

1999 ж. шыға бастады

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

Редакция алқасы

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

Редакционная коллегия

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

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

Издается с 1999 года

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

3 (61)·2014

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

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

МАЗМҰНЫ**СОДЕРЖАНИЕ****ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІ МЕН ДӘСТҮРІ • КАЗАХСКАЯ КУЛЬТУРА И ТРАДИЦИИ**

Нұрмұратов С.	Қазақ халқы руханиятының этноділдік ерекшеліктері.....	3
Мырзабеков М.	Матуридилік ілімінің қазақ ойшылдарына әсері.....	9
Мантаева Т.	Қазақ мәдениетіндегі Шокан Уәлихановтың тұлғалық бейнесі.....	18
Нұрмұратов С., Бижанова М.	Қазақ халқының этикалық және эстетикалық құндылықтары туралы.....	23
Шагирбаев А.	О религиозных взглядах М.Ж. Копеева и их влиянии на духовное развитие Казахстана.....	31

ФИЛОСОФИЯ. ҒЫЛЫМ. ТҮЛҒА • ФИЛОСОФИЯ. НАУКА. ЛИЧНОСТЬ

Нысанбаев А., Курманғалиева Г.	Философия и демократия: к вопросу об их взаимосвязи.....	37
Изотов М.	Аксиология науки: единство когнитивных и социокультурных ценностей.....	47
Абишев К.	Об онтологическом статусе человеческой субъективности.....	55
Сарсенбаева З.	Наука современности: задачи и перспективы.....	62
Сағиқызы А.	Дін және гуманистік дүниетаным.....	72
Есенғалиева В.	Основные мировоззренческие представления современной науки.....	79

МӘДЕНИЕТ. ҚОҒАМ. СЯСАТ • КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО. ПОЛИТИКА

Бурова Е.	Тенденции идентификационных процессов в современном Казахстане.....	88
Лукина Н., Шорманбаева Д.	Методологический потенциал социокультурного подхода в познании информационного общества.....	100
Тухмарова Ш., Меңдіғалиев Қ.	Еліздегі жастар саясатының өзекті мәселелері.....	110
Назарбетова А.	Евроислам в реалиях современной Германии.....	116
Касен М.	Глобализация электронного правительства: вызовы и возможности.....	125

МӘДЕНИЕТ ФИЛОСОФИЯСЫ • ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Алиева С.	Критерии художественности в философском мышлении: интерпретация, герменевтика и толкование.....	132
Жанабаева Д.	Батыс және Шығыс мәдениеті аясындағы дәстүр мен жаңашылдық арақатынасы.....	142

ФИЛОСОФИЯ: КЛАССИКАНЫ ЗЕРДЕЛЕЙ ТҮССЕК •**ФИЛОСОФИЯ: ПРОЧИТЫВАЯ И ПЕРЕЧИТЫВАЯ КЛАССИКУ**

Иоганн Готлиб Фихте	Назначение человека.....	148
----------------------------	--------------------------	-----

МЕРЕЙТОЙЛАР. МЕЗГІЛДЕР. ОҚИҒАЛАР • ЮБИЛЕИ. ДАТЫ. СОБЫТИЯ

Профессор Елікбаев Нәби – 70 жаста.....	161
---	-----

БІЗДІҢ АВТОРЛАР • НАШИ АВТОРЫ

УДК 1 (091) (574)

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



ҚАЗАҚ ХАЛҚЫ РУХАНИЯТЫНЫҢ ЭТНОДІЛДІК ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

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

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

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

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

Енді, міне қазіргі уақытта жаңа заманның тарихи кезеңі келді, рухани дүние де демократиялана бастады, яғни ойлау еркіндігінің ұстанымдары қоғамдық санада беки түсуде. Сөйтіп, бұл басқа мәдени, саяси дәуір орыстың философиялық даналығының, қазақ халқының және басқа да халықтардың ой-тұжырымдарының тарих доңғалағының астында жоғалып кетпей, олардың халықтың рухының терең тамырларында бойлай орналасқанын, өмір сүргенін байқатты. Мәңгіге жабылған шығар, енді олар Ақиқат әлемінен орын теппес деген тарихтың «ақ таңдақтары» бірте-бірте ғылыми кеңістікте мамандар үшін ізденістер ауқымы, нысаны ретінде күн санап ашылу үстінде. Сол рухани күштердің, тарихи деректердің еркіндікке шығу кереметін, яғни басқаша айтқанда халық рухының шабыттық асқақтауын қазіргі заманда өз көзімізбен көріп, оның куәсі болып отырмыз.

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

Кез келген руханият – қоғамда тарихи қалыптасқан рухани әлем, қоғамның рухани өмірі мен мәдени кеңістігі. Сондықтан оған оң және теріс мағынадағы рухани элементтер мен түсініктер енуі толық мүмкін екені анық. Ал, енді руханият негізінен ерекше феномен ретінде қауымдастықтың, әлеуметтік субъектінің қалыптасу эволюциясының тарихи кезеңдеріне сай

келеді, жалпы оның эволюциясына сәйкес кейіпте көрініс береді. Оны кез келген халықтың өткенінен көре аламыз, ал бұл мақалада жоғарыда аталған құбылысты қазақ руханиятының сатылы тарихына, рухани эволюциясына қарап байқауымызға болады. Қазақ халқының рухани әлемі жалпыадамзаттық тарихындағы барлық кезеңдерінің өзіндік ықпалын сезініп отырды. Тарихтың сыртында қалып қойған тайпалардың тарихындай емес, оның қайнаған ортасында болғаны белгілі.

Жалпы қазақ халқының өзіндік руханиятының тарихи бастаулары жөнінде, оларды тарихи кезеңдері жайлы соңғы кезде ғылыми зерттеулер жүргізіліп, біршама нақты тұжырымдар айтылуда. Әсіресе, елбасымыз Н.Ә. Назарбаев өзінің «Тарих толқынында» деген еңбегінде халқымыздың өткенімен байланысты алты мың жылдық тарихтың шеңберлерін зерделей келе төмендегідей маңызды кезеңдердің болғанын атап өтеді: Бірінші кезең. Ежелгі арийлердің сансыз көп тайпаларының бүгінгі Қазақстанның бүкіл аумағын игеруі. Екінші кезең Сақ патшалары қалдырған қоныстар мен қорғандар арқылы айғақталады. Үшінші кезең. Көк Тәңірі мен Ұмайға сенген Ғұн тайпаларының рухани әлемінің таралуы. Төртінші кезең. Түркі қағанатының – Мәңгілік ел руханиятының қалыптасуы. Оғыз, қыпшақ тайпаларының жаңа түркі дүниесін құрай бастауы. Бесінші кезең. Орхон-Енисей құлпытастарында руникалық таңбалардың пайда болған түркілік дәуір. Алтыншы кезең. Қазақстан аумағында араб-ислам мәдениетінің тарала бастауы және әл-Фараби, Жүсіп Баласағұн, Махмұд Қашқари секілді ойшылдардың әлемге таныла бастау кезеңі. Жетінші кезең. Түркі халықтарына рухани ілім ретінде сопылықтың таралуы және Қожа Ахмет Ясауи сияқты рухани тұлғаның замандастары алдындағы беделінің асқақтауы. Сегізінші кезең. XII–XIV ғасырлардағы Шыңғыс әулетінің ықпалында болу дәуірі, түркі тайпалары арасында Алаш ұғымының беки түсуі мен қазақ ру-тайпаларының тұрақты этникалық құрылымдар ретінде қалыптасу кезеңі. Тоғызыншы кезең. XV–XVII ғасырларда қазақ хандығы құрылды, алғашқы рет жалпыхалықтық руханияттың негізі қаланды. Халық рухының ұшқыны ақын-жыраулардың, би-шешендердің, данагөй көсемдердің шығармашылығынан көрініс таба бастайды. Тәуке ханның тұсында қазақтың дәстүрлі құқығының өзіндік үлгісі – «Жеті жарғы» тарихи құжаты дүниеге келді. Оныншы кезең. XVII–XIX ғасырларда қазақтың жауынгерлік рухының сынақтан өткен шағы. Қазақ руханияты өзінің тұтастығын шындай түсті, дүниетанымдық әмбебаптығын әрлей түсті, ұлттық бейнесін анықтай түсті. Шоқан, Ыбырай және Абай сынды қазақ ағартушыларының халық руханиятын жетілдірудің гуманистік жолдарын іздеген дәуір болды. Он бірінші кезең – XX ғасыр. Бұл қазақ руханиятының қайшылыққа толы кезеңі еді. Қазақ зиялы қауымы ұлттық ояну мәселесін алға ұсынып, тәуелсіздікті саяси мәселе ретінде халық санасына орнықтырады. Халықтың үштен бір бөлігі басқа елдерге қоныс аударып, тарихи отанында азшылыққа түскен ғасыр еді, тілінен, ділінен айрылып қала жаздаған заман болды. Он екінші кезең – 1980 жылдардың ортасынан басталады. Кеңестік

империя құлағаннан кейін үлкен Еуразия аймағында тәуелсіз елдердің қалыптасу кезеңі келді. Руханияттағы түбегейлі өзгерістер ене бастаған дәуір туды. Жеке азаматтар мен тұтас қауымдастық үшін өмірдің мәніне айналған осы соңғы тарихи кезең туралы елбасы «Қазақтың сана-сезімі өткендегі, қазіргі және болашақтағы – тарихтың толқынында өзінің ұлттық «Мен» дегізерлік қасиетін түсінуге тұңғыш рет енді ғана мүмкіндік алып отыр. ... Бірақ бұл мүмкіндік қана, ол шындыққа, тек қазақтардың ғана емес, барлық қазақстандықтардың жаппай санасына орныққан фактіге айналуы қажет»[1, 45б.] деген өзінің орынды елдегі мәдени сабақтастық жайлы тұжырымдар жасайды.

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

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

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

Ал, енді міне қазіргі уақытта жаңа заманның тарихи кезеңі келді, рухани дүние де біршама демократиялана бастады, яғни осыған орай ойлау еркіндігінің принциптері, бағыт-бағдарлары қоғамдық санада беки түсуде. Сөйтіп, бұл басқа мәдени, саяси дәуір орыстың философиялық даналығының, қазақ халқының және басқа да халықтардың ой-тұжырымдарының тарих доңғалығының астында жоғалып кетпей олар халықтың рухының терең тамырларында бойлай орналасқанын, өмір сүргенін байқатты. Мәңгіге жабылған шығар, енді олар Ақиқат әлемінен орын теппес деген тарихтың «ақ таңдақтарының» өзі бірте-бірте ғылыми кеңістікте мамандар үшін

ізденістер ауқымы, нысаны ретінде күн санап ашылу үстінде. Сол рухани күштердің, тарихи деректердің еркіндікке шығу кереметін, яғни басқаша айтқанда халық рухының шабыттық асқақтауын қазіргі заманда өз көзімізбен көріп, оның куәсі болып отырмыз. Бұл құбылыстар шын мәнінде қазіргі тарихи кезеңнің дәуірлік, шынайы тарихи сипаттамасы болып табылады, этникалық жаңғыруымыздың бастамасы болары хақ.

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

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

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

Жоғарыда аталған қазақ ғұламаларының шығармашылығына қарап қазақ халқының басқа халықтар сияқты философиялық ойлау жүйесі мен қайталанбас өзіндік этноділдік ерекшеліктері бар екендігін айтуға болады [2]. Ал сонымен қатар халықтың әлем туралы терең рационалдық және көркем образдары мен түсініктерінен қалыптасқан дүниетанымына қарап [3], оның тарихта әртүрлі қиындықтарға телініп қалмайтын ұлттық рухы мен ділінің биік өзіндік қайталанбас деңгейі болғанын тұжырымдауға болады. Әрине, ғалымдарымыздың терең дәйектемеге сүйенген ғылыми зерделеулері руханияттың құрылымындағы ерекше қасиеттерді айқындай түсері анық.

Әдебиеттер

- 1 *Назарбаев Н.Ә.* Тарих толқынында. – Алматы: Атамұра, 1999. – 263 б.
- 2 *Орынбеков М.С.* Қазақ философиясына кіріспе // Қазақстан Республикасы Ұлттық Ғылым Академиясының хабарлары. – Алматы, 1993. № 3. – 230 б.
- 3 *Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер.* – Алматы: ФСДИ, 2013. – 352 б.

Резюме

Нурмуратов С.Е. Этноментальные особенности духовности казахского народа

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

Summary

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

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

*Мұратбек Мырзабеков – Қ.А. Ясауи атындағы
Халықаралық қазақ-түрік университеті
(Түркістан)*



МАТУРИДИЛІК ІЛІМІНІҢ ҚАЗАҚ ОЙШЫЛДАРЫНА ӘСЕРІ

Аннотация. Кейбір зерттеушілер исламның түркі халықтары арасына таралуын арабтардың VIII ғасырдың басында Орта Азияны жаулап алуымен және одан кейінгі тарихтағы Талас шайқасы сияқты тарихи оқиғалармен байланыстырып жатады. Тарихи жағынан бұл дұрыс та шығар. Дегенмен ислам дінінің түркілер арасына таралуға мұрындық болған негізгі фактор ретінде ислам дінінің ағартушылық жолмен таралуы немесе ислам діні мен дәстүрлі түркілік дүниетанымның үндесуі дер едік.

Түйін сөздер: матуриди, медресе, иман, калам, Алла, тақуин, пайғамбар.

Кейбір зерттеушілер исламның түркі халықтары арасына таралуын арабтардың VIII ғасырдың басында Орта Азияны жаулап алуымен және одан кейінгі тарихтағы Талас шайқасы сияқты тарихи оқиғалармен байланыстырып жатады. Тарихи жағынан бұл дұрыс та шығар. Дегенмен ислам дінінің түркілер арасына таралуға мұрындық болған негізгі фактор ретінде ислам дінінің ағартушылық жолмен таралуы немесе ислам діні мен дәстүрлі түркілік дүниетанымның үндесуі дер едік.

Ислам дінінің Орта Азия халықтары арасына таралуын бірнеше белестермен түсіндіруге болады. Оның себебі тарих бойында заман өзгереді, заң өзгереді, жаңа заманға аяқ басқан уақыт толқыны жаңа шарттарға, талаптарға тап болады, осы талаптар аясында жаңа шешімдер туындайды, осылай, тарих бойында барлық нәрсе дамиды, түрленеді. Ислам діні пайда болған шақта барлық мәселе ардақты Пайғамбардың түсініктемесімен шешілді. Ал Пайғамбардан кейінгі замандарда пайда болған мәселелерге түрліше түсініктемелер жасалды, осының нәтижесінде мектептер мен мазхабтар пайда болды. Оның бірі Пайғамбар хадистерін берік ұстап, одан артық ой айтуды дұрыс деп таппаса, енді бірі проблемаларды нақлмен қатар ақыл арқылы шешуді дұрыс деп есептеді. Соңғысы рай мектебі деп аталады. Рай мектебінің қалыптасуына ұйытқы болған ұлы имам Әбу Ханифа екендігі даусыз.

Исламдық құндылықтар мен жергілікті халықтың салт-санасы, дүниетанымы арасындағы бейімділікті қамтамасыз етуге мүмкіндік берген ирақтық Әбу Ханифа мектебі екендігі баршамызға мәлім. Осыған

орай, ханафилік мазхаб Орта Азиядағы түркі халықтары арасында терең тамыр жайды. Тіпті, Мауреннахр ханафилік үлгідегі ілім мен білімнің басты ошағына айналды. Міне ханафилік махзабының пайда болуы мен дамуы және Орта Азияға таралуы ислам дінінің түркі халықтар арасына таралуының бір белесі болып табылады. Ал ханафилік ілімінің кейінгі дәуір талаптарына жауап беруі ойшыл, дарынды каламшы Әбу Мансур әл-Матуриди және оның құрған матуридилік калам мектебі арқылы жүзеге асты. Бұл түркі халықтарына ислам діні дамуының келесі белесі болып табылады. Осы замандарда Мауреннахр ханафилік-матуридилік мектептің ошағына айналды. Басқаша айтар болсақ, Әбу Мансур әл-Матуридидің «Китабу-т-Таухид» және «Тауилату-л-Қуран» атты құнды туындылары ханафилік үлгідегі матуридилік калам мектебінің одан ары өріс алуын қамтамасыз етті. әл-Матуриди ілімі аясында аталған ілім Әбу Муин ан-Насафи, әл-Хаким ас-Самарқанди, Әбу Мухаммад Абдулкарим бин Муса Паздауи, Омар Насафи, ферғаналық Сираджуддин Али бин Осман әл-Уши, бұхаралық Нураддин ас-Сабуни т. б. арқылы одан ары өрісін кеңейтті. Осылай матуридилік мектеп Орта Азияға өзге исламдық мазхабтардың кіруіне мүмкіндік бермеді.

Матуриди ілімі тарих бойынан бүгінгі күнге дейінгі түркі халықтарының теологиялық, рухани, тіпті философиялық көзқарастарының негізі деп айтуға болады. Олай дейтініміз имандылық, сенім мәселесі бойынша ой айтқан түркілік діни ғұламалар ойының түп тамыры осы ханафилік-матуридилік мазхабы ілімімен астасып, сабақтасып жатады. Сонымен қатар, кешегі Кеңес үкіметі орнағанға дейін, тіпті кеңес үкіметі уақытында да матуридилік ілімі терең орын тепкен бұхаралық, самарқандық мектеп-медреселер өзінің асқақ абыройын сақтап келген. Тіпті XIX ғасыр мен XX ғасыр басындағы қазақ зиялыларының бірсыпырасы мауреннахрлық діни медреселердің немесе Самарқанд пен Бұхара медреселері үлгісінде татар, башқұрт және қазақ жерінде ашылған медреселердің түлегі. Мысалы, әйгілі Абылайдың кеңесшісі Бұқар жырау [1], XIX ғасырдағы атақты діни ғұламалар Н.Таласов, Ш.Қосшығұлов [2, 13 б.] осы Бұхара медреселерінде білім алған.

Демек, кешегі Кеңес үкіметі орнағанға дейінгі орта азиялық түркі халықтарында және қазақ жерінде жұмыс жасаған мешіттер мен медреселерде ханафилік-матуридилік үлгіде дәріс берілгендігі туралы мәліметтерді көптеп кездестіруге болады. Мысалы, негізінен ханафилік үлгідегі фикх ілімімен қатар матуридилік мазхабы желісіндегі ақида ілімі оқытылды. Дәлірек айтар болсақ, матуридилік ақидасының түсінікті де ықшамды туындысы Омар Насафидің «Ақиди Насафиі» [3, с. 5] медреселердегі негізгі дәріс кітабы, оқулық ретінде бірнеше ғасыр бойы кең қолданыста болғаны белгілі.

Орта Азияның ірі білім ошақтары болып табылатын Бұхарадағы жүздеген медреселер, соның ішіндегі Мир Араб, Көкілташ және

Самарқандтағы Шир-дар, Тилла-қари, Ташкенттегі Барақ хан т. б. сияқты атағы шар тарапқа белгілі медреселерде тек Мауреннахр қалаларынан ғана емес ислам әлемінің әр аймағынан көптеген шәкірттер білім алды немесе бастапқы білімдерін одан ары тереңдетті. Мысалы, Еділ мен Орал татарларында білім алған ұстаздарының кейбірі осы Мауреннахр білім орталықтарында тәрбиеленген. Тіпті, Еділ мен Орал татарларындағы Орынбордағы «Хусаиния», Уфадағы «Ғалия», Троицктегі «Расулия» мен «Мухаммадия», сонымен қатар Тараздағы, Шымкенттегі, Түркістандағы, Қарнақтағы, Сайрамдағы, Ақмешіттегі, Семейдегі, Ақмоладағы, Қарқаралыдағы, Оралдағы, Ақтөбедегі, Қостанайдағы, Атыраудағы т. б. көптеген медреселерінде де көбінесе Мауреннахр медреселері үлгісінде ақида дәрістері Матуриди мектебінің жоғарыда аты аталған ірі өкілі – Омар Насафидің «Ақайд» атты шығармасы медреседегі негізгі оқулық ретінде және оның түсініктемесі болып табылатын Сагдуддин Тафтазанидің «Шарх Ақайд ан-Насафиі» оқытылды [4, с.186].

Қазақ жеріндегі медреселерден білім алған қазақтың діни зиялылары осы ханафилік-матуридилік үлгідегі мазхаб аясында ой өрбітті, өз туындыларын дүниеге алып келді. Атай кетер болсақ, қазақ хандығы дәуіріндегі белгілі мемлекет қайраткері Ақтамберді, Бұқар жыраулардың туындыларындағы, XIX ғасыр қазақ ойшылдары мен ағартушылары Абай Құнанбайұлының «Қара сөздеріндегі», Ыбырай Алтынсариннің «Мұсылманшылықтың тұтқасы» мен Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық шарттары» атты шығармаларындағы имандылық, исламның шарттары тақырыптары ханафилік-матуридилік мазхабы желісі бойынша жас жеткіншек балаларға діни тәлім-тәрбие туралы мағлұматтар беру мақсатында жазылған.

XIX ғасыр қазақ діни ағартушыларының туындыларында сопылық сарын басымдыққа ие екендігі даусыз. Себебі, Ясауи ілімі мен мәдениеті қазақ дәстүрінде, ой-танымында, діни философиясында ғасырлар бойы өзінің маңызын сақтап келген. Бірақ, қазақ зиялыларындағы сопылық сарын ханафилік-матуридилік іліммен үнемі үндестік ішінде дамыған. Олай дейтін себебіміз Абайдың өлеңдері мен Қара сөздерінде сопылық жағы басым тақырыптар орын алғанымен Алланың мәні, оның сипаттары, адам тағдыры мен қалауы сияқты қаламдық мәселелерде ортағасырлық матуридилік ғұламалары аталмағанымен матуриди ілімі аясында тұжырым жасайды. Сонымен қатар, XIX ғасыр қазақ діни ағартушылары Ақмолланың, Ыбырайдың, Әбу Бәкір Кердерінің, Нұрша Наушабайұлының, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының, Шәді Жәңгірұлының, Шәкәрім Құдайбердіұлының, Мақыш Қалтайұлының, Шортанбай Қанайұлының, Балмағамбет Балқыбайұлының туындыларында Алланың ұлылығы мен тек өзіне тән сипаттары, адам қалауы, өмірдің мәні мен маңызы, дүниенің уақытша екендігі ахирет өмірі және ахиреттік жағдайлар сияқты тақырыптар молынан кездеседі.

Матуридилік ілімінің қазақ ойшылдары туындыларындағы көріністері мен олардың арасындағы үндестіктерге тоқталар болсақ, оларды имандылық,

Алланың бар екендігі және оның сипаттары, пайғамбарлық, адам қалауы мен еркіндігі сияқты тақырыптармен шектелеміз.

Жалпы алғанда қазақ діни ағартушыларының діни көзқарастарының өзегін имандылық тақырыбы құрайды. Оның басты себебі – имандылық бүкіл діннің, діни танымның негізі, түп бастауы болса керек. Жалпы дәстүрлі калам шығармаларында, оның ішінде матуриди ілімінде иманның негізі жүреппен бекіту (тасдик) деп түсіндіріледі. Осыған қарағанда мүмін жүрегіндегі иманын берік таныммен, берік дәлелдермен қуаттандыру қажет. Имам әл-Матуриди дәлелден мақұрым еліктеушінің сенімін имандылыққа қоспаған. Алайда, кейінгі дәуір матуриди имамдары тақлид жолымен иман келтірген адамның иманын мойындаған, бірақ, олар иманын қуаттандырмағанына байланысты үлкен күнә істеген адам ретінде есептеген. Осы көзқарасты қазақ діни ағартушыларының шығармаларынан да кездестіруге болады. Мысалы, Ыбырай Алтынсарин жас жеткіншектерге діни білім беру мақсатында жазған «Мұсылманшылықтың тұтқасы» атты шығармасында иманды тахқиқи, истидлали және тақлиди деп бөлсе және әрқайсысының мәні мен ерекшеліктеріне тоқталса [5, 190–191 бб.], Шәкәрім Құдайбердіұлы имандылықтың негізі жүректе екендігіне тоқталып, жүрегінде Жаратушы иеге деген сенімі жоқтың иманы да жоқ [6, 7–8 бб.] деп түсіндіреді және әлемнің жаратушысын ақылымен дәйектемеген, яғни, тақлиди иманнан тахқиқи иманға жоғарыламаған адам күнәһар болады [6, 7–8 бб.] деп есептейді. Олардың көзқарасы бойынша адам Алланың бір екендігін, Мұхаммед пайғамбар оның елшісі екендігін көңілімен қабылдағанына байланысты мүмін, мүслім дәрежесіне қол жеткізеді. Мұсылман істеген үлкен күнәсына байланысты имандылықтан шықпайды және күпірлікке душар болмайды. Ол осы өмірде шынайы мүмін ретінде қабылданады. Тек істеген күнәсына байланысты пасық, яғни, ахлақсыз мүмін деп есептеледі. Істеген күнәсіне орай Алланың жазасына ұшырауы мүмкін. Осындай типтегі адамның о дүниедегі жағдайы Алланың еркіне байланысты: жаратқан ие қаласа күнәларын кешіреді немесе жазаға тартады. Адам өмірін істеген күнәсіне байланысты үмітін үзіп, қорқыныш ішінде немесе күнәсінің кешірілетініне үміттеніп өткізуі тиіс [6, 8 б.]. Демек адамның өмірі үміт пен қорқыныш арасында болуы керек деген сөз. Амалдар иманның бір бөлшегіне енбейді. Олар – иманнан тысқары тұратын парыздар. Шартты, күмәнді иман түрінің орын алуы мүмкін емес. Мүмін адам иманын және өзінің мүмкін екендігін еш күмәнсіз, шәк-шүбәға ешбір орын берместен жариялауы тиіс [5, 189–190 бб.]. Яғни, оның «мен шынайы мүмінмін» деп жар салуы қажет. Амалдар иманның ауқымына кірмегеніне байланысты амалдарды орындаумен иман артпайды және оларды орындамағанына яки күнә істегеніне байланысты кемімейді. Ол тек күнәһар есептеледі және жазасын алады. Егер діни үкімдегі мәнін жоққа шығара отырып, күнәға жататын бір қылмыс істеген адам иманын жоғалтады. Бұл Шәкәрімнің шығармасында да, Ыбырайдың шығармасында

да бірдей орын алады. Бүкіл мұсылмандар мен иман келтіргендер иман мәселесінде тең. Бірінің иманы өзгесінен жоғары немесе кем бола алмайды. Оның ерекшелігі тек амалдарда кездеседі.

Амал мен иман айырымы матуридилік иман философиясының іргесін құрайтыны белгілі. Матуриди іліміне сәйкес қазақ діни ойшылдары амалдарға сенуді оның парыз екендігін біле тұра орындамаудан бөлек дүние деп есептейді. Белгілі бір діни үкімнің парыз екендігіне сенбеген кәпір, парыз екендігіне сенгенімен оны орындамаған күнәһар мүмін деп есептеледі [6, 35–36 б.]. Олардың пікірі бойынша намаз, ораза, зекет, қажылық – имандылыққа жатпайды, иманнан тысқары парыздар немесе иман мен исламның принциптері.

Қазақ діни ағартушыларының иман шарттары төңірегіндегі көзқарастары да матуридилік мазхабы ілімімен толық сәйкес. Яғни, Шәкәрімнің сөзімен айтқанда имандылық шарттары «әуелі Алла Тағаланың барлығына, бірлігіне нандым, Періштелерінің барлығына нандым. Пайғамбарларына, жіберген кітаптарының баршасына нандым. Барша пайғамбарларына нандым. Ахирет күні болмақтығына нандым. Барша жақсылық, жамандық істер Алла Тағаланың тағдырысынсыз болмайтындығына нандым һәм өлген соң тіріліп сұрау беретініне нандым» [6, 8 б.].

Иман шарттарының негізі және калам ілімінің басты тақырыбы болып табылатын Ұлы Аллаға иман мәселесі қазақ ойшылдары шығармаларында матуриди іліміне сәйкес өрбітілген. Яғни, бүкіл имандылық-сенім тақырыптарында Алла бар, біреу және теңі мен ұқсасы жоқ, ол – әлемнің жаратушысы деп баяндалады. Каламдық шығармаларда орын алған Алланың бар екендігіне ұсынылған худус, низам сияқты т. б. дәлелдер Абайдың өлеңдерінде шебер түрде жеткізілген:

*Бас жоғары жаралған, мойын төмен,
Қарашы, дене біткен ретіменен,
Істің басы – ретін танымақтық,
Иман білмес тағатты қабыл демен [7, 268 б.].*

Сонымен қатар себептілік дәлелі Шәкәрімнің Үш анығыда ұсынылған.

Құдайлық сипаттар мәселесі – классикалық калам ілімінде көп тартысқа түскен тақырыптардың бірі. Сондықтан, калам ілімінде құдайлық сипаттар мәселесі өзекті болып табылады. Жалпы матуридилік ілімінде Ұлы Жаратушы жаратылғандардың ешбіріне ұқсамайды. Абайдың сөзімен айтқанда матуридилік іліміне сәйкес Ұлы Алланың Хаят, Ғылым, Құдірет, Басар, Сәміг, Ирада, Кәлам, Такуин [7, 352 б.] сипаттары бар. Алланың сипаттары затымен бірге де, бөлек те емес [7, 355 б.]. Ұлы жаратушының настарда орын алған есімдері мен сипаттары – абсолютті, оның кейіннен жаратылған ақылмен түсініктеме жасау мүмкін емес [7, 353 б.] һәм әзәли, һәм әбәди [7, 354 б.] деп түсіндіреді Абай.

Матуридилердің көп тоқталған, өзге исламдық мазхабтардан өзгеше қарастырған құдайлық сипат – такуин. Олардың пікірі бойынша такуин сипаты – «илм», «қудрат», «ирада», «сами» және «басар» сияқты Алланың азали сипаттарының бірі. Аллаға осы жарату сипаты (такуин) азалда тән. Бірақ, мұнда жаратылғандарды да азали деп түсінбеген жөн. Өйткені жарату мен жаратылған объект екі басқа дүние. Жаратылғандар Алланың жарату сипатымен кейінен жаратылған. әл-Матуридидің пікірі бойынша адам санасы – такуиннің мәнін игеруге қабілетсіз. Осы тұста ұсынылатын жалғыз ғана дәлел және адамның түсіне алатыны әлемдегі барлық нәрсенің «бол (кун)» деген құдайлық бұйрықпен жаратылғандығы. Құдайлық такуин сипаты қазақ ағартушыларының еңбектерінде бар. Мысалы, Шәкәрімнің шығармасында «болғызушы, яғни бар қылса да, жоқ қылса да [6, 11 б.], – деп жазылса, Ыбырайдың шығармасында «такуин жоқтан бар етуші [5, 197 б.]», – деп сипатталған.

Матуридилердің пікірі бойынша әлемде ешбір нәрсе босқа, әншейін жаратылмаған. Керісінше, барлық нәрсенің жаратылу себебі, мақсаты және хикметі бар. Осыған орай, Алланың жасағандары және жаратқандары өзі қойған заңдылықтар мен саналық принциптерден тысқары шықпайды және қайшы емес. Дүниедегі барлық нәрсе өте көркем және артық-кемістігі жоқ пішімде жаратылған. Осыған қарағанда хикметтің екі түрі бар: біріншісі – әділдік, екіншісі – рақымдылық. Әділдігі – барлығын өз орнына қоюы. Ал Алланың рақымдылығына келер болсақ, оның соңы жоқ. Демек, құдайлық әрекеттің хикметтен тысқары болуы мүмкін емес. Ал хикметтен тысқары шығу дегеніміз – ақымақтық, бұл – Алланың құдайлық деңгейіне, атақ-даңқына мүлдем қайшы. Сондықтан, Абайдың Қара сөздеріндегі «Құдай Тағала ешбір нәрсені хикметсіз жаратпады, ешбір нәрсеге хикметсіз тәклиф қылмады [7, 368 б.] дегендегі айтқысы келгені осы.

Алланы тану – саналық тұрғыда мүмкін екендігін матуридилік ғұламалар бір ауыздан мақұлдаған. Егер Алла ешбір пайғамбар жібермесе де адамдардың өз саналарымен Алланың бар және бір екендігін білуі, ұйғаруы, оған лайықты сипаттармен тұжырым жасауы, Жасаған иенің әлемнің жаратушысы екендігін ұғынуы тиіс. Себебі, мұндай қорытынды шығаруға ақылдың қабілеті әбден жетеді. Сондықтан уахилық хабар жетпеген адамның Алланың бар екендігін мойындауы міндетті құбылыс [6, 8 б.] екендігі Шәкәрімнің шығармасында орын алған.

Матуриди имамдарының туындыларындағы сияқты пайғамбарлықты дәйектеуге қазақ діни ойшылдары да таухид тәрізді ерекше маңыз берген. Тіпті пайғамбарлықтың мәні, ардақты Мұхаммедтің пайғамбарлығы, оның өнегелі өмірі жайында қиссалар мен дастандар да дүниеге келген. Мысалы, Жүсіпбек Шайхисламов «Қисса-и ән-Хазрет Расулның миғражға қонақ болғаны», «Қисса-и Мұхаммед Расул Алланың дәрул пәниден дәрул бақиға қонақ рихлат еткен мәселесі», Шәді Жәңгірұлының «Ибраһим Пайғамбардың хикаяты», «Назым Сияр Шариф» сияқты жыр дастарында пайғамбарлыққа,

ардақты пайғамбар Мұхаммед пайғамбарға тән сипаттар мен дәлелдерге тоқталып кеткен. Дәлірек айтар болсақ, Алланың пайғамбар жіберуі құдайлық хикметтердің бірі болып табылатындығы, Алла тарапынан мұғжиза көрсеткендігі, адамдардың білім алу арқылы қол жеткізе алмаған ерекшеліктерге ие болуы, ізгілік пен тура жолды насихаттауы, жамандыққа тиым салуы, бұл дүние мен о дүниенің бақытына қол жеткізетін принциптер қоюы дер едік.

Матуридилік ілімге сәйкес пайғамбарлардың соңғысы – ардақты Мұхаммед пайғамбар екендігі, оның пайғамбарлығына дәлел ретіндегі ең үлкен мұғжизасы – Құран Кәрім екендігі, Құранның айтылуы мен мағынасы жағынан ұқсасы жоқ болуы, өткен мен келешекке тән ғайып хабарларды қамтуы, индивид пен қоғамның мойындамауы мүмкін емес мәліметтерді беруі, бұрынғы пайғамбарлардың сүйіншілеуі, әріп білмеген сауатсыз адам тарапынан паш етілуі жағынан Құранның мұғжиза екендігі қазақ діни ақындары мен зиялыларының туындыларында орын алған. Мысалы Шәкәрімнің мұсылмандық шарттары атты шығармасында пайғамбарлыққа былай дәйектемелер келтіреді: «және біздің пайғамбарымыз ешкімнен оқымай, үйренбей бұрынғы пайғамбарлардың һәм қанша халықтардың не халмен өткендігін білгендігі пайғамбар екендігіне үлкен дәлел емес пе? Сол уақыттағы Тәурет, Інжіл оқып жүргендер сынамақ үшін неше түрлі сөздерді сұрағанда, һамасына жауап берген және діннің хақ растығынан қайдағы білімді ақылдылар дініне кіріп мұсылман болып азғаша заманның ішінде қаншалық жерге мұсылман діні жайылып кеткенінде не малменен емес, не әскермен емес, жалғыз ғана мұсылман дінінің хақлығы һәм өзінің пайғамбар екендігінің растығы емес пе?» [6, 13 б.]

Сонымен қатар Ардақты Мұхаммед пайғамбардың әлсіздерге қарасауы, аштар мен панасыздарға пана болуы, үнемі дұрыс, ақиқат жолды насихаттағандығы, жұртты жамандықтан аулақ болуға, рухани және материалдық кірлерден тазаландыратын ғибадаттар үйретуі, әлеуметтік әділетті орнату принциптерін қоюы, алып келген діни қоғам мен индивид игілігіне пайдалы болуы оның пайғамбарлығына дәлел ретінде [5, 198-199 бб.] діни ағартушылар мен ақындардың өлең жолдарында дәріптелген.

Адамның іс-әрекеттері мен әрекеттердегі рөлі өмірдің айқындаушы факторының бірі болып табылады. Сондықтан ислам пайда болған алғашқы ғасырда адам қалау еркі, тағдыр мәселесі мазхабтар арасындағы тартысқа арқау болған және бірнеше көзқарастар ортаға тасталған. Оның бірі адам қалау еркі жоқ екендігін, барлығы құдайдың жаратуымен, белгілеуімен жүзеге асатынын қуаттаған жабрилер (жабр) болса, енді бірі құдайлық қалау мен құдіретті жоққа шығарған, барлық әрекет адамның өз ісі деп есептеген қадарилер мен мутазилиттер (халқ) екендігі және құдайдың жаратуына адамның қол жеткізуі де (касб) қаламдық кітаптарда көп кездеседі. Осы тұста адамның қалауы мен еркі төңірегінде аталған көзқарастар жайында қазақ ойшылдары да өз ойларын білдіргендігі байқалады. Абайдың жиырма сегізінші қара сөзінде және Шәкәрімнің Мұсылмандық шартында адам

әрекеттері төңірегіндегі жабрлық, қадарилік, тіпті ашариттік көзқарастардың мұсылмандық сенім рухына, имандылыққа сәйкес келмейтіндігі, аталған көзқарастар бір-біріне қайшы екендігі, өміршең емес екендігі баяндалады. Олар құдай тағаланың ғайыпсыз, мінсіз ғафур рахимдығына, әділдігіне лайық емес екендігін [7, 338 б.] қуаттаған және матуридилік ілім бойынша адам әрекеттеріне тоқтам жасаған.

Матуридилердің пікірі бойынша адам – өз әрекеттерінің шынайы иесі, мұны ақылмен, сезім мүшелерімен және Құран аяттарымен қуаттандыруға болады. Жаратқан ие адамның осындай еркіндігіне байланысты бірнеше жауапкершіліктер мен міндеттер жүктеген және оның қарымтасына қарай жаза немесе марапат беретінін ескерткен. Жұмыс жасау әрекеті қауқарлы болу үшін әрекетке дейін және әрекет кезінде адамға күш пен құдірет берілген. Демек, адам әрекеттері – оған берілген қауқар мен жаратылмаған жузи ираданың жемісі. Бұл – адам әрекеттеріне жауапты болуының кепілі. Адам осындай қабілеттерімен әрекетке көшеді, оны еркін қалауымен таңдайды және жүзеге асырады. Адамның жақсы-жаман барлық әрекеттерінің дүниеге келуі Алланың құдіретіне байланысты. Демек, белгілі бір әрекетті жүзеге асыруда адам рөлінің де, Алла құдіретінің де үлесі бар. Мұндағы адамның рөлі – белгілі бір әрекетке бет бұру, оны таңдау және жүзеге асыру. Ал Алла Тағала – оның жаратушысы. Осы тұста дүниеге алып келу, жарату тұрғысынан әрекетке әсер ететін күш – Аллаға тән. Басқаша айтар болсақ, белгілі әрекеттің жүзеге асыруында таңдау адамға, осы таңдауды дүниеге алып келу, жарату Аллаға қатысты. Мұны Абай өзінің кара сөздерінде оны былай түсіндіреді: «сен жақсылық, жамандықты жаратқан – құдай, бірақ, қылдырған құдай емес, ауруды жаратқан құдай, ауыртқан құдай емес, байлықты, кедейлікті жаратқан құдай, бай қылған, кедей қылған құдай емес деп, наньп, ұқсаң болар, әйтпесе – жоқ [7, 339 б.]». Матуриди ілімі аясында Абайдың осы ойын Шәкәрім одан ары таратып былай деген: «Және анықтап ұғу керек. Алла тағала ешқашан пенденің көңілін жаман іске аудармайды. Жаман істі пенде өз нәпсісіне еріп, шайтанның алдауына еріп талап қылады, оны Алла тағала көрмеуде шарифат һәм молдалар сөзіменен тиып, жасырында ойы жүрегіне сезгізіп тыяды... Жақсылыққа әрқашан бұйырып һәм көңілінде соған аударады [6, 17–18 бб.]».

Қорытындылай келе, матуридилік ілімі түркі халықтарының, оның ішінде қазақ халқының рухани тірегі болып табылады. Осы мақаланың жазылудағы негізгі мақсаты да осыны көрсету. Себебі, бүгінгі қоғамымызда қазақ халқының ұлттық ойлау жүйесіне жат, елдігіміздің тұтастығы мен тыныштығына нұқсан келтіретін жаңа жалған ағымдар бой көрсетіп жатқандығы белгілі. Сондықтан, осы ағымдарға қарсы тұра білетін бірден бір күш сан ғасырлардан бері халқымыздың руханиятында, санасында берік орын тепкен матуридилік ілімін паш ету, насихаттау бүгінгі күннің талабы.

Әдебиеттер

1 <http://azretsultan.kz> / «Диуани Хикмет» шығармасының медреселерде оқытылу тарихы

2 *Жолсейітова М.* Қазақстандағы мұсылмандық білім беру тарихынан (XIX ғасырдың екінші жартысы- XX ғасырдың басы). – Алматы: Азият, 2004.

3 *Холназарова Л.* Государственные и общественные библиотеки в Бухарском эмирате в XIX – начале XX в. // Абай атындағы ҚазҰПУ-дың хабаршысы, «Тарих және саяси-әлеуметтік ғылымдар» сериясы, – № 3 (26). – 2010. – 135 б.

4 *Махмутова А.Х.* Возрождение и развитие системы образования татар-мусульман в Волго-Уральском регионе в конце XVIII – начале XX вв. // Научный Татарстан, 2011.

5 *Алтынсарин Ы.* Өмірі мен шығармалары. – Алматы: Рауан, 2013.

6 *Құдайбердіұлы Ш.* Мұсылмандық шарты. – Алматы: 1993.

7 *Құнанбайұлы А.* Өкінішті көп өмір кеткен өтіп: Өлеңдер, поэмалар, қара сөздер. – Алматы: Раритет, 2008.

Резюме

Мырзабеков М. Влияние учения матуридизма на казахских мыслителей

В статье рассматривается, что учение матуриды от исторического прошлого до сегодняшнего дня является основой теологических, идеологических, а также философских взглядов тюркских народов. Поскольку основы вопросов религии и веры, выраженные мыслями тюркских религиозных философов, взаимосвязаны с этим ханафитско-матуридитским мазхабом. До установления и во время Советской власти основанная на учения матуридизма бухарская, самаркандская школа-медресе сохраняла свой авторитет. В XIX и начале XX веков многие члены казахской знати являлись выпускниками медресе, которые были открыты на казахской территории в виде мауреннахрских религиозных медресе и как медресе Самарканда и Бухары.

Summary

Myrzabekov M. Influence of Maturidical Science on Kazakh Thinkers

There is a belief that maturidi science of the past historical till today is a basis theological, ideological, and also philosophical view of Turkic people. As the basis of questions of religion and the beliefs, expressed by thoughts of Turkic religious philosophers are interconnected with this khanafit-maturiditcal mazkhabu. Before the establishment and during the Soviet power based on maturidizm science of Bukhara, Samarkand school-madrasah kept its authority. In the XIX and at the beginning of the XX centuries many members of Kazakh nobilities were graduates of madrasah where were opened on Kazakh territories in a sort the maurrenakh of religious madrasahs and as madrasah of Samarkand and Bukhara.

*Тоты Мантаева – әл-Фараби атындағы
Қазақ ұлттық университеті (Алматы)*

ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІНДЕГІ ШОҚАН УӘЛИХАНОВТЫҢ ТҮЛҒАЛЫҚ БЕЙНЕСІ

Аннотация. Мақалада Ш. Уәлихановтың мәдени-шығармашылығы әр түрлі қырынан қарастырылған. Ш. Уәлиханов қазақ мәдениетінде өзіндік орны бар тұлға. Оның ғылымның әр саласында-тарихта, географияда, этнографияда қосқан үлесі зор. Сонымен қатар, қазақстандық ғалымдар Ш. Уәлихановтың ғылыми мұраларын зерттеу туралы еңбектер әлі де болса жеткіліксіз деп санайды. Шындығында, Ш. Уәлиханов қазақ мәдениетінің феномені ретінде әлі де болса толық зерттелген жоқ. Бірақ бәрінен бұрын бізге Ш. Уәлихановтың шығармашылық бір қыры мәдениеттанулық көзқарастары қызықты. Ол тек қана шығыстану көгіндегі жарқырап шыққан мәдениет феномені емес, сонымен қатар Орта Азия мәдениетін европалықтарға алғаш танытып және бірінші боп әлемге ашқан еді.

Түйін сөздер: тұлға, мәдениет, этнография, Орта Азия, білім, өркениет.

Жалпыадамзаттық өркениет кеңістігінде оның шығармашылығын зерттеушілер үшін Ш. Уәлиханов негізгі тұлға болып табылады деп бірауыздан мойындайтын орыс ағартушылары: «Қырғыз хандарының ұрпағы және орыс армиясының офицері Шоқан Шыңғысұлы Уәлиханов шығыстану көгінен күйрықты жұлдыздай ағып өтті, – деп жазады Н.И. Веселовский, – Орыс шығыстанушылары оны бірауыздан ерекше құбылыс деп мойындап, болашақта түркі халықтарының тағдыры туралы ұлы және маңызды жаңалықтар ашады деп үміттенген еді...» [1, 69 б.].

Шоқан Уәлихановтың бес томдық шығармалар жинағының алдыңғы бөлімінде академик А.Х. Марғұланның дайындауымен Ш. Уәлихановтың өмірі мен ғылыми қызметі туралы нақты жазылған. Мысал ретінде Ш. Уәлихановтың қазақ мәдениетіне қатысты ойларын келтіруге болады. «Ш. Уәлихановтың көптеген шығармаларына қазақ қоғамының бұдан арғы тарихи даму туралы ой алтын арқау болды. Ол жас кезінде – ақ тек орыс халқының көмегі, орыстың алдыңғы қатарлы мәдениетімен байланыста болу арқылы ғана қазақ халқы экономикалық – саяси және мәдени ілгерілеу жолына түсе алады деген тоқтамға келді... «Прогресс» ұғымының мазмұнын адамдардың материалдық әл – ауқатын жақсарту ретінде айқындай келіп, Ш. Уәлиханов ағартушылықты тек «ақиқат білімді» таратуды көздеді. Мәдениетті терең білімді адам ..., ол сол кездегі қоғамдағы негізгі келеңсіздігін көре білді және туған халқының прогресс жолындағы қиындықтармен күресе білді...» [2, 32 б.].

Әрине, бұл күмән мен критикалық ескертулердің нақты бір негізі бар. Онымен бірақ, Ш. Уәлиханов қазіргі жалпыадамзаттық мәдениетті қалыптастыруда қосқан үлесіне баға жетпестей. Г.Н. Потанин былай деп жазады: «Бұратаналар арасындағы ағартушылық пен білім сатысының жоғарылауы олардың өзіндік үлгідегі мәдениетінің кішігірім гүлденуіне әкеледі... Бұл тайпалардың ақыл-ой және ғылыми қызметі ерекше дами отырып, адамзаттың рухани қазынасына жаңа бір леп әкеледі.» Оның көзқарасы бойынша: «егер осындай Уәлихановтар мен Банзаровтар көбірек болғанда, онда бұратан халықтың ортасы мен орыс қоғамы арасында терең рухани туыстық пайда болар еді. Орыс патриотына және адамына бұратана халықтың тағдыры шын жүректен толғандыратын адам үшін рухани мүдделердің бірлігіне негізделген осындай ішкі туысқандықтың орнына бұратана халықты орыс қоғамы мен қатынастыратын жалғыз байланыс ортақ әкімшілік тәуелділік сезімі екендігі ғана өкініш тудырады.

Бұл құбылыстар осы халықтардың рөлі осындай шағын үлгімен шектелмейді, кейін олар орыстың ақыл – ой қозғалысына қатысатын бірқатар адамдарды шығара алады. Онда өзіндік бағытты қалыптастырды. Және орыс ғалымы мен орыс әдебиетін соны көзқарастармен байыта түседі деген үмітті ұялатты» [3, 301 б.].

Ш. Уәлихановтың мәдени-шығармашылығын әр түрлі қырынан қарастыруға болады. Бірақ бұл ізденістің негізі болып, XIX ғасырдағы қазақ мәдениетін әлемге ашылуы болып табылады. Ш. Уәлихановтың шығармашылық талдауы бізді өзінің мәдениеттанулық ізденісінің негізі боп түрік этностарының (қазақтар, ұйғырлар, қырғыздар және т. б.) мәдениетінің идентификациялық мәселелері болып табылатынына бізді сендіреді. Этникалық мәдениетті оқыту ұлттық өзіндік идентификация мәселесінен басталады. Біз кіміз? Қайдан келдік? Қандай құндылықтарымыз бар? Әлемдік мәдениетте біздің мәдениетіміз қандай орында? Бұл сұрақтар әрбір этномәдениеттің сана – сезімін ойландырады. Мұнда ұлттық мәдениеттің императиві мен мақсаты тұрады. Бұл орайда объективтік әлеуметтік-мәдени қиындықтардан басқа, (посттоталитаризм, постколониализм, аномия, т. б.), қазақ мәдениетіне қатысты кейбір мифологемдерді және қате түсініктерді белгілеуді қадағалайды. Мынадай келесі мәдениет типтерін көрсетуге болады.

– Шығыс мәдениетінің ерекшелігіндегі және түсіндіруіндегі европацентризмнің үстемшілігі;

– Түркі халықтарының мәдениетінің автохондылығын және гомогендігін мойындамайтын иранцентристік теория;

– Номадтық мәдениеттің негативті бағасы;

– Посттоталитарлық ұлттық санадағы архаикалық және партикулярлық мақсаттар;

– Батыстандыруды абсолизациялау, жаңаотарлық адасу [4].

Біз Ш. Уәлиханов шығармаларындағы кейбір әлеуметтік-мәдени идеяларын, көзқарастарын қарастырып, және қазіргі қазақстандық мәдениеттануында олардың өркендеуін көреміз. Европацентризм туралы айтылып та,

жазылып та келеді. Европацентризмнің дәл осы мәдени-философиялық критикалары орыс ойшылдарына XIX және XX ғасырларда орыс этномәдениетін идентификациялауға мүмкіндік берді. Қазақ мәдениетіне қатысты европацентризмнің негізгі идеяларын келесі үлгіде көрсетуге болады: патриархалдық-феодалдық, әлемдік өркениетке нақты өлшеммен артта қалған қазақ мәдениеті батыстық құндылықтарды тек қана Ресейдің аккультурациялық ықпалы арқылы ғана қабылдайды алады. Осы жағдайда европацентризм империялық ойлаумен терең араласады.

Шығыс мәдениетіне қатысты европацентризм XX ғасыр бойына дейін жалғасқанын Батыс мәдениеттанымдық пікірлерінің анализінен көруге болады. Ш.Уәлихановтың заманы әрине басқа болды. Тіпті қазақ халқы Ресейдің кейбір ресми орталарында өз атауынан айырылды. («қырғыздар», «қырғыз-қайсақтар» және т. б.) Ш. Уәлиханов тарихи шындықты батыл түрде қалпына келтіреді. Оның көзқарасы бойынша, қазақтар ежелгі түріктерден шыққанын және Орталық Азияның автохтоны болып табылады. «Қырғыз – қайсақтар тілі жағынан түркі халықтарына жатады, және шығу тегін көп адамдар түркілер деп таниды. Қырғыз халқы ешқашанда салиқалы зерттеу нысаны болған емес, Левшиннің «Қырғыз – қайсақ ордалары мен далалары туралы жазбалар атты біршама құнды бірақ кейде ортадан төмен деңгейде жазылған еңбектерді есептемегенде, тіпті маңызды этнографиялық және ағартушылық мақалаларды оқымадық [5, 255 б.].

Ш. Уәлиханов өз халқының этникалық қабілеттерін жоғары бағалайды: Сонымен қатар қазақ мәдениеттаушысы европацентризмге қатысты әділ баға береді: «Европада әлі күнге дейін көшпенді тайпалар қатігез тобыр және тәртіпсіз жабайылар деген қате түсінік басым. Көшпенді моңғолдар мен қырғыздар туралы түсінік дөрекі және мал сияқты варвар деген идеямен тығыз байланысты. Алайда осы варварлардың көп бөлігінің өз әдебиеті мен жазбаша және ауызша ертегі аңыздары бар. Алғашқылардың қатарына моңғолдар мен жоңғарлар, екіншілеріне моңғол түркі тектес көшпенді тайпалар жатады. Қыр қазағы өзінің ар – ұяты мен ақыл ой қабілеті жағынан отырықшы татар мен түріктен әлдеқайда жоғары. Поэзияға икемділігі, әсіресе суырып салып жанынан жыр шығару барлық көшпенділердің ерекшелігі... Бейқам көшпенді өмірдің ықпалы ма, жоқ табиғатқа жақын, жұлдызды ашық аспан мен кең байтақ даламен етене болу көшпенділердің ақынжандық және қағілездігінің себебі ме, бізге біліп керегі жоқ, бұл сұрақтың шешуін табиғатты бақылайтын, солар оның адамға ықпалын және сол ықпалдың жемісін зерделейтін ғалымдарға қалдырайық. Біз тек деректер мен мәліметтерді ұсынамыз» [5, 257–258 бб.].

Біз Шоқан сияқты дала мәдениетінің идеализациясынан алшақпыз. Қоғамдық өмірдің тоқырауы, қалалық мәдениет орталықтарының болмауы, туысаралық кикілжің, қулық, басшылардың мәдениетсіздігі Ш. Уәлихановтың назарынан тыс қалмады. Абай сияқты Ш. Уәлиханов та орталық – Азия қоғамының жарамсыз қылықтарын батыл ашып көрсетеді. Әсіресе, бұл Шығыс Түркістанға қатысты күйінішпен былай деп айтады: «Орта Азия

кәзіргі қоғамдық құрылысы бойынша өте аянышты, дамудың палологиялық дағдарысы іспетті. Асырып айтты деменіз, барлық ел қараусыз қалған, бүлініп шашылған су құбырларына, каналдар мен құдықтарға толы бір үлкен шөл, құм басқан, тікенек сексеуілдің ұсқынсыз бұталары өсіп кеткен және жабайы есек пен үркек сайғақтар ғана жайлаған дала. Осы жазираларда, көп қақпалы қалалардың орнына аянышты саз – тамдар тұр, онда ислам ықпалынан әбден бұзылған әрі бір жағынан жергілікті билеушілердің діни және монархиялық қатігездігімен, екінші жағынан қытайлықтардың әскери билігінен әбден қажыған жабайы қараңғы тайпа тұрады» [6, 341 б.].

Қазақ ойшылы Ресейге деген өзінің көзқарасына адал болды. Ш. Уәлиханов бұратаналарды қанау басқа көрші мемлекеттерге қарағанда Ресейде күштірек екенін және «царизмнің орыстарға өзге халықтарды қанауына үйреткенін» мойындады. Орыс революциялық демократиясының ізімен ол Ресейге «славияндық лас нәрселер мен мерзост» түпнегізі болған самодержавияның ликвидация жолынан жаңаруды тіледі. Бұл туралы Ш. Уәлихановтың досы Н. Потанин оның айтқандарын әдемілеп жазады: «Бір күні мамырда болған шеруде өзінің жанында тұрған бір князьді сұр қафтандағы адам қағып кетеді де, осы халықты неге тазаламайды екен дейді. Шоқан тез арада одан: «Ал сіз Разиннің халықты қалай тазалағанын оқыдыңызба?», – деп сұрайды» [7, 361 б.].

Ш. Уәлиханов қазақтардың ауызша халық шығармасын және тіл мәдениетінің жоғары деңгейінің дамуынан көрсетеді. Ш. Уәлихановтың өзінің айтқандарынан үзінді келтіре кетейік: «Барлық татар халықтарының ішінде ақындық қабілеті жағынан қазақтар алдыңғы орында дерлік. Олар туралы құрметті шығыстанушымыз Сенковскийдің араптар жайлы айтқан пікірін қайталауға болады: бедуин табиғатынан өлең құрастырушы және көбіне ақын» [5, 258 б.].

Шоқан Уәлиханов қазақтардың тілінің иілгіштігін, қызулығын, гиперболалығын айтып көрсетіп, олардың үлкен болашағын болжайды. Европалық және әлемдік өркениет жетістігіне қосылуына олардың табиғи қасиеттерін, ақылдылығын жатқызуға болады. Шоқан былай деп жазады: «...Біз европалық, жалпы адамзаттық білімді меңгеру және осы мұратқа жетудегі кедергілермен қажырлы күрес – мәдениетке бет алған, сондай – ақ дамуға қабілетті кез – келген халық үшін ақырғы мақсат болуы тиіс деп ойлаймыз» [8, 86 б.].

Ш. Уәлиханов батыс мәдениетінен хабардар ағартушы ретінде қазақ мәдениетінің Ресейдің алдыңғы қатарлы құндылықтарын игерумен байланыстырады. Шоқанның көзқарасы бойынша, бұқара халықтың прогресі байқалған, сонымен қоймай олар үлкен қадам жасап, ал кейбіреулері оларға қарсы шыққан.

Біз Ш. Уәлихановтың қазақ мәдениетінде алатын орны мен мәдениеттанулық көзқарастарын және ерекше тұлға екенін, оның кейбір идеяларының қазақстандық мәдениеттануда жанданып жатқаны туралы қарастырдық.

Әдебиеттер

1 *Веселовский Н.И.* Жарық жұлдыз // Ш.Ш. Уәлиханов. Көп томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Қазақ кеңес энциклопедиясының Бас редакциясы, 1984. – Т. 1. – 375 б.

2 *Марғұлан Ә.* Шоқан Шыңғысұлы Уәлихановтың өмірі мен қызметі // Ш.Ш. Уәлиханов // Көп томдық шығармалар жинағы. – Т. 1. – 375б.

3 *Потанин Г.Н.* Шығыстың алғашқы сәулелері [Шоқан Уәлиханов және Д Банзаров] // Ш.Ш. Уәлиханов. Көп томдық шығармалар жинағы. – 1985. – Т. 5. – 527 б.

4 *Габитов Т.Х.* Қазақ мәдениетінің типологиясы. – Алматы: ҚазМУ, 1998. – 202 б.

5 *Уәлиханов Ш.Ш.* [Оңтүстік Сібір тайпаларының тарихы туралы жазбалар] // Көп томдық шығармалар жинағы. – Т. 1. – 375 б.

6 Уәлиханов Ш.Ш. Жоңғария очерктері // Көптомдық шығармалар жинағы. – Т. 3. – 423 б.

7 *Потанин Г.Н.* Шоқан Уәлиханов туралы өмірбаяндық мәліметтер // Ш.Ш. Уәлиханов. Көп томдық шығармалар жинағы. – Т. 5. – 527 б.

8 *Уәлиханов Ш.Ш.* Сот реформасы туралы жазбалар // Көп томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Қазақ кеңес энциклопедиясының Бас редакциясы. 1984. – Т. 4. – 495 б.

Резюме

Мантаева Т.С. Портрет Чокана Уалиханова в казахской культуре

В статье рассматриваются различные аспекты культурного творчества Ч. Уалиханова. Он является одной из видных личностей казахской культуры, внеся лепту в развитие таких сфер, как география, история, этнография. Однако, казахстанские ученые считают, что трудов, изучающих его культурное наследие, до сих пор недостаточно. А также, Ч. Уалиханов как феномен казахской культуры сам полностью не изучен с научной точки зрения.

Однако, в статье мы прежде всего изучаем его культурологические взгляды. Он – культурный феномен не только восточного мира, а личность, которая познакомила Европу с культурой Средней Азии.

Summary

Mantaeva T. Portrait of Chokan Valihanov in Kazakh Culture

This article discusses various aspects of cultural creativity of Ualihanov Ch. He is one of the most prominent personalities of the Kazakh culture. He made a contribution to the development of such areas as geography, history, ethnography. However, Kazakh scientists believe that studying the works of his cultural heritage still not sufficient. And also Ch.Ualihanov as a phenomenon of Kazakh culture is not studied fully.

However, in this article, we are studying most his cultural views. He is not only a cultural phenomenon of the Eastern world; also he is person, who introduced the culture of Central Asia to Europe.

Серік Нұрмұратов, Меруерт Бижанова – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым Комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты (Алматы)

ҚАЗАҚ ХАЛХЫНЫҢ ЭТИКАЛЫҚ ЖӘНЕ ЭСТЕТИКАЛЫҚ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫ ТУРАЛЫ



Аннотация. Қазақ этикасы мен эстетикасының ежелгі бастаулары, қайнар көздері үш мың жылдай Еуразияның Ұлы даласында өркендеген скиф-сақ, ғұн, үйсін, қаңлы мен түрік бірлестіктерінің мол мәдениетінен нәр алады. Қазақтың төлтумалық этикалық және эстетикалық мәдениеті хандық дәуірінде қалыптасты және ақын-жыраулар мен би-шешендер шығармашылығында өзінің шарықтау шыңына жетті. Мәселен, Майқы би, Төле би, Қазыбек би, Әйтеке би және т. б. сол сияқты би-шешендердің шығармашылығында этикалық-эстетикалық ізденістер айқын көрініс беріп, көшпелілердің дүниені рухани игеру ерекшелігін танытты.

Түйін сөздер: адалдық, әділдік, әсемдік, әлеумет, би-шешендер, дүниетаным, менталитет, руханилық, шешендік өнер, этика, эстетика.

Өткен тарихымызға құрметпен қарап, оны танып-білуге деген құштарлық, рухани мұраларымыздың негіздерін айқындауға деген, ұрпақтар арасындағы мәдени-тарихи сабақтастықты жаңғыртуға деген ұмтылыс еліміздің тәуелсіздік алуы барысында мүмкін болып отыр.

Қазақ этикасы өзінің көл-көсір молдығымен де, адамгершілік қуат-тегеурінімен де, тарихи айқындылығымен де халықтың рухани өмірінде ерекше орын алды. Қазақ этикасының ежелгі бастау қайнар көздері үш мың жылдай Еуразияның Ұлы даласында өркендеген скиф-сақ, ғұн, үйсін, қаңлы мен түрік бірлестіктерінің мол мәдениетінен нәр алады. Осыдан 2600 жыл бұрын өмір сүрген скиф-сақ ойшылы, «ұлы жеті ғұламаның бірі» Анахарсис (Анарыс) өзінің әдеп және адамгершілік туралы терең пікірлерін айтқан. Мысалы, маскүнемдік туралы ол былай деген: «Бірінші тостақты, әдетте, денсаулық үшін, екіншісін – рақатқа бату үшін, үшіншісін – ардан таза болу үшін, төртіншісін – ақылдан алжасу үшін ішеді».

Кіндік Азиядан табылған түріктердің атақты Күлтегін, Тоныкөк жазуларында татулық, бақыт, дәулет секілді әдеп ұғымдары жиі кездеседі.

Қазақ этикасының қалыптасуына Қорқыт ата үлкен үлес қосты. Оның үлгі-өнеге, өсиет-нақыл сөздері қазақтармен қатар барша түрік халықтарында кең таралған.

Қазақ топырағында әдептануды арнаулы ілім ретінде қарастырған ғұлама-философ, әмбебап ғалым – Әбу Насыр әл-Фараби. Ол этиканы жақсылық пен жамандықты айыруға мүмкіндік беретін ғылым деп қарастырды. Оның түсінігінше, адам жаратылыстағы ең қасиетті жан. Сондықтан оған үлкен құрметпен қарау керек. Жақсылық дегеніміз білім, мейірбандық, сұлулық бірлігінде жатыр. «Бақытқа жол сілтеу» трактатында ойшыл баянды тіршіліктегі адами бақыт туралы сөз қозғайды.

Түрік халықтарының этикасын дамытуға үлкен үлес қосқан ғұламалар қатарына Жүсіп Баласағұн, Махмұт Қашқари, Қожа Ахмет Иасауи, Ахмет Иүгінеки, Сүлеймен Бақырғани және т. б. жатады. Қазақ хандығы қалыптасқан кезден бастап қазақ этикасы негізінен ақын-жыраулардың даналық насихат жырларында дамыды. Олардың ауызекі мәдени мұралары – ұлттық қадір-қасиет пен өнегелі әдепті ғасырлар бойы жоғалтпай сақтап қалуға үлкен қызмет етті.

Атақты қазақ ақын-жыраулары Асан қайғы, Шалкиіз, Ақтамберді, Бұқар жырау, Дулат, Шортанбай т. б. ұлттық әдеп жүйесін заман талаптарына сәйкес жоғары тұғырға көтере білді. Олардың әлеуметтік-этикалық ойлары қазақ халқының әдептік сана-сезімінің қалыптасуына, кейінгі ұрпақты адамгершілік және ұлтжандылық рухта тәрбиелеуге үлкен әсерін тигізді – деп атап көрсеткен қазақ мәденетін зерттеуші ғалым Т.Х. Ғабитовтың ойларымен келісуге болады [1].

Қазақ эстетикасына тоқталатын болсақ, онда ол адам мен әлем қатынасында әсемдік пен сұлулық туралы қазақ халқының ұлттық көркем мәдениетін зерттейтін философиялық пән екендігін атап көрсетуге болады. Эстетика термині ежелгі грек тілінен «сезінуші, сезімдік қабылдау» деп аударылады. Қазақ халқының қалыптасу барысындағы эстетикалық ой-пікірлерінің дамуы бірнеше кезеңдерден өткен. Халықтың эстетикалық құндылықтары алдымен фольклорда – тұрмыс-салт жырларында, аңыздары мен мифтерінде, батырлық және лирикалық эпоста көркем формада баяндалған.

Қазақ эстетикасының келесі бір арнасы Қазақстан жерін мекендеген түрік тілдес ұлыстардың өзіндік мәдениеті, жазуы мен өнері болды. Көне түрік жазуындағы Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігінде», Қожа Ахмет Иасауидің «Даналық кітабында», Ахмет Иүгінекидің «Ақыл сыйында», Сүлеймен Бақырғанидың «Хакім Атасында» эстетикалық мәдениет пен мұраттың түбегейлі мәселелері көркем суреттелді. Ислам Ренессансы эстетикасын қалыптастыруда қазақ топырағында дүниеге келген әл-Фараби ерекше орын алады. Ол өзінің «Музыканың үлкен кітабы», «Поэзия өнерінің каноны туралы трактат», «Поэзия туралы кітап» атты еңбектерінде эстетикалық болмыс пен таным туралы терең пайымдаулар айтты.

Би-шешендер эстетикасының құндылығы көркем мазмұнымен ғана емес, сонымен бірге дәстүрлі қазақ қоғамындағы қуатты әлеуметтік-

мәдени орны және қызметімен айқындалады. Сондықтан олардың алдында тек бұқара халық емес, ақсүйектер де ілтипат сақтаған. Би-шешендер толғауларында бүкіл қазақ халқының ой-арманы мен эстетикалық түсініктері шынайы бейнеленген. Олардың шығармашылығында сұлулық пен әсемдікті, ерлік пен елдікті жырлау басым болып келеді.

XV ғасырдың ортасында пайда болған Қазақ хандығы ұлттық мәдениет пен әдебиеттің өрістеп-өркендеуіне орасан ықпал етіп, ерекше жағдай жасады. Алтын Орда заманында ертеден бері жалғасып, әрі дами түскен жалпы түркілік руханияттың мұрагері ретінде қазақ халқы мен мемлекеті енді бабалардан қалған мирасты сақтап қана емес, оны байытып, жаңғыртуға міндетті болып, соған күш салды. Бұл дәуірдегі мәдениет өзінің түр сипаты, мазмұны мен тақырыбы жағыннан алғанда алуан түрлі болды.

Жеке отау тігіп, өз мемлекеттігін құрған қазақ елі үшін XV-XVI ғасырларда ең басты мәселе – жаңа құрылған мемлекетті күшейту мен қорғау болды. Бүкіл қоғамдық ой-сана, елдің аңсары – ұлттық тұңғыш мемлекетті сақтап қалу болды, елді жұмылдырып, бір жеңнен қол, бір жағадан бас шығаратын, барлық румен тайпаларды бір орталыққа қаратып, ішкі алауыздық тиятын әрі сыртқы дұшпандарға тойтарыс бере алатын, яғни елдің қамын ойлап, ел үшін аянбай еңбек ететін әмірші керек екенін жақсы түсінген халық мемлекет күшті болу үшін ақылды да абыройлы хан керек деп, осы идеяны дәріптеді. Халық арасындағы, қоғамдық санадағы осындай этикалық идеяны, хандық идеологияны барынша жақтап, елді соған үгіттеуге ерекше күш салған қайраткерлердің ішінде ақындар мен жыраулар, би-шешендер өздерінің құдіретті сөзімен, үлгілі ісімен өз үлестерін қосып, орасан еңбек сіңірді.

Қазақ еліне шешендік өнердің қалыптасқан, өзге халықтарда кездесе бермейтін дәстүрлі өз мектебі болған. Қазақ елінде дер кезінде тауып айтылған тапқырлық пен аталы сөзге қарсы уәж айтылмаған. шешендік сөздің ел өміріндегі орны мен мәні ерекше болған. Ру арасындағы кішігірім дау-жанжалдан бастап, ел ішіндегі жер дауы, жесір дауы, тіпті барымта, адам өлімі мен құн дауларын білікті билар шешіп отырған екі жақтың даугер билері не бір күрделі, шиеленіскен, шешуі қиын істерді, ердің құнын екі ауыз сөзбен бітістіретінде болғандығы туралы айтылады [2].

Қазақ хандығы XV-XVII ғасырларда өзінің ішкі саяси-әлеуметтік құрылымын барынша нығайтуға тырысқанымен, бұл одақтың да біртұтас мемлекет болып тұруына әр түрлі тарихи үдерістер, ықпалдар әр қилы (көп жағдайда теріс) әсер етумен болды. Тәуке ханның «Жеті жарғысы» XVII ғасырдың аяғында және XVIII ғасырдың басында қазақ этносының мемлекеттілігі үшін ең жоғарғы құнды дүниеге айналды. Бұл кезеңде халықтың үш жүзге бөлінгеніне қарамай іштей бірігуге деген талпынысы, әрекеті осы тарихи құжаттың, тарихи тұлғаның төңірегіне топтасқан болатын. Тәуке ханнан кейін келген саяси биліктің иелері XVIII ғасырдың басында қазақтың іштей ыдырауын тоқтата алмады.

XVII ғасыр мен XVIII ғасырдың басында қазақ даласындағы саяси-әлеуметтік кеңістіктегі ахуалды сипаттай келіп «Әз Тәуке хан алты

алаштың тізгінін алты биге ұстатады. XVIII ғасырдың бас кезіндегі дерек бойынша, Ұлы Жүзде Үйсін Төле би, Орта Жүзде Қаз дауысты Қазыбек би, Кіші Жүзде Алшын Әйтеке би, Қырғызда Қараш би, Қарақалпақта Сасық би, Құрамада Мұхамед би отырады. Сырттай қарағанда өте қолайлы әрі ұтымды көрінгенімен, ақыр түбінде бұл бөліс Қазақ Ордасының біржола ыдырауына жол ашты. Сөз жүзінде ғана емес, іс жүзінде алты ұлысқа бөлінгеннен соңғы жерде үш жүздің ара жігі айқындалды, қалған үш алаш өздерін дербес ұлыс, федерация құрамындағы жат жұрт деп сезіне бастады», – деп жазады М. Мағауин [3, 85 б.].

XVIII-XIX ғасырларда қазақ даласында рухани атмосфера, тарихи ахуал қандай болды? Қазақ қоғамында өркендеу басым ба еді? Әлде тоқырау көбірек байқалды ма? Біздің пікірімізше, бұл екі үдерістің екеуі де көрініс беріп отырады десе де болады. Дәуірдің ең негізгі жетістігі – халық өзінің болашағын, мемлекеттілігін тек өзінің ұлттық бірлікте болғанында ғана құрай алатындығын зерделеді.

Қазақтың XVIII ғасырдағы көрнекті жырауларының бірі Ақтамберді жырау халықтың рухани дүниесінің іргесін бекітіп, шаңырағын шайқалтпауға себеп болатын күштің оның өз бойында екенін ескертіп, жастарға арнап сөз қалдырған екен:

*Балаларыма өсиет:
Қылмаңыздар кешіет,
Бірлігіңнен айырылма,
Бірлікте бар қасиет.
Татулық болар береке,
Қылмасын жұрт келеке.
Араз болса алты ауыз,
Еліңе кірген әреке...
Ел аман болсын ылайым,
Тілегім берді бәрін де,
Разымын, құдайым! [4, 57–58 бб].*

Бірлік пен татулық бар жерде адамдарға өмірдің кез-келген қиын асуын алуға мүмкіндіктер ашылады, адамдардың бір-біріне деген ыстық ықыласы өрбіп, дау-жанжалдардың алдын алынады. Сөйтіп шендесу, бақталасу, бәсекелесу сипатындағы қарым-қатынастың орнына жұртшылық арасында іштесе, түсінісе, бір-біріне көмектесе өрбитін байланыстар белең алады. Бұл адамның нағыз адами болмысын жетілдіре түсетін іргетастар екені анық.

Қазақ даласының ғұлама ойшылдары XV–XIX ғасырларда өмірдегі, әлеуметтік дүниедегі қиындықтарды өз шығармашылығының іргетасы ретінде алып оны бейнелесе де, суреттесе де негізгі іргетас ретінде туған жерге, туған елге махаббаты бейнелейді. Міне, осы отансүйгіштің негізінде, адамның Ғалам құндылығын бағалаумен астаса отырып, нағыз рухани құндылықтар жүйесін қайта жаңғырту жатыр. Адамның шынайы мәні, этикалық, эстетикалық түсініктері осы рухани құндылықтармен байланысты рауажданып, көрініс беріп отырады. Адамның адамгершілікке

толы дүниетанымы рухани компоненттерді қалыптастыру барысында түзелетіні белгілі. Бұл тұрғыдан алғанда қазақтың кең даласында данагөй ұлы тұлғалардың өмір сүргені белгілі. Солардың ішінде XVIII ғасырда өмір сүрген қазақтың шоқтығы биік үш биін этикалық дәстүрін қалыптастырына тұлғалар деп атаймыз: Төле би, Қазыбек би, Әйтеке би.

Халықтың ұлттық дүниетанымын тереңірек танып білуге, мәдениетіміздің інжу-маржандарын рухани игілікке айналдыруға тырысу парызымыз. Қазақтардың дәстүрлі дүниетанымының семантикалық дінгеі «кұт» ұғымы. Оны «өмірлік күш», «өркендеу басы», «өмір нәрі», сонымен қатар байлықпен байланысты «бақыт», «игілік», «үлес», «тағдыр» деген ұғымдармен сәйкестендіруге болады. Бұл ұғым этнофилософияның түп негізін анықтап, өзіндік онтологияны, антропологияны және әлеуметтік философияны біртұтас етіп біріктіреді.

Қазіргі кезеңде еліміздің XXI ғасырға аяқ басқан жаңа тарихи кезеңінде өткеніміз жаңаша зерделенуде. Әрине, бұрынғы уақытта жасалынған зерттеу дүниелері де біршама екенін есте ұстауымыз керек. Әсіресе, осы игілікті іске өткен тарихи кезеңдерде өзінің еңбегін сіңірген мамандар мен ұлтжанды азаматтарды есте ұмытпағанымыз жөн. Мәселен, қазақтың би-шешендерін жан-жақты зерттеуге өзінің шығармашылық өмірін арнаған Н.Төреқұл XVIII ғасырда қазақ жерінде қалыптасқан рухани бағдарлардың сипаттамасын былай суреттейді: «Қазақтың жауы көп болған ғой. Көбіне қорғанып жүрген. Жауға қарсы аттанарда елдің басшылары, билері, игі жақсылары Төле биге барып бата алады екен. «Төле биден бата алмаса, жол болмайды» деген мәтел содан шықса керек. Төкеңнің бір ауыз сөзі оларға ақ жол болған» [5, 131 б.]. Міне, осындай ақ ниетті, киелі сөзді өзінің үлкен істерінің бастауы, түрткісі етуге тырысқан қазақ халқы даналықты, әділдікті, адалдықты өздерінің этникалық рухани әлемінің негізгі іргетасына айналдырып келген. Бұл рухани тетіктің күші мен құдіреті кейбір саяси-әлеуметтік, немесе мемлекеттік тұтқалардан кем түспей әлеуметті барынша тұтастандырып, тұрақтандырып отырған. Әйтпесе, көп рулы елде ынтымақ болмаған болар еді.

Өзінің сөздің құдіретіне деген құрметін қазақ ертеден аңғартқан. Тіл философиясының түп қазығы осы дүниетанымдық іргетасқа сүйенетінін байқаймыз. Қазақ халқының рухани мәдениетінің тарихында ауыз әдебиеті арқылы небір дәл айтылған тұлғалық сипаттамалар көп кездеседі. Оны қазақ дүниетанымының тұлғалық мағынасы деуге болатын келбеті. Ел аузында «Әйтеке жарып айтады, Қазыбек қазып айтады, Төле тауып айтады» деген ұлағатты сөз бар. Әділ сөйлеу, ойды шегелеп, нақты, жарып айту батырлық пен батылдықтан, даналық пен білімпаздықтан туады» [5, 157 б.].

Қоғамдағы әлеуметтік және рухани тепе-теңдіктің қалыптасуы көбінесе моральдік қалыптардың жетекші рөл атқаруымен, тіптен имандылық, руханилықтың негізгі күшке айналуымен тікелей байланысты екенін Төле бидің замандасы Қазыбек би жете түсінген. Әсіресе, адамның өзіндегі табиғи пендешілік әлсіздіктерінің құрсауында болуы жақсылыққа жетелемейтіндігін мына өлең-өсиет жолдары арқылы жеткізеді:

Өркенің өссін десең,
Кекшіл болма –
Кесепаты тиер еліңе.
Елім өссін десең,
Өршіл болма,
Өскеніңді өшіресің.
Басыңа іс түскен пақырға
Қастық қылма –
Қайғысы көшер басыңа.
Жанашыры жоқ жарлығы,
Жәрдемші бол асыға.
Қиын-қыстау күндерде
Өзі келер қасыңа
Бүгін сағы сынды деп,
Жақыныңды басынба! [5, 150 б.]

Міне, осы өсиеттердің терең астарларында қоғамның жалпы дамуы үшін жеке тұлғаның жетілуі, қажеттігі өз заманында айтып тұрғандай Қазыбек би. Бұл даналыққа толы қазақтың далалық өркениеттің негізгі құндылықтық бағдарлары болатын. Осындай рухани көсемдері болған әрбір жүздің ру-тайпалары үнемі қиын-қыстау кезеңнің өзінде шынайы адамдық келбеттің мүддесін қорғаумен болған, далалық демократияның ұстанымдарын нығайтумен айналысты.

Билермен қатар қазақ даласының құрметіне бөленген халықтың дарынын, сөзді құрметтеуге үлес қосқан төмендегідей шешендер болған (XVIII-XIX ғғ.): Тайкелтір шешен, Әлдебек шешен, Сеңкібай шешен, Сырым шешен, Зілқара шешен, Біке шешен, Бөлтірік шешен, Жанқұтты шешен, Байкөкше шешен, Асаубай шешен, Қозыбай шешен, Шағырай шешен, Байсерке шешен, Қылышбай шешен, Қанай шешен [5, 587 б.]. Шешендердің философиялық дүниетанымы тәуелсіздікке қол жеткізген кезеңнен бері жүйелі қарастырыла бастады.

XVIII ғасырдың жалпы қазақ қоғамдық өмірінің сипаттамасын «жаугершілік заманы», «тәуелсіздік үшін күрес заманы» десек болады. Ал, енді осы қоғамдық дамудағы бағытқа сәйкес келетін өмір философиясы болды дегеніміз шындыққа біршама жақын келеді. Олардың барлығы қазақ даласы ойшылдарының, яғни билерінің, шешендерінің, жырауларының, ақындарының шығармашылығының мағына-мәндік негізін құрады. Дүниетанымының әмбебаптылығы, жан-жақтылығы осы негізгі бағдардан өрістейді.

«Ақтабан шұбырынды» жұрттың алдына мемлекеттік философия мәселесін, сана мен билік арақатынасын, қолданбалы философия мәселесін тікелей қойды. Бұл Бұқар жыраудың көсемдік жырларына, Ақтамбердінің эпикасына, Төле бидің, Әйтеке би мен Қаздауысты Қазыбектің шешендік-философиялық талғамдарына негіз болды. Бұл сарындар Махамбет, Шернияз, Сүйінбай, Шөже, Жанак, Кемпірбай шығармаларында және «Қармыс батыр», «Балуан-Нияз», «Бекет батыр», «Айман-Шолпан»

поэмаларында көрініс тапты», – деген қазақ философиясын зерттеуші философ М.С. Орынбеков [6, 23 б.]. Шыныменде, байқалатын мәселе өткен ғасырларда рухани сабақтастықтың жалғасын тауып отырғандығы. Халық өзінің руханиятын үнемі өзі кемелдендіріп, жіктеулерден өткізіп отырды. Ол өзінің менталитетінде әділ бағалаушы, сараптаушы қызметті де атқарып отырады. Дегенмен, дәстүрлі қоғамның баяу ырғағы кейбір әлемдік үдерістерге төтеп бере алмайтындығын сипатта өрбігенін кейінгі тарих көрсетті.

XVIII–XIX ғасырлардағы қазақ даласындағы ақын-жыраулардың құндылықтар жүйесіне салыстырмалы талдау жасайтын болсақ, онда байқайтынымыз ғұламалардың шығармашылығындағы саналуандылықтың көрініс беретіндігі. Бұл, әрине, әрбір ойшылдың даралылығымен қоса әрбір тарихи кезеңде дүниетанымдық басымдылықтардың, әлеуметтік-тәжірибелердің өзгеріп отырғандығын танытады. Мәселен, «Бұқар елді елдікке ынтымаққа үндесе, Шал шаңырақтың шырын сақтауға, перзент сүйеге, «жақсы болсаң нашардың хақын жемеуге», өзін-өзі зорға санамауға, кәріні ниетпен сыйлауға шақырады. Бұқар жырау дипломат, бірде қайраткер, бірде айыптаушы, не сыншы, не мақтаушы қызметтеріне түсіп кетіп, сөз өнерін сан қырға таратады. Ал, Шал поэзиясының тұрақты объектілері бар. Шаруа жайын, жастық қызуын, жақсы әйел, жігерлі жігіт, саясы жоқ бәйтеректі, шолақ дүниені тілге тиек етсін – баршасында Шал бір адам, сабырлы қалыптан аумай, құлық тұрақтылығын байсалды көрсетеді. Бұқар поэзиясы кейде асқақтап, аспандап кетсе, Шал шығармашылығы жер салмағын сақтап қалады», – деген орынды пікір айтылады [7, 118 б.].

Қазақ философиясының қазақ поэзиясымен оның этикалық және эстетикалық дәстүрлерімен тығыз байланыста дамығаны белгілі. Жалпы дүниетаным көбінесе ауызша поэтикалық формада, көркем бейнелер арқылы өрбіді. Қазақ ділінің, өмір салтының ерекшелігі өзінше бір дүние.

Ә. Нысанбаев ол туралы «Екімыңжылдық дала жыры» атты жақында жарық көрген жинақтың алғы сөзінде былай деп жазады: «Демек, дала поэзиясы – қазақы дүниетануды түсінуді, халықтың өзін-өзі тануының қайнар бұлағы. Мұнда дүниенің қазақи ұлттық түсініктегі бейнесі, философиялық және поэтикалық астары қабыса, асқан көркемдікпен көрсетілген. Халқымыздың кемел ойы, пәк гуманизмі, асыл мұраты, терең сезімі, ұлт болып ұйысу тарихы, өкініштері мен сүйеніштері – бәрі-бәрі оның поэзиясында сайрап жатыр. Қазақ поэзиясы қазақ халқының рухани даму эволюциясының шежіресі іспетті» [8, 5 б.].

Сөйтіп, дала ағартушылығының қайнар бұлағы – ауыз әдебиеті десе де болады. Бұл ғажайып рухани мұрада қазақтың діліндегі, рухындағы қасиеттердің бәрі бар. Онда халықтың этникалық келбеті, ғұламаларының өрге қарай сүйреген ұлағатты сөздері, рухани бағдарлары бар. Сондықтан рухани құндылықтардың інжу-маржандарын билер шығармашылығынан да, шешендік сөздерден де, мақал-мәтелдерден де көптеп таба аламыз [12, 50–52 бб.]. Міне, осы рухани дүниенің өзіндік келбеті жаһандандудың табанына тапталмауы керек.

Әдебиеттер

- 1 Қазақ этикасы және эстетикасы. Жиырма томдық. 12-том. – Астана: Аударма, 2007. – 455 б.
- 2 Қазақ әдебиетінің тарихы. 10 томдық. Алтын Орда дәуірі мен қазақ хандығы тұсындағы әдебиет. 3 том. – Алматы: ҚазАқпарат, 2006. – 536 б.
- 3 Мағауин М. Қазақ тарихының әліппесі. – Алматы: Қазақстан, 1995. – 208 б.
- 4 Қазақ хандығы дәуіріндегі әдебиет. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 176 б.
- 5 Төрекұл Н. Даланың дара ділмарлары. – Алматы: ЖШС «Қазақстан», 2001. – 592 б.
- 6 Орынбеков М.С. Қазақ философиясына кіріспе // Қазақстан Республикасы Ұлттық Ғылым Академиясының хабарлары. – Алматы, 1993. № 3. – 20–25 бб.
- 7 Шал ақын. II Қазақ хандығы дәуіріндегі әдебиет (Құрастырған М. Мағауин). – Алматы: Ана тілі, 1993. – 176 б.
- 8 Екімыңжылдық дала жыры / Бас редакторы Ә. Нысанбаев. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2001. – 356 б.

Резюме

Нурмуратов С.Е., Бижанова М.А. Об этических и эстетических ценностях казахского народа.

В статье анализируются этико-эстетические ценности казахского народа, в контексте становления казахской государственности в традиционном обществе. Авторы показывают, что сила искусства слова в творчестве биев и риториков имеет огромное нравственно-эстетическое и социальное значение, кроме того, их идеи повлияли на формирование гуманистических ценностей в казахском обществе. С помощью аксиологического анализа дана культур-философская трактовка глубинных процессов эволюции духовности в конкретном историческом времени и пространстве.

Summary

Nurmuratov S.E., Bizhanova M.A. The ethical and aesthetic values of the Kazakhs

The article analyzes the ethical and aesthetic values of Kazakhs, in the context of the formation of the Kazakh state in a traditional society. The authors approach that the power of art in creative words - honors biys rhetoricians and has a huge moral and aesthetic and social valuation, besides their ideas influenced the formation of humanistic values in Kazakh society. With axiological analysis given cultures and philosophical interpretation of the deep spirituality of the evolutionary process in a particular historical time and space.

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



О РЕЛИГИОЗНЫХ ВЗГЛЯДАХ М.Ж. КОПЕЕВА И ИХ ВЛИЯНИИ НА ДУХОВНОЕ РАЗВИТИЕ КАЗАХСТАНА

Аннотация. В целях изучения религиозных взглядов известного казахского мыслителя Машхур Жусипа Копеева следует рассмотреть тематику исследования религиозных проблем в свете традиционного исторического времени и направлений, а также на основе сравнения религиозного движения той эпохи, в которой он жил, и современного религиозного состояния общества, в целях реактуализации духовного наследия для решения современных проблем.

Ключевые слова: религия, личность, эпоха, знание, социум, компаративистика, обновление, общество, сознание, наследие, духовность.

В начале XX века в казахском обществе религиозные просветительские взгляды были опубликованы в работах Машхур Жусипа Копеева, Шакарима Кудайбергеноулы, Гумар Караша. В своих трудах они рассматривали духовные основы ислама, в том числе, суннитские взгляды на основе ханафитского мазхаба. Машхур Жусип, который в детстве обучался в медресе, в своих произведениях во многом основывался на правилах шариата.

В 1887 г. 29-летний Машхур Жусип отправился в путь за знаниями в Бухару, Ташкент, Туркестан и другие города. Если учитывать, что основным средством передвижения в те времена были верблюды и кони, то это путешествие должно было длиться не менее 2–3 лет. Машхур Жусип целый год жил и обучался в Бухаре, учил арабский, персидский, чагатайский, турецкий языки.

Известно о его встречах с Майлыкожы, а также Кошеком кажы, потомками кажы Кудери, повлиявших на его мировоззрение.

Машхур Жусип легенды, исторические рассказы, ораторские речи, а так же произведения народные и других жанров, в частности, эпосы, рассказы, пословицы, айтысы акынов написал на бумаге, а также собрав религиозные летописи и устные материалы, опубликовал свои религиозные взгляды в газетах «Дала уалаяты», «Казак» и в журнале «Айкап». Машхур Жусип собирал свои образцы религиозных произведений. Например, книга «Знание науки» состоит из 129 страниц, из них 12 аятов, 18 хадисов, 43 статьи, 114 устных песен, а рассказ «Амир» состоит из 26 страниц, 104 уст-

ных песен. Сахиба – это арабское слово, означающее «бумага», «страница». Кроме этого, в рукописи даны такие сведения: Машхур Жусип имеет рассказы «О пророке Хазирет Юсуф», «О святом Шайкы Бурки, родившемся от рыбы мекире», «Конырбай калпе», религиозные произведения, такие, как «Хазирет Нух стал пророком в возрасте 370 лет», «Акырет егини», «Бог создал землю на седьмой день», «Земля и небо». А также известны две баллады – «Шайкы Ыскак» и «Надан би»

«Одним из пяти долгов является иман, человек, который стремится к богатству, не достигнет ни одного», – писал Машхур Жусип. Его религиозные взгляды формировались в рамках ислама. Конечно, в этой связи надо отметить, что среди ханафитского мазхаба широкое распространение получило такое направление, как суфизм.

Согласно истории, формирование ислама в тюркском мире берет свое начало с 751 г. (со времен Ыскак бабы), он внедрялся в самобытность тюркского народа. В X–XIII вв. казахская земля становится частью развитой средневековой арабско-персидско-тюркской цивилизации. В 960 г. 200 000 тюрков (карлуки) официально приняли религию ислам. Это событие в Средней Азии связано с историей государства Караханидов (первое тюрко-мусульманское государство), Сатук Богра ханом, который открыл путь исламу как государственной религии, и с именем его сына Мусы [1, с. 61].

Во времена монгольского нашествия религия ислам сохранилась в казахской степи, и в его дальнейшее развитие внес вклад Кожа Ахмет Ясави. Внук Чингисхана, Берке хан, ввел религию ислам в Алтын Орду. А процесс исламизации этой империи произошел в первой половине XIV в. во время правления Озбек хана Мухаммеда. Об этом также свидетельствуют слова устной речи, как то: «Религия осталась от Озбека», «Во времена правления Озбек хана казахский народ принял религию, а ханы Алтын Орды были очень знамениты».

Мнение о том, что казахи не были чистыми мусульманами, можно встретить в отечественной истории и обществоведческих науках. Это мнение берет свое начало с взглядов Ш. Уалиханова, его работы «Кос дин» («Двойная религия»).

Конечно, различные взгляды определяют сложность данной проблемы. Однако, исламизация казахов началась с VIII в. и X–XII вв. были периодом процветания ислама (во времена Карахана), в дальнейшем последующее религиозно-культурное развитие было во времена Алтын Орды. В казахской степи ислам стал ведущей религией, и на этой основе мы можем доказать, что Казахское ханство развивалось как мусульманское государство.... тюркское кочевничество (номадизм) и суфийский ислам хорошо сочетались, сформировались как культурно-социальный синтез... под влиянием ислама кочевничество пришло к «цивилизованному кочевничеству», – пишет Н. Нуртазин [2]. Ибн Рузбихан – персидский историк автор труда «Мехманнаме-и Бухара» в XVI в. написал, что казахи читают намаз, и Казахское

ханство является исламской страной, а также он был против того, чтобы Мухаммед Шайбани хан объявил газават против казахов.

Религия ислам также распространялась благодаря образовательным и научным ячейкам средневекового гражданского общества – школам, медресе. Царь Селжука Низам аль-Мулик Алпарсланулы узир Меликшаха в 1065–1067 гг. за свои деньги построил большое медресе, в дальнейшем оно стало известно как «Низамия». Строительства медресе нашли свое продолжение в городах Нишапур, Басра, Исфахан, Бухара, Самарканд. Также в окрестностях Жетысу и Туркестана вместе с медресе были построены центры суфизма – рибаты (рибат (от арастр. رباط – гостиница) – первоначально означавшие сторожевой дом или укрепление, каких немало было во многих местах на границах областей ислама для их защиты), которые исполняли немаловажную роль в распространении ислама среди народа. Однако, со временем в Южном Казахстане школы-медресе по направлению кадизма пришли к краху, а, начиная с середины XIX в. жадиские школы нового метода, находящиеся на берегах Крыма и Волги (медресе в городах Казань, Уфа), стали причиной новой волны в развитии ислама.

Однако, по Правилам от 1870 г. с 16 марта мусульманские учебные заведения находились под строгим наблюдением, и была введена система Н.И. Ильминского. Данное положение регулирует процесс обучения в религиозных учебных заведениях: «обучение русскому языку стало обязательным и разрешалось открыть медресе только при наличии русскоязычного преподавателя. Для обучения в этих учебных заведениях следует получить специальное разрешение с учебного отдела» [3].

Религиозные взгляды Машхур Жусипа Копеева формировались в рамках этих традиционных религиозных направлений. Мировоззренческие взгляды Машхура основываются на национальных духовных традициях, на восточной культуре и мусульманской философии. На формирование духовного мира Машхура Жусипа повлияли мудрецы Коркыт ата, Асан Кайгы, Сыпыра Жырау, Казтуган, Досмамбет, Шалкииз, Ақтамберди, Умбетей, Татикара и др., а также такие восточные ученые, как Фирдоуси, Саади, Хафиз, Низами, Руми, Аттар, Омар Хаям, Жами, Науаи, Йассауи. В своих трудах Машхур Жусип рассматривает различные взгляды пророков и исторических личностей об истории возникновения религии ислам, о вере в Бога и о его познании. В религиозной философии Машхура рассматриваются такие важные понятия, как Аллах, нафс, инсани-камил, истина, фана, мир фани, иной мир, рай, ад, грех, человек, ангел, любовь, святой, шариат, суфизм и др.

Однако, его религиозное просветительное новаторство характеризуется стремлением к демократическим процессам, стремлением к цивилизации, в этом он близок таким известным казахским просветителям, как Ш. Уалиханов, Ы. Алтынсарин, А. Кунанбаев. Машхур Жусип Копеев, как просветитель, был против догматизма, буквализма. Куандық Машхур Жусип – ученый, исследовавший его наследие в своем труде «Религия и

Машхур Жусип», приводит такие сведения: «Если изучать труды Жусипа Копеева 1914 года, то можно заметить, что тогда уже он правильно понял значение слов Абая «я», «мое»: «в газете «Казак» была опубликована песня Ыбырай в 1914 году в феврале: «Ум – это я, душа – собственная я, тело – мое».

Просветитель Машхур Жусип в своей статье «Из Баянаула», опубликованной в 1890 г. в газете «Дала уалаяты», отметил, что противоположностью религии и науки является то, что религия ислам препятствует формированию различных стереотипов об образовании, особенно, об образовании женщин. Он призывал всех к науке и в данной статье написал: «Не думай только о благосостоянии. Ставь перед собой цель – узнать новое. Потому что, наука – это наследие пророков, а скотоводство – наследие от богатых. У человека со скотом есть много недругов, а у ученого человека есть много друзей. Если использовать материальные ресурсы, они начинают истощаться, а наука – безмерное богатство каждого человека... Из-за богатства человек становится высокомерным, а образованный человек становится более понимающим» [5, с. 329].

В книгах европоцентристского направления часто можно встретить мнение, что в исламе роль женщины занижена. Западные женщины боролись за права на образование, труд, свободу слова, самовыражение и выбор деятельности. В исламе права на образование и у женщин, и у мужчин одинаковые.

В статье Машхур Жусипа «Из Баянаула» были рассмотрены такие вопросы. «Наука нужна, как и мужчине, так и женщине. Для женщин наука важна в десять раз больше, чем мужчине. Если мужчина сам не прочитал, он может это узнать, услышать где-то в другом месте, а у женщин нет таких возможностей. Поэтому женщинам следует учиться. Потому что наука является долгом и мужчин, и женщин. Образованная женщина будет хорошо, уважительно относиться к своему избраннику, даст хорошее воспитание своим детям» [5, с. 329–330].

Машхур Жусип был против обряда помолвки детей с ранних лет. Он писал: «Маленькому мальчику сватать невесту это неправильно. Потому что у каждого есть человек, который ему нравится. Несмотря на то, что сват хороший или плохой, так как они уже сватались, дети женились. Но со временем они не могли поладить друг с другом, в результате чего начинаются недовольства, непонимания и конфликты. Молодые не симпатизируют друг другу и не хотят совместно жить. Поэтому благоразумным будет, если молодые женятся по любви и ребенок в таком браке будет счастливым» [5, с. 330–331].

Учитель Машхур Жусип обращал большое внимание на воспитание ребенка. Ребенок как личность формируется в младшем возрасте в семье. В шесть или семь лет ребенка отдавали на воспитание мулле. И здесь важно, чтобы мulla был воспитанным, образованным, и если его учителя – ученые, ишаны (мусульманские духовные наставники) дали ему разрешение на такую деятельность. А если мulla был секретарем ногайя, или помощ-

ником какого-нибудь сарта (раньше казахи так называли торговых людей, в основном узбеков), кое-как образованный, и получивший образование в недостойных местах, то в этом случае он негативно повлияет на ребенка. И ребенок станет не очень порядочным человеком [5, с. 331].

Ученый, признавая западноевропейскую и русскую культуру, также отмечал, что их передовые идеи совпадают с источниками ислама. «Образцы поведения и модели науки и образования населения Европы – их слова. Мусульмане страдают от слов других, имеющих отпечаток на науке. В дальнейшем мы это переведем и донесем их идеи. Слова Лермонтова, Салтыкова, Толстого берут начало от идей передовых мусульман, это мы можем утверждать на основе их слов. Потом наши мусульмане это переводят и доносят до нас. Из этого мы можем сделать такой вывод: «Смотри в Куране – что от него взято». Смотри Хадис Шарих, если оно взято из него. Эти книги есть у нас» [4].

В процессе становления Казахстана независимым государством духовное состояние республики изменилось и наследие казахских религиозных ученых, в том числе Машхур Жусипа Копеева, стало рассматриваться как безграничное культурное явление, появилась возможность для понимания сущности этих взглядов, и открытия новых понятий и парадигм. Изменения в мировоззренческих ориентациях и инструментариях, расставание с догмами и стереотипами повлияло на переоценку феномена мусульманской культуры и понимание ислама как основы и источника традиционной культуры. В советский период известный представитель духовности М.Ж. Копеев был сторонником исламской культуры и ее духовных идей, он считал, что ум и наука – путь познания Творца. В современном изменчивом мире теоретическое изучение основ исламской культуры и мифологии, определение гуманистической направленности и духовно-моральных ценностей ислама как одной из мировых религий являются важными вопросами. На этой основе произойдут духовная модернизация, взаимопонимание и гармоничность, можно доказать, что невежество, насилие, коварство противоречат исламским ориентациям.

По мнению М.Ж. Копеева, у каждого человека есть склонность и к плохому, и к хорошему. А также есть такая интересная мысль в наследии мыслителя: «Когда Аллах создавал человека, он одарил его свободой и вольностью: «Он сам Творец, но предоставил своим детям власть, свободу желаний». Первая мысль не противоречит следующей. В ней говорится, что «сущность действий и поступков определяется не только причиной, но и ответственностью и тяжестью результата», поэтому внимание акцентируется на свободном выборе человека. На основе вышесказанного мы можем сделать вывод о том, что казахские мыслители рассматривали свободу и судьбу как дар Бога, но надо отметить, что эти два понятия не равны. Свобода формируется в духовной жизни, в процессе выбора между хорошим и плохим» [6].

Литература

- 1 Сатеришинов Б. Ислам дінінің қазақ даласына таралу ерекшеліктері // Әл-Фараби. – 2012. – № 1(37). – С. 56–63.
- 2 Нұртазина Н. Қазақ мәдениеті және ислам (тарихи-мәдениеттанулық зерттеу). – Алматы: ҚазМӨҒЗИ, 2002. – С. 208.
- 3 Әділбаева Ш. Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз. – Алматы: Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қоры, 2011. – С. 280.
- 4 Мәшһүр Жүсіп Қуандық. Дін және Мәшһүр Жүсіп / <http://abai.kz/node/2911>
- 5 Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы. Баянауылдан. /Шығармалары. 13 том. – Павлодар: «Эко» ҒӨФ, 2008. – С. 385.
- 6 Ахметова Г. М.Ж. Көпеев шығармашылындағы діни-этикалық ойлар. – Павлодар, 2005. – С. 126.

Түйін

Шағырбаев А.Д. М.Ж. Көпейұлының діни көзқарастары және оның қазіргі Қазақстандағы діни санаға әсері

Қазақтың атақты ойшылы Мәшһүр-Жүсіп Көпеевтің діни көзқарасын ашу үшін, алдымен оның алған діни білімі мен діни еңбектерін, оның көтерген діни тақырыптағы мәселелерін дәстүрлі тарихи уақыт ағымы мен сол заман тұрғысында пайымдау қажет. Сондай-ақ, әулиелік қабілет пен қасиет дарыған бұл абыз ақсақалдың кейінгі ұрпаққа қалдырған рухани мол мұрасын бүгінгі күннің кәдесіне жарату үшін, оның өмір сүрген дәуіріндегі діни жаңартушылық қозғалыс пен қазіргі замандағы діни ахуалды өзара салыстыра отырып, Мәшһүр-Жүсіп көзқарастарының өзектілігі мен әлеуетін, маңыздылығы мен қажеттілігін айқындау керек. Мақалада Мәшһүр-Жүсіп Көпеевтің дүниетанымын зерттеудің қажеттілігі, оның өзектілігі анықталған.

Summary

Shagirbaev A.D. Religious Views M.J. Kopeev and their Influence on the Religious Consciousness of Modern Kazakhstan

In order to reveal religious outlook of Mashkhour Zhusip Kopeev, it is necessary first of all to consider received by him religious education and religious works, as well as analyze the activity of the poet from the point of view of traditional historical currents of the time. In addition, to consider its rich spiritual heritage the scientific level must be compared the innovative religious movement in the early twentieth Ages and the current religious situation in Kazakhstan. The article identifies the relevance, perspective, and the need to explore world view of Mashkhour Zhusip Kopeev in historical context.

УДК 101.3, 321.7

Абдумалик Нысанбаев, Галия Курмангалиева – Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (Алматы)



ФИЛОСОФИЯ И ДЕМОКРАТИЯ: К ВОПРОСУ ОБ ИХ ВЗАИМОСВЯЗИ



Аннотация. В статье рассматривается проблема взаимосвязи философии и демократии в современной культуре, приводятся различные точки зрения и философские позиции, опровергающие и доказывающие то, что демократия имеет философское основание. Авторы показывают, что философия, в силу своего особого статуса, играет принципиальную роль в демократическом процессе и обосновывают позитивную роль принципов и ценностей «степной демократии» в современном демократическом развитии Казахстана.

Ключевые слова: философия, демократия, человек, общество, взаимосвязь философии и демократии, степная демократия.

Тема, рассматривающая отношения философии и демократии, является многоаспектной и в настоящее время представляет собой одну из актуальных и привлекающих к себе все большее внимание исследователей тем философско-политологического дискурса. В последние десятилетия, в особенности после того, как на постсоветском пространстве отошли в прошлое времена тоталитаризма, научная и публицистическая литература не прекращает говорить о демократии в различных ее проявлениях и о том, каковы роль и значение философии в демократическом процессе. Обсуждается многое – понимание демократии, равно как и философии, во всеобще-универсальном и особенном смысле, формы конкретно-исторической реализации в разных странах, философское основание демократии и философское обоснование демократических преобразований и т. д. Рассмотрению подвергается такое многообразие проблем и вопросов, охватить которые в одной статье не представляется возможным, поэтому затронем отдельные неоднозначно трактуемые аспекты проблемы взаимоотношений философии и демократии, имеющие теоретико-познавательное и методологическое значение.

Вопрос о взаимосвязи философии и демократии в современной культуре в большинстве случаев представляется очевидным, поскольку хрестоматийной стала истина о том, что философия и демократия имеют внутреннюю глубинную связь, так как своим зарождением и становлением философия обязана демократическим условиям древнегреческого полиса. Известно, что демократия в древнегреческой культуре способствовала созданию атмосферы свободной дискуссии, прежде всего, по вопросам социального устройства, развития и управления полисной системой. В условиях свободного обсуждения проблем созидался диалог, в котором высказывались различные суждения об общем предмете обсуждения. Благодаря встрече и столкновению различных точек зрения и мировоззренческих позиций, в спорах рождалась истина, поисками которой была озадачена философия [1]. Таковыми были исторические реалии, при которых философия и демократия изначально связывались в единый обуславливающий друг друга тандем. Одно создавало условия, порождающие и определяющие другое, то же, в свою очередь, критически осмысливая свои условия, преобразовывало их в соответствии с тем, каковыми они должно быть согласно истине и долженствованию.

Однако то, что кажется очевидным для массового сознания, для философа становится проблемой, требующей своего разрешения, тем более, что при ближайшем рассмотрении очевидное становится не столь прозрачным в своей очевидности, скорее, наоборот, затуманивается, оборачиваясь своею неразгаданной стороной. То, что когда-то находилось в тени, при определенных исторических условиях выходит на свет, а то, что когда-то освещало путь человечества, уходит на второй план. В данном случае мы имеем в виду, во-первых, исторические отношения философии и религии, как идеологических и мировоззренческих регуляторов общественного сознания в эпоху средневековья, и, во-вторых, то, что возникновение и развитие капиталистических общественных отношений и буржуазного общества в западной культуре значительным образом изменило существовавшие до этого устои традиционного общества.

До эпохи Нового времени, прежде всего, в средневековую эпоху, западноевропейское общество, а вместе с ним и человек, были озадачены тем, как воплотить на Земле божественное волеизъявление и человеческой жизнью, и жизнью общества реализовать божественный замысел. Поэтому главным в социальном развитии в целом, в изменениях, происходивших как во всей социальной системе, так и в жизни индивида, была ориентация на священный Завет Бога, следование ему и исполнение его. С наступлением эпохи капитализма духовная ориентация на закон Божий уступила место освобождающемуся от религиозного влияния мировоззрению все более раскрепощающегося человека, который утверждал свои права на истину и создание общественных условий для свободного творчества, в том числе, и социального. И если в предшествующую эпоху главной мировоззренческой силой, идеологической опорой и политическим регулятором социальных

процессов была религия, то в новых условиях выполнение этих обязанностей взяла на себя философия. Она подготавливала изменения в общественном сознании, раскрывала пути преобразования социума и общественной жизни, обосновывала демократические институты и пути демократического развития общества, которое подвергалось все большей секуляризации.

Ярким свидетельством происходившего процесса социального преобразования стали идеология и политическое мышление эпохи Просвещения, в особенности, представителей французской социально-философской и политической мысли, как известно, критически и отрицательно относившихся к религии и церкви. Эпоха Просвещения, все больше прокладывающая путь к секуляризации общества и утверждению, как позже будет сказано, культуры, в которой умер Бог, опиралась на силу человеческого разума. Она провозгласила способность человека самоопределять свою собственную жизнь в качестве фундаментальной установки философского понимания мира и человека, возможность строить общество на основе консенсусных и конвенциональных отношений и принципов в соответствии с собственным пониманием того, каким должно быть человеческое общество, государство и счастливая жизнь человека. Человек утверждал себя как свободное существо, способное, основываясь на разуме, построить справедливое общество, и, руководствуясь законами и созданными на их основе политическими институтами, управлять социальным процессом во имя блага человека. Философия в этой трансформации выступала в качестве главного и основного идеологического инструмента политических преобразований, своеобразного мировоззренческо-политического путеводителя, или, как бы мы сейчас сказали, дорожной карты пребывания человека на Земле.

Эпоха глобальных изменений, в которой демократия повсеместно признается наиболее прогрессивной и эффективной политической системой общества, изменила статус философии в этом процессе, выдвинув на первые и ведущие роли политику. Современная культура отличается тем, что в ней заметно упала роль философии. Политическая элита общества, представители науки и занятые в административно-управленческой деятельности чиновники далеко не всегда в своей оценке социальной ситуации и демократических преобразований, а также практических действиях обращаются к помощи философии [2]. Почему же философия больше не формирует и не определяет политические взгляды и убеждения так, как она это делала в эпоху Просвещения в Западной Европе? Почему она не обуславливает отношение к политическим институтам общества, которые ранее создавались, исходя из определенного их понимания, сообразного философским взглядам и философской позиции? Иначе говоря, почему у демократии отрицаются философские основания?

Вопросы – сложные и трудные, ответы на которые – неоднозначны и различны. Р. Рорти, например, отвечая на этот вопрос, говорит о том, что утверждению о том, что демократия зиждется на определенных философских основаниях, способствовала историческая ситуация, имевшая место в эпо-

ху Просвещения [2]. Тогда философия и религия, вступая в споры и дискуссии, апеллировали к незыблемым принципам, так как у развертывавшихся революционных событий не было опыта, который бы позволял судить об успешности свершившихся революционных преобразований. В этом случае сторонники революционных преобразований для оправдания своих практических действий прибегали к философским принципам. Разум, утверждали они, доказывает существование универсальных прав человека, следовательно, для того, чтобы общественная жизнь имела рациональные основания, необходимо изменить ее в соответствии с требованиями разума.

Однако, в настоящую эпоху представителям интеллектуального творчества, продолжающим придерживаться данной позиции, которую мы определили бы как абсолютизирующую, а Р. Рорти – как «фундаментальную основу», оппонировать сторонники ее отрицания. Мы бы отнесли их к представителям релятивистского взгляда на данную проблему, в число которых входит и Р. Рорти. Он утверждает, что «все социальные практики в целом и политические установления в частности представляют собой производные от конкретных исторических ситуаций и анализировать их нужно, обращаясь к потребностям, порождаемым этими ситуациями. Невозможно «выйти за рамки» человеческой истории и начать воспринимать действительность «с точки зрения вечности» [2].

Философия, согласно этому взгляду, является служанкой историографии, поскольку философию и ее историю необходимо изучать в контексте социальных ситуаций, в которых создавались философские доктрины. Философия никогда, согласно этой позиции, не будет подобна науке, приумножающей незыблемые истины. Человечество вместо этого имеет историческую последовательность «более или менее успешных попыток добиться гармоничного соотношения порядка и справедливости». Поэтому критерияльные параметры участия философии в демократическом процессе определяются тем опытом, который имеет человечество на пути реализации демократии в различных странах, прежде всего, в Западной Европе и США.

Кроме того, представители взгляда, обосновывающего отчужденность философии от демократии и демократического процесса, в качестве причины этого считают «игру» философии на традиционном поле религии. В секулярном обществе она взяла на себя функции изрекать истину от имени всеобщего, вечного, так как в эпоху Просвещения отношения философии и религии, церковно-религиозного и светского государства приобрели принципиально оппозиционный характер, имеющий фундаментальное значение и влияющий на духовно-нравственную и интеллектуальную атмосферу общества. Однако такой взгляд встречает серьезные возражения среди сторонников «глобально-традиционализма», отказывающихся философии в такой прерогативе.

Как известно, начиная с периода возникновения и последующего развития капитализма, философия все более утверждала свои права на единственную истину, которой должны руководствоваться человек и общество, стано-

ваясь главным мировоззренческим ориентиром и идеологическим оружием в противостоянии религии и церкви. Это время, согласно взглядам представителей «глобального традиционализма», стало началом кризиса человека и общества, так как западная культура, ставшая в настоящее время, с ее демократическими принципами, эталоном цивилизационного развития, перестала руководствоваться Примордиальной истиной и следовать Традиции.

Р. Генон отказывает не только тому, чтобы связывать «традицию» и «философию» вместе, но даже употреблять слово «традиция» относительно чего-либо человеческого или ограниченного сферой человеческого. Философия же в контексте его убеждений – это «...не более чем продукт мыслительной деятельности человеческих индивидуумов, лишенных каких-либо источников нечеловеческого откровения, или инспирации, а, значит, одним словом, «профаническое явление» [3, с. 36–37]. Следовательно, философия не правомочна изрекать от имени истины в высоком смысле. Таким образом, ее можно принять лишь как вероятностное, дискурсивное знание, отличное от знания в подлинном его смысле – «недвижимого двигателя», от знания умозрительно-го, метафизического, «чистой мысли», постигаемой посредством интеллектуальной интуиции, в которой оно совпадает со своим принципом.

Р. Генон последовательно выражает точку зрения глубоко религиозного сознания, сопротивляющегося той подмене религии философией, которая произошла. Традиционное общество руководствовалось знанием принципа, следовательно, «знанием в самой глубине своей сущности», оно одухотворялось Традицией как носительницей высшей метафизической Истины. Современное же общество забыло об этом и, таким образом, потеряло устойчивое основание своей жизнедеятельности, скатываясь все более и более по пути кризисных явлений. В унисон общей характеристике современного мира как эпохи кризиса, данной Р. Геноном, звучат мысли Н. Бердяева, выраженные им относительно демократии – той системы, что правит бал в современной культуре [4].

Демократия рассматривается им как особый дух обожествления человека и человеческого. В силу этого демократия лишена своего надчеловеческого божественного источника власти. А поскольку она является представительницей голоса большинства, то сводится к внешним, количественным определениям, лишенным качества, и превращается в формальную волю большинства, лишенную сверхчеловеческой ценности. Демократическое равенство, сводясь к формальной, бессодержательной стороне, не способно воспитывать качества духовной жизни, ценить индивидуальную неповторимую личностную содержательность жизни, а, значит, воспитывать высоко одухотворенную творческую личность, которая только и способна создать лучшую жизнь. Она игнорирует духовную жизнь человека, сводя его полностью к публичности, и оценивает ее лишь только с точки зрения полезности.

Демократия, полагает Н. Бердяев, «...есть безнадежное искание умершей воли народа» [4]. И главная причина этого – забвение высшего начала,

которое следует искать в духе, так как демократия должна быть подчинена духовной жизни. «Опыт человека в демократии, – заключает Н. Бердяев, – должен обратить его к Богу. В этом – значение демократии» [4].

Поскольку исторически сложилось так, что демократия развивалась в определенном сопряжении с процессом секуляризации культуры, общественного и индивидуального сознания, постольку в современной философско-политологической, социально-философской, социологической и культурологической литературе этот феномен на данном этапе мировой истории воспринимается в качестве модели прогрессивного социально-политического развития. И в этих изменениях мы видим, что не только религия теряет свои позиции быть пространством бытия одухотворенной свободной личности и общества, но и философия, пытавшаяся быть идейным обоснованием демократии и демократических преобразований, также уступает свои позиции политике, о чем говорит Р. Рорти.

Однако все же следует признать, что ведущей интеллектуально-мировоззренческой формой, концептуально обосновывающей демократию, остается на настоящее время философия. Вслед за Ю. Хабермасом многие исследователи считают, что именно философия с ее критическим осмыслением наличной ситуации, в том числе и подверженной философской рефлексии демократии, способна задавать приоритеты в политических и духовно-нравственных ориентирах и матрицах поведения современного человека и общества. Прежде всего, потому, что она – универсально достоверна. Она подвергает рефлексии мировоззренческое содержание познавательной, нравственной, эстетической и религиозной культур, и поэтому она продолжает играть особую роль в современной культуре.

Философия, равно как и ее представители, по своему статусу и, несмотря на столь часто возникающие в ней споры и отличные друг от друга позиции и ответы на предельные вопросы бытия, имеет особое культурно-цивилизационное предназначение. Философия служит цели, которая стоит выше полезностно-утилитарной и жизненно-практической потребности, что бы ни говорили по этому поводу ее оппоненты. Она нацелена на то, чтобы не забывать о высокой цели и предназначении человека, на то, чтобы давать смысло-жизненные ориентиры тем, кто задумывается о своем бытии и существовании и руководствуется ценностями, возвышающими их над утилитарной потребностью.

Философия олицетворяет собой способ бытия в мире, дающий человеку возможность постичь собственным мышлением высшие ценности, благодаря чему мышление, способное преодолевать и отрываться от оков практическо-утилитарного существования, движется в стихии свободной мысли. Она раздвигает границы конечного, и в силу этого философия способна постичь фундаментальные основы и принципы бытия человека в мире, сущность, природу и собственное предназначение в мире. «Если философия, – пишет Ж. Маритен, – и есть одна из сил, которая способ-

ствуется движению истории и трансформациям, происходящим в мире, это случается потому, что философия в своем изначальном предназначении, состоящем в метафизическом проникновении в бытие, крайне внимательна к выявлению и созерцанию того, что есть истина в определенных сферах, обладающих самостоятельной значимостью вне зависимости от происходящего в мире...» [5, с. 275–276]. Именно поэтому философия оказывает влияние и на исторический процесс, в котором участвует человек, наделенный пониманием того, как должно быть устроено человеческое общество и налажена жизнедеятельность в нем.

Философия, кроме того, в нравственно-практическом отношении выполняет функцию интеллектуального доверия к ценности своих идеалов, поскольку мы знаем, что между идеалом – целью, к которой стремятся человек и общество, и наличной ситуацией – как в нравственно-духовном, так и в социально-политическом планах, имеются различия. Философия призвана и должна обосновывать и доказывать ценность идеала, того, как должно быть на самом деле. Следовательно, прививать интеллектуальную и мировоззренческую убежденность в ценностной значимости справедливости, добра, свободы, нравственного закона.

Это особенно важно в условиях демократии, в процессе формирования и культивирования базовых ценностей демократии – свободы, прав человека, толерантности, мира и т. д. Обществу, как и индивидам, важно и необходимо вырабатывать общую убежденность в ценностной значимости основополагающих принципов демократии, ее служения во имя человека. «Поиск рационального обоснования и выявления демократической хартии – утверждает Ж. Маритен – должен занимать не ученых, экспертов, специалистов и техников, а относиться к компетенции философов» [5, с. 278].

В силу этого особенного статуса философии, ее исторической миссии философия несет ответственность за судьбу человека, а, следовательно, той наличной ситуации, в которой пребывает человек в современной культуре – за судьбы демократии. Ее историческая ответственность заключается в том, чтобы преодолевать возникающее в обыденном сознании и повседневности этого мира представление о том, что мир сам себя оправдывает и его самооправдание заключено в нем самом. Миссия философии заключается в том, чтобы брать на себя ответственность за состояние нашего мира. Прав поэтому Г. Марсель, утверждая, что «философия, если она не имеет резонанса в нашей жизни, сегодня оказавшейся под угрозой во всех отношениях, лишена значения и не представляет ни малейшего интереса» [6, с. 235].

Философия, равно как и ее носители, должна постоянно напоминать о тех высоких принципах, которые человек не должен преступать, и, в то же время, учитывать историческую ситуацию, вне которой его утверждения и постулаты будут пусты и бессодержательны. Философ, как носитель философского знания, должен поддерживать в душе равновесие «...между духом универсальности, поскольку он воплощен в ценностях, которые должны быть признаны не-

предложными, – и личным опытом, от которого философ не имеет возможности, ни даже права абстрагироваться, так как именно этим опытом обусловлен его индивидуальный вклад» [6, с. 267]. Он должен способствовать «экзистенциальной зрелости», и быть ответственным не только в отношении себя, но и в отношении других. Лишь только осознавая и понимая свою ответственность перед другими, он может быть ответственным перед собой.

Таковы некоторые общетеоретические вопросы, затрагивающие отношения философии и демократии, разрешение которых способно выполнить свою методологическую и аксиологическую роль в реальном историческом процессе, соучастниками которого мы являемся в настоящее время. Поскольку мы рассматриваем вопрос о философии и демократии, постольку не можем обойти хотя бы вниманием его конкретно-историческое преломление в казахстанской реальности, ибо этот вопрос должен быть проанализирован в актуальном жизненном пространстве.

Как известно, Казахстан исторически недавно вступил в ту фазу социально-политического развития, которая определяется как демократическая. Его дальнейшее следование по этому пути зависит не только от того, как и каким образом будут развиваться события в настоящем, чтобы определить будущее, но и каковыми были предпосылки в прошлом. Это нужно для того, чтобы демократический процесс в Казахстане продвигался с наибольшими успехами.

Наша страна пережила много исторических коллизий в общественно-политическом плане. Она переходила в своей трансформации от «феодально-байских и патриархальных» условий к «развитому социализму», минуя капитализм, а затем от социализма перешла к капитализму с его экономическими отношениями, построенными на рынке и демократической политической системе. Такая историческая трансформация, переплавившая в своем котле поколения людей, их историческую память, культуру и самосознание, оставила болезненные следы в истории Казахстана. Но она же и сохранила некоторые элементы прошлого, имеющие значение и способные быть условием (при своем учете и дальнейшем укреплении в общественном сознании) для прочного утверждения и устойчивого развития демократии как формы политического устройства, наиболее соответствующей реалиям мирового развития. Мы имеем в виду те элементы и структуры «степной демократии», что сохранились в исторической памяти казахского народа и закрепились в общественном сознании и самосознании государствообразующего этноса как его устойчивые архетипы.

В каждом регионе, стране демократия и демократические процессы формируются и становятся своеобразными общественно-политическим, культурным и духовно-нравственным условиям, специфически своеобразно сложившимся в данном регионе и стране. Не исключение в этом контексте и Казахстан. Казахское традиционное общество начало подвергаться активно-му слому и разного рода «модернизационным» процессам чуть более века

назад. В современном казахстанском социуме продолжают сохраняться национальные культурные, духовно-ценностные и социально-психологические качества, определяющие традиционное общество, в том числе, и являющиеся своеобразным преддверием современной демократии. Их важно и необходимо учитывать в качестве имеющих позитивный потенциал для успешных демократических преобразований и развития демократии и опираться на них в тех случаях, когда это возможно, своевременно и продуктивно. Но, в то же самое время, важно вполне четко осознавать, в какой степени и как долго они могут препятствовать или замедлять процессы демократии, становясь тормозящим фактором современного социально-политического развития.

Казахская философия в своей концептуальной структуре устойчиво закрепила дискурсные концепты свободы, справедливости, коллективизма, солидарности, равенства и счастья, которые оказали свое влияние на процессы институализации традиционного казахского общества. Специфические экономические и геополитические условия положения Казахстана как своеобразного моста между Востоком и Западом обусловили кочевнический способ хозяйствования со своеобразной кочевнической демократией, не приемлющей кабалу деспотической власти, раболепия по отношению к ней, сохраняющей уважительное и не столь закрепощающее положение женщины, каковое мы наблюдаем в других традиционных обществах Востока. Казахское национальное самосознание и ментальность казаха в силу этого отличаются свободолобием – сильнейшим мотивом и установкой, формировавшей ценностные устои казахского традиционного общества, а также правовой культурой, основы которой заложены институтом обычного права, в которой власть ханов была выборной.

Казахское традиционное общество в основном функционировало как гражданское общество, руководствуясь нормами и правилами степной демократии. Институт биев пользовался в народной среде авторитетом, так как отражал собой не формальную сторону судебной системы и ее возможности силового принуждения, а формировался на основе доверия к авторитету бия – личности, обладавшей глубокими знаниями в области правовой регуляции, осуществляемой на основе обычного права, ораторским искусством и следованием справедливости. Демократичность института биев была настолько высока и авторитетна, что исполнение судебной власти производилось обществом без вмешательства государства. Важным принципом, позволявшим эффективно управлять этим обществом, была установка власти на компромисс и политическое балансирование. Компромиссная ментальность – одна из базисных характеристик общественного сознания казахского традиционного общества, сформировавшаяся на протяжении нескольких столетий развития под большим влиянием тенгрианства – нравственно-религиозной культуры кочевников, живших в единстве с природой, и в дальнейшем закреплённой исламом. Она упрочилась в традиционном миропонимании, в разнообразных формах выражена в легендах и преданиях народа, являясь во многих случаях

определенным кодом стабильности общественных отношений и устойчивости политической системы общества.

Демократия в Казахстане, таким образом, имея исторические предпосылки степной демократии, и при правильно организованной политике современного государства, способна привести независимый Казахстан к новым вершинам роста. Это позволит на практике реализовать творческий потенциал казахстанского общества и достичь тех грандиозных целей, которыми руководствуется страна в своей Стратегии «Казахстан-2050», и выполнить все задачи, поставленные ею. Казахстанская же философия в этом процессе будет способствовать обоснованию и решению новых ответственных задач.

Литература

1 Кессиди Ф.Х. Древнегреческая демократия и возникновение диалектики // Античная культура и современная наука. – М.: Наука, 1985. – С. 17–21.

2 Рорти Р. Философия и демократия // <http://magazines.russ.ru/nz/2007/6/tr1-pr.html>

3 Генон Р. Кризис современного мира. – М.: Эксмо, 2008. – 784 с. (Антология мысли).

4 Бердяев Н. Письмо восьмое. О демократии / Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // <http://www.vehi.net/berdyaev/neraven/08.html>

5 Маритен Ж. Философ во граде // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕР СЭ; СПб: Университетская книга, 2001. – 445 с. (Humanitas). – С. 274–279.

6 Марсель Г. В защиту трагической мудрости // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕР СЭ; СПб: Университетская книга, 2001. – 445 с. (Humanitas). – С. 243–268.

Түйін

Нысанбаев Ә.Н., Құрманғалиева Ғ.Қ. Философия және демократия: олардың арақатынасы жайлы

Мақалада қазіргі мәдениеттегі философия мен демократияның арақатынасы айтылған. Демократияның философиялық негізі бар деген әртүрлі даттайтын немесе жақтайтын философиялық тұжырымдар көрсетілген. Авторлар Қазақстанның демократиялану процессінде философияның ерекше ролі бар екенін айта отырып, «далалық демократия» принциптері мен құндылықтарының оң ролі бар екенін дәлелдеуде.

Summary

Nysanbayev A.N. Kurmangalyeva G.K. Philosophy and democracy: a word about their interaction

The article discusses the relationship between philosophy and democracy in contemporary culture, discusses the various points of view and philosophical positions that contradict and prove that democracy has a philosophical basis. The authors show that philosophy because of its special status plays a crucial role in the democratic process and justify the positive role of the principles and values «steppe democracy» in a modern democratic development of Kazakhstan.

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



АКСИОЛОГИЯ НАУКИ: ЕДИНСТВО КОГНИТИВНЫХ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Аннотация. В статье подвергается критике идея разграничения научного знания и ценностей. Делается вывод о неустрашимости из сферы научного познания ценностного и оценочного аспектов. Методологические нормы и процедуры научного поиска, идеалы и оценки результатов научного исследования, будучи когнитивными внутренними ценностями науки, взаимодействуют со стилем научного мышления эпохи и во многом социально обусловлены.

Ключевые слова: наука, ценности, когнитивные ценности, социальные ценности, ценностная обусловленность науки, наука и культура.

Одной из важнейших проблем философии науки является вопрос о внутренних (интернализм) и внешних (экстернализм) факторах развития науки. Интерналисты (впоследствии были названы когнитивистами) делают акцент на анализе истории науки как на накоплении и последовательной смене исходных единиц научного знания: факт, эксперимент, гипотеза, теория.

Внутренняя логика развития науки предстает как стремление к максимально возможной общности, логической стройности, принципиальной простоте.

Экстерналисты (их еще называют социологами, поскольку исследования в данном направлении производятся, в основном, социологами науки) исследуют влияние внешних факторов развития науки.

Ценностный, аксиологический подход к науке – явление не бесспорное. Наука ориентируется на объективность, и, следовательно, на первый взгляд, она свободна от ценностей и измерений в оценочной шкале «хорошо – плохо». В принципе, считается, что для науки нет запретных тем и естествознание, направленное на выявление общих законов природы, свободно от ценностей. В отличие от него, культура и история есть царство ценностей. Если для науки важно объяснение, то постижению ценности способствует понимание. Фактор включения ценностей позволяет размежевать естественно-математические и гуманитарно-исторические науки.

Истоки идеи о науке, свободной от ценностей, восходят к Галилею и Р. Бэкону и связаны с принятием автономности, беспристрастности и ней-

тральности науки. Вместе с тем, она, как социокультурный феномен, способствует укреплению могущества человеческого разума и должна быть направлена на рост его благосостояния и благополучия. Однако насколько благотворно научное воздействие на человека и окружающую среду и насколько вредносны ее технологические приложения – вопрос чрезвычайно острый. Не все достижения переднего края науки могут быть приемлемы и общественно востребованы в современном мире. Следовательно, возникает сложный вопрос: наука для человека или против него, а может быть, она безразлична к человеку?

Стандартная концепция науки лишала ее внутринаучных ценностей и настаивала на ценностной нейтральности науки. Однако многие ученые считали иначе. М. Борн, например, утверждал, что наука и техника разрушают этический фундамент цивилизации, что необходимым следствием роста науки являются распад и девальвация этики. М. Полани, напротив, восставал против безличностно объективированного идеала науки, заявляя, что науку делают люди, а, следовательно, привносят всю палитру ценностных отношений. Известный философ науки Т. Кун также отмечал роль ценностей, разделяемых творческими личностями, влияющих на выбор и изменяющихся в процессе научного познания. Интересное суждение принадлежит К. Попперу, в котором подчеркивается, что требование безусловной свободы от ценностей парадоксально, так как объективность, истинность, и «сама свобода от ценностей» есть ценности. По его мнению, свободный от ценностей ученый ученым не является. Точка зрения современного западного философа Х. Лэйси сводится к тому, что «наука и ценности только соприкасаются, но не обуславливают друг друга» [1].

В царившей долгое время демаркации научного знания и ценностей факт и ценность противопоставляются друг другу и существуют автономно. Ценность элиминируется из науки. Однако последняя сама представляет собой несомненную ценность, состоящую в рациональном видении мира. Научное познание является ценностью для практической деятельности и прогрессивного развития человечества. Ценностями являются знание и сама истина.

Преодоление ситуации игнорирования когнитивных ценностей привело к осмыслению взаимосвязей социальных и внутринаучных ценностей и стало активно обсуждаться в науковедческой, социологической и методологической литературе. Дискуссии затрагивали круг вопросов об ответственности ученых за сделанные ими открытия и их применение, о взаимосвязи социальных институтов и институтов экспертов, о влиянии господствующей в обществе идеологии на развитие науки, о роли ценностных факторов в процессе научного поиска и познавательной деятельности, о соотношении науки и властных структур, и пр.

В самом общем смысле ценность понимается как отражение отношения субъекта деятельности к результату своей деятельности. Важно под-

черкнуть, что ценности не сводятся только к морально-этическим императивам. Ценностью науки могут стать доказательность, гармония, простота и пр. Ценность способствует мотивации поступков и действий человека. Ценностные установки, ориентации и характеристики накладывают свой отпечаток на поисковый процесс научного творчества. Они связаны с глубинными переживаниями значимости своей деятельности. Важно подчеркнуть, что ценности могут играть как позитивную, так и негативную роль. Они могут способствовать повышению порога чувствительности ученого в ходе проведения научных исследований, могут влиять на свободный выбор проблем, на процесс принятия решений или обуславливать степень компромиссов между наукой и властью.

Ученые указывают на смысловое родство таких понятий, как ценность, стоимость и цена. Вместе с тем, ценность следует отличать от того, что приносит сиюминутную выгоду и связано только лишь с пользой. Ценное – это не только прибыльное, но и то, что должно быть соотнесено с категорией цели.

Исследованием ценностей занимается аксиология. Проблема внутринаучных ценностей связана с рефлексией над теми теоретико-методологическими, мировоззренческими и практическими последствиями, которые следовали из бурного развития науки. Эта проблематика была направлена на осознание необходимости органической интеллектуальной экспансии науки на мир человеческих отношений в целом, на понимание того факта, что научное познание не является сферой монополии человеческого существования и не может доминировать в сложных смысложизненных ориентациях. В многообразных контекстах человеческих отношений первостепенное значение имеют понятия: добро – зло, прекрасное – безобразное, справедливо – несправедливо, полезное – вредное. Современные методологи пришли к выводу о неустрашимости из сферы научного познания ценностного и оценочного аспектов. Научное познание регулируется не только механизмами интеллектуальной деятельности, но и влияниями, идущими из мира ценностей.

О том, что познание является ценностью и благом, свидетельствовали и эпоха античности, и эпоха Просвещения. И. Кант признавал роль ценностных ориентаций в познании как таковом, но считал необходимым элиминировать этот фактор в индивидуальном познании. В этом своеобразно проявлялось противоречие теоретического и практического разума. Чистое познание должно быть оторвано от всех влияний непосредственной практической деятельности.

Однако внутринаучные ценности задают не только теоретическое, но, прежде всего, целостное, практически-духовное отношение человека к миру. Поэтому они являются опосредствующими познавательный процесс структурами. Внутринаучные ценности выполняют ориентационную и регулирующую функции. К ним отнесены: методологические нормы и

процедуры научного поиска; методика проведения экспериментов; оценки результатов научной деятельности и идеалы научного исследования; этические императивы научного сообщества. Внутринаучные ценности иногда называют когнитивными. Модели когнитивных ценностей проявляются в системе убеждений ученого. Для него является ценностью объяснительный, доказательный и предсказательный потенциал науки, а также примат фактов и возможность непротиворечивого вывода. Иногда к когнитивной ценности относится опора на традицию или авторитет. Когнитивные ценности выступают основанием консолидации ученых в научном сообществе. Однако в последнем иногда возникают споры по поводу их иерархии, различных их системах, разнообразии их носителей. Система ценностей имеет большое значение для определения критериев науки.

Внутринаучные ценности необходимо отличать от субъективных ценностей, которые отражают отдельные личностные и сугубо индивидуальные предпочтения. На внутринаучные ценности большое влияние оказывает господствующая в том или ином обществе ценностная система. Внутренними ценностями науки считаются: адекватное описание, непротиворечивое объяснение, аргументированное доказательство, обоснование, а также четкая, логически упорядоченная система построения или организации научного знания. Все эти характеристики связаны и коррелируются со стилем научного мышления эпохи и во многом социально обусловлены. Совершенно очевидно, что нормы и идеалы научного поиска в античности отличны от таковых в Новое время и весьма несхожи с ситуацией современного этапа постнеклассической науки.

Ценностью классической картины мира являлась процедура изоляции субъекта от познаваемого им объекта и от средств познания. Наука Нового времени пыталась исключить любые культурно-заданные, мировоззренческие факторы познания. Трансформация во внутринаучных ценностях в неклассической картине мира шла по линии сохранения изоляции субъекта познания и идущих от него субъективных наслоений, но объединяла и учитывала связь между средствами и объектом познания. Постнеклассическая картина мира рассматривала предметный результат научной деятельности в единстве со средствами познания, внутринаучными ценностями и субъектом-наблюдателем и показывала, что знание на самом деле трудно оторвать от процесса его получения. Объекты микрофизики, например, оказываются составными частями ситуации наблюдения, на что, в частности, указывал В. Гейзенберг. В связи с этим возникли существенные трансформации в интерпретации принципа объективности.

Принцип объективности всегда считался наиглавнейшей когнитивной ценностью. Он мыслился, во-первых, как процедура, фиксирующая совпадение знания со своим объектом; во-вторых, как процедура устранения из знания всего, что связано с субъектом и средствами его познавательной деятельности. Этот второй смысл объективности, как отмечает В. Порус,

в контексте европейской христианской культуры был связан с представлением о греховной, «испорченной» природе человека, которая тяготеет над его познавательными устремлениями. Привлекает к себе внимание такое понимание принципа объективности: мир полностью определен, если его полнота сложилась с человеком, но независимо от мышления.

В современной науке фиксируется неоднозначность в понимании объективности. Иногда с нею связывают общезначимость и интерсубъективность. Часто под объективностью подразумевают нечто инвариантное и неизменное. Наиболее распространено представление о ней как сочетании и совпадении множества условий: логических, методологических, философских и др. Независимость от субъекта при этом остается важной и основополагающей чертой объективности. Однако отождествление интерсубъективности и объективности несостоятельно, поскольку в интерсубъективности, претендующей на то, чтобы знания были общими для всех субъектов (или, как говорит Э. Агацци, в «публичном дискурсе»), присутствует явный конвенциональный контекст. Она предполагает конвенцию, согласие и договоренность как неустранимый элемент такого публичного дискурса. Нужно, чтобы было «очевидное согласие в способе употребления понятия, а без этого научное рассуждение теряет смысл». Следовательно, строгий научный дискурс – это столь же необходимая когнитивная ценность.

Социальные ценности воплощены в социальных институтах и укоренены в структуре общества. Они демонстрируются в программах, постановлениях, правительственных документах, законах и определенным образом выражаются в практике реальных отношений. Свобода, права собственности, равноправие, а также стабильность общества и его динамика – это важные социальные ценности, которые для своего воплощения нуждаются в определенных социальных условиях и определенном общественном порядке, необходимом для их поддержания. Социальные институты обеспечивают поддержку тем видам деятельности, которые базируются на приемлемых для данной структуры ценностях. Социальные ценности могут выступать в качестве основания для критики научных изысканий, могут выступать в роли критериев для выбора стандартов поведения. Они вплетены в общественную жизнь, претендуют на то, чтобы быть общезначимыми.

Важным аспектом ценностей является их артикуляция. При этом всегда фиксировалось некоторое несоответствие между ценностями, артикулированными и выраженными в словах, и ценностями, выражаемыми в практике, реальных отношениях, поведении и действиях. Важной социальной ценностью является благополучие. Существуют ценности, связанные с общественным признанием и уважением. Система социальных ценностей закреплена в праве, традициях, нормах общежития и делового поведения. Общественные ценности направлены на то, чтобы задавать принципы стабильного существования общества, обеспечивать эффективность его жизнедеятельности.

Пересечение социальных и внутринаучных ценностей хорошо показано К. Поппером. Знаменитая идея демаркации – разделения науки и ненауки, проведенная им в эпистемологии, имела эффект, далеко выходящий за рамки сугубо научного познания. Возникла потребность в проведении демаркационной линии между двумя типами общества: открытого и закрытого, – понимая при этом, что они составляют ткань единого мирового исторического процесса развития.

Центральная в эпистемологии К. Поппера идея фальсификации, выступающая в роли критерия научности (то, что может быть опровержимо в принципе – научно, а то, что нет – догма), потребовала самокоррекции от общественного организма. Идея фальсификации, играющая огромную роль во всей современной философии науки, в приложении к социальному анализу задает весьма значимые ориентиры самокоррекции общественного целого, которые чрезвычайно актуальны применительно к реалиям жизни – в том числе, и современного российского общества. С точки зрения фальсификации политические деятели только и должны стремиться к тому, чтобы их проекты были как можно более детально проанализированы и представлены критическому опровержению. Вскрытые ошибки и просчеты повлекут за собой более жизнеспособные и адекватные объективным условиям социально-политические решения.

Перекрестный огонь критики, который сопровождает стремление ученого к научной истине, должен иметь место и в социальной жизни, по отношению к реальным событиям и процессам. Все идеи, приобретающие популярность в социуме, должны быть подвергнуты рационально-критическому дискуссионному обсуждению. Некритическое принятие глобальных социальных идей может привести к катастрофическим последствиям. Критическое же обсуждение популярных идей, когда все разумное будет сохранено, а неразумное – отброшено, позволит предложить иную социальную стратегию, включающую в себя ценности малых организационных преобразований. Таким образом, в понимании ценности критики как чрезвычайно влиятельной, если не сказать движущей, силы общественного развития, можно также усмотреть результат влияния Поппера-эпистемолога на Поппера – социального философа. Критика служит действенным инструментом изменения в сторону более рациональной и эффективной деятельности.

Социология знания особо подчеркивает связь всех форм знания с социальным бытием. Парадокс науки состоит в том, что она на протяжении всего своего развития заявляла о себе как о реальном основании общественного прогресса, способствующем благосостоянию человечества, и, в то же время, развитие науки и техники привело к последствиям, являющимся угрозой самому его существованию. К негативным последствиям приводят не только загрязнение окружающей среды и экспансия техногенного развития. Сам лавинообразный рост научной информации оказывается патогенным для человеческой психики фактором. Он приводит к явно энтропийным последствиям.

На современном этапе развития науки значительные изменения происходят в области хранения и получения информации, усложняется функционирование приборных комплексов и сложных саморазвивающихся человекообразных систем, в которые вовлечен сам человек. В связи с этим сама стратегия научного поиска должна быть построена с учетом императивов человеческого существования. На фоне широко распространенного признания дегуманизации современной науки особое значение и ценность приобретает аксиологически-дедуктивная система теоретического описания явлений и процессов, в которых присутствуют и учтены интересы и параметры человеческого существования. Аксиологический подход к науке показывает, что она должна быть понята как интегральная составляющая современного социального развития. Аксиологичность научного познания признается его неотъемлемой чертой. Наука не должна быть подчинена как узкопрагматическим интересам, так и монополии военно-промышленного комплекса.

Система ценностей, процветающая в индустриальном обществе, подвергается сокрушительной критике. Человечество оказывается перед проблемой осознания своей беспомощности в контроле над все возрастающей технической мощью современной цивилизации. Индустриальное общество создает атмосферу мегарисков, оно ориентировано на идеалы потребления, что заводит человечество в тупик. Однако пренебрежение духовными ценностями во имя материальных не способствует гармоничному развитию человека. Эта проблема поставлена в произведении американского философа, социолога и психоаналитика Эриха Фромма «Иметь или быть?». Наряду с этим, есть исследования Габриеля Марселя «Быть и иметь», Бальтазара Штееммина «Обладание и бытие», названия которых симптоматичны и нацеливают на сопоставление двух в принципе несоизмеримых миров ценностей: ценностей существования, связанных с абсолютной ценностью жизни, и потребительских ценностей, уводящих в дурную бесконечность.

На первый взгляд, альтернатива – бытие или обладание – противоречит здравому смыслу. Действительно, чтобы жить, необходимо есть, пить, обладать вещами и удовлетворять элементарные потребности. Но значит ли это, что основная ценность и смысл бытия – в обладании? Философы предостерегают: чем ничтожней твое бытие, чем меньше проявлений находит твоя действительная жизнь, тем большую значимость приобретают имущество, чужая, отчужденная жизнь, и цель человека – не обладать многим, а быть многим. В Евангелии от Луки сказано: «Что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить, или повредить себе?».

Эрих Фромм как врач-психоаналитик, наблюдающий за больным миром, вынужден сделать вывод: «Обладание и бытие являются двумя основными способами существования человека, преобладание одного из которых определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера» [2]. Ценности потребления влекут за собой ориентацию на

достижение максимальной прибыли. В противовес этой ценностной системе в общественной жизни существуют иные ценности гражданского общества, направленные на отстаивание свободы слова, принципиальной критики, справедливости, права на образование и профессиональное признание, ценности научной рациональности.

Литература

1 Лэйси Х. Свободна ли наука от ценностей. Ценности и научное понимание. – М., 2001. – С. 39.

2 Фромм Э. Иметь или быть. – М., 1986. – С. 45.

Түйін

Изотов М. Ғылым аксиологиясы: танымдық және әлеуметтік-мәдени құндылықтардың бірлігі

Мақалада ғылым дамуының ішкі және сыртқы салалары туралы философиялық-ғылыми мәселенің шеңберіндегі танымдық (ішкі) және әлеуметтік (сыртқы) құндылықтар мәселесі маңызды болып табылады. Автор олардың бірлігінің беріктігі туралы қорытындыға келді.

Summary

Izotov M. Axiology of Science: the Unity of Cognitive and Socio-cultural Values

The article shows that in the realm of philosophy and scientific problems of internal and external areas of the development of science is the most important question of the relationship of cognitive (internal) and social (external) values. The author concludes that the continuity of their unity.





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

ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОМ СТАТУСЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Аннотация. В статье «Об онтологическом статусе человеческой субъективности» проводится мысль, что эта область не является по главной своей функции отражательной, в отличие от воспроизводящей сущность объекта познавательной деятельности субъекта. Ценностно-мотивационная сфера должна преимущественно создавать в идеальной форме образ того, чего еще нет в действительности – в форме наличного бытия отдельного индивида или всего общества. Следовательно, это, главным образом, сфера должного, а не сущего. Ее главными формами являются ценности, идеалы, мотивы, цели, потребности и т. д., которые выступают как движущие силы деятельности субъекта – как в идеальном, так и в физическом плане, в том числе, и процесса познания. Вследствие этого, особенный характер этой сферы выступает, в то же время, как всеобщий характер всего мышления.

Ключевые слова: мышление, бытие, ценность, мотивы, цели, потребности, творчество, должное, сущее, деятельность, онтологическое, субъект, объект, общество, отчуждение, идея.

Согласно концепции, сложившейся у автора, для объяснения отношения мышления к бытию человека ключевое значение имеет понимание процессов опредмечивания и распрепредмечивания, или, в несколько ином смысле, – объективирования и субъективирования, занимающие важное место в философии Гегеля и Маркса при анализе ими этой проблемы. Задачей, согласно данной постановке вопроса, является выявление посредством критического анализа содержания этих категорий, их новых важных аспектов в соотношении мышления и бытия человека. Дело в том, что в тех случаях, когда в прошлом исследователи (и философы, и психологи) затрагивали содержание этих категорий, конкретным уяснением их места в отношениях мышления и бытия они не занимались. Это можно отнести и к автору данных строк.

На взгляд автора, это происходило потому, что мышление человека обычно воспринималось как продукт и следствие факторов более изначальных, более могущественных, определяющих оснований, а не как нечто самостоятельное, само в себе определяющееся явление. Иначе говоря, мышление человека поэтому определялось как субъективное, в смысле как

нечто эфемерное, не имеющее по сравнению с действительностью глубинных, определяющих онтологических значений.

Как излагалось в работах автора последних лет, такое серьезное упущение являлось выражением известного, все более усиливавшегося отчуждения от людей исторически сложившихся результатов их собственных творений, принявших по отношению к ним самим не только внешний, но даже противостоящий и враждебный им характер. Каждое новое поколение людей застаёт этот сложившийся за тысячелетия грандиозный мир, в особенности принявший вещный облик, как изначальный, определяющий их объективный мир, который оно осваивает, распредмечивает, а, следовательно, познает и отражает. Таким образом, этот грандиозный мир, действительно выступающий первичным по отношению к индивидам, которые застают его готовым и осваивают, действительно отражается ими в своем мышлении и воспроизводит его в этом процессе. В этом процессе в самом деле происходит переход объективного в субъективное, реального в идеальное, бытия в мышление. Если ограничиться этим вторичным процессом, иметь в виду и знать только его, то материалистическое понимание человеческой истории и общества в целом предстает как единственно возможное, истинно научное, учение. Но даже с этой позиции тогда остается непонятным, как возможно возникновение чего-то нового в истории человечества и даже в жизни отдельно взятого человеческого индивида. Ведь уже было отмечено, как в таком лишь осваивательском, воспроизводящем процессе того, что уже есть, что имеется лишь как наличное бытие, может возникнуть что-то новое, переход из одного состояния в другое, которого в истории человечества еще не было. Мышление человека в рамках такого вторичного процесса предстает только как отражение. Материалистическое понимание истории Маркса, на наш взгляд, берет в качестве начала именно эту вторичную сторону, что в его собственных работах называется процессом распредмечивания. Но в его «Экономическо-философских рукописях 1844 года» прослеживается, что всякое распредмечивание возможно только как освоение смысла опредмеченных форм человеческой культуры, т. е. опредмечивание предшествует своему распредмечиванию. Это – внутренне взаимосвязанные стороны единого процесса.

Развивая дальше уже представленную в прежних работах идею, что познавательная функция, как воспроизводящая наличную действительность в идеальной форме, является не главной, т. е. сущностной стороной мышления, а вспомогательной, обеспечивающей творческую деятельность мышления необходимым материалом для созидания новых форм человеческой действительности, автор намерен теперь сосредоточиться на уяснении содержания ценностно-мотивационной деятельности мышления.

Как было определено и раньше, автор исходит из того, что ценностно-мотивационная сторона мышления не есть просто одно из его существенных свойств или качеств, а сущностная назначенность мышления. Она

определяет характер и направление познавательной функции, начиная с самых элементарных уровней до сложнейших разработанных форм современной науки. Познание не может быть самоцелью для человека, оно может служить, в конечном счете, для развития субъектных способностей человека, а может и затормозить его в известных условиях отчуждения. Знания, приобретаемые наукой, суть средства. Для чего и на что они могут служить, определяется именно ценностно-мотивационной стороной жизни людей и отдельного индивида.

Понимание ценностно-мотивационной деятельности мышления человека, попытка рассмотрения которого специально будет предпринята в данной статье, заключается, прежде всего, в том, что ее сущность есть творчество. Но это требует разъяснения. Это было отмечено и в предыдущих исследованиях. Но там было определено, что это – свойство всего мышления в целом. Задачей данной работы должен быть критический анализ именно ценностно-мотивационной функции человеческого мышления как той его части, которая по своему существу совпадает с мышлением как целым, ибо она и сообщает всему целому свой характер. Дело в том, что в сфере ценностно-мотивационной на уровне, прежде всего, отдельного индивида, но также и на уровне сообщества индивидов, все возникающие формы мышления – ценности, мотивы, цели, потребности и т. д. – как по содержанию, так и по форме являются чем-то таким, чего в жизни данного субъекта нет, что не имеет там места. Следовательно, это – то, что требуется индивиду или сообществу в качестве реальности. Тем более, если это требуемое вообще отсутствует в истории, чего вообще еще не было в истории человечества.

Сфера ценностей, мотивов, целей, потребностей и т. д., в отличие от сферы отражательно-воспроизводящей, есть область должного, а не сущего. Интенция всей этой сферы заключается в переходе от уровня идеального к уровню реального. Содержания ценностей, целей, мотивов или идеалов как определенного желательного человек не может найти в природе и заимствовать у нее, не может их просто отразить, как некий внешний предмет, объект в готовом виде, их там просто нет. Человек, как уже отмечалось в предыдущих работах, впервые создает, творит в идеальном виде, и только потом придает им внешне видимую, ощущаемую, созерцаемую, в том числе, и вещную форму. Притом, если иметь в виду вещную форму некоего изделия или картину художника, то новое в них заключается не в физических действиях и не в веществе, а в том идеальном смысле, что в них выражено. И в этом смысле творчество нового совершается, по существу, только в идеальном и в форме идеального. Поэтому совершенно неверна известная фраза В.И. Ленина из «Философских тетрадей», искажающая гегелевскую мысль: «на деле цели человека порождены объективным миром и предполагают его – находят его, как данное, наличное» [1]. Если даже цели свои человек заимствует, вернее, отражает их как данное внешним ему миром, то в эволюции живого он стоит даже ниже животных.

Созидание имеет место и тогда, когда индивид производит то, что у него имелось и до этого. Освоение идеального смысла объективированных форм, предметов порождает необходимость осуществлять их все снова и снова, ибо снятие объективированных форм есть переход реального в идеальное, которое переходит в потребность перехода этого идеального в новое реальное. Тем более в этом процессе содержание идеального обогащается и развивается, не говоря уже о том, что оно может кардинально изменить главный смысл, поскольку основные мотивы и цели могут оказаться совершенно новыми, подчас даже противоположными прежним. В этом процессе могут возникать и возникают новые идеи, направления, замыслы о путях и средствах их осуществления. В осуществленном, т. е. реализованном, уже никаких изменений быть не может, ибо, как мы знаем, чтобы произошли какие-то изменения в реальном, прежде должны изменяться мотивы и цели, ведущие к этому.

Эта изначальность есть настолько элементарно наблюдаемый факт, что он часто фиксируется самим Марксом вопреки его материалистической догме. В 1 томе «Капитала» он отмечает, например, что: «В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении работника, то есть идеально» [2, с. 184].

Кроме того, из психологических, психотерапевтических исследований известно, что человек, главным образом, есть мыслящее себя мышление. Это свойственно ему именно как ценностно-мотивационная деятельность, ибо она есть процесс самоустроения Я, процесс его самоорганизации, самоизменения или самоутверждения, т. е. не направленная целиком на что-то внешнее. И это – независимо от того, что в этом же процессе происходит и усвоение содержания внешних объектов. Направленность на внешнее может происходить и происходит всегда не отдельно от этого главного направления, а как его внутренняя, неотделимая и подчиненная ему деятельность. Взятое в целом Я есть самодеятельность. Момент овнешнения входит в этот овнутряющийся процесс как часть.

Суверенность, точнее, субстанциальность и самоопределяемость мышления есть выражение именно ценностно-мотивационной сферы, т. е. все мышление в целом носит ее характер. Иначе говоря, субъективность и есть сущность субъекта, человека, которая, в конечном счете, и обеспечивает его онтологический статус.

Эта суверенность состоит в особенности в том, что индивид не во всем объеме содержания своего мышления устремляется к овнешнению, т. е. к проявлению в бытийной форме. Чем сложнее становится ценностно-мотивационная сфера, тем большей оказывается та область человеческой психики, которая замыкается во внутренней сфере мыслительного процесса, включая, прежде всего, глубинные мотивы и цели, сопровождаемые эмоциональными переживаниями. Более того, возникает целая система мотивов, целей, потребностей, устроенных иерархически, несмотря на их взаимную

противоречивость, часто даже враждебность, на приведенных в определенную целостность под господством одного из мотивов. Несмотря на неверность основной концептуальной схемы объяснения З. Фрейда, ему во многом удалось вскрыть сложнейшую структуру глубинных психологических, а в них – мыслительных процессов, в особенности, взаимодействий различных мотиваций индивидов. Но эти глубинно психические процессы, противоречия и борьба в большинстве случаев остаются внутренними, т. е. только идеальными, поскольку глубинное Я как хозяин, т. е. субъект, создает преграду, границу на пути их реального проявления, исходя из определенных своих мотивов. Эти превращающие мотивы могут, разумеется, быть различными, даже противоположными, что и определяет индивидуальную особенность каждого индивида. Индивиды, создавшие достаточно сложные и развитые сообщества, где их интересы часто и не совпадают, могут проявлять и проявляют такое как бы свое бытие, которое не выражает их истинных мотивов и целей. Такое их бытие создает, конечно, ложное представление, т. е., говоря проще, обман. Мотив человека может быть, например, эгоистичным, но поступок его – альтруистским, притом не обязательно ложным, ибо именно такой как бы жертвенный поступок может лучше отвечать его эгоистическим устремлениям.

Все это, конечно, во многом известные вещи, но, однако, они не воспринимаются как выражение суверенности и субстанциальности мышления, т. е. самое себя мыслящего, идеального Я. Индивидуальное пространство человеческой личности, разумеется, не есть граница его телесности, а есть пространство его идеального Я, которое, в зависимости от характера интересов и мотивов, может быть относительно открытым или так же относительно закрытым, иногда – довольно замкнутым, но никогда не может быть абсолютно закрытым, поскольку оно всегда живет в некоем сообществе, а скрытые мотивы находят себе некие косвенные и даже вывернутые формы выражения.

Понимание человека как внутренне свободного субъекта несовместимо с материалистическим пониманием истории и вообще с пониманием его как всего лишь следствия внешних и внутренних причин или условий. Согласно марксизму, жить в обществе и быть свободным от общества нельзя. Но это, увы, слишком простое объяснение чрезвычайно сложного явления.

Если исходить из этого положения, то пришлось бы отказаться и от марксистского понимания свободы как познанной и освоенной необходимости, ибо это означало бы, что познавать и управлять обществом – невозможно. Самоуправление людьми возможно только как продолжение предшествующего ему самопознания и самоосмысления. Действия самоуправления, как и любое действие, есть переход в форму фиксированности, т. е. бытия идеального плана. Точно также и все корреляции и исправления действий определяются идеальными процессами, исходящими из первоначального идеального замысла.

Именно практика, а не мышление, может быть адекватной или неадекватной замыслам, идеям и целям человека. То, что мышление может соответствовать или не соответствовать своему предмету – важная и неотъемлемая часть мышления и практики, но, тем не менее, она – не сущностное определение их взаимоперехода. Главная и сущностная сторона их отношения – адекватность практики мышлению или неадекватность ему. Практика людей, которая оказывается не соответствующей своей идее и целям, часто предстает для них как трагедия. И это не обязательно только потому, что их цели оказались неосуществимыми вследствие их изначальной ошибочности. Сплошь и рядом в человеческой истории именно осуществленные результаты неверных идеалов и целей приносят разрушения и трагедии. Примерами, пожалуй, могут послужить истории всех империй, стремившихся установить мировое господство.

Мышление человека, особенно если взять его в совокупности мышления целых народов и цивилизаций и т. д., показывает себя как колоссальный онтологический фактор именно этой осуществимостью на практике, могуществом ставшей реальности, если можно так выразиться, злой реальности. Социальные системы, подавляющие самих индивидов, создавших и укрепляющих их своими повседневными действиями, наглядно демонстрируют это. Идеям, вытекавшим из дурных ценностей, люди тысячелетиями придают форму реальности – не только в виде практических действий, но и через форму вещей, оттачивая их в камнях, отливая в золоте и серебре и т. д.

Когда Гегель рассуждал о соответствии вещей своему понятию, он, разумеется, исходил из того, что вещи – т. е. весь материальный мир, природа и человек – суть воплощенные формы абсолютной идеи. С такой позиции такая постановка вопроса вполне адекватна. В такой же мере адекватна постановка вопроса о соответствии созданных людьми вещей своей идее, цели. И в том, и в другом случае вещи могут соответствовать, а могут и не соответствовать своему понятию, принявшему в процессе деятельности форму цели. Если цель определяет как закон весь ход деятельности, по словам самого же Маркса, то она при всей своей субъективности действует как онтологическая сила. Если человек (и человечество и т. д.) выступает как органическое тело своей этой цели, включая сюда и всю силу его неорганического тела как средства ее осуществления, то в этом не может быть и сомнения. Человек (человечество), даже если он вдохновился неверной идеей, псевдоценностью, может в течение тысячелетий настойчиво осуществлять их, т. е. превращать их в реальность, переводить их в форму бытия. И ради этого, увы, приносит колоссальные жертвы. И поскольку такая цель не навязана какой-то внечеловеческой силой, а выбрана им самим свободно, то отсюда вытекает и колоссальная ответственность человечества перед самим же собой.

Увы, так оно и происходит. Ведь многие, казалось бы, достижения человеческого ума люди пытаются использовать как средства подавления,

подчинения и даже уничтожения друг друга. Всем известно, что сейчас имеются такие достижения, использование которых может привести к исчезновению человечества. Мы, люди, кажется, поспешили назвать себя существами разумными. Ибо, мы, если использовать здесь гегелевское выражение, не совсем, пожалуй, соответствуем своему понятию. А разумность, если попытаться ее вкратце определить, должна бы состоять в том, чтобы стремиться сохранить жизнь и гармонию мира как уникальное явление, какое, по крайней мере, мы знаем, чтобы ее углубить и укрепить.

Именно понимание себя, т. е. как мыслящего себя мышления, в качестве великой онтологической силы, а не как эфемерной субъективности, как тени великих сил природы или отчужденных сил самого человека, может порождать в нас – людях – соответствующую ответственность за свои решения и дела. Действительно, человеку следует постараться в конце концов соответствовать своему понятию или, как это принято говорить, – своему истинному назначению, как фундаментальной мировой силы – быть в состоянии нести ответственность не только за человеческий, но и за естественно-природный мировой порядок, на который может простираться его влияние.

Литература

- 1 Ленин В.И. *Философские тетради.* – М., 1947. – С. 163.
- 2 Маркс К. *Капитал.* – Т. 1. – 1951. – С. 184.

Түйін

Әбішев Қ.Қ. Адамның субъективтілігінің онтологиялық мәртебесі жайлы

Мақалада ойлаудың құндылықтық-мақсаттық қызметінің өзгешелігі туралы сөз болады. Ойлаудың бейнелеу қызметін оның түпкі табиғаты деп есептеп келген көзқарастың теріс екендігін көрсете келіп, автор оның негізгі міндеті – өмірде, болмыста әлі жоқ, болуға қажет нәрселердің бейнесін түзі емес, керісінше әлі жоқ нәрсенің образын түзу, яғни басқаша айтқанда – жасампаздық. Бар нәрсені бейнелеу танымға тән, ал құндылықтық-мақсаттық қызмет жасампаздыққа жетелейді.

Summary

Abishev K.K. The Ontological Status of Human subjectivity

In the article «On the ontological status of human subjectivity» held the idea that this area is not the main function of their reflectivity unlike reproducing the essence of the object of cognitive activity of the subject. Value-motivational sphere should preferably be created in the image of the ideal form of which is not yet a reality in the form of the actual being of an individual or the whole society.



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

НАУКА СОВРЕМЕННОСТИ: ЗАДАЧИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Аннотация. Фундаментальная наука занимается исключительно приращением нового знания, прикладная – применением апробированного знания.

У фундаментальной и прикладной науки – различные методы и предмет исследования, различные подходы и угол зрения на социальную действительность. У каждой из них – свои критерии качества, приемы и методология, свое понимание функций ученого, своя собственная история и даже своя идеология. Иными словами, свой мир и своя субкультура.

Ключевые слова: фундаментальная наука, прикладная наука, субкультура науки, научно-технический прогресс.

Современная наука в целом представляет собой сложную развивающуюся, структурированную систему, которая включает блоки естественных, социальных и гуманитарных наук. Под влиянием интенсивного роста научной мысли в XIX–XX вв. и активного внедрения новых технологий, на первое место вышло прикладное значение науки в частной, личной и общественной жизни.

Научно-технический прогресс оказывает впечатляющее воздействие на жизнь людей, создавая новую среду жизнедеятельности человека. С учетом вклада отдельных наук в развитие научного познания все науки подразделяются на фундаментальные и прикладные. Первые сильно влияют на наш образ мышления, вторые – на образ жизни. По мнению Д.И. Блохинцева, «... фундаментальная наука сосредоточивает свои усилия на выяснении основных законов и принципов Природы... Наука прикладная ставит перед собой задачу решения определенной технической проблемы обычно в непосредственной связи с материальными интересами общества. При решении такого рода задач прикладная наука, как правило, опирается на закономерности, установленные наукой фундаментальной» [1, с. 4–6].

Фундаментальные науки являются фундаментальными именно потому, что на их базе возможен расцвет весьма многих и разнообразных прикладных наук. Последнее возможно, поскольку в фундаментальных науках

вырабатываются базовые модели познания, лежащие в основе познания обширных фрагментов действительности. Понятия и законы фундаментальной теории служат основой для приведения всей информации об исследуемом объекте в целостную систему. Обуславливая проведение исследований в достаточно широкой области явлений, фундаментальная наука определяет тем самым общие особенности постановки и методы решения обширного класса исследовательских задач. Основное назначение прикладных наук заключается в исследовании действительности с целью применения результатов этих исследований в разнообразных сферах практической деятельности человека посредством технологий. Технология, по сути, является применением научных знаний на практике с целью производства предметов потребления, с целью изменения, совершенствования и контроля условий жизни.

В течение веков фундаментальные исследования, т. е. исследования, никак не связанные со злобой дня, шли отдельно от прикладных, никаких практических задач не решали. Шло чистое удовлетворение абстрактной любознательности. Величайшие достижения Нового времени никак не были связаны с практикой в точном смысле этого слова. Скорее, наоборот, наука шла позади, объясняя, а не предсказывая, не предвидя нового и не толкая к изобретению, созданию нового [2].

Каждое технологическое достижение может служить – в зависимости от подхода к нему или сложившейся ситуации – на пользу или же во вред человеку. Технологии, задействованные во благо человека, могут иметь в ходе своего развития и отрицательные побочные последствия, так что технологическое развитие нуждается в постоянном понимании и контроле.

Б.И. Пригожин в статье «Прикладное и фундаментальное в этосе современной науки» [3] подчеркнул, что в *этосе современной науки представлены установки двух фактически различных этосов – установки сообщества ученых, ориентированных традиционными в общем, классическими целями и ценностями чистой науки, и установки сообщества, ориентированного на задачи прикладного исследования*. Речь идет об исходном «членении» науки – выделении в ее структуре фундаментальных и прикладных исследований, фундаментальных и прикладных наук. С тех пор, как в обществе возникло разделение труда и стала существенной специализация по отдельным его видам и аспектам, вопросы выбора целей, форм организации и средств развития в обществе также стали объектом специального внимания и деятельности. Стало ясно, что выбор основных направлений в общественном развитии непосредственно затрагивает сами базисные формы организации жизни людей. В фундаментальной науке выбор проблем определяется, прежде всего, внутренней логикой ее развития и техническими возможностями осуществления соответствующих экспериментов. В прикладных науках выбор проблем, выбор объектов исследования определяется воздействием запросов общества – технических, экономических и социальных задач. Эти различия во многом

относительны. Фундаментальные исследования могут стимулироваться и внешними потребностями, например, поиском новых источников энергии. С другой стороны, важный пример из прикладной физики: изобретение транзистора отнюдь не было следствием непосредственных практических запросов.

Фундаментальные и прикладные исследования играют различные роли в обществе и по отношению к самой науке. Наука развивается широким фронтом, имеет сложную структуру, которую во многом можно уподобить структуре высокоорганизованных систем, прежде всего, живых систем. В мировой практике соотношение по видам исследований и разработок обычно таково: фундаментальные исследования – 13–15%, прикладные – 25–30% и разработки – 55–60%. В казахстанской науке львиная доля финансирования (71%) идет на прикладные исследования, тогда как на опытно-конструкторские работы выделяется лишь 8%. Фундаментальная наука финансируется в пределах 15%, что в целом соответствует среднемировому уровню [4].

В настоящее время научная деятельность претерпевает существенные изменения: вместо чистого стремления к знанию она теперь более ориентирована на внешние по отношению к познанию прикладные цели или интересы. Чаще всего во главу угла ставятся какие-либо конкретные аспекты: технологические, промышленно-технические, экономические, военные, политические и т. п., хотя реально наука не потеряла свою целостность и особую роль. В значительной мере наука сегодня ассоциируется с технологией, и не в последнюю очередь – с требованиями и давлением рынка.

Как следствие, многие ставят в упрек науке негативные последствия прогресса, загрязнение окружающей среды, кризис принципов рационализма в современном мире, противоречие между быстрым развитием инновационных технологий и состоянием современного общества, с его напряженностью и конфликтами.

В.С. Степин подчеркивает, что к задачам фундаментальных наук относится познание законов, управляющих поведением и взаимодействием базисных структур природы, общества и мышления. Эти законы и структуры изучаются в «чистом виде», как таковые, безотносительно к их возможному применению. Соответственно, обе науки имеют различные методы и предмет исследования, различные подходы и угол зрения на социальную действительность. Каждая наука имеет свои критерии качества, методологию, свое понимание статуса ученого, своей собственной истории, идеологии. Иными словами, они имеют свой мир и свою субкультуру. «Рассматривая науку в ее историческом развитии, можно обнаружить, что по мере изменения типа культуры меняются стандарты изложения научного знания, способы видения реальности в науке, стили мышления, которые формируются в контексте культуры и испытывают воздействие самых различных феноменов» [5, с. 631].

Традиционно считается, что фундаментальная и прикладная науки отличаются разными типами исследовательской деятельности. Фундамен-

тальные и прикладные исследования различаются, прежде всего, по своим целям и задачам. Фундаментальные науки не имеют специальных практических целей, они дают нам общее знание и понимание принципов строения и эволюции мира, его обширных областей. Преобразование в фундаментальных науках есть преобразование в стиле научного мышления, научной картины мира – есть изменение парадигмы мышления.

Неправомерно сводить различия между науками к тому, что фундаментальные науки заняты чисто теоретическими и абстрактными исследованиями и несколько не озабочены тем, насколько полезными могут быть их результаты для практики. А вторые заинтересованы только в практическом применении открытых фундаментальными отраслями наук законов, принципов и эффектов и не ставят перед собой каких-либо теоретических проблем. Такое резкое противопоставление фундаментальных исследований прикладным совершенно несостоятельно, и оно основывается на чисто внешнем их сопоставлении. Подобная точка зрения может породить представление о том, что, с одной стороны, фундаментальные исследования поискового характера являются совершенно непродуктивными и практически бесполезными, с другой стороны, прикладные исследования не заслуживают внимания науки, так как ограничиваются чисто прагматическими целями. В реальности ни фундаментальная, ни прикладная науки никогда не встречаются в чистом виде. На практике в любой проблеме присутствуют обе науки в различных пропорциях, и фундаментальной мы называем проблему, в которой велика доля нового, неизвестного знания, а прикладной – ту, в которой, как нам представляется, неизвестного значительно меньше. Из принципиального различия двух наук следует довольно много практических выводов, которые прямо связаны с системой финансирования науки и получения практических результатов научной деятельности. Реальное познание всегда образует систему моделей, иерархически организованных. Понятия и законы фундаментальной теории служат основой для приведения всей информации об исследуемой системе в целостную систему. Каждая прикладная область исследования характеризуется своими специфическими понятиями и законами, раскрытие которых происходит на базе особых экспериментальных и теоретических средств [6, с. 49].

Научные изыскания в прикладных науках начинаются с построения общей модели ситуации, требующей практического вмешательства. Они завершаются подбором факторов, необходимых для решения данной практической задачи, при четком и рациональном учете средовых факторов и параметров. Необходимость интенсивного развития фундаментальной и, на ее базе, прикладной науки в современных условиях диктуется тем, что наука превратилась в основное средство развития неэкономике. Информационные технологии, научные и наукоемкие продукты стали основными факторами производства.

Если для фундаментального исследования истинность знания о мире является высшей, самодовлеющей ценностью, то для прикладного исследе-

дования высшей ценностью является технологическая эффективность информации о мире, что далеко не всегда совпадает с ее истинностью. Фундаментальное научное знание успешно выполняет функции (описания, объяснения, предсказания). Если же оно располагает возможностью выполнять хотя бы одну из трех функций (управление и воспроизведение), то знание обретает статус прикладного. В случае фундаментальной науки перспективы и ход исследований определяются, главным образом, задачей выявить и рационально представить новые, еще не познанные характеристики мира, и лишь внутри этой задачи фундаментальная наука совершенствует технические средства, а, тем самым, и технологические возможности общества. Целью фундаментального исследования является получение знания как такового, максимально объективная, полная, рациональная репрезентация реальности. Целью прикладного исследования является инструментально-эффективное знание о фрагменте реальности, предназначенное для решения конкретной практической задачи.

Наука второй половины XX в. характеризуется взрывоопасным ростом именно прикладного знания, экономическая эффективность и выгодность которого очевидны. Возникла даже опасность недооценки значения фундаментального научного знания, которое по своей природе затратно, и не обещает быстрой отдачи. Тем не менее, прикладная наука не может существовать и развиваться самостоятельно, без опоры на новизну фундаментального знания. У нее нет перспектив без фундаментального научного знания.

Существует и другое мнение – о усиливающейся прикладнизации фундаментальной науки, т. е. что далеко не всегда именно фундаментальная наука является источником технологических новаций. Так, в США исследования по проекту «Хинд Сайт» (Прицел) показали, что 91% новаций имели в качестве своего источника не науку, а предшествующую технологию и только 9% – достижения в сфере науки.

Любое научное исследование имеет в виду некоторый практический результат, пусть и возможный лишь в отдаленной перспективе. Долгое время марксистская научная концепция развития служила в нашей стране неоспоримым концептуальным ориентиром: «чистой науки» не существует, т. к. она развивается под определяющим влиянием экономических потребностей общества. Соответственно, не существует чистой фундаментальной науки.

К задачам прикладного исследования относится обеспечение практического применения фундаментального знания, доведение его конечного продукта до потребителя. В прикладной науке ход исследования определяется необходимостью решения конкретных технологических задач, так что сама по себе новизна знания о мире предстает здесь лишь в качестве побочного продукта поиска этих решений. И поскольку знание, полученное в рамках прикладных исследований, не рассматривается в прикладной науке в качестве площадки для дальнейшего проникновения в непознанное, но

лишь как средство решения локальной практической задачи, то дальнейшие изыскания не представляют познавательной ценности (формируются в виде инструкции или технологического рецепта). Кроме того, в планировании и экспертной оценке планируемого результата резко возрастает роль (не)явного заказчика, определяющего научный оборот полученного знания. Экономика мотивирует как рост исследований, мотивированных на прикладное (военное, медицинское, промышленное) использование их результатов, так и структурные различия наук.

Любое научное исследование имеет в виду некоторый практический результат, пусть и возможный лишь в отдаленной перспективе. Долгое время марксистская научная концепция развития служила в нашей стране неоспоримым концептуальным ориентиром: «чистой науки» не существует, т. к. она развивается под определяющим влиянием экономических потребностей общества. Соответственно, не существует чистой фундаментальной науки. По мнению Е.А. Мамчур, философия до сих пор не ответила на важнейший вопрос – эпистемологический вызов современного технологического знания: раскрыть роль и механизмы участия фундаментальной науки в прикладных и технологических науках. Истина в современных технологических науках уже не является идеалом познавательной деятельности: ее место заняла эффективность применения методов и проводимых процедур. Поэтому до тех пор, пока особая роль фундаментальной науки в современных технологиях не будет раскрыта и обоснована, все призывы поддерживать фундаментальную науку финансово могут оставаться не услышанными [7, с. 88].

Казахстанским центром фундаментальной науки, высшей научной организацией Казахстана является Национальная академия наук Республики Казахстан (каз.: *Қазақстан Республикасының Ұлттық Ғылым академиясы*). Казахстан унаследовал от СССР мощный потенциал научно-технического прогресса из 279 научных учреждений и по обеспечению их кадрами был в то время близок к лидерам мировой науки. У нас были свои научные школы в металлургии, металлургии и горном деле, физике, математике и космических исследованиях, химии, биохимии и физиологии человека, биологии и медицины, географии и ботаники, а также аграрной науки. Численность специалистов, выполняющих НИОКР и технологические работы, достигала 39,4 тыс. человек, в т. ч. 8,2 тыс. – в вузах по совместительству. Общее число научно-исследовательских, проектно-конструкторских организаций и вузов в Казахстане на конец 1994 г. достигло 406 единиц. Из них научно-технической деятельностью (НИОКР) занимались 283 научных учреждения, в т. ч. 48 вузов, 41 проектный институт и 18 предприятий. Однако из-за кризисного сокращения финансирования из государственного бюджета, к 1996 г. число работников в этой сфере сократилось с 50,6 тыс. человек в 1990 г. до 20,6 тыс. (в 2,45 раза).

Согласно Закону РК «О науке» от 18 февраля 2011 г. № 407-IV «О науке» (с изменениями по состоянию на 13.01.2014 г.), наука – сфера чело-

веческой деятельности, функцией которой является изучение законов природы, общества и мышления, выработка и теоретическая систематизация объективных знаний о действительности в целях рационального использования природных богатств и эффективного управления обществом; ученый – физическое лицо, осуществляющее научные исследования и получающее результаты научной и (или) научно-технической деятельности.

Фонд науки вносит предложения по определению приоритетных направлений фундаментальных, инициативных и рискованных научных исследований, финансируемых из средств Фонда; принимает к финансированию проекты, прошедшие конкурсный отбор, ежегодно вносит рекомендации о продолжении или прекращении работ.

В соответствии с Законом РК «О науке», в Фонде науки РК конкурсные проекты фундаментальных, инициативных и рискованных исследований оцениваются с учетом следующих критериев: 1) соответствие проекта утвержденным в установленном порядке приоритетам, основным направлениям программ поисковых, рискованных исследований инициативного и инновационного характера; 2) новизна, актуальность, комплексность и практическая значимость планируемых исследований (направленность на создание принципиально новой техники и технологий), отличие их от ранее проведенных (проводимых) в Республике Казахстан, странах ближнего и дальнего зарубежья аналогичных исследований; 3) соответствие путей решения и ожидаемых результатов задачам исследования; 4) наличие научного задела (основные публикации, авторские свидетельства, патенты и др.); 5) соответствие квалификации коллектива исполнителей и его опыта для выполнения поставленной задачи (кадровый состав, публикации по тематике проекта, итоги научных исследований за последние 3 года); 6) наличие организационной и материально-технической обеспеченности исследований; 7) обоснованность запрашиваемого финансирования.

Решением Правительства РК в 2006 г. проведен комплексный аудит научного потенциала страны, выявлены его сильные и слабые стороны. По итогам данного аудита, с учетом того, что в республике есть необходимая база, чтобы в этих отраслях добиться результатов мирового уровня, были даны рекомендации, определены приоритетные направления развития казахстанской науки. ВНТК утвердил на 2007–2009 гг. пять приоритетов:

- 1) нанотехнологии;
- 2) биотехнологии;
- 3) технологии для углеводородного, горно-металлургического секторов и связанных с ними сервисов;
- 4) ядерные и технологии возобновляемой энергетики;
- 5) информационные и космические технологии.

По каждому направлению разработаны специальные научно-технические программы, которые уже реализуются ВНТК.

Одним из основных факторов обеспечения конкурентоспособности отечественной науки является информационное сопровождение развития науки, научно-технической деятельности и отраслей экономики.

Для экономики науки разделение исследований на эмпирические (в смысле практического подтверждения) и теоретические (в смысле умозрительного обобщения) намного важнее, чем разделение на фундаментальные и прикладные. Последнее разделение весьма условно с точки зрения того, что приносит больше практической пользы для экономики, так как отдельные результаты бескорыстных фундаментальных исследований намного более практичны, чем куцые результаты решения специально заданных прикладных задач. Что же касается разделения исследований на эмпирические и теоретические, то здесь граница вполне ясна, экономически ощутима. Поэтому необходимо рационализировать схему фундаментальных и прикладных исследований в науке – с тем, чтобы финансировать получение, интерпретацию и обобщение уже готовых «полевых» данных в научных журналах, изданиях развитых стран, но не сами капиталоемкие и долгосрочные «полевые» наблюдения и/или измерения. В результате такой рационализации можно, благодаря достигнутой высокой культуре коллективного научного творчества и при неизмеримо меньших затратах, открывать новые научные факты, формулировать научные понятия и теории, а также формировать технические решения. Теоретические умозаключения по «полевым» данным требуют не материально-технической базы, а человеческого, культурного потенциала науки, который по силам воссоздать любой стране.

Разработка систем оценки является одним из важных направлений интеграции казахстанской науки в мировую. Оценка направлена на анализ текущего состояния, включая человеческие и инфраструктурные ресурсы, образовательные и научно-исследовательские возможности в области развития отечественной науки: изучение качественного и количественного развития отечественной исследовательской деятельности за последние годы; определение и анализ «сильных» и «слабых» сторон отечественной исследовательской деятельности и научной системы; изучение механизмов, через которые исследования влияют на общество и социальное развитие; усовершенствование системы оценки эффективности и результативности научно-исследовательских программ. Реализация совместных исследований по анализу состояния научного потенциала с привлечением международных экспертов позволит более четко определить ориентиры для продвижения вперед.

Ученый может и должен фиксировать общественные изменения и объяснять их, но он не вправе оценивать их в терминах «лучшее» – «худшее», «более совершенное» – «менее совершенное», и т. д. Такого рода оценки могут использовать философы, публицисты, литераторы, но не ученые, ищущие «свободную от оценки» истину. В этом выборе в мире конечных целей отсутствует объективная, независящая от воли людей иерархия ценностей. Проблема состоит в умении отличать функциональные явления

общественной жизни, имеющие внешнее предназначение, от самоцельных субстанциональных явлений, способных к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию [8, с. 98].

Существует реальная угроза, что кризисное состояние сферы образования, фундаментальной и прикладной науки, в целом интеллектуального потенциала могут привести Казахстан в новом столетии не только к технологической зависимости от развитых стран, но и к социальному взрыву, а главное – лишить его каких бы то ни было перспектив развития общества знания, к которому стремится весь мир.

По мнению академика А.К. Кошанова, «...сегодня в РК фундаментальная наука фактически разрушена, разобщена, во многом ориентирована на прикладные результаты. Нет единой системы управления. 40 бывших академических институтов, фактически утратившие государственный статус и превратившиеся в трудновоспринимаемые АО, ТОО, ЗАО, влчат жалкое существование. В не менее трудном положении находятся 40 институтов Минсельхоза, ни один из них не занимается фундаментальными исследованиями по зерновому производству, животноводству, другим культурам, которые определяли бы лицо республики в мировой экономике» [9].

В современных условиях ученый не должен безразлично относиться к вопросу о том, какие проблемы общество предлагает ему разрешить в первую очередь, в чьих интересах, для каких целей будут использоваться его открытия: в интересах кучки монополий или интересов широких трудящихся масс, в интересах мира или войны. Это находит свое выражение в конкретизации деятельности ученого, в первую очередь, по линии борьбы за широкое использование научных достижений на благо народных масс, по линии развития и сохранения науки, научного наследства, гуманитарных традиций естествознания, в активном участии ученого в экономическом развитии своей страны, в борьбе за мир и демократию [10, с. 10].

Научный подход требует не только систематического наблюдения (измерения), обобщения и прогнозирования явлений, но и высокой нравственности личности, её беспристрастия и бескорыстия. Без образования как трансляции и развития проверенного научного знания, как системы формирования научной среды и личностного потенциала науки фундаментальная наука, как самая творческая сфера культуры по поиску и генерации нового опытного знания, в принципе невозможна.

Именно академические, «непрактические» навыки являются эвристическими, составляют основу научно-технического прогресса в обществе. Но, что более важно – академический процесс общего образования способствует образованию в человеке личности, как активного субъекта творчества, нравственно ответственного за социальные результаты своей активности и за проявленную пассивность.

Без фундаментальной науки нет прикладных НИОКР, а без НИОКР – инноваций, как технического внедрения и практической эксплуатации НИОКР.

Литература

- 1 *Блохинцев Д.И.* Предпосылки научно-технического прогресса / Современные проблемы физики. – М., 1976.
- 2 *Карлов Н.В.* О фундаментальном и прикладном в науке и образовании, или «Не возводи дом свой на песке» // Вопросы философии. – 1995. – №11. – С. 37, 43.
- 3 *Философия науки.* – 2011. – Вып. 11.
- 4 *Мамчур Е.А.* Фундаментальные и прикладные исследования: проблема границ // Вызовы познанию. Стратегия развития науки в современном мире. – М., 2000.
- 5 *Степин В.С.* Теоретическое знание. – М.: Прогресс–Традиция, 2000. – 744 с.
- 6 *Сачков Ю.В.* Полифункциональность науки // Вопросы философии. – 1995. – №11.
- 7 *Мамчур Е.А.* Фундаментальная наука и современные технологии // Вопросы философии. – 2011. – № 3.
- 8 *Момджян К.Х.* Прогрессирует ли современная социальная философия? // Вестник МГУ. – Серия 7. – 2010. – № 4.
- 9 *Кошанов А.К.* Национальные экономические интересы и отношения собственности. – Алматы, 2010. – С. 71–110.
- 10 *Медянцева. М.П.* Ответственность ученого как социально-этическая проблема. – Казань: Казанский университет, 1973. – 174 с.

Түйін

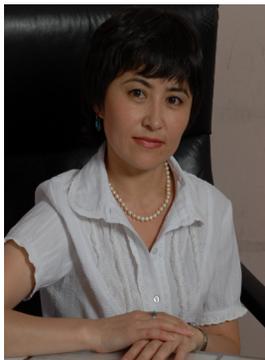
Сәрсенбаева З.Н. Қазіргі заман ғылымы: мәселелері мен келешегі

Іргелі ғылым бірыңғай жаңа білімді жетілдірумен айналасады, қолданбалы ғылым апробацияланған білімнің қолдануымен айналасады. Іргелі және қолданбалы ғылымда әр түрлі әдістер және зерттеуге жататын заттар бар, әлеуметтік шындыққа әр түрлі тәсілдемелер және көру бұрышы бар. Әркімде өз сапа өлшемі, тәсілдер және әдіснама бар, ғалымның міндеттері өз түсінуы, өзіннің тарихы және тіпті өз идеологиясы бар. Басқа сөзбен, өз әлемі және қосалқы мәдениеті.

Summary

Sarsenbayeva Z.N. Modern Science: Challenges and Prospects

Fundamental science is engaged in the increase of new knowledge, applied the appendix of the approved knowledge. At fundamental and applied science different methods and article of research, different approaches and point of view, are on social reality. Each of them has the criteria of quality, receptions and methodology, understanding of functions of scientist, the own history and even it.



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

ДІН ЖӘНЕ ГУМАНИСТІК ДҮНИЕТАНЫМ

Аннотация. Мақалада діни дүниетанымға негізделген гуманизм мен зайырлы гуманизм өкілдерінің көзқарастары талданады. Олардың барлығы адамдық – бұл миф емес, гуманистердің ойлап тапқан керемет нәрсесі емес екендігін мойындайды. Адамның адамдығын ешкім жоққа шығармайды, оның маңызды сипаттама екендігін атап көрсетеді. Сонымен қатар, олардың арасында айырмашылық та айтарлықтай: діни гуманистер үшін адамдықты жаратушы Құдай, ол – жоғары күштің сыйы, ал зайырлы гуманистер үшін адамдық оның өз табиғатынан, оны ешбір сыртқы күш жасамайды. Ал егер гуманизмді жалпы адамгершілік, адамдық, этикалық принцип деп түсінсек, онда олардың арасындағы алшақтық жақындай түседі.

Түйін сөздер: гуманизм, адам табиғаты, адамгершілік, дін, зайырлылық, дүниетаным, діни сенім, руханилық, рационализм.

Діни сенім жеке адами тұлғаға, нақты-жекелік «менге» әлемге деген көзқарастағы рационалды-когнитивтік, этикалық, эстетикалық модальдылықтарда кездеспейтін, тым күрделі – Абсолютті нәрседе онтологиялық тұрғыда орнығу мүмкіндігін береді. Ғылыми тәсілдер мінсіз емес, олар бізге тұрақты абсолютті ақиқаттарды бере бермейді. Бірақ бұл ғылымның дүниетанымдық маңызын, оның мәңгілікпен сұхбатын, ешнәрсеге қарамастан шытырман сауалдарды қоюға деген ұмтылысы мен олардың жауабын табу қабілетін жоққа шығармайды. Түбінде, нақ осы ғылыми тәсілдер адамға табиғи, әлеуметтік және рухани ғарыштағы өз жағдайын зерделі түрде пайымдап, әлемдегі рационалды бағыт-бағдарын анықтауға мүмкіндік беретін сенімді құрал болып шығады. Гегельдің пікірін қостай отырып, қазіргі ғылым да: «Адам өзін-өзі құрметтеп, өзін ең жоғары нәрсеге лайықты екенін мойындау тиіс ... Ғаламның жасырын мәнінің танымның ұмтылысына тойтарыс бере алатындай қуаты жоқ» [1, 83 б.] деуге толық құқығы бар.

Секулярлық гуманизм Кеңесінің төрағасы Пол Куртцтың пікірінше, атеистік гуманизмнің нормативтік тұжырымдамасы тұрғысынан гуманистік құндылықтар трансценденттік-атеистік негіздемеге мұқтаж емес, өйткені олардың формальдық құрылысын сыни рационалдылықтың логика-семантикалық нормалары құрайды және жүзеге асыру тәсілі ретінде

«абсолютті тәуір нәрсені табуға емес, өмірді жақсартуға, құндылықтардың салыстырмалы бағаны бойынша ең тәуір нәрсені барынша көбейтуге» бағытталған «әдіснамалық үдеріс» алынады [2, 84 б.]. Бірақ аталған нормалар экзистенциалдық шешімдердің тірегі мен бағдары бола ала ма? Рухани абсолюттердің, шартсыз адамгершіл құндылықтардың және экзистенциалды даусыз мағыналардың орнын ахуалдық-плюралистік қисын басқан адамның жаны құнарсыз тастақ шөлге айналмай ма?

В.Ю. Дунаевтың: «Діни сенімнің де, атеистік және бәріне күмәнмен қарайтын дүниетанымның да мәселесінің рационалды мәні олардың тұлғалық өзіндік сананың қалыптасу тәжірибесінде фермент әрі тірі оқиға, адами болмыстың рухани тұрғысында «абсолютты нәрсеге шығатын терезе» болуына немесе топас бөлшектерге, ғұмыры қысқа болашақтар мен кездейсоқ қызметтерге ыдыраған өзінің дербес қарапайымдылығын тіршіліктің рационалды мақсаттылығының дәл сондай қарапайым контекстіне енгізудің оңтайлы тәсілі болуымен байланысты» деген қорытындысымен келісуге болады [3, 135 б.]. Секулярлық және теистік гуманизмдер арасындағы айтыстың ең басты мәселесі жарияланатын құндылықтардың мазмұны мен парқында емес, діни догма мен ғылыми рационализмнің «әдіснамалық мәжбүрлеуінің» формасының дүниетанымдық сенімдердің дербес жасалу мәселесін алып тастауында болып отыр, ал адам өз болмысының негізіне алынатын нәрсеге жол бергендігіне толық жауап береді (П.Я. Чаадаев).

Гуманизм үшін адами тұлға – өздігінен жасалған ең жоғарғы құндылық. Адамның мүдделері, құқықтары мен еркіндігі басым. Барлық адамдар тең және әртүрлі. Гуманизмнің диалектикалық мәні – адамның, қоғамдағы және әлемдік қоғамдастықтағы адами нәрсенің дамуы арқылы барлық нәрсенің адамның жақсы өмір сүруін көздейді. Адам адамгершіл болуы үшін, оның адамгершілік жетілуі мен тәрбиесі ғана емес, адамгершіл жағдайлар да қажет. Гуманизмнің девизи ретінде: «Бір адам барлық (адамдар) үшін және барлығы бір (адам) үшін» деген формуланы алуға болады. Адам мен халықтың жан-жақты прогресивті дамуы мен денсаулығы, еркін-дік пен демократия, рухани және материалдық байлық – бүкіл адамзат пен елдің дамуының гуманистік өлшемдері. Гуманизмнің мақсаты – барша адамзаттың бақыты мен дамуы.

Гуманистерді атеистер деп қарастыру дұрыс емес. Олар сенімнің қажеттілігін теріске шығарған жоқ. Бірақ олардың көпшілігі шіркеуге сыни көзқараспен қарады. Оның себебі де болды. Гуманистер римдік-католиктік шіркеудің Құдай ұғымын дұрыс түсіндіріп-талдамайтындығын сынады. Сондықтан да осы кезеңде антиклерикалды көңіл-күйдің пайда болуы заңды нәрсе еді, ол сол кезеңдегі шығармаларда көрініс берді. Мысалы, Джованни Боккаччоның «Декамерон» шығармасында монахтардың, шіркеу қызметкерлерінің өмірін сатиралық түрде бейнелеу орын алған.

Тағы бір ерекше айтатын мәселе: гуманистер антикалық философияның танымдық әдістерін абсолют дәрежесіне көтерді, ал ғылыми білім мен дін

теңестіріле бастады. Өйткені, гуманистердің ойынша, ғылым діннің жаңа негізі болуы керек. Сондықтан да гуманистер өздерінің назарын мистика мен магияға көп аударды. Олардың ойынша магия мен мистика Құдайлық ақиқатқа жетудің бірден-бір жолы. Сондықтан, антикалық мәдениетке деген қызығушылық, антикалық дәуірдің соңғы кезеңінде пайда болған мистикалық-діни ілімдерге де қызығушылық тудырды. Магия мен мистика ғылыми білімнің жоғарғы формасы ретінде қабылданды. Тіпті адамды «ғажайып» деп анықтаудың өзінде мистикалық мағына жатқанын естен шығармау керек, ал ғажайыпты тану мүмкін емес, оны тек сол күйінде қабылдау керек.

XIV ғасырда латын тіліне Гермес Трисмегистің, Зороастрдың және Орфейдің шығармалары аударылды. Гуманистер оларды тарихта болған тұлғалар, Моисейдің замандастары деп есептеді. Көптеген Ренессанстық ойшылдардың пікірінше, Моисейге Құдай адамдық қоғамның заңдарын, ал Гермес Трисмегистке, Зороастрға және Орфейге белгілі бір діни-мистикалық тәсілдермен ғана ашылатын құпия ақиқатты берген. Сондықтан ежелгі мистиктердің шығармалары және мигиялық рәсімдерді өткізу Құдайлық құпияларға жақындауға мүмкіндік береді. Ол қарапайым христиандар үшін мүмкін емес нәрсе.

Қайта өрлеу дәуірінде материалистік ілімдерге деген қызығушылық пайда болды. Олар Эпикур мен Тит Лукреций Кардың шығармашылығымен таныс болды. Мысалы Қайта өрлеу дәуірінің ойшылдары арасында Эпикурдың рахаттану туралы ілімі төңірегінде қызу айтыс жүріп жатты.

1462 жылы Флоренцияда Платон Академиясы пайда болды, онда платондық ілім қызығушылық тудырды. Марсилио Фичино ашқан бұл академия Қайта өрлеу дәуірінде гуманистік идеялардың пайда болуында үлкен рөл атқарды.

Марсилио Фичиноның шығармашылығында Батыс Еуропадағы гуманистік ойдың барлық формалары мен бағыттары тоғысты – философия, дін, әдебиет, магия. Ол өзінің шығармашылығы арқылы гуманистік идеалдар мистика мен магиялық ілімдер арқылы негізделуі тиіс, сонымен қатар Платонның философиясының көмегімен түсіндірілуі тиіс деген ұстанымды бекітті. Ең бастысы, ол біртұтас дінифилософиялық концепцияны жасау керек деп есептеді. Ол концепция ежелгі мистиканы, Платонның философиясын, Қасиетті жазуды біріктіруі керек. Осындай логикаға сай, Фичиноның ойына «жалпы дін» концепциясы келді. Ол «дін» – гуманизм еді.

Осы ғасырларда Еуропада жаңа саяси және этикалық ілімдердің де негізі қалана бастады. Оларға да адамның Әлемнің орталық мәселесіне айналуы өз әсерін тигізді, сондықтан этикалық, саяси ілімдер Құдайлық идеалдан, жоғарғы идеалдардан өзгеше, жеке тұлғаның нақты адамның қызығушылығына негізделді. Бұл жерде Никколо Макиавелли, Эразм Роттердамский, Мишель де Монтеньнің шығармашылығы мысал бола алады.

Сонымен, гуманизмнің мәдениеті мен философиясы – бұл ірі, қарама-қайшылыққа толы, христиандық пен антикалық философияның, магияның, мистиканың араласуынан туған құбылыс. Осылайша әр түрлі діндердің, ғылым мен әдебиеттің, мистикалық ілімдердің, философияның бір-бірімен араласуынан болашақ батысеуропалық мәдениеттің негізі қаланды. Осындай ілім ғана дәстүрлі христиандық әлемге қатынасты өзгертуге, жеке тұлғаны Құдайға тең демесе де, өзінің мүмкіндіктері мен қабілеттіліктеріне байланысты, ең бастысы, өзінің еркіндігіне байланысты оған жақын жаратылыс деп жариялауы мүмкін еді. Басқаша айтсақ, адам «ұлы ғажайып» ретінде Құдай сияқты еркіндікке ие болуы керек болды.

Пайда болған кезінде гуманизм діни-философиялық ілім болды. Онда адамның құдайы орталық мәселе ретінде қарастырылды. Кейін гуманизмнің жоғарғы формасы ретінде атеизм пайда болғаны белгілі. Ғылым да сенім болып табылады: адамның қолынан бәрі келетіндігіне, оның танымының шексіз екендігіне, оның әлемді тани алатындығына, Әлемді Құдайдан жақсы басқара алатындығына деген сенім.

XVI–XIX ғасырлардағы гуманизм батысеуропалық негізгі діни, философиялық, этикалық, саяси, экономикалық, эстетикалық ілімдердің методологиялық базасы болды. Мысалы, протестантизм, рационализм, эмпиризм, «табиғи құқық теориясы», ағартушылық, ағылшын саяси экономиясы, неміс классикалық философиясы, марксизм, позитивизм өз бастауын осы гуманизмнен алды десек болады. «Құқықтық мемлекет», «азаматтық қоғам», «капиталистік қоғам», «қазіргі батыстық өркениет» ұғымдарының пайда болуы да осы гуманизмнің салдары болып табылады.

Капитализммен күрескен ілімдердің барлығы гуманистік принципке негізделген. Мысалы, марксизм – радикалды гуманизмнің бір түрі.

Ал XIX ғасырдың ортасынан бастап бұл гуманистік идеалдарға деген сенімсіздік пайда болды. Осыған байланысты екі тенденция орын алды: бірінде адамның мүмкіндіктеріне, оның зердесінің күштілігіне деген сенім оптимистік көзқарастарды тудырды, екіншісінде адамның, ғылымның шексіз мүмкіндіктеріне деген сенімсіздік пессимистік көзқарастарды тудырды. Бұл тенденциялар әр түрлі философиялық ілімдердің пайда болуының себебі болды.

Бірінші тенденцияның қайнар көзі ғылым мен техниканың дамуында. Бұл кезде рационализм мен эмпиризм алға шықты. Оның аумағында Ағартушылық ретіндегі біртұтас философиялық жүйе қалыптасты. Ол өз кезегінде материализм мен идеализмді тудырды. Зерденің күшіне деген сенім Фихте мен Гегельдің іліміне негіз болды. XIX ғасырда ағартушылық рационализм марксизмнің негізі болды. Кейін XX ғасырда неопозитивизм мен прагматизм содан бастау алды.

Бірақ XIX ғасырда батыстық өркениет көптеген күйзелістерге тап болды. Сондықтан да ойшылдардың көпшілігі қазіргі өркениетке сенімсіздікпен қарай бастады. Философияда XVIII ғасырда Дж. Беркли мен Д. Юмның ілімдері соған негіз болды. Иммануил Канттың сыни философиясы да осы

бағытты дамытты. Ал XIX ғасырдағы өмір философиясы, экзистенциализм соның салдары десек болады. Мысалы, А. Шопенгауэрдің, С. Кьеркегордың, Ф. Ницшенің философиясы дәстүрлі философиялық және діни ілімдерге сыни көзқарасты дамытты. Олардың соншалықты негативті тенденциясы адамдарда күмән тудырып, көптеген ойшылдардың өмірдің мәнсіздігі туралы ілімдерінің негізін қалады.

Гуманизмнің қалыптасуын адамның бойында жиналған қасиеттермен байланыстыратын тұрақты дәстүр бар. Кейде «адамдық» ұғымын адам мәнінің сипаты ретінде қолданады. Белгілі философ, Ресей гуманистік қоғамының Президенті В.А. Кувакин гумандықты адамның туғаннан пайда болған антропологиялық белгісі деп жазады. Ол: «Адамның мәні, мақсаты, оның құндылығы мен шынайылығы адамның өзінде. Тек осы жағдайда ғана қоғам, табиғат, ештеңе, белгісіздік, Құдай (егер бар болса) өз дәрежесінде бағаланады, тек осы жағдайда олар шынайы құндылыққа ие болады. Гуманизмнің негізгі алғышарты осындай», – дейді [4, 7 б.]. Л. Йожеф те «Мәдениеттегі гуманизм және гуманизмдегі мәдениет» мақаласында бұл мәселеге тоқталады. Ол логикалық ойлау құралдары адамның абсолюттік құндылығын дәлелдеп бере алмайды деп көрсетеді: «Мұны анықтаудың жалғыз мүмкіндігі – әлемдік құрылымның болмыстық негізіне емес, адамның өмір сүру фактісіне сүйену керек. Адамның өзіндік санасы бар болғандықтан ол өзін әлемнің орталығы ретінде жариялайды» [5, 175 б.]. Отыз жылдық психотерапевтік тәжірибе негізінде адам табиғатының жақсы жақтары жайлы жазған К.Роджерстің көзқарасы анық [6, 11 б.]. Адамның мәнін бұлай бағалау шетелдік гуманистік қозғалыс теорияшыларының зерттеулерінің көпшілігінде кездеседі.

Жақсылықтың бірінші, бастапқы болуы туралы абстрактілі ұғымның да белгілі бір қауіп бар. Де Садтың «Философия в будуаре» еңбегіне талдау жасап болғаннан кейін философ Л.В. Прокофьев: «Адамдағы тығылып жатқан қасиеттердің жаңа қырын ашуға тырысу, классик байқағандай, ондай қасиеттер өте көп, этикалық жағынан өте еркін көзқарасты көрсетеді. Онда олардың қандай да болмасын табиғи қасиеттерін жоғалтатын менмендік пен өзімшілдікке көңіл аударуынан адамның намысы мен мәртебесі әрқашан өз дәрежесінен төмендей береді. Әлемді адам арқылы өлшеп, оны тек адам арқылы көру әлем үшін де, адам үшін де қайғыға әкеліп соқтырады», – деп жазады [7, 68 б.]. Біздің пікірімізше, зайырлы гуманистік негізде адамды құдайдың орнына абсолютті ізгілік ретінде қою үрдісі жүріп жатыр. Ол Ренессанстық гуманизмнен бастау алатыны белгілі.

Руханилықты зерттеуші белгілі философтар С.Ю. Колчигин мен А.Б. Қапышев «Адамдық деген не?, егер ол – не ақыл, не іскерлік болмаса, ішкі сезім, немесе руханилық па? деген сұрақ қоя отырып, оны «рух» және «жан» ұғымдары арқылы ашып көрсетеді. Зерттеушілер рухты «адамдық адамгершілік бастау ретінде анықтайды. Немесе бұл адамдағы ұлы, діни бастау деп атайды» [8, 95, 102 бб.].

Зайырлы және діни гуманизмнің өкілдерінің барлығы адамдық – бұл миф емес, гуманистердің ойлап тапқан керемет нәрсесі емес екендігін мойындайды. «Әр адамның адамдығы факт..., оның маңызды сипаттамасы». Сонымен қатар, олардың арасындағы айырмашылықты да көрсете кетейік: діни гуманистер үшін «адамдық ... біздің жаратуымыз емес. Ол одан жоғары күштің сыйы» [9, 46 б.], ал зайырлы гуманистер үшін «нағыз қайырымдылыққа апаратын жол тек біздің табиғатымыз арқылы» [10, 21 б.].

Діни және зайырлы гуманизм арасындағы айырмашылықты М.В. Дробжев көрсетеді. «Зайырлы гуманизм басты көңілді тек қана адамға ғана аудармайды, ол қойылған мақсаттарға жетудегі адамның өзінің жеке мүмкіндіктеріне де көңіл аударады. Ол адамның Құдайдан автономдығын, жеке тұлғаның шексіз шығармашылық мүмкіндіктерін, адам ырқының еркіндігінің қажеттілігін, зерденің маңызын, индивидуалдылықтың, ішкі әлемінің дамуын көрсетеді. Мұндай гуманизм индивидтің өзінің және адамзаттың болашағы үшін жеке өзінің жауапкершілігін жоғары санайды. Діни гуманизм индивидтің өзі үшін және адамзат үшін жауапкершілігін төмендетеді» [10, 65–66 б.].

Бірақ «адамдық» ұғымының мазмұны зайырлы және діни гуманизмде бірдей. Біріншісі де, екіншісі де гуманды адамдар өзінің адамдығына қарай жүреді. Олар – батыл, шешімді, жоспарлары мен үміттерінің құлағанына қарамастан, өздеріне сенімін жоғалтпай, қоршаған адамдарға қайырымдылықпен алға жүретін, еркін, жауапкершілігі мол, тәуелсіз адамдар. Олар үшін «өзінің табиғатын ұстану – өзінің қайырымдылығында шынайы болу» [11, 21 б.].

Зайырлы гуманистер адамның табиғатын зердемен байланыстырады және соған арқа сүйеуге шақырады. Қазіргі гуманизм адамдықтағы рационалдылықты жоғары санайды.

Әдебиеттер

1 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.

2 Куртц П. Мужество статья: Добродетели гуманизма // Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. Специальный выпуск. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000. – 166 с.

3 Дунаев В.Ю. Духовные основы социальной интеграции и религия // Религиозный экстремизм: истоки, реальность и социально-правовые превенции. Сборник материалов научно-практической конференции 26–27 апреля 2001 года. – Алматы: РИО Академии КНБ РК, 2001. – Часть I. – С. 126–136.

4 Қувакин В.А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека // Философия, психология и стиль мышления гуманизма. – СПб.: «Алетейя»; – М.: «Логос», 1998. – 360 с.

5 Йожеф А. Гуманизм в культуре и культура в гуманизме // Вопросы философии. – 2004. – № 5. – С. 163–176.

6 Роджерс К.Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 480 с.

7 Прокофьев А.В. Парадоксальный гуманизм и критика морали (опыт этического анализа «философии в будуаре» Д.А.Ф. де Сада) // Вопросы философии. – 2001. – № 1. – С. 55–69.

8 Капышев А., Колчигин С. Онтология Духа. – Алматы: Сага, 2005. – 204 с.

9 Васильев С.В. Гуманизм как метастабильный феномен // Гуманизм как теоретическая и практическая проблема XX века: философские, социальные, экономические и политические аспекты. – М.: РОХОС, 2004. – 392 с.

10 Дробжев М.И. Проблема гуманизма в русской религиозной философии // Русская философия: Многообразие в единстве: Материалы VII Российского симпозиума историков русской философии (Москва, 14–17 ноября 2001 г.). – М.: «Эксмо-Пресс-2000», 2001. – 485 с.

11 Круглов А. Природа человека и идея прогресса // Здравый смысл. – 1997–98. – № 6.

Резюме

Сагикызы А. Религия и гуманистическое мировоззрение

В статье анализируется соотношение религии и гуманизма. Ни религия, ни гуманизм не отрицает человечность как важную, основную характеристику человека. Но религия выводит эту характеристику от Бога, а гуманизм из природы самого человека. С точки зрения гуманизма, человек не рассчитывает получить законы, ценности, нормы, смыслы своей жизни ни от Бога, ни от Природы, но учреждает их сам на основе своего разума и воли. Провозглашаемая гуманизмом суверенность человека, его автономия и свобода могут быть основанием и условием возможности обретения человеком смысложизненных ориентиров в сфере безотносительных истин духовно-нравственного плана бытия.

Summary

Sagikyzy A. Religion and humanistic worldview

In the article it is analyzed interrelation of religion and humanism. Neither religion nor humanism deny the humanity as important, main feature of human. But religion considers that this feature stems from the God and humanism considers it stems from the nature of human. According to the humanism human does not extend to achieve the laws, values, norms and meaning of life from God, nor from the Nature, but establish them by himself on the base of his mind and will. Sovereignty of human proclaimed by humanism, his autonomy and freedom might be the foundation and condition for the opportunity of achieving by human the life guides in the field of absolute truth of spiritual-moral plan of the being.

Венера Есенгалиева – Западно-Казахстанский аграрно-технический университет имени Жангир хана (Уральск)

ОСНОВНЫЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

Аннотация. В данной статье показывается, что в современной науке мир предстает как неравновесная, динамическая, сложнорегулируемая система, во многом зависящая от деятельности человечества. Идеалом постнеклассической стадии науки является междисциплинарный подход синергетики, объединяющий строго математические и физические модели постижения действительности с наукой об обществе. Автор доказывает, что мировоззренческие ориентации, рожденные современной наукой, нацелены на динамическое восприятие мира.

Ключевые слова: наука, постнеклассическая наука, синергетика, бифуркация, глобальный эволюционизм, информация, информология, коэволюция.

Дальнейшее развитие в рамках неклассической рациональности таких наук, как теория организации, кибернетика, общая теория систем, информатика, возникших в начале XX столетия, было связано, прежде всего, с их взаимопроникновением, взаимоувязкой и распространением принципов этих наук на все более глубокое понимание механизма эволюции неживой, живой и социальной материи. Эти науки оказали основополагающее влияние на формирование современной (постнеклассической) научной картины мира.

В частности, основные позиции общей теории систем являются базисными в постнеклассической рациональности.

Главный объект системных исследований составляет многообразие связей в живой и неживой природе, обществе, их разнокачественность и соподчинение. Одной из первых наук, в которой объекты исследования начали глобально рассматриваться как системы, стала биология. Было осознано, что эволюция живых организмов не может быть понята вне развернутых представлений об организованности. Поиски путей решения этой задачи привели к формированию системного подхода в биологии, получившего развитие в трудах А.А. Богданова, В.И. Вернадского, Л. фон Берталанфи, У. Росса Эшби, Н.А. Бернштейна и др.

Эволюционная теория, которая была основополагающей в науке о живых организмах, постулировала идею появления в мире живой материи все более сложно организованных систем. Проникновение в биологию идей кибернетики позволило выявить такие свойства живых организмов, как саморегуляция, регенерация, генетический и физиологический гомеостазис

(т. е. равновесное состояние), которые группировались вокруг понятия «система» – совокупность элементов, определенным образом организованных в целое.

Идеи системности и развития присутствовали и в концепции «большого взрыва Вселенной», возникшей в физике (астрофизике) в середине столетия. Согласно этой концепции, Вселенная появилась в огненной вспышке из «ничего» при наличии закона сохранения энергии: 15–20 млрд лет назад космическая материя была сконцентрирована в необычайно малом объеме (10^{-33} см) с огромной плотностью (1093 г/см³) и температурой (103 К) в точке сингулярности (физическое состояние, физический вакуум, «ничто», не подчиняющиеся обычным законам физики).

В данном физическом вакууме под воздействием полей (гравитационных сил, ядерных полей, сил инерции) возникла сила отталкивания такой величины, что она вызвала расширение Вселенной со скоростью, когда занимаемый ею объем пространства удваивался каждые 10^{-34} с. Затем этот процесс удвоения продолжился в геометрической прогрессии. В итоге все части Вселенной разлетелись, как при взрыве.

В последующем рост упорядоченности в движении космических объектов и частиц компенсировался увеличением энтропии (рассеивание тепловой космической энергии), Вселенная пришла в состояние гомеостаза.

Впоследствии возникает теория раздувающейся Вселенной, позволившая «...рассматривать наблюдаемую Вселенную лишь в качестве малой части Вселенной как целого, а это значит, что вполне правомочно предположить существование достаточно большого числа эволюционирующих вселенных» [1]. Концепция раздувающейся Вселенной включает в себя и идею несимметричности Вселенной, в смысле преобладания в космосе вещества над антивеществом.

Концепции «большого взрыва» и «раздувающейся Вселенной» позволили пересмотреть взгляды «на Вселенную как на нечто однородное и изотропное, сформировалось новое видение Вселенной как состоящей из многих мини-вселенных» [2]. Интересные идеи возникают при попытках распространения системного подхода на проблему взаимосвязи природы и человека. Еще в начале XX в. русские космисты (Н. Федоров, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, М. Умов и др.) продолжили развитие идеи, появившейся в лоне неклассической рациональности, о неотделимости человека от природы, расширив понятие «природа» до космических масштабов.

Выдающийся ученый В.И. Вернадский (1863–1945) впервые в истории естественных наук на глобальном, планетарно-космическом уровне осуществил синтез геологических, биологических и социокультурных (гуманитарных) знаний в единую науку о гео-, био- и ноосфере. Он показал сложность, системность строения мира, где жизнь представляет собой целостный эволюционный процесс, обусловленный физическими, геохимическими, биологическими, социокультурными факторами. Эволюция биосферы, по

Вернадскому, определяется как земными (в том числе антропогенными, человеческими), так и космическими условиями. Как целостная система биосфера обладает высокой степенью самоорганизации, находится в состоянии динамического равновесия, т. е. имеет место ее эволюция через нарушение равновесия и возвращение к нему. Под воздействием человеческого фактора биосфера перерождается в ноосферу.

Ноосфера («царство разума») – это биосфера, переработанная научной мыслью, подготовленная всем прошлым планеты, «новое геологическое явление на нашей планете». Научная мысль, в свою очередь, такое же закономерно неизбежное, естественное явление, возникшее в ходе эволюции живого вещества, как и человеческий разум, и она не может, по глубочайшему убеждению Вернадского, ни повернуть вспять, ни остановиться, ибо может развиваться до бесконечности. «...Одновременно сила разума позволит человеку выйти за пределы своей планеты, тем более, что биосфера... планетное явление космического характера» [3]. Сила разума позволит человеку организовать согласованное развитие общества и природы.

Поскольку научное творчество у Вернадского – сила, изменяющая биосферу, то особую роль он отводил миссии ученого, сообщества ученых. Прежде всего, в сфере научных работников, считает Вернадский, «...происходит психологический перелом величайшей важности – растет неудовлетворение узкими размерами Земли..., искание мировой космической связи».

В конце XX столетия системный подход получает институциональное оформление: в разных странах мира, в том числе и в СССР, возникают научные институты системных исследований, системного анализа, системного подхода. В результате можно констатировать, что усилия системщиков найти общие законы поведения систем (ведь все вокруг нас есть системы: атом, человек, общество, природа, космос, компьютер и т. д.) увенчались успехом. Сегодня принципы системного взгляда на мир являются фундаментальными, основополагающими составляющими современной (постнеклассической) научной картины мира.

Другой ее важнейшей составляющей является открытый закон самоорганизации – как главный механизм развития (саморазвития) систем, основное свойство движущейся материи. Данные поиски происходили и происходят в русле синергетики – науки, возникшей в 70-е гг. XX столетия (Г. Хакен, И. Пригожин), изучающей условия возникновения и развития структурной организации динамических, нелинейных процессов, обусловленных процессами самоорганизации.

Идеи синергетики совершили переворот в системе наших представлений о природе. Именно в этой науке исследуется взаимосвязь самоорганизующихся систем разной степени сложности и раскрывается механизм возникновения новых структур в процессе развития, переход от одного типа самоорганизующихся систем к другой. Синергетика изучает согласованное (когерентное) образование процессов самоорганизации в сложных систе-

мах (открытых, нелинейных, состоящих из множества элементов и подсистем) различной природы (однако законы синергетики распространяются только на макропроцессы, они «не работают» при изучении уникальных свойств человека, а также при протекании процессов, детерминированных множеством факторов [4]. Несмотря на то, что основные идеи синергетики возникли и развивались в ходе развития естественных наук, сегодня они имеют общекультурное значение и созвучны многим идеям и концепциям гуманитарных наук.

Механизм самоорганизации, саморазвития, на первый взгляд, прост: все неживые, живые и социальные образования находятся в состоянии равновесия. Но имеет место его постоянное нарушение, отклонение от устойчивого состояния. Одновременно внутри системы возникают механизмы самоорганизации, заставляющие систему вновь и вновь возвращаться в исходное стабильное состояние. Если в классической и неклассической науке неравновесие рассматривается как явление, препятствующее становлению структуры, как отклонение, от которого нужно избавиться, то в синергетике неравновесность трактуется как источник упорядоченности, как отклонение, ведущее к развитию. При этом очень важным является знание механизма нарушения прежней устойчивости и перехода в новое структурное состояние.

Любая система рассматривается в современной науке как открытое образование, взаимодействующее с внешней средой в виде обмена энергией, информацией. Отклонение системы от устойчивого состояния происходит в результате мощного воздействия на систему со стороны внешней среды. При этом система реализует имманентную тенденцию сохранения устойчивости, поэтому отклонение параметров от нормы является источником активности функциональной системы, источником ее саморегуляции. Это наглядно видно на примере механизма естественного отбора в живой природе: в результате отклонений в структуре организма под воздействием внешней среды устойчивые (приспособленные) виды выживают, а неустойчивые – нет.

Однако отклонения не должны быть большими, существует диапазон («гомеостатический диапазон»), в котором отклонения являются стимулом движения системы к динамическому равновесию с окружающей средой. Выход за пределы этой границы может вызвать разрушение системы с переходом ее в новое качество.

Состояние системы, когда она теряет свою стабильность и возможен переход в новое качество, называется точкой бифуркации (сами системы, находящиеся в неравновесном самоорганизующемся состоянии, получили название диссипативных). Чем многообразнее и сложнее система и чем больше в ней связей, тем большее число возможных вариантов переходов (бифуркаций) существует. В момент перехода на будущее состояние предмета оказывает влияние не только его внутреннее предшествующее состояние, но и случайные, зачастую – неконтролируемые факторы. И при наличии у неконтролируемых параметров значительных величин именно они могут определить

ход дальнейшего развития явления. В результате уменьшается возможность предсказывать развитие событий: «...оказывается принципиально невозможным предсказать, в каком направлении будет происходить дальнейшее развитие, станет ли система хаотической или перейдет на более высокий уровень упорядоченности», «после выбора пути вновь в силу вступает детерминизм, и так до следующей бифуркации» [5]. Возникновение и утверждение новых материальных и социальных структур – это и есть проявление бифуркационных процессов. Среди непрерывно происходящих качественных переходов, наличия всевозможных бифуркаций в реальном мире две имели особо важное значение: возникновение жизни и разума, способного к познанию реального мира. Это также мезолитическая, неолитическая, ренессансная и другие революции в истории развития культуры человечества.

Общий процесс развития как процесс самоорганизации, несмотря на наличие элементов стихийности, обладает определенной направленностью – стремлением к гомеостазису: с одной стороны, случайные флуктуации подталкивают систему к нестабильности, с другой стороны, в силу наличия внутреннего механизма возвращения системы в стабильное состояние сами траектории развития систем тяготеют к определенным устойчивым структурам – аттракторам, представляющим собой новое стабильное состояние. Поэтому поиск законов гомеостазиса является важнейшей задачей современной науки.

Было выяснено, что для достижения гомеостазиса важно наличие обратной связи, сигнализирующей о полезности или вредности произошедшего сиюминутного изменения на основе его сравнения с плановым (должным). В результате вырабатывается сигнал, корректирующий действие и приводящий к ослаблению (отрицательная обратная связь) или усилению (положительная обратная связь) внешнего воздействия с целью сохранения устойчивости системы. Если по каким-то причинам обратные связи нарушаются и нарастающие отклонения не контролируются и не управляются оперативными командами исполнительными органами с целью уменьшения возникших отклонений, то отклонения, достигнув критического значения, «переводят» систему на низший уровень организации. То есть возникает новое качество меньшего совершенства. Пример – межнациональные конфликты и распри, достигающие недопустимо больших размеров (в частности, события в бывшей Югославии).

В сложных системах в процессе самоорганизации участвует так называемый второй контур обратной связи [6], где происходят регистрация, отбор, кодирование, хранение информации о результатах прошлых реакций организма на различные воздействия: в живых организмах – это органы чувств, центральная нервная система; в социальных системах (обществе) – это искусственно-технические устройства – чувствительные датчики, ЭВМ, устройства восприятий, оценки, обработки и быстрой передачи информации, каналы связи, исполнительные органы и т. д. При этом по мере эволюции живых организмов, развития общества явно или неявно проис-

ходит осознание того, что именно целенаправленный отбор и накопление полезной информации являются первым условием появления новой организации. В результате роль информационных процессов возрастает, повышается эффективность их использования в жизнедеятельности систем. Причем усилия по повышению эффективности передачи, хранения, производства информации привели к необходимости создания искусственного интеллекта (сегодня на реализацию этой программы тратятся десятки миллиардов долларов). И хотя искусственный интеллект еще не создан, по ходу осуществления этого проекта достигнуты впечатляющие результаты: созданы высокоэффективные экспертные диалоговые системы, создаются искусственные нейронные сети (а на их базе – нейрокомпьютеры), появляются роботы, умеющие слышать, видеть, осязать и т. д.

В социальной сфере механизм самоорганизации и саморазвития приобретает значительно больший простор – благодаря целенаправленной, осознанной деятельности, позволяющей быстрее налаживать процесс добывания, хранения, передачи и внедрения новой информации. Возникает возможность упреждать управляющее воздействие с учетом характера внешнего воздействия, опять же с целью не допустить роста излишних отклонений. В результате появляется способность предвидения событий.

Итак, в синергетике нетривиальным образом совмещаются представления о внешних, воздействующих на открытую систему источниках энергии, с представлениями о собственных активных силах системы. При этом у природных и социальных объектов и явлений обнаруживаются свойства, несводимые к свойствам взаимодействующих частей данных объектов. Так ведут себя неживые, живые и социальные процессы (экономические, демографические, экологические и др.).

Наконец, третьей важнейшей составляющей содержательной сущности современной (постнеклассической) научной картины мира является понятие «информация» (в самом широком смысле под «информацией» понимается мера упорядоченности, организованности предмета, системы) и наука информология, рассматривающая развитие неживых, живых и социальных систем как постоянное повышение или понижение ими своего уровня организации. В синформологии действия неживых систем и живых организмов определяются уже не столько законами физики и биологии, сколько полученной информацией, поэтому история развития физических, биологических и социальных процессов – это, прежде всего, развитие информационных систем.

Возникнув в сфере техники связи, теория информации стала находить применение в биологии, физике, психологии, лингвистике, углубив и расширив возможности научно-рационального познания мира.

Информация есть единая мера упорядоченности движения, пригодная для оценки любых явлений. Поэтому информационный подход позволил установить единую сущность и взаимосвязь различных видов и форм материально-информационных процессов: от неживой до социальной материи.

Теория информации позволила установить во всем многообразии эволюции видов материи их энтропийно-информационную сущность. Поэтому понятие «информация» стало объективной характеристикой материальных систем. Информация, как и материя, существовала и будет существовать всегда, ибо она характеризует меру происходящих в материальных системах изменений. Поэтому, по мнению экспертов, «...по своему онтологическому статусу информация не отличается от пространства, времени, энергии, массы и т. п.».

Информация является одной из важнейших категорий современной научной картины мира. В естественнонаучном ее аспекте с помощью данного понятия массоэнергетическая основа Вселенной заменена или дополнена более общим фактором – уровнем организации. Именно рост информации приводит к росту уровня организации разных систем в направлении от низшего к высшему. Итак, если классическая и неклассическая науки основывались на физикалистских, массоэнергетических, биоорганизмических идеях, то современная (постнеклассическая) наука строит свои конструкции исходя из еще более общих представлений о мире – системных, синергетических, информационных.

Наконец, важнейшей составной частью постнеклассической науки является принцип универсального эволюционизма, синтезирующий многие из вышеназванных черт постнеклассического рационализма. Как отмечают эксперты, «...идея принципа универсального эволюционизма основана на трех важнейших концептуальных направлениях в науке конца XX в.: 1) теории нестационарной Вселенной; 2) синергетике; 3) теории биологической эволюции, концепции биосферы и ноосферы» [7]. Данный принцип подчеркивает такую важную составляющую изучаемых объектов, как их историческое развитие в форме знания основных этапов их эволюции: в физике, астрономии, науках о Земле, биологии, социальных науках – везде приходится учитывать эту особенность развивающихся объектов. Современная наука имеет большое количество образцов такого рода исторических реконструкций. И, по существу, принцип глобального эволюционизма объединяет естественные и гуманитарные дисциплины.

Другим важнейшим принципом универсального эволюционизма является идея коэволюции – взаимообусловленного изменения частей системы в ходе ее эволюции. Особую роль в современном мире приобрела идея коэволюции общества и природы как элементов системы под названием земная цивилизация.

Итак, постнеклассическая рациональность опирается на новую систему идеалов и норм научного познания. Историчность, системность изучаемых объектов, вариабельность их поведения предполагают в постнеклассике применение построения моделей возможных линий развития объектов в точках бифуркации, метод замены одних символических обозначений изучаемого объекта другими, создание теоретических схем, использование компьютерных программ, методов вычислительных экспериментов на ЭВМ и т. д.

Постнеклассическая наука, будучи результатом развития неклассической науки, открыла новые грани, черты и закономерности познаваемой реальности. Онтологическая модель постнеклассической научной картины мира в самом общем виде выглядит следующим образом: мир состоит из неживых, живых и социальных самоорганизующихся систем, связанных между собой и стремящихся к гомеостазису. Базовыми понятиями современной постнеклассической науки являются: «нелинейность», «самоорганизация», «бифуркационность», «диссипативность», «одна и двухконтурная форма саморегуляции» и др. Главной отличительной чертой операциональной составляющей постнеклассической научной картины мира является принципиальная плюралистичность познавательных подходов и методов, открытость их (а также результатов и стратегий познания) для критики и самокритики.

Сегодня постнеклассическая наука часто работает с неопределенными, непредсказуемыми, неточными, сложными, открытыми и самоорганизующимися объектами природного и социального характера, требующими комплексного, междисциплинарного подхода при их изучении. Экология, разработка нетрадиционных видов энергии, биотехнологии, биомедицинские исследования, системы искусственного интеллекта, процессы генной инженерии, образование спонтанных, самоорганизующихся структур в жидкостях, химических, лазерных пучках, неустойчивых плазмах, системы «человек – машина» – примеры таких объектов. При работе с подобного рода объектами приходится учитывать их уникальность (существование в одном единственном образце), необратимость протекающих в них процессов. Все это требует знания степени возможного воздействия на изучаемый объект, создания тонких, несиловых стратегий, исключающих или предельно минимизирующих воздействие на такие объекты (эксперименты с природой: животными, растениями, так называемыми «человекообразными» объектами) в процессе их исследования (в частности, широкое использование вычислительных экспериментов).

В результате создаются комплексные исследовательские программы, в которых принимают участие специалисты различных областей знания. Часто в них «помимо чисто научных целей присутствуют и цели социально-политического и экономического характера» [8]. Поэтому здесь, как нигде, нужны гуманистические ценности, которые должны определять стратегию научного поиска и применение результатов этого поиска. В частности, сегодня уже существует ориентация не на преобразование природы, а на восстановление баланса и гармонии между различными составляющими природных систем, между природой и обществом (коэволюция природы и общества).

В ходе научного исследования вышеописанных сложных объектов возникает не только возможность существования веера всевозможных результатов исследований, но и потребность в достаточно простой, обобщенной схеме, теории, объединяющей все эти результаты. Причем, как отмечают эксперты, это будет простота «...особого рода, не поверхностная, а глубинная,

направленная против тотального и бессмысленного усложнения всего и вся, знакового хаоса, включающая в себя результаты многих достижений». Очевидно, усилия по пониманию и описанию основных составляющих постнеклассической науки уже есть попытка создания такой обобщенной схемы.

Литература

- 1 Гут А.Г., Сиейнхарт П.Дж. Раздувающаяся Вселенная // В мире науки. 1984. № 7. – С. 59.
- 2 Линде А.Д. Раздувающаяся Вселенная // Успехи физич. наук. – 1984. – Т. 144. – Вып. 2. – С. 210.
- 3 Вернадский В.И. Изб. труды по истории науки. – М.: Наука, 1981. – С. 82.
- 4 Князев Е.Н. Саморефлективная синергетика // Вопросы философии. – 2001. – № 10. – С. 106–107.
- 5 Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. – М., 1986. – С.17–18, 28–29.
- 6 Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации. – М., 2004. – С. 43–47.
- 7 Кохановский В.П., Золотухин Е.В. и др. Философия для аспирантов. – Ростов-на-Дону, 2003. – С. 144.
- 8 Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. – М., 2000. – С. 627.

Түйін

Есенғалиева В. Қазіргі ғылымның негізгі дүниетанымдық көзқарастары

Мақалада қазіргі ғылымның негізгі белгілері айқындалған. Автор оған: синергетиканың, яғни күрделі жүйенің өзін өзі ұйымдастыруы мен дамуы туралы ғылымның идеялары мен әдістерінің кеңінен тарауын; ғылыми дүниетанымды әмбебап (ғаламдық) эволюционизм ұстанымдары негізінде құруға талпыныс, ақпарат қағидаларын жатқызады. Қазіргі кезде ғылыми зерттеу монолог емес, табиғатпен диалог екендігі дәлелденеді.

Summary

Esengalieva V. Major Philosophical Concepts of Modern Science

The article highlights the main features of modern science. Author refers to them, the widespread of ideas and methods of synergy – the science of self-organization and the development of complex systems; the desire to build a scientific worldview based on the principles of universal (global) evolutionism; information theory. The idea is that the current scientific research – not a monologue but a dialogue with nature.



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

ТЕНДЕНЦИИ ИДЕНТИФИКАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ

Аннотация. За годы независимости в Казахстане существенно модифицировались мировоззренческие парадигмы, выстраивается обновленная система ценностей, появилось и «входит» в самостоятельную социальную жизнь новое поколение казахстанцев, в связи с чем становится актуальным выявление тенденций трансформации социума в аспекте его интегральных характеристик. В этих условиях единство казахстанского общества в немалой степени зависит от возможности ретрансляции традиций, укоренения ценностей, общих для различных поколений и воспроизводимых в семье, в системе воспитания, образования. В статье представлены некоторые результаты мониторинга ценностно-смысловых концептов, способствующих консолидации казахстанцев в гражданскую общность.

Ключевые слова: безопасность, идеологемы, идентичность, кризис, проблемы, справедливость, ценности, язык.

Систематическое изучение ценностного контекста современной казахстанской жизни открывает возможности эффективного государственного управления, направленного на достижение задач общенационального согласия, стабильного и процветающего развития. Институт философии, политологии и религиоведения совместно с Институтом демократии осуществил в 2013 г. мониторинг общественного мнения казахстанцев, который охватил 3000 респондентов из 14 регионов, гг. Астана и Алматы. Изучались оценочные суждения о значимости социальных и политических процессов, характеризующих степень включенности казахстанцев в функционирование гражданской сферы общества, их заинтересованность в решении тех или иных проблем общегражданского, государственного значения, идентификационные характеристики, вызванные процессами трансформации.

Исследование прояснило вопросы, связанные с: гражданской идентичностью, с позиций восприятия и оценки различными референтными группами социально-политических изменений в Казахстане; проекциями личностной и социальной самоидентификации в геополитической, этнокультурной и гражданской перспективах; самоидентификацией гражданской

позиции в предпочтении общезначимых ценностно-смысловых концептов казахстанской идеологии; ранжированием актуальных проблем, существенно влияющих на идентичность казахстанцев, и др.

Идентификация с казахстанским обществом и значимыми референтными группами

Восприятие себя частью казахстанского общества вполне очевидно для 72,3% респондентов, «в какой-то мере» ощущают себя частью казахстанского общества 22,5%, отвечают отрицательно – 3,4%, затрудняются с ответом – 1,9%. Таким образом, можно констатировать, что для 94,8% опрошенных интеграция с казахстанским обществом бесспорна (рис. 1).

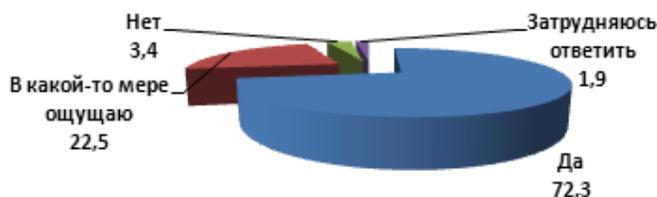


Рис. 1. Распределение ответов на вопрос: «Ощущаете ли Вы себя частью современного казахстанского общества?»

В исследовании выявлялись предпочтения в групповой идентификации, в связи с чем ставился вопрос о выборе ближайшей референтной группы. Полученные распределения показывают, что семейная идентификация – на первом месте (40,7%), гражданская – на втором (37,7%), этническая – на третьем (31%), поселенческая (житель города/села) – на четвертом (27,5%). Далее в позиционировании обнаруживается большой дистанционный разрыв и оказывается, что дружеско-товарищеская (4,3%) и коллегиальная (в работе/учебе) идентификации (3,0%) – не выступают приоритетными (рис. 2).

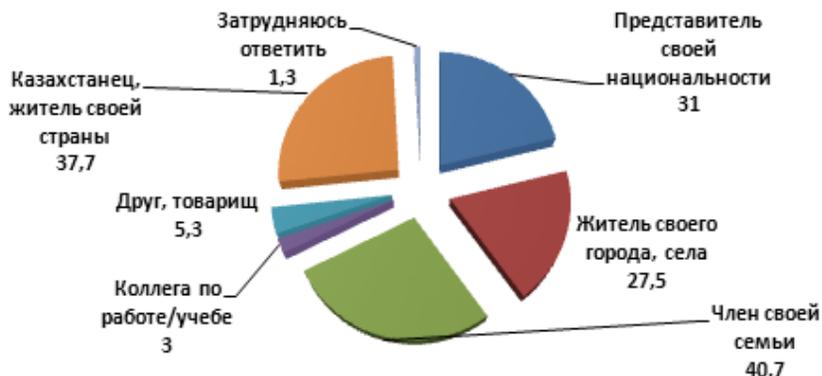


Рис. 2. Распределение ответов на вопрос: «Кем Вы являетесь в большей степени?»

Гражданская идентичность (концепт «казахстанец») (61,9%) предстает преобладающей перед этнической (концепт «представитель своей национальности») – (36,1%) (рис. 3).



Рис. 3. Распределение ответов на вопрос: «Кем Вы себя считаете в большей степени – представителем своей национальности или казахстанцем?»

В разрезе этнической принадлежности респондентов превалирование гражданской идентичности отмечено во всех этносах, что свидетельствует о принятии большинством сограждан идеологии о гражданской нации (табл. 1).

Таблица 1

Самоидентификация по этнической корреляции

	Казах/ казашка	Русский/ русская	Другая национальность
Представителем своей национальности	38,5	33,8	29,2
Казахстанцем	59,9	63,2	70,1
Затрудняюсь ответить	1,6	3,1	0,6

Тенденции языковой идентификации в зависимости от сфер применения языка

Полиязычность в казахстанском обществе обусловлена исторически и поддерживается сохраняющейся многокультурной структурой населения. Респондентам задавался вопрос об общей самоидентификации в фактически нелинейном языковом пространстве. Более четверти респондентов позиционируют себя двуязычными (27,7%), для 36,1% респондентов ближе русскоязычный контекст социализации, 30,5% связывают свой языковой дискурс с тюркской идентичностью, только 3,8% заявили об освоении трехязычного пространства, менее 2% с ответом затруднились (рис. 4).

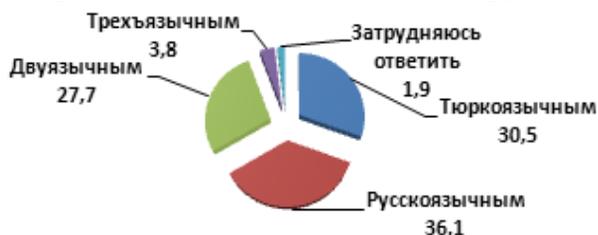


Рис. 4. Распределение ответов на вопрос: «Кем Вы себя чувствуете в большей мере по языковым признакам?»

Опрос проявил:

- более разноплановую языковую идентификацию у респондентов других национальностей по сравнению с респондентами-русскими и респондентами-казахами;

- наиболее высокое позиционирование себя двуязычными среди респондентов-казахов (40,3%) по сравнению с 22,7% у респондентов других этносов и 4,8% – у респондентов-русских;

- наибольшее позиционирование себя как трехязычных респондентами других этносов (11,7%);

- почти самотождественную языковую и этническую идентичность у респондентов-русских (91,4%) (рис. 5).

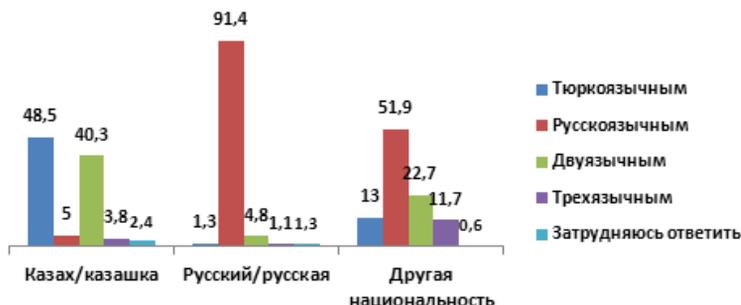


Рис. 5. Распределение ответов на вопрос: «Кем Вы себя чувствуете в большей мере по языковым признакам»? в проекции на этничность респондентов

В распределении ответов респондентов в зависимости от возраста обнаруживается:

- уменьшение почти в два раза двуязычных в старшей возрастной группе (от 61 года – 14,1%) по сравнению со всеми остальными возрастными когортами респондентов, где двуязычными себя называют 29,4–30,5%;

- уменьшение в два раза самовосприятия в качестве русскоязычных в группе самых молодых респондентов от 18 до 29 лет: 28,3% по сравнению с 54,6% в группе респондентов старше 61 года (рис. 6).

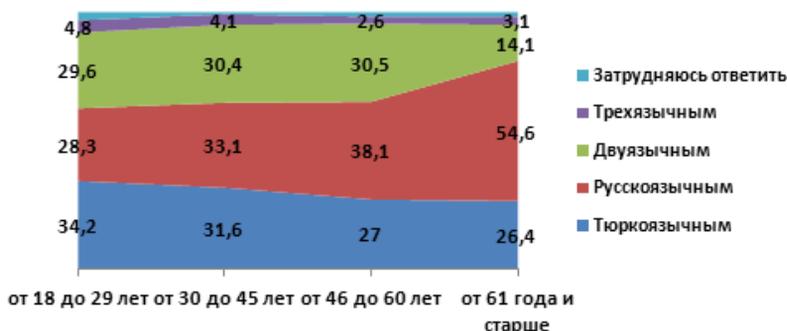


Рис. 6. Распределение ответов на вопрос: «Кем Вы себя чувствуете в большей мере по языковым признакам»? в проекции на возраст респондентов

В связи с государственными задачами: а) расширения сферы применения государственного языка; б) переходом к билингвизму и в) в перспективе – к овладению казахстанцами тремя языками – были поставлены вопросы о месте и роли языка (казахского, русского или языков других этносов Казахстана, иностранных языков) в функциях родного, языка получения общего среднего образования, языка как средства общения в семье и языка мышления. Проекции употребления различных языков в зависимости от сфер практического применения представлены интересными значениями (рис. 7).

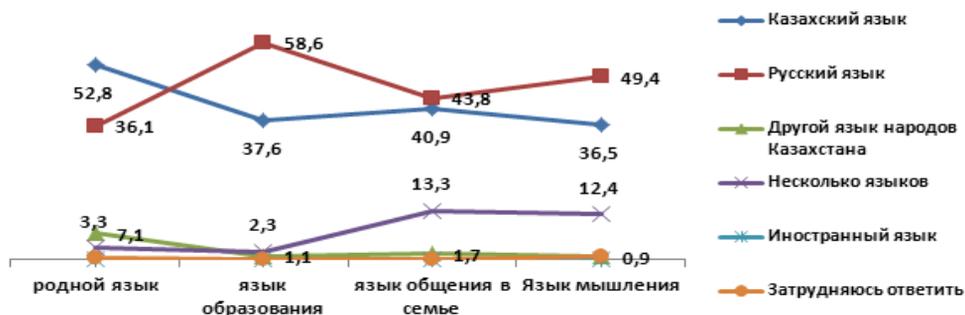


Рис. 7. Распределение ответов на вопросы: «Какой язык для Вас является родным?», «На каком языке Вы получили общее среднее образование?», «На каком языке говорят в Вашей семье?», «На каком языке Вы думаете, говорите, пишете?»

Ответы на вопросы о языке как средстве социализации проявили ситуацию с иерархией идентификационных стратегий, обусловленных практической применимостью языков в разных сферах. Проявлено, что:

- казахский язык доминирует в качестве родного языка (52,8%), выступает паритетным с русским языком как язык внутрисемейного общения (40,9%), сопоставим по значениям при выборе респондентами языка образования (37,6%) и в функционировании языка мышления (36,5%);

- русский язык продолжает выполнять фундаментальные функции социализации в сфере общего среднего образования (58,6%), языка мышления (49,4%), средства внутрисемейного общения (43,8%). Все перечисленные функции превышают значение русского языка, называемого респондентами как родной (36,1%);

- реальное двуязычие (подразумевается бинарность казахского/русского языков) фиксируется респондентами в сфере семейного (13,3%) и профессионального (мышление, говорение, письменное изложение) применения (12,4%).

Ценностно-смысловая интеграция общества

На вопрос о том, сформированы ли в Казахстане ценности, имеющие общее значение для всех граждан, независимо от этнической, возрастной,

религиозной и др. принадлежности, в целом утвердительно ответили 69,6% респондентов (32,7% – явно, значение «да», и 36,9% – предположительно, в значении «скорее, да»), что следует рассматривать как достаточно высокий уровень консенсуса в отношении идейного единства общества. Но, в то же время, практически для третьей части сограждан вопрос о ценностно-смысловой идентификации в пространстве социальной жизни пока еще проблематизирован, при этом 16% с ответом затруднились, а 14,4% полагают, что интеграции по ценностям не происходит (рис. 8).



Рис. 8. Распределение ответов на вопрос: «Сформированы ли в Казахстане ценности, имеющие общее значение для всех граждан, независимо от этнической, возрастной, религиозной и др. принадлежности?»

Проекция ответов по вопросу о сформированных общезначимых ценностях на этническую принадлежность респондентов показали, что процесс достаточно очевиден для респондентов-казахов (35,8%), чем для респондентов других этнических групп (28,6%) и респондентов-русских (27,9%) (рис. 9).

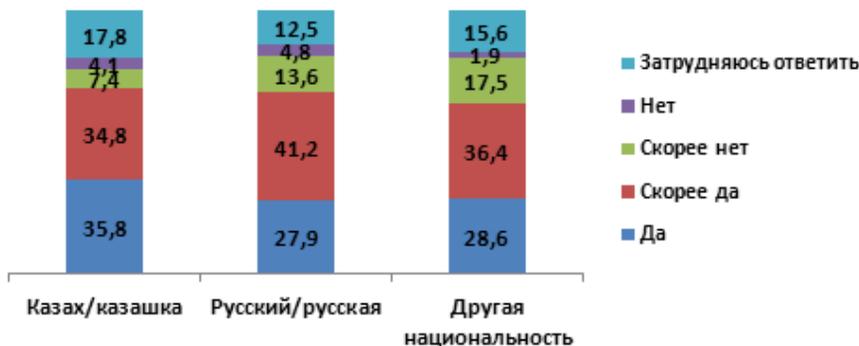


Рис. 9. Распределение ответов на вопрос: «Сформированы ли в Казахстане ценности, имеющие общее значение для всех граждан, независимо от этнической, возрастной, религиозной и др. принадлежности?» в проекции на этничность респондентов

Наибольшее число полагающих, что общезначимые для всех граждан ценности еще не сформированы – в группе респондентов других этнических групп (19,4%) и у респондентов-русских (18,4%). Распределение мнений в корреляции на возраст респондентов обнаруживает тенденциальную схожесть оценок (рис. 10).

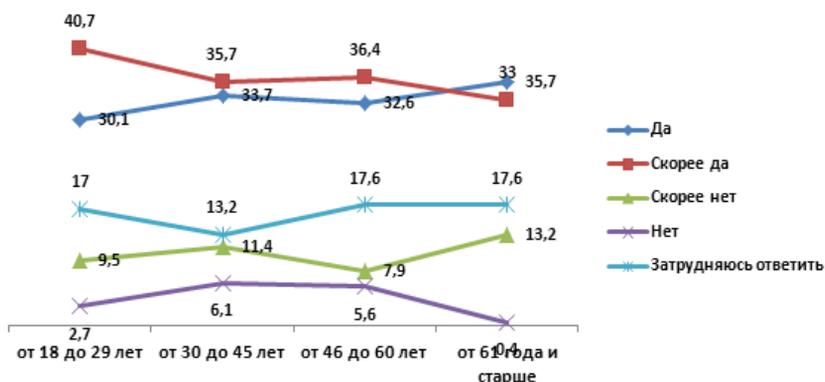


Рис. 10. Распределение ответов на вопрос: «Сформированы ли в Казахстане ценности, имеющие общее значение для всех граждан, независимо от этнической, возрастной, религиозной и др. принадлежности?» в проекции на возраст респондентов

Ценностная матрица как личностный выбор

Ценностные установки, обозначаемые респондентами в личной смысловозначимой проекции, зафиксированы в ответах на вопрос о жизненных приоритетах, которые «высветили» традиционную матрицу ценностей. Приоритетными в своей жизни казахстанцы считают жизнь семьи (82,7%), здоровье (72,9%) и успешную социализацию детей (60,5%). Работа (47,1%) и забота о родителях (46,6%) оказываются вторыми по значимости. Несмотря на сформировавшийся рыночный уклад, деньги (26,3%) не стали символом и идеалом для казахстанцев. Учеба и образование значимы для 17,7%, а карьера интересует 14,3%. Религиозная вера как главное дело жизни выделена 6,3% респондентов. Такие факторы гражданской социализации, как «думы о государстве» (11,2%), «власть» (2%), интересы национальной диаспоры (2,3%) значимыми не являются.

Среди факторов, которые препятствуют формированию общих ценностей для всех казахстанцев, респонденты выделили и объективные обстоятельства (существенные различия в образе жизни, которые увеличивают дистанцию между ценностно-смысловыми мирами – принятыми и разделяемыми убеждениями сограждан – 15,7% и субъективные условия, которые связаны как с недостаточными усилиями государственных институтов (50,8% – в сумме факторов формализма, незаинтересованности чиновников, разрывом между декларациями и реальной практикой, недостаточной информированностью населения о задачах консолидации общества), так и с гражданской пассивностью (14,3%) (табл. 2).

Таблица 2

Факторы, препятствующие формированию общих ценностей

%

Отсутствие достаточных интеллектуальных сил в обществе	19,7
Существенные различия в образе жизни и, как следствие, несовпадение убеждений казахстанцев	15,7
Разрыв между задачами государственных программ развития и реальной практикой их выполнения	15,7
Пассивность, отсутствие интереса к политическим процессам у граждан	14,3
Формализм работы государственных институтов в этой области, недостаточная идеологическая работа	13,7
Незаинтересованность чиновников	10,3
Недостаточная информированность населения о задачах консолидации общества	7,1
Советское прошлое, ностальгические настроения	0,1
Затрудняюсь ответить	16,8

Принятие современных идеологем

В условиях растущего разнообразия, в том числе – усиливающейся дифференциации и сегментации общества, разными возможностями выбора жизненных стратегий, которые существенно отличаются в социальных группах, остаются актуальными задачи по воспроизведению ценностного контекста, который бы выступал своеобразной интегрирующей матрицей для казахстанской общности. Исследование некоторых идеологических концептов, которые активно воспроизводились в политике суверенного государства, проявило их иерархию в массовом восприятии (рис. 11).

Наиболее востребованными стали идеологемы, связанные с осознанием казахстанцами: общности исторической судьбы (31,5%), которая лежит в основе понятия «народ Казахстана»; курса социального государства, политика которого направлена на повышение уровня жизни всех казахстанцев (31,1%); главных общественных ориентиров в формате нормативных ценностей свободы, стабильности и достойного существования (30,2%); единства казахстанского общества через многообразие культур (26,9%); уважения и знания казахского языка и культуры каждым гражданином (19,9%); необходимости интернационализма, мира и дружбы как залога процветания казахстанского общества (17,8%); справедливого распределения доходов от природных богатств (16,8%); практического патриотизма и гражданственности (14,6%); неприятия религиозного экстремизма и терроризма (13,3%); осознания связи между экономическим развитием и вкладом в него как труженников, так и ответственных работодателей (11,9%).

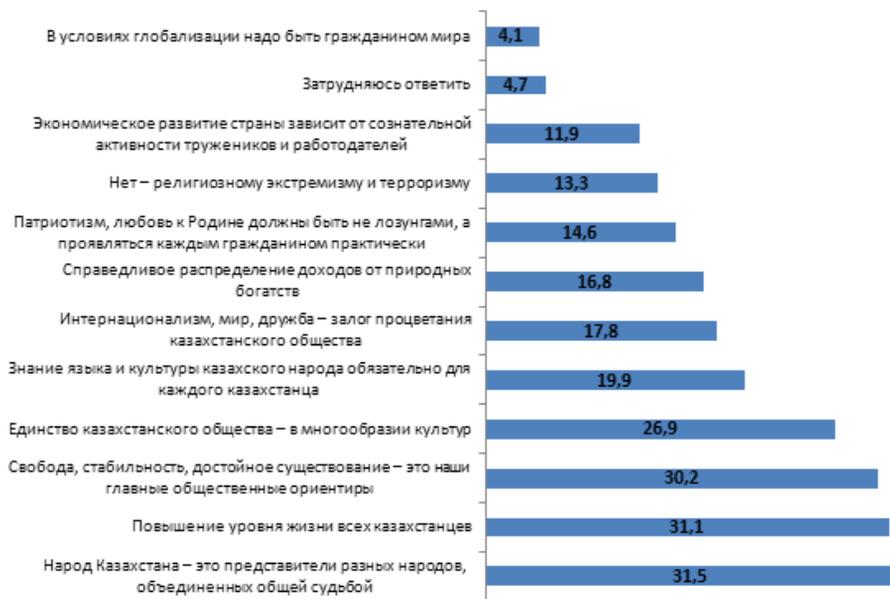


Рис. 11. Распределение ответов на вопрос: «Какие утверждения наиболее важны для современных поколений казахстанцев?»

Мониторинг показывает, что в казахстанской идеологии достигнут паритет в понимании задач политического курса – как со стороны их трансляции властью, так и со стороны восприятия массовым сознанием. А такой паритет означает, что Казахстан вплотную приблизился к активизации институтов гражданского общества.

Восприятие проблем общественного развития

Респонденты, отвечая на вопрос о том, какие из проблем общественной жизни их более всего тревожат, указали, что:

- наибольшую тревогу вызывают вопросы и состояние экономической жизни (безработица, низкий уровень заработной платы, высокие цены на продукты питания и на коммунальные услуги) – диапазон значений от 32,7 до 44,4%;

- далее следует группа проблем, связанных с экзистенциальными основами жизни (высокий уровень преступности и криминогенный фон по месту проживания, беззаконие и несоблюдение прав человека, падение морали и уровня культуры, социальная несправедливость, расслоение общества, бюрократизм и коррупция в органах власти, социальная незащищенность) – в интервалах значений от 19 до 31,3%;

- по мере убывания отмечены такие факторы тревожности, как: экологическая обстановка по месту проживания (16,6%); состояние экономики и неразвитость собственного производства (13,6%); недоступность профессионального образования (12,4%); угроза утраты языка и культуры этноса (12,1%); межнациональные (6,6%) и межконфессиональные (2,9%) отношения.

Выражение тревожности по поводу осмысленности проблем общественной жизни не означает ощущения безысходности. По поводу происходящих в обществе изменений респонденты испытывают разные чувства: безнадежность и страх называют 1%, безразличие и апатию – 2%, недоверие и тревогу – 13%. Уверенно смотрят в будущее 23%, с надеждой на лучшее – 57% респондентов.

Оценка жизненности общественных проблем

Респонденты выделили довольно большой перечень проблем, которые можно рассматривать как «наиболее острые» для общественного развития. По данным мониторинга следует, что в обществе практически нет таких областей, состояние которых не вызывало бы обеспокоенности сограждан в той или иной степени (рис. 12).



Рис. 12. Распределение ответов на вопрос: «Какие проблемы общественной жизни Казахстана Вы считаете наиболее острыми?»

По остроте восприятия проблем лидирует коррупция (39,5%). Далее называются проблемы, связанные с экономикой, как таковой (ее состоянием, низкими доходами и угрозами бедности, проблемами трудоустройства и безработицы). Диапазон выбранных значений каждой из перечисленных проблем находится в интервале от 28,5 до 35,7%, что является показателем их достаточно высокой напряженности.

Доступность жилья и его качество как «острая» проблема отмечена 28%, доступность и качество медицинских услуг – 27,3%, стоимость жилищно-коммунальных услуг актуальна для 22,8%. О состоянии сельского хозяйства как острой проблеме сообщают 22,4% респондентов. Обеспо-

коены распространением социальных болезней (алкоголизм, наркомания, СПИД) – 22,2%, уголовной преступностью – 18,1% респондентов. Эти проблемы находятся в интервале высокой напряженности.

Каждый шестой респондент отметил в качестве «острых» проблем такие, как: состояние системы образования (15,3%); угрозы общественной безопасности (15,1%); социальную справедливость (15%); экологическую безопасность (13,5%); кризис морали и культуры (12%); развитие науки и техники (11,5%). Как представляется, пока эти значения отображают среднюю напряженность. Повысились значения напряженности в такой сфере, как семья: респонденты в 8,4% анкет отмечают кризис семейных ценностей, а в 5,9% указывают на наличие конфликта поколений.

Оценочные суждения относительно значимости актуальных социальных и политических вопросов, характеризующих степень включенности респондентов в процессы функционирования гражданской сферы общества, заинтересованность в решении тех или иных проблем общегражданского, государственного значения проявляют критичный уровень массового сознания.

Приоритеты государства в обеспечении курса устойчивого развития

Мнения респондентов о векторах государственной политики для обеспечения процветания страны оказались сосредоточены на основополагающих направлениях экономики, социальной политики, культуры и представлены определенной иерархией, в которой, прежде всего:

- акцентировано значение развития сельскохозяйственного сектора (32,6%);
- указано на необходимость развития промышленного сектора (30,7%);
- проявлена задача государственной поддержки семьи (28,4%);
- отмечены высокие ожидания доступа и качества системы здравоохранения (28%), качественного и доступного образования для всех (27,1%) (рис. 13).



Рис. 13. Распределение ответов на вопрос: «На какие направления необходимо обратить внимание и развивать их, чтобы обеспечить процветание страны?»

В целом исследование выявило: 1) прочное «укоренение» казахстанских идеологием в общественной ментальности; 2) понимание респондентами личной ответственности за благополучие семьи; 3) высокий уровень ожиданий от государства в реализации устойчивого социально-экономического и политического курса на стабильность всех сфер жизнедеятельности общества через создание соответствующих институциональных условий; 4) паритетное восприятие актуальности экономических и политических задач общественного развития; 5) готовность совершенствовать отношения в системе «государство-гражданин».

Со стороны государства респондентами ожидается обеспечение: условий социально-экономической безопасности – как набора адекватных средств (стандартов) в области гарантированного доступа к работе; достаточных финансовых ресурсов; возможностей воспитывать и давать образование детям; доступа к жилью и чистой окружающей среде; сохранение здоровья и заботы о нем; образования и наличия работы. Респонденты обеспокоены ситуацией с преодолением бедности, выравниванием доходов, совершенствованием социальных лифтов.

Вопрос о необходимости и достаточности соответствующих условий идеологической самоидентификации для Казахстана в условиях становления и развития отечественного суверенитета актуален. Идеологическое самоопределение позволяет четко обозначить ориентиры предпочтительного развития общества, государства и граждан, создавая предпосылки для формирования результативной социальной, культурной, экономической политики в условиях сохраняющейся поликультурности и многоэтничности.

Түйін

Булова Е.Е. Жаңазаманғы Қазақстандағы идентификациялық тенденциялар процесі

Мақала авторы пайымдауынша, Қазақстанда дүниетанымдық парадигмалар өзгеріске ұшырап, жаңадан қалыптасқан құндылықтар жүйесі көрінуде. Жанұяда, мектепте, білім беру саласында берілетін құндылықтар Қазақстандағы дүниетаным парадигмаларының одан әрі тереңдеуіне мүмкіндік береді дейді. Қазақстан қоғамын азаматтық бірігейлікке апаратын құндылықты-мәндік концептілерді әлеуметтік мониторингісі берілген.

Summary

Burova E.E. Identification trends process in modern Kazakhstan

The author studies that Kazakhstan is substantially modified ideological paradigm that builds renewed values. Also author thinks that educational process in all its stages is serves to deepen an ideological paradigm in Kazakhstan. The article presents some results of the monitoring values and meanings of concepts, contributing to the consolidation of Kazakhstani civil community.

Нелли Лукина – Национальный исследовательский
Томский государственный университет (Россия),
Динара Шорманбаева – Казахский национальный
университет имени аль-Фараби (Алматы)

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПОДХОДА В ПОЗНАНИИ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Аннотация. Социокультурный подход – как общеметодологический инструмент, который позволяет осуществлять интегральный анализ современного информационного общества. Проблема заключается в том, чтобы структурировать сознание по отношению к выделенному объекту и найти определенный ракурс его исследования. Ключевые понятия социокультурного подхода актуализируются через антропологический срез при анализе культуры и социальности как деятельности и общения.

Ключевые слова: информационное общество, социальная теория, социокультурный подход, социальное, культурное, социокультурный синтез, методология дополнительности.

В философской, не говоря о другой научной литературе, понятие социокультурного традиционно используется как чрезвычайно широкое и с трудом поддающееся спецификации. Попытка трансформировать понятие социокультурного в концепцию исходит из установки, что смысл этого предприятия – сугубо философский, а концептуализация – правомерное теоретическое занятие. В качестве предварительного условия необходимо отметить, что экспликация социокультурного как целостного феномена должна базироваться на представлении о социальном и культурном, как имеющих собственную специфику и логику. Аксиоматический отправной пункт, узел философского анализа познавательных интенций социокультурного подхода постулирует необходимость поиска оснований для консенсуса различных версий культуры и общества. Другими словами, репрезентация социокультурного подхода должна опираться на единую концепцию культуры и общества.

Проблематику социокультурного подхода трудно отнести к определенному философскому направлению. Скорее, это – комплекс вопросов, по которому могут высказаться философы разных течений. Этот факт отражает определенную тенденцию современного философствования, когда структура философии определяется, скорее, проблематикой, а не способом ее решения. Решение же проблемы носит комплексный, синтетический характер.

Актуальной проблемой современного социального познания является отсутствие теории, которая была бы в состоянии отразить степень взаимозависимости интенсивных и качественных информационно-коммуникационных изменений, начавшихся в обществе во второй половине XX в. Теоретической перспективе субординировать знания, накопленные в социологии, культурологии, политологии и экономике препятствует наличие затруднений методологического свойства. В первую очередь, следует отметить тот факт, что вовлечение в исследование социальных процессов представителей различных наук не обеспечено междисциплинарными методологическими установками.

Следует также подчеркнуть недостатки современных социально-гуманитарных наук, не позволяющие преодолеть накопившиеся в них проблемы, в числе которых: идеологически-патерналистский традиционализм, низкая практическая значимость, абстрактность и формализм. Особенно отчетливо эти недостатки проявляются в некомпетентном использовании социальных и культурных конструктов вне антропологического контекста, что не способствует устранению их абстрактности.

В ряду основных средств интеллектуального анализа, понимания и интерпретации социального развития в современной литературе называют социокультурный подход. В философской литературе тема социокультурной стратегии познания получает социально-философскую, гуманитарно-антропологическую и культурологическую проекцию [см.: 7; 8]. Открытие социокультурного подхода как актуального исследовательского горизонта фактически осуществилось. Его теоретические основы имеют продолжительную историю, его методологический потенциал эксплицирован классиками социогуманитарной мысли. Так, анализ всего социокультурного пространства с выходом за рамки отдельных дисциплин назван известным социальным теоретиком П. Сорокиным плодотворным и разумным специализированным подходом [10, с. 170]. В теоретико-методологическом наследии П. Сорокина социокультурный мир предполагает иерархию интегрированных социальных и культурных систем (триада личности, общества и культуры), в основании которой лежит несколько философских предпосылок в виде представлений о природе реальности, о методах ее познания с исходным приматом культурных ценностей. Когнитивная модель П. Сорокина аккумулировала, прежде всего, идеи гуманитарного знания, где внимание исследователей сосредоточено на культурных объектах и поведении людей, направляемом культурой.

На формирование социокультурной стратегии познания оказало влияние изменение видения и систематизации социогуманитарного знания посредством современных техник мышления, связанных с транспредметностью, а также «лингвистическим» и «антропологическим» поворотами в философии. Так, для немецкого философа Ю. Хабермаса принципиальным оказывается стремление осуществить синтез социальной теории, эпистемо-

логии и философии языка для экспликации социокультурного потенциала современного общества с целью познания того, как общество функционирует и посредством чего оно себя воспроизводит. По мнению Ю. Хабермаса, общество как социокультурный феномен может быть адекватно интерпретировано с привлечением методов лингвистики, герменевтики, психоанализа и саморефлексии [11, с. 241].

«Антропологический поворот» в философии внес существенные изменения в самосознание социальных и гуманитарных наук, которые стали нуждаться в общей теории человека, имеющей интердисциплинарный статус.

Потребность в понимании общества как некоторой целостности обостряется в условиях его трансформации. По мнению Н. Лапина, наиболее эффективным и адекватным инструментом в интерпретации общества как единства культуры и социальности представляется социокультурный подход, поскольку он проясняет механизм сопряжения изменчивого и устойчивого. Социокультурный подход не противостоит иным подходам (например, структурному или системно-функциональному), а дополняет их и является более общим и тяготеющим к системной методологии и может рассматриваться как уровень конкретизации принципа универсального эволюционизма [7, с. 4]. В этой связи необходимо подчеркнуть также, что социокультурный подход не подвергает элиминации экономический, политический и прочие социальные факторы, но выдвигает на передний план анализ культуры, понимаемой как программа деятельности субъекта.

Дискурс о культуре всегда проблематичен – в силу гипотетического характера контура культуры, размытости ее границ. Интерпретация культуры должна осуществляться, исходя из понимания ее базисной структуры, положенной в основу воссоздания любого общественного явления, которое всегда рассматривается как субъект. Существование социума обусловлено наличием некоей программы, реализация которой создает это общество. Отсутствие такой программы приводит к социальной деструкции. Так, согласно К. Клакхону, «...культура передает целостный образ жизни людей, социальное наследие, которые индивид получает от своей группы, и формирует план всей жизнедеятельности человека» [5, с. 38, 49].

Современный исследователь социокультурной проблематики А.С. Ахиезер также настаивает на необходимости рассмотрения культуры с точки зрения ее детерминированности мотивами человеческой деятельности. Очевидное преимущество такой интерпретации состоит в выявлении и адекватном определении отличительных признаков мира человеческой культуры, таких, как: рефлексивность; способность человека делать свою историю и себя предметом воспроизведения; критическая оценка содержания самой культуры. Критикуя культурологический анализ, страдающий нехваткой комплексной критериальности и ограничивающийся прорисовкой образа культуры в конкретный исторический момент, А.С. Ахиезер отмечает: «Любое познание истории включает не только описание предметного

содержания исторического события, объяснение его причин и условий, но и понимание того, в какой степени сами люди осознали содержание собственных действий и, соответственно, научились их изменять, корректировать» [см: 1]. В рамках этого подхода культура и социальные отношения понимаются как два аспекта воспроизводственной антропогенной деятельности, создающей пространство социокультурной реальности от государственности до повседневности.

Таким образом, поиски системного знания об обществе и человеке идут в социокультурном направлении. Немецкий философ и социолог П. Штомпка вводит продуктивное понятие динамического социального поля как средства преодоления дихотомии статики и динамики социальных процессов. В рамках предложенного проекта социальные объекты рассматриваются не как жесткая система, а как «мягкое» поле взаимоотношений.

Реализуя возможность изучения социокультурной реальности, в центр которой помещен человек с присущими ему многоплановыми сферами жизнедеятельности, социокультурная методология в лице Э. Шилза и Ш. Эйзенштадта вводит концепт «центральной зоны социокультурных ценностей» [см: 13].

Такая номинация обусловлена наличием достаточной степени релевантности понятия «ценность» в плане необходимости отобразить характер функций институтов, процессов, моделей поведения, индивидуальных типов реакций субъектов, их оценочных суждений относительно реальности. Введение в область социокультурных исследований концепта центральной зоны социокультурных ценностей задает «систему координат» социологических, антропологических и культурологических теорий изучения социокультурного пространства, поддерживает антропоцентрический принцип, а также устанавливает связи между социально-научными теориями, функциями различных институтов и процессов и содержанием всех сфер жизни общества. Такая система координат означает не только рационально-конструктивное целенаправленное применение научных теорий, но и упорядочение исследовательского поля, где процессы и проблемы становятся наблюдаемыми, отслеживаются динамика, фазы и этапы протекания общественно значимых явлений.

В традиционной триадической структуре социогуманитарного корпуса «социальное-антропологическое-культурологическое», мы акцентируем внимание на роли антропологического среза, пафос которого постулирует необходимость пересмотра традиционного взгляда на природу взаимодействия человека и общества.

Таким образом, социокультурный подход как методологический инструментарий, вне зависимости от того, насколько он манифестирован и от-refлексирован в рассмотренных пластах литературы, в своих основаниях ориентирован на определенную модель социальности и культуры, реализующую идею фундаментального синтеза.

Анализ родовой структуры социокультурных явлений, предпринятый П. Сорокиным по отношению к обществу, представлял собой фундаментальный синтез социального и культурного. Выделяя в структуре социокультурного взаимодействия три неотделимых друг от друга аспекта – личность, общество и культуру, П. Сорокин отмечал: «Ни один из членов этой неразделимой триады... не может существовать без других. Не адекватна любая теория, которая концентрируется лишь на одном из них, исследуя социокультурный мир» [10, сс. 218–219]. Именно в качестве фундаментальных эти три измерения человеческого бытия в его различных проявлениях – экономическом, социальном, познавательном, культурном – интегрируются в рамках социокультурного синтеза, каждое из них не сводится к другим и не выводится из них, но при этом они взаимосвязаны и влияют друг на друга.

Обращение к философски нагруженным теоретическим построениям, связанным с экспликацией социального и культурного, предполагает идею синтеза, представляется эвристически ценным для понимания природы феномена социокультурного толкование синтеза Г. Гегелем. Синтез в классическом смысле ассоциируется с гегелевским единством тождества и нетождества, логическим понятием снятия, принципом единства противоположностей. Согласно Г. Гегелю, синтез не предполагает взаимного враждебного столкновения синтезирующих начал. Его следует понимать как процесс зарождения нового качества [см.: 4, с. 70]. В этом заключается отличие синтеза, например, от симбиоза – как способа слияния разнородностей, когда они равноположены друг другу, и такой тип взаимодействия обеспечивает неустойчивую целостность. Смысл философского синтеза состоит в том, что он предполагает преодоление эклектики через пронизанность различных позиций одной сквозной идеей. Это подразумевает диалог концепций на основе выявления их общих предпосылок и оснований. Объединительные усилия социокультурного синтеза заключаются во взаимном проникновении, создании органической общности социального и культурного, которые не растворялись бы друг в друге и не смешивались. Социокультурный подход демонстрирует интенцию соединения входящих в него составляющих с попыткой реконструкции каждой позиции и экспликации логики их развития. Синтетическое взаимопроникновение требует, чтобы социальное и культурное взаимно учитывали принципы друг друга, чтобы одно существовало в другом, чтобы от отдельных составляющих культуры и социума можно было перейти к их системному и, в то же время, новому сущностному качеству.

Немецкий философ П. Козловски интерпретирует социокультурное взаимопроникновение следующим образом: «Взаимопроникновение означает, что надо создавать совместный контекст, который определяется не... выполнением технических требований и социальных функций, а совместным символическим, то есть образным и нарративным смыслом» [6, с. 185].

Для П. Козловски взаимопроникновение не означает ни рядоположенности, ни раздельности социокультурных областей – экономики, искусства, науки. Он рассматривает их как единство духа культуры при различении его являющихся форм, зафиксированных в совместной символической семантике общественных сфер.

Фундаментальный социокультурный синтез, получающий воплощение в методологической процедуре интеграции культуры и социальности, позволяет понимать под культурой «совокупность результатов и способов деятельности человека», включающую идеи, ценности, нормы, образцы, а под социальностью – «совокупность отношений каждого человека или иного социального субъекта с другими субъектами» по поводу экономических, социальных, идеологических, познавательных отношений, формирующихся в процессе деятельности [см.: 7, с. 4].

Характеристика социокультурного подхода, апеллирующая к синтезу социального и культурного, основана на методологии дополнительности, заимствованной из теоретической физики (Н. Бор, В. Гейзенберг). В чем заключается методологический эффект принципа дополнительности, который вышел за пределы естествознания и получил общенаучное звучание? Принцип дополнительности Н. Бора гласит: чтобы адекватно описать какой-либо объект действительности, необходимо, чтобы он был описан с точки зрения двух противоположных систем описания. Н. Бор проницательно предвидел, что принцип дополнительности станет, скорее, перспективой будущих научных программ, чем законченной концепцией [2, с. 147]. Методология дополнительности была осмыслена Ю. Лотманом как эпистемологическое завоевание философии и гуманитарной науки двадцатого столетия и интегрирована в парадигмы «философии текста» и «философии диалога», получив общенаучное и социокультурное звучание.

Стремительность общественных трансформаций последних десятилетий, имеющих всеобщий характер, формирует новую социальную реальность, отличную по своим онтологическим параметрам от предшествующих эпох. Классическая социальная методология очерчивала границы стабильного общества. Транзитность современных обществ, ситуации переходного периода, модернизации, трансформации отчетливо проявились в его информационной стадии. Возникает вопрос: в состоянии ли социальные науки в условиях нередуцируемого многообразия социальной и культурной реальности не только описать наличное сущее, но и помышлять о должном? Другой вопрос можно сформулировать следующим образом: каковы методологические возможности и перспективы социокультурного подхода в познании и описании информационного общества?

Несмотря на тематический и понятийный плюрализм современной социальной теории, она задает некие рамочные условия самопознания и самоописания общества. Философия в данном случае демонстрирует интерес к миру социальной жизни и продолжает быть социоцентрично ориентиро-

ванной метасферой, в пространстве которой ведутся исследования по выявлению целостности значимых смыслов и ценностей информационного общества. Эти ценности и смыслы приобретают новые системные черты социокультурного порядка.

Коннотации, возникающие по поводу информационного общества, связаны с ориентацией на знания, с цифровой формой представления объектов, инновационной природой производства, динамизмом социальных процессов, с представлениями об эффективной личности как о человеке – носителе информационной культуры, владеющем информационно-коммуникационными технологиями. Информационное общество – это новая форма цивилизации, генерирующая современные структуры и соответствующие социально-политические механизмы решения проблем, связанных с развитием отраслей информационной технологии. Структура информационного общества сложнее, чем структура предшествующих типов социальной реальности, поскольку основополагающее звено этого общества – компьютерные коммуникации – не является самостоятельной производственной единицей, а есть продукт специфической индустрии. Онтологически и гносеологически данный тип общества представлен информационной парадигмой, которая, в свою очередь, берет начало в теории коммуникации. Согласно информационной онтологии, реальность тождественна информации, а человеческая личность сводится к заключенной в ней сумме информации. Понятие информационного общества указывает на принцип, вокруг которого организована эта социальная форма – знания и информация [см.: 9]. «Использование информации и обмен ею – это часть культуры» – утверждает О.Н. Вершинская. По ее мнению, социокультурная динамика информационного общества захватывает социально-экономические процессы, изменяя стратегии поведения индивидов, порождая новые стили жизни, модели потребления, новые стандарты морали; появляется новая информационная культура [см.: 3, с. 13]. Информационное общество возникает там, где главным становится управление не материальными объектами, а символами, образами, идеями, интеллектом.

Что касается коммуникации, то, согласно Ю. Хабермасу, принципиальное отличие коммуникативного действия от прочих социальных действий состоит в том, что оно ориентировано на нахождение взаимопонимания между социальными субъектами, как предпосылки и условия общественного порядка. Подлинная коммуникация есть механизм координации планов взаимодействующих социальных субъектов. Коммуникативный акт объединяет равноправных субъектов не только общими потоками информации, но и едиными ценностями, нормами, регулирующими процесс обмена сообщениями и их общее понимание. Таким образом, коммуникативная функция информации является ядром социокультурного развития, диалогического по своей сути. Способом координации систем ценностей как основы культуры выступают описанные Ю. Хабермасом социальные механизмы основ-

ных сфер общества: эстетической, моральной, религиозной и политической [см.: 12].

Таким образом, становление общества на основе информационно-коммуникационных технологий ознаменовало появление новых социальных идей и новых методологических интуиций. Само понятие информационного общества стало работающим и формирующим социальные идеалы и ценности, широко обсуждаемые социально-гуманитарными науками в рамках социокультурного подхода. Этот подход предполагает междисциплинарный характер исследования информационного общества не только с позиции теорий информации и коммуникации, но и с точки зрения психологии, социологии, культурологии и этики.

Социокультурная проблематика информационного общества тесно связана с концептуальным полем глобалистики. Основным противоречием формирующегося информационного общества является напряжение между глобализацией мира и самобытностью, идентичностью конкретного общества, между нивелирующим технологизмом виртуального пространства и присутствием в нем этнических и культурных групп, претендующих на сохранение приватности. Известные социальные теоретики с критической точки зрения фиксируют в глобализации изменение баланса сил, снижающих роль традиционных социокультурных инструментов. Так, Э. Гидденс определяет глобализацию как глубокую детрадиционализацию социальной жизни, тогда как «...Традиция тесно связана с памятью, она содержит элемент ритуала; она имеет дело... с формульным понятием истины, ... она обладает обязывающей моральной и эмоциональной силой» [14, с. 124]. Глобализация, таким образом, актуализирует настоящие и будущие тенденции социального развития, зависящего от соотношения ценностей культурного разнообразия и культурной идентичности, в равной степени являющихся катализаторами экономического роста и социального порядка.

Таким образом, новые формы жизни, порождаемые информационным обществом, формулируют вызовы современной социальной теории. Современная социальная теория – это акцентированный анализ наличных форм общественной жизни, объемная феноменология повседневности. Построение нового образа социального заставляет исследователей обращаться к методологическому арсеналу социокультурного анализа информационного общества, опираясь на который, возможно понять и описать следующие феномены: социокультурные отношения в информационном обществе, социокультурные процессы в информационном обществе, социокультурные общности, возникающие в инфомационно-коммуникационном пространстве.

Изучение информационного общества является мультидисциплинарной областью исследования, а социокультурный анализ призван ответить на принципиальные вопросы: в каком направлении и с какой целью развивается сегодняшняя общественная ситуация и какова аксиологическая составляющая этого процесса? Синтезирующий характер социокультурного анализа

информационного общества задает вектор прогнозирования его дальнейшего развития, поиск новых нормативных концепций, предполагающих возможность локализации этого процесса в социально желательном русле, избегая при этом как чрезмерного оптимизма, так и крайнего пессимизма.

Основной тезис социокультурного подхода фокусирует определенную человеческую мотивацию в поле культуры, которую можно рассматривать как мета-текст, в который инкорпорировано общество.

В этой связи модус устойчивых социокультурных ценностей можно определить как информационно-коммуникативный феномен, обладающий сетевыми каналами прямых, обратных и горизонтальных связей с высокой пропускной способностью обмена информацией между обществом и ядром, аккумулирующим и транслирующим традиционные ценности общества на различных этапах истории и современности, перекрывающим каналы проникновения новых социокультурных ценностей в общества традиционного типа.

Это вплотную подводит нас к понятию информационного общества. Исходя из основных положений социокультурного подхода, феномен информационного общества можно рассматривать как специфическую модификацию социокультурной парадигмы, требующую адекватного анализа в вопросе определения значимости информационного фактора, как доминантного в координатах современных общественных процессов.

Литература

- 1 Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. Т. 1. – Новосибирск, 1997.
- 2 Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. – М.: Иностранная литература, 1961. – 161 с.
- 3 Вершинская О.Н. Социокультурные аспекты электронного развития // Информационное общество. – 2013. – № 4. – Сс. 12–21.
- 4 Гегель Г. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
- 5 Клакхон К. Зеркало для человека. Введение в антропологию. – СПб, 1998.
- 6 Козловски П. Культура постмодерна: общественно-культурные последствия. – М.: Республика, 1997. – 240 с.
- 7 Латин Н.И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // СОЦИС. – 2000. – № 7. – Сс. 3–11.
- 8 Лукина Н.П. Философский анализ социокультурного подхода в науке. – Томск: РАСКО, 2000. – 172 с.
- 9 Лукина Н.П. Информационное общество: состояние и перспективы социально-философского исследования // Открытое и дистанционное образование. – 2003. – № 1. – Сс. 7–17.
- 10 Сорокин П. Структурная социология // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – Сс. 156–220.

11 *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. – М.: Изд. центр «ACADEMIA», 1995. – 245 с.

12 *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб: Наука, 2000.

13 *Eisenstadt S.N.* Tradition, Change, and Modernity. – New York, Sydney, Toronto: John Wiley, 1973.

14 *Giddens A.* Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft / Beck U., Giddens A., Lash S. Reflexive Modernisierung Eine Kontroverse. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

Түйін

Лукина Н.П., Шорманбаева Д.Г. Ақпараттық қоғамды зерттеудегі элеуметтік-мәдени әдістің методологиялық мүмкіндігі

Мақала заманауи ақпараттық қоғамды интегралды талдауды жүзеге асыруға жол ашатын жалпы әдіснамалық құрал ретінде элеуметтік-мәдени тәсілді сипаттауға арналған. Мұндағы мәселе сананы бөліп алынған нысанға қатысты құрылымдап, оны зерттеудің белгілі бір тұрғысын табуға саяды. Элеуметтік-мәдени тәсілдің негізгі ұғымдары іс-әрекет пен қатынасу ретіндегі мәдениет пен элеуметтілікті талдаудағы антропологиялық қиық арқылы өзекті бола түседі.

Summary

Lukina N.P., Shormanbayeva D.G. Methodological Potential Sociocultural Approach to Cognition Information Society

This article is devoted to explication of sociocultural approach as the all-methodological tool, allowing to carry out the integral analysis of the modern informational society. The problem consists in structuring consciousness in relation to the allocated object and finding a particular perspective of its study. The key concepts of sociocultural approach are actualized through an anthropological section in the analysis of culture and sociality as activity and communication.



Шырынкул Тухмарова – Қорқыт Ата атындағы Қызылорда мемлекеттік университеті (Қызылорда),
Құбаиш Меңдіғалиев – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті (Алматы)



ЕЛІМІЗДЕГІ ЖАСТАР САЯСАТЫНЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ



Аннотация. Қазіргі таңда елімізде жастар саясатының жүзеге асырылуы өте маңызды мәселе болып табылады. Өйткені жастарадың интеллектуалды деңгейі мен олардың белсенділігі қоғамда инновациялық мүмкіндіктер мен мемлекетіміздің жан-жақты дамуына үлкен үлес қосушы күш болып саналады. Сондықтан мақалада тәуелсіздік алған уақыттан бастап еліміздегі жастар мәселесінің артықшылықтары мен кемшіліктері терең қарастырылып, салыстырып талдау арқылы тақырыпты жан-жақты ашуға талпыныс жасалынған.

Түйін сөздер: жастар, мемлекет, жастар саясаты, инновация, сапалы білім, болашақ, жеке тұлға, құндылық бағдарлар.

Қазіргі таңда жастар өздерінің саяси бағдарлары бойынша плюралистік көзқарасты берік ұстанады. Олардың әр түрлі партиялар және қозғалыстармен байланысы айқын рационалды, прагматикалық сипатта. Жастардың ортасында, әсіресе қоғамдық істерде өзінің маңыздылығын түсіну мәселесі байқалады. Көпшілік жастардың өздерінің жеке мәселесін шешуге талпынысы және келешегін ойлау – жоғарғы білім алуға, заман талабына сай мамандықтарды иеленуге ұмтылудан көрінеді. Өйткені қоғамда біріншіден, қоғамдық-саяси, адамгершілік-психологиялық климат, екіншіден, жастар өміріндегі оңтайлы материалдық жағдай, үшіншіден, жастардың қажеттіліктерін толықтай қанағаттандыратын жағдай жасау өте маңызды [1].

90-шы жылдардың жастары үшін жоғалған білімнің құндылығы қайтадан жастардың өмірлік құндылығы үшін маңызға ие бола бастады. Жалпы қазақстандық қоғамда тұрақты дамуға және жасампаз еңбекке бағытталған ұрпақ өсіп келеді. Осы үрдістерді тұрақтандыру үшін мемлекеттік жастар саясаты белсенді жұмыс жасауда. Алайда ауқымды әлеуметтік үрдістерге

қолданылатын қажетті іс-шаралар біздің қоғамның айқын дағдарысы болып табылады. Дағдарыс жас ұрпақтың өмірінен анық көрініс табады, олар: жоғарғы білімнің қолжетімсіз бола бастауы, білім сапасының төмендеуі, жастардың ауылдан қалаға ағылуы, жастардың интеллектуалды әлеуетінің төмендеуі, қоғамның инновациялық мүмкіндіктерінің төмендеуі, сонымен қатар жастарды жұмыспен қамтамасыз ету мәселесі жылдам асқына түсуде, материалды-тұрмыстық жағдай нашарлауда, жастардың сана сезімі, олардың өзіндік бірегейленуі, ұйымдасуы, қоғамдық өмірде және саясатта рөлі күрт кемуі, жастардың көпшілік бөлігінің рухани-адамгершілік құндылықтарының күйреуі, жастардың біраз бөлігі қылмыскер атануы болып табылады.

Жастардың сапалы білімге қолжетімділік саласындағы әлеуметтік және территориялық теңсіздігінің күшеюі – кәсіби білім беру жүйесіндегі мамандарды дайындау құрылымының еңбек нарығындағы білікті мамандарға сұраныспен өзара байланысы жастардың жұмыссыздық мәселесін қиындата түсуде. Жастардың жұмыссыздық деңгейінің жоғарылауы, өзінің экономикалық және әлеуметтік салдарларымен мемлекеттік және жастардың күрделі мәселелерін қоздыратындығымен қауіпті. Осы өзекті және стратегиялық маңызды мәселелерге байланысты жастардың жұмыссыздық және оларды жұмыспен қамтамасыз ету, әлеуметтік қорғау, сонымен қатар еліміздің еңбек ресурстарын дамыту мен сақтау мәселелерін шешуге бағытталған мемлекеттік реттеу маңызды болып табылады.

Жастардың жұмыссыздық мәселесінің өршуінің қауіптілігі қоғамда экономикалық көрсеткіштің күрт тұрақсыздануына жол ашатын жағымсыз тенденциялар мен қауіп-қатерлерге алып баруы мүмкін. Өйткені жастардың тұрмыстық әлеуеті, сондай-ақ жаңа теориялық білімдер мен технологияларды иеленгендіктен өзгермелі жағдайларға жылдам бейімделе алады.

Жас мамандар жиі оқуға өте көп уақытысын жұмсайды, дегенмен мамандық бойынша жұмысқа орналаса алмайды, сондықтан мамандықтан тыс жұмыстар атқаруына тура келеді немесе нарық сұранысына сәйкес қосымша уақытын және қаражатын қайта оқуға жұмсайды. Сонымен бірге жастардың жұмыссыздығы мен қылмыстар саны арасында оңтайлы байланыс байқалады. Жастардың жұмыссыздығының жағымсыз салдарының бірі «ақылдылардың жылыстауы» болып табылады, яғни дарынды жастардың шетел асуы. Сондықтан жастардың жұмысқа орналасу көрсеткішінің жақсаруы үшін мамандарды еліміздің ішінен іздеуге тура келеді.

2012 жылы Қазақстанда ҚР Агенттігінің мәліметтері бойынша жастардың жұмыссыздық деңгейі 4,6% құраған. Жалпы жұмыссыздардың ішінде жастардың саны (15–24 жас аралығы) 26,2 % адамды құрады [2]. Өндірістік тәжірибені жетілдіру мен білім алушыларға таңдаған мамандығы бойынша тәжірибе жинақтауға мүмкіндік беру, жастардың жұмыссыздығын азайтуға көмектесу. Білім алу, мамандық таңдау мен жұмысқа орналасу, әлеуметтік өзін-өзі анықтау, отбасын құру, тұрмысты жақсарту, балалардың туылуы мен тәрбиелеу, сауықтыруды ұйымдастырудың қиындауы,

жастардың ортасында миграциялық көңіл-күйдің өсуіне итермелейді. Осы жағдайда бір жақты бағытталған мемлекеттік жастар саясатының негізін құрайтын әлеуметтік-экономикалық саясатты, жүйелі экономиканы, әлеуметтік саланы реформалауды жүргізу қажет. Жастардың ортасында жастар өздерінің азаматтық құқығын қорғауға, білімін жетілдіруге, еңбек етуге, медициналық сақтандыруды қамтамасыз етуге, еркіндік пен саяси сенімдерін жүзеге асыруға толық сенімді емес. Жастар өздерінің құқықтарын жүзеге асыру мүмкіндіктеріне көзқарасы оңтайлы тұрғыда қалыптаспауының басты себебі – саяси және азаматтық белсенділігінің төмендігінен орын алуда.

Осы саладағы құқықтық реттеудің көптеген мәселелері шешімін таппаған болып табылады. Мемлекет пен қоғам алдындағы жастардың заңды мүдделері, жастардың мемлекеттік басқаруға қатысуды кеңейтудің тетіктері өңделмеген. Дегенмен тәжірибе жүзінде ҚР барлық министрліктері көп жағдайда жастар мәселесін шешумен айналысады. Жастардың мәселесін шешудегі басты тетік болып олардың өздерінің қатысуымен әлеуметтік бағдарламаларды жүзеге асыру, олардың әлеуметтік бағдарламаларына жастармен жұмыс бойынша тармақтар енгізу болып табылады. Мемлекеттік жастар бағдарламасын жүзеге асырудағы маңызды рөлді, мемлекеттік жастар бағдарламасын жүзеге асыру бойынша жиынтық мақсатты бағдарламалар атқарады.

Мәселен, 2010 жылдан бастап жастар саясаты 2011–2020 жылдардағы Қазақстан Республикасының білімін дамыту Мемлекеттік бағдарламасы шеңберінде жүзеге асырылады. 2008 жылы «Нұр Отан» ХДП жанындағы «Жас Отан» Жастар қанатының І съезінің қорытындысы бойынша Қазақстан Республикасы Президенті жанындағы жастар саясаты бойынша Кеңес құрылды.

Мемлекеттік жастар саясатының ең маңызды бағыты болып мемлекеттік-әлеуметтік тапсырыс бойынша жастар ұйымының жұмысын қолдау болып табылады. Алдағы уақытта мемлекет пен жастардың өзара әрекетінің үрдістерін жетілдірудің кезеңдері 2012 жылы Білім және ғылым комитетінің құрылымында Астана, Алматы қалалары мен облыстардың жастар саясаты мәселелері бойынша жастар мен басқарма істерін құрудан басталды.

Қазіргі уақытта толықтай әлеуметтік-экономикалық жағдайды жақсартуға, болашақ ұрпақты жан-жақты дамытуға және қалыптасуына тек арнайы жастар ғана емес, сондай-ақ кең ауқымды мемлекет деңгейіндегі білімді, денсаулықты, тілдерді дамыту, индустриалды-инновациялық даму, «Балапан», «Болашақ», «Жұмыспен қамту-2020», «Бизнестің жол картасы-2020», «Қолжетімді баспана» және т. б. жүзеге асырылуда.

Дегенмен мемлекеттік жастар саясаты институционалды сипаттағы мәселелермен күрделенетін концептуалды және қызметтік дағдарысты бастан өткеруде.

Олар мыналар:

- Қазіргі қазақстандық қоғам үшін жастар саясаты саласындағы көптеген мақсаттар мен міндеттер шынайы емес;
- Мемлекеттік саясаттың басқа да салаларымен логикалық үйлестірілмегендіктен жастар саясаты мәселелерінің шоғырлануына алып келеді (әлеуметтік саясат, кадрлық саясат, біліммен қамтамасыз ету мәселесі, әлеуметтену және тәрбие және т. б.)
- Нормативтік-құқықтық базаның жетілдірілмеуі, көптеген заңдардың өзара байланыспауы;
- Жастар саласының қажеттіліктеріне, мүдделері мен мәселелеріне жауап беретін жастармен жұмыс бойынша мекемелердің инфрақұрылымдарының, олардың жұмысының бағыттарының жоқтығы;
- Мемлекеттік жастар саясатын қаржылық және кадрлық қамтамасыз ету деңгейінің төмендігі;
- Республикалық және аймақтық деңгейдегі жастар саласының жағдайының әлеуметтік жиынтық мониторингі мен диагностика жүйесінің жоқтығы;
- Мемлекеттік басқарма органдарында, ондағы мекемелерде, әлеуметтік, педагогикалық және басқа да жастармен жұмыс бойынша басқа да орындарда мемлекеттік жастар саясаты туралы бірыңғай ақпараттың жоқтығы.

Одан басқа қазіргі күнге дейін жастардың мемлекеттік шешімдерге араласуға (өздерінің көшбасшысы арқылы немесе басқалай жолмен) мүмкіндік беретін технологиялар мен тетіктердің жоқтығы.

Жастар ұйымдарын жеткіліксіз деңгейде қолдау байқалады, сондай-ақ жастардың қоғамды өмірге араласуына қажетті арналардың және құрылымдардың жоқтығы. Жастар саясатын өңдеу бойынша атқарушы билік органдарының әрекетін белсендендіру мен жас қазақстандықтардың көпшілігінің алға жылжуы арасындағы қарама-қайшылық, зерттеушілердің көзқарасы бойынша қазіргі кездегі мемлекеттік жастар саясатының тиімділік мәселелерінің ядросын құрайды. Бұл қарама-қайшылық барлық мемлекеттік жастар саясатының негізгі бағыттарына тән.

Оңтайлы тәсіл ретінде соңғы жылдары мемлекет тарапынан жастар мәселесіне көп көңіл бөлуін атап айтуға болады. Бұл үрдіс бүгін мен болашақтағы құқықтар мен міндеттерді жүзеге асырудың мәселелерін анық түсінуге жол ашатын жастар саясатын тағыда одан ары жетілдіруге итермелейді. Мемлекеттік жастар саясатының күшті жақтарына: «Қазақстан Республикасындағы мемлекеттік жастар саясаты туралы» Заң, жастарды әлеуметтік-демографиялық топ ретінде бөлу, жастардың әлеуметтік-мәнділік бастамаларын саяси қолдау, жастар ұйымдарының санын арттыру, республикалық деңгейдегі мәні бар іс-шаралар мен дәстүрлі әдістерді жатқызуға болады.

Әлсіз тұстарына: Қазақстан Республикасындағы мемлекеттік жастар саясаты туралы» Заңның жетілдірілмеуі, жастар саясатын дамыту туралы

ақпаратты жинау жүйесінің тиімділігінің жоқтығы, нақты мақсатты топтардың сұраныстарына төмен бағдар, саяси және азаматтық институттармен мемлекеттік билік органдары арасындағы қызметті тиімді бөлудің жеткіліксіздігі, шын мәніндегі ауыл жастарының, сондай-ақ жастар арасындағы маргиналды топтардың назардан тыс қалуы. Атап айту қажет, толықтай жастар саясаты әлеуметтік нашар топтардың мүдделерін есепке алмағанда дұрыс бағытқа қарай бағытталған. Жастар саясатын жүзеге асырудың салдары ретінде жастардың мемлекет алдында өздерінің міндеттерін жеткілікті түрде ұғынбауы, жеке өмір жоспарын құруда жауапкершілікті түсінбеу. Одан басқа негізгі мәселелердің қатарына – ақпаратты тұтынудың өте төмен деңгейі және жастар арасындағы құқықтық сауатсыздық, қоғамдық өмірге қызығушылықтың өте төмен деңгейін жатқызуға болады. Мемлекеттік жастар саясатын іске асыруда ең басты кемшілік – жастардың мемлекеттік бағдарламаларды жүзеге асыруға қатыспауы, дегенмен оларға өз өмірінде іске асыруға тиісті. Мысалға, мемлекеттік индустриалды инновациялық даму бағдарламасы алдағы 10 жылға, 2020 жылға дейін жастар ұйымдарының қатысуынсыз есептелген. Алайда бүгінгі күні мемлекет жастардың бастамаларын және идеялар мониторингін жүзеге асыруға және жастар мәселелерін шешуге қатысуы тиіс.

Сондықтан Қазақстан Республикасының дамуының қазіргі кезеңіне қолдануға болатын және жастармен әлеуметтік жұмыстың түрлі қызметтік жүйесін дамытатын нақты іс-шаралар жиынтығы қажет екені белгілі. Мемлекеттік жастар саясатының негізгі бағыттарының декларациясы артында ірі көлемдегі технологияларды іріктеу мен құру жұмысы, сонымен қатар қоғамдағы өзекті мәселе тұлғаны тәрбиелеу мен дамыту мүмкіндіктері тұрғаны белгілі.

Қазақстан Республикасында жастар саясатын табысты жүзеге асыру – жастардың рухани және адамгершілік, әлеуметтік-экономикалық дамуына ықпал ететін бірыңғай мемлекеттік көзқарастар негізіндегі әр түрлі үкімет органдарының және қоғамдық ұйымдардың қызметінің өзара үйлесімділігіне тәуелді.

Әдебиеттер

1 Ильинский И.М. Молодежь и молодежная политика. Философия. История. Теория. – М., 2001. – С. 581

2 Реализация государственной молодежной политики в РК // <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache>

Резюме

Тухмарова Ш., Мендигалиев К. Актуальные проблемы молодежной политики страны

В современное время осуществление молодежной политики страны является очень актуальной проблемой, поскольку высокий уровень интеллектуального потенциала и активности молодежи способствует инновационному технологическому развитию страны. В статье глубоко рассматриваются приоритеты и недостатки проблемы молодежной политики со времени обретения страной независимости и сделана попытка раскрыть тему с помощью сравнительного анализа.

Summary

Tukhmarova Sh., Mendigaliev K. Actual Problems of Youth Policy of the Country

In modern time implementation of youth policy of the country is very actual problem. As high level of intellectual potential and activity of youth promotes innovative technological development of the country. Therefore in article priorities and shortcomings of a problem of youth policy since acquisition by the country of independence are deeply considered and attempt to open a subject by means of the comparative analysis is made.





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

ЕВРОИСЛАМ В РЕАЛИЯХ СОВРЕМЕННОЙ ГЕРМАНИИ

Аннотация. В статье автор рассматривает достаточно новую для европейских государств, в частности, для Германии, проблему исламского фактора и интеграции иммигрантов-мусульман в европейское сообщество. Мусульмане и ислам стали неотъемлемой частью реалий современной Европы, что, в силу цивилизационных различий, несет в себе определенный конфликтный потенциал. В Германии есть понимание важности данного вопроса на разных уровнях, от исследователей до политиков, предлагаются различные варианты, в том числе, обсуждается такое понятие, как «евроислам», однако ни в среде самих мусульман, ни у коренного населения нет четкого понимания сути евроислама.

Ключевые слова: евроислам, ислам, миграция, интеграция, адаптация, мусульмане, германское общество, диалог, система ценностей, исламизм, либеральные ценности, иммигранты, принимающая сторона.

В современном мире складываются тенденции, которые являются результатом, с одной стороны, глобализационных, с другой – миграционных процессов. Особенно данная тенденция изменила демографический облик Старого света, его этноконфессиональную структуру и привела к нарушению исторически сложившейся относительной культурной гомогенности европейского, в том числе, и германского общества.

Так, со второй половины XX в. в Европе началась эпоха миграции, вследствие которой европейский континент столкнулся с рядом проблем. Одна из них связана с исламским фактором, и, по мнению некоторых экспертов, мусульманское сообщество Европы достигло критической массы, которая способна оказать существенное влияние как на внутреннюю, так и на внешнюю политику.

Проблемность данного явления заключается в вопросах интеграции мусульман в принимающее общество – в силу различия культур, религий и ментальности, в сложности адаптации их друг к другу и выработки общей европейской идентичности.

По мнению некоторых исследователей, «...одним из наиболее важных факторов, определяющих уровень интеграции мигрантов в Германии, является религия. Духовные ценности турок и принимающего общества совершенно различны, происходит столкновение взглядов двух конфессий –

ислама и христианства. Сегодня многие исследователи говорят об угрозе ислама, иногда рисуя очень трагическое будущее Европы. Некоторые европейско-мусульманские интеллектуалы проповедуют идею «евроислама». Немецкая исследовательница Дж. Герлах предлагает термин «поп-ислам», применяя его к современной мусульманской молодежи, которая сочетает в себе как семейные традиции Востока, так и культурные обычаи и атрибуты глобализированной поп-культуры Запада. Для Германии сегодня уместно говорить о стихийном, так называемом «иммигрантском исламе», не имеющем четкой продуманной структуры» [1].

Как считает российский политолог В.В. Тхор, «...В современной мусульманской мысли выделяют два основных подхода к руководству жизнью мусульман на Западе. Согласно первому, «следует изменять реальность в соответствии с устоями шариата», а, согласно второму, шариатское мировоззрение, изолированное от проблем и реальностей современного западного мира, «следует реформировать, чтобы оно вновь могло отвечать нуждам мусульман». Эти подходы, соответственно, именуется неисторическим (неоортодоксальным, традиционалистским) и историческим (модернистским, либеральным, реформаторским)» [2].

В том же исследовании автор пишет: «Исследователь Дж. Клаузен из Брандейского университета (штат Массачусетс, США) подразделяет приверженцев различных идей интеграции в европейской мусульманской общине на четыре категории – секулярные «интеграционалисты», считающие, что ислам может сосуществовать с западными ценностями, а исламские религиозные институты могут интегрироваться через существующую систему регуляции отношений между религией и государством; «евромусульмане», признающие, что ислам совместим с западными ценностями, равно как и отрицающие возможность его институциональной интеграции; «неоортодоксы», противники идеи совместимости ислама с западными ценностями и идеи его институциональной интеграции, и «антиклирики», также считающие, что ислам несовместим с западными ценностями, но выступающие за возможность интеграции» [3].

Как показывает большинство исследований, посвященных феномену ислама в Европе, вопрос управления миграционными процессами, поддержания баланса между интересами иммигрантов-мусульман, коренного населения и государства является очень сложным, и вопрос, смогут ли мусульмане в перспективе найти свое место в социокультурном, конфессиональном и политическом пространстве Европы, остается открытым.

Исламский вопрос актуализируется еще больше на фоне соотношения христианской и мусульманской демографии, что влияет на социально-политическую и религиозную ситуацию, вызывает неоднозначную реакцию жителей Западной Европы.

Точное количество мусульман, проживающих в Европе, неизвестно. По оценкам различных источников – от 25 до 30 млн., из них самое большое

количество мусульман проживает во Франции, в основном, это выходцы из ее бывших колоний. В Германии имеется примерно 4 млн. мусульман, больше 60% от их общего числа составляют выходцы из Турции, прибывшие в страну после Второй мировой войны в качестве рабочих-мигрантов. Однако к этим цифрам нужно подходить критически, поскольку принадлежность к исламу определяется не по религиозному убеждению, а по принадлежности к мусульманским странам. Если верить опросам, лишь 7% выходцев из Турции называют себя глубоко верующими людьми. 3% ислам активно отвергают, а четверть опрошенных вообще религией не интересуются. Кроме того, есть среди мусульман и вновь обращенные из других религий, а их число уточнить не представляется возможным, т. к. они нигде официально не регистрируются.

Процесс интеграции мусульман, иммигрировавших в Германию, прошел несколько этапов: вначале на заработки приезжали гастарбайтеры без семей, после к ним приехали их семьи, родились дети, сейчас в Германии живут третье и четвертое поколения иммигрантов-мусульман. Если на начальном этапе их присутствие рассматривалось принимающим обществом как временное явление, то в настоящее время происходит болезненное осознание того факта, что мусульмане и ислам составляют существенную часть общества.

По данным Исследовательской группы по мировоззрению *Forschungsgruppe Weltanschauungen (fowid)*, население Германии в 2013 г. по своим мировоззренческим предпочтениям разделилось следующим образом: не верующие – 36,6%, католики – 29,6%, евангелисты – 28,2%, мусульмане – 4,2%, иудеи – 0,24%, другие – 1,2% [4].

Федеральное ведомство по миграции и беженцам по поручению Немецкой исламской конференции опубликовало в июне 2009 г. данные проведенного исследования. Целью исследования было внести ясность относительно количества и структуры мусульман, проживающих в Германии. Так, в Германии насчитывается около 3,8 и 4,3 млн. мусульман, это – 5% населения страны, из них почти 1,8 млн. (45%) имеют гражданство ФРГ. Доля мужчин среди мусульман составляет 53%, средний возраст мусульман – 30 лет, что по сравнению с коренными жителями страны существенно моложе [5]. Естественный прирост в среде мусульман является значительным, следовательно, увеличивается их численность и доля в соотношении с населением страны, в то время как коренное население Германии в целом стареет и сокращается.

Конфессионально группа мусульман разделяет себя по следующим религиозным течениям ислама: сунниты с 74,1% образуют самую большую религиозную группу среди мусульман в Германии; алавиты составляют 12,7% и формируют вместе с тем вторую по величине конфессиональную группу; шииты – примерно 7,1%. Далее идут небольшие группы: ахмадия – 1,7%; ибадиты – 0,3%; суфисты – 0,1%. Большинство исповедующих ислам

придерживаются религиозных предписаний в еде и соблюдают пост. Около четверти всех женщин – представительниц первого поколения мигрантов, носят платок, однако во втором поколении доля женщин в платках составляет всего 17% [6].

Вопрос совместного сосуществования в одной стране представителей разных культур и религий является достаточно сложным и неоднозначным. Политики применяют выражение «параллельные миры» – в силу удобства для них такого толкования, при этом скрыто или явно выражая озабоченность возрастающей радикальностью иммигрантов-мусульман. Об отношении этнических немцев и коренных европейских жителей к исламу и мусульманам в целом говорят приведенные ниже некоторые статистические данные.

Как показывает опрос, проведенный в 2011 г. Фондом Бертельсмана, каждый второй немец видит в исламе угрозу, в западных землях – 49%, в восточных – 57%. В то же время, 19% считают, что представители ислама обогащают Германию. Также, каждый второй немец уверен в том, что ислам не подходит Германии. Такое отношение к исламу религиозные деятели относят к «искаженному восприятию» ислама в немецком обществе.

Этот же опрос показал, что немецкие мусульмане составляют самый большой процент тех, кто утверждает, что представители их религии правы по всем вопросам – 39%. Среди католиков такого же мнения придерживаются всего 12%, а среди протестантов – 11%. Статистика также показывает, что больше трети мусульман считают, что представители их религии должны оказывать влияние на решения правительства (среди других конфессий таковых очень мало) [7]. Все эти факты говорят опять же о различиях в уровне политической культуры.

Результаты представительного опроса населения по восприятию ислама и мусульман в Германии, проведенного по заказу Лейпцигского университета в 2010 г. Институтом изучения общественного мнения USUMA, показывают, что примерно 58% немцев хотят «ограничения отправления религиозного обряда для мусульман», в Восточной Германии – таковых примерно 76%. 55% могут правильно понимать, что «некоторым людям арабы неприятны». Эксперты Фонда Ф. Эберта, проанализировав данные результаты, считают, что создание образа врага применяется правыми популистами в кризисные периоды.

Согласно опросу, проведенному в декабре 2010 г. по поручению газеты Le Monde Французским институтом изучения общественного мнения IFOP, примерно 40% людей в Германии видят в исламе опасность для их национальной идентичности (результат устанавливался для Франции). Кроме того, три четверти немцев (и 2 трети французов) считают, что мусульмане недостаточно хорошо интегрированы. 67% опрошенных немцев называли неприятие всего самими мусульманами как самую важную причину на пути интеграции. На втором и третьем местах среди указанных причин также

стоят слишком большие культурные различия (34%) и традиции жить общинами в своих гетто (32%) [8].

На вопрос: «Считаете ли Вы, что ислам в долгосрочной перспективе в ФРГ будет приравнен с христианской церковью?» – ответы распределились следующим образом: 38,3% – «подтвердили», 54,6% – «отклонили», 7,1% – не знают ответа [9].

Согласно другим опросам, более 20% немцев считают необходимым любым способом как можно скорее сократить число иностранцев в Германии, поскольку все иностранцы являются обузой для государства, так как в массовом порядке становятся получателями социальной помощи, хоть и минимальной.

Вышеприведенные цифры говорят о проблемах в процессе интеграции внутри немецкого общества. Несмотря на то, что мусульмане, в частности, турецкие жители, являются неотъемлемым элементом немецкого социума, занимают определенную роль в политике, экономике и культуре, преобладает склонность к самоизоляции в этнических гетто со своими морально-этическими и религиозными законами. Это является препятствием на пути ассимиляции с местным населением. Разногласия возникают на уровне непонимания или неприятия особенностей исламской культуры и возникают споры вокруг таких вопросов, как ношение платков или хиджаба, строительство мечетей, отношение к равноправию полов, брак с близкими родственниками, обрезание мальчиков, что порождает враждебность по отношению к исламу.

Кроме того, среди населения возрастает такое явление, как «исламофобия», вследствие чего граждане мусульманского вероисповедания начинают подвергаться дискриминации и отчуждению. Виной тому – недостаточно четкая граница между мусульманством и исламским экстремизмом в сознании жителей Германии.

Другая проблема, которая также негативно влияет на интеграцию, это – незнание основной массой мусульман, в частности, турков, проживающих в Германии, немецкого языка, в то время как во Франции языковой вопрос более или менее решен, поскольку французские иммигранты в прошлом – выходцы из французских колоний. Для Германии вопрос владения немецким языком на высоком уровне является главным критерием полноценности гражданина страны.

Тем не менее, с обеих сторон участников процесса интеграции, т. е. иммигрантов и принимающей стороны, есть стремление к установлению диалога между немецким государством и мусульманами в Германии. Так, в 2006 г. в Берлине прошла первая Немецкая исламская конференция. В 2011 г. в Университете Оснабрюк открылся первый в Европе департамент исламской теологии. Департамент получил статус института в рамках университета Оснабрюк и финансируется правительством Германии. В Германии уже есть несколько профессоров, готовящих преподавателей ислама

для средних школ. Открытие факультета исламской теологии предоставит Германии собственных имамов и покончит с ее зависимостью от мусульманских проповедников, поставляемых из Турции, Ирана и арабских стран, которые чаще всего не говорят по-немецки и не знакомы с жизненными обстоятельствами мусульман в Германии. С 2012 г. в Нижней Саксонии первой из федеральных земель ввели исламоведение как постоянный предмет; раньше этот предмет преподавался там с 2003 г. в качестве экспериментального.

В целом, власти Западной Европы с пониманием относятся к запросам и требованиям мусульман, предоставляя им все права и свободы соблюдения богослужений, предписываемые верой: были приняты законы, разрешающие мусульманам свободно исповедовать свое вероучение; мусульмане приравнены во всех правах с католиками, протестантами и иудеями; европейским последователям ислама оказывается финансовая поддержка в строительстве мечетей и культурных центров.

В Германии представлен широкий спектр различных мусульманских союзов, объединений и общин, направленных на решение культурных, социальных и религиозных проблем мусульман, живущих в этой стране. Многие религиозные объединения мусульман играют важную роль в процессе интеграции, представляя интересы мусульман, независимо от национальности и религиозных направлений.

Самую сильную по численности мусульманскую организацию представляет Турецко-исламский союз во имя религии (был основан в 1984 г.) DİTİB [10]. Он подчиняется турецкому государственному Президиуму по делам религии и имеет в своем составе около 900 мечетей и более 200 тыс. членов, представляет более 70% живущих в Германии мусульман; мусульман турецкого происхождения среди них 23%. DİTİB вместе с другими союзами, такими, как Исламский совет Федеративной Республики Германии (IRD), Центральный Совет мусульман в Германии (ZMD) и Союз Исламских культурных центров (VIKZ) основал в 2007 г. Немецкую исламскую конференцию – в качестве совета по координации мусульман в Германии. В целом примерно 20% немецких мусульман состоят в религиозных союзах или общинах.

Отдельные организации, которые являются членами в одном из упомянутых союзов:

- Немецкая мусульманская лига;
- Исламская общность в Германии;
- Алавитская община Германии;
- Исламское сообщество Milli Görüş;
- Мусульманская академия в Германии;
- Мусульманская молодежь в Германии.

Наряду с этим, во многих городах имеются немецкоязычные мусульманские округа, например, в Берлине, Ганновере, Брауншвейге, Карлсруэ, Штутгарте и Дармштадте.

Мусульманские организации – в силу политических различий на религиозной почве – не всегда положительно относятся друг к другу. Однако их общая цель – улучшение жизни мусульманского населения в принимающем обществе, защита прав и свобод мусульман. На примере турецкого населения в Германии можно отметить, что сделано очень многое. Сейчас в немецких бассейнах есть женские дни для мусульманок, причем залы для купания в это время драпируются плотными занавесками, чтобы избежать посторонних. Со многих больниц и школ убраны кресты, на заводах и в общественных учреждениях появились комнаты для намаза, вопрос разрешения общественным служащим на ношение платка решается в судах. Весьма значительных результатов достигли религиозные проповедники и в области образования. Родители школьников-мусульман избавляют своих дочерей от школьных походов с ночевкой и совместных спортивных занятий с юношами, ведутся дискуссии о преподавании ислама в немецких школах [11].

Необходимо отметить, что сегодня значительно повысилась и политическая активность европейских мусульман, особенно молодых людей, которые требуют больших прав, чем их родители, занятые в свое время только поиском работы и собственным выживанием. Об этом свидетельствуют массовые демонстрации и акции протеста, прокатившиеся по Европе в 2000-х гг. Мусульмане, претендуя на равные с остальными европейцами права, желают интегрироваться в европейское общество и быть представленными в европейских политических институтах.

В 1990-е гг. появились первые депутаты бундестага из мусульманских иммигрантов: к первым среди них принадлежали Экин Делигоз, Мемет Килич, Сем Оздемир (Союз 90/«Зеленые»), Лале Акгюн, Хаккы Кескин, Айдан Озгоюз (СДПГ), Севим Дагделен, Хусейн Кенан Айдын (Левые) и Серкан Торен (СвДП). В ноябре 2008 г. Союз 90/«Зеленые» выбрали Сем Оздемира, политика турецкого происхождения, председателем партии. Он был первым мусульманином на такой позиции в Германии. Тогдашний нижнесаксонский премьер-министр Кристиан Вульф (ХДС) впервые приглашал мусульманку Айгюл Озкан на должность министра федеральной земли по социальным вопросам, по делам женщин, семьи, здоровья и интеграции. Кроме того, с 1997 г. в рамках ХДС имеется немецко-турецкий форум. Билькай Оней с мая 2011 г. занимает в Баден-Вюртемберге в кабинете Кречманна должность министра федеральной земли по интеграции [12].

Политики большинства европейских партий, особенно в районах сильной концентрации мусульманских иммигрантов, включают интересы этих граждан в свои предвыборные программы, поскольку голоса мусульман играют все большую роль во время выборов. Как правило, левые партии проявляют больший интерес к иммигрантам. При последних выборах в бундестаг живущие в Германии турки отдали 85% голосов за СДПГ, Партию зеленых и Левую партию. Интересен тот факт, что большинство этих турок в Турции выбрали бы консервативную партию. Большинство турок в

Германии не придерживаются левых взглядов, а рассматривают немецких левых только в качестве поддержки для обеспечения своих собственных этнических интересов за счет немцев. Так как личные этнические интересы немцев в политической дискуссии считаются табу, партии соревнуются между собой за голоса этнических и религиозных меньшинств, предлагая им всеобщие блага этнических привилегий. Мультиэтническое общество ведет в этом случае не к отмене этнических различий, а к возрастанию этнизации политики [13].

Примерно 64% избирателей – выходцев из Турции выбрали при выборах 2013 г. в Бундестаг СДПГ. Это соответствует примерно 425 тыс. голосам за социал-демократов, или примерно 1% из всех голосов за СДПГ (25,7%). На втором месте следуют члены партии «зеленых» и левая партия – по 12% соответственно, и за ХДС/ХСС – примерно 7%. По сравнению с результатами опроса предыдущих выборов, члены партии «зеленых» понесли самые большие потери – на 17% в пользу СДПГ. Выходцы из Турции при своем политическом выборе относительно Германии ведут себя, скорее, «рационально», в то время как в выборных решениях относительно Турции преобладают идеология, вера и эмоции. В Германии живут почти свыше 3 млн. немецких граждан турецкого происхождения. Примерно половина – это граждане Германии, почти у 10% есть двойное гражданство, примерно 980 тыс. из них имеют право голоса. Это соответствует избирательному потенциалу примерно 1,5% в целом из 61,8 млн. немецких граждан, имеющих право голоса [14].

Следует подчеркнуть, что правительство ФРГ имеет свои трудности в разработке эффективной и более жесткой политики по интеграции мусульманских диаспор в немецкое общество. Одной из причин этого положения является наличие у немцев комплекса вины за национал-социалистическое прошлое, который оказал существенное влияние на формирование западно-германской политической культуры. Существовал целый ряд политических тем, которые просто не принято было обсуждать на официальном политическом уровне. Население приучали быть толерантным, терпимым по отношению к людям, исповедующим иные взгляды на жизнь, придерживающимся иной культурной ориентации [15].

Таким образом, можно сказать, что процесс интеграции мусульман в реалии Германии – только на начальной стадии, он имеет много сложностей и препятствий. Тем не менее, необходимость установления диалога, решения существующих проблем, препятствующих интеграции, очевидна. Для этого предлагаются различные варианты – экспертами, исследователями, самими мусульманами, всеми заинтересованными сторонами. Раздаются призывы к «модернизации» ислама, к «новому прочтению» Корана на основе «историко-критического метода», предлагается термин «евроислам» – в качестве своеобразного моста между различными культурами. Однако в данном вопросе мало слышны голоса нынешних политиков, призванных принимать политические решения в интересах всех граждан страны.

Литература

- 1 *Слободенюк В.В.* Участие представителей турецкой диаспоры Германии в исламских организациях // Социосфера. – 2011. – № 1. – С. 83–85.
- 2 *Тхор В.В.* Самоидентификация мусульман Англии: политико-правовой аспект // Дисс. на соискание к.п.н. – М., 2014.
- 3 Там же.
- 4 // <http://fowid.de/>
- 5 // <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/>
- 6 // <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/>
- 7 // rufreiheit.livejournal.com
- 8 *Heinz Duthel.* Islam in Deutschland. So sieht die Zukunft Deutschlands und Europa aus. – Norderstedt Books on Demand, 2013. 526 pages
- 9 // <http://de.statista.com>
- 10 // <http://www.diyagnet.org.de/startseite/index.php>
- 11 *Слободенюк В.В.* Указ. соч.
- 12 // http://de.wikipedia.org/wiki/Islam_in_Deutschland
- 13 Bundestagswahl 2013: 85% der türkischen Wähler stimmten für linke Parteien // <http://ernstfall.org/>
- 14 Bundestagswahl 2013 // <http://www.migazin.de>
- 15 *Безрукова В.* Миграция турок в Германии привела к тому, что около полу-миллиона немцев приняли ислам // Мир и политика. – 2013. – № 1 // <http://www.yerkramas.org>

Түйін

Назарбетова Ә.Қ. Қазіргі Германия шындығындағы еуроислам

Мақалада автор Еуропа елдері үшін, сондай-ақ, Германия үшін жаңа туындаған ислам факторы және мұсылмандық иммигранттардың еуропалық қауымдастыққа кірігуі мәселелерін қарастырады. Мұсылмандар және ислам қазіргі Еуропаның ажырамас шындығына айналды, оның өркениеттік ерекшеліктеріне байланысты өзіндік қақтығыстық әлеуеті бар.

Summary

Nazarbetova A.K. Euro-Islam in the Realities of Modern Germany

The author considers sufficient for the new European states, in particular Germany, the problem of the Islamic factor and integration of Muslim immigrants in European society. Muslims and Islam have become an integral part of the realities of modern Europe that carries some potential for conflict in force civilizational differences.

Максат Касен – Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева (Астана)



ГЛОБАЛИЗАЦИЯ ЭЛЕКТРОННОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА: ВЫЗОВЫ И ВОЗМОЖНОСТИ*

Аннотация. Статья представляет собой анализ политических, экономических и технологических возможностей и вызовов глобализации электронного правительства с точки зрения унификации процедурных аспектов ее реализации. Хотя ни один из аналитических выводов, касающихся продвижения электронного правительства в качестве глобальной повестки дня, не позиционируется в качестве причины для отказа от международного сотрудничества в этой сфере, анализ текущих событий свидетельствует о том, что, несмотря на впечатляющие достижения всего человечества в этом направлении, дальнейший прогресс потребует решения еще очень многих проблем, в частности, смягчения последствий цифрового разрыва между различными странами и регионами, гармонизации соответствующей правовой базы и юридических процедур реализации во всем мире, пропаганды проекта, и, наконец, достижения академического консенсуса по поводу использования общей терминологии и парадигмы электронного правительства.

Ключевые слова: электронное правительство, глобализация, вызовы, возможности, международное сотрудничество

1. Политические, экономические и технологические преимущества глобализации концепции электронного правительства

20 сентября 2011 г. представители восьми стран мира (Бразилии, Великобритании, Индонезии, Мексики, Норвегии, США, Филиппин и ЮАР) подписали декларацию «Партнерство – Открытое правительство», которая была направлена на распространение идеи электронного правительства в глобальном масштабе как универсальной политической ценности всего человечества.

В этой связи необходимо отметить, что основным отличием от предыдущих глобальных инициатив в сфере развития концепции электронного правительства как глобального феномена стало активное участие в этом проекте развивающихся стран. Таким образом, международные усилия в этом направлении становятся поистине глобальными, затрагивающими не

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

только исключительно развитые, но и развивающиеся государства. Кроме того, путем присоединения к инициативе государства-члены ежегодно принимают обязательства, реализовывают их и докладывают об их успешном выполнении, т. е. повышается открытость и ответственность государственного управления не только на национальном, но и международном уровне. Электронное правительство, ранее казавшееся делом сугубо внутренней политики, превращается в предмет внешнего контроля со стороны всего мирового сообщества на постоянной основе. Таким образом, эта новая многосторонняя инициатива может проложить путь для демократизации государственного сектора и продвижения инициатив открытого правительства во всем мире.

Несмотря на тот факт, что участие в этой глобальной инициативе возможно только для стран, присоединившихся к данному проекту и взявших на себя определенные обязательства, «Партнерство – Открытое правительство» – это первый шаг в создании глобальной сетевой платформы для обмена идеями, знаниями и технологиями по вопросам, касающимся развития электронного правительства. В этой связи необходимо проанализировать возможности и вызовы, которые несет в себе феномен глобализации электронного правительства как универсальной ценности.

Политические преимущества:

Сегодня идея электронного правительства, принимая во внимание рост ее популярности в международной повестке дня, становится по-настоящему универсальной политической ценностью. Участвуя в глобальных проектах по развитию электронного правительства, страны – участницы этого движения потенциально могут улучшить реализацию своих национальных проектов в этой области путем гармонизации с международно признанными платформами и процедурами реализации. Это, в свою очередь, приведет к росту гражданской активности в самом процессе. Международное сотрудничество в этой области является хорошим стимулом для многих развивающихся стран в вопросах реформирования систем государственного управления в соответствии с установленными универсальными процедурами и стандартами электронного правительства. Поэтому данные инициативы обладают огромным потенциалом для объединения мира вокруг одной универсальной идеи – сделать государственное управление и правительство по всему миру более прозрачным и подотчетным.

Экономические преимущества:

В то время как мир продолжает испытывать на себе последствия беспрецедентного финансового и экономического кризиса и многие страны прибегают к непопулярным мерам жесткой экономии, сама концепция электронного правительства и идея унификации различных платформ и процедур реализации на основе открытого исходного кода программного

обеспечения является весьма востребованной. Глобализация концепции электронного правительства может не только сэкономить значительные финансовые и интеллектуальные ресурсы многих стран мира, но и существенно снизить расходы на создание и развитие различных инновационных проектов в этой области за счет предполагаемой унификации и стандартизации процедур и методик реализации. Все это является очень привлекательным и вдохновляющим стимулом для потенциальных государств-участников, чтобы присоединиться к этим глобальным инициативам. Принимая во внимание тот факт, что успешное претворение в жизнь проектов электронного правительства на национальном уровне – это весьма трудоемкое, относительно долгосрочное и дорогое мероприятие, в нынешних условиях более целесообразной представляется совместная разработка универсальных механизмов реализации электронного правительства.

Технологические преимущества:

Основным технологическим преимуществом является стандартизация процедур в сфере реализации проектов электронного правительства в глобальном масштабе. Кроме того, активное продвижение открытых данных и открытого программного обеспечения для универсальной платформы электронного правительства потенциально может повысить развитие смежных отраслей в условиях свободного рынка за счет независимых разработчиков программного обеспечения и фрилансеров. Ситуация напоминает развитие свободных и открытых операционных систем и связанных с ними приложений и программ для мобильных компьютеров с сенсорным экраном, получивших распространение в последние годы. Например, появление операционной системы с открытым исходным кодом на базе мобильной платформы Android способствует развитию связанного с ней рынка свободных приложений. Это стало реальным ощутимым результатом глобального технологического сотрудничества людей из многих стран мира, в том числе и развивающихся государств.

2. Вызовы глобализации и феномен электронного правительства

Технологические вызовы: феномен «электронной изоляции» и парадокс глобального цифрового разрыва

Сегодня основным политическим препятствием в определении глобальной повестки дня электронного правительства является исключение участия стран, не принявших на себя политических обязательств по развитию концепции «открытого правительства» на своей территории. Например, сегодня из более чем двухсот стран мира только около восьмидесяти могут потенциально присоединиться к «Партнерству – Открытое правительство». Это препятствие к полноценному участию всех стран может потенциально привести к недоразумениям и даже излишней политизации этой великолепной идеи, так как инициатива может рассматриваться правительствами

этих, в основном, развивающихся стран, как реальное подтверждение существования глобального цифрового разрыва, отбивая желание присоединиться к этой инициативе. Следовательно, ограничиваясь участием лишь одной трети мира, этот международный проект не может считаться поистине глобальным.

Проблема заключается в критериях отбора потенциальных государств – членов партнерства. Для того, чтобы стать потенциальным участником этой инициативы, страна должна отвечать минимальным критериям и доказать свою готовность в четырех ключевых областях, а именно, в гарантировании:

- финансовой прозрачности правительства;
- свободы доступа к правительственной информации;
- полного раскрытия информации об избираемых и назначаемых чиновниках;
- вовлеченности граждан в этот процесс [1].

К тому же, неразвитая инфраструктура во многих развивающихся странах фактически означает отсутствие технической возможности полноценного выполнения всех обязательств, которые берут на себя страны, изъявившие желание присоединиться к партнерству. В частности, неразвитость телекоммуникационной отрасли в этих странах препятствует их участию в проекте, так как страны с ограниченным государственным бюджетом, низким уровнем жизни и с населением, которое из-за этого не использует Интернет, обычно не обладают сильными позициями в рейтингах по успешности внедрения технологий электронного правительства [2].

Таким образом, слабая экономика в таких странах играет решающую роль в неразвитости сферы электронных государственных услуг [3]. Как показывают научные исследования, существует сильная взаимосвязь между хорошими показателями в сфере продвижения электронного правительства и наличием развитой экономики [4].

Институциональные вызовы

Основным институциональным ограничением унификации и стандартизации процедурных моментов в реализации проектов и методик электронного правительства является разнообразие политических и административных основ построения государства, существующих в различных странах. К примеру, различия в административно-территориальном делении в федеративных и унитарных государствах, наличие разнообразных моделей осуществления законодательного процесса в парламентских, президентских и смешанных республиках и т. д. косвенно влияют на реализацию многих политических и административных решений, в том числе и тех, которые связаны с внедрением и продвижением технологий электронного правительства. Например, в силу объективных причин страны с унитарной и федеральной системой государственного устройства гипотетически должны иметь различные стратегии и приоритеты в реализации проектов электрон-

ного государственного управления. Таким образом, сами «цели проектов электронного правительства столь же разнообразны, как и правительства, которые создают их» [3]. Выдвигая инициативы по объединению усилий в сфере продвижения стандартных моделей, процедур и методик реализации проектов электронного правительства, государства должны принимать во внимание эти объективные различия.

Юридические ограничения

Унификация платформ электронного правительства на базе открытых исходных кодов логически потребует гармонизации соответствующего законодательства во многих странах мира. Примечательно, что внедрение стандартных стратегий и тактик построения электронного правительства в большинстве развивающихся государств мира, которые, как правило, уже основаны на идеях и практических рекомендациях развитых стран [5], не всегда сопровождается включением необходимых юридических поправок в соответствующие законы.

Информационные вызовы

Необходимо отметить, что даже если государство формально отвечает основным критериям для вступления в международный проект «Партнерство – Открытое правительство», оно может и не добиться ощутимых изменений в реализации национальных проектов по построению электронного правительства в силу слабой пропаганды самой идеи среди своих граждан. Очень часто решающим фактором является осознание людьми общественной ценности услуг, предоставляемых на веб-портале электронного правительства. Как отмечают американские ученые Джагер и Томпсон, если граждане не будут проинформированы о преимуществах электронных услуг, то они вряд ли будут стремиться к использованию электронного правительства [6]. В этой связи, очень важна выверенная стратегия по работе с общественностью, поскольку наличие значительных финансовых вложений в технологическую и юридическую подготовку проектов не всегда гарантирует их успешную реализацию. Например, правительство Великобритании, как один из пионеров в развитии инициатив электронного правительства, вложив миллиарды фунтов стерлингов в эти проекты, через какое-то время приходит к парадоксальному выводу, что большинство граждан не знают о предоставляемых электронных услугах или же просто не хотят их использовать [3].

Терминологические вызовы

Хотя сама идея электронного правительства продолжает набирать широкую популярность во всем мире и сегодня рассматривается в качестве эффективного инструмента для коренной смены традиционных механизмов государственного управления и даже реформирования политической системы, особенно в сфере продвижения и расширения демократических

процедур принятия политических решений, научное сообщество еще даже не достигло академического консенсуса по поводу применения единой научной терминологии, связанной с изучением этого феномена [7]. Например, все еще имеются существенные разногласия по поводу значений таких популярных сегодня в научной литературе терминов, как «открытое правительство», «электронное участие», «цифровой разрыв», «цифровое правительство» и т. д. Даже сам термин «электронное правительство» до сих пор вызывает дискуссии в научных кругах [8]. Без общего консенсуса по общей терминологии трудно будет достичь ясного понимания этой повестки дня на международной арене.

В заключение необходимо отметить, что, как показывает анализ возможностей и вызовов совместных усилий международного сообщества в деле продвижения электронного правительства как универсальной политической ценности, такое глобальное сотрудничество позволяет создавать благоприятные условия для унификации процедурных аспектов ее реализации во всем мире без значительных материальных расходов и времени. Однако, пропагандируя идеи электронного правительства как универсальной ценности, очень часто в научной литературе многие ученые чрезмерно обобщают само понятие электронного правительства как универсального инструмента для достижения более эффективного государственного управления. При этом очень часто не учитываются политические и институциональные различия, существующие в разных странах мира, а также различия в гармонизации правовых и практических аспектов реализации этой инновации в глобальном масштабе.

Литература

- 1 The Open Government Partnership (2012). <http://www.opengovpartnership.org/country-commitments> West D.M. (2001) WMRC Global E-Government Survey, October 2001. Taubman Center for Public Policy, Brown University // <http://www.insidepolitics.org/egovt01int.html>
- 2 Jaeger P.T. (2003). The endless wire: e-government as global phenomenon. *Government Information Quarterly* 20(4): 323–331.
- 3 Chon-Kyun K. (2007). A cross-national analysis of global e-government. *Public Organization Review* 7(4): 317–329.
- 4 Chen Y.N., Chen H.M., Huang W. and Ching R.K. (2006). E-government strategies in developed and developing countries: an implementation framework and case study. *Journal of Global Information Management* 14(1): 23–46.
- 5 Jaeger P.T. and Thompson K.M. (2003). E-government around the world: lessons, challenges, and future directions. *Government Information Quarterly* 20 (4): 389–394.
- 6 Herrera L and Gil-Garcia RJ (2011). Implementation of e-government in Mexico: The case of Infonavit. In: *Practical studies in e-government best practices from around the world*. Eds. Assar S., et al. New York, Springer. pp. 29–47.

7 Yildiz M (2007). E-government research: Reviewing the literature, limitations, and ways forward. Government Information Quarterly 24(3): 646–665.

Түйін

Қасен М. Электрондық үкіметтің жаһандануы: шақыру және мүмкіндік

Мақала талдау саяси, экономикалық болады және технологиялық мүмкіндік және оның өткізуінің процедура аспектілерінің біріздендіруі электрондық үкіметтің жаһандануының шақырулары көздің нүктесімен. Бір жағынан аналитикалық жадағайлар, электрондық үкіметтің қатысты жылжуларын жаһандық күн тәртібінің сапасында ешқайсы, сала халықаралық қарым-қатынас бас тарту үшін бұл себеп ретінде орнын анықтамайды, оқиға ағымдағы талдау бағыт, одан әрі үдеріс адам баласы әсерлі жетістіктерге туралы зарыққан барлығы бұл куәландырыл өте көп сұрақтар шешім тағы қарамастан талап етіл, әр түрлі елдердің арасындағы цифрлы үзілістің зардаптарын жұмсарту жеке алғанда және аймақтармен, тиісті құқықтық негізді үйлестіру және өткізудің заңды рәсімдері бүкіл әлемде, жобаның насихаты, және әйтеуір, жалпы терминологияның пайдалануы байланысты академиялық консенсустің жетістігі және электрондық үкіметтің парадигмасы.

Summary

Kassen M. Globalization of E-government: Challenges and Opportunities

The article presents analysis of political, economic and technological opportunities and challenges of e-government globalization in terms of unification of the realization procedures. Although none of the analytical findings related to promotion of e-government as a global agenda is not positioned as a reason for refusal of international cooperation in this field, analysis of current events shows that in spite of impressive achievements of the mankind in this direction further progress will require solution of many problems, in particular, mitigating digital gap existing between different countries and regions, harmonizing appropriate legal framework and procedures for implementing the worldwide promotion of the project, and finally achieving the academic consensus on use of common terminology and paradigm of e-government.



Садагат Алиева – университет
Азербайджан (Азербайджан)

КРИТЕРИИ ХУДОЖЕСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФСКОМ МЫШЛЕНИИ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ, ГЕРМЕНЕВТИКА И ТОЛКОВАНИЕ

Все коммуникативные феномены можно
объяснить лингвистическими категориями

Умберто Эко

Аннотация. В данной статье интерпретация, герменевтика и толкование исследованы в качестве критериев художественности в структуре философской мысли. Одновременно обращается внимание на основательное отличие герменевтики, комментария или толкования от философской герменевтики.

Ключевые слова: интерпретация, понимание, текст, экзегеза, герменевтика.

Сегодня, когда интерпретация играет большую роль в различных сферах современной мысли, выяснение научного, художественного и философского значения интерпретации обретает особую актуальность. В восточном и западном контекстах понятие «интерпретация» нередко употребляется в совершенно разных смыслах. Вернее, у нас интерпретация какого-либо текста понимается как толкование данного текста, а самое простое толкование текста, в свою очередь, понимается как «герменевтика». Если лексическое толкование какого-либо текста либо простая его трактовка есть философская герменевтика, и все интерпретации считаются комментариями, объяснениями и толкованиями, то из этого следует, что интерпретация, толкование и герменевтика – одно и то же. Иными словами, если тот или иной текст истолкован, то это значит, что он уже интерпретирован или к данному тексту уже существует герменевтический подход. Обобщать все герменевтические понятия, относящиеся к тексту, следуя простой и профанной логике, нельзя. Подобно тому, как интерпретация в переводе с латинского «*interpretatio*» означает истолкование, разъяснение, точно так же слово «герменевтика», происходящее от греческого *ἑρμηνεία* (*hermeneia*), имеет значение истолкования, объяснения или изложения. Слова «интерпретация», «трактовка» и «герменевтика» иногда употребляются в узком смысле, как синонимы, причем в их генезисе можно даже обнаружить «интуитивный базис». Но ставить знак абсолютного равенства между всеми понятиями герменевтики нельзя. Ж. Ренар не признавал даже синонимы в качестве равноправных,

говоря, что «синонимов нет, существуют только необходимые слова, а писатель их знает» [1, с. 37].

Согласно первоначальной этимологии, слова «интерпретация», «описание» и «герменевтика» имели одно и то же содержание, но с течением времени смысл, который они носили, менялся, подобно тому, как слово «stil», употреблявшееся древними греками, уже много столетий как не означает «предмет для письма», или слово «stimul» не означает сегодня «инструмент погонщика». Первоначальный смысл этих слов исторически подвергался деформациям, в соответствии с ситуацией обретая новое содержание. В нашем лексиконе есть немало слов, между лексическим смыслом и лингвистической функцией которых существуют расхождения. Разумеется, такие слова понимаются и употребляются не в первоначальном смысле, а в соответствии с носимой ими лингвистической функцией, современным научным и философским значением. Понятия «интерпретация», «описание» и «герменевтика» имеют конкретное отношение к тексту. Наша цель фактически заключается в том, чтобы объяснить интерпретацию в западном и восточном контекстах лишь как творческий акт. Анализ должен был соответствовать: отчасти – западной герменевтике, отчасти – восточному описанию. Но исследование интерпретации в плане языка, философии, литературы и текстологии привело к неожиданным результатам. Современная научная мысль относит интерпретацию научного и художественного текста, религиозное описание, называемое экзегетикой, интерпретацию философского текста, мифологику и философскую герменевтику к разным сферам науки. Несмотря на то, что все исследования в связи с интерпретацией и толкованием, по сути, восходят к философской герменевтике, все же, как акт эволюции, научная дифференциация всегда имеет место. Философская герменевтика исследовалась у нас как история возникновения описания, на основе чего в восточном и западном контекстах делались герменевтические экскурсы. История восточной поэтики объяснялась, наряду с историей описания, в контексте с ней. Верховенство философской герменевтики как толкования над лексическим разбором в грамматических рамках текста есть попытка отделить язык от мышления.

Иными словами, использовать возможности герменевтики только лишь для лексического объяснения текста означает объяснять философскую герменевтику вне сущности бытия. Выводя текст за рамки строения языка, текущего и рабочего механизма сознания и связывая его с онтологическим содержанием бытия, С. Халилов пишет: «Что имеется в виду под словом «понимание»? Понимание есть, прежде всего, человеческий феномен... А поскольку человек есть существо сознательное, то понимание есть проблема не только познания, но и бытия... Сами по себе явления природы не имеют никакого смысла» [2, с. 36].

Разумеется, онтологическое содержание бытия не охватывается полностью лексическим смыслом слова. Иными словами, слово не состоит

только лишь из материального груза носимой им мысли. Именно в этом смысле описание нельзя отождествлять с философской герменевтикой. Философская герменевтика вольготно себя чувствует в семиотических хитросплетениях языка, соединяя в то же время дискурсивное содержание языка с алогической сутью воображения. В творчестве У. Эко интерпретация представлена как особый феномен. Почти все его академические труды состоят из интерпретации конкретных авторов. К. Леви-Стросс, Ж. Лакан, Ч. Пирс, Ф. де Соссюр, М. Хайдеггер – все они «живые» интерпретанты У. Эко. В этих интерпретациях намечается концентрический круг, простирающийся от медиевистики до Канта и доходящий до современной герменевтической мысли. Но художественное воображение У. Эко опирается на художественный центон, оказывающий в метафорическом образе «утконоса», как и в «Риторике Миммона» [3, с. 50], одинаково реальное воздействие. Если интерпретация на идеальном уровне соединяет мышление с воображением, то здесь можно вести речь о философской герменевтике. У. Эко («Отсутствующая структура») и К. Леви-Стросс («Структурная антропология») в дискуссии об особенностях «структурного мышления» и «устойчивого мышления» по-разному объясняют детали конкретного и абстрактного отношения к тексту. В каждой интерпретации логико-психологическое конструирование происходит заново, конкретная область мысли продолжает реализовывать себя в абстрактном виде в мышлении. Интерпретация, с одной стороны, основывается на общем онтологическом содержании текста, с другой – опирается на внутренние и внешние коммуникативные связи текста. Пра-код (или, как говорит У. Эко, мета-код) в интерпретации вновь оживляется.

По мнению Ж. Лакана (1901–1981), в интерпретации творческий процесс проходит три стадии – реальную (*le eel*), воображаемую (*im adinaire*) и символическую (*symbolique*). В интерпретации творческое мышление превращает абстрактную единицу – денотат в идеальную единицу – десигнат.

В восточных загадках, сказках «Тысяча и одна ночь», поговорках и пословицах описание направлено на раскрытие сложного символизма мышления и воображения. В восточном фольклоре, ашугском творчестве расшифровка пословиц и закодированных стихов *гыфылбандов** есть, по сути, устная форма толкования. Устный характер и замкнутость восточной культуры связаны с ее сложным символизмом. Не только древние языки, но и сам восточ-

* Гыфылбанд – дословно, замок-запор – использование подряд двух слов, обозначающих закрытость, означает, что текст очень сильно зашифрован, запутан, имеет двойную кодировку. Два ашуга во время какого-либо мероприятия выясняли между собой, кто из них имеет более высокий уровень мастерства, и один из оппонентов произносил подобного рода «зашифрованные» стихи, а другой оппонент должен был проявить мастерство, догадавшись о тайном смысле и ответить также стихами. Такие образцы стихотворного народного творчества соревновательного типа есть и у других народов. Например, у русских это частушки. Однако частушки носят в основном характер шуток и острология, а стихи ашугов могут затрагивать также и глубокие философские темы. Прим. переводчика.

ный мистицизм имеют многосмысловое содержание: «В санскрите какое-либо понятие не выражается точно определенным словом и передается рядом синонимов, и это правило относится и к философии [4, с. 181].

Если тот или иной текст содержит только религиозный мотив, или если тот или иной текст повествует о конкретном апокалипсисе, то это значит, что здесь речь идет только о толковании, так как основная задача, стоящая перед текстами религиозного содержания, заключается не в интерпретации, а в комментарии. Психолог К. Юнга и созданные им архетипы построены на религиозном толковании. Иными словами, эти образы связаны именно с символами религиозного содержания. Все же не всякая «экзегеза» есть философская герменевтика. Если философская герменевтика анализируется только лишь как эмпирический метод, имеющий онтологическое содержание, то ее главной задачей остается определение уровня понимания, постижения в тексте философской мысли. Чтобы связать понимание с научным и философским содержанием, нужно отделить его от толкования. Попытка понимания, предпринимаемая герменевтикой, не состоит только лишь в стремлении понять связанный с текстом филологический смысл мысли, заключенной в художественном мышлении, семантику или лексику какого-либо выражения.

Долгое время основной задачей библейской экзегезы было восстановление оригинальных текстов Ветхого или Нового Заветов, доведение их до читателя, исследование и описание переводов. Как и в библейской экзегезе, описание Корана есть не интерпретация, а только лишь комментарии. На мусульманском средневековом Востоке комментарии к Корану привели к появлению большого количества толкователей, армии теологов, а также в массовом количестве – хадисской литературы, имевшей своим источником науку Тафсир.

Несмотря на это, в истории мусульманского толкования есть имена таких великих комментаторов, как ат-Табари (838–923), Куртуби (1214–1273), ибн-Касир (1301–1373), аль-Джалалайн, ибн-Аббас, Вахиди, аль-Байдави, ас-Саади (1889–1956), Рухул Фурган. Но произведения комментаторов в большинстве случаев были не интерпретациями, а всего лишь грамматическими комментариями, представленными на уровне религиозного толкования, порой – даже в рамках узкого мышления. С. Халилов так объясняет сущность законов диалектического развития средних веков: «...иными словами, ...Мовлана – суфий, принадлежащий к тасаввуфу.* Они каламисты** (богословы).

* Тасаввуф – собирательный термин из суфизма, обозначающий все нравственные ценности ислама. По некоторым ученым-суфиям, тасаввуф сродни нравственному джихаду, извечной борьбе со своими недостатками в стремлении постичь Бога. Прим. переводчика.

** Кяламчи – ученые богословы-суфии. Автор цитаты использует слово – «кяламчи», что буквально означает «кялам» – «слово», «кяламчи» – «владеющий словом», и в данном контексте вкладывает двойной смысл в слово «кяламчи», имея в виду и исламскую науку богословия Кялам, и виртуозное и совершенное владение словом, подчеркивая тем самым высокий уровень научных познаний ученых-суфиев. Прим. переводчика.

Это – теоретики ислама. Именно теоретики ислама, а не исламские философы. Теоретики ислама писали очень продвинуто... достоинство каламистов (богословов) в том, что у них была система... эта система построена преимущественно на деталях, мелочах... если и называют то, что писали теологи, философией, все же философией это не является...» [2, с. 149]. Несмотря на односторонность философских размышлений каламистов, суфиев, они поднялись выше схоластического толкования, экзегезы. Чтобы представить толкование как интерпретацию, или для того, чтобы толкование стало философской герменевтикой, нужно было менять подход к тексту.

Л. Витгенштейн считал, что «философия есть не теория, а деятельность» [5, с. 29]. Следовательно, социальное содержание сознания, его научная сущность есть главный фактор, определяющий его бытие. В западном мышлении основу отношения к Востоку заложило богословие. Поэтому сожжение александрийской библиотеки Гегель связывал с каламом мусульманских халифов: «Столь же быстро, как совершились завоевания арабов, достигли у них высшего расцвета искусства и науки. Сначала эти завоеватели разрушали все, что имело отношение к искусству и к науке: по преданию, Омар уничтожил великолепную александрийскую библиотеку. Или, сказал он, в этих книгах содержится то же, что в Коране, или их содержание оказывается иным; и в том и в другом случае они излишни» [6, с. 378].

Исходя из средневекового богословия и логики науки толкования Востока, Гегель полагал, что Коран есть всего лишь религиозная книга, и он не имеет никакого отношения к науке, в то время как на Востоке поэтическая сущность мышления и ситуативность и бессистемность художественного мышления препятствовали возникновению научных интерпретаций. Объясняя подлинную суть восточного способа мышления, С. Халилов пишет: «Один из великих умов – аль-Газали... Я его не отношу к философам, потому что тасаввуф имеет какое-то отношение к философии, но у нас нет прозы. У нас есть только поэтичность, эмоциональность, улавливание момента. Нужно прозаическое мышление... одно событие начинается, разворачивается до мельчайших подробностей, оно имеет свое начало, середину и конец, а для этого нужно устойчивое мышление. Иными словами, это – система. Но стихотворение – это эмоция, у него нет системы» [2, с. 149].

В.Г. Белинский (1811–1848) также видел причины отставания русской литературы и национального самосознания в локальном характере художественной мысли, слабости толкования. В.Г. Белинский сравнивал описание, интерпретацию с французской беллетристикой (история династий, история пэров и т. п.), отдавая предпочтение в формировании способа мышления, национального самосознания народа второму: «Прежде всего причина этого заключается в том, что по слабости у нас научного мышления беллетристика не развита...» [7, с. 52].

В Древней Греции творчество поэтов-песенников, певших отдельные отрывки (рапсодии) из эпических поэм Гомера «Одиссея» и «Илиада», со-

стояло из устных интерпретаций. Синкретическое искусство, созданное у среднеазиатских тюркских племен акынами, багшами или баксами, у казахов – жырау, у древних кельтов – бардами, на Украине – кобзарями, в Германии – мастерзингерами, во Франции – трубадурами, в Англии – менестрелями, на деле может считаться первой интерпретацией.

Восточные дастаны* разной формы и разного содержания также были видами первых интерпретаций. В качестве примера таких интерпретаций можно привести мухаммас, тахмис (пять полустуший), гасида, назира, игтибас и мусаддас (тасдис) и т. д.** При этом ни один из этих литературных жанров не считался в восточной литературе и общественной мысли образцом интерпретации. Но это не умаляет их научной и художественной ценности. В теории литературы изучаются монтень, катрен и другие художественные и лирические жанры, исследуется их отношение к тексту, но нигде мы не встречаем научно-философского анализа образцов лирической интерпретации, характерной для восточной национальной мысли. Рассмотрим некоторые из этих образцов лирической интерпретации.

Например, мухаммас (по-арабски – упятеренный) представляет собой форму лирического стиха. Каждая строфа мухаммаса состоит из 5 строк, каждая строка – из 15–16 слогов. У этого художественного образца есть такие разновидности, как средний мухаммас, двулистный мухаммас, джыгалы (непостоянный)*** мухаммас и т. д. Здесь автор использует короткие слоги, усиливающие мысль, но при этом первоначальная мысль в тексте повторяется уже в новом содержании. Чтобы усилить свою мысль и довести ее до внимания читателя, автор создает новую интерпретацию прежнего текста. В качестве примера можно привести и другие виды интерпретаций.

Так, табдил по-арабски – это изменение, замена, преобразование. Автор, взяв тему, интерпретирует ее в форме, которая ему по душе. Одно содержание, один текст неоднократно повторяются, как «ходячие сюжеты» сказок. Или такрир, который представляет собой умелое, умышленное по-

* Дастан – от персидского слова «дестан», которое означает «рассказ» – эпическое произведение в фольклоре или литературе Ближнего и Среднего Востока, Юго-Восточной Азии. Обычно дастаны являются фольклорной или литературной обработкой героических мифов, легенд и сказочных сюжетов. Прим. переводчика.

** Мухаммас, тахмис (сочинение), гасида, незире, игтибас и мусаддас (тасдис) и т. д. – распространенные в той или иной мере в восточной поэзии жанры, которые являются по форме импровизацией на заданную тему, а по сути интерпретацией известного произведения, где новый автор имеет возможность в той же, в уже существующей, прекрасной стихотворной форме изложить стихами свои мысли, т. е. фактически интерпретировать. При этом исходный текст известного произведения, в зависимости от жанра, в той или иной мере сохраняется в первоначальном виде, становясь частью нового произведения нового автора. Прим. переводчика.

*** Джыгалы (непостоянный) мухаммас – здесь использовано слово «сігал», что в простонародье означает нечестного игрока, человека, который не соблюдает правила игры. Данный вид мухаммаса выходит за рамки общих правил – шалит, играет нечестно, непостоянен в смысле построения формы стиха.

вторение одного и того же слова или выражения. Тахмис – вид лирической интерпретации, называемый «пять полустихий» и предполагающий прибавление к газалу того или иного поэта тем или иным автором собственных строк. Данный вид интерпретации напоминает современную музыкальную импровизацию. В таких произведениях указывались оба автора. Например, в древневосточной литературе известны тахмисы, написанные Физули к газалам своего учителя Хабиби. В теории литературы известны тасдисы, написанные М. Хади на стихи М.В. Видади, С.А. Ширвани – на стихи М. Физули [8, с. 174, 178].

В средневековье было модным писать на известные газалы назирь, являвшиеся прекрасными образцами художественной интерпретации.

Например, на газали М. Физули:

*«Не предавай ты жизнь страстям, кручинясь тленной,
Страсть разрушает жизнь, известно всей вселенной...»*

Касум бей Закир написал такие незире:

*«Не называй его расправою над жизнью, кручинясь тленной,
Я не назвал, хоть знал, что известно всей вселенной...»*

(Вольный перевод А.М. Алиева)

Лучше и совершеннее интерпретацию той или иной мысли, философской или художественной идеи представить невозможно. Можно привести и другие примеры, но от этого подход к ним не изменится. В любом случае эти виды интерпретаций считались всего лишь художественными интерпретациями.

Ф.Д. Шлейермахер (1768–1834), считающийся основоположником герменевтики, писал: «герменевтика... исключительно искусство осмысления (понимания), но не искусство выражения осмысления... особый раздел искусства речи и письма» [9, с. 41]. Между искусством понимания, постижения и выражением понимания имеется большое отличие. Понимание, познание можно включить в исследование только как «знание о знании». Причем понимание есть понимание в онтологическом смысле, на фоне отношений человек–мир. В отличие от грамматического толкования, о котором говорил Ф.Д. Шлейермахер («Наукоучение»), в психологическом толковании язык есть средство. Основой выступает содержание текста, которое является выразителем внутреннего мира, среды автора. В грамматическом толковании мы видим язык или текст в языковой области, на близком к автору и читателю расстоянии, тогда как в психологическом толковании в центре внимания оказываются жизнь самого автора и его индивидуальный стиль. Идеи Г. Фихте и Ф.Д. Шлейермахера относительно грамматического и психологического толкования позволяют лучше понять психологию по-

нимания В. Дильтея (1833–1911). В. Дильтей придавал большое значение форме выражения мысли. Для него в интерпретации большую роль играет стиль. Согласно В. Дильтею, не верившему в возможность восприятия подлинной сущности текста с помощью грамматики и диалектики, мысль автора можно понять только посредством интроспекции – личного наблюдения или «сочувствия» со стороны другого, «сопереживания».

Некоторые исследователи анализировали герменевтику только как метод понимания искусства. Однако и эти герменевты, по сути, не могли выйти за пределы рамок, определенных Ф.Д. Шлейермахером для понимания. Поэтому герменевтика была признана в качестве философского метода анализа текста и философского направления творчества. Философская герменевтика есть в то же время и возникновение философского языка, так как развитие языка есть и развитие мысли, и язык формируется в связи с общественным сознанием. Л. Витгенштейн так объяснил связь философии с языком: «Цель философии – логическое прояснение мыслей. Мысль есть осмысленное предложение» [5, с. 29]. В. Гумбольдт (1767–1835) установил меру между словесной и смысловой единицей языка и раскрыл содержание двойной интерпретации в языке. Основываясь именно на этой мере, В. Гумбольдт, как создатель философии языка, открыл особый принцип преемственности, существующий в смысловом пласте слова. Согласно Гумбольдту, в ходе семантической интерпретации в том или ином слове мысль подвергается повторной интерпретации, и вновь происходит процесс «рефлексии». В процессе этой интерпретации в мышлении достигается новое пространство, далее – временная определенность, и в языке появляется новое слово. В процессе выработки слова двойная интерпретация превращает атомарное время в пространство, и это повторение создает новые оттенки мысли. Если в двойной интерпретации атомарное время не может обрести пространство, мысль остается в «прошлом» пространстве, мечется, и, будучи невыраженной, «отбрасывается» из сознания, мышления.

Интерпретации связаны не только с философским мышлением, литературно-художественной мыслью. Они имеют место и в языкознании, живописи, архитектуре, музыке и других областях. Научные интерпретации на протяжении десятилетий являлись причиной новых открытий в различных сферах науки. Например, понятие «пространство Минковского», выражающее четырёхмерное псевдоевклидово пространство, возникло и было введено в научный оборот в 1908 г. как геометрическая интерпретация Г. Минковским теории относительности пространства и времени. Научная система возникновения всех видов интерпретаций происходит аналогично.

Ч. Пирс связывал интерпретации с возникновением иконических знаков. Произведения искусства, художественные тексты он объяснял законами мышления, рассматривая каждое интерпретированное произведение как носителя новой идеи: «Я определяю Икону как знак, обусловленный своим динамическим объектом в силу его собственной внутренней природы. Та-

ков любой квалисайн, например, видение, или чувство, возбужденное музыкальной композицией, которое, по общему мнению, представляет то, что стремился передать композитор» [2, с. 336]. Интерпретация в музыкальном творчестве есть, по сути «звуковая реализация нотного текста» какого-либо нового произведения. К. Шуман, Ф. Лист, А.Г. Рубинштейн, С.В. Рахманинов вошли в историю как великие интерпретаторы музыки. Есть произведения, связанные с музыкальными интерпретациями у Г.М. Когана, Г.Г. Нейгауза, С.Е. Фейнберга и др. [10, с. 214].

Выводы: 1. Толкование, комментарии и экзегеза играют важную роль в семантическом объяснении текста. Но философская герменевтика не состоит из простого объяснения текста, его лексического значения, а представляет собой особую форму связи с онтологическим содержанием текста. В философской герменевтике за основу берется каузальная связь между внутренней и внешней формами.

2. В толковании, экзегезе, герменевтике феномен художественности имеет семантическое содержание, а в философской герменевтике и интерпретации феномен художественности предстает как модель научно-философского мышления.

3. Возникновение на Востоке лирических интерпретаций, их сложность и величие есть выражение специфических особенностей восточного образа мышления, а также важный фактор, лежащий в основе идеи обращения современного мира к восточному образу мышления.

Литература

- 1 Ренар Ж. Дневник. Избранные страницы. – Баку: Гянджлик, 1974. – 72 с.
- 2 Пирс Ч. Избранные философские произведения. – М.: Логос, 2000. – 412 с.
- 3 Шлейермахер Ф. Герменевтика / Пер. с нем. А.Л. Вольского. Науч. ред. / Н.О. Гучинская. – СПб: Европейский дом, 2004. – 242 с.
- 4 Константинов Ф.К., Сорокин А.А. Человек, творчество, наука. – М.: Наука, 1967. – 206 с.
- 5 Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. Добронравова и Лахути Д.; Общ. ред. и предисл. Асмуса В. Ф. – М.: Наука, 2009. – 133 с.
- 6 Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В четырех томах. Том IV. – М.: Искусство, 1973. – 676 с.
- 7 Белинский В. Г. О классиках русской литературы / Сост. А. Н. Дубовиков. – Баку.: Издательство детской и юношеской литературы, 1954. – 369 с.
- 8 Словарь литературоведческих терминов / Сост. А. Мирахмедов. – Баку: Мариф, 1978 (на азерб. языке). – 200 с.
- 9 Халилов С.С. Общий взгляд на мышление в современном мире // Философия и социально-политические науки. – 2009. – № 36/ 2. – Баку: 2009. – С. 137–150.
- 10 Егоров, Б.Ф. Жизнь и творчество Ю. М. Лотмана. – М. : Новое лит. обозрение, 1999. – 384 с.

Түйін

Алиева С.М. Философиялық ойлаудағы көркемөнер өлшемі: түсіндірім, герменевтика

Мақалада автор герменевтикаға деген батыстық және шығыстық ұстанымының ерекшеліктерін айтып, түсіндірмелердің, экзегеза ара жігін ашқан. Сонымен қатар, мақала авторы бұны жаңа контекстіндегі философиялық герменевтикамен байланыстырып, мәтінді «сана» платформасында негіздеуде. Автор әсемдікті түсіндірмелер мен экзегеза, философиялық герменевтиканың пайда болуында ерекше феномен рөлін атқарды. Осының негізінде автор философиялық герменевтика лексикалық түсіндірме, экзегеза лирикалық түсіндірме сияқты әсемдік мағынаға ие екеніне тұжырым жасайды. Бірақ, әсемдік феномені өзін осы аталған әртүрлі салаларда әрқилы формаларды бейнеленеді.

Summary

Aliyeva S.M. Criterion of Artistic in Philosophical Thinking: Interpretation, Hermeneutics

In article the author pays attention to existence of East and Western approach to a hermeneutics. Differentiates interpretation from expounding, exegesis and at the same time tries to connect them with a philosophical hermeneutics in a new context. Proves creation of the text on a «understanding» platform. Also the author looks at artistry as on the special phenomenon which has played a role in emergence of expounding, exegesis and a philosophical hermeneutics. Also comes to such conclusion that the philosophical hermeneutics too carries the art contents, also as lexical expounding, exegesis and lyrical interpretation. But the phenomenon of artistry proves in these excellent from each other branches, in different forms. The author explaining on samples of East poetry art modeling, appearing in structures of each branch opens an art, scientific and philosophical essence of interpretation.





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

БАТЫС ЖӘНЕ ШЫҒЫС МӘДЕНИЕТІ АЯСЫНДАҒЫ ДӘСТҮР МЕН ЖАҢАШЫЛДЫҚ АРАҚАТЫНАСЫ

Аннотация. Мақала дәстүр мен жаңашылдық арақатынасын мәдени-философиялық және мәдени әлеуметтік аспектіде қарастырып, осы аталған екі ұғымның семантикасын анықтауға қадам жасаған. Мәдениеттегі дәстүр мен жаңашылдық арақатынасының рөлі айқындалып, аталған ұғымдарды Батыс пен Шығыс мәдениетінің аясындағы жаһандану феномені мен қоғам дамуының модернизациялық механизмдерімен байланыстыруға тырысқан.

Түйін сөздер: Батыс, Шығыс, дәстүр, жаңашылдық, инновация, мәдениет, рухани құндылықтар, жаһандану, өркениет, өзгерістер, мәдени жаңашылдық.

XX және XXI ғасырдың аясында Батыс пен Шығыстың қарама-қайшылығы дәстүр мен жаңашылдық мәселесін тағы да қоғамның дамуы барысындағы өзектілердің қатарына қойды. Өткенді зерттей отырып, бүгінгі күннің мәнісін түсініп, болашаққа аяқ басамыз. Осы тарапта Батыс және Шығыс мәдениеті мен өркениетінің арақатынасын қарастыру айырықша маңыздылық пен өзектілікке ие. Аталған мәселе біздің елімізді де айналып өтпеді, себебі, қазіргі таңдағы Қазақстан Шығыс пен Батысты, яғни, екі әлемді біріктірген орталық саналады. Қазақстанның тарихы, бұл Н. Бердяев атап өткендей, «Әлем тарихының екі толқыны: Шығыс пен Батыс» өзара байланысқа түскен аймақ екендігін дәлелдейді. Сонымен қатар Қазақстан, болмысы ерекше қалыптасқан, сол ерекшелігі Шығысқа негізделіп, Батыс арқылы өткен аймақ. Батыс оны тек технологиялық дүрғыдан дамытса, Шығыс оны рухани байытады (1-ші кестені қараңыз).

Әрине, мұндағы Шығыс пен Батыс географиялық емес, геоәлеуметтік-мәдени ұғым ретінде қарастырылады. Көбі «Батыс» терминін XV–XVI ғасырда Еуропада қалыптасқан өркениеттік және мәдени дамудың ерекше типі ретінде қарастырады. Бұл өркениеттің типін техногенді деп атауға да болады. Оған тән басты белгілер өндіріс саласында ғылыми білімді жүйелі түрде қолдану арқылы техника мен технологияның үдемелі дамуы. Нәтижесінде адамның табиғатқа деген қатынасын, оның өндіріс саласындағы орнын анықтайтын ғылыми және ғылыми-технологиялық революциялар орын алды. Уақыт өткен сайын «Батыс» полимәдени

феноменге айналып, батыс құндылықтары әлемнің барлық аймақтарына кең таралып келеді. Ал, Жапония географиялық тұрғыдан Шығысқа қарағанымен, дамуы барысында технократиялы жолға тұрғалы бері, әлдеқайда Шығыс болудан қалды. Шығыс пен Батыс, көбіне философиялық түсінік, себебі ол оның барысы мен адамдардың әлеуметтік қоғамын терең сипаттайды. Бүгінгі таңда мәдени жаһандану туралы сөз қозғағанда да, осы үдеріспен алмастырып алып жатамыз.

Батыс пен Шығыс мәдениетінің аясында дәстүр мен жаңашылдықтың арақатынасын анықтайтын болсақ, Батыс көбіне рационалды болып, өз мәдениетін қатаң түрде ақыл мен санаға салса, ал Шығыстың руханилығы мол, сезімтал, интуитивті, табиғи әлемнен ерекшеленгеннен гөрі, үйлесе дамуға тапынады. Батыс көбіне индивидуализмді, ал Шығыс коллективизмді алға тартады. Шығыс – әлемнің жаны, ал батыс адамзат рухы. Шығыс көбіне дәстүрді құрмет тұтса, Батыс керісінше, дәстүр атаулының барлығын артта қалумен теңестіреді. Тек, заманға сай, жаңаны, замануилықты жөн санап, дәстүрді жаңаруға қарсы қойып, шынайлықтың орнына жасандылықты тандайды.

Осылайша, модернизация әлеуметтік-мәдени өзгерістердің нәтижесі болып табылады, нақтырақ: қоғам дамуындағы өзгерістер. Жаңашылдықтың әлемі бір құбылыстың екі жағынан яғни, адамзат өмірінің барлық саласының үдемелі дамуынан көрініс беретін, дәстүр мен жаңашылдықтың арақатынасын әрі қарай да өзектендіре түсті. Олар бір бірін болжамдап отырады. Өз қабілеттерін дәлеледеген дәстүр, инновацияның алғышарты бола алады, ал өз кезегінде тамырын терең жайып үлгерген дәстүрдің қабілетін нығайтып, әрлендіріп одан әрі дамыта түседі. Профессор Бекет Нұржановтың айтуынша «дәстүр – ол кешегі жаңашылдық, ал жаңашылдық бүгінгі жаңа дүние, ал ертең ол да дәстүр болып қалады» [1]. Өз кезегінде Гегель де «Дәстүр – ол бар жоғы үй иесі секілді, барын жинап теріп, келешегі үшін сақтайды, дегенмен ол қатып қалған мүсін сияқты да емес, ол тірі жан сияқты өседі, дамиды, сөйтіп өз тамырынан алыстай бастайды» [2].

1-ші кесте

Батысты және Шығыстық мәдени дәстүрдің бір-бірінен айырмашылықтары

Адамның шынайлыққа, ақиқатқа деген қатынасы	Батыстық мәдени дәстүр (еуро-американдық) Ақиқат дегеніміз адамның санасы мен ерігіне бағынады	Шығыстық мәдени дәстүр (еуразиялық) Ақиқат дегеніміз-болмыс, нақтылық, ол сана мен ерікке бағынбайды
Адамның тану мүмкіндігін бағалау	Дүниені танудың шексіздігі	Принципті түрде танылмағандар бар

Таным үрдісінің барысы мен механизмі	Талдау амалы мен рационалды ойлау, мәселені шешудің ең тиімді жолы	Айналанды қоршаған әлемді талдау және әлемді билеу ақылға қонымысз әрі мәнсіз
Ғылыми-техникалық үрдіске деген қатынас	Ғылы мен техника адам өмірін жақсартады	Ғылым мен технология адамға тек дамудың елесін ғана туындатады
Негізгі құндылық	Өмірді материалдық тұрғыдан жақсарту; антропоцентризм	Рухани бағдарланған болмыс: геоцентризм

Кесте адам ресурстарын басқару бойынша дайындалған сайттан алынды/http://uchebnikonline.ru/menedgment/upravlinnya_lyudskimi_resursami_voronkova_vg/upravlinnya_lyudskimi_resursami_voronkova_vg.htm/

Дәстүр ұрпақтан-ұрпаққа мұра етудің жолдарын, мәдени мұраның объектісін қамти отырып, адамзат қоғамындағы мәдени саланың негізгі сатысы болып табылады. Қоғамдық қағидалар мен ережелер, құндылықтар, идеялар, салт-дәстүрлер, жеке дүниелер дәстүр ретінде бола алады. Дәстүр әлеуметтік өмірдің бойында көрініс табады, бірақ мәнісі әртүрлі болуы мүмкін. Бір салада (мысалы дін саласында) оның принципіалды сипаттамасы болса, екінші салада минималды болуы мүмкін. Осылайша, дәстүр қоғам мен мәдениеттің «ұжымдық жадысы» болып табылады. Олар адамзат дамуының сабақтастығын қамтамасыз етеді. Кей жағдайда әлеуметтену мен инкультурация үрдісі де дәстүрге сүйенеді. Индивид дәл осы дәстүр арқылы ұжымдық жадыға қосылып, өткенді игере отырып, нақты кезеңге бейімделе бастайды.

Бірақ әр ұрпақ дәстүрді өздігінше игереді, адамзат әр даму сатысында оған өзіндік бір сипаттама беріп, мәнісімен толықтырады. Мәдени мұраның кейбір элементтері қабылданып, кейбірі жоққа шығарылады, осы орайда олар жағымды да жағымсыз болуы мүмкін. Жағымды тұсы ол – мұралар ұрпақтан-ұрпаққа жеткізіледі, игеріледі, ал артық немесе мүлдем жойылу керек дегендердің бәрі жағымсыз дәстүрдің қатарына еніп кете береді.

Кей жағдайда дәстүр тек үлгі болудың орнына мәжбүрлік механизміне ауып кетіп отырады, бұл жағдайдың үлкен кикілжің туындауы мүмкін (мысалы, үлкен мен кішінің арасында).

Дәстүрге қарама-қарсы түсінік жанашылдық болса, әлеуметтік-мәдени өзгерістердің алғышартын туындататын түрлі деңгейдегі жаңа мәдени үлгіні қалыптастыру механизмі болып табылады. Мәдениеттің басты қасиеті де сол, яғни, дамуға, жаңаруға деген қабілеті. Өзгерістер түрлі болуы мүмкін: бірте-бірте (реформалық) немесе, бірден, секірмелі (революционистік) өзгерістер. Бұл өзгерістердің жағымды жақтары артып бара жатса, мәдениеттің дамуын, жағымсыз тұсы мөлшерден асып жатса мәдениеттің кері қарай дамуын жүзеге асырады.

Біз көз алдымызға инновациясыз қоғамды елестете аламыз, тіпті ондай қоғамдар бар да, оларды тұрақты мәдениет деп атап жатамыз, ал дәстүрсіз қоғамды елестету мүмкін емес. Егер дәстүр негізгі қаңқа болса, инновация сол қаңқаның шатыры болады. Дәстүр қоғамның өмір сүруі үшін қажет болса, инновация сол қоғамның дамуы үшін қажет. Сондықтан тек дәстүрге сүйену қоғамды артта қалдырып, ілгері жылжуға жол бермейді. Ресей философы Г. Померанцтың пікірінше, «Дәстүр – маңына жолауға батылсынбайтын, асқан күдіретті күш емес, оны қателіктерге бой алдырамыз деп немесе карама-қайшылықтардан қорықпай мүмкіндіктерін пайдалана білу керек. Бірде-бір догма карама-қайшылықсыз пайда болған жоқ» [3].

Карама-қайшылықтарына карамастан, дәстүр де жаңашылдық та өзара бір-бірімен байланысты, тіпті оларды саралау да қиынға соғады: бірде-бір инновация үнемі жаңашылдық болып қалмайды, сол сияқты дәстүр де о бастан-ақ дәстүр болып емес, ол да инновация сияқты туындаған болатын. «Үнемі осылай болған» деп айту да кейде қиынға соғып жатады. Кез-келген жаңашылдық уақыт өте келе дәстүрге айналатыны айдан анық. Жаңашылдықты қабылдап, оны игере алу дәстүрдің өміршендігін білдіреді. Ол үшін уақыт керек. Жаңашылдықтың этностың дәстүріне айналғандығын, этностың жадысынан инновацияны қабылдаған кезеңді мүлдем ысырып, қабылданғандардың бәрі тарихтың бір бөлігіне айналған кезде ғана бірақ айта аламыз.

Ресей философы С.А. Арутюнов та жаңашылдықты қоғамды дамытуға жетелейтін үдеріс ретінде қарастырып, тіпті «күдіретті» саналатын жаңашылдықтар, дәстүрге айналғаннан кейін, қоғам дамуы барысында маңызды рөлге ие болады» дейді [4].

Осылайша, мәдениеттің ілгері жылжуы үшін дәстүр мен жаңашылдық бірдей деңгейде қажет. Екеуінің біреуіне ғана басымдық беру, кері әсерге әкеледі. Мәдени эволюция мен қоғамның мәдени жаңаруы, аталған екеуінің қаншалықты үйлескеніне байланысты. Дәстүр мен жаңашылдық бір-біріне бинарлық оппозиция болып табылады ма немесе бір-бірін толықтырады ма, бұл жаңарудың теориясы мен тәжірбиесі саласында негізгі мәселелердің бірі [5].

Жаңарудың үлгілерін таңдау барысында сөзсіз қоғам мен аймақтардың әлеуметтік-мәдени өзгешеліктерін есепке алу мәіндетті. Әлеуметтік-мәдени жаңарудың астарында құндылықтардың жаңа жүйесінің қалыптасуы, индивидуализмнің таралуы, жаңаша-рационалды ойлау типінің қалыптасуы жатыр және де жаңа әлеуметтік институттардың қалыптасуының негізі болып табылады. Осылайша дәстүр мен жаңашылдықтың ара-қатынасының әлеуметтік-мәдени аспектісін қарастыратын болсақ, олар құндылықтар мен түрлі әрекеттерден көрініс табады.

Ф. Фукуяманың ойынша, жаңарудың әлеуметтік-мәдени тұсы бір елдің жетістігі мен өзге елге қарағанда бәсекеге қабілеттілігі және жалпы мәдени сипаттамасымен анықталады [6].

Жоғарыда көрсетілгендей, «дәстүр» ғылыми емес контекстте ешқашан өзгертілмейтін әлеуметтік немесе мәдени бекітілген қағида ретінде түсіндірілсе, жаңашылдық сол қағидалардың өзгеруі, «дәстүрдің» семантикалық антонимі ретінде түсіндіріледі. Осы уақытқа дейін «дәстүр» мен «модернизация» түсініктері де бір-біріне кереғар болса, «инновация» мен «модернизация» синоним түсініктер ретінде болды. Әлеуметтік философияда мұндай амалдар әлдеқайда рационалды емес болып табылады, дегенмен, гуманитарлық зерттеулерде оның рөлі әлі де орын алады.

Аталған түсініктердің өзара әрекеттестігін түсіну үшін олардың негізгі әлеуметтік-философиялық түсіндірмелерін білген жөн.

М. Вебердан бастап, әлеуметтік философтар дәстүрді «әлеуметтанулық» тұрғыдан, яғни, әлеуметтік институттар мен қағидаларды өндіретін жүйе ретінде түсіндіріліп келді. Бұл жерде қоғам мойындаған дәстүр – белгілі бір мақсатқа жету үшін немесе қатып қалған қағиданы іске асыру үшін де емес, өткен күннің үлгісін қайталауға бағытталған.

Өз кезегінде инновация, постиндустриалды кезеңнің аясында саяси-экономикалық маңыздылыққа ие болды, материалды тауарлар мен қызмет көрсету саласына сан түрлі жаңашылдықтар ене бастады. Арнайы әдебиеттерде жаңашылдық яғни, инновация модернизация мен жаһандану үрдісінің және постиндустриалды қоғамның білімді, ақпаратты қоғамға айналуының алғышарты ретінде болды. Оның дәлелі, соңғы онжылдықта материалды емес тауарды өндіру мен жаңашылдықтарды іске асыру арқылы экономикалық пайда алуға бағытталған «инновациялық экономика» атты терминнің үнемі жиі аталуы. Осы орайда, инновация термині философиялық, гуманитарлық және әлеуметтік мәдени контекстте жиі аталып жүрген жоқ және оның кереғар экономикалық салдарлары болуы мүмкін.

Мысалы әлеуметтік-философиялық зерттеулерде, олар келесі балама ұстанымдарға негізделеді:

- а) дәстүрлі мәдениет құнды болмыс ретінде зерттеледі;
- б) бимәдениет позициясы, мұнда дүниетанымдар өзгерім, батыс мәдениеті басымдыққа ие. Бұл үрдістің заманауи адамзат үшін әмбеб тарихи объективті сипаты бар;
- в) заманауи әлеуметтік мәдениеттің аясында мәдени және мемлекеттік бірегейліктің факторы ретінде дәстүрлі мәдениеттің өміршеңдігі анық байқалып келеді.

Аталған үш үрдіс үшін әлемдік мәдени – тарихи үрдістегі дәстүр мен жаңашылдықтың ара-қатынасын ашатын «Батыс-Шығыс» типологиялық талдауы ортақ болып табылады. Бұл жерде біріне басымдық беріп, дәстүр дегенін іске асырып болды, адамзат жаңаруға бет бұрды десіп, дәстүр мен жаңашылдық бір-біріне қарсы емес, керісінше екеуін біртұтас ретінде қарастыру керек. Екеуі Батыста да, Шығыста да көрініс тауып, өздеріне тән аймақтық ерекшеліктері бар [7].

Шығыс пен Батыстың заманауи мемлекеттерінің тәжірибесі көрсеткендей, мәдени құндылықтың элементтері мен өткен шаққа жүгіну ескіден жаңа-

ға өту үрдісінде жағымды рөл ойнауы мүмкін. Бұл жағдайда қоғамның сапалы жаңа қалпы мен даму мүдделеріне жауап беретін және ұлттық құндылықтар мен дәстүрлерді жаңадан түсіндіруге мүмкіндік беретін әлеуметтік-саяси және мәдени-идеологиялық бағдарлар жүйесінің қалыптасуы міндетті шарт болып табылады. Адамдардың қарым-қатынасын тиімді реттейтін ортақ бір жүйеге дәстүрлер мен жаңашылдықтарды біріктіру – күрделі міндет. Бірақ, дәстүрдің жаңашылдықтарсыз болашағы жоқ екені, сонымен қатар жаңашылдықтардың дәстүрлерсіз нәтижелі болмайтыны айдан анық.

Әдебиеттер

1 *Нұржанов Б.Ф.* Мәдениеттану: дәрістер курсы. – Алматы: Қайнар университеті, 1994. – 128 б.

2 *Гегель Г.В.Ф.* Соч. – М., 1932. Т. 10.

3 *Померанц Г.* Выход из транса. – М., 1995.

4 *Арутюнов С.А.* Силуэты этничности на цивилизационном фоне: Монография. – М.: ИНФРА-М, 2012. – 416 с.

5 *Кулова М.Р.* Традиции и инновации в модернизационной матрице региона: Монография. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2012. – 168 с.

6 *Фукуяма Ф.* Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. – М.: 2008. – 730 с.

7 *Садыкова Г.Т.* Казахская традиционная музыкальная культура в контексте социокультурной модернизации. Автореф. дисс. ... канд. филос. н.: 09.00.11 – социальная философия. – Бишкек, 2012. – 26 с.

Резюме

Жанабаева Д.М. Соотношение традиции и инновации в контексте западной и восточной культуры

В данной статье понятия «традиция» и «инновация» рассматриваются в социально-философском и культурно-философском аспекте. Была уточнена семантика этих терминов также, а соотношение традиции и инновации в культуре, а также попытка установить взаимосвязь этих явлений с феноменами глобализации и модернизационного механизма развития общества в контексте западной и восточной культур.

Summary

Zhanabayeva D.M. Relation of Tradition and Innovation in the Context of Western and Eastern Culture

In this article, the concept of «tradition» and «innovation» is seen in the socio-cultural and philosophical and philosophical aspect. Was verified by the semantics of these terms as the ratio of tradition and innovation in culture, as well as an attempt to establish the relationship of these phenomena with the phenomena of globalization and modernization of the mechanism of development of society in the context of Western and Eastern cultures.

УЧЕНИЕ О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ КАК ТЕОРИЯ ПРАВСТВЕННОСТИ

Немецкая классическая философия, как известно, рассматривалась в качестве непосредственного теоретического источника марксистской философии и это как будто предполагало, что она должна была быть всесторонне и глубоко исследованной. Но в действительности дело тут обстояло значительно хуже, чем можно было бы ожидать. И, прежде всего, это касается философского наследия Фихте и Шеллинга. Что касается творчества Фихте, то его величие было перечеркнуто в «Материализме и эмпириокритицизме» одной огульной фразой Ленина о том, что учение Фихте является реакционной критикой Канта. Учение Фихте было представлено политическим реакционным учением, и хотя несколько позже отношение к нему стало более либеральным, тем не менее, в курсе марксистско-ленинской философии непременно упоминалось, что позиция Фихте представляет собой критику учения Канта «справа», т. е. с реакционной точки зрения.

Впрочем, в тех исторических условиях, когда личностные искания, личностная свобода человека считались зловердными и излишними, философия Фихте и не могла быть популярной в обществе и без вульгарной критики Ленина. Поскольку в этих условиях считалось достаточным для человека усвоение марксистско-ленинской философии в качестве верховного принципа сознания. Но все же эта критика была широко использована и имела своим последствием утрату целого пласта философской культуры мышления, который был представлен учениями Фихте и Шеллинга.

Немалую роль в третировании философии Фихте и Шеллинга сыграла и позиция тех философов, которые считали, что эти учения не могут быть рассматриваемы как автономные по своему смыслу, а поэтому должны быть поняты в контексте общего развития немецкой классики, наиболее полно представленного философией Гегеля. Отсюда философские системы Фихте и Шеллинга стали толковать как нечто преходящее и промежуточное, как некие не вполне зрелые уровни гегелевской диалектики, которые хотя и могут представлять значение для осмысления, но лишь в рамках сугубо исторического интереса.

Этот взгляд на учения Фихте и Шеллинга, отчасти, получил распространение не без влияния и убеждений самого Гегеля, полагавшего, что его философия вобрала в себя все наилучшие достижения предшествующей философской мысли. Ведь отсюда следовало, что излишне изучать предшествующее движение мысли, поскольку все это движение в завершенном виде представлено в гегелевской логике. Подобное же отношение к истории философии сложилось впоследствии и, в так называемой, марксистско-ленинской философии, освоение которой оберегалось от критической рефлексии. И все же вряд ли это умонастроение получило бы такое распространение, если бы не та социально-историческая реальность, которая сложилась в Советском Союзе. Чем

большую связь с системой идеологии обрело содержание философии, тем более она отвлекалась от необходимости глубокого анализа истории и логики становления философской рефлексии и для этого находились различные и все более изощренные софистические аргументы.

Надо сказать, что, при всей сложности «Критики» Канта, в Германии даже детям было известно о нем как о великом философе, но что касается «Наукоучения», то непонимание, с которым столкнулся Фихте, служило препятствием даже для его частной жизни.

Широкая публика, которая до «Критики» Канта с удовольствием обсуждала проблемы, которые преподносила ей догматическая метафизика, даже сидя в пивных заведениях, была шокирована темнотой учения Канта и уж совсем в конец разочаровавшись возможностью понимания Фихте, отвернулась совсем от философии, хотя философия как никогда прежде была близка к осмыслению фундаментальных проблем существования человека.

И хотя Фихте выступил с «Ясным, как солнце, сообщением широкой публике о подлинной сущности новейшей философии», но прежней широкой популярности философии в немецком обществе он так и не добился.

У нас же подобное отношение к философии Фихте развилось, к сожалению, даже в среде профессионально занимающихся философией, которые даже считают, что систему Фихте можно не только не изучать, но даже и не упоминать при изучении курса философии в составе истории философской культуры. На самом деле таким отношением, оправдывая и одновременно скрывая свою лень и невежество. Утратив сами надежду на понимание «Наукоучения» Фихте, они представляют его ненужным и для преподавания в университетах, лишая тем самым студенческую молодежь возможности познания великого явления человеческого духа.

Кант, как уже упоминалось выше, писал о людях, сетующих на непонятность философии, «жалобами на которую прикрывают свою собственную лень или тупоумие» [1]. Хочу напомнить тем, кто принижает значение Фихте в составе мирового философского духа, что Гегель признавал величие Фихте даже тогда, когда считал, что в своей философии он превзошел достижения «Наукоучения» Фихте. И даже в своем предсмертном завещании он просил похоронить себя рядом с могилой Фихте.

Однако тут речь не только о значимости личности Фихте в истории философии. Третирование учения Фихте негативным образом сказалось на общей установке всей нашей отечественной философии. Ведь Фихте и Шеллинг, особенно в первые периоды своего творчества, связывают разработку философии в непосредственной связи с раскрытием фундаментальных структур личностного бытия человека. И такая направленность мысли имеет своим истоком и основанием критическую философию Канта.

До знакомства с философией кенигсбергского мыслителя, Фихте стоял на позициях детерминизма Спинозистского толка. Тягостное впечатление, вынесенное им из изучения Спинозовской философии, как он сам признавался, утра-

чивает силу, благодаря знакомству Фихте с критической философией Канта. В письме к Вейсхуну он с восторгом сообщает: «Я живу в новом мире, как прочел «Критику практического разума». Положения, казавшиеся мне неопровержимыми, опровергнуты; вещи, о которых я думал, что мне их никогда не могли бы доказать, например, понятие долга, свободы и т. д. для меня доказаны, и это возбуждает во мне большую радость. Прямо непостижимо, какое уважение к человечеству, какую силу дает нам эта система!» [2].

Забегаю несколько вперед, отмечу, что по мере развития взглядов Фихте и Шеллинга от трансцендентального к объективному идеализму, постепенно происходит смещение истолкования самого смысла философских исканий. Философия постепенно все более и более утрачивает тот личностный смысл, который был вначале определяющим мотивом творчества И.Г. Фихте, и все более идея саморазвития личности оттесняется и вытесняется проблемой саморазвития и самодвижения всеобщих субстанциональных структур. Таким образом, если от Канта к Гегелю осуществляется процесс все большего углубления философии в прояснение всеобщих структур смысла бытия человека, то вместе с тем, можно в этом процессе заметить и все большую утрату идеи философии как самосознания личностного развития. Полагая, что в этой тенденции состоит суть этой философской эпохи, Н. Бердяев приходит к тому выводу, что «главной ущербностью германской метафизики, гениального явления человеческой мысли, был ее антиперсонализм» [3]. Однако этот антиперсонализм, как бы это не казалось парадоксальным, был следствием последовательного обоснования личностной свободы. Если же говорить о Фихте, то он решительно отстаивал тот взгляд, что философия не имеет в виду никакой другой цели, кроме ответа на вопрос, «каково назначение человека вообще и какими средствами он может вернуть все его достигнуть» [4]. И он даже еще решительней, чем Кант, связывал развитие философии с дедукцией понятия свободы. Фихте выдвинул нравственность как фундаментальный принцип философии. Все задачи философии, как считал Фихте, должны быть подчинены одной задаче – задаче прояснения смысла человеческого существования, а постижение и осуществление этого смысла Фихте связывал с понятием свободной личности. Личность им и понималась как такая индивидуальность, которая своей жизнью нацелена на решение фундаментальных задач человеческого бытия.

Учение Фихте утрачивает свой самостоятельный смысл и значение, когда мы весь смысл трансцендентальной философии рассматриваем в перспективе становления объективного идеализма Гегеля, полагая, что в нем учение Фихте завершает и исчерпывает свои идеи.

Но свое самостоятельное значение фихтевская философия выразила своим мощным влиянием на духовное движение Германии, ибо она сама выражала собой дух практического действия, а не созерцательной мудрости. Теория воображения, которая являлась основанием и движущей силой всех синтетических положений «Наукоучения», была с успехом использована теоретиками немецкого романтизма, признававшими в Фихте своего вдохновителя. Герменев-

тика Ф. Шлейермахера была распространением идеи свободы самосознания на понимание целостной человеческой индивидуальности.

Смысл и значение фихтевских рассуждений не утратили своей свежести и значения для понимания и современной жизни. Он считал, что понимание жизни и смысл своих смысложизненных задач, нужно вычитывать человеку не из эмпирических условий и ситуаций, а исходя из самосознания себя как свободного существа, т. е. из понимания себя как существа, осуществляющего самосознание человеческого рода. Гегель, впоследствии соглашаясь с Фихте, говорил, что высшее, чего может достигнуть человек в своей жизни – это самосознание своей сущности. Но эта сущность не есть нечто непосредственно данное и непосредственно ясная задача для каждого человека. Эта задача становится ясной по мере осуществления человеком деятельности, направленной на осуществление себя как свободного существа. Через преодоление себя как случайного эмпирического индивида, через преодоление того, что препятствует свободному самосознанию, человек возвышается до понимания своего высокого назначения в мире.

Литература

- 1 Кант И. Сочинения. Т. 4. Ч. 1. – С. 78. Пролег...
- 2 Цит. по кн.: Фишер К. История новой философии. Т. 6. – С. 154–155.
- 3 Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. – Париж, 1952. – С. 46.

Нурлан Кадырович Сейтахметов,

доктор философских наук, профессор

Иоганн Готлиб Фихте

НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА (фрагменты)

Книга первая СОМНЕНИЕ

Итак, я думаю, что знаю теперь порядочную часть мира, меня окружающего; и действительно, я положил на это достаточно труда и забот. Только согласным между собой показаниям моих чувств оказывал я доверие, только постоянному и неизменному опыту; я трогал руками то, что видел, я разлагал на части то, что трогал, я повторял мои наблюдения, и повторял их многократно; я сравнивал между собой различные явления и только тогда успокаивался, когда мне становилась ясна их взаимная зависимость, когда я мог объяснить одно явление другим и выводить одно из другого, когда я мог заранее предсказать

явление и когда наблюдения оправдывали такое предсказание. Зато теперь, когда я уверен в истинности этой части моих знаний столь же твердо, как в своем собственном существовании, шествую я твердой поступью в этой известной мне сфере моего мира и не боюсь основывать все свои расчеты о благе и даже о существовании своем и чужом на достоверности моих убеждений.

Но что же такое я сам, и в чем мое назначение?

Излишний вопрос! Прошло уже много времени с тех пор, как окончилось мое обучение, касавшееся этого предмета, и потребовалось бы слишком много времени, чтобы повторить все то, что я об этом с такими подробностями слышал, учил и чему я поверил.

Но каким же путем пришел я к этим познаниям, которыми я, как мне смутно помнится, располагал? Преодолею ли я, гонимый жгучей жаждой знания, неизвестность, сомнения и противоречия? Отдал ли я предпочтение тому, что представилось мне как нечто заслуживающее доверия, производил ли я снова и снова проверку того, что казалось вероятным, очищал ли я это от всего лишнего, делал ли я сравнения – до тех пор, пока внутренний голос, властный и неодолимый, не закричал во мне: «Да, это именно так, а не иначе, клянусь в этом»? Нет, ничего такого я не припомню. Мне были предложены наставления, прежде чем я ощутил в них потребность; мне отвечали, когда я не задавал еще вопросов. Я их слушал, потому что избежать их я не мог. Что из всего этого осталось в моей памяти – это зависело от случая; без проверки и даже без участия с моей стороны все было расставлено по своим местам.

Но каким же образом мог я тогда убедить себя, что действительно полагаю познаниями об этом предмете мышления? Если я знаю только то и убежден только в том, что сам нашел, – если я действительно обладаю только теми познаниями, которые приобрел сам, то я поистине не могу утверждать, что хоть что-нибудь знаю о своем назначении; я знаю только то, что об этом знают – если верить их словам – другие; и единственное, за что я могу здесь действительно поручиться, это только то, что слышал, как другие то-то и то-то говорили об этом.

Таким образом, получается, что я, стремясь всегда лично, с величайшей старательностью исследовать вещи менее важные, в важнейшем вопросе полагаюсь на добросовестность и старательность других людей. Я доверил другим решение важнейшего вопроса, касающегося человечества; я допустил в них серьезность и точность, которых я ни в коем случае не нашёл в себе самом. Я ценил их несравненно выше самого себя.

Но если они знают что-нибудь действительно истинное, то откуда могут они это знать, кроме своего собственного размышления? И почему я не могу тогда таким же размышлением прийти к той же самой истине, раз я существую точно так же, как они? До какой степени я до сих пор унижал и презирал себя!

Я хочу, чтобы дальше так не было! Начиная с этого момента, я хочу вступить в свои права и войти во владение тем достоинством, которое по праву принадлежит мне. Все чужое пусть будет оставлено. Я хочу исследовать сам. Да, я должен признаться, что во мне есть тайное, сокровенное желание относительно того, чем должно окончиться исследование, есть предпочтительная склонность к известным утверждениям, но я забываю их и отвергаю их, и не

допущу, чтобы они оказали хоть малейшее влияние на направление моих мыслей. Я возьмусь за дело с полной строгостью и старанием, и я буду откровенен с самим собой. Я с радостью приму все, что я признаю за истину, – каково бы это ни было. Я хочу знать. С той же достоверностью, с какой я раскрываю, что эта земля, когда на нее ступаю, будет меня держать, что этот огонь, когда я к нему приближусь, меня обожжет, – с той же достоверностью хочу я знать, что такое я сам и чем я буду. И в случае, если это окажется недостижимым, я по крайней мере буду знать, что получить ответ на поставленный вопрос невозможно. Я готов подчиниться даже такому исходу исследования, если я приду к нему и признаю в нем истину. Я спешу приступить к решению моей задачи.

Я беру природу, вечно спешащую далее, в ее беге и останавливаю ее на мгновенье; запечатлеваю в себе настоящий момент и размышляю о нем! – размышляю об этой природе, в изучении которой развивались до сих пор мои мыслительные способности, сообразно тем заключениям, которые справедливы в ее области.

Я окружен предметами, которые я чувствую себя вынужденным рассматривать как сами по себе существующие и взаимно друг от друга отделенные: я вижу растения, деревья, животных. Я приписываю каждому отдельному предмету свойства и признаки, посредством которых я отличаю их друг от друга; этому растению свойственна такая форма, тому иная; этому дереву – одна форма листьев, тому другая.

Каждый предмет имеет свое определенное число свойств, ни одним больше, ни одним меньше. На всякий вопрос, таков ли этот предмет или нет, человек, вполне его знающий, может ответить либо решительным «да», либо столь же решительным «нет», чем и кладет конец всяким сомнениям относительно присутствия или отсутствия данного свойства. Все, что существует, обладает некоторым данным свойством или не обладает им: имеет определенный цвет или не имеет его, окрашено или не окрашено, вкусно или невкусно, осязаемо или неосязуемо и т. д.

Каждый предмет обладает каждым из этих свойств в определенной степени. Если для данного свойства существует какой-нибудь масштаб и если я могу его применять, то можно найти определенную меру, которая ничуть не больше и ничуть не меньше этого свойства. – Положим, я измеряю высоту этого дерева; она вполне определена, и дерево ни на одну линию не выше и не ниже того, каково оно на самом деле. Положим, я рассматриваю зеленый цвет его листьев; это вполне определенный зеленый цвет, нигде не более темный или более светлый, нигде не более свежий или более блеклый, чем на самом деле, хотя здесь в моем распоряжении нет соответствующего масштаба и слова для обозначения данной степени свойства. Положим, я бросаю взгляд на это растение: оно стоит на некоторой определенной степени между своим восходом и зрелостью; ничуть не ближе и не дальше к обоим этим моментам, чем на самом деле. Все, что существует, вполне определено; оно есть то, что оно есть, и отнюдь не что-нибудь иное.

Этим не сказано, что я вообще не могу мыслить ничего парящего где-то в середине между определенными свойствами. Безусловно, я представляю себе

неопределенные предметы, и больше чем половина моего мышления имеет дело именно с ними. Я думаю сейчас о дереве вообще. Имеет ли это дерево вообще плоды или не имеет, имеет ли листья или нет, и если оно какие-нибудь имеет, то каково их число? К какой породе деревьев принадлежит оно? Как оно велико? И так далее. Все эти вопросы остаются без ответа; мое мышление остается, таким образом, неопределенным, поскольку я мыслю не об одном определенном дереве, а о дереве вообще. Но зато я отказываю этому дереву вообще и в действительном существовании – именно потому, что оно не вполне определено. Все действительное имеет свое определенное число всех возможных свойств существующего вообще, и притом каждое из этих свойств имеет в определенной мере, поскольку оно вообще действительно; конечно, я не претендую на то, чтобы исчерпать безусловно все свойства хотя бы одного только предмета и приложить ко всем им масштаб.

Но природа спешит далее в своем вечном процессе превращения, и в то время, когда я еще говорю о рассматриваемом моменте, он уже исчез, и все изменилось; прежде чем я успел схватить этот новый момент, все опять стало иначе. Каким все было и каким я все рассматриваю, оно не было всегда: оно таким сделалось.

Но почему, на каком основании всё сделалось таким, каким оно сделалось; почему природа из бесконечного разнообразного ряда состояний, которые она может принимать, приняла в этот момент именно то, какое действительно приняла, а не какое-нибудь другое?

Потому, что им предшествовали именно те состояния, которые им предшествовали, а не какие-нибудь другие из числа возможных; и потому, что имеющиеся в данный момент налицо последовали именно за ними, а не за какими-нибудь другими. Будь в предшествующий момент что-нибудь хоть чуточку иначе, чем оно было, то и в настоящий момент что-нибудь было бы несколько иначе, чем оно есть. А на каком основании в предшествующий момент все было именно так, как оно было? На том основании, что в момент, предшествовавший еще этому, все было так, как оно было. А этот зависел опять от того, который ему предшествовал; этот последний, в свою очередь, от своего предшествующего – и так далее без конца. Точно так же в ближайший следующий момент природа будет такою, какою она будет, потому, что в настоящий момент она такова, какова она есть; и по необходимости в этот, следующий момент что-нибудь было бы несколько иначе, чем оно будет на самом деле, если бы в настоящий момент что-нибудь было хоть чуточку иначе, чем оно есть. И в тот момент, который последует за этим ближайшим, все будет так, как будет, потому что в этот ближайший все будет так, как будет; точно так же следующий момент будет зависеть от него, как он зависит от своего предшествовавшего; и так далее без конца.

Природа, не останавливаясь, шествует через бесконечный ряд своих возможных состояний, и смена этих состояний происходит не беспорядочно, а по строго определенным законам. Все, что происходит в природе, по необходимости происходит так, как оно происходит, и совершенно невозможно, чтобы оно произошло как-нибудь иначе. Я вступаю в сомкнутую цепь явлений, где каж-

дое звено определяется своим предыдущим и определяет свое последующее; я оказываюсь среди прочной взаимной зависимости, причем, исходя из любого данного момента, я мог бы одним только размышлением найти все возможные состояния вселенной; я шел бы назад, если бы я объяснял данный момент, шел бы вперед, если бы делал из него выводы; в первом случае я разыскивал бы причины, через посредство которых он, этот данный момент, только и мог осуществиться, в котором – те следствия, какие он необходимо должен иметь. В каждой части я воспринимаю целое, так как часть есть то, что она есть, только через целое, и притом по необходимости.

Итак, что же собственно представляет собою то, что я только что нашел? Когда я одним взглядом охватываю мои утверждения в целом, то я нахожу следующее как общую их идею: каждому становлению я должен предпосылать некоторое бытие, из которого и через которое событие осуществилось, пред каждым состоянием я должен предполагать другое состояние, пред каждым бытием – другое бытие, и я совершенно не могу допустить, чтобы из ничего происходило что-нибудь.

Я предпочитаю остановиться на этом несколько долее, разобраться в нем и сделать себе совершенно ясным, что именно лежит в моих утверждениях. Дело в том, что легко может случиться, что от ясности моих воззрений в этом пункте моего размышления зависит весь успех моего дальнейшего исследования.

Почему, по какой причине состояния предметов в данный момент именно таковы, каковы они на самом деле? – это был вопрос, которым я задался. Я, таким образом, предположил без дальнейшего доказательства и без всякого исследования как нечто само по себе известное, непосредственно истинное и просто достоверное – как это и есть на самом деле, в этом я убежден теперь и буду убежден всегда – я, повторяю, предположил, что они имеют некоторую причину, что имеют бытие и действительность, действительно существуют не сами по себе, но через посредство чего-то вне их лежащего. Их бытие я нашел недостаточным для их собственного бытия и почувствовал себя вынужденным, ради них, принять еще другое бытие вне их. Но почему же я не нашел достаточной наличности тех свойств и состояний; почему я это признал за какое-то несовершенное бытие? Что же может быть в них такого, что обнаружило мне этот недостаток? Дело, без сомнения, обстоит так: прежде всего, эти свойства существуют отнюдь не сами по себе, они принадлежат чему-то другому; они – свойства имеющего свойства, формы оформленного; а нечто, принимающее эти свойства, носитель этих свойств, их субстрат, по употребительному в школах выражению, всегда предполагается для мыслимости этих свойств. Далее, утверждение, что такой субстрат имеет какое-нибудь определенное свойство, выражает состояние покоя, остановку в его изменениях, прекращение его становления. Если же я предполагаю его в процессе изменения, то в нем нет уже более никакой определенности, а есть уже переход из одного состояния в другое, противоположное, через неопределенность. Следовательно, состояние определенности вещи есть только страдательное состояние; а такое состояние представляет собой несовершенное бытие. Необходима деятельность, которая соответствовала бы этому страдательному состоянию, из которой последнее

можно бы было объяснить и посредством которого последнее только и можно бы было мыслить, – или, как обыкновенно выражаются, которая содержала бы причину этого страдательного состояния.

Поэтому то, что я мыслил и что вынужден был мыслить, состояло отнюдь не в том, что различные следующие друг за другом состояния природы как таковые воздействуют друг на друга, – что ряд свойств, существующих в данный момент, сам себя уничтожает, а в следующий момент, когда этот ряд уже не существует более, он производит другой ряд, который не есть он сам и который не лежит в нем, и ставит его на свое место, – что совершенно невысказано. Свойства предмета не производят ни сами себя, ни что-либо другое вне себя.

Деятельная, присущая предмету и выражающая собой истинную его сущность сила – вот то, что я мыслил и что должен был мыслить, чтобы понять постепенное возникновение и смену тех состояний.

Но как же представляю я себе эту силу, в чем ее сущность и каким образом она обнаруживается? Обнаруживается она не в чем ином, как в том, что при данных определенных условиях, сама по себе и сама из себя, она производит определенное действие, именно это, а не какое-нибудь другое, и притом производит его с абсолютной достоверностью и неизменностью.

Принцип деятельности, возникновения и развития в себе и для себя, находится безусловно в ней самой, поскольку она действительно сила, а не в чем-нибудь вне ее; сила не возбуждается и не приводится в действие; она сама себя приводит в действие. Причина того, что она развивается именно этим определенным образом, лежит частью в ней самой, потому что она есть именно эта сила, а не какая-нибудь другая, частью вне ее, в условиях, среди которых она развивается. Два обстоятельства – внутреннее определение силы, через нее самое, и ее внешнее определение, через условия, – должны соединиться, чтобы вызвать изменение. Дело в том, что, во-первых, окружающие условия, т. е. покоящееся бытие и существование вещей, не произведут никакого становления, ибо в них самих заключается противоположность всякого становления – спокойное пребывание; во-вторых, всякая сила, насколько она мыслима, всегда безусловно определена во всех своих свойствах; но ее определенность может стать полной только благодаря условиям, среди которых она развивается. – Я мыслю только силу; но сила существует для меня лишь постольку, поскольку я воспринимаю ее действие; бездеятельная сила, которая, однако, все же представляла бы собой силу, а не вещь в состоянии покоя, совершенно невысказана. Но всякое действие вполне определено, а так как действие есть только отражение, только другая сторона самой деятельности, то действующая сила определяется в ее деятельности, и причина этой ее определенности лежит частью в ней самой, так как она нечто особое и само по себе существующее, частью вне ее, потому что ее собственные свойства могут быть мыслимы лишь как обусловленные.

Вот здесь из земли вырос цветок, и я заключаю отсюда об образующей силе в природе. Но такая образующая сила существует для меня лишь постольку, поскольку для меня существует этот цветок, или другие цветы, или растения вообще, или животные; описать эту силу я могу только посредством ее действия, и она является для меня не чем иным, как чем-то вызывающим это действие,

чем-то порождающим цветы, растения, животных и вообще органические тела. Далее, я буду утверждать, что если на этом месте мог вырасти цветок, и притом именно этот определенный цветок, то лишь потому, что здесь оказались налицо все условия, нужные для того, чтобы сделать это появление возможным. Но этим соединением всех условий возможности действительное появление цветка мне отнюдь не объясняется; я вынужден принять еще особую, саму по себе действующую, первоначальную естественную силу, а именно силу, производящую цветы, ибо другая естественная сила при тех же самых условиях, вероятно, произвела бы что-нибудь совершенно иное. Таким образом, я останавливаюсь на следующем взгляде на вселенную.

Существует одна единая сила, если я рассматриваю все вещи как одно целое, как единую природу; если же я рассматриваю вещи в отдельности, существует много сил, развивающихся по своим собственным законам и воплощающихся во всевозможные формы, на какие они способны; все предметы в природе суть не что иное, как эти самые силы в том или ином воплощении. Внешнее обнаружение каждой отдельной силы природы определяется (то есть становится тем, что оно есть) частью ее собственной сущностью, частью ее собственными внешними обнаружениями, частью обнаружениями всех причин сил природы, с которыми она находится в связи; но в связи она находится со всеми, так как природа есть одно целое, все части которого связаны взаимной зависимостью. Всем этим она безусловно определяется: если она есть то, что она есть по своей внутренней сущности, и если она обнаруживается при данных обстоятельствах, это ее обнаружение необходимо оказывается именно таким, каким оказывается, и совершенно невозможно, чтобы оно оказалось хоть чуточку иначе, чем оно есть.

В любой момент своего бытия природа представляет собой одно целое, все части которого связаны между собой; в любой момент каждая отдельная часть ее должна быть такова, какова она есть, потому что все остальные части таковы, каковы они на самом деле; и ты не можешь ни одной песчинки сдвинуть со своего места, чтобы тем самым не изменить чего-нибудь во всех частях неизмеримого целого, хотя бы, быть может, незаметно для твоих глаз. Но каждый момент этого бытия определен всеми предшествовавшими моментами и определит собой все последующие моменты; ты не можешь мыслить положения хотя бы одной песчинки в настоящий момент иначе, чем оно есть, не будучи вынужденным мыслить иным все бесконечное прошлое позади и все бесконечное будущее перед тобой.

Сделай, дальше, если хочешь, опыт с этой крохотной пылинкой, которую ты видишь. Вообрази, что она лежит на несколько шагов дальше от берега. Тогда ветер, принесший ее с моря, должен был бы быть несколько сильнее, чем он был на самом деле. Но тогда и все предшествовавшее состояние погоды, которым был обусловлен как самый этот ветер, так и сила его, было бы несколько иным, чем оно было, точно так же и состояние, предшествовавшее этому состоянию, которым это состояние было определено; и таким образом для всего неограниченного бесконечного прошлого ты получаешь совершенно другую температуру воздуха, а не ту, которая действительно имела место, и совершенно другие свойства тел, которые имеют влияние на эту температуру и на кото-

рые имеет влияние она. – На плодородие или бесплодие полей, а через это – и, кроме того, и сама по себе непосредственно – на продолжительность человеческой жизни эта температура, бесспорно, имеет самое решительное влияние. Как можешь ты знать – ибо где нам не дано проникать в сокровенные тайники природы, там достаточно указать возможности, – как можешь ты знать, что при том состоянии всей вселенной, которое необходимо для того, чтобы эта пылинка оказалась несколько дальше от берега, не погиб бы от голода, холода или жажды один из твоих предков, прежде чем он произвел сына, от которого ты производишь? Тогда ты, таким образом, не существовал бы, и не было бы ничего, что ты делаешь теперь или думаешь сделать в будущем, – не было бы из-за того, что пылинка лежит на другом месте.

Сам я вместе со всем тем, что я называю своим, представляю собой одно звено в этой цепи строгой естественной необходимости. Было время – так говорят мне другие, жившие в это время, и я сам, размышляя, должен допустить, что такое время действительно было, хотя я и не имею о нем непосредственного сознания, – было время, когда меня еще не было, и был момент, в который я появился. Я был тогда только для других, но не для себя самого. С тех пор мое самосознание мало-помалу развивалось, и я нашел в себе некоторые способности и склонности, потребности и естественные желания. – Я – существо, определенное во всех своих свойствах и возникшее в некоторый момент.

Я возник не сам по себе. Было бы величайшей несообразностью предположить, что я был прежде, чем я был, чтобы привести к бытию себя самого. Я стал существующим через посредство другой силы вне меня. И через какую же другую, как не через всеобщую силу природы, как часть природы? Время моего появления и свойства, с которыми я появился, были определены именно этой всеобщей силой природы; и все формы, в которых с того времени проявлялись и будут проявляться, пока я буду, эти мои прирожденные основные свойства, определены той же самой силой природы. Было бы невозможно, чтобы вместо меня появился другой; невозможно, чтобы этот появившийся в какой-то момент своего существования был не таков, каков он есть и будет.

То обстоятельство, что различные мои состояния сопровождаются сознанием, а некоторые из них – мысли, решения и т. п. – даже не представляют собой, по-видимому, ничего иного, как состояний одного только сознания, – это обстоятельство не должно направить мои размышления на ложный путь.

Почему я должен колебаться в признании последнего таким же проявлением первоначальной силы природы, как второе и первое? Ничто, кроме удивления, не может помешать мне в этом; действительно, мышление представляет собой проявление силы природы гораздо более высокое и сложное, чем определенная форма у растений или произвольное движение у животных; но как могу я позволить какому бы то ни было чувству оказывать влияние на спокойное исследование? Конечно, я не могу объяснить, как сила природы производит мысль, но разве лучше обстоит дело с объяснением формы растений или движения животных? Из одного только сочетания материи выводить мышление – этим безнадежным делом я, разумеется, заниматься не стану; ибо разве в состоянии я, исходя из материи, объяснить образование хотя бы простейшего

из мхов? Эти первоначальные силы природы вообще никогда не будут объяснены, да и не могут быть объяснены, ибо они сами представляют собой то, из чего надо объяснять все объяснимое. Надо просто признать, что мышление существует, и ограничиться этим; мышление существует точно так же, как существует образующая сила природы; оно существует в природе, ибо мыслящее существо проявляется и развивается согласно законам природы; следовательно, оно существует через природу. В природе существует первоначальная сила мышления, так же как существует первоначальная образующая сила.

Эта первоначальная мировая сила мышления движется вперед и развивается, проявляясь во всех возможных формах, какие только она способна принимать, точно так же, как движутся вперед и принимают все возможные формы остальные первоначальные силы природы. Я представляю собой особое проявление образующей силы, как и растение; особое проявление силы произвольного движения, как и животное; а сверх того, еще проявление силы мышления; соединение этих трех сил в одну силу, в одно гармоническое развитие и образует отличительный признак человеческого рода, точно так же, как отличительный признак растений состоит в том, что они представляют собой проявление одной только образующей силы.

Форма, произвольное движение и мышление не зависят во мне друг от друга и могут идти врозь; будь между ними зависимость, я был бы вынужден как свою, так и окружающие меня формы и движения мыслить именно такими, а не иными, потому что они именно таковы; или, наоборот, они были бы таковы, потому что я мыслю их такими; в действительности же форма, движение и мышление представляют собой гармоническое развитие одной и той же силы, обнаружение которой необходимо становится некоторой свободной от внутренних противоречий сущностью человеческого рода и которую можно было бы назвать человекообразующей силой. Во мне просто возникает мысль, и точно так же соответствующая ей форма, и точно так же соответствующее обоим движение. Я – то, что я есть, не потому, что я это мыслю или этого хочу, точно так же я мыслю и хочу не потому, что я таков; но я мыслю и я таков – и то и другое независимо друг от друга; однако противоречия здесь не получается вследствие наличности одного высшего основания.

Поскольку эти первоначальные силы природы сами себе довлеют и имеют свои собственные внутренние законы и цели, постольку уже осуществившиеся обнаружения их, если только эта сила остается предоставленной самой себе и не подавляется другой чуждой и более сильной силой, должны длиться некоторый промежуток времени и описать известный ряд изменений. Что исчезает в тот самый момент, когда появляется, наверное не есть обнаружение основной силы, но только результат совокупного действия нескольких сил. Растение, особое проявление образующей силы природы, развивается, предоставленное себе самому, от своего выхода из зародыша до созревания своих семян. Человек, особое проявление всех сил природы в их соединении, идет; предоставленный себе самому, от рождения до смерти вследствие старости. Отсюда продолжительность жизни как растения, так и человека и различные особенности этой их жизни.

Форма, произвольное движение, мышление в гармонии между собою, длительное существование всех существенных свойств при разнообразных изме-

нениях присущи мне, поскольку я представляю собой одно из существ моего рода. Но человекообразующая сила природы уже обнаруживалась, прежде чем я появился, при всевозможных внешних условиях и обстоятельствах. Эти внешние обстоятельства и определяют особый характер ее деятельности в настоящий момент; в них, таким образом, и лежит причина того, что призывается к действительности именно такой индивидуум моего, т. е. человеческого, рода. Эти самые обстоятельства никогда не могут повториться, потому что тогда повторилась бы сама природа как целое, и возникли бы две природы вместо одной; поэтому те самые индивидуумы, которые однажды уже были, никогда вновь не будут. Далее, человеком образующая сила природы в то самое время, когда я уже существую, проявляется при всех в данное время возможных обстоятельствах. Но нет сочетания этих обстоятельств, совершенно подобного тому, благодаря которому я был призван к действительности, потому что тогда мировое целое распалось бы на два совершенно одинаковых и друг от друга не зависящих мира. В одно и то же время два совершенно одинаковых индивидуума существовать не могут. Но тем самым определяется уже то, чем должен быть я; я – это определенное лицо; и закон, по которому я сделался тем, что я есть, в общем уже найден. Я есть то самое, чем человекообразующая сила – после того как она была такова, какова была, – после того как и вне меня она стала такой, какая она есть, – после того как она оказалась в этом определенном отношении к другим противодействующим ей силам природы, – могла сделаться; а так как в ней самой не могут лежать причины никакого самоограничения, то раз она могла сделаться чем-либо, она необходимо должна была этим сделаться. Я таков, каков я есть, потому что при данном сочетании сил природы возможен был только такой, а не какой-нибудь иной результат; и ум, который в совершенстве видел бы все сокровенное в природе, мог бы, познав одного только человека, вполне определенно указать, какие люди когда-либо существовали и какие когда-либо будут существовать; в одном человеке он познал бы всех. Эта моя зависимость от природы как целого и есть то, что вполне определяет как то, чем я был, так и то, что я есть и чем я буду: тот же самый ум мог бы из любого момента моего бытия безошибочно вывести, что представлял я собой перед этим моментом и чем буду после него. Все мои свойства, как настоящие, так и будущие, являются моими свойствами с безусловной необходимостью, и совершенно невозможно, чтобы я в чем-нибудь был иным.

**Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении ученого;
Назначение человека; Основные черты современной эпохи:**

Сборник / Пер. с нем.;

Худ. обл. М.В. Драко. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – С. 65–80.

ПРОФЕССОР ЕЛІКБАЕВ НӘБИ – 70 ЖАСТА

Өзінің мерейлі мерейтойын биылғы жылы абыроймен атап өтіп отырған Қарағанды «Болашақ» университетінің саясаттану және жалпы білім беру кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының докторы **Елікбаев Нәби** еліміздің гуманитарлық саласы үшін танымал тұлға.

Ол өзінің әлеуметтік философия мамандығы бойынша дайындаған докторлық диссертациясын «Қазақ ұлттық психологиясының қалыптасуы мен дамуының әлеуметтік-мәдени алғышарттары» деген тақырыпта қорғаған болатын. Ғалымның көтерген ғылыми мәселесі өзінің өзектілігі мен құндылығы жағынан қазақ халқының өткені мен қазіргі кезеңдегі рухани әлемін тереңдей зерделеуге, оның ұлттық менталитетін жан-жақты сараптаудан өткізуге көмегін тигізді және бұл ғылыми бағыт болашақта аса зор маңыздылыққа ие болатыны да анық.

Ұлттық психологияның кейбір ерекше қырлары мен оның терең сырларын зерттейтін белгілі бір мамандар тобы елімізде өткен қалыптасқаны белгілі. Ал, енді профессор Нәби Елікбаев солардың бел ортасындағы өзінің жеке ғылыми позициясы бар көрнекті ғалым, ұстаз, педагог.

Зерттеуші-ғалым ретінде Нәби Елікбаев тек ұлттық психология мәселесін қарастырумен шектеліп қалған жоқ, ол сонымен қатар гуманитарлық саладағы құқық философиясымен, ғылым және білім беру философиясымен айналысты және студенттерге арналған бірнеше іргелі оқулықтар мен оқу құралдарын жарыққа шығарды. Демек, Нәкең еліміздің жоғары оқу орындарындағы ұзақ жылғы білім беру қызметін белсенді ғылыми ізденістермен ұштастыра білді. Ғылым мен білімнің өзара ықпалдасуы, жақындасуы жақсы нәтижелер беретіні белгілі.

Қазіргі заманның талабы бойынша елімізде осындай типтегі мамандарға бетбұрыс жасалынауда. Қоғамда үлкен сұранысқа ие болған бағытта қызмет атқарған әріптесіміз кезінде ҚР БҒМ Философия және саясаттану институты жанындағы философия ғылымдары докторы атағын беру бойынша Докторлық Кеңестің бірнеше мәрте мүшесі болды. Ол өзінің Кеңес мүшесі ретіндегі міндетін үлкен жауапкершілікпен, кәсібилікпен атқарған болатын. Бірнеше шәкірттерінің философия саласы бойынша кандидаттық диссертация қорғауына ғылыми жетекшілік жасады. Бұның барлығы қажырлы еңбектің және ғылымға деген құрметтің нәтижесі. Енді біздің Институттағы әріптестеріңіз осы бағыттағы болашақ ғылыми ынтымақтастықтың жалғастық табуын қалайды.

Құрметті Нәби Елікбайұлы, Сіз білікті маман, ұлағатты ұстаз, көрнекті тұлға ретінде қазіргі Қазақстан жағдайындағы азаматтардың дүниетанымын қалыптастыруға үлкен үлес қосып келесіз, алдағы уақытта осы бағыттағы қызметтеріңіз табысты болсын, отбасында бақытты болып, мықты денсаулықтың арқысында еліміздің рухани дүниесін гүлденде беріңіз!

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және
дінтану институты ұжымы*

Абишев Касимурат Абишевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Алиева Садагат Мамедгусейн – доктор философии кафедры общественных наук университета «Азербайджан»

Бижанова Меруерт Алтынбекқызы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

Бурова Елена Евгениевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Есенғалиева Венера Аубекеровна – заведующая кафедрой истории Казахстана и социально-гуманитарных дисциплин Западно-Казахстанского аграрно-технического университета имени Жангир хана, кандидат философских наук

Жанабаева Динара Мұхтарқызы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты ғылыми қызметкері, әл-Фараби ат. ҚазҰУ докторанты

Изотов Мухтар Зиядаевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

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

Курманғалиева Галия Курманғалиевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, доцент

Лукина Нелли Петровна – Национальный Исследовательский Томский Государственный Университет, доктор философских наук, профессор

Мантаева Тоты – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультетінің дінтану және мәдениеттану кафедрасы докторанты

Меңдіғалиев Құбаш Сағидоллаұлы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің философия және саясаттану факультетінің докторанты

Мырзабеков Мұратбек Мырзабекұлы – Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті дінтану және теология кафедрасының аға оқытушысы, философия ғылымдарының кандидаты

Назарбетова Асель Кожрахметовна – Ученый секретарь Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, докторант PhD Казахского национального университета имени аль-Фараби

Нурмуратов Серик Есентайұлы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты директорының орынбасары, философия ғылымдарының докторы, профессор

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

Сағиқызы Аяжан – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының бөлім жетекшісі, философия ғылымдарының докторы, доцент

Сарсенбаева Зауре Нуруллаевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

Тухмарова Шырынкүл Кішкентайқызы – Қорқыт Ата атындағы Қызылорда мемлекеттік университетінің тарих, саясаттану және социология кафедрасының аға оқытушысы, саяси ғылымдарының кандидаты

Шағирбаев Алмасбек Дуйсенбекович – научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, докторант PhD Египетского исламского культурного университета Нур-Мубарак

Шорманбаева Динара Гусмановна – докторант PhD Казахского Национального Университета имени аль-Фараби



АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:
050010,
Алматы қаласы,
Құрманғазы көшесі, 29
Философия, саясаттану
және дінтану институты

Адрес редакции:
050010,
город Алматы,
ул. Курмангазы, 29
Институт философии, политологии
и религиоведения

Меншік иесі: Қазақстан Республикасының Білім және Ғылым министрлігі
«Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық
мемлекеттік қазыналық кәсіпорны (Алматы қаласы)

Собственник: Республиканское государственное казенное предприятие
«Институт философии, политологии и религиоведения» Комитета науки
Министерства образования и науки Республики Казахстан (г. Алматы)

*Басылып отырған материал
авторларының көзқарасымен редакция
алқасының пікірі сәйкес келмеуі мүмкін.*

*Мнение редакционной коллегии
может не совпадать с точкой зрения
авторов публикуемых материалов.*

*Журналда жарияланған
материалдардың, деректердің,
айғақтардың, тәсімдердің, сандық
көрсеткіштердің, жарнамалардың
растығы авторлардың жауапкершілігінде.*

*За достоверность публикуемых
в журнале материалов, сведений,
фактов, схем, цифровых данных,
рекламы ответственность несут
авторы.*

*Журналдағы деректерді
пайдаланғанда тунпұсқаға сілтеме
жасау міндетті.*

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

Редакторлары *Е. Дремкова, Ж. Ошақбаева*

Компьютерде жинақтаушы *Л. Токтарбекова* Компьютерное обеспечение

Теруге 02.09.2014 ж. берілді. Басуға 17.09.2014 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 10,2 Таралымы 500.
Тапсырыс № 40. Бағасы келісім бойынша.

Сдано в набор 02.09.2014 г. Подписано в печать 17.09.2014 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 10,2. Тираж 500.
Заказ № 40. Цена договорная