлемін байланыстырған. Бұл көзқарас мифологиялық концепцияларда да үшөлшемді кеңістік деп орын алады.

Үш әлем бір белгілі моделдер түрінде бейнеленген: Әлемдік тау, Әлемдік ағаш, Әлемдік өзен.

Көне көшпенділердің Әлемдік ағашы, Әлемдік тау сияқты, серт беру жорасында сакралдық орын деп саналған. Көшпенділердің өмірлік кеңістігін ағаш жасайды. Ол – көшпенділіктің сакралдық орталығы, бұл ағаш көкке тіреліп, тамырымен төменгі әлем – аруақтар мекеніне орнығады. Әлемдік ағаш дүниенің сакралдық орталығында тік түрінде өседі. Дүниенің сакралдық орталығына айналған ағаш қаған сайлау жорасында ерекше мәнге ие.

Әлемдік ағашты тік бөлгенде оның төменгі тамырлары, ортаңғы діңі және жоғарғы ұшар басы бөліктері көрінеді. Олар дүниенің үш бөлігін – зонасын – құрайды [Левшин 1832]. Генеалогиялық жағынан қарағанда, ағаш бейнесі – ата-бабаларымыз бен қазіргі буын ұрпақтар байланысының белгісі.

Әлемдік тау мағынасы

Әлемдік ағаштың ең таралған нұсқасы – тау. Әлемдік ағаш, Әлемдік тау түйісіп орналасады, осы екі модель бір-бірін өзара толықтырып отырады.

Ағаш пен тауға табынудан сакралдық объектілер жоғарғы семиотикалық дәрежеге ие екені көрінеді.

Тау – ғарыш орталығы, мұнда жарату актісі жасалады, сондықтан адамдар саналы түрде маңызды оқиғаларды осы жерде өткізуге тырысқан.

Көшпенділердің бірнеше қасиетті тауы болған. Шымкенттен батысқа қарай орналасқан Ордабасы тауының басында, А.И. Левшин мәліметі бойынша, Әбілқайырды қазақтың әскербасы деп сайлаған [Бичурин 1998].

Тауға табыну, оны қастерлеу мынаған байланысты: көшпенділер жоғарыға көтеріліп сакралдылыққа жақын болған. Тәңірдің қолдауы, бата-сы тазартылған, сакралдық кеңістікте беріледі. Сонда, мысалы, бір дәрежеге көтеру салты табиғат, адамдардың тілектері, аруақтардың қолдауы бар игі ниетті айрықша жерде өткізіледі.

Әлем моделі тік үшбөліктік құрылымнан басқа колденең құрылымға да ие болған. Хундардың дәстүрінде дүниенің бұрыштары әртүрлі түспен боялған, мысалы, шығыс жағындағы жауынгерлердің аттары сұр, батыс жағындағылардың – ақ, солтүстік жағындағылардың – қара, оңтүстік жағындағылардың – сары түсті болған [Оңтүстік Сібірдің түркілерінің дәстүрлі дүниетанымы 1988].

Инициация мәселесі

Маңызды салт жораның бірі – инициациялау. Бұл салт адамның дүниеге келуінен бастап дүниеден қайтуына дейін ере, қосақталып жүреді. Инициациялау адамның уақыт кеңістігіндегі қозғалысы, көшпендінің бір дәрежеден басқа дәрежеге ауысуы. Инициациялау салты адаммен барлық өмірі бойы ере жүреді де, адамның шексіз ауысының сакралдық шынжыры болып табылады: дүниеге келуінің, өлімінің және қайта тууының. Дүниеге келу бір әлемнен басқа әлемге ауысу ретінде – жоғарғы әлемнен ортаңғы әлемге келу, ал өлім – ортаңғы әлемнен төменгі әлемге ауысу деп қабылданған [Оңтүстік Сібірдің түркілерінің дәстүрлі дүниетанымы 1989].

Қазақтар көшпенділердің ежелгі мәдениетінің тасымалдағыштары ретінде ата-бабаларының кеңістіктік-уақыттық феноменін қазіргі лексикасында да сақтап қалған: олар ешқашанда өмірден өткен адам туралы өмірін аяқтады деп айтпайды. Мұндайда олар *дүние салды, бақиға көшті, қайтыс болды* дейді.

Босаға айрықша сакралдық кеңістік ретінде екі дүниені бөлетін жер, шекара сияқты болған. Мүмкін, сондықтан да о дүниеге жақын адамдар босағаға жақын жерден орын алатын [Тихонов 1991]. Басқа дүниеге ауысу *қайтыс болғаннан* 3, 7, 9, 40, 100 күн, 1 жыл өткенде атап өтіледі. Бір қызығы, нәресте туылып, ортаңғы дүниенің есігін ашқанда да осы мерзімдер аталады. Қазір де қоғамымызда белгілі бір жерлеу салт жоралары орындалады, олар да жоғарыда көрсетілген мерзімдермен байланысты екені байқалады.

Дүниеге келу үрдісі басқа әлемге ауысу деп танылғандықтан, дүниеге келуді де ауысуды білдіретін сакралдық әрекет деп білген. Бұл әрекет дүниелердің шекарасын өтумен байланысты болғандықтан, ондағы босаға сарыны кездейсоқ емес. Босағамен шектес дәрежелер – кәрілік пен балалық шақ – байланыстырылған, оны отырғызу тәртібінен байқаға болатын.

Жаңа әлемге ауысуды рәсімдейтін салт «тұсау кесу» деп аталған. Ол статикалық жағдайдан динамикалық күйге айналудың, дүниедегі алғашқы қадамының символы болған. Салт өткізде қолданатын жіптер ақ және қара түсті болады. Осы түстер де кедергі мен ғибраттың символдары, өмір диалектикасын білдіреді.

Жаңа-жаңа жүре бастаған балаға байланысты басқа да салт болған: баланы қанлы руынан болатын қарт әйелдің аяқ астынан өткізген, бұл балаға бақытты өмірді қамтамасыз етеді деп саналған. Бұл ырым жақсы белгі ретінде қазір де бар. Ал түріктерде жаңа туған нәрестені бөрі терісіндегі тесіктен өткізеді. Тесік аң терісінің араны жағында бол керек. Бұл сақтық, бақытты жол ашу салты. Айтып өтсек, көне түркілер бөріні ата-баба ретінде таныған. Қасқыр төтемі – табыну, сақтық, тыныштық символы.

Қорытындап айтқанда, жоғарыда жазылған салт жораларда кеңістіктің өлшемі бір әлемнен басқа әлемге ауысу символы деп танылған.

Өмірлік циклдың барлық салттарында «киіндіру» үрдісі орын алады. Мысалы, келіннің киімінің бөліктері жерлеу жорасына ұқсас болып келеді. Келіннің бетін жабады, бұл міндетті салт-инициациялау. Келіннің жолында кедергі жасайды. Тек жаңа үйдің босағасын аттаған соң, үлкендердің батысын алғаннан кейін ғана бетін ашуға болатын, сөйтіп келінді «тірілтетін». Осыдан кейін ғана ол бір әлемнен басқа әлемге ауысады. Басқа әлемге ауыу бұрынғы күй-жағдайынан айырылумен байланысты болған.

Киіз үй – ғаламдық модель ретінде

Көшпенділердің дәстүрлі мәдениетіндегі басқа да аспектілер мен объектілерге көз салайық. Олар да «мифологиялық» заманда қалыптасқан құндылықтар жүйесіне кіреді. Сол объектілерде де кеңістіктік-уақыттық түсініктер орын алады. Ең алдымен, бұл киіз үй және оған байланысты ұғымдар кешені.

Көне көшпенділердің баспанасы киіз үй тралы көп және әртүрлі аспектіде жазылған: киіз үй барлық көшпенді архитектураның негізі, киіз үй көшпенді баспананың бір типі, киіз үй типологиясы да бар, киіз үй отбасылық аумақ және шаруашылық бірлік ретінде, киіз үй монғол көшпенділерінің ұғымы бойынша бар әлемнің моделі ретінде [Аргынбаев 1971].

Жоғарыда көрсетілген ғалымдардың негізгі идеясы мынадай: киіз үй – ғаламның моделі, көшпендінің кіші әлемі; ол дүниенің төрт бұрышына бағытталған, оның ошақ және түгін шығатын жер арқылы өтетін орталық өсі болады; ол семантикалық бөлік-секторларға бөлінеді: оң-сол, солтүстік-оңтүстік, жоғарғы-төменгі, қадірлі-қадірлі емес, ерлер-әйелдер жағы. Алғашқы көрінетіндер: күн шеңбері, аспанның жартылай шеңбері, киіз үйдің жартылай шеңбері ғарыштың үш бөлігі туралы түсінікті қалыптастырған, үш санын айрықша көрсетіп берген. Барлық ой өрісі аналогтарға сүйенген: күн – бас, шанырақ, денесі – күн сәулесі, оған сәйкес уықтар, аяқтары – жер, керегесі жоғарғы, ортаңғы, төменгі дүниелер.

Жоғарғы әлем – құдай, арақтар, рухтар мекені.

Ортаңғы әлем – адамдар, тірілер аймағы.

Төменгі әлем – аруақтар аймағы.

Кеңістік пен уақытты игеру мен «қолға үйрету» («одомашивание» (термин Леруа-Гурана) – «бұл алдымен семантикалық сипаттағы мәселе, – деп А.К. Байбурун жазады, – игерілген кеңістік – бұл әрқашанда жүйеленген кеңістік, оған біршама құндылықты акцент жасалад. Игерілген кеңістіктің, әсіресе, үйдің, мазмұны, сәйкес мына категориялар арқылы сипатталады: өзінікі, жақын; адам иеленген; тағдыр ұғымымен байланысты; басты (сақралдық); ошақтың отымен байланысты т.б.» [Жуковская 1998, 19 б.]. Осы барлық жалпы қағидалардың түркі баспанасына тікелей қатысы бар деуге болады.

Әлемнің образдық-концептуалдық моделі мен киіз үй арасындағы тығыз байланыс пен параллелдік оның құрылымынан да байқалады.

Киіз үйдің қаңқасы үш бөліктен тұрады: керегеден (жиналған кереге, үй қабырғасы), уықтан (шаңырақ пен кереге ортасын қосатын иінді ағаш), шаңырақтан (үйдің бас бөлігі, жоғарғы шеңбер). Әрқайсысы тік бойынша бір белгілі деңгейді құрайды. Өз кезегінде киіз жабыны да үш бөліктен тұрады: туырлық (ордада кереге бойы, шағын үйде шаңыраққа дейтін жабатын киіз), үзік (уықтардың үстін ала жабылады), түндік (жоғарғы жағын, шаңырағын жабатын киіз) [Топоров 1973].

Киіз үйдің шаңырағы – қазақ ұлттық баспананың ең қастерлі бөлігі, ұрпақ жалғастыру символы. Қазақ халқының дүниетанымында шаңыраққа байланысты көптеген мәдени-тарихи сарын, ұғымдар, символдар, сақралдық салт жоралары бар. Көптеген халықтардың әмбебап түсініктері бойынша, «нақтылы деп сақралданғанды ғана айтуға болады, ал сақралданғанға тек ғана ғарыш бөлігі болатын, одан шығарылатын, оған қатысы бар жатады» [Фатиков 1980, 114 б.].

Киіз үй бірқатар заттар арқылы сақралдылыққа ие болады. Сол заттарды өзіне арнайы бөлінген жерге орналастыру, оларға қатысты ережелерді нақты орындап ұстану арқылы киіз үй игерілген кеңістікке айналады. Бұл заттар мынадай: ошақ, есік пен босаға, шаңырақ, бағана, кереге.

Киіз үйді құрған кезінің өзінде оның құрамдас бөліктері мен шаруашылық құралдарды орналастыру тәртібін сақтау маңызды болып саналады. Жай ғана қарағанда, көшпенді шаруашылықтың заттары өз орнында болуы тек қолайлылық жағынан дұрыс сияқты болып көрінеді. Бірақ кеңістіктік-семантикалық тұрғыдан қарағанда, ғасырлық дәстүрге сүйене отырып, барлығын өз орнына қою, әсіресе, заттарды сол кеңістікке бағыттап орналастыру өте маңызды болған.

Киіз үйдің есігі шығысқа қаратылады (монғолдарда – оңтүстікке). Есікке қарама-қарсы бетте, батыс жағында – төрдің орны.

Сөйтіп, «шығыс-батыс сызығы бойынша киіз үй екіге бөлінеді: шығыс жағы – профандық, ол кіретін жерге жақын, шаруашылық заттарға толы

болады; батыс жағы – сакралдық, мұнда отбасы үшін аса маңызды заттар орын алады. Ал есік пен төр арқылы өтетін шығыс-батыс ось-сызықты алсақ, батысқа теріс қарап тұрғанда, киіз үйді екі жаққа бөлуге болады: оңтүстік жағы – оң, ерлер жағы; солтүстік жағы – сол, әйелдер жағы» [Байбурин 1981, 17 б.].

Осыған сәйкес, «оңтүстік-солтүстік» сызығы бойынша да киіз үй екіге бөлінеді: сакралдық – мұнда қадірлі қонақтарды орналастырады; профандық – кіре беріс жағында.

Киіз үйдің ерлер жағында ер-тұрман, мал шаруашылығына байланысты құралдар қойылады. Киіз үйдің әйелдер жағында – шаруашылық заттар. Осылайша бөлу, әрине, абсолютты түрде емес, көбінесе дәстүрлі болған. Сонымен, киіз үйдің оң жағы – ермен, ердің заттарымен, оларға байланысты еңбек түрімен, ал сол жағы әйемен, әйелге байланысты еңбек түрімен ассоциацияланған. Қазір де отбасында ерлер мен әйелдердің регламенттенбеген бөлек міндеттері болады, бірақ оларды деформацияланған деп санауға болады.

Киіз үйдің кеңістігі, жоғарыда айтқандай, бірнеше белгі-символға ие, олардың көмегімен ол игеріледі, басқа әлемнен аулақтанады. Бұл белгі-символдар сакралдық тұмар қызметін атқарады. Алдымен, бұл сакралдық ошақ – қоныстанған үйдің символы, от иесі әйелдің орны, от ана. Ошақ – киіз үйдің семантикалық орталығы, ол оның кеңістігін ұйымдастырғанда есептеу нүктесі болып келеді. Зерттеуші С. Вайнштейн айтқандай: «...Киіз үйдің ортасында, есікке қарама-қарсы ошақ орналасады, ол баспананың отбасылық, шарашылық және сакралды орталығы» [Вайнштейн 1991, 83 б.]. Бұл жерде отбасының барлық өмірі өтеді: дүниеге келуі, балалық шағы, есеюі, қартаюуы, қайтыс болуы. Бұдан басқа, ошақ – ата-бабаларымыз бен ұрпақтарды жалғастырушы буын, ұрпақтар сабақтастығының символы. Бұл идея материалдық зат – қасиетті шаңырақ арқылы беріледі.

«Қазіргі күнге дейін шаңырақ қазақ үшін – отбасылық құндылық, тұқым жалғастыру белгісі, Отан мен қасиетті ошақ символы. Шаңырақ – киіз үйдің терезесі, одан жұлдызды аспан көрінеді, бұл әлемнің, уақыттың ұласуының, жер мен көктің, аспан мен күнге табынудың символы, оған қоса, бұл түтін шығатын және жарық кіретін орынның қызметін де атқарады. Ол сакралдық жер. Шаңырақ қаншалықты қара болса, соншалықты қасиетті: бұл көптеген ұрпақтың сакралдық байланысын білдіреді, атадан балаға ауысады. Көшпенділер үшін шаңырақ – Тәңірге табынудың көшір-символы. Көшпенділер шаңырақ арқылы аруақтар ошаққа келіп шығып қаскөй рухтардан жер кеңістігіу қорғайды деп сенген. Көне түріктердің шаман түсінігі бойынша, шаңырақ пен Аспан – салғастыруға келетін, өзара қайта кодталынатын ұғымдар. Аспанның Тәңірге табынумен тереңде жатқан концептуалдық байланысы бар» [Михайлов 1980, 143-152 бб.]. «Тәңір» сөзі, М.П. Хомоновтың ойынша, «алтай тілдері бір болғанда пайда болған және екі компоненттен тұрады: тәң (күмбез, дарбаза, бағана) және ір (киіз үй, үй, баспана)» [Хомонов 1975, 55 б.].

Біздің ойымызша, шаңырақтың айрықша сакралдығы оның Тәңірге және ата-бабаларымызға табынумен байланысты [Стеблева 1972].

Шаңырақ тұрғын аумақ кеңістігінде тік жазықтықтың негізгі классификаторы болып табылады. Бір жағынан, ол жоғары мен төменнің арасын, екіншіден, ішкі мен сыртқы кеңістік арасын бөліп тұрады.

«Шаңырақ арқылы киіз үйдің тұрғындары сакралдық аспан шырақтарымен (Күн, Ай, жұлдыздар) байланыста болады. Шаңырақ арқылы баспанаға жарық пен күн сәулесінің түсуіне көшпенділер айрықша мән берген. Мүмкін, соған да байланысты тойдан кейінгі алғашқы айларда келін міндетті түрде күн шығысымен тұрып, түндікті ашатын» [Толеубаев 1991, 158 б.].

Шаңырақ – үй-ішінің амандығы, татулық пен бейбітшіліктің символы. Қазақта ант беру салты былай өткен: адамдар шаңыраққа қарап тұрып ант еткен.

Шаңырақ – бірігу символы, сондықтан да қазақтар бата бергенде «шаңырағың шайқалмасын» деп айтатын. Мұның мағынасы отбасында татулық достық пен бауырластық орнасын дегенді білдіреді.

Қазақ ұлттық сана-сезім мен дүниетанымында «шаңырақ» – бұл «үй», «отбасы», «ұрпақ», ал рухани-философиялық түсінік бойынша, ол – ошақ, ұрпақ жалғастыру, дәстүр мен тәрбиенің, рухани туыстықтың символы.

Ұрпақтар туралы әдетте былай айтатын: «Әкесінің шаңырағын құлатпай, түтінін түтетіп отыр». Шаңырақты отбасы ұғымымен тығыз байланыстыратын, отбасы қайғыға ұшырағанда немесе отбасы ажырасқанда «шаңырағы шайқалды» деп айтатын. Қазақ дүниетанымында шаңырақ табыну салттарымен байланысты болған және ұрпақ жалғастыру символы ретінде танылған. Сондықтан шаңырақ ұрпақтан ұрпаққа мұра болып қалатын. Ал ұрпағы таралмаған үй иесі бейітінің басында киіз үйдің шаңырағын қалдыратын. Бұлтұқымсыз қалды дегенді білдіреді. «Шаңырағың биік, босағаң берік болсын» деген қазақтың орныққан сөз орамдары тыныштық, саулық пен бақыт идеясына толы.

Қазақ киіз үйінің шаңырағы қаскөй рухтардан қорғайтын киелі орын деп саналған. «Шаңырақ пен оның бөліктерінің пішіні, материалы мен сапасы – мұның барлығы «құт» ұғымымен тікелей байланысты болған. Құт – отбасы амандығын сақтаушы, қорғаушы» [Шаханова 1998, 12 б.].

Келесі маңызды семантикалық объект – есік, әсіресе босаға. Есік пен босаға тікелей және нақты кеңістіктегі бөлінуді көрсеткен, сонымен қатар ауысудың символы мен құралы болған. Есік шекара сияқты киіз үйді қоршаған игерілмеген кеңістіктен бөліп тұрады. Есік – сыртқы және ішкі, игерілген және игерілмеген дүниелерді бөледі, олардың шекарасы болып тұрады. Осыған сәйкес, шекарадан екі жаққа өтіп кету бірқатар ережелерді ұстанумен байланысты болған. Осы ережелер этникалық спецификаға ие және кейбір жалпыадами құндылықтарды қамтитын түркі этикетіне кіретін.

«Шаңырақ пен есік тік және колденең ұйымдастырылған құрылымдардың өткізгіш шекаралары болып, киіз үйдің осалдау бөліктері бо-

лып саналған» [Кенесбаев 1989, 133-134 бб.]. Сондықтан шаңырақ пен есікті түнге қарай міндетті түрде жауып, апотропеикалық (қорғаушы) мәні бар заттарды іліп қоятын. Мысалы, «босағаға қойдың қары жілігін ілген, ол қайғыдан сақтайды деп білген. Босағада түнге қарай жалпақ ыдысқа сүт құйып қоятын, сонда жылан киіз үйдің тұрғындарына зиян келтірмейді деп айтатын. Әйел босанған кезде есік алдында ақ шығыр атты, ал шаңырақта бүркітті ұстайтын, сонда әртүрлі жындар жоламайды деп ойлаған. Кейде киіз үйге кірер жерде найзаны қоятын, ол отбасының амандығын сақтайды деген сенімде болған» [Байбурын 1983, 16 б.].

Босаға ерекше орын ретінде үй ішінің амандығын сақтай отырып, сырттан жасалынатын қастыққа жол бермейді, қастық жасау жолында кедергі болып тұрады. Босаға кеңістікті екі әлемге бөледі: сыртқы, өзгенікі және ішкі, туған (өзінікі). Дәл сол босағада қорғаушы құдіретке құрбандық шалады.

Босағадан өтудің көптеген салттары болады: оның алдында қадірлеп тағзым еткен, оны ықыласпен қолымен сипайтын. Босағада отыруға, тұруға, қоштасуға, сөйлесуге, әсіресе оны басуға тыйым салынған. Сакралдық табу бұзылса (XIII ғасыр), өлімге жазаланатын [Ванштейн 1991]. Мүмкін, босағаның сакралдық мәні жоғалған да шығар, бірақ бүгін де босаға жаңа әлемге, жаңа үйге ауысу символы, отбасының кеңістігіне кірудің шекарасы ретінде қастерленеді. Босағаны аттап өткен соң, көз, тұяқ, ілінген тастар, символдар түріндегі әртүрлі тұмарларды көруге болады. Мұның өзі, мүмкін, қазіргі заманғы ырымшылдық, ол да табиғат күшіне табынудың көрінісі. Сөйтіп адам үй кеңістігін басқа үй кеңістігінің ішкі тыныштығын бұза алатын сырттан келетін біреудің, бөтеннің әсерінен қорғайды.

Көшпендінің ғалам және өзі алатын орын туралы түсінігі бойынша, шаңырақ бір қандай да бір орталық болып табылады, сол орталықты айнала қалған әлем орналасады. Киіз үй – орталықтағы шеңбер, оның айналасындағы шаруашылық кеңістік – екінші шеңбер, одан соң – үшінші шеңбер және т.б. Бұл өзін, өзінің баспанасын, ғаламдағы өз орнын сезінудің айтарлықтай диалектикалық принципі. Бұл принцип жер шарының көптеген халықтарына тән.

Шеңбер пішін жасаушы бастау ретінде көшпенділер ортасындағы кеңістік туралы әртүрлі түсініктердің негізі болып саналады. Шеңбер пішінінде қоғамның өмірін қамтамасыз етудің жалпы кеңістігі ұйымдастырылады: киіз үй ғана емес, айналасындағы барлық тұрғын кеңістік шеңбер түрінде жайылған.

Сөйтіп, көшпенділерде кеңістікті ұйымдастырудың негізгі пішіні шеңбер болып табылады. Шеңбер – жалпақты ғалам моделінің тұрақтылау болатын бөлшегі.

Көшпенді өзара қарым-қатынасын тек адамдармен ғана емес, сол кеңістікпен де реттейді. Ол орталығы өзі болатын кеңістіктің бір нүктесінен басқа нүктесіне ауысады, оның табиғи күй-жағдайы үздіксіз қозғалыс болып

табылады. Көшпендінің қалауына байланысты, оның жолының басталуы мен аяқталуы деп кеңістіктің кез келген нүктесі бола алады.

Бір кеңістіктен басқа кеңістікке ауысу әрқашанда алға апарар жол, болашаққа қарай жылжу, қозғалу деген мағынаны білдіреді.

Мәдениеттанушы Мұрат Әуезов «Энкидиада: көшпенділік пен отырықшылық әлемдерінің бірлігі мәселесіне орай» атты еңбегінде көшпендінің қоршаған дүниемен байланысы туралы ұғымдар қорында басты орынның біріне «жол» ұғымы ие деп ойын айтқан [Ауэзов 1993]. Сонда жол сарыны кеңістікте саяхаттау ретінде әлемнің тұтастықта дамуы мен оны танудың негізгі факторы болып саналады.

Қорытынды

Сөйтіп, көшпенділер кеңістіктің сакралдылығын ерекше қадірлей отырып, табиғатты тірі ағза ретінде қастерлеп қабылдаған, көшпенділер тәжірибесін ұрпақтан ұрпаққа жеткізе білген. Тағы да қорытындылай айтатынымыз, кеңістік феноменін адам барлық жерде, бүкіл тарихы бойы меңгерген. Дүние туралы терең жатқан білім шеңберін бүкіл адамзат ауқымында кеңейту әрбір этностың өзіндік әлем моделін о бастан жасауында кедергі болмаған.

Библиография

- Ауэзов, М. 1993. «Энкидиада: көшпенділік пен отырықшылық әлемдерінің бірлігі мәселесіне орай. Көшпенділер. Эстетика». Алматы, Ғылым, 263 б.
- Аргынбаев, Х. 1973. «Қазақ отбасы мен неке қиюы». Алма-Ата, 130 б.
- Байбурин, А. 1991. «Мәдениеттің таңбалы құралдары жүйесіндегі салт жора. Мәдениеттің этнотаңбалық қызметтері». М., 30 б.
- Байбурин, А. 1983. «Шығыс славяндардың түсінігі мен салттарындағы баспана». Л., 136 б.
- Бичурин, Н. 1998. «Ежелде Орта Азияны мекендеген халықтар туралы мәліметтер жинағы». Т. 1., Алматы, Жалын, 50 б.
- Брагинская, Н. 1991. «Аспан. Әлем халықтарының мифтері». Т. 1., М., 398 б.
- Бичурин, Н. 1998. «Ежелде Орта Азияны мекендеген халықтар туралы мәліметтер жинағы». Т. 1., Алматы, Жалын, 51 б.
- Байбурин, А. 1983. «Шығыс славяндардың түсінігі мен салттарындағы баспана». Л., 136 б.
- Валиханов, Ч. 1985. «Қырғыздардағы шамандық іздері». Т. 4., Алма-Ата, 58 б.
- Ванштейн, С. 1991. «Азия орталығы көшпенділерінің әлемі». М., Наука, 206 б.
- Гачев, Г. 1999. «Әлемнің ұлттық образдары. Еуразия – көшпенді, диқаншы, таулықтың гарышы». Москва, Ди Дик, 367 б.
- «Ғасырлар тоғысындағы көшпенділер мәдениеті (XIX ғ.- XXI ғ.)» 1995. *Генезис және трансформация мәселелері*. Алматы, 103 б.
- Жуковская, Н. 1988. «Монғолдардың дәстүрлі мәдениетінің категориялары мен символикасы». Москва, Ғылым, 198 б.
- Каган, М. 2003. «Әлем мәдениетінің тарихына кіріспе». Санкт-Петербург, 383 б.
- Крадин, Н. 2007. «Еуразияның көшпенділері». Дайк-Пресс, Алматы, 416 б.

- Кенесбаев, С. 1989. 'Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі'. Алматы, 248 б.
- Левшин, А. 1832. 'Қырғыз-казактар немесе қырғыз-кайсақ ордалары мен даласын сипаттау'. СПб., Ч. 3. Этнографиялық жаңалықтар, 76 б.
- Михайлов, Т. 1980. 'Буряттар шамандығының тарихынан (ежелгі уақыттан XVIII ғ. дейін)'. Новосибирск, 252 б.
- Николаева, Д. и др. 2012. 'Монголтау, буддология және тибетология инст-ты'. СО РАН, М., Шығыс әдебиет, 351 б.
- 'Оңтүстік Сібірдің түркілерінің дәстүрлі дүниетанымы'. 1988. *Кеңістік пен уақыт. Заттық әлем*. Новосибирск, 101 б.
- 'Оңтүстік Сібірдің түркілерінің дәстүрлі дүниетанымы'. 1989. *Адам және қоғам*. Новосибирск, 215 б.
- Рабинович, Е. 1991. 'Жер. Әлем халықтарының мифтері'. Т. 1., М., 467 б.
- Стеблева, И. 1972. 'Реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. Тюркологический сборник'. М., 67 б.
- Тихонов, Н. 1991. 'Алтайлықтардың дәстүрлі баспанасы. Сібір халықтарының этнографиясы'. Новосибирск, 98 б.
- Топоров, В. 1973. 'Ерте түркі сипаттамалардың космологиялық көздері. Таңбалық жүйелер бойынша еңбектер'. Алма-Ата, Тарту, 6-шығ., 121 б.
- Толубаев, А. 1991. 'Қазақтың отбасылық салттарының исламға дейінгі реликтері (XIX-XX ғ. басы)'. Алма-Ата, Ғылым, 214 б.
- Уарзиати, В., Галиев, А. 2006. 'Ұлы дала символдары мен таңбалары (ежелгі номадтар мәдениетінің тарихы)'. Алматы, 197 б.
- Фатиков, Р. 1980. 'Шаңырақ семантикасына орай. Қазақстан мәдениетінің ескерткіштерін зерттеу және қорғау мәселелері'. Алма-Ата, 185 б.
- Хомонов, М. 1976. 'Бурят героикалық эпосы «Гэсэр»'. Улан-Удэ, 251 б.
- Шаханова, Н. 1998. 'Қазақтың дәстүрлі мәдениетінің әлемі'. Алматы, 212 б.

Transliteration

- Auevov, M. 'Enkidiada: koshpendilik pen otyryqshylyq alemderinin birligi masesine oray' [Enkidiad: to the Problem of the Unity of the Worlds of Nomadic and Dry Settlements]. *Koshpendiler. Estetika*. Almaty, Gylym, 263 s.
- Argynbayev, Kh. 1971. 'Qazaq otbasy men neke kiyuy' [Family and Marriage With the Kazakhs]. Alma-Ata,
- Bayburin, A. 1991. 'Madeniyettin tanbaly kuraldary zhuyesindegi salt zhora. Madeniyettin etnotalbalyq qyzmetteri' [Ritual in the System of Symbolic Means of Culture. Ethnological Signs of Culture]. М., 30 s.
- Bayburin, A. 1983. 'Shygys slavyandardyn tusinigi men salttaryndagy baspana' [Dwelling in the Rites and Performances of the Eastern Slavs]. L., 136 s.
- Bichurin, N. 1998. 'Ezhelde Orta Aziyany mекendegen khalyqtar tyraly malimetter zhinagy' [Collection of Information About the Peoples Who Lived in Central Asia in Ancient Times]. Т. 1., Almaty, Zhalyn, 50 s.
- Braginskaya, N. 1991. 'Aspan. Alem khalyqtarynyn miferi' [Braginskaya N.V. Heaven. Myths of the Peoples of the World]. Т. 1., М., 398 s.
- Bichurin, N. 1998. 'Ezhelde Orta Aziyany mекendegen khalyqtar tyraly malimetter zhinagy' [Collection of Information About the Peoples Who Lived in Central Asia in Ancient Times]. Т. 1., Almaty, Zhalyn, 51 s.
- Bayburin, A. 1983. 'Shygys slavyandardyn tusinigi men salttaryndagy baspana' [Dwelling in Rites and Performances of Eastern Slavs]. L., 136 s.
- Valikhanov, Ch. 1985. 'Qyrgyzdardagy shamandyq izderi. Bes tomdyq shygarmalar zhinagy' [Traces of Shamanism in Kyrgyz. Collected Works in Five Volumes] Т. 4., Alma-Ata, 58 s.
- Vanshteyn, S. 1991. 'Aziya ortalgy koshpendilerinin alemi.' [World of Nomads of the Center of Asia]. М., Nauka, 206 s.

Gachev, G. 1999. 'Alemnin ulttyq obrazdary. Eyraziya – koshpendi, diqanshy, taylyqtyn garyshy' [National Images of the World. Eurasia – the Space of a Nomad, Zemeltsa and Mountaineer]. Moskva, Di Dik, 367 s.

'Gasyrlar togysyndagy koshpenderit madeniyeti (XIX-XXI)' [The Culture of Nomads at the Turn of the Century (19th century-21st.)]. 1995. *Genesis zhane transformatsiya maseleleri*. Almaty, 103 s.

Zhukovskaya, N. 1988. 'Mongoldardyn dasturli madeniyetinin kategoriyalary men simvolikasy' [Categories and Symbolism of the Traditional Culture of the Mongols]. Moskva, Gylym, 198 s.

Kagan, M. 2003. 'Alem madeniyetinin tarikhyna kirispe' [Introduction to the History of World Culture]. Sankt-Peterburg, 383 s.

Kradin, N. 2007. 'Eyraziyanyn koshpenderit' [The Nomads of Eurasia]. Dayk-Press, Almaty, 416 s.

Kenesbayev, S. 1989. 'Qazaq tilinin frazeologiyalyq sozdigi' [Words of Kazakh Phraseological Units]. Almaty, 248 s.

Levshin, A. 1832. 'Qyrgyz-kazaktar nemese Qyrgyz-kaysak ordalary men dalasyn sipattay' [Description of the Kirghiz-Cossack or Kirghiz-Kaysak Hordes and Steppes]. SPb., Ch. 3, Etnografyalyq zhanalyqtar, 76 s.

Mikhaylov, T. 1980. 'Buryattar shamandygynyn tarikhynan (ezhelgi yaqyttan XVIII g. deyin)' [From the History of Buryat Shamanism (From Ancient Times to the Eighteenth Century)]. Novosibirsk, 252 s.

Nikolayeva, D. i dr. 2012. 'Mongoltany. buddologiya zhane tibetologiya inst-ty' [Institute of Mongolian Buddhism and Tibetology]. SO RAN, M., Shygys adebiyet, 341 s.

'Ontustik Sibirdin turkilerinin dasturli duniyetanymy. Kenistik pen uaqyt. Zattyq alem' 1988. [The Traditional Worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and Time. The Real World]. Novosibirsk, 101 s.

'Ontustik Sibirdin turkilerinin dasturli duniyetanymy. Adam zhane qogam' 1989. [The Traditional Worldview of the Turks of Southern Siberia. Man and Society]. Novosibirsk, 215 s.

Rabinovich, E. 1991. 'Zher. Alem khalyqtarynyn mifiteri' [Earth. Myths of the Worlds]. T. 1, M., 467 s.

Stebleva, I. 1972. 'Rekonstruksii drevnetyurkskoy religiozno-mifologicheskoy sistemy. Tyurkologicheskiy sbornik' [To the Reconstruction of the Ancient Turkic Religious and Mythological System. Turkological Collection]. M., 67 s.

Tikhonov, N. 1991. 'Altaylyqtardyn dasturli baspanasy. Sibir khalyqtarynyn etnografiyasy' [The Traditional Dwelling of the Altai. Ethnography of the Peoples of Siberia]. Novosibirsk, 98 s.

Toporov, V. 1973. 'Erte turki sipattamalarydyq kosmologiyalyq kozderi Tanbalyq zhuyeler boyynsha enbekter' [About Cosmological Sources of Early Turkic Descriptions. Works on Sign Systems]. Alma-Ata, Tartu, 121 s.

Toleubayev, A. 1991. 'Qazaqtyn otbasylyq salttarynyn islamga deyingi relikteri (XIX-XX g. basy)' [Relics of Pre-Islamic Beliefs in the Family Rituals of the Kazakhs (Nineteenth and Early Twentieth Centuries)]. Alma-Ata, Gylym, 214 s.

Uarziati, V. 2006. 'Galiyev A.A. uly dala simvoldary men tanbalary (ezhelgi nomadlar madeniyetinin tarikhy)' [Symbols and Signs of the Great Steppe (History of the Culture of the Ancient Nomads)]. Almaty, 197 s.

Fatkov, R. 1980. 'Shanyraq semantikasyna oray. Qazaqstan madeniyetinin eskertkishterin zerttey zhane qorgay maseleleri' [Semantics of Shanarak. Problems of Study and Protection of Cultural Monuments of Kazakhstan]. Alma-Ata, 185 s.

Khomonov, M. 1976. 'Buryat geroikalyq eposy «Geser»' [Buryat Heroic Epic "Geser"]. Ulan-Ude, 251 s.

Shakhanova, N. 1998. 'Qazaqtyn dasturlı madeniyetinin alemi' [The World of Traditional Culture of the Kazakhs]. Almaty, 212 s.

Резюме

Кулумжанов Н.Е., Жолдубаева А.К., Альмуханов С.Х. Феномен пространства в культуре кочевников

Феномен пространства как важнейшая категория культуры кочевников обладает особой сакральностью, так как она выражает мировоззренческие мотивы, культурные нормы и ценности. В данной статье была поставлена задача раскрыть сакральность пространства в жизни кочевников, которая является квинтэссенцией их духовного мира. Пространство в данном исследовании рассматривается как категория, выражаемая в реальных фактах и имеющая величину.

Специфика мифологического пространства есть специфика мифологии вообще как раннего этапа развития человеческого сознания. Картина мира кочевников имеет ярко выраженный космоцентрический характер. Основу космологической мифологии составляет описание главного параметра вселенной – пространства – как основного условия существования человеческой жизни. Поэтому в этой статье предпринята попытка интерпретации модели космоса, являющегося инструментом понимания культуры кочевников, и, в частности, феномена пространства.

Представление пространства у кочевников обладает особой емкостью, так как в нем едино слились религиозные, экологические, культурные и экономические нормы и ценности. Пространство относится к двум характеристикам физического и духовного бытия человека.

Пространственный континуум кочевников выступает одним из ключевых аспектов, позволяющих осмыслить феномен кочевой культуры.

Ключевые слова: сакральность пространства, модель космоса, шанырак, порог.

Summary

Kulumzhanov N., Zholdubaeva A., Almukhanov S. Phenomenon of the Space in a Culture of the Nomads

The phenomenon of space as the most important category of nomadic culture has a special sacred character, as it expresses ideological motives, cultural norms and values. In this article, the task was set in order to reveal the sacredness of the category of space in the life of nomads, which is the quintessence of their spiritual world. The space- in this study is viewed as a category that is expressed in real facts having a value. Space is a category that is discussed in almost every methodological study but still represents a problem towards the real world.

The specificity of the mythological space is the specificity of mythology in general as an early stage in the development of human consciousness. The basis of cosmological mythology is the description of the main parameter of the universe – space – as the basic condition for the existence of human life. Therefore, in this article, an attempt is made to interpret the cosmos model which is an instrument for understanding the culture of nomads and in particular, the phenomenon of space.

Representation of space at nomads has special reservoir as in its religious, ecological, cultural, economic specifics of the relevant cultural standards and values. The space belongs to two characteristics of physical and spiritual lives of the person, and the set of space phenomena.

The spatial continuum of nomads acts as a key aspects allowing to comprehend a phenomenon of nomadic culture.

Keywords: Sacred Space, Model of the Universe, Shanyrak, Threshold.

Мейірхан Спанов (Тараз, Қазақстан)

БАҚСЫЛЫҚ БОЛМЫСҚА ӘЛЕУМЕТТІК-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ТАЛДАУ

Аннотация. Бұл мақалада басылық құбылыстың пайда болуы мен таралу үрдісіне тарихи тұрғыдан қарастыра отырып, бақсылық үрдістің түркі-моңғол кеңістігіндегі орнына онтологиялық тұрғыдан пайымдаулар жасалған. Ежелгі түркі халықтары тәңірлік дін мен бақсылық үрдіске қатты мән бергендігі көрсетілді. Түркілік-исламдық құндылықтарды өзара қабыстыра білген қазақ танымында бақсылық құбылыстың орны анықталды.

Түйін сөздер: бақсылық болмыс, шаман, шаманизм, рух, көшпелілер.

Кіріспе

Бақсылық қоғамда өзіне тән тылсым күшке ие құбылыстығымен ерекшеленген. Зерттеуші ғалымдар «шаманизм» ұғымы ғылыми әдебиетке XVIII ғасырда енгенімен, оғана дейінгі аралықта нақты түсініктің қалыптаспағанын айтады. Бұл ұғым екі түрлі көзқарасты қоғамда қалыптастырды. Біріншіден, бұл дін емес, себебі онда құдай туралы түсінік жоқ десе, енді біреулер архаикалық культ деп шектелсе, басқалары қазіргі психоанализдің түп бастауы деп бағалағанын көреміз т.б. бірнеше пікірлер бар. «Бурят ғалымы Д. Банзаров шаман манжурлық саман сөзі, Сібір тайпаларында ол сам түбірінен шаман деп айтылуы мүмкін дейді. Шаманизм бастауларын Үндіден немесе басқа оңтүстік елдерден емес, шаманизмнің шыққан жері Орталық Азиядан іздеу керек десе, С.А. Токарев [1964, с. 283] шаманизм барлық халықтарда кездеседі, алайда діннің бұл формасы Солтүстік Азияда кемелденіп дамып, үстем діни жүйеге айналды деп тұжырымдайды. С.П. Толстов [2005, 470 б.] кемелденген шаманизм Сібір халықтарында кейін қалыптасқан және оның пайда болуына буддизм ықпал еткен деген пікір айтады». Шамандыққа қатысты ойларын мәдени жүйемен бірлікте қарастырған Ш.Уәлиханов болды. Қалай айтсақта шамандар халық жолында қызмет еткен ерекше жан иесі. Жалпы оның арғы негізі ежелгі кезеңге барып тірелетіні анық. Шамандық үрдістің пайда болуы мен дамуына қатысты пікірлер жеткілікті. Осы құбылысқа ғалымдар әр түрлі баға беріп, гуманитарлық білім саласында бақсылықтың болмыстық қыры мен тарихтағы орны алуан түрлі пікір мен тұжырымдарды қалыптастырды. Алуан түрлі пікір бақсылық болмыстың көп қабатты, көп құрылымды жүйеден тұратынын көрсетті.

Әдіснама

Бақсылық үрдістің пайда болуы мен таралуына қатысты пікірлер салыстырмалы түрде зерттелді. Сонымен қоса, бақсылық үрдіс тек ген арқылы

берілетін, оның теориясы жоқ, тек практикада іске асатын шартты құбылыс екенін дәлелдейтін тұжырымдар жасақталып, ішкі құрылымдық жүйесінің мәні логикалық әдіспен ашылды.

Бақсылық үрдістің пайда болуы мен таралу кеңістігі

Бақсылардың қоғамда қатты қанат жайған тұстары Ақсақ Темірдің тұсы болса керек. Осы бақсылық үрдіске шектеу жасап, тыйым салуға әрекет еткен де зерттеуші ғалымдардың айтуынша Ақсақ Темір боыпты. Ол исламның кең қанат жаюы үшін бақсылық үрдістің көзін құртыпты. Арғы түп негізіміз түркілік бастаудан нәр алып, исламдық құндылықтармен өзімізді қабыстыра алған ел болғандықтан, елдіктің тізгіні мен ем-домнан бейтарап емеспіз. Қай заманда болмасын елдің көшін тура жолға салып отыратын хан мен көріпкел сәуегейлер, батыр мен би-шешендерден кенде болмаған елміз. Ел тұтастығы мен емшілер қауымдастығы қоғамда өз қажеттілігін жоймай, қашаннан сұранысқа ие болған. Елдің алдын болжап, нық сеніммен қарап, күш қуатын сарқып қызмет ететінде бақсылар. Осы бақсылық үрдіс түркі-моңғол халықтары арасында кеңінен қолдауға ие болған. Себебі, бақсылар барлық күш қуатын өзі өмір сүріп отырған қоғамаға және адамға ғана арнаған. Өз заманында С. Торайғыров:

Мен айтсам сардаланың емшілерін,

Оларды жаратпаған құдай тегін.

Қойғызатын тәуіптікті тұқымына,

Талайға өмір берген қолы жеңіл,

Еш қазақ жамандамас қылған емін,-деп жырлаған.

Жалпы ғылыми әдебиетте «шаманизм» және «шаманство» деген түсініктер бар. «Шаманизм» деп әдетте бірқұдайлық дінге дейінгі көпқұдайшылық, түрлі рухтар мен иелерге сенетін діни сенімдер мен дүниетаным, идеологияны атайды. Ал «шаманство» түсінігі бақсы-балгерлердің емдеу, бал ашу, сәуегейлік іс-әрекетіне дәл келеді,-деп бөліп қарастырады Ә.Төлеубаев «Қазақтағы бақсылық» деп аталатын мақаласында. Біріншіден, «бақсы» сөзінің шығу төркінін анықтау арқылы оның пайда болып, дамыған тұсын тарихтағы орнымен қабыстыра қарастыру маңызды болса, екіншіден, әлем халықтарының танымында емдеу, көріпкелдік, болашақты болжау мен тылсым күштермен байланыста болған жан иелерінің қоғамдағы орнын жоққа шығара алмаспыз. Бірақ «бақсылық» үрдістің ерекшелігін неден көреміз деген сауал тұр. Шығыста Үнді, Жапония, Қытай елдерінде адамның ақылына сыймайтын құбылыстар баяндалатын кітаптары болып, соларға қатты сенгені аян. Әсіресе, даосизм алғашқы бастауын шамандық наным-сенімдер мен магтар рәсім-салттарры құрғандығын айтады зерттеушілер. Жалпы әлем халықтарының танымында мұндай үрдістер бар.

Қалай айтсақта, бақсылық исламға дейінгі діни наным-сенімнің бір көрінісі екенін жоққа шығара алмаймыз. Жалпы «бақсы» сөзінің шығу

төркіні ауруды қарау, бағу, емдеу ұғымдарымен байланыстырған Ә. Төлеубаев «Қазақтағы бақсылық» деп аталатын мақаласында: В.В. Бартольд кезінде өзбек тіліндегі бақсы сөзін санскриттік «бикшу» ұғымымен байланыстырып, «алғашында ол буддистік тақуаның аты болып, кейіннен шамандық емші-балгерді де білдіретін болған» [Бартольд 1968, 501 б.]. Моңғол тарихын зерттеуші Б.Я. Владимирцовтың [1934, 184 б.] пікірі бойынша, «бахши» сөзі моңғолдардан шыққан, ол сауатты, тәлімгер дегенді білдіреді. деген болатын. Қалай айтсақта, түркі-моңғол кеңістігінде бұл құбылыстың қоғамда атқарған қызметі зор болған. Зерттеуші ғалымдардың пікіріне сүйенсек, ғұн, оғыз, қыпшақтар мен ұйғырларда жалпы түркі-моңғол кеңістігінде қанатын кең жайған бақсылық үрдістің белгілі бір мәдениетпен бітеқайнасқан тұстары барын анықтайды. Жалпы ғалымдар моңғолдар мен түріктердің арғы тегі бір деп қарайды. Моңғол ұлтынан шыққан ғалымдарда түрік тілінен көптеген сөздер енгенін айтқан болатын. «Көне түріктің кең байтақ жерінде түрік, соғды, көне ұйғыр, шағатай жазулары, «бітік» қалыптасты. Осы «бітік»(алфавит), оның реткісі «қоғамдық жаңғыру кезеңіне сай, жаңаланып отырған» түркі әліппелік жазу көптеген құжаттардың мұра болып қалуына себепкер болды. Осы кезде әлемдегі «жеті кереметтің» бірі –Мұнтаза Махал кесенесі салынған. Қазақтың таңбалы өрнегі көне хаттаманың рөлін атқарғандай [Қазақтың халық философиясы 2006, 94 б.]. Көне түркі тайпаларының өзара ұқсастығы көп болған. Әсіресе, бірін-бірі түсінісу арқылы жасалынған мәдени, рухани байланыс жолында сенім мәселесінің ықпалы зор болған. Олар Тәңірлік діни танымнан бастау алған. Осының негізінде жер мен суды Тәңірдің адамға берген несібесі деп қараған. Түркілік дүниетанымда Тәңір ұғымы құдіретті, киелі болып саналған. Бергін келе қазақ дүниетанымында осы кие ұғымы таңбаға, бейне мен рәмізге айналды. Әсіресе, бұл жаугершілік заманда қатты әспеттелді. Себебі халықты қорғайтын символ есебінде қаралды.

Бақсылық үрдістің қоғамда атқарған қызметі

Қазақ даласын мекендеген көшпелілер айға, күнге, жұлдызға табынды. Шаман діні отқа табынумен байланысты болған. Шаман тәуіптер отпен аурудың «иесін» қуып науқас адамдарды сырқаттан жазған. Аспан денелерін киелі санаған шаман діні өлген адамдарды да пір тұтқан. Шоқан былай деп жазады: «Қырғыздар осы уақытқа дейін аруаққа сиынады. Өмірінің қиын кезеңінде өзінің өлген ата-бабаларының аттарын атап, олардың аруағынан медет тілейді. Аруақтың құрметіне мал сойылады. Кей кезде мүрделерге барып, аруақтың құрметіне мал сояды да, аруақтан жәрдем сұрайды. Мысалы балалары жоқтар ұл сұрайды» – деген болатын. Бізге белгілі «аруақ» ұғымы түркілер танымында ерекше құрметке ие. Бұл тікелей тәңірлік түсінікпен астасады. Түркілер адам дүниеге келгенде тәңірге қызмет ету үшін келеді де, дүниеден қайтқанда әруаққа еніп, тәңірмен бірігеді деген түсініктің қалыптасуында болып отыр.

Жалпы адамзатқа тән күнге, айға табыну дәстүрі де түркі халықтарында сақталған. Күнге табыну әлемдік мистерияда Митра культі деп аталынса, айға да табыну объектісі, кейіннен исламдық фетешизмнің біріне айналған. Ғ. Есім шаманизм тақырыбындағы әдебиеттерді саралай отырып, қазақ арасындағы бақсылықты зерттеушілердің оны дінмен шендестіруіне қарсылық танытып, Д. Самовасовтың «шаман сенім мен дін емес – жеке адамның әрекеті» деген ойына қосылды. Таирова Б.Л. «Шоқан және көшпелілер танымы» деп аталатын еңбегінде: Шаманизм исламның тарауына кедергі болғаны анық. Егер шамандықтың негізінде сенім мен дін жатпаса онда исламның тарауына неге кедергі болады. Оның негізінде діни сенім жатыр. Шаманның болжағыштық қасиетінің күшті болуы мен ауруды емдеу жолындағы әрекеті ғылыми дәлелді қажет етпеген. Шаман әрекеті жеке адамның әрекеті. Көпке тән құбылыс емес. Осы жеке әрекет оны өзгеден даралаған. Даралап тұрған күш оның тылсым болмысқа иелігі. Ал тылсым күшті дінмен көмкереміз. Шамандық әрекетті дінсіз, сенімсіз қарастырсақ, сонда оның не болғаны? Шамандық әрекеттің ғылымда қалыптасқан теориясы жоқ, ол тек практикада іске асқан. Зерттеуші А. Сұрапбергенов: Ислам дәуіріне дейін үстем идеология болып келген шаманизм әрекет етуін өз еркімен тоқтатқысы келмеді. Шаманизм мен ислам арасындағы күрес әдет-ғұрыптарын және құдайларын бір-біріне қарама-қарсы қою арқылы жүрді. Мұның өзі сайып келгенде феодалдар арасындағы идеологиялық күреске айналды. Олардың бір тобы шамандық әдет-ғұрыптарды сақтап қалуға тырысса, көрші мұсылман елдерімен сауда қатынасын жасасуды жақтаған екінші бір тобы ислам дінін қабылдауға ниет білдіре бастады. Қазақстанның орталық және солтүстік өлкелерінде бұл күрес бірнеше ғасырға созылды – деген болатын [Сұрапбергенов 1979, 55 б.]. Бұл орынды айтылған пікір. Шаман – бақсылардың белгілі бір діннің өкілі болмаған. Олар өздері мекен еткен аймақта қандай дін үстем болса, сол дінмен бітеқайнасып кеткен. Исламды қабылдаған соң Орта Азия мен Қазақстанда шамандық мұсылмандық сипатқа ие болды. В.Н. Басиловтың дұрыс аңғарғанындай «молда мен шаманның арасындағы қарама-қайшылық енді әртүрлі идеологияның соқтығысуы емес, бар болғаны кәсіби бәсекелестік еді. Өзінің дүниетанымынан шамандар басқа дұрыс мұсылмандардан айырмашылығы болмады. Шамандар рәсімдерін бастамай тұра Алла мен әр түрлі мұсылман әулиелерге, тек одан кейін барып көмекші аруақтарға – исламның қасиетті кітабы – Құранда келтірілген періштелерге назар аударып, көмек сұрады» [Басилов 1984, 206 б.]. Діни нанымдардың алғашқы формалары таза күйінде болмай, бір-бірімен тұтасып жатты. Мысалға алатын болсақ, Австралия аборигендерінде тотемизм, Сібір мен Қиыр Шығыс халықтарының арасында магия мен шаманизм практикасы үстем болса, Африка халықтары фетишизмге бейімділік танытты. Көшпелілер тарихи санасында діннің ықпалы болғанымен тек өзіне қажеттісін алып, танымына қайшы келген үрдістен бойын тасалатып отырған. Осының негізінде

көшпелінің ұрпағы саналатын қазақ халқы монотеизмге жетіңкіремей, далалық политеизмде қалған. Шоқан осы көшпелілердің соның ішінде қазақ халқының танымында бұл айшықты құбылыс екеніне ғылыми зерттеу жұмысын жүргізу арқылы келген. Көкке, күнге, айға, құтты мекенге бас иіп, сонымен қоса діни нанымның негізі өз орталарынан ұлы тұлғаны қалыптастыртып, табынған. Оған дәлел «Оғызнаме», моңғолдың «Құпия шежіресі», Өтеміс қажының «Шыңғыснамесінен» көреміз. Мо-Дэ, Шыңғыс хан, Темір, Едіге – бәрі табыну объектісі болған. Олардың ерен еңбегі халық жадында, ел тағыдырына келгенде кесіп тұрып шешім қабылдаған тұстары ел жүрегінде аңыз болып қалған. Ө. Марғұлан бұл наным туралы: «Қытай жазбаларында ол кездегі ғұн, үйсін, қаңлылар өздерінің қоғам қорғайтын батыр, ерлерін көбінесе «Тәңір», «Күн», деп айтатын болған. «Тәңірі» ескі үйсіндердің тілінде «мықты», «ер», «күдіретті» деген мағынада жұмсалып, кейін табынатын нәрсеге (көбінесе аспанға) айналды» [Марғұлан 1985, 71 б.]. Көшпелі түркілер елдік үшін ерлікке барған батырларына тәңірден жаралған деп тірісінде құрмет көрсетсе, өлгесін «аруақ» деп дәріптеген. Әрине, «аруақ» сөзі арабтардан келсе де, оның мағынасы көшпелілер ортасында алғаш қалыптасқан. Шоқан «Қазақтардағы шамандықтың қалдығы» еңбегінде былай дейді: шамандық діндегі адам күдіретті күн нұрына қарап таңданды, осыншама жарықтың құпиясына түйсігі жетпей табынды, қара аспанға нұр сепкен айды көріп те табынды... Ертеден келе жатқан әдет-ғұрып, салт-сананың қайнар көзі, қазір біз шамандық – ескі наным деп атап жүрген, кезінде, бүкіл халық табынған нағыз дін еді» – дейді. Шоқан әлем халықтарының барлығында осы үрдістің болғанын меңзеп отыр. Аспан әлеміне табынбаған халық жоқ. «Аспан үсті, жер беті мен жер асты» әлемімен адамның рухани болмысын бірлікте қарастырған. Шоқан көшпелілер танымында дін мен дәстүр арасындағы байланыстың өзіндік гармониясын аша білген және исламға дейінгі наным-сенімнің түркілер танымындағы тәңірлік пен шамандықтың орнына объективті бағасын берген. Шоқан: шаман дінінде өлген адамның аруағы тәңірге тәуелсіз күдіретке ие болады, сол себепті, көк-әлем билеушісінің қуатты күші тек тірі адамдарға ғана әсер етеді. «Аруақ – ата-баба рухы, басқа қиын қыстау күн түскенде, жан қиналғанда: «Аруақ қолдай гөр, қолтығымнан жебей гөр» – деген түсінігінен қазақ дүниетанымында бүгінгі күнге дейін орын алатын тәңіршілдік немесе шамандық сенімнің элементтерінің – аруақ феноменімен байланыстылығын көреміз. Аруаққа сиыну тек қазақ дүниетанымына ғана тән емес, әлем халықтарының бірқатары, оның ішінде ежелгі славян халықтары мен ежелгі қытай мен жапон, африкалық тайпаларының арасында да осы дәстүр болған. Қазақ дүниетанымында «аруақ» ұғымы киелі сипатқа ие. М.Х. Дулати [2003, 459-460 бб.] «Тарих-и-Рашиди» еңбегінде: Рухта өлім болмайды, оның өмірі мәңгі. Рухтың материалдық күші сарқылмайынша оның денесі өмір сүреді. Ал оның материалдық (денесінің) күші сарқылғанда, оның денесі жоқ болып кетеді де рухы таза күйде қала береді. Шоқан

М.Х. Дулатидің осы ойымен келіседі. Адам дүниеден қайтқанда, тән тұрағы жаннан айырылғандағы рухтың күйін айтып отыр. Рухтың мекені мен күйі белгісіз. Рух таза күйінде тәуелсіз күшке ие болса, оның таза болмыстық күйі адамға мәлім емес. Рухтың жебеп, қолдап отыратынына сенген. Шоқан түркілер танымында адамның дүниеден қайтқаннан кейінгі рухы кейінгі ұрпақты желеп жебеуші есебіндегі күшті «аруақ» атқарғанын меңзеген.

Шоқан қазақтар осыдан жиырма жыл бұрын орыс үкіметі округтік приказдар енгізгенге дейін де мұсылман болып саналатын-ды. Соған қарамастан шамандық әдет-ғұрпын сақтап, аруақ шақыру, бақсы ойнау, рухтарға сену салтын тастаған жоқ, – деген болатын. Ата-бабалар аруағына сыйыну салты арғы замандардан келе жатқан ұлы дәстүрді сақтау, жалғастыру жауапкершілігінен туған. «Аруақ» дегеніміздің өзі бұл ғұмырдан өткен адамның рухы. «Аруақ» – күш, қуат, дем деген ауыспалы мағынасы бар «рухтың» көпше түрі, негізінен араб тілінен ауысқан сөз. Аруаққа сыйыну – тіршілікте іске асырған істеріне байланысты айрықша қасиет иесі саналған аталардың рухымен қанаттану, «мұрагерлік-жауапкершілікке» талаптану ұғымын білдіреді. Аруаққа сыйыну салты ұрпақты жауапкершілікке тәрбиелеуде, патриоттық сезімді ұштауда мәні зор.

Шоқан Уәлиханов қазақтардың аруақтарға бағыштап төрт түліктің қайсысын болсын құрбандыққа шалып, мінәжат етіп, аруақтардың басына (моласына) барып түнейді... Аруаққа арнап құрбандық шалғанда, қазақтар «аруақтың батасы тие берсін немесе аруаққа бағыштадым деп айтады. Ерте замандарда, белгілі ұлы адамдардың моласын көп көзден жасырылатын, дұшпандары арамдап, қорламауы үшін немесе адам аяғы баспайтындай қастерленіп (табу), қорық ұйымдастырылады, бағып қағылады, (Готтарда Аларих, скифтерде ...Дарий) деген ойы көп нәрсені аңғартады. Жаугершілік заманда өзге елдің жерінде қаза болған батырларын еліне әкеліп жерлеген. Хан, би, батырлардың басына күмбез орнату, оларға қошамет көрсету үрдісі көшпелі халықта, әсіресе қазақта атадан балаға мирас болған. Бұрынғы обаларды қазір күмбезді мазарлар алмастырған. Ескі обалар мен кейінгі күмбезді мазарлар қазақтың ең қасиетті, құлшылық ететін орнына айналған.

Қорытынды

Жалпы алғанда: «архаизм ескілікті көксейді, дамудың өткен кезеңдерін жандандыруға тырысады. Зерттеушілер бұл типке фундаментализм, приткуляризм, ортодокстық сияқты белгілерді қосады. Әрине, этномәдениет өзінің беріктігін сақтауға, мәдени архетиптерінен алшақтамауға тырысады. Екінші жағынан, адамның жаңашылдығы, жемістілігі және шығармашылығы да белгілі. А.Тойнбидің пікірінше, архаизм менталитетте, мінез-құлық типтерінде, өмірде, дінде және саясатта көрініс табады. Мысалы, Германияда архаизмнің көрінісі ретінде – тевтонизм мен таза арийлік идеясын жандандыру, Израильде өлі тіл-ивритті тірілту, Үндістанда

санскритті тірілту сияқты талпыныстарды айтуға болады» [Ежелгі көшпелілер дүниетанымы 2005, 34 б.]. Әлем халықтарының танымындағы ерекшеліктерді қарастырғанда біздің халқымыздың жаңғыртатын, өшкенді қайта оралтатын тұстары көп. Сондықтан да бұл тарихи сабақтастықтың ұлы өлшемін жадымызда ұстап, қастерлеу тұр.

Халықтың дүниетанымы оның мифімен тікелей байланысты. Аңыздан ақиқатты аршу бүгінде маңызды. Көне дәуірлерде адамдар өз көздері толық жетпесе де, басқа да тіршілік иелері бар деген ойда болған. Мифтік әлемнен білетініміз, адамдар мен перілер арасындағы қатынас фольклорлық туындыларда көптеп кездеседі. Мысалға алатын болсақ, Қарабураны алайық. Белгілі ғалым Ә. Кекілбаев «Елдік пен ерлік киесі» деп аталатын тарихнамалық эсседе былай дейді: Қарабура – адам болсын, жоқ тек ұран ғана болсын, мейлі X-XI ғасырларды дүниеге келген Қарахан мемлекетіне байланысты құбылыс. Көшпелілер мұсылман дініне кіруіне байланысты және одан кейінгі оқиғалардың әсерімен ежелгі ұрандары мен еншілерін, таңбалары мен айырым белгілерін өзгертіп отырған. Оған қандай мемлекеттің құрамында қандай маңызға ие болғаны әсер еткендігін баяндайды» – деген болатын. Бұл біздің тарихтағы орнымызды ондағы танымдық қабаттарымызды тануға жұмылдырады. Өткенді тану одан сабақ алу бүгінгі ұрпақ үшін маңызды. Ғасырлар бойы дін мен мәдениеттен ажыраған тұстарымызды тануға көмектесе, екіншіден төл дүниетанымыздың кемшін тұсын толықтыруда жігер қосады. Еліміздің еңсесі биік тұруы үшін өткенге салауат айтып, болашаққа үміт арту жолында тарихи жадыны жаңғырту тұр. Тарихи сана аңыздан ақиқатты аршып, терең пайымдаулар жасағанда ғана жаңғыра алатынына бүгінде көзіміз жетті.

Арғы-бергі тарихымызды қопарып, өзімізді әлемдік деңгейде қайта жаңғыртуға қосар үлесімізді таным жолынан іздегелі отырмыз. Ғасырлар бойы қалыптасқан қордалы білімді жаңа өлшеммен толықтыру тұр. Замануи талапқа сай жақсы концепциялар мен тұжырымдар, дәйекті қортындылар жасау ұлттық болмысымыздың нышанын жаңа қырынан жаңғырту үшін қажет. Осы жолда жоғымызды түгендеп, барымызды көзіміздің қарашығындай сақтап, кейінгі ұрпаққа мұра ретінде қалдыру міндет.

Библиография

- Бартольд, В. 1968. 'Бахши', *Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов*, Соч., Т.5.М., 752 с.
- Басилов, В. 1984. 'Избронники духов'. Москва, Политиздат, 207с.
- Владимирцов, Б. 1934. 'Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм'. Л., изд-во АН СССР, 224 с.
- Дулати, М. 2003. 'Тарих-и Рашиди'. Алматы, М.Х. Дулати қоғамдық қоры, 616 б.
- 'Ежелгі көшпелілер дүниетанымы' 2005. Жиырма томдық, I том. Астана, Аударма, 496 б.
- 'Жеңіс Жомарт «XI – XIV ғасырлардағы түркілер билігі тұсындағы Иран (мәселенің діни, саяси және мәдени аспектілері)' 2004. *Тарих ғылымдарының кандидаты дәрежесін алу үшін ұсынылған диссертациясы*, 156 б.

- ‘Қазақтың халық философиясы’ 2006. Жиырма томдық, 7-том. Астана, Аударма, 544 б.
Марғұлан, Ә. 1985. ‘Ежелгі жыр, аңыздар’. Алматы, Жазушы, 368 б.
Сұрапбергенов, А. 1979. ‘Ислам дінінің реакциялық мәні’. Алматы, Қазақстан, 96 б.
Токарев, С. 1964. ‘Ранние формы религии’. М., 622 с.

Transliteration

- Bartol'd, V. 1968. ‘Bahshi’ [Bakhshi], *Raboty po istorii i filologii tjurkskih i mongol'skih narodov*, Soch., T. 5. M., 752 s.
Basilov, V. 1984. ‘Izbronnikiuhov’ [Perfume Favors]. Moskva, Politizdat, 207 s.
Vladimircov, B. 1934. ‘Obshhestvennyj stroj mongolov. Mongol'skij kochevoj feodalizm’ [The Social Structure of the Mongols. Mongolian Nomadic Feudalism]. L., izd-vo AN SSSR, 224 s.
Dulati, M. 2003. ‘Tarih-i Rashidi’ [Tarih-i Rashidi]. Almaty, M.H. Dulati қоғамдық қоры, 616 b.
‘Ezhelgi koshpeliler dynietanymy’ [Ancient Nomads’ Outlook] 2005. Zhiyrmatomdyk, I tom. Astana, Audarma, 496 b.
‘ZheńisZhomart «HI – HIV ғасырлардағы түркілер білігі тұсындағы Иран (мәселенің dini, saјasi zhәне мәдени aspektileri)’ [Victory Zhomart “Iran in the XI-XIV Centuries Under the Rule of the Turks (Religious, Political and Cultural Aspects of the Problem)]] 2004. *Tarih ғылымдарының кандидаты дәрежесін алу үшін ұсынылған dissertacijасы*, 156 b.
‘Қазақтың халық философиясы’ [Kazakh Folk Philosophy] 2006. Zhiyrmatomdyk, 7-том. Astana, Audarma, 544 б.
Марғұлан, Ә. 1985. ‘Ezhelgizhyr, aңызdar’ [Ancient Pearls, Legends]. Almaty, Zhazushy, 368 b.
Сұрапбергенов, А. 1979. ‘Islam dininiң reakciјalық мәні’ [The Reactionary Essence of Islam]. Almaty, Қазақстан, 96 б.
Tokarev, S. 1964. ‘Rannie formy religii’ [Early Forms of Religion]. M., 622 s.

Резюме

Спанов М.Ж. Социально-философский анализ цивилизации

В данной статье анализируется онтологическая точка зрения о феномене притворства, происходящего в тюрко-монгольской области, с исторической точки зрения о возникновении и распространении этого явления. Было показано, что древние тюрки придают большое значение религии и процессу шаманства. Место фиктивного происшествия произошло в познании казахов, которые взаимосвязали тюрко-исламские ценности.

Ключевые слова: шаманизм, шаман, дух, кочевники.

Summary

Spanov M.Zh. Social-Philosophical Analysis of Civilizations

In the statute, an ontological point of view is analyzed by phenomenal propaganda, which is derived from the Turkic-Mongolian region, with a historical point of view on the origin and expression of this expression. It was presumed that the deadly burials would pay great attention to the process of relicity and the process of lamentation. The position of the fictional origin was exacerbated by the acquisition of the Cossacks, which interconnected the Turkic-Islamic values.

Keywords: Shamelessness, Shamanism, Spirit, Nomads.

Болат Апенев (Қызылорда, Қазақстан)

ТҰРМАҒАНБЕТ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНДАҒЫ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ОЙ-ТОЛҒАМДАР

Аннотация. Мақалада Тұрмағанбет ақын шығармаларының философиялық астарларына талдау жасалып, оның адамгершілік, адами болмыс, өмір мен өлім ара-қатынасы туралы ой-толғамдары отандық және әлемдік философиядағы ойлармен салыстырыла отырып сараланады. Сонымен бірге, ақынның ағартушылық бағытындағы ойларының сол замандағы және қазіргі күндегі өзектілігі айқындалған. Әсіресе, ақынның адамның шынайы болмысы мен оның басты қасиеттерін айқындаудағы ойлары тереңдігімен және құндылығымен ерекшеленеді. Тұрмағанбет әлем философиясында әрдайым орталық мәселелердің бірі болған өмір мен өлім ұғымдарына жаңаша көзқарас жасайды. Оларды қарама-қарсы ұғымдар ретінде емес, диалектикалық бірліктегі, бір-бірінің мәнін ашушы құбылыстар ретінде талдайды. Ақын ойларының адам болмысына деген өзіндік көзқарасының болуы адам ұғымын жаңаша мағынада тануға ой тастайды. Мақалада Ақынның өз заманы мен қоғамы туралы саяси-әлеуметтік ойларының өзекті тұстары қамтылған. Мақала соңында ақын шығармаларына философиялық тұрғыдан талдау жасап, олардың қазіргі қоғам үшін маңыздылығы мен өзектілігі туралы ой түйінделеді.

Түйін сөздер: адамгершілік, ағартушылық, өмір, өлім, бірлік, адам.

Кіріспе

Қазақтың дәстүрлі философиясы, дүниетанымы батыс және шығыс философиясымен салыстырғанда өзіндік болмысымен, практикалық қажеттіліктерге бағытталуымен, өмірлік мәселелердің алғашқылығымен ерекшеленеді. Қазақ халқы әрдайым өзін өзі қоршаған табиғаттың бір бөлігі ретінде сезініп, өз рухани дүниесін табиғатпен бірге қабылдап, табиғатпен үйлесімді өмір сүру салтын сақтауға басымдық берді. Қазақ дүниетанымында өмір мен өлім туралы ой-толғамдар, ұрпақ салауаттылығы мәселелері басты орын алады. Қазақ дүниетанымынан туындайтын осы адалдық пен шынайылыққа негізделген өмірлік ұстанымды қазақ халқы өз өмірі ғана емес, қоғам, отбасы өмірі мен адамдар арасындағы қарым-қатынастың өзегі мен негізі етіп алды. Осы дүниетанымнан туындайтын қазақ философиясы осы бір дәстүрден еш уақытта ауытқыған жоқ десек болады. Мұның айқын дәлелі ретінде қазақ қоғамының батыс және шығыс қоғамына мүлде ұқсамайтын ерекше таза көшпелі қоғам ретінде қалыптасуын атауға болады. Атап айтсақ, қазақ қоғамында қазіргі қоғамда жат құбылыс саналатын парақорлық, зинақорлық секілді құбылыстар болмаған, адамгершілік қағидалары әрдайым қасиетті саналған. Қазақ қоғамының саяси құрылымында байлықпен немесе басқа да бір теріс жолдармен билікке жетудің ешбір мүмкіндігі болмаған. Қазақ дүниетанымындағы осы ерекше

дүние мен адам туралы ойларды жазбаша ескерткештерден кездестіру сирек кездесетін құбылыс, сондықтан қазақтың дәстүрлі дүниетанымын тереңірек түсіну үшін қазақ халқының салт-дәстүрлері, әдет-ғұрыптары, тыйымдар мен ырымдар жүйесіне герменевтикалық тұрғыдан үңілу қажет. Сонда ғана олардың ішкі мәні ашылады. Өйткені, қазақ халқының бұл салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар институты өмірлік және практикалық қажеттілік негізінде пайда болып қалыптасқан және қоғам мен адам өміріндегі түрлі байланыстар мен қатынастарды реттеуде маңызды қызмет атқарған. Осы бір батыс немесе шығыс халқында кездеспейтін ерекше өмірлік ұстаным әрдайым қазақ ойшылдарының ой-толғамдарының негізі болды. Қазақ философиясындағы бұл дәстүр ортағасырлардағы Күлтегін жазбаларында, «Қорқыт Ата кітабында», Асан Қайғы, Шалкиіз, Қазтуған, Доспамбет, Ақтамберді, Бұқар секілді жыраулар мен Шортанбай, Мұрат, Дулат секілді ақындар шығармашылығында айқын көрініс тапты. Әрине, қазақ қоғамы тарихында саяси-әлеуметтік тұрғыдан маңызды кезеңнің бірі – бұл жыраулар дәуірі. Жыраулар институты қазіргі уақытқа дейін өзінің дүниетанымдық, саяси-әлеуметтік тұрғыдан дәл анықтамасын алды деп айту қиын, өйткені жыраулар әлі күнге дейін көп жағдайда тек өнер иелері, жыршылармен бір мағынада түсініледі. Шындығында, олардың ой-толғамдарына тереңірек герменевтикалық тұрғыдан үңілетін болсақ, олардың өз заманының шын мәніндегі қоғам қайраткерлері болып, мемлекет пен ел істеріне белсене араласқанын байқаймыз.

Әдіснама

Бұл мақаланың әдіснамалық негізін жыраулар мен ақындар шығармашылығын герменевтикалық және компаративистикалық әдістер тұрғысынан зерттеу құрайды. Сонымен бірге, сыр бойы ақындарының ой-толғамдарын әлемдік және отандық ойшылдардың ілімдерімен сабақтастыра отырып талдау қамтылған.

Негізгі бөлім

Ақын-жыраулар жырларының заман жүгін көтерер мәселелерінің бірі – ар, адамгершілік, елдік, бірлік, азаттық туралы ой-толғаулары. Бұл жырлар қазақ философиясында адами қасиеттің бірі болып табылатын адамгершіліктің қазығы екендігі даусыз. Қазақ ақын-жырауларының шығармашылығы негізінен азаттық пен теңдік, бірлік, ата-қоныс, көшпелілер болмысы, қоғам, адам, батырлық пен ерлік, адамгершілік мәселелеріне байланысты болып келеді. Қанағатшылдық түсінігінің түркілік әлемде ерекше орын алғаны белгілі. Ақын-жыраулар бұл дәстүрді жалғастыра отырып, қанағат түсінігі мазмұнына қазақтың дәстүрлі қоғамына тән рухани бітімдерді үйлесімді қоса білді.

Сыр өңірі қашаннан «Сыр елі – жыр елі» аталған. Сыр сүлейлерінің шығармалары зерттеушілердің назарынан тыс қалып көрген емес. Әбжан Айсауытовтың айтуынша «қазіргі айтылып, ептеп болса да шығармалары жарық көріп жатқан Сыр сүлейлері жазғандарының түп нұсқасы жоғалды, құрыды. Қолымызда бары жыраулардың жадында сақтап қалғаны, оны қағаз бетіне түсірген Ә. Қайнарбаев, Қ. Қуанбаев, Қ. Нұрмаханов сынды жанашырлардың көшірмесі. Әрине әркім айтқандықтан, не көшіргендіктен түп нұсқаның жұмалануы, өзгеруі заңды болмақ. Кеңестік дәуірдің соңғы кезіңінде Сыр сүлейлерінің есімдері анықталып, бірсыпыра мұралары жинақталды» [Айсауыт 1999, 4-5 бб.]. Дегенмен, олардың шығармашылығындағы дүниетанымдық, әсіресе философиялық мазмұндағы ой-толғамдардың зерттелуі кең ауқымда қарастырылған деуге келмейді. Көп жағдайда олардың шығармалары әдеби, лингвистикалық және педогогикалық, дидактикалық тұрғыдан зерттелуде. Әрине, бұл Сыр сүлейлері шығармашылығының, ондағы ой-толғамдардың қазіргі заман үшін, сол заманның шынайы, тіпті кейде ащы шындығын тану үшін жеткіліксіз болар еді. Заман шындығын барынша шынайы жырлаған Сыр сүлейлері ұзақ уақыт бойы әлемдік философияның бір құрамы болып табылатын қазақ философиясы тарихынан өз орнын ала алмай келді. Осы өңірден шыққан жыршы-жыраулар мен ақындардың шығармашылық мұралары ұзақ уақыт оқырман назарынан сырт қалды, көпшілік қауымға кеңінен насихаттала қоймады.

Сыр бойы ақындарының туындыларында өз дәуірінің үні мен сол кезеңнің көкейтесті мәселелерінің сөз етілуі заңдылық. «Әр ақын – өз заманының жыршысы да жаршысы» [Исаев 1989, 12 б.]. Өйткені ешқандай ойшыл өз қоғамынан тыс өмір сүре алмайды. Сыр сүлейлері шығармаларында әділетсіздік, рухани жұтандық, қоғамның өзгерісі мен азуы, қазақ қоғамындағы өмірлік құндылықтардың, адамгершілік және адамдар арасындағы үйлесімді қарым-қатынастардың бұзылуы, дінсіздік мәселелері кеңінен сөз етіледі. Бұл айтылған мәселелердің бәрі де бүгінгі күнге дейін өз маңызын жоймай келе жатыр десек артық айтқандық емес.

Сыр сүлейлерінің арасында өзіндік ойы мен орны бар Тұрмағанбет жырлары халықты ізгілік пен адамгершілікке, құрмет пен кішілікке үндейді. Оның ой-толғамдары халықтың сан ғасырлық даналағымен, өмірлік тәжірибесімен толығымен үндеседі. Халық даналығы «қыс тірлігінді жазда ойла» деген өсиет қалдырса, ақын жырларында:

Жаз болғаннан есіңе ал,

Алдыңдағы қысыңды – деп ой толғайды [Ізтілеуұлы 2007, 37 б.]. Халық даналығынан нәр ала отырып, Тұрмағанбеттің өзге адамды құрмет тұтуды, ізгілік пен тазалыққа, қанағатшылдық пен ұстамдылыққа, өзгеге үлгі-өнеге болуға, шамасына қарай ұмтылуға шақыратын өмірлік ұстанымын жыр жолдарына арқау етеді.

Адамгершілік қағидалары қай заманда, қай халықта болмасын жоғары орында болған. Атап айтсақ, көне қытай ойшылы Конфуцийдің мейірімділік пен ізгілікке негізделген «Жэнь», «Сяо» қағидалары, көне грек ойшылы Сократтың «өзінді – өзің таны» қағидасы, неміс ойшылы Канттың «қатаң императивінің» негізі адамдар арасындағы адамгершілікке негізделген үйлесімді ара-қатынас тың өзегі болып табылады. Осы тұрғыда ақын жырларындағы ойлардың әлем ойшылдарының ой-пікірлерімен үндесетіндігін толық байқауға болады. Қазақтың дәстүрлі философиясында басты орын алатын өмір мен өлім мәселесі. Ақын бұл өмірдегі тіршіліктің алдамшы, мәңгілік еместігін, сондықтан өмірде астамшылыққа салынбай, өмір барда, өлім де бар екенін ұмытпауға, кесіліп берген өмірді адамшылықтан ауытқымай, дұрыс сүруге шақырады. Бұл тұрғыда ілімі «Мағынасыздық» философиясы» аталған ХХ ғасырдағы француз ойшылы А. Камюдің өмірдегі мақсат пен мұраттың, ұмтылыс пен қызықшылықтың өлім алдында өз мағынасын жоғалтатындығы туралы ойымен ақын толғамының үндесетіндігін байқауға болады. Дегенмен, ақын өлімді өмірлік ұстанымды, адамдардың өмірге деген көзқарасын реттеуші идеал ретінде түсінеді.

Ақынның өмір сүрген заманы қазақ даласына батыста пайда болып, орыс мәдениеті арқылы қоғам өміріндегі ғылым мен білімнің рөлін жоғары бағалайтын ағартушылық идеясының кеңінен ене бастаған кезең болатын. Әр адам өз заманының тумасы. Сондықтан оның ой-толғамдарының өз заманы шындығымен үндесетіндігі заңдылық. Тұрмағанбет те заман ағымынан қалыспай, өз жырларында жастарды білім алуға, оқуға, адамгершілікке, жаман мен жақсыны тануға бірлікке үндейді. Ақын ойының бір құндылығы бұл өлең жолдарында қазіргі уақытта жоғалып бара жатқан, қазіргі қоғамдағы көптеген жағымсыз, теріс құбылыстардың алдын алуға өте қажетті адамдар арасындағы бір-біріне деген әлеуметтік жауапкершілік мәселесін көтереді. Адам өмірінде адамгершілік қағидаларын сақтап, нәпсіге, сезімге ерік бермей, оларды ақылға жеңдіру туралы ақын ойлары көне гректер заманындағы Стоя философиялық мектебінің «Апатия» ұғымымен мазмұндас болып келеді. Тұрмағанбет нәпсіге бой алдыру ақымақтың ісі екенін, оның орнына білімге бет бұрып, халық арасындағы қараңғылықпен күресуге шақырады. Ақын жырларында ағартушылық мазмұндағы білімге, сауаттылыққа шақыратын, білімнің адам өміріндегі тигізер жақсы қырларын ашуға, білімге жетудің көп еңбекті қажет ететіндігін түсіндіруге бағытталған өлең жолдары өте көп.

Халық философиясында маңызды орын алатын мәселенің бірі жақсы мен жаман ара-қатынасы. Адамзат ерте заманнан бастап қайырымдылық пен зұлымдықтың, жақсылық пен жамандықтың табиғатын түсінуге тырысқан. Мысалы, көне грек ойшылы Сократ қайырымдылық пен зұлымдықты тану философияның басты мақсаты санап, жақсылық пен жамандық адамның өз бойында екенін, оларды тану адамның өзіне байла-

нысты екенін айтады. Тұрмағанбет те жақсы адамның қасиеті сөзді тыңдай білу екенін, жаманның қасиеті сөз қадірін түсінбеу дей отырып, жақсы мен жаманның табиғатына талдау жасайды. Жақсылық пен жамандық мәселесінде адам табиғатының жақсылықтан гөрі жамандыққа жақын екенін, жақсылықтан гөрі жамандықты тез қабылдайтындығы туралы ой қозғайды. Философиялық ойлау философиялық ұғымдар арқылы жүзеге асатындығы анық. Мына бір өлең жолдарында ақын «Бар», «Жоқ», «Ал», «Бер» ұғымдарына талдау жасайды. Тереңірек үңілетін болсақ, «Бар» мен «Ал» жомарттықтың, жақсылықтың, көпшіліктің көрінісі. Ал «Жоқ» пен «Бер» сараңдықтың, қанағатсыздықтың, тілемсектіктің және жаңа заман құбылысы парақорлықтың көрінісі.

«Бар» мен «Жоқ» , «Ал» менен «Бер» бірге туған,

«Ал» мен «Бар» ажал жетіп өлген удан.

«Жоқ» пен «Бер» жұрт біткенді жүр аралап

Жанына жолдас ылғи құдан.

«Жоқ-Жоқ» деп жұрттан асқан байлардағы

Құтылар қолға түспей қалың дудан.

«Бер-бер» деп бір пара қу бойынды ертіп,

Май алар ас қатықтық ұрттам судан [Ізтілеуұлы 2007, 35 б.].

Ақын өз өлеңінде «Бар» мен «Алдың» жоғалып, адамдар арасында «Жоқ» пен «Бердің» кең тарағанын жақсы мысалмен көрсетеді. Қайырымдылық жақсылықпен егіз ұғым. Ақын өз ойын қайырымдылық пен жақсылықтың байлықпен өлшенбейтіндігі туралы ойымен жалғастырып, олардың адамның өз табиғатында болатындығын айтады.

Қазақтың дәстүрлі философиясындағы ең өзекті болған бірлік мәселесі. Бірлік мәселесі Күлтегін жазбаларында да, жыраулар шығармашылығында да басты орын алды. Жалпы қазақ философиясында бірлік – мемлекеттіліктің негізі, азаттық пен теңдіктің алғышарты, құт пен бақтың, берекенің бастауы ретінде түсініледі. Тұрмағанбет те қазақ философиясындағы сабақтастық қағидасын жалғастыра отырып, бірлік бар жерде бақыт бар екенін, алауыздық құлдыққа апарар жол екенін айтады.

Қазақ дүниетанымындағы қасиетті ұғымдардың бірі «қанағатшылдық». Қанағатшылдық қазақ халқының өз қоршаған ортасымен, табиғатпен үйлесімді өмір сүруінің басты қағидасы. Экологиялық философияда бұл қағида адам мен табиғат арасындағы тепе-теңдікті сақтаудың басты алғышарты болып саналады. Осы тұрғыда барға қанағат етіп, адамның астамшылыққа салынбауы оның өмірінің алдағы күні толыққанды, бақуатты өмір сүруінің негізі болып табылады.

Қазақтың ұлы ақыны Абай өз шығармаларының өзегі болып табылатын «Адам бол» қағидасында адам болмысын «Жан» мен «Тәнге» бөледі. Адамның адамдығы оның «Жанында», яғни рухани дүниесінде екенін тұжырымдаса, Тұрмағанбет өз өлең жолдарында ақыл мен ғылым адам үшін оның адами қасиеттерінің жарқын көрінісі екенін, сондықтан

күйбең тіршіліктен арылып, өнер мен ғылымға да ұмтылу қажеттігін баса атап өтеді. Ақынның бұл ойлары, жоғарыда атап өткендей, оның ағартушық идеясын халық арасында айқын таратушылардың бірі болғанын айғақтайды. Надандыққа салынбай, ғылым мен өнерге бет бұру, ел арасында ғылым мен өнердің артықшылығы мен жақсылығын түсіндіру ақын шығармашылығының өзегі болып табылады. Тұрмағанбеттің жырларынан байқалатыны, өлім барлық адам үшін міндетті құбылыс және осы өмір мен өлімнен кейінгі өмір арасындағы «есік» болып табылады, шынайы өмір ретінде өлімнен кейінгі келесі дүниедегі өмірді санайды. Дегенмен, ақын осы өмірді адамдық болмыспен, еңбек етіп, артына із қалдырып, шынайы өмір сүруге, өмірден өткеннен кейін өкінбеуге үндейді.

Тұрмағанбеттің «Адам» тұжырымдамасында адамдық болмыстың басты белгілерінің бірі – кішіпейілділік, астамшылдыққа салынбау. Мұны оның мына бір өлең жолдары анық аңғартады. Ақын байлық пен дәрежеге алданбай, халықпен бір болып, кішіпейілділікпен өмір сүру қажеттігін баса айтады. Өз ойын толықтыра отырып, мүмкіндік пен уақыт барда ерік-жігер мен күш-қайратты анық, орындалатын, нақты істерге жұмсауға шақырады. Осы тұрғыда көне қытайдың ұлы ойшылы Конфуцийдің «қараңғы бөлмеде қара мысықты табу қиын, егер ол жоқ болса» – деген қанатты сөзі еске түседі. Қытай ойшылы мұнда адам өміріндегі ұмтылыс жасайтын мақсат пен мұраттары анық болып, орындалмас нәрсеге бос әуре болмау керектігін ескертеді. Қытай қоғамының қалыптасуында үлкен орын алатын, «Ұлы Ұстаз» атанған Конфуций мен Тұрмағанбет ойларының үндестік табуы таңқаларлық.

Ақын шығармашылығында қазақ қоғамының сол кездегі саяси-әлеуметтік өмірі мен сипаты да қамтылған. Мұнда негізінен оның ой-толғамдары «Зар-заман» ақындарының шығармашылығымен үндеседі. Тұрмағанбет өз заманында пайда болған теріс құбылыстарды сынап отырып, қоғамдағы әлеуметтік тепе-теңдіктің бұзылғанын атайды. Өз сөздерінде тектілердің биліктен айрылып, далада қалғаны, билікке еш қатысы жоқтардың билікке жетуі, байлардың кедейге айналып, кедейлердің байларға айналуы бақ пен дәулеттің алдамшы, өткінші дүние екендігін сипаттайды. Мұнда бір атап өтетін нәрсе, батыс философиясында кең тараған «Элита» теориясымен ақын ойының үндестігі, яғни елді тек текті, лайықты адамдардың басқаруы қажеттігін көрсетуі. Бұл тұрғыда елбасымыз Н. Назарбаевтың өз баяндамаларында ел басқарудың меритократиялық принципіне көшу қажеттігін жиі көтеретін атап өту қажет секілді, яғни ақын ойлары қазіргі заман кезінде де өз өзектілігін жоймаған деуге болады. Адамдық болмыс пен бірлік ұғымдарын бір сарында қарастыра отырып, ақын бірлік түбі адамдардың бір-біріне деген оң, дұрыс көзқарасы, қатынасы екендігін, бірліктің ортақ істің негізі, тіршіліктің көзі екендігін атайды. Жаугершілік замандағы жыраулыр шығармашылығында бірлік – азаттықтың кепілі болса, ақын өз заманында бірлікті жаңа мазмұнда, жаңа мәнде қарастырады. Ақын бірлік

ұғымын ағайынгершілік, туысқандық ұғымдарымен байланыстыра отырып, ағайынның бірлігі адамның өсіп-өнуінің негізі деп тұжырымдайды.

Тұрмағанбет өз жырларында адамгершілік қағидаларымен бірге ағартушылық идеяларын ұштастыра білген жан-жақты ойшыл деп тұжырымдауға болады. Төмендегі жыр жолдарында жақсылық, жомарттық, қамқорлық, өнер, ғылым, ағартушылық, білім ұғымдарын бір адам болмысы ұғымына жинақтап, кемел адам ұғымының өзіндік бір идеалын жасайды. Адам болмысының шынайы мағынасы, бейнесі мәселесі философия тарихында әр кезде де өзекті болды. Әрине, адамның шынайы бейнесін, мәнін табуда әр заманның, әр ойшылдың өзіндік көзқарасы болды. Бұл мәселеде Тұрмағанбеттің ой-толғамының өзіндік сарыны бар. Ақын адамның шынайы болмысын өнер мен ғылымды игерумен ғана емес, кішіпейілділікпен, сабырлылықпен, еңбекқорлықпен де байланыстырады. Ақын ойынша, өнер, білімге ие болу адамның өзгелерден өрісінің, өресінің биік болуының негізі. Сондықтан, еңбекқорлықпен, ынтаман, сабырлылықпен өнер мен ғылым жолына бет бұруға шақырады.

Әр адам өз ортасымен, айналасымен кеңейіп өмір сүреді. Осы тұрғыда, ақын өз ортасындағы, айналасындағы адамдарға кішіпейілділік танытып, келісімді өмір сүрсең, жұрт алдында да қадірің артып, алғысқа, құрметке бөленесің, басыңа бақ қонып, көпшіл боласың деген ой білдіреді. Мұның өзі шығыстың ежелгі «өзіңе қалағанды өзгеге жаса» деген нақылын еске түсіреді. Ақын да өз толғамдарында осы адамгершілік қағидаларынан айнамай, еліне қамқор болуға шақырады. Ол үшін, ең алдымен, адам өзін-өзі түзеп, өзін, өзінің жақсылылығы мен жамандығын тануы қажет, сонда ғана халық алдында сыйлы болып, сөзі өтетінін деп тұжырымдайды.

Ақын ойынша, адам өмірі санаулы, өткінші, мәңгілік өмірге жеткен ешкім жоқ. Осы азғантай өмірде тек жақсылық жасап, нашарға демеу болып, имандылықпен өмір сүруге шақырады. Өйткені, бұл өмірдегі барлық қызықшылық пен пендешілік емес, оның жанында тек оның иманы ғана қалатындығын тұжырымдайды. Әлемдік философияда, әсіресе ХХ ғасыр батыс философиясында адам өмірінің мәні мәселесі ең орталық тақырыптардың бірі болды. Адамның өз рухани дүниесін жоғалтуы, сан ғасырлардан жоғары құндылықтар саналып келген адамгершілік қасиеттердің өз мәнін, мағынасын жоғалтуы, адам өмірінде материалдық құндылықтардың басты орынға шығуы, адам тәнін дәріптеу абсолютті деңгейіне жетуі, адам тәніне, оның қажеттіліктеріне толық еркіндік беруге талпыну батыстың алдыңғы қатарлы ойшылдарын адам табиғаты, оның болмысы, адам өмірінің мәні мәселелері туралы ойлауына мәжбүр етті. Тұрмағанбет ақын бұл мәселеде өзіндік ойы мен ұстанымын көрсетеді. Оның ойынша, адам өмірінің мәні адами болмысты жоғалтпау, имандылық пен адамгершілік қағидаларымен өмір сүру, жақының мен жарлыларға көмек беру, оларға қамқорлық көрсету.

Осы аз өмірде тура жолдан таймай, адалдықпен, имандылықпен өмір сүру адамның қадір-қасиетін тек халық алдында ғана көтеріп қоймай, ақын

пікірінше, о дүниеде де Алла алдында жүзін жарық қылады, сондықтан, адам жақсылығы тек осы өмірде ғана емес, өмірден өткеннен кейінде өз шапағатын тигізеді. Адам тек осы өмірдің ғана тіршілік иесі емес, ол екі дүниені байланыстырушы, жоғарғы құндылықтарды өз бойына сіңіріп, оларды танушы, сондықтан адам тек бұл алдамшы дүниенің қызығымен емес, мәңгілік дүниенің құндылықтарымен, қағидаларымен өмір сүруі қажет.

Татаусыз туралықпен таусылса өмірің,

Халық сенің құрметтейді мазарыңды.

Еш қылмай, еңбегінді еткен, Алла-

Ақырда айдай қылар ажарыңды.

Көз жетпес көл сияқты көрінгенмен,

Бұл дүние, байқасаңдар, бес күндік-ақ.

Қаншама қайратың мол болғанымен,

Таусылса, таппай лах, тартарсың дақ [Ізтілеуұлы 2007, 122-125 бб.].

Өмір туралы ой-толғам негізі бұл жақсылық пен жамандық ара-қатынасы. Адам болмысының діни тұрғыдан да түсінігі осы тұжырыммен үйлеседі. Ортағасырлық батыс және шығыс ойшылдарының ой-пікірлерінде жақсылық пен қайырымдылық жоғарғы құдайлық дүниеге тән болса, жамандық пен зұлымдық төменгі жерлік, адами дүниеге тән. Адам өз бойына жоғағы қайырымдылық пен ізгілікті жинай отырып, жоғарғы құдайлық дүниеге жақындайды. Ақын адамның жақсы қасиетінің, жақсылығының оның өмірінде тигізер оң әсерінің өте көп екенін айта отырып, жақсы адамның маңайы әрдайым көпшілікте болып, басына бақ болып қайтатындығын, маңайындағы жұртына қайырымы мол болатындығын айтады.

Өмір мен өлім философиясында адам өз өмірінің шектеулі екендігін түсінетін, өлімнің заңды құбылыс екендігін білетін бірден-бір тіршілік иесі, бұл адамдарда өлім алдындағы қорқынышты, түрлі депрессияларды тудырады дейтін теориялар бар. Ақын бұл тұрғыда адам өмірінің шектеулігі мен ұзақтығы бір Алланың қолында, сондықтан өмірің бітпей алдын-ала уайымдамай, өмірлік тіршілігіңді жаса, адамдық қалыбыңнан айрылма деген нақыл айтады.

Бітсе өмір, бұл дүниеден кім өтпейді,

Болса өмір, кім амалдап күнелтпейді?!

Өлем деп өмір бітпей, етпе уайым,

Өзінен өзгеге Алла түнертпейді! [Ізтілеуұлы 2007, б.147]

Өмір туралы ойларында ақын өмірдің қызығын көріп өткізу туралы гедонистік қағиданы да ұстанғанын байқауға болады. Мына өлең жолдарында ақын өмірде адамның денінің сау болып, төрт құбыласы сау болып өткенін қалайды. Тұрмағанбеттің бұл ұстанымы Шалкиіз жыраудың жырларымен де үндесетіндігін байқауға болады. Дегенмен, өмірдегі қызықшылық пен байлықтың, нәпсінің адамның ойын, болмысын бұзатындығын, адамның өз ортасымен ара-қатынасында қайшылыққа апаратындығын, досыңнан

айыратындығын сондықтан байлыққа деген нәпсілік ерікті тиып, сабыр мен қанағатты, ақылды бетке ұстау қажеттігін, яғни жақсы адам ақыл мен қанағатқа жүгінсе жаман адам нәпсіге еретіндігін айтады.

Өмір мен өлім бір-біріне өзара байланысты диалектикалық ұғымдар. Өмір бар жерде өлім бар демекші, бұл екі ұғым бірін-бірі мағыналық, мәндік тұрғыдан толықтыратын ұғымдар. Тұрмағанбеттің пікірінше, өлім барлық адамға заңды биологиялық құбылыс қана емес, адам өмірінде реттеушілік, шектеу қызметтерін атқаратын күрделі психикалық құндылық. Ақын өлім бар екенін ұғына отырып, өмірде бекерден-бекер, болмайтын тірлікке ұмтыла бермей, өзінді-өзің ұстамдылыққа, сабырға, қанағатқа шақыр, өйткені барлық адамның, хан болсын, қара болсын, барар жері қара жер деген өсиет айтады. Оның ойынша, адам бұл өмірге қонақ, өмірдің керуені. Осыны ұмытпай, қу нәпсінің соңына түспей, өмірден өткендерді ұмытпай, олардан сабақ, ой алу қажет. Өмірдің ойын-күлкі, қызықшылығының бәрі өткінші, алдамшы, шайдың бір түйір шекеріндей ғана дей отырып, ақын өмірдің жақсылығы мен жамандығы, кемшілігі мен кеңшілігі, қайғысы мен қуанышы аралас болғанымен, өмірдің өзі де өткінші дүние екендігін, сондықтан алдамшылыққа салынбай, өмірден өткеннен кейінгі барар жерінің қамын жаса деген ой айтады. Өмір өз орнында тұрмайды. Өмірде барлығы, бақ та, қайғы да, дәулет пен жоқшылықта өткінші. Сондықтан да, ақын пікірінше, осыны түсіне отырып, әрлайым өмірде қамданып, сақтанып жүру қажет. Ақын ойынша, өмірдегі ауыртпалық пен қиындық арқылы адам өмірдің жақсылығы мен қуанышын танып, түсінуе алады. «Өтірік айтпаған адам шындықтың не екенін білмейді» дегендей, зұлымдықсыз қайырымдылық, жамандықсыз жақсылық жоқ, дүниедегі барлық қарама-қарсылықтар бір-бірімен өзара диалектикалық бірлікте. Ақын ойынша, адам бұл өмірде денесінде жаны барда тіршілігін жасауы қажет, өмірдің құндылығын түсінуі қажет, өйкені өмір тек адамға беріледі, сондықтан адам болғаннан кейін өзіне берілген санаулы өмірді уайымға салынбай, адами қасиеттерін жоғалтпай адамдық қалыппен сүруі қажет.

Қорытынды

Қорытындылап айтсақ, Тұрмағанбет ақынның жырларындағы ой-толғамдардың басты өзегі – бұл адам ұғымы, оның өмірі, адамның болмысы. Сондықтан, ақын жырларының басым бөлігі адамгершілік қағидаларына арналған өсиеттерден, өмірлік құндылықтарды түсінуге арналған ой-толғамдардан, адамның шынайы болмысының мәнін ашуға арналған нақылдардан тұрады. Тұрмағанбет жырларының дүниетанымдық мәні, қазіргі заманның өзінде, адамдар үшін өмірлік және адамдық рухани құндылықтарын түсіну тұрғысынан маңызы зор.

Библиография

- Айсауытов, Ә. 1999. 'Сыр елінің өнер өрендері'. Қызылорда. 186 б.
Исаев, С. 1989. 'Қазақ әдеби тілінің тарихы'. Алматы, Мектеп, 192 б.
Ізтілеуұлы, Т. 2007. 'Шығармалары', I том. Алматы, Жазушы, 305 б.

Transliteration

- Aisautov, A. 1999. 'Syr eliniń óner órenleri' [Syr Regions art Generation]. Kyzylorda. 186 s.
Issaev, S. 1989. 'Qazaq ádebi tiliniń tarihy' [History of the Kazakh Literary Language].
Almaty, Mektep, 192 s.
Iztileuuly, T. 2007. 'Shyǵarmalary' [Works. Part I]. Almaty, Zhazushy, 305 s.

Резюме

Апенев Б.М. Философские изыскания в творчестве Турмағанбета

В статье дается анализ философских воззрений поэта Турмағанбета о человечности, о человеческом бытии, соотношения жизни и смерти в сравнении с отечественной и мировой философией. Также рассмотрены вопросы актуальности с точки зрения современности его просветительских идей. Особенно раскрывается глубина философских размышлений поэта в его думах о подлинной сущности человека и его место в мире. У поэта Турмағанбета своеобразный взгляд на центральную проблему мировой философии – жизнь и смерть. Он рассматривает эти понятия не как противоположности, а как диалектическое единство, как явления, которые взаимно раскрывают друг друга. Мысли поэта о человеческом бытии отмечаются новизной творческого философского подхода и потому являются ценными для исследователей. Статья посвящена философским, социально-политическим размышлениям поэта об времени и обществе. Дается философский анализ творчества поэта, их актуальность и значимость для современного казахстанского общества.

Ключевые слова: человечность, просвещение, жизнь, смерть, единство, человек.

Summary

Apenov B.M. Philosophical Thoughts in the Works of Turmaganbet

The article analyzes the philosophical views of the works of Turmaganbet, his thoughts about moral, human existence, the relationship of life and death, compared with the thoughts of domestic and world philosophy. At the same time, the relevance of the ideas of the poet's educational orientation for the present day is determined. In particular, of the poet's personality in the identification of a person and his basic qualities is different in depth and value. Turmaganbet understanding in the world of one of the Central issues of life and death has always been the philosophy of a new approach. They analyze them not as contradictory concepts, but as dialectical unity, phenomena that open one another. The poignant thoughts of the poet's thoughts on human beings make a fresh sense of the concept of human being. The article contains topical issues of political and social thought of the poet about his time and society. At the end of the article, he made a philosophic analysis of the poet's work and gave an idea of the relevance and relevance of the modern society.

Keywords: Humaneness, Enlightenment, Life, Death, Unity, Human.

УДК 291.12

Айнур Карыбаева, Айнура Курманалиева (Алматы, Казахстан)

ИЛЛЮЗОРНО-КОМПЕНСАТОРНАЯ ФУНКЦИЯ РЕЛИГИИ И ВОЗДЕЙСТВИЕ ЕЕ НА ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. Так как религия является неотъемлемой частью человеческого общества, несомненно, она выполняет ряд важных функций и влияет как на процессы, происходящие в социуме, так и на мировоззрение и жизнь каждого отдельного члена общества. И вопреки распространенному мнению, что религия оказывает влияние исключительно на жизнь верующих людей и не влияет на часть социума, придерживающуюся атеистического мировоззрения, это не так: мораль и порядки, установленные практически в любом гражданском обществе, имеют истоки в религиозных верованиях, а появление многих традиций и правил, которые известны каждому с раннего детства, также было обусловлено верованиями.

Ключевые слова: копенсаторность, иллюзия, религия, психология, социум, индивидуум, душа, познание.

Введение

На протяжении всего периода существования социума религия оказывала огромное влияние на процессы конструирования и эволюции социальной реальности. Посредством выполнения целого комплекса функций она во многом определяла специфику социального и духовного бытия на том или ином этапе исторического развития. Одновременно, под воздействием социальных условий религия сама подвергалась эволюции и трансформациям. Данные процессы характеризовались гибелью одних и формированием на их основе других, более крепких, устойчивых религий, синтезом отдельных религий и целых религиозных систем разной функциональной, стадияльно-временной, этно-национальной, культурно-исторической специфики, что приводило к образованию религий и религиозных систем ярко выраженного синкретического характера. В результате современное общество оказалось охваченным сетью многообразных религиозных учений, концепций, систем и комплексов с синкретически содержательной спецификой, которая способствует их особому воздействию на общество и человека.

Комплекс социальных причин, породивший ощущение бесперспективности жизни, невозможности установления гармоничных отношений в обществе, осуществления гуманных идеалов, создал благоприятные условия для распространения новых религий, обещающих каждому личное спасение, безграничные возможности нравственного самосовершенствования и самовыражения [Ильин 2012]. Благодаря работам таких известных исследователей, как Г.В.Ф. Гегель, Л. Фейербах, К. Маркс, Э. Дюргейм, М. Вебер, У. Джеймс, Д.М. Угринович, И.Н. Яблоков, Е.А. Торчинов, современная наука к социальным функциям религии относит мировоззренческую, компен-

саторную, регулятивную, коммуникативную, интегрирующую, дезинтегрирующую, легитимирующую, разлегитимирующую и некоторые другие.

Компенсаторная функция

Одной из социальных функций религии является функция компенсации, то есть восполнения, преодоления бессилия и ограниченности человека на психологическом и практическом уровнях его существования. Характеризуя роль данной функции, И.Н. Яблоков [2011] пишет: «Религиозная система дает действительную компенсацию дефицитов в бытии человека и общества (перераспределение доходов, благотворительность, милосердие, призрение и проч.). Вполне реальна компенсация и в сфере сознания, психологии: снятие стресса, утешение, катарсис, медитация, духовное наслаждение и проч.». Таким образом, значение данной функции для человека и общества, бесспорно. Однако в условиях функционирования синкретических религиозных систем компенсаторная функция религии может претерпевать определенные трансформации. Её компенсирующие, восполняющие силы ослабевают. Иногда возможно образование векторов разрушающей направленности, действие которых затрагивает фундамент любой религиозной системы – индивидуальное и общественное религиозное сознание. В таком случае синкретические религиозные системы полностью утрачивают функцию компенсации.

В течение почти полувека несколько течений социальной, личностной и клинической психологии постоянно уделяли внимание документированию стремления человека сохранить веру в личный контроль и индивидуальную свободу действий. Общей темой во многих исследованиях является то, что вера в способность обладать влиянием приносит пользу физическому и психологическому благополучию. В продолжительной психотерапии практически не могут не возникнуть вопросы, связанные с религией. По сути понятия экзистенциальной фрустрации и вакуума иллюстрируют не что иное, как введенное выше понятие религиозной апатии [Chalmers 1997]. Таким образом, при оказании психологической помощи человеку специалист должен быть в определенной степени религиоведом, человеком, обладающим знаниями об убеждениях пациента (каким бы ни было отношение их обоих к религии), противоречиях, которые возникают у личности в связи с вопросами религии. При этом психолог (психотерапевт) должен оставаться нейтральным, толерантным, абстрагироваться от своих личных религиозных убеждений, возможно, даже подсказать ответ религии на поставленный пациентом вопрос (даже если этот ответ противоречит убеждениям специалиста, но может удовлетворить пациента, помочь разрешить возникшую проблему) и, что очень важно, оценивать, когда религиозность переживаний пациента и его вопросы аутентичны, а когда являются выражением сопротивления и рационализации.

Проявление активности либо, напротив, «бездействие» компенсаторной функции синкретических религиозных систем зависит от того, что процессы синкретизации затрагивают самые глубины религиозного сознания, и, прежде всего, субъективный религиозный опыт, который, формируясь в течение жизни человека, является достаточно прочным основанием религиозного сознания.

Компенсаторная функция искусства имеет три основных аспекта:

- 1) отвлекающий (гедонистически-игровой и развлекательный);
- 2) утешающий;
- 3) собственно компенсаторный (способствующий духовной гармонии человека) [Sellers 2013].

Жизнь современного человека полна конфликтных ситуаций, напряжения, перегрузок, неосуществившихся надежд, огорчений. Религия утешает, уводит в мир грез и своей гармонией влияет на внутреннюю гармонию личности, способствуя сохранению и восстановлению психического равновесия. Создавая в «безумном, безумном, безумном, безумном мире» внутреннюю гармонию человеку, религия помогает ему удержаться на краю жизненной пропасти и дает возможность жить дальше. Своей верой оно компенсирует жизненные потери людей, скрашивает серые будни или несчастливое бытие. Функции религии исторически подвижны: если в античности трагическое «очищает» человека (преобразующая функция), то в Средние века оно уже не очищает, а утешает человека (компенсаторная функция: люди более достойные тебя претерпевают беды более горькие, чем те, что выпали на твою долю).

Религия как сложное структурное образование охватывает целый ряд элементов и связей - религиозное сознание, религиозный культ, религиозные организации, оказывающих совокупное воздействие на социум. Это приводит к видимым результатам, предоставляя человеку целостное мировоззрение, повышающее или понижающее теоретический и практический потенциал культуры, объединяющее или разделяющее людей, способствующее как налаживанию новых связей, так и ограничению контактов, как освящающее, так и отрицающее какие-либо установления. При этом само выполнение функций религией во многом зависит от обратного воздействия общества на неё.

На первое место компенсаторную функцию выводили также Эпикур, Л. Фейербах и З. Фрейд. Образно говоря, «религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа». Но говоря об этой функции словами Карла Маркса [1978], некоторые люди забывают о том, что опиум в его время считался последним лекарственным средством, которое способно облегчить страдания больного. Иллюзорно-компенсаторная функция является всеобщей универсальной и специфической функцией религии, характерной из всех форм общественного сознания только для нее. Ее назначение – компенсировать слабость человека. Она по-разному выступает в различ-

ных структурных элементах религии. На уровне религиозного сознания она проявляется «как иллюзорное разрешение объективных практических противоречий, как освобождение в сознании... и не устраняет реальных противоречий и трудностей жизни» [Мануйлова 1975].

Значение субъективного религиозного опыта для функционирования различных религиозных систем определяется его включенностью в область «феноменального сознания», о котором пишет современный исследователь проблем сознания Д. Чалмерс [1997]. В своей концепции структуры сознания Чалмерс противопоставляет «психологическое» сознание «феноменальному». К «психологическому» сознанию он относит самосознание, внимание, самоконтроль, знание и другие функциональные аспекты, посредством которых происходит объяснение тех или иных явлений. К «феноменальному» сознанию, по мнению Чалмерса, принадлежит субъективный опыт. Как отмечает представитель современной аналитической философской мысли Д.В. Иванов, «... фактически феноменальное сознание предстает как фоновое сознание, оно насыщает нашу жизнь различного рода оттенками, ароматами, делая наш опыт каким-то, формируя его качественные аспекты» [2013].

Часто к функциям религии относят также контрольную (религия может выполнять в сознании человека роль внутренней цензуры), коммуникативную (способствует общению людей определенных взглядов, не смотря на их государственную, этническую, национальную принадлежность), функцию жизненного смысла, выработки жизненных идеалов, подъем человека над потоком повседневной жизни, воспитательную и др. Некоторые исследователи выделяют также терапевтическую функцию, считая, что религия успокаивает человека, вносит порядок и слаженность в ее душевные состояния; но это действие религии покрывается, на наш взгляд, компенсационной ее функцией. Учитывая то, что может дать религия отдельному человеку, можно вести речь о персоналистическо-утешительных функциях (религия способствует осмыслению человека в качестве причастной к духовным Абсолютам естествова), ценностную функцию (формирование у человека понимание того, что ценность духовного является первой и самой важной) [Бокачѳв, 2007].

Среди всех сфер общественной жизни религии принадлежит особое место, поскольку она базируется на особом типе жизненного опыта, и вводит человека в такого рода опыт. Религия предполагает существование у человека ощущение ее приобщение первых начал бытия, а на почве такого ощущения образуются различные более или менее многочисленные объединения людей, исповедующих определенную форму религиозного верования. Религия - это явление общественно-историческое, то есть она функционирует в человеческих сообществах и возникает и изменяется в процессе развертывания человеческой истории. Рожденная религиозным опытом, развитая религия становится своеобразным «обществом в обществе», поскольку возникает явлением многогранным и сложным. Сложность религии ярко проявляется в

ее строении, где важное место принадлежит образованию человеческого сознания, религиозным действиям и религиозным организациям [Еротич 2008].

Выводы

Религия выполняет целый ряд жизненно важных функций, как в общественной, так и в индивидуальной жизни человека. Учет численности и сложности указанных функций позволяет нам воспринимать религию не одномерно, не предвзято, с постижением той роли, которую она выполняет и которую не могут компенсировать другие сферы духовной жизни общества.

Многогранность религии предопределяет то, что она является предметом изучения разных наук и сфер познания: ее изучают философия, социология, психология, некоторые конкретные науки. Особое место среди этих сфер познания принадлежит религиоведению, что собирает данные многочисленных наук и исследований для того, чтобы подать религию как целое, однако многоэлементное явление.

Таким образом, мы полагаем, что косвенный потенциал религии, который может использоваться при оказании психологической помощи населению, значительно выше, чем это принято считать.

В итоге можно сформулировать следующие выводы:

1. Компенсаторная функция религии включается в психологическую и является если не приоритетной, то одной из важнейших функций религии в современном мире.

2. Одной из важнейших задач религии в прямой и косвенной реализации компенсаторной функции является преодоление религиозной апатии.

3. Проблема религиозной апатии является актуальной и требует фундаментального исследования.

Библиография

Бокачёв, И. 2007. 'Апатия как феномен социальной реальности'. *Сборник научных трудов СевКавГТУ, Серия Гуманитарные науки, №5*, 170 с.

Еротич, В. 2008. 'Психологическое и религиозное бытие человека'. Москва, Наука, 115 с.

Ильин, И. 2012. 'Собрание сочинений: Аксиомы религиозного опыта'. Москва, Русская книга, 143 с.

Мануйлова, Д. 1975. 'Социальные функции религии'. Москва, 150 с.

Маркс, К. 1978. 'Критика гегелевской философии права'. Москва, Наука, 415 с.

Яблоков, И. 2011. 'Понятие и функции религии' (Государство, религия, церковь в России и за рубежом). Москва, Наука, 211 с.

Chalmers, D. 1997. 'The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory'. Oxford: Oxford University Press, 414 p.

Sellers, R. 2013. 'Nine global trends in religion'. *Futurist*, Wash, 263 p.

Transliteration

- Bokachëv, I. 2007. 'Apatia kak fenomen sotsialnoi realnosti' [Apathy as a Phenomenon of Social Reality]. *Sbornik nauchnykh trýdov SevKavGTÝ, Serua Gýmanitarnye nauka*, №5, 170 s.
- Erotich, V. 2008. 'Psihologicheskoe i religioznoe bytie cheloveka' [Psychological and Religious Being of a Person]. Moskva, Nauka, 115 s.
- Ilin, I. 2012. 'Sobranie sochinenii: Aksiomy religioznogo opyta' [Collected Works: Axioms of Religious Experience]. Moskva, Rýsskaia kniga, 143 s.
- Manýilova, D. 1975. 'Sotsialnye fýnktsii religii' [Social Functions of Religion]. Moskva, 150 s.
- Marks, K. 1978. 'Kritika gegelevskoi filosofii prava' [Criticism of Hegel's Philosophy of Law]. Moskva, Nauka, 415 s.
- Iablokov, I.N. 2011. 'Poniatie i fýnktsii religii' [The Concept and Function of Religion] (Gosýdarstvo, religia, tserkov v Rossii i za rýbejom). Moskva, Nauka, 211 s.
- Chalmers, D. 1997. 'The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory'. Oxford: Oxford University Press, 414 p.
- Sellers, R. 2013. 'Nine global trends in religion'. Futurist, Wash, 263 p.

Түйін

Карыбаева А.Н., Құрманалиева А.Д. Діннің иллюзорно-компенсаторлық функциясы және адамға әсер етуі

Дін адамзат қоғамының ажырамас бөлігі болғандықтан, ол, әрине, бірқатар маңызды функцияларды орындайды және қоғамдағы әрбір процессіне, қоғамның әрбір мүшесінің көзқарасы мен өміріне де әсер етеді. Діннің тек қана сенушілердің өмірі мен қоғамның атеистік көзқарасына ұқсайтын бөлігіне әсер етпейтін кең таралған көзқарасқа қарамастан, бұлай емес: кез келген азаматтық қоғамда қалыптасқан мораль мен тәртіп, діни нанымдардың тамырына ие және көптеген дәстүрлердің пайда болуы, сондай-ақ ерте жастағы балалардың бәріне белгілі ережелер, яғни алғашқы наным-сенімдермен байланысты.

Түйін сөздер: компенсаторлық, иллюзия, дін, психология, қоғам, даралық, жан, таным.

Summary

Karybaeva A.N., Kurmanalieva A.D. Illusor-Compensatory Function of Religion and its Impact on Human

Since religion is an integral part of human society, of course, it performs several important functions, and affects both the processes occurring in society, and the world and the life of every individual member of society. And contrary to the popular belief that religion influences exclusively the life of believers and does not affect the part of society that adheres to the atheistic world view, this is not so: the morality and order established in almost any civil society have roots in religious beliefs, and the emergence of many traditions and the rules, which are known to everyone from early childhood, were also conditioned by beliefs.

Keywords: Copensation, Illusion, Religion, Psychology, Society, Individual, Soul, Cognition.

*Наурызбай Утпинов, Нұрлан Анарбаев, Құдайберді Бағашаров
(Алматы, Қазақстан)*

ҚҰРАНДАҒЫ ДІНГЕ ШАҚЫРУДЫҢ МӘНІ ЖӘНЕ СОҒАН ҚАТЫСТЫ ҚОЛДАНЫЛҒАН ҰҒЫМДАР

Аннотация. Мақалада дін насихатына қатысты ұғымдар талданады. Себебі бүгінгі күні елімізде халықтың дәстүрлі дінге қарқынды бетбұруымен дін насихаты кең көлемде жүргізілуде. Дін насихатының дұрыс жүргізілуі тыңдаушының дінді дұрыс түсінуіне өз ықпалық тигізетіні талас тудырмайды. Осы орайда мақалада ислам дініндегі уахи ұғымы, Құран аяттарына тән оның мән-мағынасы және соған ыңғайлас сөздердің түсінігі қарастырылады. Атап айтқанда, таблиғ, шақыру (дағуат), тура жолға бастау (иршад), хидаят, тәлім, тәрбие, насихат, білім, зікір (Алланы еске алу), ұсыныс, «әмір бил маруф пен нахи анил мүнкар» сияқты ұғымдар кең түсіндіріледі. Бұған қоса, бұл аталған ұғымдардың дін насихатын жүргізудегі орны мен дінді насихат етушіге берері тұрғысынан қажетті пайымдар жасалады.

Түйін сөздер: дін, ислам, таблиғ, дағуат, хидаят, иршад, тәлім, тәрбие, насихат, білім, зікір, әмір бил маруф пен нахи анил мүнкар.

Кіріспе

Пайғамбарларға түскен уахи турасындағы аяттарды оқи отырып, олардың басынан өткен оқиғаларына, қиындықтарына қарап, Алла елшілерінің өз Раббыларының әмірінен таймағанын, сабырмен, жанкештілікпен қабылдап, ерекше махаббатпен қайрат көрсете білгендігін аңғару қиын емес. Шындығында Мұхаммед пайғамбардың қысқа уақытта өз қоғамына үлкен өзгеріс әкелгенін байқаймыз. Әрине, олардың табысы – жасаған әдіс-тәсілдерімен өлшенеді. Сондықтан дін насихатында пайғамбар жүгінген әдістерге иек артқан абзал. Пайғамбар арқылы адамзатқа жіберілген ілім – ақыр заманға дейін неше ғасыр болса, сонша уақытқа дейін маңызын жоғалтпайтын үлгі, әдіс және мұсылмандар темірқазығы рөлін сақтап қалмақ. «Таблиғ» – етістік сөз [Ахмет 1988]. Бір нәрсені не істі аяғына жеткізу, таныту, түсіндіру, (алдыға) келтіру, хабарлау, білім беру мағыналарына келеді [Әбу әл-Фадл Жамаладдин 1990]. Осыған қарап, таблиғты ақпарат сөзімен сәйкестендіре аламыз. Сөзде мағына мен мазмұнның сақталуы, сұлу сөз, тиімді ойды жеткізу. Таблиғ сөзі сонымен бірге, «басқаға білгенді (дүниені) жеткізу, онымен мәміле құру» деген мағынада да сипатталады. Пайғамбарлардың уахи жолымен Алладан келген иләһи үкімдерді, ешбірін жасырмай, ашық түрде адамдарға жеткізуі – пайғамбарларға уәжіп дүние» [Караман 2006]. Құдіреті шексіз Алла Тағала: «Әй, пайғамбар! Раббың тарапынан түсірілгенді жалғастыр. Егер оны істемесең, елшілік міндетін жалғастырмаған боласың. Алла сені адамдар-

дан қорғайды. Күдіксіз Алла қарсы болған елді тура жолға салмайды» деп бұйырды (Мәида сүресі, 67).

Әдіснама

Мақалада ислам дініндегі уахи ұғымы, Құран аяттарына тән оның мән-мағынасы және соған ыңғайлас сөздердің түсінігі ретінде таблиғ, шақыру (дағуат), тура жолға бастау (иршад), хидаят, насихат, білім, зікір (Алланы еске алу), ұсыныс, «әмір бил маруф пен нахи анил мұнкар» сияқты ұғымдар хақындағы Құран мен сүннеттегі және мұсылман зерттеушілердің тұжырымдамалары бағамдалды. Сонымен қатар, герменевтикалық, компаративистикалық, жүйелі талдау әдістері қолданылды.

Негізгі бөлім

Рисалет (діни термин) және таблиғ сөздері Құранда да жоғарыдағы мағынада қолданылады. Аяттарда жиі кездеседі. Бұл аяттардағы мағынасы – уахидің мәні мен маңызын тарқатып, адамзатты сауаттандыру дегенге саяды. Терминдік мағынасына тоқталар болсақ, иләһи уахиді, яғни, «Алланың әмір еткендерін адамзатқа жария ету» деп түсіндіреміз. Тағы бір деректерде Алла елшілерінің Жебірейіл періште арқылы Алладан алған хабарламаларын адамзатқа жеткізуі «таблиғ» деп аталады. Мұндағы таблиғ сөзі асыл мұраттарға бастар жол және ескерту мағынасын береді. Оның мәні мен міндеттері өте ауыр. Құранда бұл мағынадағы аяттар көп. Ол аяттардың бірнешеуіне тоқтала кетсек: «Аллаға да бой ұсыныңдар әрі Елшісіне де бағыныңдар. Егер бет бұрсандар, Елшімізге насихат ету ғана міндет» (Тәғабун сүресі, 12). «Сондай пайғамбарлар, Алланың нұсқауларын жалғастырып, Одан қорқады да, Алладан басқа ешбіреуден қорықпайды» (Сәба сүресі, 39). «(Мұхаммед): “Аллаға, Пайғамбарына бағын” де. Егер бағынудан бас тартсандар, шын мәнінде Пайғамбар, өзіне жүктелгенге, сендер, өздеріңе жүктелгенге міндеттісіңдер. Ал егер Пайғамбарға бой ұсынсандар, тура жол табасыңдар. Сондай-ақ Пайғамбарға ашық түрде жалғастыру ғана міндет» (Нұр сүресі, 54). «(Мұхаммед Ғ.С.) ал енді насихат ет; негізінен сен бір насихатшысың. Сен оларды қинаушы емессің» (Ғашия сүресі, 21-22). Бұл тек Мұхаммед пайғамбарға ғана емес, барлық пайғамбарларға түскен уахиларына тән бір ерекшелік. Құран мұны бұрынғы пайғамбарларға қатысты бір оқиғаны мысалға ала (нақыл ете) отырып, «(Мұхаммед) сол уақытта, пайғамбарлардан уәде алған едік. Сенен, Нұх, Ыбырайым, Мұса және Мәриям ұлы Ғисадан, солардан берік уәде алған едік» деген аятпен дәлелдейді.

Жоғарыдағы аяттарды көз алдымызға келтірер болсақ, таблиғтың адамзат үшін қажеттілігінің сырына бойлайсыз. Ол жекелей әрі тікелей адам

психологиясына әсер етіп, адамзаттың интеллектуалдық деңгейі мен ерік жігерін бір мақсатқа үгіттеген ықпалды қызмет. Басқаша айтқанда, таблиғ – тыңдаушы санасындағы пікір қайшылығын оятып, ақыл-ойдың жаңа көкжиектерін ашу мақсатымен жасалатын ақылды әрекет. Сонымен қатар, Құран тек баяндаушылық қызмет атқармайды, бағыттаушылық қызметті қоса атқарады. Құран таблиғиының негізгі мағынасы, адамзатты «хабардар ету» емес, адамның хәлін (хәл-күй, жағдайын) өзгерту болып табылады. Бұл ретте өрнектердің адам психологиясына әсері мен моральдық бағытқа икемделуі таблиғ мәселесінде ерекше рөл атқарады. Шындығына келсек, пайғамбарлардың асыл мұраты – адамзат жүрегіндегі шиеленіскен мәселелерді ашық (нақты) әрі қанағаттанарлық деңгейде шешіп, ішкі ар-ожданның оянуына әсер ету. Бұл үшін Құран кемел бір насихатпен, Алланың пайғамбарлардан ерекше бір уәде алғандығын айтады: «Біз пайғамбарлардан берік уәде алғанбыз. Сенен, Нұхтан, Ибрахим мен Мәриямның ұлы Исадан да берік уәде алдық» (Ахзаб сүресі, 7-8). Себебі Құран Кәрім хазірет Нұх, Салих және Шуғайып сияқты алғашқы пайғамбарлардың насихаттары арқылы да адамзатпен қауышқан болатын. Осылайша барша пайғамбарлар Алланың өзіне берген артықшылықтарын пайдаланып, тапсырылған міндеттерді халықтың санасына жеткізу жолында қызмет етті.

Шақыру – «шақыр» етістігінен шыққан туынды сөз. Тіркесе келе шақыру, шақырмақ, тарту, бірге болу мағыналарының барлығына да келе береді. Жәрдем күту немесе көмекке шақыру мағынасында да қолданылады. Ал Құранда адамзатты Хақ жолына шақыру міндетінде жиі қолданылатын сөз. Біздің тілімізде де шақыру міндетін атқаратын адамды «шақырушы» деп атайды. Исламның шындығына адам баласын шақыру – тура жолды көрсету, аңғарту, ұйыту сөздерімен синонимдес. Басқа мәліметтерге жүгінсек, «Адамдарды Алланың бірлігіне шақыру және Ислам дінін адамзатқа түсіндіре жүріп, қабылдатуға күш салу. Бір нәрсеге шақыру – оны қолға ұстауға, Исламды түсіндіруге ұмтылу деген сөз». Шақыру сөзі Құранда Аллаға жалбарыну, дұға ету, ғибадат және құлшылық ету мағыналарына да жүреді.

Құрандағы «шақыру» сөзі нақтылы алты аятта қолданылып, аталған ұғымның мағыналас, тамырлас нұсқалары 205 рет кездеседі. Расулалла (с.ғ.с) Алла Тағаладан өзіне келген әмірлерді барша адам баласына жеткізуге, таблиғтауға, түсіндіріп, ашықтауға бұйырылды. Шақыру жұмыстарын үш жыл жасырын жүргізді. Үш жылдан кейін арнайы иләһи белгі берілгеннен соң, Алла Тағаланың әмірлерін ашық жариялауға, қауымын Исламға шақыруға нақты кірісті. Таблиғ пен шақыру сөздері бір мағынада қолданылады, десек те, олардың дәрежелік және кейбір әдіснамалық басымдықтарға орай, айырмашылығы да бар. Айталық, «таблиғ» толық немесе жекелеген ақпараттармен таныстыру, ілімді (қандай да бір жаңалықты) не хабарламаны жеткізу және адамның көкірек

көзін оятуға ықпал етсе, шақыру – «таблиғтан» кейінгі кезең, ол хабарлама негізінде әрекет етуді, қабылдауды, сана-сезімді сол аталған мәселеге бағыттауды көздейді. «Таблиғ» (хабардар ету) пен шақыру бір-бірін толықтыратын, кезекті әрекеттер. Дегенмен, хабарландыру – бұрын соңды еш бір жайтты білмеген тыңдаушыны құлақтандыруға арналса, шақыру – тыңдап алған, хабарланған ортаға ой тастау, қабылдану және сіңіруге жасалатын әрекет. Ғибадаттардың ең тиімдісі – көрнекті дін қайраткерлері мен дінге жан-тәнімен ұйыған кісілердің бір мақсаты – Пайғамбарлардың (ғ.с.) ең игі қасиеттерінің бірі, іс-әрекеттерінің (қызметтерінің) ең құрметтісі Аллаға шақыру болатын. Шақырушылар жоғары дәрежелі және айрықша мәртебеге ие болған. Таблиғшының мақсаты – адамды осы ізденістерге, ойлануға, серпіліс жасауға және ой-сана психологиясына жетелеу. Ауыспалы мағынада шақыру – қол көмек, қол ұзартқан дүние. Сондықтан таблиғ – діннен немесе Алланың уахиінен, жалпы, осы тақырыптан ешбір хабары жоқ жандарға арналған мағлұматтар ағыны, шақыру мен түсіндіруге мұқтаж топтарды қанағаттандыратын қызмет.

Иршад – етістік, жол көрсету, жәрдем беру, араға түсу мағыналарын береді. Әсіресе, бақытсыздық пен ауырлықты (жүктемені) азайту үшін жасалған іс-әрекет мағынасында да қолданылады. Бұл сөз Құранда «рашид», «мүршид», «рүшд», «рәшад», «рәшәд» ұғымдарымен де келеді. Рүшд – адамдарға хақ жолды көрсетеді және мүдделерін ұғындырады. Тура іс пен тура жолға да «рүшд» аты беріледі. Рүшдтің антонимі бақытсыздық (теріс жол) пен ауырлық (кері кету). Жекелеген адамдар мен топтар үшін пайдалы және қайырлы жолға «Рүшд», бұл жолды көрсеткендерге «решид», «рашид» және «муршид» дейді. «Рахбар» (нұсқау) мен дәлел сөздері де осыған ұқсас мағынада қолданылады. «Рүшд»: жол көрсету, адамзатты Алла Тағаланың әмірі мен бұйрықтарына және Расулалланың сүннетіне уюға, әрдайым Алланы еске алуға, Оны ұмытпауға, жүректе одан басқаны сүюге орын қалдырмауға шақыру, Алланың разылығына жетелейтін жолды көрсету». Пайғамбарлар, дін ғалымдары және Алланың сүйген құлдары діннің әмірлерін орындауға шақырады. Олардың әр уақытта Алланы зікір еткендерін қалайды. Осылайша зікір жүрекке жетіп, жүректе Алладан басқаға орын қалдырмайды. Бәрі де ұмытылары хақ. Адам қанша ұмтылса да Алла Тағаладан басқаны есінде сақтай алмайды. Осы ретте иршад ету – осы екі шақырудың шарттарын орындау.

«Дінде зорлық жоқ. Тура жол (рүшд) қисық жолдан ажыратылды..» деген аятта «рүшд» иман халінде келсе, «...кім тапсырған болса, олар тура жолға (рәшәд) кіргені» аятында «рүшд» сөзі исламмен үндеседі. Иршад күннің шуағы сияқты төгіліп, адамзат өміріне нұр шашты, Алланы таныту және адам атын тазалыққа келтіріп, өздерінің соңына ерту мағынасын береді. Сипатталған қызмет – пайғамбарлар үшін ең үлкен тірек және Алладан берілген ең лайықты міндет. Хазірет Адамнан жалғасқан осы міндет

өкілдері сол заманнан бері, сол бір қызметке тұрақты күш-жігерін жұмсап келеді. Таблиғ таратушы адам әрдайым жұмсақтықты, қадір-қасиетті (шыдамдылықты), сабырды, жақсы темперамент, жақсы әрекеттерді әдетіне айналдырып, темірқазығына алуы керек. Кей жағдайларда сөзі мақұлданбаса, қабылданбаса да, мән бермеуі керек. «Менің міндетім білдіру, иршад жасау, хидаят пен тауыпқ Алладан» деуі керек. Кей жағдайларда сөзі мақұлданбаса, яғни, қабылданбаса, онда Мұхаммедтің (с.ғ.с.) хазірет Әлиге «Сен арқылы бір адамның мұсылман болуы, саған ең бағалы дүниелердің (қызыл түйелер) берілгенінен гөрі қайырлы» дегенін еске алған жөн. Бұл дегеніңіз, Исламдағы иршад қызметінің маңызы өте жоғары деген сөз. Иршад жасауды мансұқ көрген әркімнің де ақиқат және игі ниет иесі болуы, адамдарды Алла жолына ерекше хикметпен (даналықпен) және сыр-баз үгітпен шақыруы – аталған мақсатты жүзеге асыру тиімділігін арттыра түседі.

Негізі иршадта – жасай отырып көрсету өте маңызды. Тыңдаушы (қарсы тарап) санасына әсер етіп, жадында қалу үшін, сөз бен істің үйлесімі болуы шарт.

Хидаят, етістік. Тура жол, Хақ жолы, Алланың жолы, исламдағы тура жол, Хақ жолын іздеу, жол көрсету, тура жолға салу сияқты мағыналарды береді. Пайғамбарлар мен иләһи кітаптар – хидаят құралдары болып табылады. Исламға шақырушылар да хидаятты темірқазық еткендері үшін Қазии (Хидаятшы) деп аталады. Басқа, жеңіл әрі негізгі мағынасында жол көрсету дегенді білдіреді. Тағы бір деректерде хидаят «адамдардың ұстанған ізгі амалдарының арқасында қол жеткізген жолы». Алланың көркем есімдерінің бірі «әл-Хади» сөзінен тамыр алатын «хәда» сөзі құлдарына тура жолды нұсқаған және түсіндірген деген мағыналарға саяды. Хидаят сөзі туынды тіркестерімен бірге 316 аятта көрініс табады [Ахмет 2002].

Алла Тағала Құран Кәрімде былай бұйырады: «Олар қисық жолды туралықпен айырбастап алды. Сонда оларға саудалары пайда бермеді. Әм олар тура жолды таппады» (Бақара сүресі, 16). Осындай аяттарда тура жол, ақ жол және Алланың жолы мағыналарында қолданылғанын аңғарамыз. Хидаятқа мынадай да анықтама беріледі: «Алла Тағала адам жүрегіндегі ауырлық пен қасаңдықты шығарып, орнына рахат пен жайлылық береді, өзінің әмірі мен бұйрықтарын сіңірген жүрекке тыныштық орнайды. Құранда Алла Тағала бойларына ғылым мен хидаят дарыған пенделерінің жауапкершілігі тұрғысынан былай дейді: «Бойларына ілім мен хидаят берілген жандар, бойларындағы барын адамзатқа бермесе, Алланың және лағынет еткендердің лағынеті бұларға жаусын». Құранға сүйене отырып, хидаят пен далалат (адасу) жасауда таңдау адамның өз құзырына беріледі дейміз. Себебі адам баласы қаласа хидаятты да, далалатты (адасуға да барады) да жасайды. Бұл «сыйлық беру» тіркесімен де үндеседі. «Хидаят Алланың адамзатқа жіберген сыйы» деген аят арқылы жоғарыдағы сөзімізге

дәлел келтіреміз. Себебі Алла хидаятты, яғни, тура жолды көрсетпесе, хидаятты кім табар еді? Осы тұрғыдан келгенде хидаят Алладан, оның қайнары Алланың құзырында. Алла бұл хидаятты пайғамбарлар арқылы шындыққа айналдырады.

Хидаят және тәлім-тағылым, үйретушінің үйретушісі, үйренушінің де үйренушісі бар екенін алдыға қояды: Хидаят пен тағылым иесі, бойындағы бар жиған тергенін шын ниетімен, үйренушінің санасына құйғанмен де, қабылдаушы тарап, оның берген тәлімін алмайтын болса, оған қабылдамағаны үшін, хидаят етпеген, сіңірмеген делінеді. Осы жерден хидаят пен оқытудың (үйретудің) нәтижесі – сіңіру, қабыл алу, орындау сияқты шарттар орындалмағандықтан, Алла да кәпірлермен пасықтарға да хидаят бермеген делінеді. Сондай-ақ, керісінше өзіне жүктелгенді орындағандығынан, олардың хидаятқа келулеріне жол сілтеген және өз бойындағы бар ілімді үйретуге асыққандықтан, хидаяттың негізгі міндеттері орындалғандықтан, Алла оларға хидаят береді және оларға жол үйретуші деп те айтылады. Адамзат жаратылысынан ақ тура жол тапқандар (хидаят) мен адасушылар (далалат) болып екі тарапқа бөлінген. Олар хидаятты жоғарыдан білдіріп, осы жолда қызмет етуіне ықпалды бір жол көрсетушінің көмегіне тәуелді.

«Таусия» – етістік. Жол көрсету, туралыққа және шындыққа үндеу мағыналарына келеді. Аср сүресінде өзара кеңесу («таусия») себептерінің белгілерін келтіреді. Бірақ сондай иман келтіріп, ізгі іс істегендер, бір-біріне шындықты үгіттесіп, сабырды үгіттегендер; олар зиянға ұшырамайды (Аср сүресі, 3). Шынайы кеңесте болған жандардың барлық әрекеттері мен күшқайраттары Хаққа арналады. Имандары, амалдары мен сөздерінде мін болмайды. Демек мұндағы кісілер рияға (жасандылыққа), мұнафықтар әрекетіне бармайды. Басқаларға зиян шектірмейді, қиянат жасамайды, адамдармен қарым-қатынасын үзбейді. Басқа адамдарға жалтақтамайды, жағымпазданбайды. Тек Алланың құзырына шақырып, ізгілікке тартып, сүреңсіздіктен тыяды. Адамдарды негізгі мақсаттарға жиі шақырып, діннің неліктен насихат болғандығын ешуақытта есінен шығармайды. Иман етіп, қажетін өтемек, салиқалы амалдар жасап, Хақты насихаттау қызметіне адал болу – әсте оңай емес. Бұл үшін замананың бұралаң жолдарындағы қиындықтарды місе тұтпастан, қайыр жасау, хақ жолмен кетуде кездесетін кедергілерге қарамай, қиындықтарға мойымай өте шығу керек. Бұл үшін аса зор сабыр иесі болуға тиіспіз. Шақырушы тура жолды көрсету мақсатында алдынан кездесетін әр қиындықты сабырмен қарсы алуы керек. Осы күшке ие болған жандар әрине, жеңімпаз болады.

Насихат етістігінің мағынасы: алдамау, толғандыру сөздеріне келеді. Насихат «шынайылық» сөзімен де ұғымдас. Бұл жерден шығатын қорытынды, насихатта шындықтың болуы шарт етілетіні сияқты, бір мағыналы әңгімеге ұласады. Насихатпен адам жақсылыққа ұйып, жамандықтан жериді. Көбіне

бұл ұғым татымды сөз, үгіт сөз мағынасына да келеді. Бір хадисте «Дін насихаттан» деп келетін сөз бар. Негізінен, тура жолға, ізгілікке, сұлулыққа сүйіндіру үшін айтылған әңгіме, үлгі және жол көрсету насихаты болып табылады. Ырымшылдық пен әділетсіздіктен бойды аулақ ұстау және ымыраға (бейбітшілікке, тыныштыққа, бірлікке) шақыру мағынасына да келеді. Әкенің баласына: «Ей, ұлым, осыларды, осындайларды жаса, не жасама деуі – насихат. Насихат пен таблиғ кейбір мақсаттары мен кей амал-әдістері тұрғысынан ортақ ерекшеліктерге ие. Сондықтан да Құранда таблиғ пен насихат (үгіт, үлгі) ұғымдары аяттарда бірге қолданылады. «Сонда Салих олардан жүз бұрып: «Әй, елім! Расында мен сендерге Раббымның бұйрығын жалғастырдым. Бірақ сендер үгіттеушілерді жақсы көрмедіндер» деді (Ағраф сүресі, 79). (Нұх) «Сендерге Раббымның жібергендерін жалғастырып, сендерді үгіттеймін. Және Алладан сендер білмегенді білемін» (Ағраф сүресі, 62). Насихат діннің және ақылдың сүйенетін мәселелерін алдыға шығарып, үлгі етеді. Алла Тағала Құран Кәрімде: «Әлдекім Алладан қорықса, үгіт алады» деп бұйырады. Дін – насихат. Насихат беру дініміздің ең бастапқы мақсаты болып табылады. Насихат беру оңай да, оны қабылдап, жүрекке сіңіру қиын. Нәпсіге ұйыған, дүнияуи мәселелерді бастапқы орынға қойғандарға, насихат – ащы, харам дүниелер – тәтті болады. Насихаттың мақсаты, тыңдаушыға білмегенін үйрету емес. Әдетте тыңдаушы тарапынан қызығушылық білінген, әсерлі, жанға сіңімді, шынайы әңгімелердің бірі. Бұл мағынада Құранда: «(Мұхаммед) Адамдарды Раббыңның жолында даналық және көркем үгіт арқылы шақыр. Әрі олармен көркем түрде күрес. Күдіксіз, Раббың Ол, тура жол тапқандарды да жақсы біледі» (Нахл сүресі, 125). «Үгітте! Өйткені үгіт мүміндерге пайда береді» (Зарият сүресі, 55). Хазірет Мұхаммед бір хадисінде: адалдық пен насихатқа маңыз беру үшін үш қайтара: «Дін – насихат» деді. Жаза мен жауапкершілік барын сезініп, жүректі жұмсарту да насихат етудің бір жолы. Сондықтан қателіктерді түзету, ізгі әрі жақсы болуға үндейтін мақсатта жасалған әрекеттер үшін ең көп қолданылған ұғымдардың бірі де осы насихат.

Құран Кәрім мен хадистерде таблиғқа байланысты қолданылған ұғымдардың бірі – өнеге. Өнеге – сабақ, үгіт мағынасына келеді. Қандай да бір нәрсені еске алу, ізгілікке шақыру, бір-біріне насихат айтып, жүректерді жұмсарту, Алланың жазаларынан аяқ тартқызатын дүниелерді естен шығармау, өнеге беру, өрнек беру, жүректі жұмсарту мақсатында жақсылықты естен шығармау – өнеге болып табылады. Сондай-ақ, қандай да бір істі жасау не жасамау керектігін білдіру де осы мағынаға саяды. Бұл туралы Құранда Алла Тағала: «(Алла): “Әй, Нұх! Ол, қауымыңнан емес. Өйткені, оның ісі дұрыс емес. Сондықтан білмеген бір нәрсені Менен тіле. Сені надандардан болмауыңды насихаттаймын” деді. (Һуд сүресі, 46). Тағы бір аятта: «(Мұхаммед) олардың не дегендерін жақсы білеміз. Сен оларға зорлаушы емессің. Кім азаптан қорықса, Құранмен үгіт бер» (Қаф сүресі, 45).

Өнеге мен насихат – көне замандардан келе жатқан тәрбиелік мәнге ие әрекет. Адам қандай да бір досының үгіт не насихатына мұқтаж болады, оны тыңдағысы келеді. Үгіт-насихаттың, өнеге-өрнектің ең ықпалды болатын жері осы тұс. Насихат адамның сырлас досы арқылы айтылар болса, өте әсерлі болады. Ана, әке, аға сияқты ет жақын жандардың және де ұстаздар мен құрмет тұтылған жандар тарапынан айтылған өнегелі әңгімелер, адам өміріне өзгерістер жасайды. Бірақ өнеге мен насихат нәтижелі болуы үшін «шынайылыққа» аса мән беріледі. Құранда да өнеге ерекше орын алады. Құранның өзі өнеге екендігіне меңзейтін мағынадағы бірнеше аят бар. «Негізінен Алла сендерге аманаттарды өз лайықты орнына тапсыруларыңды және адамдардың арасына билік қылсаңдар, әділдікпен билік қылуларыңды әмір етеді. Расында Алла сендерге нендей жақсы уағыз береді. Шәксіз Алла, толық естуші, тым қырағы» (Ниса сүресі, 58). «Әй, адамдар! Сендерге Раббыларың тарапынан бір үгіт, жүректегілерге бір шипа, сенушілер үшін тура жол және рахмет (түрінде Құран) келді. (Юнус сүресі, 57). Өнеге-насихат жүргізгендер дін қызметкерлерінің және жамағаттың түсінбейтін сөздерін айтуы және жазуы фитна болып есептеледі. Насихат әркімнің түсінігіне сай сөйленуі керек. Үгіт-насихат барысында, Алланың сүйіспеншілігінен айрылмау, Оның жамалын көре алмай қаламын ба деп қорқу қажеттігі турасынан әңгімелеу, үгіттің нәтижелі болуы үшін маңыз берілетін дүниелер.

Зікір – бір нәрсені ұдайы естен шығармау, қандай да бір дүниені тілінде және жадында сақтау, ұмытып кетуге антоним ретінде қолданылатын ұғым. Тарихи хадистерді жадына түйіп, сабақ алу да осы мағынаны қамтиды. Есте сақтау, бағыну мағынасында әр уақытта Алла Тағаланы есте сақтау, еске түсіру және жанына серік ету. Құран тәпсіршілерінің пікірінше, зікірдің сөздік түсіндірмесінің сыртында басқа да мағынада қолданылатын тұстары бар. Бұл ұғымның Құрандағы түсінігін былайша тізбектеп бере аламыз:

1-Таухид: «(Мұхаммед Ғ.С.) қарсы болғандар, қашан сені көрсе, өзіңді мүлде тәлкектеп: “Тәңірлеріңді сөз қылып жүрген осыма?” – дейді. Сондай-ақ олар өздері Рахманның зікіріне (Кітабына) қарсы» (Әнбия сүресі, 36).

2-Уахи: «Арамыздан үгіт оған түсірілді ме? Жоқ, ол, мүлде өтірікші, өзімшіл» деді (Қамар сүресі, 25).

3-Құран: «Бұл Құран біз түсірген мұбарак бір насихат. Енді соған да қарсы келесіңдер ме?» (Әнбия сүресі, 50).

4-Тәурат, інжіл және басқа да киелі кітаптар: «Егер бізде бұрынғыларға түсірілген үгіт болғанда...” (Саффат сүресі, 168).

5-Дұға жасау: «Әй, мүміндер! Қашан бір (жау) топпен қарсылассаңдар мықты болыңдар да Алланы көп еске алыңдар, әрине құтыласыңдар. (Өнфал сүресі, 45)].

6-Үгіт-насихат: «Ол (Құран Кәрім), бүкіл әлемге насихаттан басқа еш нәрсе емес» (Тәкуир сүресі, 27).

7-Ар-намыс: «Күдіксіз Құран, сен үшін әрі елің үшін бір үгіт. Келешекте сұраласыңдар». (Зухруф сүресі, 44).

8-Иман және бой ұсыну, сауап пен бата, кешірім мен мейірім (рақым): «Енді, Мені еске алыңдар, Мен де сендерді еске аламын және Маған шүкіршілік қылыңдар да қарсы болмаңдар» (Бақара сүресі, 152).

9-Мәлімдеме (баян): «Сад. Үгіт толы Құранға серт» (Сад сүресі, 1)].

Айрықша зікір сөзі Құранда мына аяттарда да қолданылады: Бес уақыт намаз, екінті намазы, жұма намазы, айыптау және татуластыру, Алланы мадақтау, ойлау, жадыдан өшірмеу, санада сақтау, Алладан қорқу, берген нығметтерін көрі, білу, сол үшін шүкір ету. Құранда зікір – көктен келген ұғымдармен қатар, 300-дей жерде келтіріледі. Алла Тағала Құран Кәрімде: «(Мұхаммед Ғ.С.) осылайша, саған уахи еткенімізді, Аллаға қарсы келгендерге оқуың үшін бір елге жібердік. Одан бұрын да көптеген елдер өткен болатын. Оларға: “Ол, менің Раббым, Одан басқа тәңір жоқ. Оған тәуекел қылдым. Қайтар жерім де Сол” де» (Рағыз сүресі, 30). Бұл аяттарда зікір сөзі – еске алу, есте сақтау және жадыға тую мағыналарында келіп тұр. Ал, «Ол (Құран) бірақ әлем үшін бір зікір» деген аятта көрініс тапқан зікір сөзі – үгіт-насихат мағынасында қолданылып тұр. Дәрежесі ең жоғары жандар Алланы зікір етеді. Алланы сүймеген әлеумет оны зікір етуді ұнатпайды.

Ұсыныс (сіңіру) – сөздікте түсіндіру-түсіну, үйрету-үйрену, беру-алу сияқты мағыналарға келетін етістік. Мұндағы әрекет оқу мен түсінудің тез жүзеге асырылуымен сипатталады [Месуд 1294]. Бұл біреудің басқаларға әсер етуі немесе басқалардың еркі мен мінез-құлқының ықпалы. Бір деректерде таблиғ сөзі – бағасы жоғары тұжырым ретінде қолданылса, тар мағынада «сенім мен көзқарасты, қандай да бір пікір мен сезімді (эмоцияны) басқаға не өзіне қабылдату дегенге саяды. Осы мағынадағы мойындату сөзі – нәтижелі әрі мықты әсер ету құралы. Сенім иелерінің құндылықтары мен мәдениетін ауыстыруда мойындатудың мәні зор. Қазіргі уақытта жиі жүргізілетін жарнама не насихаттау шараларының артында да осы ұсыныс (мойындату, сіңіру) сөзі тұр.

Жоғарыда жеке-жеке жіктеп кеткен ұғымдар өздерінің мақсат-мүдделері тұрғысынан ортақ ерекшеліктерге ие. Бірақ олар өзіндік ерекшеліктері мен дәрежелеріне орай, бірқатар айырмашылықтарға да ие. Риуаяттарға қарай, Алла Мұса пайғамбарға: “Рухыңды үгітте, насихатта бол! Егер рухың үгітінді қабыл етсе, сол уақытта ғана халыққа өсиет ет. Кез-келген дүниенің Алладан екендігін уахи ете отырып, таблиғ пен шақырудың ортақ мүддесі – өзгеден бұрын өзіңнің жаныңды, рухыңды бағындыру екендігін білдіреді. Себебі өз кемшіліктерін жойып, ақыл-парасаты мен мінез-құлқын санасына бағындыра алмаған адамның өзгеге берген насихатының жеміс беруі екіталай.

«Ма’руф» сөзі «а-р-ф» етістігінің сын есімі. Қайыр, ихсан, ризық, тамаша сияқты сөздерге сай келеді. Құран Кәрімде: «Әй адам бала-

сы! Шүбәсіз сендерді бір ер, бір әйелден (Адам, Хауадан) жараттық. Сондай-ақ бір-біріңді тануларың үшін сендерді үлкен-үлкен ұлттар, кіші-кіші руларға ажыраттық. Шынында Алланың қасында ең ардақтыларың тақуаларың. Шүбәсіз Алла толық білуші, әр нәрседен хабар алушы» (Хужурат сүресі, 13). *деп бұйырылды.* Осы аяттағы «литә»аруфу» – «танысу, жүрекпен бір-біріне жақындау, білісу» деген мағыналарға келеді. «Негізінде Алла әділетті, игілікті және ағайынға қарайласуды бұйырады. Және де арсыздықтан, қарсылықтан және зорлықтан тыяды. Сендерге насихат береді. Әрине түсінерсіңдер» (Нахыл сүресі, 90) аятында да Оның жақсылыққа үндеп (бұйырып), жамандықтан тыйғандығы түсіндіріледі. Бұл ішінара даналықпен және де шарифатпен анықталады. Байдауи тәпсірінде Маруф сөзі «Алланың заңы бекітіліп, танытылған» деп сипатталады [Beydavi 1991]. Бірақ бұл анықтама туралы Изутсу былай деген: «Бұл анықтама классикалық ислам шарифатының көрісінен басқа еш нәрсе емес, бұл жерде сөздің шынайы мағынасын анықтаудан бұрын, жасыру болып табылады. Маруф сөзінің антонимі болған Мүнкәр сөзі Құранда жақсы және жаман деген мағыналарда пайдаланады. Құранда тайпаларға тиесілі моральтерминалогиясының жаңа мораль жүйесінің таптырмайтын бір бөлігі болғанын көрсетеді. Маруф мағыналық тұрғыдан «белгілі»яғни танылған. Мүнкәр сөзінің қарсылығы танылмаған және шетелдік сөз болғаны үшін,толық құптау көрмеген мағынасында» [Izutsu 1997]. Әмір маруф екі формада көрініс береді. Біріншісі – сөз, жазу және барлық хабар тарату құралдары арқылы. Бұны жасау кезінде ақпарат аз болса және адамға, әдет-ғұрыптарға, заңдылықтарға риуаят берілмесе, фитнәға себеп болады. Екінші жол – хәл мен Исламның моральдық ерекшеліктеріне бой бере отырып, үлгі болу. Адамдармен қарым-қатынаста тілі жұмсақ, жүзі жылы болып, ешкімге зиян шектірмей, ешкімнің мал-мүлкіне, ырызығына ең пайдалы, ең пәрменді әмір маруфты жасау. Әмір маруф және нехи мункар жасаған кісінің ниеті дұрыс болуы керек. Жұмысын жақсы біліп, Алла Тағаланың осы реттегі бұйрықтарын жақсы білуі керек. Сабырды серік етіп, дау-дамайларда шыдамдылық танытып, көркем тіл не жазумен беріп отыру.

Мүнкәр сөзі маруф сөзінің қарама қарсы мағынасы болып табылады. Ислам ғалымдары Алла Тағаланың кітабында және Пайғамбарымыздың (с.а.у.) сүннетінде әдемі деп есептелген және ақыл иелерінің назарында ұнамды саналған (мүстәхсән болған) әр нәрсенің мағруф (жақсылық) екендігін бірауыздан айтқан. Ал мүнкәр (жамандық) – шарифат бойынша да ақылмен де қабылданбайтын барлық жамандыққа берілген ортақ есім. Яғни Ислам терминінде бұл екеуі бір-біріне антоним мағыналар. Адамдарды жақсылыққа шақыру, ізгілікті бұйыру (әмрі бил мағруф) және жамандықтан тыюға ат салысу білім мен ықыласты қажет ететін ізгі амал екендігі хақ. Барлық адамдардың бұл ізгі амалды жасауы мүмкін емес. Адамдарды жақсылыққа шақыру, ізгілікті өсиеттеу және жамандықты тастауға үгіттеу

жеке тұлғалық әрі қоғамдық міндет. Алла Тағала бұл ізгі амал үшін күш жұмсаған жамағаттың (үмбеттің) болуын бұйырған, және бұл жамағатты сүйіншілеген. Пайғамбарымыз (с.а.у.) «Һисбә» ұйымын құрып, жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю қызметін жүйеге келтірген. Жалпы Аллаға сенген адамдардың түйіскен жерлерінің бірі – «жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю».

Қорытынды

Қорытындылай келгенде, дін насихатын сауатты жүргізу тұрғысынан біз қарастырған ұғымдардың әрбірінің алар маңызы зор. Насихатшы осы ұғымдарды терең түсініп, насихат жұмыстарын байыппен жүргізгенде ғана тыңдаушыларына діндегі дұрыс жолды көрсете алмақ. Тәблиғ, дағуат, иршад, насихат, хидаят, уағыз, зікір, тәрбие, тәлім, өсиет, тәлқин, әмрі билмағруф, нәһи анил-мункәр терминдерін терең талдай келе Құран Кәрімде және хадис шәріпте бұл сөздердің әр түрлі мағыналарда қолданылған аңғардық. Бірақ бұл ұғымдар адамдарды хаққа шақыру, насихат айту, ескерту, үйрету, тәрбиелеу, жеткізу, жетілдіру, жамандықтан тыю сияқты синонимдік мағыналарда да қолданылған.

Библиография

- Ахмет, М. 1988. 'Мұжаму әл-Араби эсселері'. Бейрут. 174 б.
Ахмет, Ч. 2002. 'Құран семантикасы негізінде'. Эрзурум. 104 б.
Әбу әл-Фадл Жамаладдин, М. 1990. 'Лисану әл-Араб'. Бейрут, ІХ. 419. 419 б.
Beydavi, 1991. Nasiruddîn Abdullah b. Ömer 'Envâu't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil'. Mısır, tr., II. 232 б.
İzutsu, T. 1997. 'Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar', (Terc.: Selaheddin Ayaz), Istanbul. 281 б.
Караман, Ф. 2006. 'Діни ұғымдар сөздігі', Д.І.Б.Б., Анкара. 639 б.
'Құран Кәрім. Қазақша мағына және түсінігі', 1989. Ауд. Халифа А. Сауд Арабия.
Месуд, Ч. 1294. 'Әл-Му'жәми әл-Араби әл-Есаси' II. Бейрут.

Transliteration

- Ahmet, M. 1988. 'Mujamu al-Arabi esseleri' [Essays of Mucamul Kabir], Beirut. 174 p.
Ahmet, Ch. 2002. 'Quran semantikasy negizinde' [On the Basis of the Koran Semantics], Erzurum. 104 p.
Abu al-Fadl Jamaladdin, M. 1990. 'Lisanu al-Arab' [Languages of Arabs], Daru-as-Sadr, ІХ. 419. 419 p.
Beydavi, 1991. Nasiruddîn Abdullah b. Ömer, 'Envâu't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil' [The Comments Secrets], Mısır, tr., II. 232 p.
İzutsu, T. 1997. 'Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar' [Religious and Moral Concepts in the Qur'an], (Terc.: Selaheddin Ayaz), Istanbul, 281 p.

Karaman, F. 2006. 'Dini uymdar sozdigi' [Dictionary of Religious Concepts], D.I.B.B. Ankara, 639 p.

'Quran Karim. Qazaqsha magyna jane tusinigi', 1989. [The Meaning in Kazakh Language], Aud. Halifa A. Saud Arabia.

Mesud, Ch. 1294. 'Al-Mu'jami al-Arabi al-Esasi' [Dictionary of Arabic language], II. Beirut.

Резюме

Утпинов Н.Т., Анарбаев Н.С., Багашаров К.С. Суть религиозного призыва и их применение

Сегодня с наибольшим обращением народа в традиционную религию в стране широко распространена религиозная пропаганда. Правильное ведение религиозной пропаганды никаким образом не мешает точности понимания слушателем религии. В данной статье рассматривается понятие слова откровения, смысл аятов Корана и применение подходящих к нему слов. В частности, призыв к религии (дагуа), направление на истинный путь (иршад), хидая, знание, зикр (поминание Аллаха), дается толкование к таким понятиям как «амр бил маруф» и «нахи анил мункар». В статье приведены все необходимые разъяснения этих терминов в контексте пропаганды религии.

Ключевые слова: религия, ислам, Таблиг, дагуа, хидаят, иршад, пропаганда, знание, зикр, Амр бил Маруф и Нахи анил Мункар.

Summary

Utpinov N.T., Anarbayev N., Bagasharov K. The Essence of Religious Appeal and their Application

Today, with the greatest appeal of the people to the traditional religion, religious propaganda is widespread in the country. The correct conduct of religious propaganda in no way interferes with the accuracy of the listener's understanding of religion. This article discusses the concept of the word of revelation, the meaning of the verses of the Quran and the use of appropriate words. In particular, the call to religion (dagua), the direction of the true path (Irshad), throwing, knowledge, dhikr (remembrance of Allah), concepts such as "amir bil maruf" and "nahi anil munkar" are interpreted. The article provides all the necessary explanations of these terms in the context of religious propaganda.

Keywords: Religion, Islam, Tablig, Dagua, Hidayat, Irshad, Education, Propaganda, Knowledge, Dhikr, "Amir Bil Maruf" And "Nahi Anil Munkar".



Зауре Малғараева, Оқан Самет (Астана, Қазақстан)

ХАНАФИ МӘЗҒАБЫНДАҒЫ ЕРКІНДІК ОЙ ЖӘНЕ ШУРАЛЫҚ ТӘСІЛІНІҢ ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНА ЫҚПАЛЫ

Аннотация. Бұл мақалада Ислам дінінде кез-келген істі кеңесіп жасаудың мәні зерттеледі. Зерттеу жұмысының негізі Құран және пайғамбар сүннеті мен сахабалар өмірінде жағқаны қысқаша сөз етіліп, Ханафилік-Матуридилік мәзһабтың қалыптасып, дамуы осы шуралық тәсілмен болғаны дәлелденеді. Сонымен қатар, негізі қазақ даласында қаланған Яссауилік сопылық жолы және Ханафилік-Матуридилік ұстанымдағы қазақ ғұламаларының даулы мәселелерді өз араларында кеңесе отырып шешкендіктері ашып көрсетіледі. Сондай-ақ, өмірлік тәжірибеден өткен шуралық тәсілді бүгінгі таңда да заманға сай іске асырудың ұтымды жолдары ұсынылады.

Түйін сөздер: Еркін ой, шура, Ханафи мәзһабы, Матуриди мәзһабы, Яссауи сопылық жолы және қазақ ғұламалары.

Кіріспе

Өмірде адам баласының көзқарасын еркін білдіріп, ойын ашық айта алуының өзі оның құқығының қорғалдығын көрсетеді. Ислам діні, күллі адам баласының бәрі бірдей бақытты ғұмыр кешуі үшін «ақыл» мен «ерік» еркі қатар берілген. Ақылы толмаған сәби балаға немесе жынды адамға Ислам шариятында ешқандай міндет жүктелмейді. Олар бір қылмыс іс жасап қойса да, соларға жауапты есі дұрыс адам сұраққа тартылады. Бұдан адам өз еркін дұрыс пайдалануда ақылдың рөлі ерекше екендігін, алайда, адам болмысының шектеулі болғаны сияқты ақылдың да шектеулі жаратылыс екендігін айта кеткен жөн. Сондықтан, ақылдың дұрыс шешім шығарып, адаспайтын бағытты таба білуі үшін оған жолбасшы ретінде қасиетті Құран түсіріліп, пайғамбар жіберілген. Саналы адам баласы үшін Құран мен ақыл бөліп қарауға келмейтін бір бүтін нәрсе болып табылады. Яғни, адамға ақыл берілмесе, Құран түсірілуінің бір мәні болмас еді. Сол сияқты ақыл болғанымен, тура жол нұсқаушы Иләһи кітап Құран болмаса, онда да адам ақылымен ақырет істерін біле алмағандықтан, қияметтегі мәңгілік өмірге дайындық, соған лайық өмір сүру мұраты болмайды. Өмірде әркім өз қалауынша өмір сүріп кетсе, қоғамда тәртіпсіздік, әділетсіздіктің кең етек алары анық. Сондықтан, адам баласы өзіне берілген ақыл мен еркіндікнұғметін Құран және сүннет аясында игілікке жаратуы, адамзат пайдасына асыруы басты міндеті болып табылады. Бұл келелі істің ұшынан шығуды Ислам дінінде «Шура» деген тақырып аясында қарастырады.

«Шура» маңызды бір мәселені өзара ақылдасып, кеңесіп шешуді білдіреді. Қоғамдағы күрмеуі қиын, оған қатысты наста (Құран, сүннетте)

нақты дәлел болмаған мұсылмандардың істері осы ғұламалардың кеңесі негізінде шешіліп келген. Құранда бір сүренің «Шура» деп аталуының өзі Ислам дінінде әрқандай бір істі кеңесіп шешудің қаншалықты маңызды екендігін көрсетеді. Имам Матуриди, Құрандағы: «...(олар) барлық істерін өзара кеңесе отырып істейді» (Шура сүресі, 38-аят) деген аяттың тәпсірінде: «Бұл аятта Алла Тағала елшісі Мұхаммедке істерін сахабаларымен кеңесіп шешуді әмір етті. Аллаға ант етейін! Бір қауым ісін кеңесе отырып істесе, Алла Тағала олардың істеріне ойлағандарынан да артық берекет береді» [әл-Матуриди 2009. 203 б.] деген. Дана халқымыздың, «Кеңесіп пішкен тон келте болмас» деген ұлағатты ұстанымы да осыдан қалса керек.

Алла елшісі Мұхаммед белгілі бір оқиғаға байланысты мәселені сахабаларымен кеңесіп, көпшіліктің пікірін негіз ете отырып шешетін еді. Бұл үрдіс Алла елшісі қайтыс болғаннан кейін де әдлетті халифалар заманында да жалғасын тауып, әділ қазылар алқасы құрылды. Солардың шешімімен халифалар тағайындалды. Хазіреті Омар, Осман және Әлидің халифа болып сайлануы осы кеңес алқаларының шешімімен болғаны әммәға мәлім. Сонымен қатар, сүнниттік бағыттағы үлкен құқықтық төрт мәзһабтың алғашқысы болған Ханафи мәзһабы, оның сенімдік бағытын дамытқан Матуриди ақидасы да және осы мәзһабтардың қазақ халқының өмірлік ұстанымына айналуы да шура негізінде дамып отырды деуге әбден құқылымыз.

Ханафи ғықһтық мәзһабы

Ханафи мәзһабының құрушысы имам Ағзам Әбу Ханифа болып танылғанымен, ол мәзһабтың пісіп-жетілуінде мутлақ мұжтаһид (мәзһаб құрушы ғалымдар сияқты фәтуа беру) дәрежесіне жеткен имам Әбу Юсуф, имам Мұхаммад сияқты шәкірттерінің орны ерекше екендігін атап өткен жөн. Имам Ағзам Әбу Ханифаның аталмыш шәкірттері ғылымда тереңдегені соншалық ғықһи мәселелерде олардың көзқарасы да негізгі фәтуа ретінде Ханафи мәзһабының ғықһи еңбектерінің мәтініне кірген. Яғни, мәтінде кейде имам Ағзам Әбу Ханифаның көзқарасы берілсе, кейде имам Әбу Юсуфтың, кейде имам Мұхаммадтың, кейде имам Зүфардың, тағы бірде екі шәкіртінің көзқарасына беріліп немесе имам Әбу Ханифа мен бір шәкіртінің көзқарасына беріліп отырған. Имам Ағзам Әбу Ханифа мен үш шәкіртінің бәрі бір көзқараста болған мәселелер де көп кездеседі. Сондай-ақ, фәтуасы таңдалмай, екінші сатыға жәйғасқан шәкірттерінің көзқарасы мәтінге кірмегенімен, мәтіннің шархында көзқарасы баяндалып отырған. Мәтіннің шархында екінші имамның өзгеше фәтуасы бар екендігін оқырманға ескерту мақсатында мәтіннің арасына жақша ашылып, соның ішіне ишарат ретінде шәкірттерінің есімінің бір әрпі берілетін болған. Мысалы, имам Әбу Юсуфке ишарат ретінде (с) әрпі, имам Мұхаммадқа иша-

рат ретінде (м) әрпі, имам Зүфарға ишарат ретінде (з) әрпі және Шәфиғи мәзһабының құрушысы имам Шәфиғиге ишарат ретінде (ф) әрпі берілген.

Тағы бір айта кететін жәйт, Ханафи мәзһабының «Әл-Ихтияр ли-тағлил әл-Мұхтар» сынды мәтіндік кітаптарында жоғарыда айтқанымыздай, белгілі бір мәселеге шығарылған таңдаулы фәтуаға келіспеген екінші көзқараста болған имамның атына «с», «м» немесе «з» әріптері арқылы ишарат жасалған болса, ал «Әл-Бинәя фи шархилҺидая» сынды кең көлемдегі жазылған еңбектерде мәтіндердің ішінде әрбір имамның аты мен көзқарасы ашық айтылып, көбінесе кең көлемде дәлелдерін шархында келтіреді. Түсінікті болуы үшін аталмыш екі кітаптан бір-бір мысал келтіріп өтелік.

«Әл-Ихтияр ли-тағлил әл-Мұхтар» еңбегіндегі «дәрет кітабы» мәтін: Дәретсіз адам намаз оқуды ниеттенсе, дәрет алсын. Дәреттің парызы: Бетті жуу, екі қолды шынтақпен қоса жуу (з), бастың төрттен біріне (ф) мәсіх тарту және аяқты тобықпен қоса жуу (з) [әл-Маусили, 1990, 7 б.]. Адам денесінен шыққан (қан, құсық, мәни сияқты) әрқандай бір нәрсе дәрет алуды міндеттейді. Ол малдың жас боғы (с.м.), құстың саңғырығы және тышқанның сідігі тәрізді ауыр нәжіс [әл-Маусили 1990, 32 б.].

«Әл-Бинәя фи шархилҺидая» еңбегіндегі «құдық бабы» мәтін: «Асылында, еті желінетін хайуанның сідігі оның (Мұхаммадтың) көзқарасында таза болса, ол екеуінің (ӘбуХанифа мен Әбу Юсуфтің) көзқарасында нәжіс. Мұхаммад, Пайғамбардың: «Ғұраниндықтарды (ауырған кездерінде) түйенің сүтін де, сідігін де ішуге әмір етті» деген хадисін дәлел қылады. Ол екеуі, Алла елшісінің: «Сідіктен сақ болындар. Расында, қабір азабы содан болады» деген хадисті дәлел қылады. Және «Еті желінетін хайуанның сідігі сасып, бұзылмайды. Құтты ол еті желінбейтін хайуанның сідігі тәрізді» деп ақыли дәлел де келтіреді. Әрі имам Мұхаммадтың келтірген хадистегі сідіктің емдік сыры уахи арқылы білдірілген, сол қауымға тән жағдай деп қарастырады. Осы негізде ӘбуХанифаның көзқарасы бойынша, малдың сідігі ауруға ем болатындығында кепілдік жоқ. Сол себепті, малдың сідігі харам болып қала береді, халал болмайды. Әбу Юсуфтың көзқарасы бойынша, қыссада келгендіктен оны емдік ретінде пайдалануға болады. Ал, Мұхаммадтың көзқарасы бойынша, малдың сідігі таза болып саналатындықтан, емге де және басқаға қолдануға болады» [әл-Ғәйни 1990, 396-402 бб.].

Яғни, Ханафи мәзһабының ғалымдары, бір мәселені кеңесе отырып талдап-талқылаудың қажеттігін және әркім еркін ойлап, өз көзқарасын дәлелдерімен қорғай алғанда ғана адамзат қоғамында ұлы өркениет қалыптасатынын «Ханафи мәзһабы» деген ұжымдық жұмыстың негізінде дәлелдеді. Тәсілінде, бұлай жұмыс істеу діннің әмірі, Аллаға және ақыретке иман еткен әрбір құлдың міндеті болып табылады. Осы бір игілікті істен кейін өзгеде ғықһимәзһабтар ортаға шыға бастады. Алайда, өзге мәзһабтарды құрушы имамдардың қасында кез-келген мәселені бірге ақылдасатын, өзімен білімі үзенгілес мутлақмұжтаһид деңгейіндегі көмекшілері бол-

мады. Мүмкін содан болар, күні бүгінге дейін Ислам дереккөздерінде, мәзһабтардың құрылымдық жүйесін «Мәдрасатур-Рай» (еркін көзқарас негізіндегі оқу жүйесі) және «Мәдрасатур-Хадис» (хадис негізіндегі оқу жүйесі) деп бөліп қарастырылса, ғылыми мәселелерге қатысты үкімдік шығаруда көп жағдайда «Ханафилер» және «Жумһурлар» (өзге мәзһабтар) делініп, Ханафимәзһабын өз алдына аталып, өзге мәзһабтар бәрі бірге аталып көзқарастарына салыстырмалы зерттеу жасалады.

Матуриди сенімдік мәзһабы

Имам Матуриди имам ӘбуХанифаның теологиялық еңбектерінен сусындап, сол еңбектерді өз алдына өміршең етіп дамытқан және оларды жеткізген тізбектердің қатарында аталады: «Бұл мәтін Мухаммад ибн Муқатил әр-Разиен (және ӘбуСүлейман әл-Жузжаниден) ӘбуБәкр әл-Жузжаниге жеткен, ал одан ӘбуМансур әл-Матуридиге жеткен» [Әбу Ханифа 1949, 2 б.].

Имам Матуриди, Ханафи мәзһабының белді ғалымдарының шәкірті болумен қатар, өзінен бұрынғы «Шура»-лық (ғұламалар кеңесі) негізде ортаға шыққан ғықтықХанафи мәзһабының тәсілін жалғастырды. Әл-Идриси, «Тариху Самарқанд» атты еңбегінде: «Имам Әбу Мансур әл-Матуриди ғылым мен Хақ жолда еңбек еткендердің қатарынан болды. Ол қайтыс болғанға дейін біліміне, тақуалығына және кемеңгерлігіне ешкім тең келе алмады. Әбу Мансур әл-Матуриди ғасырлас жолдастарынан қырық адамды артына мұрагер етіп қалдыра білді. Оның екеуі құрметті ғалым Әбу Бәкір Мұхаммад және Әбу Ахмад» [Сағдәд-Дәмәнһури 2018, 95 б.] деп, имам Матуридидің сенім мәзһабын бір жүйеге келтіріп, кемелдендіріп кетуіне айналасындағы ғалым шәкірттерінің де айтарлықтай көмегі тигенін атап өтеді.

Имам Матуриди Самарқандағы атақты «Дәр әл-Жузжания» деп аталатын ханафилік ғылым ордасынан білім алып, сол жерде көп жылдар бойы дәріс берген. Бұл атақты «Дәр әл-Жузжания» қатардағы бір медресе болмаған. Бәлки, бүгінгі университетпен тең дәрежедегі ғылым ордасы еді. Имамның осындай ғылым ордасында көп жылдар бойы дәріс беру барысында мындаған шәкірт тәрбиелеп шығарғаны анық. Жоғарыда өзінің мұрагері ретінде артына қалдырған қырық адамның әрбірі ғылым иелерінің қатарында аталумен қатар, аты ерекше аталған шәкірті имам Әбу Бәкір Мұхаммад пен имам Әбу Ахмадтің мұжтаһид деңгейіне жеткен ғалымдар деп ұққан жөн.

Ғәлә әд-Дин әс-Самарқанди Китаб әт-Тәуиләтқа жазған түсіндірмесінің алғашқы бетінде бұл еңбекті имам Матуридидің өзі емес, маңдайалды шәкірттері оның тәпсір дәрістерінен құрастырып жазғанын, сол себепті, бұл еңбектің тілі Китаб әт-Таухид, Мақалат, Маахиз әш-шараи' сынды өзге еңбектеріне қарағанда әлдеқайда жеңіл екенін айтқан. Сонымен қатар,

тәпсірде кездесетін (قال الشيخ)(шейх былай деді) (قال الفقيه أبو منصور)(фақиһ ғұлама Әбу Мансұр былай айтты) деген сынды сөздер де бұл еңбекті имам Матуридидің шәкірттері құрастырып жазған деген пікірді қуаттай түседі. Өйткенмен бұл, *Китаб әт-Тәуиләт*тің Матуридиге тиесілі емес екенін көрсетпейді. Өйткені, бұл еңбекті оның шәкірттері құрастырып жазғанмен, ондағы Құран аяттарына жасалған ғылыми талдаулар, айтылған ой-пікірлер мен тұжырымдар, сондай-ақ ондағы қолданылған тәпсір методологиясы Матуридиге тиесілі. Мұны *Китаб әт-Тәуиләт* пен *Китаб әт-Таухид*ті салыстырғанда анық көруге болады. Өйткені, аталмыш қос еңбек ғылыми стиль, әдіс, қолданылған терминдік сөздер мен сөз тіркестері және жалпы мазмұн жағынан бір-біріне өте ұқсас келеді. Сондай-ақ екі еңбекте де (والله و الموفق) сынды сөз тіркестері жиі кездеседі [әл-Мағриби 1985, 26-27 бб.].

Жоғарыда атап өткеніміздей, мәзһабтардың қалыптасуы мен өзара ерекшеліктерін, оларға берілген «Мәдрасатур-Рай» (еркін көзқарас негізіндегі оқу жүйесі) және «Мәдрасатур-Хадис» (хадис негізіндегі оқу жүйесі) деген атаулардан көре аламыз. Алғашқы ғасырларда қалыптасқан осы екі бағытты дін түсіндіру методологиясының біріншісі, ақылды негізгі құрал ретінде пайдаланып, аят, хадистердің мәніне көбірек үңіліп мағына беруді жөн санаса, екіншісі, аят, хадистердің мәтіні аясында көбірек мағына беруді жөн көрген. Сол себепті, бірі «Мәдрасатур-Рай», екіншісі «Мәдрасатур-Хадис» деп аталған. Алайда, олардан бірер ғасыр кейін ортаға шыққан екі сенімдік мәзһабтың имамдары имам Матуриди мен имам Әшғаридің муташабиһ (ауыспалы мағынасы бар) аят, хадистерге кең тәуил (жорамал) жасау әдісін таңдауы «Мәдрасатур-Рай» жүйесін таңдағанын көрсетеді. Міне, осы тұрғыдан бүгінгі сүнниттік әлем мұсылмандары ақида мәселесінде толығымен Ислам тарихында ең алғаш пайда болған Ханафимәзһабын ұстануда десек қателеспейміз. Демек, ғылым иелері бас біріктіріп, өздеріне брілген ақыл мен еркіндік негізінде көзқарастарын ашық ортаға сала білетін болса, алынбайтын қамалдың жоқ екендігіне «Мәдрасатур-Рай» жүйесі негізіндегі мәзһабтардың өміршеңдік құрылымын дәлел ретінде айтуға болады.

Яссауи сопылық жолы

Қазақ даласынан шыққан кемеңгер, рухани тұлға Қожа Ахмет Яссауи бабамыз күллі түркі әлемінде сопылық мектептің негізін салды десек артық айтқандық болмас. Сопылық мектептің негізі қазақ даласында қалануынан да болар «Пірге қол беру, мүрид болу» деген түсінік Қазақстан территориясында кең таралып, сопылықтағы «Ишан, хәлпе және пір» сияқты атақ, лауазыммен танылған рухани тұлғалар мен молда-қожалар көп шықты.

Ғалым Н.Келімбетов «Ежелгі дәуір әдебиеті» деген еңбекте былай дейді: «Ахмет Яссауи өлеңдер жинағында ең толық нұсқасы Қазан басылы-

мы болып табылады. Мұнда 149 хикмет «хикмет» берілген. Соның 109 хикматы Яссауидің өзінікі екені даусыз. Қалғандары шәкірттері тарапынан жазылып, жинаққа еніп кеткен жыр жолдары болса керек» [Келімбетов 1991, 189 б.]. Өзбек ғалымдары 76 хикметін нақты Яссауидікі деп, осы көлемде кітап қылып бастырып шығарған; түрік ғалымдары бірнеше нұсқаларды салыстыра жүріп, ішіндегі 70 хикметін Яссауидікі деп таныған» [Ахметбек 1998, 11 б.].

Қожа Ахмет Яссауидің танымал шәкірті болған Мұхаммед Данышменди, ұстазының «Мират-ул Қулуб» атты мұрасын хатқа түсіргені және одан басқа да Бақырғани, Садр Ата, Бадр Ата, Бекташ Әулие, Сары Салтұқ, Шейх Лұқпан Перенде сияқты көптеген шәкірттері болғанын тізбектеп айта беруге болады. Яссауи шәкірттері жөнінде ФуатКөпрулу: «Мутасаууфтардың (сопылардың) өмірбаяны жайлы еңбектерде Ирак, Хорасан және Мауераннахр сопыларынан басқа түркі шейхтары деп жүрген сопылардың барлығы дерлік Қожа Ахмет Яссауи тариқатының шейхтары еді» [Ясауи 2019] десе, тағы бір деректе, Қожа Ахмет Яссауидің көзі тірісінде шәкірттерінің арасында 12 мың таңдаулы және 99 мың қарапайым халықтан шыққандар болғаны айтылады. Оның Яссы қаласында 40 ханака-шіллекханасы (сопылық үшкіруге оқытатын 40 күндізгі курстардан өтуге арналған арнайы оқу орны) болыпты, онда түрік әлемінің әр түкпірінен келген көптеген зерттеушілер оқыған. Түркия түріктері кезінде Константинополь (Стамбул) қаласын жаулап алғандар осы Қожа Ахметтің Кіші Азияға аттандырған шәкірттері болғандығы да келеді [Ясауи 2019].

Қазақ халқында «Шәкіртсіз ұстаз тұл» деген мәтел бар. Қожа Ахмет Яссауи білімді, өзінің сопылық жолын дамытқан, тіпті, өз алдына Нақшыбанди сияқты сопылық жолын қалыптастыра білген шәкірттері бар бағы жанған ұстаз. Қожа Ахмет Яссауи сопылық жолының кең таралуына шәкірттерінің үлесі көп болғанын қазақ даласынан шыққан ишандар мен пірлердің атқарған істерінен аңғару қиын емес. Осының барлығы алдыңғы бауындар сияқты шәкірттерді тәрбиелеуде еркін ойлауға баулу, олармен жұмыла жұмыс жасау тәсілін тиімді пайдаланғандығының дәлелі. Сөз ретінде, өкінішті мына бір жәйітті де айта кеткен жөн. «Ұстаз ұшпайды. Шәкірттері ұшырады» дегендей, кешегі Исламның таза рухына лайық өмір сүру мұрад етілген сопылық жолдың бүгінде бұрмаланып, жарылқау мен күнәдан тазарту тек ишан, пірлердің құдіретіндегі іс етіп көрсетіліп, Аллаға ортақ қосудың сан түрі жасалып жүргені ашы да болса шындық. Мұндай бұрмалаған сопылық жолы мен Исламдағы таза сопылық жолы екеуі екі басқа нәрсе екенін ұмытпау керек.

Қазақ ғұламаларының ұстанымы

Ханафилік-Матуридилік мәзһабтағы бір мәселенің үкімін кеңесе отырып шешім айту тәсілінің қазақ қоғамында да кең қолданысқа енгенін әр

ғасырда өмір сүрген рухани тұлғалардың еңбектерінен кездестіре аламыз. Біз бұл жерде, қазақ қоғамындағы алдыңғы буындардың үрдісінің жалғасын тапқандығын Сәдуақас қажы Ғылманидің (1890-1972 жж), «Заманымызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихтары» атты еңбегі негізінде мысалдар келтіріп өтпекбіз. Еңбекте негізінен ХІХ-ХХ ғғ. Қазақстанның солтүстік және орталық аймақтарынан шыққан ғұламаларының өмірбаяны кең көлемде жазылумен қатар, сол кезеңдегі талас-тартыс тудырған мәселелер төңірегінде ғылым иелері өз араларында кеңесе отырып, нақты бір шешім шығарумен халықты діни алауыздықтан сақтай білген. Соның нәтижесінде, жетпіс жыл атейістік солақай саясаттың дауылды бораны соқса да халқымыз дінінен қол үзіп қалмады.

Бұл құнды еңбекте ХІХ-ХХ ғғ. өмір сүрген дін ғұламаларының арасында Бұхара, Түркия және Мысыр сынды елдерден он-жиырма жылдан оқып келген діни ілімі терең адамдардың ұстаздық еткендіктерін, сонымен қатар Қазақстан еліндегі медреселерде араб тіліндегі классикалық «Хидая», «Шарх ал-уикайа», «Фатауа-и хиндия», «Таузих-Талуихы» сынды Ханафи мәзһабының мәшһүр ғықһ кітаптарымен қоса, «Ғықһ-и акбар», «Шарх-и Молла қари», «Ақайыд-и Насафи» сынды Матуридиәкидасының негізгі кітаптары оқытылып, бітірген шәкірттердің сол кітаптарды жетік меңгеріп және халыққа сол кітаптардан уағыз-насихат, фәтуа айта алатындай дәрежеде болғандарын, олардың өмірбаянын оқу барсында көз жеткіздік.

Тоқаң (Токмұхаммад Думаұлы) Хазіреттің өмірбаяны жайлы мәліметтердің ішінде мынандай бір оқиғаның болғаны баяндалады. «Мен көзіммен көріп, ішінде болған бір мәжілістегі болған мәселе жайын жазып өтейін: 1909-1910 жылдарда Бөгембай елінің ішінде бір бай ауылдың өлген адамына бір болыс, екі болыс елдің ішіндегі атақты ғалымдарын шақырған дұға-мәжілісі болды. Мен Ақтамақ Халпе медресесінде оқып жатқан кезім. Марқұм ұстазымыз шәкірт жиып, медресе ашып, жылына жүз, жүз елу шамасында оқушылары болып тұрды. Менің ғылым-ы қалам, мантиқоқып жатқан кезім еді. Сол мәжіліске шақырылған ұстазым біраз шәкіртті ертіп алып барды. Мен солардың ішінде едім...» дей келе, Тоқаң Хазіреттің өзіне арнайы тігілген үйге түспей, моллалармен бірге отырамын деп шәкірттер араласқан үйге келіп түскенін, даяшылар моллалардың әңгімесін тыңдауға келген адамдарды сыртқа шығуын өтінді, ал адамдардың шыққысы келмегенін, сол кезде Тоқаң Хазірет дауыстап: «Ей, мырзалар! Әй, жігіттер! Сіздер «Ұжмаққа бір кірген кісі ұжмақтан шығарылады» деп естігендеріңіз бар ма? дегенде, жігіттер: «Жоқ, тақсыр!» – десті. Тоқаң: «Ендеше, бұл ғұламалар мәжілісі ұжмақ, одан кірген адамдарды шығарып бола ма?» – деп айтқан соң, шығарылатындар қатты қуанып, шығарам дегендер: «Тоқаң айтты, болды», – деп отырысқанын айтады [Ғылмани 2015, 96-97 бб.]. Міне, осындай ғұламалар мәжілісі кезінде діни мәселелерді талқылау үрдісі дағдыға айналғанын еңбектің көп жерінде баяндалады.

Әлиасқар Айтқожаұлы (1887 ж. туылған) сияқты ғалым, ұстаздардың шәкірттеріне дәріс өткізу барысында, оларға мәтіндерді жаттату, оқығандарын қайталату және дәрістің маңызды жерлерінде шәкірттердің өзіндік көзқарасын білдіруге баулу үрдісін қатар алып жүргені де айтылады [Ғылмани 2015, 203 б.].

Міне, осындай молда-қожалардың кезең-кезеңімен болатын бас қосуларында болсын, медреселердегі (қазіргі университет) дәріс оқыту жүйесінде болсын шәкірттерді келелі мәселелерге араластыру, олардың да көзқарасын тыңдау тәсілі кең жалпыласқан. Бұл үрдіс имам ӘбуХанифаның шәкірттері болған имам Әбу Юсуф, имам Мұхаммад және имам Зуфар-лермен дәріс жүргізу тәсілі еді. Олардан кейінгі Матуриди мәзһабы және Қожа Ахмет Яссауи сопылық мектебінің қалыптасу тәсілі осы еді. Ұстаз бен шәкірт арасында дискурстық тәсіл орната отырып, келелі мәселелерді кеңесе отырып талқылау тәсілімен дәріс жүргізу Алланың әмірі, пайғамбар сүннеті десек ең дұрыс сол. Ал, аталмыш шамшырақ дін ғұламалары сол Алланың әмірін, пайғамбар сүннетін өмірлік тәжірибеде іске асырды, нәтижесін көрсете білді.

Салихалы ата дәстүрінің шырғасын шығармай, келешек ұрпаққа сау-саламат жеткізу бүгінгі буынның парызы. Оның мысалын тағы Сәдуақас қажы Ғылмани Хазіреттің (1890-1972 жж.), «Заманымызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихтары» атты еңбегінен берейік. Еңбекте, Момақан Абдолжаппарұлы Әлиевтің (1897-1969 жж.) өмірбаяны туралы былай сөз етіледі. Ол, кедей отбасынан шыққан, көп жылдар Көкшетау облыстық мешітінің имамдық қызметін атқарған кісі еді. Оның терең білім алып, халқына аянбай қызмет ету жолында Тәшен-қажы Бекмағамбетұлының қаржылай қолдау көрсетіп тұруының ықпалы зор болды. «1916 жылы медресеге баратын уағында «Біздің үйге кел, сыбағанды алып кет» деп, біздің елдің байы Тәшен-қажы Бекмағамбетұлы үйіне шақырды, қондым. Тәңертең «Балам, бері келші» деп, түрегеп тұрып, мені жанына шақырып, «мынау көк мешіт кімдікі, осы сенікі, осыған ие болып, оқы, оқуың тәуір» деп, айтады. «Әкең кедей, оның үстіне «қарау-қаражат жоқ» деп оқымай қалып жүрме, маған айт, не жаз. Нендей қаражат керек болса, мен тауып беремін. Мен Көкшетауға жүрейін деп тұрмын. Барсам, онда менің Асқар деген жақын кісім бар. Балаларымның керегін беріп тұр деп соған тапсырамын», – деді» [Ғылмани, 2015, 282-283 бб.] деп, Көкшетаудағы Асқар деген жақынына тапсырғанын, оқуды алаңсыз оқып бітірулеріне көмектесіп тұрғанын ағынан жарылып әңгіме етеді.

Қазақ даласындағы маңызды мәселелерді кеңесе отырып шешетін ғұламалардың көптеп шығуына сол кездегі қолында дәулеті бар жомарт жандардың да жанашыр болып, қолдау көрсетіп тұрғаны анық. Яғни, бүгінгі жаһандану заманында да дін мәселесі өз деңгейінде зерттеліп, халыққа таза күйінде жеткізілуі тиіс. Ол үшін алдыңғы буындар сияқты діни білімі терең мамандардың көптеп шығуы және олардың күніміздегі өзекті мәселелерді

кеңесе отырып, ұтымды жауап айту жолында еңбек етулері керек. Мұндай келелі де, салмақты істің ауыртпалығын дін адамдарының да, қолында қаражаты бар азаматтардың да бас тартуға келмейтін мұсылмандық міндеті екендігін сезініп, жұмыла еңбек етуімен ғана жемісін бермек.

Бұл жолда ҚМДБ-ның ғұламалар кеңесі аянбай еңбек етіп келе жатқаны белгілі. Бұл өте қуантарлық іс. Дегенмен, осы іс кең көлемдегі «Ислам ғылыми-зерттеу орталығы» болып құрылып, Ислам ғылыми журналы шығарылса, Ислам ғылыми порталы ашылса нұр үстіне, нұр болар еді. Сондау баста шуралық дәстүрмен басталған құқықтағы Ханафи мәзһабы мен сенімдегі Матуридимәзһабын бүгінгі жаһандану заманындағы теріс идеологияларға төтеп берудің ұтымды жолы ретінде пайдалана алар едік.

Библиография

- Ахметбек, А. 1998. 'Қожа Ахмет Иссауи. Көмекші оқу құралы'. Алматы, Санат, 112 б.
- Келімбетов, Н. 1991. 'Ежелгі дәуір әдебиеті: Оқулық'. Алматы, Ана тілі, 264 б.
- Садуақас, Ғылмани 1990. 'Заманамызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихы'. Алматы Дайк-Пресс, 1-том, 574 б.
- Махмуд ибн Ахмад әл-Ғәйни, 1990. 'Әл-Бинәя фи шархилҺидая', Бәйрут, Дәрулфикр, 1-том, 790 б.
- Абдулла ибн Махмуд ибн Маудуд әл-Маусили әл-Ханафи, 1990. 'Әл-Ихтияр ли-тағлил әл-Мұхтар'. Дәрулкутубилғилмия, Бәйрут. 1-том, 180 б.
- Әбу Ханифа, 1949. 'Китаб әл-'Алимуә-л-мута'allим'. Каир, 22 б.
- Топалұғлы, Бәкір 2009. 'Тәуилатул Құран ли Әби Мансур әл-Матуриди'. 13-том, 472 б.
- Док, Ахмад Сағдәд-Дәмәнһури, 2018. 'Сәддус-Сағур би сиратигилмилҺуда Әби Мансур әл-Матуриди'. Ән-Нұр, Омман, 242 б.
- Талиб Өздеш, 2003. 'Матуридининтефсиранлайышы', Ыстамбұл 2003, 54-55 бб.
- Али Абдулфаттах әл-Мағриби, 1985. 'Имамуәһлиәссуннәуәлжама'a Әбу Мансур әл-Матуридиуәрауһуәлкәләмия', Каир, 26-27 бб.; Қараңыз, А.Б. Әкімхановтың диссертациялық жұмысы.
- http://alashainasy.kz/kazak_tarihy/magjannyin-turkstanyinda-nege--koja-ahmet-yassau-i-jok-117579/
- <https://www.zharar.com/kz/shygarma/2061-ahmet.html>

Transliteration

- Ahmetbek, A. 1998. 'Qoja Ahmet Issayı. Kómekshi oqú quraly' [Hodja Ahmet Issau. Auxiliary tutorial]. Almaty, Sanat, 112 b.
- Kelimbetov, N. 1991. 'Ejelgi dáýir ádebieti: Oqúlyq' [Ancient Literature: Textbook]. Almaty, Ana tili, 264 b.
- Sadyaqas, Gylmani 1990. 'Zamanamyzda bolgan gulamalaryn gúmyr tarıhy' [The History of the Surviving Scholars]. Almaty Daik-Press, 1-tom, 574 b.
- Mahmúd ibn Ahmad ál-Gáini, 1990. 'Ál-Bináia fi sharhılhidáia', Báirýt, Dárýlfikr, 1-tom, 790 b.
- Abdýlla ibn Mahmúd ibn Maýdýd ál-Maýsılı ál-Hanafi, 1990. 'Ál-Ihtıar lı-tağlıl ál-Muhtar'. Dárýlkýtýbilğilmua, Báirýt. 1-tom, 180 b.
- Áby Hanifa, 1949. 'Kıtab ál-'Almýá-l-mýta'allım'. Kaır, 22 b.
- Topalugly, Bákir 2009. 'Táýılatýl Quran lı Ábı Mansýr ál-Matýridı'. 13-tom, 472 b.

Dok, Ahmad Sağdád-Dámánhýrı, 2018. ‘Sáddýs-Sağýr bı sıratıgılmıhýda Ábı Mansýr ál-Matýrıdı’. Án-Nur, Omman, 242 b.

Talib Ózdes, 2003. ‘Matýrıdınıtefsıranlayshy’, Ystambul 2003, 54-55 bb.

Alı Abdýlfattah ál-Mağrıbı, 1985. ‘Imamýáhlıás sýnnáúáál jama’a Ábý Mansýrál-Matýrıdıúáarayhýál kálámıa’, Kaır, 26-27 bb.; Qarańyz, A.B. Ákimhanovtyń dissertatsıualyq jumysy.

<https://www.zharar.com/kz/shygarma/2061-ahmet.html>

http://alashainasy.kz/kazak_tarihy/magjannyin-turkstanyinda-nege--koja-ahmet-yassauijok-117579/

Резюме

Малғараева З.Б., Оқан С. Свобода мысли в ханафитском мазһабе и влияние метода шура на образ жизни казахов

В этой статье исследуются основы принятия решений в исламе, которые базируются на принципе коллективного обсуждения. Приводятся аргументы, что ханафитский-матуридитский мазһаб был сформирован и в дальнейшем развивался этим методом шуры на основе Корана и сунны из жизни Пророка и его сподвижников. Наряду с этим, в статье показывается, что представители Ясавийского суфизма и Ханафитско-матуридитской школы, которые были распространены в казахской Степи, также придерживались этой традиции и решали спорные вопросы обсуждая и совещааясь между собой. В статье предлагается возможность использования шуры в настоящий момент, поскольку этот метод проверен временем.

Ключевые слова: Свобода мысли, шура, Ханафитский мазһаб, Матуридитский мазһаб, Ясавитский суфизм и казахские ученые.

Summary

Malgarayeva Z.B., Okan S. Freedom of Thought in Hanafi Madhhab and Influence of Method of Shura in Kazakh Steppes

This article explores decision-making process in Islam which is based on the principle of collective discussion. The arguments that the Hanafi-Maturidite madhhab was formed and further developed by this method of shura based on the Koran and the Sunnah of the Prophet and his Companions are given. Furthermore, the article shows that the representatives of Yassawi Sufism and the Hanafi-Maturidi school in the Kazakh steppe also adhered to this tradition and resolved controversial issues by discussing and conferring among themselves. It proposes the possibility of using Shura at present since this is a tried-and-true method.

Keywords: Freedom of Thought, Shura, Hanafi Madhhab, Maturidi Madhhab, Yassawi Sufism and Kazakh Scholars.

Наталья Сейтахметова, Жанара Турганбаева
(Алматы, Казахстан)

ИНКЛЮЗИВНЫЙ ГУМАНИЗМ АДАБА В ФОРМИРОВАНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА: ОТ ИБН РУШДА К САРДАРУ

Аннотация. Настоящее исследование посвящено изучению взаимосвязи между философией и теологией, рациональным и божественным в исламской и западной философской традиции. Центральной проблемой, исследуемой в статье, выступает различное звучание аксиологических ориентиров философско-теологической рефлексии, знакомой Европе как инклюзивный гуманизм, а в Исламском мире – как калам. Рассматриваются концепция интегрального гуманизма Маритена и калам. В то время как Маритен своей концепцией интегрального гуманизма противостоял строгой материальности, антропоцентризму и индустриализму в восприятии мира, калам, в свою очередь, противостоял идее абсолютного предопределения человеческих проявлений Божественной воле. Как в инклюзивном гуманизме, так и в каламе решающую роль играет именно человек, его связь с трансцендентным, детерминированность происходящих на земле процессов Божественным провидением. Авторы приходят к выводу, что исламский гуманизм, основы которого были разработаны в Средние века, стал исходным пунктом в разработке гуманистических проблем европейского Средневековья, Возрождения и Нового времени. Многие идеи инклюзивного гуманизма берут свое начало в авероизме Средневековья.

Ключевые слова: адаб, калам, ислам, инклюзивный гуманизм, Маритен, Средневековье, Ибн Рушд, Сардар, идентичность.

Введение

В связи с объективно существующими реалиями современности, многие ученые (в том числе Appiah, Sen) приходят к выводу, что мир живет в условиях со-зависимости [Antweiler, 2012, p. 70].

Инклюзивный гуманизм как мировоззренческая система возникла в результате критического осмысления несостоятельности духовно-политических идеологий представителями современной философской мысли в лице А. Бергсона, Э. Фрейда, Ж.-П. Сартра, Ж. Маритена, А. Камю, П. Флоренского, В. Соловьева и других [Истюфеев, 2008, с. 120, 122]. Одной из проблем инклюзивного гуманизма является включение религиозно-философских систем Востока и Запада.

Реконструкция идей инклюзивного гуманизма раскрывает значение феномена «инсанийа» в доктринах калама, оказавшего влияние на адаб и философию. Проводимые философские параллели традиций гуманизма Востока и Запада позволяют сделать вывод об инклюзивности гуманистических идей, сыгравших роль в формировании парадигма гуманизма современности.

Методология

Настоящее исследование, ввиду его междисциплинарного характера, основано на применении методов герменевтики, дискурс-анализа, постструктурализма

Основная часть

Взгляды инклюзивного гуманизма обнаруживают связь с этическим и социальным контентом либеральных доктрин, ценностями личностного развития, вбирая в себя наработки этих систем мысли. Философия, согласно инклюзивному гуманизму, должна стимулировать в обществе поиски истины и утверждение свободы, отвергая внешние попытки по ограничению индивидуального духовного поиска [Истюфеев 2008, с. 122]. Претензия инклюзивного гуманизма имеет (но не ограничивается им) общеевропейский масштаб. Прочитывается направленность взглядов Маритена на практическое исцеление человеческого Бытия через внимание трансцендентного, интегрирование духовного компонента в культурно-цивилизационное пространство личности [Истюфеев 2008, с. 123]. Четко прочитывается интенция инклюзивного гуманизма на Благо, видимое в знании, интеллектуальном развитии, нравственном совершенствовании – на вечные авраамические ценности, актуальные для человечества во все времена. Надкультурный характер мировоззрения инклюзивного гуманизма делает его провозгласителем трансформации идентичности [Истюфеев 2008, с. 124] – того, о чем говорит Ч. Тэйлор [Schoenberg 2016, p. 185]. Инклюзивный гуманизм находит общие черты с интеркультурными философскими концепциями – космополитизмом, теорией глобального не-эсклюзивного гражданства, которые являются благодатной почвой для трансформирующейся идентичности [Taylor, 2009]. Рассматриваемые конструкты – пост-глобальны, поэтому они не сосредоточены на вопросах центральности, гомогенности, гетерогенности. Планетарный дискурс этих концептов ставит во главу угла различность идентичностей [Antweiler 2012, p. 70]. Это то, что Пол Гилрой (Paul Gilroy) называет планетарным гуманизмом [Gilroy 2005, p. 76].

Концепт инклюзивного гуманизма, под различными названиями и с подчеркиванием различных его измерений разрабатывался Ж.Маритеном (интегральный гуманизм), Ч. Тэйлором (плюрализм), С. Уайтом («слабая» онтология), К.А.Аппия (космополитизм).

Одним из современных западных философов, распредмечивающих проблемное поле инклюзивного гуманизма, является Чарльз Тэйлор. Его видение этого явления детерминировано, как он подчеркнул в своем труде «Secular Age» [Taylor 2009], интегрированием в человеческую картину мира гуманистической рефлексии, морально-этического плюрализма, искренности религиозной веры. Инклюзивность в этом смысле предполага-

ет принятие во внимание контекста, сопровождающего веру и религиозное действие. Иначе говоря, трансцендентное не может существовать отдельно от имманентного [Schoenberg 2012, p. 167].

Инклюзивному гуманизму идейно противостоит эксклюзивный гуманизм, под которым понимается гуманизм, сознание которого центрируется вокруг человеческого бытия, без попытки постижения того, что есть за ним, того, чем оно детерминировано. Самоцелью в этом случае выступает расцвет человечества в секулярном мире. Эксклюзивный гуманизм не признает другой реальности кроме материальной, другого измерения кроме антропологического [Schoenberg 2012, p. 172]. В то же время эксклюзивный гуманизм, не признающий трансцендентность, не может быть отождествлен с не-гуманизмом, также не обязательно предполагающим религиозность. Таким образом, «водораздел» между этими понятиями пролегает по ценностному компоненту, определяющему природу гуманизма в целом [Schoenberg 2012, p. 173].

Анализируя категориальную диаду трансцендентности и секулярности, Тэйлор не говорит о превосходстве того или иного понятия, лишь констатируя предпочтительность трансформирующейся идентичности в условиях преобладания светских характеристик современной (западной) культуры [Schoenberg 2012, p. 180]

Морально-этические стандарты равенства, по мнению исследователя (Тэйлора) требуют включения в современную идентичность элементов все более широкого круга черт, присущих различным культурам, образам жизни, мировоззрениям. Главный вопрос здесь заключается в том, каковы лимиты ресурсов, стимулирующих воплощение гуманистических идеалов, не затрагивающих категории высшего, божественного ранга? [Schoenberg 2012, p. 181]. Характерная для современности филантропия, как подчеркивает Шоенберг, основным средством которой стали медийные ресурсы, разительно отличается от действительного гуманизма, принципами которого являются безусловность и универсальность любви к людям. Эта тема – безусловной любви к человечеству, а далее – к Богу – лежит в плоскости религиозной этики. В этом контексте ясно видно, что инклюзивный характер гуманизма предопределен общей точкой соприкосновения основоположений, созданных Богом и человеком. Теизм здесь выступает как один из источников морали, определяющей в широком смысле поведение и мировоззрение человека [Schoenberg 2012, p. 182].

Следует отметить, что в данном смысле предпочтение не отдается метафизической стороне жизни – только Богу или только источникам теизма; актуальной предстает система мысли, при которой не отрицается возможность трансформации идентичности. Центральное место в концепции инклюзив-

ного гуманизма отдается категории веры – не обязательно религиозной – во всеобщую справедливость и доброжелательность. Вера религиозная может выступать одним из измерений инклюзивного гуманизма.

Понимание трансцендентного в моральном измерении социальной жизни современности с точки зрения инклюзивного гуманизма не исключает поиски онтологического утверждения об адекватности деизма – монотеистического бога. В этом свете понятию инклюзивного гуманизма близка категория религиозного гуманизма, не отвергающего идею трансцендентности в принципе [Schoenberg 2012, p. 183]. В определении инклюзивного гуманизма не обязателен религиозный контекст: как подчеркивает Тэйлор, инклюзивный гуманизм может проявляться как в теистической, так и в нерелигиозной формах; но он, безусловно, интегрирует понятие трансцендентного. Концепция же эксклюзивного гуманизма, отвергающая смысл всего, что может находиться за пределами человеческого, признается им несостоятельной [Schoenberg 2012, p. 184].

Такова природа адаба: он инклюзивен по своей сути, поскольку, во-первых, детерминирован религиозной традицией; во-вторых, утверждает базовые гуманистические принципы и развивается в русле гуманитарных учений; в-третьих, способствует «расширению» идентичности адиба, не лежащей в плоскости этнической, религиозной, культурной принадлежности.

Дискурс инклюзивного гуманизма центрируется вокруг проблемы идентичности. Главной характеристикой идентичности выступает ее подвижность, трансформативность, отделенность в некоторой степени от само-чувствования, самости – как от интернальных, так и от экстернальных явлений [Schoenberg 2012, p. 193-194]. Идентичность в прочтении инклюзивного гуманизма рассматривается как моральная ориентация личности, невозможная вне трансцендентности, вне веры в явления высшего порядка, более высокого, нежели обыденность [Schoenberg 2012, с. 185]. Инклюзивный гуманизм в вопросе идентичности занимает позицию, когда необходимым представляется поиск «золотой середины», промежуточного положения между человеческой самостью и образом Другого. Безусловно, две названные стороны коммуникативного пространства личности имеют место быть – инклюзивным гуманизмом признается необходимость концептуального фундирования моральной стороны жизни. Религиозный опыт предстает обязательным условием трансформации идентичности, сопровождающей, согласно Тэйлору, трансцендентацию сознания [Schoenberg 2012, с. 193-194]. Самоидентификация личности, критичная для идеи трансцендентного, требует некоего морального ядра, этической целостности, без которой самоотношение и самопрезентация личности не могут быть полноценными. Трансформация идентичности, детерминированная трансцендентностью, обусловлена также изменением характера понимания Бога и Божественного [Schoenberg 2012, с. 186]. Религиозная принадлежность не должна становиться базовой составляющей идентичности личности; она – лишь составная часть того, что опре-

деляет идентичность. Основная идея инклюзивного гуманизма апеллирует к включению религиозности личности в состав ресурсов, определяющих ее идентичность [Schoenberg 2012, p. 195].

Плюрализм в понимании Божественного, лежащего за пределами (мирской) жизни, добра в его онтологическом звучании утверждает важность идеи расцвета человечества. Детерминированная различностью культурных контекстов, любовь к Божественному проявляется в любви к другим в общем и любви к Другому – в частности. Идея эта созвучна всем мировым религиям [Schoenberg 2012, с. 190].

Философская рефлексия инклюзивного гуманизма в западном звучании исходит из признания неустойчивости, шаткости понимания в широком смысле человеком феномена человечности, того, что значит быть Человеком. Один из представителей западной философской мысли – С. Уайт – видит то, что Тэйлор называет инклюзивным гуманизмом «слабую онтологию» [White 2000, p. 172]. Под «слабостью» понимается отсутствие необходимости фундирования самости, Другого, решения проблемных вопросов позднего модернизма (онтологических вопросов о Боге, морали и политике). Решение перечисленных вопросов, напротив, имеет место в «сильной онтологии», которая стремится к четкому определению природы мира и бытия, Бога и Его творений, морали и политики. «Слабая онтология», в противовес постмодернистским течениям, предпринимает попытки конструктивного философского объяснения острых для общества вопросов. То, что называется Уайтом «слабой» онтологией, представляет собой промежуточный пункт между отошедшим на задний план модерном и наступающим постмодерном и может быть названо «поздним модерном» [Schoenberg 2012, p. 192].

Еще одной особенностью «слабой» онтологии Уайта, сопоставимой с инклюзивным гуманизмом Тэйлора, выступает «культивация» присутствия духовного в моральном и политическом измерениях человеческого бытия. Теизм, утверждаемый инклюзивным гуманизмом, является важной составляющей социального взаимодействия, который, тем не менее, не регламентирует жестко доминантность конкретного (теистического или нет) мировоззрения. Таким образом, для теизма Тэйлора необязательно наличие регламентированной идентичности; для личности достаточным представляется наличие какой-нибудь, некоторой само-интерпретации, самоидентификации. Инклюзивный гуманизм предполагает глубоко личную религиозность, не обязательно провозглашаемую; духовное наполнение всех аспектов человеческих проявлений; признание необходимости внимания трансцендентному в процессе человеческого развития и интеллектуального расцвета [Schoenberg 2012, сс. 193-194].

Даже в самом первом приближении можно увидеть преемственность концепции инклюзивного гуманизма подходам, выдвигаемым средневековым мусульманским философом Ибн Рушдом, его стремлению разум-

ного сочетания схоластической теологии с онтологическими вопросами Божественного, разрабатываемыми в рамках калама и фальсафы. Дискурс калама как раз ставил во главу угла вопросы духовной этики, культуры, плюрализма и основ теизма, провозглашаемые «отцами» инклюзивного гуманизма. Мутазилитский калам эпохи классического ислама стал импульсом к развитию философской рефлексии о Боге, человеке, месте человека в мире как создания Творца, отношении человека к мирскому и Божественному [Сейтахметова 2009]. Позднее, пройдя через «обработку» схоластическими учениями, теолого-правовых школ, адаптацию западными интеллектуалами, критическое осмысление религиозных догм, рационалистическое восприятие регламентированных схоластами Божественных предписаний, характерное для мутазилитского мировоззрения, эти черты философско-религиозной рефлексии стали отправным пунктом для мусульманских ученых современности.

В частности, естественная преемственность традициям мутазилитской рационалистической системы взглядов характерна для трудов З. Сардара. Являясь одновременно ученым Запада и Востока, Сардар в своем интеллектуализме интегрировал приверженность непреходящим ценностям, ставших классическими императивами и «брендами» западных демократий, а также испокон веков занимавшие умы исламских мыслителей морально-философские ориентиры.

Сардар, сокрушаясь над современным образом мусульман, вызванным в западном мире событиями 11 сентября 2001 года и последующими, стремится в своих трудах подчеркнуть несостоятельность такого обобщения и продвижения этого созданного искусственно образа жестоких джихадистов [Sardar, 2016]. Постмодернистское озвучивание идей Ибн Рушда в этом контексте приобретает совершенно критичное значение для образа ислама как религии гуманизма и просвещения.

Категория свободы была также критичной для обеих рассматриваемых конструкций. Для калама свобода имела значение в контексте дискурса предопределенности. В инклюзивном гуманизме имела место дифференциация свободы человеческой и божественной, взаимодополняющих и взаимообуславливающих одна другую [Истюфеев 2008, с. 121].

Значимость Другого в человеческой жизни, как и признание различий естественными и справедливыми – это положения, сближающие инклюзивный гуманизм и космополитизм. Сложность в данном случае заключается в предупреждении доминирования, тоталитаризации одного мировоззрения в масштабах человечества [Antweiler 2012, p. 70].

Позиция Сардара, подчеркивающая нежелательность преобладания евроцентристского подхода к явлениям социальной и научной жизни в целом и к гуманизму – в частности, созвучна взглядам Антуэйлера на инклюзивный гуманизм, который, принимая во внимание кросс-культурные универ-

салии, не стремится к формализации и унификации культурного разнообразия [Antweiler 2012, p. 84].

Сардар, являясь представителем рационалистской интерпретации Корана, подчеркивает, что более адекватное восприятие мира возможно при комплексном применении веры и разума – подхода, который в средневековые стимулировал наступление «Золотого века» ислама [Al-Khalili, Sardar, 2015]. Исследователь подчеркивает роль мутазилизма в гуманизации ислама [Sardar 2007].

Исламский гуманизм, основы которого были разработаны в средние века, стал исходным пунктом в разработке гуманистических проблем европейского Средневековья, Возрождения и Нового времени. Огромный вклад в этот процесс сделал Ибн Рушд, с идеями которого позже познакомились представители западного мира, сделавшие его труды достоянием европейского интеллектуализма и всего человечества. Многие идеи инклюзивного гуманизма берут свое начало в латинском аверроизме средневековья [Сагадеев 2009, с. 186].

Средневековый гуманистический дискурс Исламского мира формировался адибами – городской прослойкой интеллигенции, нравственной и просвещенной. Гуманистическое оформление адаба, в номадической культуре обозначавшего этикет, было обусловлено широчайшим по географическому размаху межкультурным взаимодействием народов, объединенных границами Аббасидского халифата. Краеугольным камнем для развития адаба как просветительского, интеллектуального движения, выступала приверженность эллинистическим образовательным и философским традициям [Сагадеев 2009, с. 182]. В школах, образованных по греческому образцу, царил атмосфера универсализма, плюрализма, конфессиональной толерантности. Этнокультурная пестрота Халифата не могла не инициировать разворачивание универсалистского дискурса гуманизма, утверждавшего примат единства людей. Появившись впервые в изысканиях мутакаллимов, гуманистический принцип универсализма стал мировоззренческим фундаментом фаласифов и суфиев, используя рационалистический инструментарий в аргументировании своих философских теоретических построений. Свобода разума и воли, провозглашаемая каламом, предполагала также личную ответственность людей как существ разумных, сознательных. Эти положения, однако, не отрицали ключевой роли религиозной веры. Симбиоз фальсафа и религиозных положений сопоставим с идеями инклюзивного гуманизма, к которому Европа придет 7-8 веками позже [Сагадеев 2009, с. 183]. Адибы, представляя собой интеллектуальную элиту, провозглашали человечность, гуманность в процессе приобретения и распространения своих знаний.

Гуманистические проявления исламского мистицизма, базировавшиеся на идее Любви к Богу и человеку, концептуализировали представления о Совершенном человеке, сопоставимыми с появившимися позднее в евро-

пейской философской мысли концептами Универсума-макроантропоса и Человека-микрокосма.

Иными словами, в исламском варианте существуют свои варианты проявления принципа универсализма исламского гуманизма: суфийская Любовь, Разум у фаласифа, аль-инсан аль-Камил, концепция естественных чувств, стремление к уподоблению Богу в отношении к людям [Сагадеев 2009, сс. 184-185].

Сардар, являясь представителем рациональной интерпретации Корана, подчеркивает, что более адекватное восприятие мира возможно при комплексном применении веры и разума – подхода.

Интеллектуализм Ибн Рушда представляет ценность в связи с интегрированным представлением религии и философии рационализма, которое он приводит в своем труде “Фасл аль-Макал”. В подходе Ибн Рушда прочитывается критика схоластического подхода к пониманию Корана. Гуманистическая направленность рефлексии Ибн Рушда о Коране выражается в его пристальном рассмотрении вопросов толкования предписаний Священного Текста с позиции его реципиентов, характеризующихся различным уровнем и стилем мышления и поведения. Так, в этой связи уместным представляется отметить, что Ибн Рушд классифицировал людей в соответствии с их религиозной психологией, обуславливающей прочтение Священного Писания [Taylor 2007, p. 39].

Инспирированный творчеством Ибн Рушда взгляд Сардара на Коран лежит в плоскости человеческого восприятия этой самой читаемой Книги. Гуманистические устремления Сардара становятся проминентными в его убежденности в легитимности интерпретации прописанных в Откровении истин людьми, могущими иметь различные, отличающиеся друг от друга специфические характеристики, интерпретативные способности, обусловленные уровнем знаний [Sardar 2011].

Будущее исламской цивилизации видится Сардаром в гуманистическом свете: возвращение в традицию коммуникативной культуры знания ставит человека познающего в центр ислама [Sardar, 2003, с. 19]. Гуманистические взгляды Сардара проступают в его видении традиции, которая должна соответствовать современному состоянию общества, чутко реагировать на изменяющиеся условия коммуникативного пространства, трансформируясь в зависимости от актуальных социальных потребностей. Идентичность в этом случае выступает фоном, на котором возможна реактуализация традиций. Динамический характер традиции предполагает понимание ее аутентичности как комплекса, порождающего концептуальные основы жизни общества, его мировоззрение и формы Бытия, из которых человек может и должен черпать силы для жизнестойкости своего образа жизни и мысли [Sardar 2003, с. 20].

Уникальное понимание Сардаром коранических метафор Рая и Ада обнаруживают связь с жизнью человеческого общества. Символика в описании Рая как сада видится Сардаром в ключе межкультурных взаимоотноше-

ний и восприятия Другого. В то время как вероучительные описания Ада приобретают в видении Сардара элементы катастрофы, которой чреваты разногласия на культурной почве [Sardar 1992, p. 65-7].

Согласно Сардару, необходима постоянная реинтерпретация Текста – как трансцендентного контента, так и аспектов, относящихся к религиозной традиции косвенно. Таким образом происходит актуализация ценностей в современных культурно-коммуникативных условиях [Sardar, 2003, p. 25]. призыв к активному критическому мышлению звучит у Сардара с тем, чтобы мусульмане переосмысливали нормы шариата, созданного в связи с конкретными потребностями средневекового общества и возведенного впоследствии в ранг божественного, а значит – априорного [Sardar 2003, p. 29].

Сардар рассматривает знание – ‘ильм – как высшую ценность исламской культуры, вкладывая в это понятие как сам процесс познания, так и когнитивную коммуникацию, доступность знаний, информацию, мудрость, осознанность. Значение, придаваемое Сардаром концепту знания объяснимо с точки зрения его роли в истории расцвета мусульманской культуры, когда знание – доступное, свободно циркулирующее – стимулировало философскую рефлексию, плюрализм, поднятие исламской культуры до уровня мировой (сопоставимой с эллинистической). Свободомыслие и торжество знания, высочайшей культуры мысли и образования с приходом этой рефлексии способствовало беспрецедентному развитию человеческого потенциала: интеллектуального капитала, духовных резервов. Критическое осмысление смыслов Корана, провозглашаемое Сардаром, предполагает позиционирование человека как познающего субъекта, которому доступны опции по преобразованию внешнего мира через собственные усилия. История ислама в период интенсивного развития дисциплин и учений является свидетельством активной позиции человека в потоке истории: интерпретация, собирание, классификация, верификация и передача хадисов требовали непосредственного участия человеческого интеллекта, ставила человека в центр познания Божественного, трактовали человека как способного, ценного для этого процесса, подчеркивали самоценность человеческих когнитивных усилий и человеческой жизни вообще. Исследователь подчеркивает, однако, что положение дел изменилось с началом практики жесткой регламентации вероучения улемами, создавших, по его мнению, барьер между Кораном и мусульманами [Sardar 2003, p. 18].

Заключение

Конечно, подобное сопоставление концепций инклюзивного гуманизма и мутазилитского калама носит несколько условный характер, поскольку круг поднимаемых в их рамках вопросов имеет различную природу, приобретая различное звучание. В то время как Маритен своей концепцией интеграль-

ного гуманизма противостоял строгой материальности, антропоцентризму и индустриализму в восприятии мира, калам, в свою очередь, противостоял идее абсолютного предопределения человеческих проявлений Божественной волей. Однако, как в инклюзивном гуманизме, так и в каламе решающую роль играет именно человек, его связь с трансцендентным, детерминированность происходящих на земле процессов Божественным провидением.

Transliteration

Charles Taylor, A. 2009. *Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of the Harvard University Press.

Christoph Antweiler, 2012. *Inclusive Humanism: Anthropological Basics for a Realistic Cosmopolitanism (Reflections on (In)Humanity)*. Göttingen, V&R unipress, 270 p.

Gilroy, Paul. 2005. *Postcolonial Melancholia*. New York, Columbia University Press, ISBN-13: 978-0-231-13454-5, pp. xvi+170, p. 76.

Jim Al-Khalili and Ziauddin Sardar's conversation. *Humanist vs Islamic perspectives on science and the modern world*. October 28th, 2015 7:30 PM -- 9:30 PM. <https://www.islamicity.org/12660/can-we-go-back-to-the-enlightenment/>

Philipp, W. Schoenberg, 2016. *Varieties of humanism for a secular age: Charles Taylor's pluralism and the promise of inclusive humanism*. *Roczniki filozoficzne*. Volum LXIV, Issue 4-English version. DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rf.2016.64.4-8>, pp. 167-197.

Richard, C. Taylor, 2007. *Averroes: God and the Noble Lie. Essays in Honor of Armand Maurer*, CSB. Ed. R.E. Houser. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, ss. 38-59.

Sardar, Z. 2003. 'Islam, Postmodernism and Other Futures: a Ziauddin Sardar Reader' / ed. by Sohail Inayatullah and Gail Boxwell. London, Pluto Press, 379 p.

Sardar, Z. *The Paradise I seek // Arts and the Islamic World*, 21, pp. 65-7 (Spring 1992).

Sardar, Z. 2016. 'Islam beyond the violent jihadis: An Optimistic Muslim Speaks (Provocations)'. London, Biteback Publishing, 192 p. ISBN978-1849549493.

Stephen, K. 2000. 'White, Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory'. Princeton, N.J. Princeton University Press, 172 p.

Ziauddin, Sardar. 2011. 'Reading the Qur'an'. London, C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd. 406 p.

Ziauddin Sardar, *Searching for secular Islam*, 31st may 2007. <https://newhumanist.org.uk/articles/798/searching-for-secular-islam>

Istyufeyev, A. 2008. 'Sistema «integralnogo gumanizma» Zh. Maritena kak variant vykhoda iz krizisnogo sostoyaniya sovremennogo obschestva' [The System of "integral Humanism" by J. Maritain as a Way out of the Crisis State of modern society]. *Vestnik OGU*, №7. (89), ss. 120-12.

Seytakhmetova, N. 2009. 'Mussulmanskaya srednevekovaya filosofiya' [Muslim Medieval Philosophy]. *Almaty, IPhPSR of the CS of MES of the RK*, 233 s.

Sagadeyev, A. 2009. 'Gumanizm v klassicheskoy mussulmanskoy mysli' [Humanism in Classical Muslim Thought]. *Istoricheskaya psikhologiya i sotsiologiya istorii*, №1, ss. 180-186.

Түйін

Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж. Адам бірегейлігі қалыптасуындағы адаб инклюзивті гуманизм: Ибн Рушдтен Сардарға дейін

Бұл зерттеу ислам және батыс философиялық дәстүрлеріндегі философия мен теология, рационалды және құдайшылдық арасындағы қарым-қатынасты зерттеуге арналған.

Мақалада зерттелетін басты мәселе - Еуропа үшін инклюзивті гуманизм, ал ислам әлемінде қалам ретінде танылған философиялық және теологиялық рефлексияның аксиологиялық бағдарларының әртүрлі көрінісі. Маритеннің интегралдық гуманизмі мен қалам тұжырымдамасы қарастырылады. Маритен интегралдық гуманизм тұжырымдамасымен әлемді қабылдауда қатаң материализмге, антропоцентризмге және өнеркәсіпке қарсы тұрса да, қалам, өз кезегінде, Құдайдың еркімен адамдық көріністердің абсолютті тағайындау идеясына қарсы тұрды. Инклюзивтік гуманизмде де, қаламда да адам шешуші рөл атқарып, оның трансценденттік байланыстары, Жер бетінде болып жатқан Құдай құбылысы үдерістерінің детерминациялануы сипатталады. Авторлар негіздері Орта ғасырларда дамыған ислам гуманизмі Еуропалық Орта ғасырдың, Ренессанс пен Жаңа ғасырдың гуманистік мәселелерін дамытудың басталу нүктесі деген тұжырымға келеді. Инклюзивті гуманизмнің көптеген идеялары Ортағасырлық аверроизмнен туындайды

Түйін сөздер: адаб, кәләм, ислам, инклюзивті гуманизм, Маритен, Орта ғасырлар, Ибн Рушд, Сардар, сәйкестілік.

Summary

Seytakhmetova N.L., Turganbayeva Zh.Zh. Inclusive Humanism of Adab in the Formation of Human Identity: from Ibn Rushd to Sardar

The present article is devoted to the study of the relationship between Philosophy and Theology, the rational and divine in the Islamic and Western philosophical traditions. The central category explored in the article is the different sound of axiological guidelines of philosophical and theological reflection, familiar to Europe as Inclusive Humanism, and as Kalam in the Islamic world. The concept of the Inclusive Humanism by Mariten and Kalam is considered. While Mariten, with his concept of Inclusive Humanism, opposed strict materiality, anthropocentrism, and industrialism in the perception of the world, Kalam, in turn, opposed the idea of absolute predestination of human manifestations by Divine will. As in Inclusive Humanism, so in Kalam, it is man who plays the decisive role, his connection with the transcendental, the determinism of the processes occurring on earth by divine providence. The authors conclude that Islamic humanism, the foundations of which were developed in the Middle Ages, became the starting point in the development of the humanistic problems of the European Middle Ages, the Renaissance and the New Age. Many ideas of inclusive humanism originate in the Latin Averroism of the Middle Ages.

Keywords: Adab, Kalam, Islam, Inclusive Humanism, Mariten, Middle ages, Ibn Rushd, Sardar, identity.

XXVI МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ СТУДЕНТОВ, АСПИРАНТОВ И МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ «ЛОМОНОСОВ-2019» ГЛАЗАМИ УЧАСТНИКА

8-12 апреля 2019 года в Московском государственном университете (МГУ) состоялась традиционная XXVI Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2019». В этом форуме научной молодежи приняло участие более 19 000 тысяч молодых ученых из более чем 50 стран мира.

Основными целями проведения конференции «Ломоносов» являются развитие творческой активности студентов, аспирантов и молодых ученых, развитие Международного союза молодых ученых – открытой системы взаимодействия интеллектуальной молодежи разных стран мира, обсуждение и реализация современных форматов международного научного сотрудничества, привлечение их к решению актуальных задач современной науки, презентация и запуск совместных международных проектов и стартапов, сохранение и развитие единого международного научно-образовательного пространства, установление контактов между будущими коллегами.

Организационные моменты

Данный форум проводится в Московском государственном университете с 1994 года. На этих ежегодных конференциях молодые ученые-исследователи из различных университетов и научных институтов постсоветского пространства и стран дальнего зарубежья обсуждают актуальные проблемы по разным отраслям мировой гуманитарной и технической науки.

Приветственным словом юбилейную XXVI Международную научную конференцию студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2019» открыл ректор Московского университета академик Виктор Антонович Садовничий. В 2019 году работа конференции проводилась по 38 секциям, отражающим основные направления современной фундаментальной и прикладной науки. Проведение конференции «Ломоносов» было поддержано грантом президента Российской Федерации на развитие гражданского общества, предоставленным Фондом президентских грантов на проект «Международный молодежный научный форум «Ломоносов».

Кроме того, было параллельно организованы Международный конкурс инновационных проектов и стартапов «Потенциал будущего» и Международный конгресс молодых ученых и съезд Российского союза студенческих организаций. Для участия в конференции необходимо пройти строгий конкурсный отбор. Предварительно необходимо послать тезисы предполагаемого доклада и после подтверждения заявки на участие окончательно определяют секцию, в работе которой предстоит участвовать. Заявки рассматриваются экспертными советами (жюри) секций, возглавляемых ведущими учеными МГУ имени М.В. Ломоносова и Российской академии наук.

От имени Совета молодых ученых Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК в данной конференции принял участие старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор PhD Айтымбетов Нуркен Искакович.

Доклад был подготовлен в рамках научно-исследовательского проекта «Новая модернизация (Индустрия – 4.0): проблемы, перспективы, регулятивы. Философско-политологический анализ».

Работа в секции

Мой доклад об особенностях формирования политического сознания современной казахстанской молодежи в условиях трансформации казахстанского общества был включен в программу работы подсекции Круглый стол «Демократия, авторитаризм и гражданское общество в странах Азии и Африки» секции «Востоковедение и африканистика».

Секция «Востоковедение и африканистика» на этой конференции представила уникальную возможность обмена мнениями с ведущими специалистами в области востоковедных исследований, что особенно ценно, учитывая достаточно обособленный характер этой науки. Надо сказать, что секция «Востоковедение и африканистика» Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» опирается на традицию Дней научного творчества, проводившихся в Институте стран Азии и Африки (ИСАА).

Под руководством президента ИСАА профессора М.С. Мейера секция «Востоковедение и африканистика» за двадцать пять лет превратилась из внутриуниверситетского мероприятия в полноценную международную научную платформу. Немаловажную роль в этом играет престиж научного форума «Ломоносов». В экспертный совет секции, присуждающий премии в рамках ежегодного конкурса научных докладов, входят известные ученые-востоковеды – профессора М.С. Мейер, В.Б. Иванов, М.Л. Рейснер, Д.В. Фролов, А.А. Вигасин, В.А. Мельянцев, В.А. Исаев. Лауреатство в конкурсе научных работ этой секции есть реальный шанс для участников воспользоваться возможностями в получении российских и зарубежных грантов, участия в международных проектах с ведущими востоковедными центрами мира.

На данном этапе развития Казахстана политическое сознание казахстанской молодежи является актуальной темой в разработке и проведении эффективной молодежной политики, дальнейшей консолидации казахстанского общества, формировании гражданского и патриотического чувства казахстанцев. Тем более, что Первый президент-лидер нации Н.А. Назарбаев в своем ежегодном послании народу Казахстана объявил 2019 г. Годом Молодежи. Лидер нации отметил, что «Комплексная поддержка молодежи и института семьи должна стать приоритетом государственной политики. Необходимо создать широкую платформу социальных лифтов, которая будет включать полный комплекс мер поддержки всех категорий молодежи. По всем направлениям поддержать нашу молодежь, будущее Казахстана». Стратегия молодежной политики в формировании ценностных ориентации казахстанской молодежи находится в приоритетной зоне государственного внимания.

С 2012 года в нашем Институте выполнялся ряд научных проектов по социальной ориентации казахстанской молодежи, формированию национальной и гражданской идентичности казахстанского общества.

В подготовке доклада использовались результаты научно-исследовательских проектов и ежегодных глубинных социологических исследований, анкетирования

и фокус-групп в среде сельской, городской и студенческой молодежи. В процессе презентации доклада, основанного на результатах этих исследований, были продемонстрированы слайды.

Директор Института стран Азии и Африки МГУ, профессор, доктор исторических наук Игорь Ишеналиевич Абылгазиев наградил дипломом (3-е место) и вручил сертификат за активное участие в работе конференции.

Лекторий

В рамках Международного молодежного научного форума «Ломоносов» проводился специально подготовленный научно-популярный лекторий. В ходе лектория выступили известные российские и иностранные ученые, популяризаторы науки, представители государственных органов власти. Мною были заслушаны интересные доклады Л.М. Зеленого, академика РАН, доктора физико-математических наук, профессора, научного руководителя Института космических исследований РАН по теме «Луна – седьмой континент Земли. Перспективы научных исследований и освоения Луны»; А.Яковлева, аспиранта Дрезденского технического университета (Германия), преподавателя Российского университета дружбы народов (РУДН) по теме «Миф о беспристрастной науке»; Е.Быковского, руководителя редакции научно-популярного мультимедийного портала ТАСС «Чердак» по теме «Как исследование ученых становится новостью и почему это хорошо»; Магдалены Гаете, эксперта и консультанта в области репутации и стратегическое управление университетов, ведущего преподавателя Университета Наварры (Испания) «Репутация университетов. Вызов для высшего образования».

Чем полезны международные научные молодежные форумы

Подобные мероприятия международного уровня являются хорошим стимулом для творческой молодежи и предоставляют не очень частую возможность рассказать о своих научных результатах широкому кругу заинтересованных слушателей. Молодежная научная конференция способствует сближению и сотрудничеству молодых ученых стран постсоветского пространства, расширению информационного пространства, системному и долгосрочному сотрудничеству. Полезность такого формата общения состоит в том, что лучше чувствуешь пульс научной жизни, поскольку знаешь тематику и методологию исследований зарубежных коллег.

Лично для меня участие в такого рода мероприятии представляет первый опыт научного доклада среди экспертов мирового уровня, возможность налаживания новых научных контактов и обмена научной информацией посредством взаимного ознакомления с научной продукцией институтов. В целом, впечатления от конференции позволяют по-новому взглянуть на работу Совета молодых ученых нашего Института, применить полезный опыт участников конференции в части проведения исследований.

Айтымбетов Н.И., старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор PhD

БІЗДІҢ АВТОРЛАР • НАШИ АВТОРЫ

Айтымбетов Нуркен Исакович – старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор PhD

Альмуханов Серік Хабдылқәкімұлы – С. Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік университетінің доценті

Амребаев Айдар Молдашев – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения МОН РК, кандидат философских наук

Анарбаев Нұрлан Сайлауұлы – Нұр-Мубарак Ислам мәдениеті университеті Дінтану кафедрасының меңгерушісі, PhD доктор

Апенев Болат Мейрамұлы – Қорқыт Ата атындағы Қызылорда мемлекеттік университетінің аға оқытушысы, философия ғылымдарының кандидаты

Аубакирова Салтанат Советовна – С. Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік университеті философия және әлеуметтік гуманитарлық пәндер кафедрасының профессоры, PhD доктор

Ахметова Гаухар Галымовна – С. Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік университеті философия және әлеуметтік гуманитарлық пәндер кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының кандидаты

Ашилова Мадина Серикбековна – доцент Казахского университета международных отношений и мировых языков имени Абылай хана, доктор PhD, кандидат философских наук

Бағашаров Құдайберді Сабыржанұлы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті Дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы, PhD доктор

Бегалинова Калимаш Капсаровна – профессор Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук

Бижанов Ахан Хусаинович – директор Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор политических наук, профессор

Борецкий Олег Михайлович – доцент кафедры философии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби кандидат философских наук

Жодубаева Ажар Қуанышбекқызы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің профессоры

Изотов Мухтар Зиядаевич – главный научный сотрудник института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Исмагамбетов Талгат Танатарович – ведущий научный сотрудник отдела политологии Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, кандидат политических наук

Какимжанова Маргарита Кабдулаевна – и.о. ассоциированный профессор кафедры философии Казахского агротехнического университета имени С. Сейфуллина, кандидат философских наук

Карыбаева Айнур Несибековна – докторант кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета имени аль-Фараби

Ким Людмила Николаевна – доцент кафедры философии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, кандидат философских наук

Кожамжарова Майра Жанайдаровна – С. Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік университеті философия және әлеуметтік гуманитарлық пәндер кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының кандидаты

Құлумжанов Нұржан Еркінұлы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің докторанты

Қурманалиева Айнура Дурбелиновна – заведующая кафедрой религиоведения и культурологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук

Құдабаев Амантай Жетпісұлы – С. Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік университеті философия және әлеуметтік гуманитарлық пәндер кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының кандидаты

Құлжанова Гүлбарам Темірқанқызы – ІІМ Шырақбек Қабылбаев атындағы Қостанай академиясы Күндізгі оқыту факультетінің бастығы, философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Құлжанова Жұлдызай Темірқанқызы – С. Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық университеті, философия кафедрасының доценті, философия ғылымдарының кандидаты

Малғараева Зауре Боранқулова – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Дінтану кафедрасының оқытушысы, философия ғылымдарының кандидаты, доцент.

Маликова Асель Маликқызы – докторант кафедрасы философии Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева

Оқан Самет – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Дінтану кафедрасының оқытушысы, PhD доктор.

Сартаева Раушан Султановна – главный научный сотрудник института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, кандидат философских наук, доцент

Сейтахметова Наталья Львовна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Спанов Мейірхан Жантейұлы – М.Х. Дулати атындағы Тараз Мемлекеттік Университеті Философия және саясаттану кафедрасының доцент м.а., философия ғылымдарының кандидаты

Сыдыкназаров Мухит-Ардагер – главный научный сотрудник Института современных исследований Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева, кандидат философских наук, доктор PhD

Турганбаева Жанара Жанатовна – докторант Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

Утпинов Наурызбай Таганұлы – Нұр-Мубарак Ислам мәдениеті университетінің PhD докторанты

Фазылжан Дамир – научный сотрудник отдела политологии Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

Хамидов Александр Александрович – главный научный сотрудник института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

050010,
Алматы қаласы,
Құрманғазы көшесі, 29
ҚР БҒМ ҒК РМҚК
«Философия, саясаттану
және дінтану институты»

Адрес редакции:

050010,
город Алматы,
ул. Курмангазы, 29
РГКП «Институт философии,
политологии и религиоведения»
КН МОН РК

Меншік иесі: Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық мемлекеттік қазыналық кәсіпорны (Алматы қ.)

Собственник: Республиканское государственное казенное предприятие «Институт философии, политологии и религиоведения» Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (г. Алматы)

Басылып отырған материал авторларының көзқарасымен редакция алқасының пікірі сәйкес келмеуі мүмкін.

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с точкой зрения авторов публикуемых материалов.

Журналда жарияланған материалдардың, деректердің, айғақтардың, тәсімдердің, сандық көрсеткіштердің, жарнамалардың растығы авторлардың жауапкершілігінде.

За достоверность публикуемых в журнале материалов, сведений, фактов, схем, цифровых данных, рекламы ответственность несут авторы.

Журналдағы деректерді пайдаланғанда түпнұсқаға сілтеме жасау міндетті.

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

Компьютерде жинақтаушы **Ж. Рахметова** Компьютерная верстка

Теруге 03.06.2019 ж. берілді. Басуға 19.06.2019 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 13.
Тапсырыс № 59.

Сдано в набор 03.06.2019 г. Подписано в печать 19.06.2019 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 13.
Заказ № 59.