

1999 ж. шыға бастады

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

Редакция алқасы

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

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

Редакционная коллегия

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

К.Н. Бурханов
Т.Х. Габитов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
З.К. Шаукенова
М.С. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова
М.Н. Смагулов (ответ. секретарь)

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

Издается с 1999 года

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

3 (69)·2016

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

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

**ҚАЗІРГІ ӘЛЕМДЕГІ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ТРЕНДТЕР •
ФИЛОСОФСКИЕ ТРЕНДЫ СОВРЕМЕННОСТИ**

Шаукенова З.	25 лет Независимости Казахстана в философско-политологическом измерении.....	3
Колчигин С.	Философия в Казахстане: сущность и метаисторическое задание.....	10
Сейтахметова Н., Жандосова Ш.	Философия в XXI веке: проблемный ракурс.....	21
Амельченко С.	Философское познание культуры в современном научном мире.....	28

**ҚАЗІРГІ ӘЛЕМДЕГІ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ БЛИМ: ДӘСТҰР МЕН ИННОВАЦИЯНЫҢ МӘСЕЛЕЛІГІ •
ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПРОБЛЕМНОСТЬ ТРАДИЦИЙ И ИННОВАЦИЙ**

Хабибуллина З.	Современное вузовское философское образование.....	37
Аубакиров М.	Воспитание культуры креативного мышления и духовности как задачи философского образования.....	45

Философия және дін • Философия и религия

Жүсіпбек Ғ., Сатершинов Б.	Ислам және плюрализм: әл-Матуриди идеялары не ұсынады?.....	51
Соловьева Г.	Философия и религия: дискурс о совести.....	66
Нигметжанов К., Бектенова М.	Диалог религий в эпоху постсекулярности.....	76

**Философия тарихы: қайта жаңарту парадигмасы •
История философии: парадигмы реконструкций**

Нұрмұратов С.	Қазақ халқының рухани құндылықтары: тарих және қазіргі заман.....	87
Барлыбаева Г.	Казахская философия XX века: опыт осмысления вечных вопросов бытия.....	95
Абдильдина Р.	Абай как критик традиционного сознания.....	103
Қалдыбай Қ., Абдрасилов Т.	Гегель философиясындағы адамның рухани болмысы.....	110
Азербаетв А.	Философия аль-Фараби в социально-нравственных аспектах творчества узбекских поэтов Мукими и Фурката.....	122
Біздің авторлар • Наши авторы.....		133

МРНТИ 02.41.11
УДК 101.1:316

Зарема Шаукенова¹

¹Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

25 ЛЕТ НЕЗАВИСИМОСТИ КАЗАХСТАНА В ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Аннотация. В статье автор осуществляет философско-политологическое измерение общественных и гуманитарных процессов, произошедших в казахстанском обществе в период Независимости и концептуализирует идею независимости как идею интеграции Казахстана в мировой исторический процесс.

Ключевые слова: философия, политология, Независимость, интеграция, стратегия.

25-летие Независимости Республики Казахстан является главной темой нынешнего конгресса.

За четверть века, прошедшие со времени провозглашения государственного суверенитета Республики Казахстан, выросло и крепко встало на ноги новое поколение казахстанцев. Ровесники Независимости приобрели профессии, востребованные современной системой хозяйственно-экономической деятельности страны, многие закончили колледжи и университеты, некоторые уже успели обзавестись собственными семьями. При этом осознание себя гражданином суверенного государства, самостоятельно решающего все вопросы собственного развития – это тот вектор, по которому направлялась социализация и вступление в полноценную гражданскую жизнь *Поколения Независимости*. Поэтому в социально-психологическом плане нынешняя молодёжь – это поколение с качественно новым типом социальной идентичности. Одним из главных завоеваний Независимости является то, что молодые люди воспринимают как должное, как само собой разумеющееся тот факт, что они живут в свободной стране с открытыми границами, в стране, где конституционно закреплены и законодательно защищены базовые права человека и гражданина, где демократия объявлена и на деле стала основой функционирования политических институтов.

Празднуя 25-летие Независимости и оценивая его итоги сегодня, мы в то же время должны смотреть в будущее. Пройденный Казахстаном за 25 лет независимости путь преобразований подвёл страну к рубежу, на котором стала возможной постановка и решение принципиально новых задач хозяйственно-экономического, научно-технологического, граждански-по-

литического, социального, культурного развития. В последние годы руководством страны и лично Президентом РК – Лидером нации Н.А. Назарбаевым выдвинут целый ряд стратегических инициатив, программ, концепций, лейтмотивом которых выступает идея повышения **качества жизни** казахстанцев как цели и абсолютного приоритета нового этапа развития Республики Казахстан как состоявшегося государства.

За годы независимости экономическое развитие Казахстана основывалось преимущественно на экстенсивном использовании ресурсов. Опираясь на нефтегазовую отрасль, мы формировали новый уровень благосостояния граждан, попутно создавая инновации и новые отрасли, привлекая технологии и инвестиции. Между тем ресурсная база мирового экономического развития претерпела принципиальные изменения. Сейчас эта конкурентоспособная в мировом масштабе база создаётся по преимуществу продуктами цифровой революции, нанотехнологиями, новейшими космическими технологиями, стремительным внедрением робототехники, электронных денег, интернет-банкинга, переходом на возобновляемые источники энергии.

Умные города будут во многом определять конкурентоспособность стран в будущем, поскольку здесь будет концентрироваться экономика будущего – цифровые технологии, сервисы. Города будут выступать хабами распространения услуг и товаров по территориям высокоскоростным транспортом. По данным Juniper Research только внедрение технологий «умного» управления трафиком и парковки городского транспорта позволит сэкономить в мире к 2021 году 4,2 млрд. человеко-часов в год, что эквивалентно 1 рабочему дню каждого из водителей.

Нужно подчеркнуть, что содержащиеся в предложенном Президентом РК Плана нации проекты во многом предполагают скачок страны в постиндустриальный мир. Это относится, например, к проекту создания Международного финансового центра в Астане. Целевые значения МФЦА всем вам хорошо известны. Это 40 млрд. долл. вклада в ВВП и дополнительно более 2300 высокопрофессиональных рабочих мест к 2025 году.

Вместе с созданием мультимодального Евразийского транспортного коридора Казахстан получит возможность оказывать транспортные услуги более высокого класса – это комбинированные, смешанные перевозки, с использованием разных видов транспорта – земля-воздух-вода. В результате объём транзитных перевозок всеми видами транспорта увеличится с нынешних 18 млн. тонн до 50 млн. тонн в 2030 году, дополнительный прирост ВВП достигнет 1%, будет создано 15 тыс. новых рабочих мест логистической компетенции, прогнозируется повышение в рейтинге LPI с 88 до 40-го места.

По опыту передовых стран – Канады и Австралии мы создаём компанию единого провайдера госуслуг: Госкорпорация «Правительство для граждан».

Так, компании Канада Сервис и австралийский Сентрлинк имеют широкий перечень услуг для граждан, которые оказываются в электронном формате. Сервисы охватывают практически весь жизненный цикл человека от рождения, образования, получения работы, натурализации, получения справок.

Выстраивание безвизового режима, упрощение таможенных процедур, всеобщее декларирование, перевод налоговых и таможенных оформлений в электронную систему и т.д. способствуют адаптации Казахстана к качественно новым условиям функционирования мирового рынка товаров и услуг.

Таким образом, чтобы адекватно отвечать на возникающие вызовы, чтобы совершить скачок из третьего мира в первый, как это сделал в своё время Сингапур.

Такие новые шаги предпринимают и развитые страны сегодня. Например, во Франции при Президенте Саркози принималась программа «300 решений, чтобы изменить Францию». Одной из концептуальных идей нынешнего президента Франции Ф.Олланда является создание «позитивной экономики». Означает переход от индивидуалистической экономики к экономике всеобщих интересов и будущих поколений; от экономики, основанной на богатстве и максимизации прибыли, к экономике обязательств.

Поэтому у нас принят план институциональных реформ 100 шагов, представляющий собой **новую программу перехода Казахстана от модели догоняющего развития к модели экономического роста.**

Нестандартные, инновационные шаги по реформированию национальной экономики предпринимают сегодня и развитые страны. Например, во Франции при Президенте Н. Саркози принималась программа «300 решений, чтобы изменить Францию». Одной из концептуальных идей нынешнего президента Франции Ф. Олланда является создание «позитивной экономики», что означает переход от экономики, основанной на богатстве и максимизации прибыли, к экономике обязательств; от индивидуалистической экономики к экономике всеобщих интересов и будущих поколений.

Действительно, в XXI столетии критерием развитости стран и показателем эффективности государственного управления становится уже не уровень дохода, материального благосостояния, динамика роста ВВП и другие макроэкономические показатели, но создание комплекса условий для творческой, свободной, всесторонней самореализации личности, для наиболее полного удовлетворения материальных, культурных и духовных потребностей граждан. К этому мегатренду постиндустриальной цивилизации сегодня активно и во многом успешно подключается и Казахстан.

Интегральное понятие-стратегема «повышение качества жизни» применительно к условиям развития современного Казахстана раскрывается через ряд социально-философских, политологических, культурологиче-

ских концептов, сформулированных в программных выступлениях Главы нашего государства и раскрывающих грани нового, возникающего здесь и сейчас, на наших глазах образа казахстанского общества. Остановимся на важнейших из этих понятий, выступающих не только теоретическими конструктами, но и заключающих в себе мощный эмоциональный и интеллектуальный потенциал мобилизации граждан на выполнение вдохновляющих задач по продвижению казахстанского общества к качественно новому состоянию.

1) Общество Равных Возможностей. В Казахстане, как неоднократно подчёркивал Президент страны Н.А. Назарбаев, социальная политика направлена на создание равных стартовых возможностей для всех граждан, независимо от пола, расы, национальной и конфессиональной принадлежности и т.д. Вместе с тем реализация этих возможностей предполагает активное формирование, приумножение и использование каждым гражданином своего творческого потенциала. В обществе равных возможностей, как отметил Президент в своей лекции «Казахстан на пути к обществу знаний», государство – не бесконечный донор, а партнёр, создающий условия для роста благосостояния граждан [1].

2) Общество Всеобщего Труда. В разработанной Н.А. Назарбаевым концепции Общества Всеобщего Труда [2] зафиксирована важнейшая тенденция изменения характера трудовой деятельности в современных условиях перманентной научно-технологической революции: переход от «экономики товара» к «экономике человеческих способностей». В экономике нового типа основу производительного труда составляет интеллектуальный потенциал общества, накопленный им «человеческий капитал». В Стратегии «Казахстан-2050. Новый политический курс состоявшегося государства» Н.А. Назарбаев подчёркивает: «Наша цель – сформировать принципиально новую модель трудовых отношений, сочетающую поддержку предпринимательства с учётом интересов работников» [3]. При этом успешное функционирование этой модели обусловлено постиндустриальным типом мотивации трудовой деятельности. В обществе всеобщего труда индивид более не принуждается к труду экономической формой организации общественного производства, но сам труд выступает как свободное ассоциированное творчество, как способ производства собственных творческих сил и самореализации личности.

3) Общество Прогрессивных Идеалов. Президентская Стратегия «Казахстан-2050» предлагает казахстанцам оптимистичный и вместе с тем строго реалистичный взгляд на будущность страны через призму прогрессивных социальных идеалов и научно выверенных механизмов их реализации. Это принципиально важно, поскольку в современном социально-философском, политологическом дискурсе чуть ли не нормой стала дискредита-

ция идеи социального прогресса, представление об общественном развитии как принципиально непредсказуемом процессе, лишённом исторической перспективы и не имеющем рационально познаваемых ориентиров и целей.

4) Казахстанская модель межэтнического и межрелигиозного согласия. Необратимость процесса укрепления межэтнического и межконфессионального согласия – одно из главных достижений и наиболее впечатляющих результатов 25-летней истории независимого развития Республики Казахстан. В Стратегии «Казахстан-2050» Президентом отмечается: «Мир и согласие, диалог культур и религий в нашей многонациональной стране справедливо признаны **мировым эталоном**» [4]. Пример нашей страны тем более важен в свете последних событий в мире, демонстрирующих нарастание общей нестабильности и конфликтности в межгосударственных, межнациональных и межконфессиональных взаимодействиях, рост экстремизма и ксенофобских настроений, радикализацию религиозно-политических движений и т.д.

Необходимо отметить, что казахстанская модель межэтнического и межрелигиозного согласия преодолевает узкие рамки толерантности и политкорректности, заведшие в тупик европейские модели мультикультурализма. Достигнутое в нашей стране за годы независимости Национальное Единство основано на формировании в общественном сознании системы ценностей и принципов, общих для всех граждан Казахстана. В качестве такого рода принципов в **Доктрине национального единства Казахстана** формулируются следующие положения: «**Одна страна – одна судьба**». «**Разное происхождение – равные возможности**». «**Развитие национального духа**». Нельзя не указать и на выдающуюся роль в укреплении и качественном совершенствовании межэтнического и межрелигиозного согласия такого института гражданского общества, как **Ассамблея народа Казахстана** под председательством Президента РК - Лидера нации Н.А. Назарбаева.

5) Модель Будущего Страны. Комплекс мировоззренческих ценностей, социальных идеалов, целей и задач развития страны формирует **футурологический образ, или модель будущего страны**. Президент РК Нурсултан Абишевич Назарбаев отметил: «Нам нужно сформировать ментальную модель, образ будущего страны на основе нового политического курса «Казахстан-2050». Этот образ должен быть реальным, привлекательным и вдохновляющим» [5].

Реалистичная и вместе с тем достаточно амбициозная Модель Будущего Страны, принятая и разделяемая широкими массами населения, является важной составной частью формирования позитивного имиджа страны. Образ современного Казахстана и Модель Будущего Страны у наших соотечественников прочно ассоциируется с образом и деятельностью Президента страны Н.А. Назарбаева как признанного Лидера нации. В условиях инфор-

мационного общества, когда утвердилось понимание роли информации и обмена ею как ключевых ресурсов развития, привлекательный образ страны позиционируется в качестве вполне осязаемого инструмента продвижения национальных и групповых интересов, повышения конкурентоспособности страны в глобальном мире.

Сам Президент уделяет много внимания проблеме формирования притягательного имиджа и модели будущего страны, при этом основной акцент им ставится на ценностно-мировоззренческом содержании модели будущего. Поэтому закономерно, что ключевую роль в проектировании ментальной, мировоззренческой модели будущего страны должна, по словам Президента, сыграть национальная интеллигенция. Наш форум, без сомнения, внесёт свой весомый вклад в решение поставленной Президентом задачи.

В настоящее время потенциал государства определяется не только экономическими ресурсами и технологиями, которыми они распоряжаются. Выработанные веками культурные коды, смыслы и ценности социальной жизни, чёткое видение исторической перспективы, «конкурентоспособная национальная идентичность» становятся, наряду с инновационностью и эффективностью хозяйственно-экономического механизма, важнейшим ресурсом устойчивого развития страны в современном мире и её перехода к качественно новому состоянию. «В условиях глобальных вызовов дать адекватный ответ можно только при условии сохранения нашего культурного кода – языка, традиций и ценностей. Особое значение для всех казахстанцев имеют любовь к родине, ко всей земле» [6], – подчёркивает Президент РК Н.А. Назарбаев.

Сохранение, воспроизводство и обогащение в новых исторических условиях культурного кода нации является стратегической задачей общенациональной идеи **Мәңгілік Ел**, провозглашённой в патриотическом акте Первого Президента Республики Казахстан – Лидера нации Н.А. Назарбаева. Очевидно, что одной из магистральных линий философско-политологических исследований учёных нашей страны станет всесторонняя разработка сущности, содержания и ценностей национальной идеи «Мәңгілік Ел», ярко выразившей идеи роста национального самосознания, единства, сплочённости и высокой духовности нации, являющихся ядром нового казахстанского патриотизма. Новые мировоззренческие ориентиры и перспективы духовного развития, создание высокоинтеллектуальной творческой атмосферы в казахстанской науке и обществе иницируются и развиваются философами, политологами и социологами Казахстана. Это открыло онтологические возможности казахстанской гуманитарной науке быть релевантной и востребованной в трендах и реалиях мирового гуманитарного дискурса.

Литература

1 Выступление Президента Нурсултана Назарбаева перед студентами Назарбаев Университета // Казахстанская правда. – 2012. – 6 сентября.

2 Назарбаев Н.А. Социальная модернизация Казахстана: Двадцать шагов к Обществу Всеобщего Труда // Казахстанская правда. – 2012. – 10 июля.

3 Послание Президента Республики Казахстан – Лидера нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана. Стратегия «Казахстан-2050». Новый политический курс состоявшегося государства // Казахстанская правда. – 2012. – 15 декабря.

4 Послание Президента Республики Казахстан – Лидера нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана. Стратегия «Казахстан-2050». Новый политический курс состоявшегося государства // Казахстанская правда. – 2012. – 15 декабря.

5 Казахстану нужно разработать образ будущего страны // <http://bnews.kz/ru/news/post/135568/>

6 Казахстану нужно разработать образ будущего страны // <http://bnews.kz/ru/news/post/135568/>

Түйін

Шаукенова З.К. Философия-саясаттану өлшеміндегі Қазақстан Тәуелсіздігінің 25 жылдығы

Автор Тәуелсіздік кезеңіндегі қазақ қоғамындағы орын алған әлеуметтік және гуманитарлық процестерге философиялық және саясаттанулық өлшемдер жасайды және Қазақстанның жаһандық тарихи процесіне интеграция идеясы ретінде тәуелсіздік идеясын тұжырымдайды.

Түйінді сөздер: философия, саясаттану, Тәуелсіздік, интеграция, стратегия.

Summary

Shaukenova Z.K. 25 Years of Independence of Kazakhstan in Philosophical-Political Measurement

The author provides the philosophical and political science dimension of social and humanitarian processes that took place in the Kazakh society in the Independence period and conceptualizes the idea of independence as the idea of integration of Kazakhstan into the global historical process.

Keywords: Philosophy, Political Science, Independence, Integration, Strategy.

Сергей Колчигин¹

¹Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

ФИЛОСОФИЯ В КАЗАХСТАНЕ: СУЩНОСТЬ И МЕТАИСТОРИЧЕСКОЕ ЗАДАНИЕ

Аннотация. Идея этичности – альфа и омега философии в Казахстане с древних времен до наших дней. Уникальность традиционной казахской, а позже и казахстанской, философии выявляется на фоне мировой философской мысли главным образом постижением той стороны бытия, которая представлена межчеловеческими отношениями именно этического характера. Даже в диалектико-логических и гносеологических исследованиях казахстанская философия неизменно проводила идею философии духовно-практической. На рубеже XX-XXI веков в философии Казахстана пришло осознание первостепенной значимости духовности в сравнении с рациональностью, а также необходимости синтеза разума и духовности, рациональных и иррациональных форм отношения к миру. В последние годы эти интегративные процессы можно видеть в творческой деятельности едва ли не большинства философов Республики Казахстан.

Ключевые слова: философия, традиционная мысль, душа, разум, ценности, этика, культура, духовность.

Место и роль философии, как она развивалась в Казахстане в течение веков, в том числе последних столетий, становилась предметом осмысления достаточно часто. Ее рассматривали как составную часть тюркской философии, либо как самостоятельное явление; иногда старались показать своеобразную переключку казахской и европейской мысли, а иногда в ней видели типичную евразийскую систему мировоззрения. В каждом из таких подходов есть своя правда. Но вот что кажется удивительным. При том, что философия Казахстана насчитывает многие сотни лет своей истории и что ее представители отличаются высоким уровнем профессионализма, казахстанскую философскую мысль до сих пор почти не замечают в мировом сообществе. В чем тут может быть причина?

Среди прочего, возможно, в том, что сегодня существует эффект чрезмерного информационного шума, связанного с развитием Интернет-коммуникаций. А подобный эффект, поощряя великое многообразие идей, концепций, мнений, неизбежно превращает их все в однородную, неразличимую массу блесков и теней. Однако, несмотря на то, что своеобразного

голоса философии Казахстана в мировой цивилизации зачастую не могут расслышать, она, говоря объективно, отнюдь не во всем уступает мировой философской мысли, а кое в чем находится на переднем ее крае. Дело ведь не в известности или популярности, не в модности или цитируемости, а в существе подходов и результатов.

Что в этом смысле можно сказать о существовании философии в Казахстане с древних времен до наших дней?

Она предстает главным образом как философия «духовно-практическая», или «этическая» [1]. И не просто потому, что содержит в себе этическое начало как сторону, момент, отдельную дисциплину: она вся пронизана этим началом. В ней идея этичности присутствует как одна из важнейших, как своего рода альфа и омега казахского философствования. И в этом состоит собственное своеобразие, особая уникальность. Это не тавтология: уникальна каждая форма культуры, но каждая – по-своему. И уникальность традиционной казахской, а позже и казахстанской, философии выявляется на фоне мировой философской мысли главным образом постижением той стороны бытия, которая представлена межчеловеческими отношениями именно этического, духовно-практического, сакрально-нравственного характера. Так, уже в древнейшие времена, в мировоззрении тенгрианства содержатся некоторые принципиально важные духовные основоположения. «Триада – Небо как высшее отцовское духовное начало, Земля – как материнство и любовь, культ предков как нравственное начало бытия и есть Тенгри...», – считал известный специалист по проблемам тенгрианства Нурмагамбет Аюпов [2].

Квинтэссенция философии духовности в Казахстане представлена двумя крупнейшими мыслителями: Абаем Кунанбаевым (1845 – 1904) и Шакаримом Кудайбердиевым (1858 – 1931). Об этих личностях и их философском и художественном наследии написано огромное количество исследований [3]. Коротко остановимся только на самом главном аспекте философии Абая и Шакарима.

Сущность идей Абая – основоположника современного литературного казахского языка и литературы – выражена в его важнейшем понятии *нұрлы ақыл*, что означает «озаренный, одухотворенный разум», т.е. разум, мыслящий позитивно, воплощающий собою высшие нравственные принципы. Разуму и воле, согласно Абаю, следует объединиться и во всем повиноваться сердцу. «Береги в себе человечность, – гласит Слово семнадцатое «Назиданий» казахского мыслителя. – Всевышний судит о нас по этому признаку». Это не просто фраза. Идея первостепенной значимости духовно-нравственного начала в человеке проходит сквозь всю философскую мысль в Казахстане, воплощаясь в многообразных формах культуры.

Что касается Шакарима, то он выдвигает в качестве ключевого принципа своей философии понятие совестливого разума, принципиально схожее

с понятием нұрлы ақыл Абая. При этом он отчетливо понимает специфику разума в сравнении с душой, справедливо полагая, что наличие разума само по себе не гарантирует его духовного (нравственного и социально-этического) применения. «Просвещенные умы, – пишет он в «Записках Забытого», – владеют тайнами ремесел, их возможности неограниченны. Но где, в каком деле используют они свои знания? Насколько я знаю, с помощью науки люди научились делать смертоносные орудия, нашли ядовитые газы, истребляют друг друга, как диких зверей, сильные превратили слабых в рабов, вся планета обогрета человеческой кровью. Пример тому Америка и Англия – государства, считающиеся самыми развитыми и цивилизованными» [4].

Отсюда, из осознания этой чудовищной коллизии, и вырастает попытка Шакарима дополнить разум этичностью, одухотворить его, органично соединив с началами души. В этом стремлении гармонизировать разум и душу – как в теории, так и на практике, – собственно говоря, и состояла сверхзадача, идейная программа Шакарима. При этом, естественно, следовало глубоко прояснить, что же такое разум, сознание, с одной стороны, и что такое совесть, душа, одухотворенность – с другой.

Шакарим поэтому останавливается на исследовании феномена души чрезвычайно подробно, как, пожалуй, никто до него в казахской мысли. Так, профессор Е. Сыдыков прямо указывает: «Ключевой вопрос всей философской системы Шакарима, как видно, о душе» [5]. Действительно, Шакарим размышлял и писал на эту тему всю жизнь. Особенно развернуто и глубоко, применяя историографический, исторический, логический и эволюционный подходы к проблеме, он анализирует проблему души в своем труде под названием «Три истины» [6]. В этой книге казахский философ, произведя обширный обзор и теоретическое обобщение разнообразных учений и точек зрения по вопросу, что такое душа, делает следующий вывод. Душа – это «сила», «энергия» всякого вещества, т.е., по существу, – дух жизни, витальное начало. Именно о таком понимании души Шакаримом свидетельствует его утверждение о том, что душа существует изначально и, даже покидая тело, продолжает существовать во всё окружающем [6, 70].

Но пойдём дальше и посмотрим, ограничивается ли понимание души казахским философом только этими положениями (схожими с многими подобными представлениями в истории философии). Согласно выводам Шакарима, с душой (духом жизни, витальностью, энтелехией) постепенно происходит все большее возвышение, использующее разнообразные формообразования живого вещества. Эволюционируя таким образом, она вырастает до уровня души человеческой, главное качество которой – совесть (уждан) [6, 71-72]. Здесь, в этом эволюционном подходе к вопросу, Шакарим во многом прав: действительно, человеческая духовность возни-

кает позже общего духа жизни, позже витальной энергии как природного качества, на некоем пике развития биологической жизни. При этом совесть, по Шакариму, – одно из проявлений души.

Вообще же, душа, согласно казахскому мыслителю, – это энергия, которая всеобъемлюща, извечна и принимает различные содержания и качества в зависимости от формы и качества того тела, в которое вселяется. Но у человеческой души есть и своя энергия: ««Мен жан да бар, жын да бар, адамның өз жанының қуаты да бар деймін» («Я говорю – есть и душа, есть и злой дух, есть и своя энергия у человеческой души»)) [6, 33, 76]. Иными словами, в человеке душа обладает специфическими свойствами, далеко не такими же, как у других существ. В человеке Мировая Душа, так сказать, обретает новую форму, становится особым формообразованием.

Однако Шакарим понимает, что в этом пункте вопрос о душе, ее происхождении и сущности наталкивается на весьма серьезное затруднение. Как возможно (и возможно ли), чтобы природа, если она бессознательна и невежественна, была способна в то же время возвышать человека? [6, 73-74]

Можно сказать без преувеличения: вот проблема, заданная Шакаримом на годы вперед, как своеобразный план-задание философам будущего.

Спустя десятилетия в Казахстане, как известно, впервые возникла институциональная философия, были созданы исследовательские философские подразделения. А в 60-е годы в республике начался настоящий подъем философской мысли, сложилась группа молодых философов, которая скоро выросла в представительную школу диалектической логики под руководством Жабайхана Мубараковича Абдильдина. В период шестидесятых-девяностых годов исследовались главным образом проблемы мышления, его категории, законы, принципы, формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности и индивидуального развития, проблемы логики и методологии современного научного познания.

Эта часть философской истории Казахстана хорошо известна и многократно описана. Поэтому нас тут может заинтересовать только один момент, на который, кажется, прежде не обращали внимания.

По сути дела, в эти годы в Казахстане своеобразно продолжилась линия, намеченная в наследии Абая и Шакарима. А именно – разрабатывалась одна из сторон искомого Абаем и Шакаримом двуединства, сторона, которую эти казахские мыслители именовали ақыл (разум).

В этих исследованиях философов-профессионалов в 60-ые – 80-е годы XX века значительно преобладали, тем самым, начала рационалистические. Причем проблемы мышления и его системы категорий исследовались в качестве форм предметно-практической деятельности и содержательной (а не формальной) логики.

Но в этот период отнюдь не были забыты и собственно духовные аспекты человеческого бытия. Ведь школа Ж.М. Абдильдина была ориентирована на стратегические задачи: формирование общества, основанного на принципах человеческого братства, и воспитание всестороннего и целостного человека. «...Всесторонне развитый человек – это тот, кто владеет не только определенным видом деятельности, всеобщими универсальными условиями деятельности, всеобщими человеческими способностями, но прежде всего является мыслящим человеком, понимающим добро и чувствующим красоту» [7]. Не случайно, что тот период интенсивно исследовались не только категории разума, но и отношения диалектики и этики.

Иными словами, даже в своих, казалось бы, сугубо рационалистических построениях диалектико-логического, гносеологического, методологического характера казахстанская философия была верна себе: в конечном счете она проводила идею философии духовно-практической. Так, раскрывая именно этическую составляющую диалектики, Владимир Ротницкий писал в те годы, что для ребенка, поскольку он еще не вошел в производственную, политическую и тому подобную деятельность, общественные отношения выступают в их непосредственности, т.е. как отношения человеческие, нравственные. «Ребенок, таким образом, начинает прямо с верхнего этажа – с нравственности, являющейся воплощением и императивом всеобщего человеческого смысла <...> Нравственное для ребенка дошкольного возраста – это начальная форма его субъективности, человеческой целостности, личности, самого его как индивидуального воплощения всеобщего. Иначе говоря, первоначальной формой личности (взятой, конечно, в онтогенетическом, а не историческом плане) является человек нравственный» [8].

Можно без преувеличения утверждать: разработка диалектической логики в 60-е – 80-ые годы XX столетия сделала возможным последующее серьезное исследование традиционной казахской философии. Без теоретического построения системы категорий такая работа была бы немислима: только с нею впервые появилась возможность рефлексии над классической казахской мыслью.

В начале нового, XXI века приходит осознание и второй из сторон искомого Абаем и Шакаримом двуединства – духовной.

В феврале 2003 года академик Жабайхан Абдильдин прямо поставил перед казахстанской философией новые принципиальные задачи. Сегодня, указал ученый, наблюдается «дефицит чувственности», т.е. деградация высших, духовных чувств человека, в основе которых – чувство нравственное. Поэтому, по словам Абдильдина, нужна «теория чувственности», философам нужно «глубже изучать душу» с целью её развития. Эта проблема в наше время обретает чрезвычайную актуальность в силу глобально-критического состояния человечества, когда единственный выход из кризиса,

единственное спасение, как подчеркнул Ж. Абдильдин, – в нравственности. Что касается изучения мышления, то оно, по выражению академика, – «только подступ к нравственности» и, следовательно, не должно становиться самоцелью. Подобно тому как для И. Канта «Критика чистого разума» была ступенью к анализу практического разума и способности суждения, так и для современных философов исследования по диалектике, логике, теории познания отныне должны рассматриваться как условие и преддверие исследования проблем этики и эстетики. Свое выступление Абдильдин закончил призывом к созданию новых, современных «трех критик», с тем чтобы истина, добро и красота предстали в неразрывном и гармоничном единстве [9].

Действительно, к тому времени, на рубеже XX-XXI веков, в философии Казахстана пришло время осознания первостепенной значимости духовности в сравнении с разумом, рациональностью, а также необходимости синтеза рационализма и внерациональных форм отношения к миру. Так, Мухтар Изотов одним из первых подчеркнул особую важность ценностного, аксиологического подхода в философских исследованиях, который должен дополнить хорошо апробированный к тому времени принцип предметно-практической деятельности. Примерно в те же годы Акрамкан Капышев и Сергей Колчигин раскрыли корневой смысл онтологии духа и стали рассматривать ее как философию грядущего.

В своей следующей книге, специально посвященной проблеме души, духа, духовности, эти авторы указывали, что духовность невыводима из инстинктов, которые по сути своей имеют природно-эгоистический характер; что она не принадлежит бесстрастно-целесообразным в своей объективности проявлениям разума. «Духовность – это действительность нравственного закона внутри нас, который требует как минимум абсолютной невредоносности в отношении всего окружающего, а как максимум – творческого самоотречения во имя новой, более высокой Гармонии бытия» [10]. Вообще, если понимать душу (духовное начало) именно как *differentia specifica*, притом самую главную, сущностную характеристику человека, то это предполагает и ряд важнейших следствий. Среди них: развитие этических начал в образовании и искусстве (своего рода духовный реализм), конкретно-целостный гуманитарный синтез, а с ним и значительный пересмотр основ научной психологии, наконец – формирование единого истинного миропонимания.

Рассматриваемый период в исследованиях духовности не ограничился трудами указанных авторов. Так, Серик Нурмуратов предпринял социально-философский анализ духовных ценностей, а Избасар Ергалиев подошел к мысли о необходимости изучения философии именно как формы духовности (вообще, в последние годы жизни проблема духовности захватила Избасара Ергалиевича с особенной силой).

Еще одним шагом к реализации идеи духовности как неотъемлемого качества подлинной философии стала коллективная монография, посвященная роли философии в духовном развитии человека [11]. А чуть позже вышла в свет монография Нурлана Кадыровича Сейтахметова о нравственном смысле германского идеализма, имеющая поистине инновационное звучание, поскольку идея разума в немецкой философии была интерпретирована в ней не в качестве самоцели, а как одно из условий изучения и проявления человеческого духовного начала [12].

Открытому, живому философствованию отдается приоритет перед духом академизма в исследованиях Индиры Зариповой. Естественным следствием такой установки является понимание открытой философии как теснейшим образом связанной с идеей духовности, «расширения души» [13]. Знаменательный факт заключается в том, что И. Зарипова вела философскую работу в самых разных жанрах, т.е. именно в форме «реального философствования», а не только в форме теоретических исследований и научных публикаций. Действительно, философия духовности предполагает широчайшее разнообразие жанров: литературное произведение, публицистику, психологическое эссе и т.д. Это объясняется, среди прочего, тем, что духовность – это постоянная трансценденция собственного эго, превосхождение себя, самозабвенный и постоянный выход к Другому.

Сегодня, в десятые годы нового века, проблематика духовности все чаще выступает на передний план в трудах казахстанских философов. К примеру, определенной новацией отличается подход к этой проблеме, предпринятый в работе Куаныша Альжана: он старается показать, как принципы человечности преломлялись в плане социально-типологическом [14]. Серьезного внимания заслуживает и определение духовности, данное Раушан Сартаевой: «Духовность как сущность человека в данной монографии предлагается понимать не только и не столько как интеллектуальность или чистую мораль, а как осознание человеком своей причастности и соразмерности истине бытия, как внутреннее стремление человека к самоопределению посредством познания единой глубинно-онтологической основы космоса и человеческого существа» [15]. Можно видеть, что в этом понимании духовности просматривается перспективная установка – на единство нравственности и сакрального онтологического начала.

Все это говорит о том, что уже довольно четко наметилась тенденция к философскому исследованию духовности. Философия, исповедуемая Казахстаном, нацелена на самые высокие, позитивные ценностно-смысловые ориентиры. Это философия не просто этики, моральности (легальности), но именно духовности как онтологически укорененного, предзаданного сакрально-нравственного начала человека. В своей истории философия, конечно, была «этическим проектом» (согласимся с академиком Абдусала-

мом Керимовичем Гусейновым), но чаще – лишь в интенции, поскольку на передний план выходили вопросы онтологии, логики, теории познания... Нередко случалось так, что они выдвигались в качестве инструмента для лучшего постижения нравственных начал человеческого бытия, однако очень скоро делались самоцелью: предметом исследования становился сам его инструмент. Так появлялись чистый разум, чистая идея, чистое Я, чистая форма... Что же касается философии в Казахстане, то (если правомерно воспользоваться терминологией Макса Шелера) она всегда опиралась на «эмоциональное априори», т.е. была отмечена не «формальной этикой», но «материальной этикой ценностей».

Так или иначе, ясно, что в сердце Евразии казахстанская философия (в общем и целом – наряду с российской) обладает конкретно-особенным содержанием: философским духовным чувствованием и «сердцем» как возможностью медиации противоположностей и парадоксов мировой истории мысли. В этом русле следует рассматривать, например, монографию академика Абдумалика Нысанбаева «Философия взаимопонимания» [16]. По сути дела, это именно попытка снять противостояние оппозиционных друг другу форм мировоззрения. Это, если позволено будет так выразиться, не что иное, как пролегомены к третьему – интегративному, разомкнутому – типу философии. Такая особенность имеет давнюю традицию в мыслительной истории Казахстана, где равноправными формами выражения философской мысли были эпические сказания, лирическая и дидактическая поэзия, музыкальные произведения и т.д. Мало того: не только формы выражения, но и само существо традиционного казахского философствования было отмечено известной цельностью, пониманием единства человека и мира [17].

В казахстанской философии эти интегративные процессы можно видеть, к примеру, в творческой деятельности философа и киноведа Олега Борецкого, философов и писателей Владимира Дунаева, Аслана Жаксылыкова, Ауезхана Кодара, Сергея Бояринова, в поисках не только взаимопонимания Запада и Востока как разноликих мировоззрений, но и интегральной философии. Так, по мысли Галии Курмангалиевой, Натальи Сейтахметовой, Клары Таджиковой и других известных авторов, в современных философских интерпретациях учение аль-Фараби предстаёт в качестве исторического образа интегрального мировоззрения, в котором была реализована идея диалога культур, совершён синтез философских идей и в котором это мировоззрение предстало в качестве открытого для иных культурных миров, способов и форм философской коммуникации [18].

Проблемой духовности, «расширения души» занимались в Казахстане многие: Умит Альжанова и Калимаш Бегалинова, Баглан Кокумбаева, Валентина Курганская, Руслан Омаргазин, Виталий Шабельников и многие другие. Все это говорит о том, что уже довольно четко наметилась тенден-

ция к философскому исследованию духовности, сложившаяся, возможно, метаисторически и метасознательно.

Разумеется, в Казахстане проводились и продолжают проводиться исследования не только духовных планов бытия Человека и Мира, но и гносеологические, культурно-антропологические и многие другие. Поэтому могут резонно возразить: «Казахстанская философия отнюдь не сводится к идее духовности и открытости, в ней немало разнообразных и порой взаимоисключающих идей. Да и по уровню своих разработок может ли казахстанская философия в полной мере соперничать с мировой?» В этой критике будет немало справедливого. Да, в казахстанской философии исследуется много важных философских проблем, имеет место немало различных направлений философской мысли. Но сейчас разговор о некоторой интенции – как представляется, важнейшей, которую можно понять как возрождение традиционной казахской мысли или шире – как развитие этой традиционной мысли на основе всей предшествующей философии, включая высшие образцы рационализма.

Философия в Казахстане, хотя она уже прошла через столетия, по-прежнему в пути. Ведь подлинная история философии – это движение в будущее. Перед нею – открытые горизонты. Словно лоцман в пространстве неизведанного, перед нею – духовный Закон бытия человека в мире; Истина, у которой только тот является истинно человеческим существом, кто живёт во имя жизни и развития других существ.

Ясно поэтому, что философии в Казахстане предстоит сделать еще очень многое для того чтобы отвечать зовам грядущего. Философии, как и культуре вообще, сегодня нужен новый дух. В эпоху глобальных земно-космических и социально-исторических трансформаций, требующих от человека полного преображения, культура (включая философию) призвана становиться «чистой» в смысле нравственном, высоком, человеческом. Поэтому сегодня нужны не просто новые идеи, жанры и нюансы в сфере философии, а совершенно новое содержание, новое качество. Одухотворение окружающего мира и расширение внутреннего мира человека – вот задача культуры уже на ближайшее будущее. Вот и та принципиальная идея, которая органично сочетает уникальность (национальное своеобразие) и всеобщность, универсальный масштаб. Если в философии Казахстана чаще станут появляться произведения высокой духовной чистоты, то, развивая эту тенденцию и превращая ее в самое серьезное течение, Казахстан окажется уникальной страной в мировом сообществе. При этом такого рода культура объективно является необходимой всем, а значит – ориентиром для мирового сообщества и в принципе для любого человека.

Поэтому было бы только правильно, если бы философское сообщество Казахстана нацелилось на исследование всего спектра проблем, связанных

с человеческой духовностью. К этой работе могли бы подключиться специалисты всех философских дисциплин, включая онтологию, гносеологию, философскую антропологию, этику и эстетику. Огромную роль в исследованиях духовности играли бы и религиоведы, изучая идеально-типические и модифицированные формы духа в разнообразных вероучениях.

Түйін

Колчигин С.Ю. Қазақстандағы философия: мәні мен метатарихи мәселесі

Этика идеясы – ежелгі заманнан бері қазіргі күнге дейін Қазақстанда философиясының альфа мен омегасы. Дәстүрлі қазақ және одан кейінгі қазақстандық бірегейлігі, философиясы адамдық қарым-қатынастар болып табылады, екінші жағынан, негізінен түсіну этикалық әлемдік философиясы өмірлік фонда анықталды. Тіпті қазақ философиясының диалектикалық логика және гносеологиялық зерттеулер әрқашан рухани және практикалық философиясының идеясын жүзеге асыруда. Қазақстан философия XX-XXI ғасырлар тоғысындағы әлемге қарым-қатынастардың ұтымды және рационалды емес нысандары, себеппен мен руханият синтездеу ұтымдылығы мен қажеттілігіне салыстырғанда рухани іске асыру маңыздылығына жетті. Соңғы жылдары осы интегративтік процестер Қазақстан Республикасының көпшілік философтардың шығармашылық белсенділігін көруге болады.

Түйін сөздер: философия, дәстүрлі ой, жан, ақыл, құндылықтар, этика, мәдениет, руханият.

Summary

Kolchigin S. J. Philosophy in Kazakhstan: Essence and Meta-Historical Task

Idea of ethics is the main theme of philosophy in Kazakhstan from ancient times till nowadays. The uniqueness of traditional Kazakh and after it Kazakhstan philosophy manifests itself on the background of world philosophical thought by research special side of man's being in the world – the interrelations between people as general task. Even in the researches in the field of dialectical logic and cognition there was a strong trend of spiritual-practical philosophy. Then, on the frontier of XX-XXI ages philosophy in Kazakhstan came to comprehension of most important meaning of spirituality (sacral-moral beginning) in comparison with rationality and also to necessity of synthesis of reason and soul, rational and outer-rational forms of an attitude to the world. These integrative processes one can see in creative activity and works of lots of modern philosophers of the Republic of Kazakhstan.

Keywords: Philosophy, Traditional Thought, Soul, Mind, Values, Ethics, Culture, Spirituality.

Литература

1 *Нысанбаев А., Барлыбаева Г.* Этика как ядро казахской философской мысли / Вопросы философии. – 2012. – № 10. – С. 65-74.

- 2 Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. – Автореферат дисс. док. филос. наук. – Алматы, 2004. – С. 25.
- 3 Есим Г. Наука совести. – Алма-Ата, 2008. – 480 с.
- 4 Шакарим. Записки Забытого // Абай. Книга слов. Шакарим. Записки Забытого. – Алма-Ата, 1993. – С. 100.
- 5 Сыдыков Е. Шакарим. – М., 2012. – С. 284.
- 6 Қудайбердіұлы Ш. Үш анық (Три истины). – Алматы, 1991. – 80 б.
- 7 Абдильдин Ж. Собрание сочинений в пяти томах. – Алматы, 2001. – Том III. – С. 135.
- 8 Ротницкий В.И. Онтогенез целеполагания и становление нравственной личности // Диалектика и этика / Под ред. Ж.М. Абдильдина и Л.М. Архангельского. – Алма-Ата, 1983. – С. 293-294.
- 9 Академик Ж.М. Абдильдин и развитие философской науки // Адам әлемі-Мир человека. – 2003. – № 2. – С. 116.
- 10 Капышев А., Колчигин С. Онтология Духа. – Алматы, 2005. – С. 117.
- 11 Косиченко А.Г., Хамидов А.А., Колчигин С.Ю., Фидирко В.А. Философия в духовном развитии человека. – Алматы, 2003. – 184 с.
- 12 Сейтахметов Н.К. Нравственный смысл германского идеализма. – Алматы, 2007 – 334 с.
- 13 Зарипова И. Феномен реального философствования: сущность и специфика // Адам әлемі-Мир человека. – 2011. – № 1. – С. 111.
- 14 Әлжан Қ.Ұ. Институт ханства и батыры как символ духа степной демократии и свободы // Духовная жизнь Казахстана: история и современность. Сборник международной научно-теоретической конференции / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы, 2015. – С. 118-126.
- 15 Сартаева Р.С. Экология человека, новая онтология и устойчивое развитие Казахстана / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы, 2012. – С. 6.
- 16 Нысанбаев А.Н. Философия взаимопонимания. – Алматы, 2001. – 544 с.
- 17 Акатаев С.Н. Мировоззренческий синкретизм казахов (Истоки народной мысли). Вып. I. – Алматы, 1993. – 155 с.
- 18 Наследие аль-Фараби и формирование нового интегрального мировоззрения. Коллективная монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы, 2012. – 323 с.

Наталья Сейтахметова,¹ Шолпан Жандосова²

^{1,2} Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

ФИЛОСОФИЯ В XXI ВЕКЕ: ПРОБЛЕМНЫЙ РАКУРС

Аннотация. Авторы статьи раскрывают основные направления современной философии, проблемность постановки философских вопросов в них, выявляя значимость конструирования диалога философий в условиях посмодернистской реальности.

Ключевые слова: философия, исламская философия, диалог, культура, национальный дискурс, постмодерн.

Философия XXI века – это философия постнеклассических дискурсов, все еще осуществляющаяся как смещение субъектно-объектного отношения к субъект-субъектному, в этой проекции развиваются диалогические стратегии Я и Ты, диалектическая взаимодолнительность и др. Развертывание онтологического плюрализма в постнеклассической философии, особенно постмодерна, привело к отказу от признания образцовых философских моделей и доминирования философских мыслительных систем. Предлагая переосмыслить прошлое, а не отказаться от него, философия постмодерна не ставит в качестве цели – достижение абсолютной истины.

Состояние, в котором находится современная философия – состояние постмодерна, но это не онтологический разгром и не смерть философии. Это состояние необходимости принятия данного факта – отрефлексировать глобальный культурно-цивилизационный процесс, который происходит в мире. Исходя из этого, философия должна разворачиваться в русле истории философии: классики, неклассики и постнеклассики. Основные направления современной философии, как и прежде, это: аналитическая философия, герменевтика, феноменология, постнеомарксизм, философская компаративистика, постмодернизм, религиозная философия.

Характерной особенностью современной философии является преобладание ментальных доминант: развитие национальных дискурсов. Все направления для казахстанской философии актуальны, поскольку, например, осмысление национальных и культурных традиций посредством установок постмодерна – путь к коммуникативному диалогу, герменевтические методы актуальны также при интерпретации национальных философий.

Задача современной философии заключается не в соединении разных способов философствования с целью превращения их в гомогенную фи-

лософию, а в формировании пространства для фундаментального диалога философий. Ресурсы национальных философских традиций – огромны, но их нужно коррелировать с реальными мировыми тенденциями, поэтому способы философствования сегодня изменились и в таком традиционном направлении как религиозная философия. Например, направление диалогического экзистенциализма Мартина Бубера получает новое развитие в учении Элиэзера Швейда, Юваля Штайнинца и других. Вопросы адаптации религиозной традиции в секулярном обществе – актуальное направление философии религии, как и направление философии образования во всех философско-религиозных дискурсах: христианская философия, исламская философия, постнеоконфуцианство. Одно из важных направлений философии современности – религиозная философия с большим кругом задач и релевантных современности решений. В этой связи обратимся к современной исламской философии.

Исламская философия в современном дискурсе философии – многоаспектна, многовекторна и также стремится к расширению горизонтов философской коммуникации.

Многим известна притча о том, как однажды знаменитому Чжуан-цзы приснился сон, что он мотылек. А когда он проснулся, то не мог понять, то ли он Чжуан-цзы, которому снится, что он мотылек, то ли он мотылек, которому снится, что он – Чжуан-цзы [1]. Что потрясает человека в этой невыдуманной даосской истории? Потрясает в ней история о человеке, который просыпается неуверенным в истине собственного существования и в понимании того, что он является только лишь частью предельного понимания того, что он часть целостного бытия мира. Очень часто в понимании и видении мира человек сосредоточен на идее существования какой-то доминирующей причины этого мира, что и лишает его способности видеть мир целостно. Сужение горизонта видения мира сужает и горизонты нашей мыслительной деятельности. Чжуан-цзы, как, впрочем, многие философы Востока, пытался изменить модель продуцирования истины, меняя горизонт видения мира, расширяя границы познания.

В философских исканиях прошлого, в частности, Средневековья, очень важным условием видения целостности мира было применения метода «обратной перспективы», позволившей видеть ясно и четко то, что казалось совсем не центрировавшимся, искаженным, теньвым. Конечно, для средневековых философов, целостность мира была соотнесена с Богом и пониманием того, что мир являлся божественной проекцией, задачей же философии была целостная интерпретация мира, которая открывала возможности для философской рефлексии. Вдохновение философы Средневековья черпали из божественного смысла мира. Любой период философии, античной или средневековой всегда является соответствующим по силе мысли и духу

своей эпохе. И ни одну философию нельзя понимать вне изучения социокультурного контекста своего времени. Прекрасно сказанное Гегелем в этой связи, что «философия есть духовная квинтэссенция своей эпохи», направляет философов на изучение литературы, музыки, искусства, политики, науки, архитектуры, моделей образования и моделей жизни, поскольку только так можно понять, «схватить» образ мышления эпохи.

В чем необходимость обращения к философскому наследию прошлого и реставрации образа философского мышления той или иной эпохи для современного человека? В том, что история философии это и есть сегодняшняя философия в исторической форме. И вся современная философия и все современные философы поднимают философские проблемы из философского прошлого философии, приближая и актуализируя их в условиях других эпох и моделях мысли и жизни. Поэтому всегда существует необходимость изучения истории философии, поскольку в ней сконцентрированы философские системы, проблемы, методы прошлых эпох и эпохи современности?

Известный религиозный философ Павел Флоренский о значимости истории философии говорил: «Задача историка – не описать явление духовной жизни, а понять его. Бережно, осторожно мы должны воспринять душу, каждую чужую душу. Мы должны понять движущие мотивы ее мысли. Мы должны уяснить законы ее мышления ... Без этого знания мы станем собирать и сушить системы, как ботаник гербаризирует растения, но это будет лишь школьное, учебное, ученое дело, но не дело жизни. А между тем, все еще хочется надеяться, что *vitae non scholae discimus* (для жизни, не для школы мы учимся) [2].

На таком понимании философских теорий настаивали Платон, Ибн Сина, Маймонид, Шлейермахер, Дильтей, Борхес, Массиньон, Корбэн и многие другие философы, для которых понять образ мысли как образ времени, означает понять собственную эпоху и проблемы. Исламская философия в XXI столетий представляется незавершенной историей философских доктрин, теорий, дискурсов прошлого и настоящего. Философские системы и дискурсы прошлого для последующих эпох представлялись то образцовыми теориями, то теориями заблуждений, но никогда они не представлялись теориями случайностей, поскольку философские истины или философские правды создавались и исходили из духовных истин. А духовные истины, в свою очередь, можно понять только тогда, когда они «вырастают» в самом себе посредством философского труда.

Исламская философия XXI века является квинтэссенцией многих эпох, она вобрала в себя опыт философствования, охватывающий около 14 столетий, в том числе, еще и опыт античного способа философствования, известный как диалог, являясь ярким примером философии преемственности

и философии традиций, в которой представлены парадигмы классического философско-исламского наследия. Именно с них списывается сегодня множество философских дискурсов Востока. Влияние историко-философского прошлого прослеживается как в метафизических исследованиях, так и в социально-политических. Фундаментом современной исламской философии, как впрочем, вообще философии современности, является история философии Востока и Запада. Поворот к диалогическому развитию философии способствовал пониманию ее как близкой к жизни и насущным проблемам человека. Именно с этого начинается философская рефлексия аль-Фараби, Ибн Сины и Ибн Рушда.

Содержащаяся в их учениях интенция на диалог, определила дальнейшую социокультурную контекстуальность философского процесса на Исламском Востоке и создала прекрасную возможность для появления культуры мышления, которую мы называем сегодня интегральной.

Философские направления исламских ученых, начиная с VII века были сфокусированы вокруг проблемы ценности жизни человека, что позволяло вводить в философский дискурс проблему индивидуальности, уникальности отдельной человеческой жизни.

Опыт исламской философии средних веков позволяет прояснить те когнитивные презумпции, которые подготавливали в философских исследованиях последующих веков раскрывать смысловое содержание философских проблем эпохи.

И если многие философские системы Востока были фундаментом для созидания философии мгновения, философии озарения, философии забвения, то исламская философия прошлого позиционировала себя философией вечности и философией о вечном, проводя границы между сиюминутностью и эффектами перформанса. Однако, необходимо отметить, что вечность в философских системах исламских ученых покоилась на фундаменте повседневности, того, что является для человека его миром, где он творит практику повседневности, становясь самим собой. Философская рефлексия исламских ученых над эмпирическим опытом добродетельного человека, общества, города открыла перспективу развития личностного и социального дискурсов в последующем развитии исламской философии. Модель повседневности в философии аль-Кинди, Ибн-Сины, аль-Фараби, Ибн-Рушда концептуализирована в идеале совершенного человека, конструирующего добродетельную реальность, сущностью которой является разумная коммуникация с установкой на диалог и толерантность. Теперь эти идеи востребованы как никогда современным миром.

Сегодня исламская философия разрабатывает проблемы калама и фикха, что часто ставится ей в упрек, поскольку с точки зрения эпохи постмодерна, она занимается не очень актуальным делом. Однако, философское

осмысление и разработка теологической проблематики представляет собой подлинную сущность исламской философии.

Исламскую философию XXI столетия можно разделить на несколько направлений:

1 исламская философия как дискурс преемственности классической фальсафа;

2 постклассическая философия, связанная с новой интерпретацией философского и теологического наследия;

3 постколониальная исламская философия, разработавшая такие направления, как мусульманский экзистенциализм, мусульманский персонализм, мусульманский неопозитивизм, исламскую философию марксизма, мусульманскую антропологию, мусульманский неомистицизм;

4 философское исламоведение, связанное с разработкой дискурса философии ислама.

Продуктивность последнего связана не только с творческой деятельностью ученых исламского мира, но и с деятельностью исламоведов Запада и Востока. Так, например, огромен вклад в разработку проблем исламоведения в контексте философских дискурсов ученых Германии, Великобритании, Италии, Испании, Турции, Египта, Ирана: Кремер, Шмидтке, Хавеман, Розини, Тиби, Баффиони, Клементе, Шенай, Ханафи, Авани, Динани и многих других. Особое место в этом ряду занимают ученые исламоведы России: Смирнов, Наумкин, Игнатенко, Фролова, Насыров, Степанянц. Именно они задают сегодня и определяют главные тренды в изучении исламской философии на постсоветском пространстве.

Современную исламскую философию, вряд ли, можно разделить на направления и течения, подобно тому, как это обычно делается в западной философии. Постколониальный дискурс вывел исламскую философию за рамки западной традиции структурирования философских исследований, в которых уже не совсем удавалось апплицировать западноевропейские стандарты. Тем более, что тотальная критика применения и навязывания западноевропейских стандартов философии исламской философии и вообще философии, которая творится в недрах совсем иного, не-западного мира, стала теперь всеобщей практикой. Начало этой критике положил Эдвард Саид и вплоть до конца XX века она была самой продуктивной. Прошло ли время постколониальности для исламской философии или до сих пор ее необходимо представлять то в качестве философии, направленной на разрушение западных стандартов или наоборот, реконструкции западных образцов в лоне реальности Исламского Востока? Иными словами, произошла ли колонизация исламской философии, свершилась ли постколониальность для нее и что следует за ней? Все эти вопросы и есть философское вопрошание, которое развивает множественность дискурсов в исламской философии.

Исламская философия сегодня решает и вопрос о роли и месте ислама в социокультурном опыте современного мира и опыте отдельного человека, опыте повседневности. В свете решения этих проблем появились такие течения как исламский экзистенциализм, исламская антропология, исламская онтология. Кто сегодня авторы философских дискурсов в исламе? Если раньше нам были известны имена таких ученых Исламского мира как Афгани, Абдо, Икбал, Азад, Лахбаби, Бадави и многие другие, то сегодня мы знаем немногих. Причины нашего незнания кроются в политизации не только ислама, но и исламской философии. Известные исламские философы живут на Западе и конструируют свои учения, если не по западным образцам и лекалам, то в их методологической реальности, поскольку в другом случае, они не будут восприняты и останутся архаично-философскими.

В чем упрекают исламскую философию сегодня? В том, что она цепляется за прошлое, за трансцендентность мира, за реконструкцию метафизики нравственности? И в этих ее стремлениях видится разрыв с реальным, а значит эмпирическим миром. Но ведь обращенность к метафизике и попытки конструировать социокультурную реальность с позиций непреходящих вечных смыслов и есть поворот к нуждам реального мира, нравственный философский акт – в беспорядочное и разобщенное, фрагментарное и хаотичное привести смысл, порядок и гармонию. Именно такое философствование для исламских ученых является современным.

Исламская философия представляется и дискурсом о религии и философии религии, собственно, это еще один аспект ее многовекторности. Философская рефлексия над религиозными проблемами – тема многих веков и многих великих философов. В постсекулярном обществе, в котором мы живем, принципы плюрализма уже давно превалируют над всеми принципами, благодаря чему религия актуальна, она включена в политику, общественную жизнь, она часто – ключевой игрок в дискурсах власти, а модернистская теология вообще развивается активно в дискурсе постсекулярности. Отход от классической презумпции – кесарю кесарево, Богу – богово – теперь не актуально в религиозно-философских концепциях. Но не для исламской философии. Конечно, исламский постмодерн – это тоже реальность, его развивают сегодня такие направления как философия исламского образования с концепцией частично «обособленного мышления» и исламская компаративистика как философия диалога и взаимодополнительности Востока и Запада, да и евроислам как тренд современности не исчерпал еще всех своих феноменологических возможностей (более того, он вновь реактуализируется в связи с проблемой миграции в Западной Европе). Но исламский постмодерн, обходя острые углы исламской реальности XXI века, призывает к решению только социально-политических проблем, тогда как для исламской философии наиболее главные проблемы – человек и его

бытие в мире реальности, где ислам все еще духовно и культурно значим и востребован человеком.

Исламская философия, отойдя от постколониального дискурса, плавно вошла в политический. И когда сегодня произносят «исламская философия», то априори заложен смысл: политика, власть, т.е. то, от чего когда-то она пыталась дистанцироваться. Исламская философия, несомненно, должна развиваться в русле таких проблем как социальная справедливость, толерантность, межконфессиональный диалог, но и в наиболее важных для нее – онтологических проблемах, раскрывающих фундаментальный смысл философии для человека, а не наоборот.

Казахстанская философия осуществится как подлинная философия только в том случае, если будет развиваться в русле всех существующих направлений. И, разумеется, что парадигмальные изменения, происходящие внутри философии, выявляются процессом социокультурной и политической реальности. Собственно, современный философский процесс является ярким выражением нашего существующего мира, а философы не могут философствовать, не включившись в него.

Литература

- 1 Из книг мудрецов. Проза древнего Китая // <https://www.livelib.ru/book/1000593320>
- 2 *Флоренский П.* Введение в историю античной философии. – М., 2004. – С. 137.

Түйін

Сейтахметова Н.Л., Жандосова Ш.М. XXI ғасырдағы философия: мәселелік ракурс

Мақаланың авторлары қазіргі заманғы философияның негізгі бағыттарын ашып көрсетеді, олардағы философиялық мәселелерді анықтай отырып, постмодернистік шындық жағдайындағы философиялар сұхбатының маңыздылығын құрауданы маңыздылығын анықтайды

Түйін сөздер: философия, ислам философиясы, сұхбат, мәдениет, ұлттық дискурс, постмодерн.

Summary

Seitakhmetova N.L., Zhandossova Sh.M. The Philosophy in the XXI Century: the Problem Perspective

The authors reveal the main directions of modern philosophy, the problematic formulation of philosophical questions, revealing the importance of the design philosophies of dialogue in a postmodern reality.

Keywords: Philosophy, Islamic Philosophy, Dialogue, Culture, National Discourse, Postmodern.

Светлана Амельченко¹

¹Институт экономики и управления Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова

ФИЛОСОФСКОЕ ПОЗНАНИЕ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОМ НАУЧНОМ МИРЕ

Аннотация. Философское осмысление культуры является важнейшей составляющей духовно-теоретического освоения реальной действительности. Оно совмещает логические и аксиологические, онтологические и методологические аспекты познания и не только показывает специфику человеческого бытия, но и раскрывает неисчерпаемый потенциал философии, ее уникальные возможности в выявлении перспектив дальнейшего исторического развития.

Ключевые слова: философия, культура, наука, онтология, методология, гносеология, аксиология, диалог, развитие.

Великий казахский мыслитель Абай Кунанбаев заявлял: «Изучив язык и культуру других народов, человек становится равным среди них» [1]. Сегодня данное поучение приобретает особую актуальность в связи с тем, что в нем содержится указание на непреходящую значимость диалога между народами и культурами, призыв осваивать и отстаивать великие достижения человечества.

Современное мировое сообщество переступило очередной тысячелетний рубеж истории не только на взлете невиданных ранее научно-технических достижений, но и с грузом глобальных проблем, в числе которых разрушение экосистемы планеты, дегуманизация современного мироустройства, коммерциализация и натурализация происходящих в нем процессов, подмена верховных ценностей и идеалов их антиподами и симулякрами.

Возможность решения данных проблем открывается на пути системного познания культуры, который очерчивает магистральное движение современной научной и философской мысли и предполагает проникновение в сущность указанного феномена, выявление его смыслообразующей матрицы, анализ его структурных и функциональных компонентов, изучение их роли в процессах становления и развития человека и общества.

Данные проблемы сопрягаются с «вечными» вопросами, касающимися бытия и познания, всеобщих оснований жизни и деятельности, универсальных ценностей и возможностей их воплощения в человеческом творчестве.

Как указывает В. А. Лекторский, постановка и осмысление обозначенных вопросов, сохраняющих свою актуальность на всех этапах исторического развития, устойчиво входит в компетенцию философии и показывает ее незаменимость в формировании и систематизации знаний о культуре [2]. Между тем, познавательный потенциал философии уже несколько десятилетий является предметом острых дискуссий, показывающих необходимость вновь очертить место и роль этой интеллектуальной сферы человеческого бытия в современном мире.

Будучи полимодальным, синкретичным и многомерным феноменом, культура все активнее становится объектом познания различных гуманитарных и общественных наук, которые, вслед за естествознанием, последние полтора столетия стремительно заполняют исследовательское поле, ранее считавшееся достоянием философии, порождая скептические выпады в ее адрес. Одним из тех, кто поставил под сомнение ее востребованность и способность оставаться общепризнанной сферой познания, был американский антрополог Л. Уайт. Он полагал, что задачей философии, как и материально-предметных компонентов культуры, является обеспечение человеческой адаптации к среде, но так как решению данной проблемы более эффективно служат технологии структурирования и использования энергии природы, то те или иные «философии были хуже, чем просто бесполезными, поскольку ложное знание хуже, чем отсутствие всякого знания» [3].

Полемические высказывания Уайта стали частью нападков «на философию как на бесплодные интеллектуальные упражнения» [4], порождающие, как пишет Э. Агацци, неисчерпаемые разногласия по рассматриваемым вопросам. Между тем, более детальное изучение данной проблематики сквозь призму онтологии, методологии и гносеологии позволяет не только выстроить дополнительные аргументы в защиту философии, но и выявить новые аспекты в исследовании культуры.

Научное познание, лишенное философской составляющей, выстраивает неполное представление о человеке, объясняя его активность преимущественно проявлением его природных инстинктов и сил. На этом поприще, утверждает В.П. Зинченко, открывается простор психофизиологическим исследованиям, когнитивной нейронауке, однако происходящее в них изъятие из деяний человека «ценностно-смыслового топоса культуры» приводит к тому, что любой изучаемый поступок «обедняется, ниспадает на ступень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет имя действия» [5]. Такого рода познание позволяет изучить естественные реакции человека, раскрыть спектр его первичных потребностей и ожиданий, выявить механизмы управления его поведением, показать возможности применения гено- и нанотехнологий трансформации его телесности, однако этими аспектами полнота человеческого бытия отнюдь не исчерпывается.

Наука рассматривает все, в том числе и происходящее в человеческом универсуме, как совокупность объектов, подчиняющихся действующим в мире законам. Она исследует, поясняет В. С. Степин, любые феномены жизни человека, его деятельность и культуру, но только в указанном ракурсе, который «выражает одновременно и безграничность, и ограниченность науки, поскольку человек как самодеятельное, сознательное существо обладает свободой воли, и он не только объект, он еще и субъект деятельности» [6].

Методы, применяемые в научных исследованиях, не затрагивают трансцендентальной неисчерпаемости человеческого бытия и не приближаются к объяснению его тайны, которая, как заметил Ф. М. Достоевский, высвечивается «не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить» [7]. Поиски смыслов бытия – привилегия человеческого мышления, которую может продемонстрировать именно философия. Игнорирование этой потребности, объявление ее избыточной и подавляющей человеческую природу становится оправданием бездумного и потребительского существования и ведет, с одной стороны, к варваризации общества и архаизации культуры, а с другой – созданию глобальной системы манипулирования сознанием и контроля над всеми областями человеческой жизнедеятельности.

Современная историческая практика показывает, что мощью одних наук, без участия философии, невозможно достичь убедительных успехов на пути прогрессивного развития человечества, т. к. проведение научной деятельности, вне ее этического и культурно-философского регулирования, может служить антигуманным целям и сделать ее, по выражению В. Н. Порус, орудием «утонченного рабства, унижения свободы, уничтожения миллионов» [8]. Необходимость и востребованность философии в современном познавательном пространстве объясняется тем, что именно она способна осуществлять гуманистическое измерение всех происходящих в нем процессов.

Особенно востребованной становится данная функция философии в исторически сложные, переломные периоды мирового развития. Она является той формой духовности, которая позволяет человечеству сохранить свой социокультурный статус и не деградировать до уровня высокоорганизованных биологических популяций. Именно поэтому столь своевременными остаются сказанные три четверти века назад слова Э. Кассирера о том, что «ни раздражение, ни даже скептицизм не могут ослабить и уменьшить внутреннюю энергию и идеалообразующую силу философии. И благодаря тому, что она содержит в себе эту силу в неприкосновенности и чистоте, можно надеяться, что с ее помощью она снова будет оказывать соответствующее воздействие на жизнь людей и события внешнего мира» [9].

Исполнить данную миссию философия может, обратившись, в первую очередь, к познанию культуры – универсума, в пространстве которого и обретают первостепенное значение ценностно-смысловые системы и до-

минанты. Культура является базовым атрибутом бытия человечества, совокупностью способов, процессов и результатов его жизнедеятельности. Исследование этого феномена позволяет сберечь память о прошлом, понять настоящее и проектировать будущее. Данное пространство охватывает широчайший диапазон не только человеческих свершений, но и проблем, поэтому, как заявляет В. С. Библер, сегодня культура во всей ее всеобщности и бесконечном многообразии может рассматриваться «как основной предмет философского размышления» [10].

Между тем, наметившееся в определенных научных кругах скептическое отношение к философии коснулось и возможностей ее гуманитарного инструментария. Как замечает О. В. Плебанек, принято считать, «что в развитии научного познания новые идеи сначала появляются в математике, затем распространяются в естественных науках, из которых воспринимаются социальным и гуманитарным знанием» [11]. Однако несостоятельность такого утверждения проявляется уже в беглом осмотре и сопоставлении возможностей классической, неклассической и постнеклассической науки и философского познания культуры.

Одним из первых теоретиков, обратившихся в анализе данной проблемы, стал В. С. Степин. Отметив, что наука строится на философских основаниях, он выделил ее главные параметры, раскрывающиеся в трех типах рациональности – классическом, неклассическом и постнеклассическом.

В его работах говорится о том, что на этапе формирования классической рациональности (осуществленной в трудах Ф. Бэкона, Г. Галилея, Р. Декарта, И. Ньютона и др.) достигнутый уровень рефлексии оказался достаточен для того, чтобы исследовать простые объекты. Далее в различных областях знания такие мыслители, как А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, С. Кьеркегор, К. Маркс, Э. Гуссерль, З. Фрейд, Э. Мах, А. Пуанкаре и др., создали неклассический тип рациональности, который отверг прямолинейную онтологию предшествующего времени и достиг уровня, достаточного для исследования сложных саморегулирующихся систем в самых различных дисциплинах фундаментальной и прикладной науки – кибернетике, релятивистской физике и т. д. Постнеклассический тип рациональности сделал возможным познание сложных саморазвивающихся систем (социальных, технологических, биологических), предполагающих их междисциплинарное исследование и актуализацию аксиологического аспекта, который, как пишет В. С. Степин, «в предыдущих типах рациональности ... не имел ярко выраженной специфики» [6, 74].

Степин обратил внимание на то, что категориальная матрица саморазвития, используемая на последнем этапе научной рефлексии, была введена еще Г. Гегелем, которую тот обосновал, прежде всего, на материале исторического развития таких сфер духовной культуры, как философия, религия,

искусство, правовое сознание, при этом, применительно к естествознанию эпохи Просвещения предложенная им категориальная сетка была избыточной и показала свой изоморфизм понятийному каркасу описания процессов саморазвития только в последнее время с появлением синергетики и других научных систем.

Данное замечание В. С. Степина фиксирует различие, возникающее в диапазоне рассматриваемых проблем в научном познании реальности и философском осмыслении культуры на всех трех этапах их формирования.

Культура никогда не относилась к простым системам и потому она всегда рассматривалась как сложноорганизованное явление, имеющее определенные источники развития. Внимание к аксиологическим проблемам в философском познании культуры возникло не в последние годы, а значительно раньше, выделившись в трудах представителей классической и неклассической философии (И. Канта, Г. Риккерта, Н. Гартмана и др.). Помимо этого, в ряде культурфилософских теорий, возникших в формате постнеклассической рациональности, проявилось недоверие к идее развития, а ряд ранее признаваемых ценностей подвергся дискредитации, что свидетельствует о том, что в гносеологической панораме культуры необходимо принимать во внимание всю палитру возникающих в ней концепций и рассматриваемых проблем.

Познанию культуры в классической философии предшествовал продолжительный этап проникновения в сущность рассматриваемого феномена сквозь призму идеалов истины, добра и красоты, освобождения человека от порочности и обретения им гармонии с божественным универсумом. Особое значение в обозначении данной проблематики приобрели суждения Конфуция, Сократа, Платона, Аристотеля, Цицерона, Августина, Николая Кузанского и др.

Собственно классическое познание культуры увязывало ее смысл с историческим прогрессом, возможностями рационального обустройства общества на основаниях разума, моральной воли, эстетического чувства. Наибольший вклад в разработку данной проблематики внесли Вольтер, П. А. Гольбах, Ж. А. Кондорсе, И. Кант, И. Г. Гердер, Г. В. Ф. Гегель, В. Гумбольдт и др.

Неклассическое исследование культуры раскрыло дополнительные источники ее возникновения, обозначив их не только в логике мышления, но и недрах бессознательного, интуиции, обеспечивающей широкий диапазон познавательных возможностей человека, включающих его рациональные и иррациональные силы. Особое внимание в неклассической философии культуры уделялось методологическому инструментарию ее познания, разработкой которого занимались В. Дильтей, В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Э. Гуссерль, Х.-Г. Гадамер, Б. Малиновский, К. Леви-Строс и др.

Постнеклассическое осмысление культуры обратилось к выявлению ее скрытых ресурсов и анализу ее кризисных явлений, причина которых усматривалась в дегуманизации, гипертрофированной рациональности, забвении духовных ценностей, культе гедонизма и потребления. Постнеклассическая трактовка культуры выстраивалась в трудах М. Фуко, Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотара, В. Вельша, Д. Гриффина и др.

Познание культуры, которое проводилось с древних эпох и по настоящее время в рамках различных философских школ и направлений, позволяет приблизиться к пониманию данного полимодального, многомерного и полифункционального феномена. В панораме созданных различными мыслителями концепций раскрывается глубинная сущность культуры, которая выражается в том, что она является сугубо человеческим достоянием и надприродным явлением. Признаки особой надбиологической специфики культуры раскрываются в следующих ее чертах:

1. Социально-значимый опыт культуры передается новым поколениям посредством не биологического, а иного кода, представляющего собой разнообразные знаково-символические системы, которые не врожденны индивиду и которые ему всякий раз необходимо заново осваивать, приобщаясь в процессах своего воспитания и обучения к языкам, смыслам, знаниям, навыкам, умениям, обретенным человечеством в ходе его исторического развития.

2. Культура не ограничивается формами адаптации к природе, которые свойственны поведению представителей биологической среды. Она представляет собой совокупность способов, процессов и результатов преобразования окружающего мира, его подчинения целям и задачам человека и общества.

3. Культура формируется как мир смыслов, ценностей, значений и идеалов, отсутствующих в естественной среде. Их сопряжение с человеческой деятельностью делает ее целенаправленной, смыслополагающей и ценностно-ориентированной, образующей предметную сферу культуры, каждый элемент которой является материальной оболочкой ее идеального содержания, носителем определенной информации, ее сущностным отличием от природы.

4. Развитие культуры предполагает появление чего-либо нового, ранее неизведанного посредством человеческой деятельности, соединяющей опыт прошлого и проектирующей очертания будущего. Сущность культуры раскрывается в сочетании традиций, обуславливающих стабильность культуры, и инноваций, совершающих прорыв вперед и привносящих в ее развитие динамику, аналога которой современные ученые не наблюдают в биологической среде.

5. Культура представляет собой искусственный мир, отмеченный печатью универсальности и уникальности. Универсальность культуры рас-

крывается в том, что она является единственным и единым для всех людей способом надбиологического существования, включающим разные виды деятельности, их результаты и специфические коды трансляции социально-значимого опыта. Уникальность культуры проявляется в ее несхожих этнических, исторических, религиозно-обрядовых модификациях, неповторимых авторских стилях, художественных направлениях, способствующих формированию ее богатого разнообразия и выявлению ее творческой сущности в контексте общих закономерностей ее становления и развития.

6. Культура создается совокупностью индивидуальных и коллективных усилий человека и всего социума. При этом общество является основным создателем, хранителем и транслятором культурных ценностей, в системе которых формируется сознание каждого отдельного человека, а он, в свою очередь, способен привнести в процесс всеобщего культурного развития свой уникальный вклад, выраженный в некоем улучшении реальной действительности. Сущность культуры, в данном случае, проявляется в диалектическом взаимодействии ее субъектов, обуславливающих становление и развитие друг друга.

7. Культура является уникальным способом усовершенствования человеческого мира, обуславливающим его продвижение к свободе, которая делает каждого его представителя независимым от произвола окружающей природной и социальной среды. Именно свобода как высшая цель и ценность человеческого бытия определяет основное направление развития культуры и составляет ее сущностное ядро.

Таким образом, глубинная специфика культуры проявляется в тех ее особенностях, которые не встречаются в окружающей естественной среде. Культура, синтезируя смыслы, ценности, идеалы и т. д., раскрывается в бесконечном многообразии материальных, социальных и духовных форм человеческой жизнедеятельности. Она выражается в языках, символах, текстах и становится основой диалога между людьми. Особенности культуры высвечиваются в осмысленном бытии общества и каждого человека, его стремлении усовершенствовать себя, окружающий мир и наделить его признаками разума, добра, красоты, справедливости, свободы и других общезначимых ценностей.

Культура во всем сложном разнообразии ее функций и форм не может быть осмыслена в рамках одной какой-либо универсальной теории, претендующей на монопольное владение истиной. Все возникшие философские школы и направления, раскрывая ее многоплановое содержание, не снимают значения предшествующих учений, но развивают и дополняют их опыт. Каждая эпоха, создавая свои стили философствования, разрабатывая методологию, вносит определенный вклад в формирование общей системы знания культуры, которая никогда не сможет получить исчерпывающего

объяснения. Процесс познания культуры в принципе не может быть завершённым и на каждом историческом повороте открывает в ней все новые грани в возможности.

Необходимо заметить, что философское освоение культуры предполагает соединение всех познавательных сил человека, в наибольшей степени приближаясь к идеалу познания, обозначенному в поучениях Абая Кунанбаева. Как известно, в семнадцатом назидательном слове он говорил о необходимости соединения Разума, Воли и Сердца в постижении сущности бытия как условия и возможности служения человечности [1].

Именно на этот путь вступает постнеклассическая наука, основным критерием которой становится ее «человекоразмерное» измерение, диагностика ее результатов с аксиологических позиций, становящихся важнейшим фактором «диалога культур Востока и Запада» [12]. В современных условиях философия в целом и философское познание культуры в частности не претендуют на роль инстанции, устанавливающей цели науки и определяющей ее право на поиск истины. Тем не менее, философия может выступать экспертом средств достижения этих целей и полученных результатов исследовательского труда, побуждать науку выполнять кодекс ответственного отношения к универсуму, проводить корректное согласование когнитивных и иных базовых ценностей человеческого бытия.

Таким образом, философское познание культуры не только вносит важнейший вклад в развитие науки и целостного культурного пространства, но и защищает идеалы всего человечества, очерчивая новые перспективы его исторического развития.

Литература

- 1 Агацци Э. Методологический поворот в философии // Вопросы философии. – 2014. – № 9. – С. 60-65.
- 2 Библер В. С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в XXI век. – М.: Политиздат, 1991. – 412 с.
- 3 Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский // Полн. собр. соч. В 30 т. – Л.: Наука. – Т. 14. – 512 с.
- 4 Зинченко В. П. Ценности в структуре сознания // Вопросы философии. – 2011. – № 8. – С. 85-97.
- 5 Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век: Антология / Гл. ред. и сост. С. Я. Левит. – М.: Юрист, 1995. – С. 112-135.
- 6 Кунанбаев А. Слова назидания // http://bourabai.ru/articles/black_word_25.htm. (Дата обращения 25.04.2016).
- 7 Лекторский В. А. Философия, познание, культура. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 384 с.

8 *Плебанек О. В.* Науки о природе и науки о культуре: история отношений // Вопросы философии. – 2015. – № 4. – С. 68-78.

9 *Порус В. Н.* Наука – культура – цивилизация // Культура: теории и проблемы. – М.: Наука, 1995. – С. 161-182.

10 *Степин В. С.* Наука и философия // Вопросы философии. – 2010. № 8. – С. 58-75.

11 *Степин В. С.* Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция // Вопросы философии. – 2012. – № 5. – С. 18-25.

12 *Уайт Л.* Избранное. Наука о культуре. – М.: РОССПЭН, 2004. – 960 с.

Түйін

Амельченко С.Н. Қазіргі замандағы ғылыми әлемдегі философиялық мәдениетінің зерттелуі.

Мәдениетті философиялық түсіну рухани шындыққа және теориялық меңгерілуі маңызды құрамдас бөлігі болып табылады. Ол танымның логикалық және аксиологиялық, онтологиялық және әдістемелік аспектілерін біріктіреді және адамның ерекшелігін көрсетеді, сонымен қатар философияның таусылмас әлеуетін ашады, халықтар арасында диалогты қалыптастырудағы өзінің бірегей мүмкіндіктері мол.

Түйінді сөздер: философия, мәдениет, ғылым, онтология, әдістеме, гносеология, аксиология, диалог және даму.

Summary

Amelchenko S. N. Philosophical Knowledge Culture in the Modern Scientific World

Philosophical understanding of culture is an essential component of the spiritual and theoretical assimilation of reality. It combines logical and axiological, ontological and methodological aspects of knowledge and not only shows the specificity of the human being, but also reveals the inexhaustible potential of philosophy, its unique capabilities to the fore-zoomed, identification of further historical development prospects.

Keywords: Philosophy, Culture, Science, Ontology, Methodology, Epistemology, Axiology, Dialogue And Development.

МРНТИ 02.01.45

УДК 101.1

Зиля Хабибуллина¹

¹Башкирский государственный университет

СОВРЕМЕННОЕ ВУЗОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Аннотация. Специфика философии отражается и на задачах ее преподавания. Требования, предъявляемые преподавателю философии можно назвать искусством преподавания, который предполагает компетентность, творческий подход, опыт, позволяющие в процессе обучения способствовать формированию самостоятельно мыслящего человека с широким кругозором. Не всегда удается путем чисто научных методик, техник, приемов добиться высоких результатов в педагогической деятельности. Философия отличается сквозной рефлексивностью, пристальным вниманием к основаниям собственных рассуждений. Именно потому, что философия, в отличие от других дисциплин, рассматривает самые сложные нетривиальные вопросы, пути осмысления этих проблем требуют от преподавателя философии профессионального владения особенностями языка, умения актуализировать проблему и всегда оставаться открытым к диалогу. Преподавателю мало быть знатоком философской традиции и специалистом в технологиях философского мышления, надо индуцировать и стимулировать философскую мысль студентов.

Всегда нужно помнить, что философия есть мировоззрение, выражающее смыслы предельного и качественного характера, возникающие в человеческом мышлении на основе сомнения и свободомыслия. Смыслы по своему характеру очень многообразны. Философия конструирует и рассматривает такие смыслы, которые обладают всеобщим и качественным характером. Она всегда находится на острие времени. Современная система образования, которая призвана готовить высокий интеллектуальный капитал, не может обойтись без опоры на философию как интегрирующую форму научных знаний об обществе, природе, человеке, культуре. Подход ко всем явлениям и общественным процессам невозможен без реализации фундаментального методологического принципа философии о взаимосвязи, взаимодействии всего сущего.

Ключевые слова: образование, философия, преподавание, мировоззрение, современность, ценность, самореализация.

Сама сущность философии с ее обращенностью к предельным основаниям мира, человека, познания, а также теоретический способ постановки проблем и поиска их решений накладывает определенные особенности на философию как учебную дисциплину. Эффективное преподавание философии предполагает отношение к ней как особой дисциплине, ориентирован-

ной на подготовку творчески мыслящего специалиста, воспитание у слушателей желания и умения самостоятельно мыслить.

Вопросы, связанные с осмыслением методики преподавания философии не перестают быть актуальными. Это, надо полагать, связано, с изменениями, присущими не только высшей системе образования, но и общества, в целом.

Каждая дисциплина имеет свою специфику, а философия как дисциплина, имеющая интегрирующую и междисциплинарную направленность, не может не концептуализировать данный контекст и существовать как один из проходных дисциплин. Философия формирует мировоззрение студента и будущего гражданина общества, поэтому ее смысловая нагрузка тесно связана не только знаниевой составляющей, а, может быть, даже в большей степени, воспитательным компонентом. В этом плане, надо отметить, потенциал философского знания настолько велик, неудивительно, что есть программы преподавания, которые предлагают метод философского осмысления брать за основу преподавания многих предметов с начальных классов.

Осмысливая современное общество, мы часто характеризуем его как динамичное, быстро меняющееся. Действительно, чтобы дать адекватную характеристику происходящему в мире, нужно быть наблюдательным, много знать, а главное, стараться понять. Преподавание философии невозможно без затрагивания событий в экономической, политической сфере, без осмысления культурной жизни общества. Студента-философа надо научить находить связь между прошлым и будущим, проследивать взаимосвязанность и взаимозависимость событий и явлений, т.е., прежде чем преобразовывать мир, надо его понять.

Современное общество, в котором тенденции манипуляции человеком, потребительские ценности, прагматизм и сплошная компьютеризация становятся повседневной атрибутикой реализация целей философской подготовки в разы усложняется. Потребительство, возведенное в принцип жизни современного человека, можно сказать, умаляет желание индивида (студента) прилагать душевные усилия для познания окружающего мироздания. Прагматизм в его утилитарном проявлении тоже не способствует овладению таким фундаментальным знанием, как философия. Для большинства молодых людей приобщение к философии становится делом неинтересным. Многих останавливает сложность философии, ее непрактичность в житейском смысле, поэтому часто предпочтение отдается тому, что не требует больших усилий и прибыльно с экономической точки зрения.

В современных условиях усложнения всех сфер общественной жизни и нарастания нестабильности в мировом масштабе, умение разбираться в таких непростых ситуациях и даже строить прогнозы является необходимой компетенцией современного студента-философа вуза, осознающего значимость науки и потенциала философской мудрости. В преподавании философии

фии должна быть некая гармония выражения мировоззренческой и научной сторон сущности философии. Акцентировать внимание студентов на том, что философия – это Логос, учение, наука, необходимо для того, чтобы у них не возникло впечатления, что философия – это просто разговоры о жизни.

Умение переосмысливать целевые установки, ценностные ориентации, находить нетривиальные решения в разных проблемных ситуациях – значимая часть любой профессиональной деятельности. На сегодняшний день, когда в сфере образования больше акцентируется внимание на сциентистской его составляющей, актуальным является подготовка человека не только знающего, но и понимающего – других людей, другие культуры, т.е. человека, способного к коммуникации, умеющего адекватно оценивать ситуацию, открытого к диалогу. Поэтому, философия как многогранная и всеобъемлющая дисциплина, как особый способ рефлексивного мышления не может ограничиться одной единственной моделью преподавания философии, приемлемой как при подготовке философов-профессионалов, так и специалистов в других сферах деятельности.

Преподавание традиционного курса философии на непрофильных факультетах в большей степени носит ознакомительный характер, потому что, как правило, ограниченное количество часов, отведенных на аудиторную работу, хватает преподавателю всего лишь обозначить основные разделы и их краткую характеристику. В более благоприятном положении, конечно, находятся студенты профильных факультетов, где в зависимости от направления подготовки они обучаются, «приобщаются» к философии в течение четырех и более лет.

Преподавание философии в академическом вузе и сама по себе философия, история становления которой, является также предметом изучения – это разные грани философии. Академическое образование имеет определенные границы и ставит философии как дисциплине определенные научные требования. Наряду с другими дисциплинами в преподавании философии есть план, схемы, тесты, контрольные работы, зачеты и экзамены. Однако, несмотря на все это, специфика преподавания философии – в живом проблемном осмыслении с обращенностью к конкретной аудитории, потому что философия – это дисциплина ума.

Только от способностей преподавателя зависит, сумеет ли он заронить зерна любознательности и захочет ли студент остаться «наедине» с философией в устремленности удовлетворить свое рефлексивное любопытство. Если студент самостоятельно станет осмысливать философские вопросы, изучать тематические источники, то можно быть уверенным в том, что это надолго. Ведь философ как никто другой понимает, что в процессе поиска ответа на один вопрос пытливый ум задается десятью не менее простыми. И этот процесс продолжается всю сознательную жизнь человека, чем бы

он не занимался, в какой бы сфере не работал. Умение и потребность задаваться сложными жизненными вопросами – удел людей высокого ума и интеллектуальных амбиций.

Философия – это огромный пласт особого знания. «Масштаб» философского знания безграничен, поэтому главная задача в преподавании философии – это не количество тематической информации, а максимально глубокое мировоззренческое и ценностное мировосприятие, способное дать рефлексивный импульс на всю последующую жизнь. Именно философия способна указать путь любому человеку, который задается мировоззренческими вопросами предельных оснований бытия. Этот путь непростой, там нет готовых ответов, но каждый, кто самостоятельно осмысливает сложные жизненные вопросы, сможет получить моральное, ценностное и интеллектуальное «удовольствие» от приобщения к философской мысли. В начале общения с аудиторией преподавателю бывает достаточно побудить студента удивиться неординарности ли своего мышления, возможности ли потенциала философского знания или даже интересным биографическим данным из жизни философов. Именно со способности к удивлению, открытости к миру, любознательности начинается самостоятельный путь познания мира.

Еще со времен античности существуют разные образцы отношений учителя философии и его преемников. Вопрос о сути философии и о том, как учить философии – не имеют однозначного ответа. Тем не менее, этот вопрос всегда остается актуальным, потому что каждая эпоха представляет разные образцы отношений, отражая основные характеристики эпохи. Например, Сократ исходил из того, что только через решение проблем можно двигаться к подлинному знанию, мудрости и добродетели. Наилучшей формой обучения считал диалог, аргументированную беседу, известную под названием майевтики. От учителя в сообществе исследователей требуется гораздо больше – сотворчество и одновременно умение направлять дискуссию в нужное русло. Он должен наладить гармоничное ведение диалога, вовлечь в него всех участников. В современных условиях, можно предположить, Сократ был бы приверженцем «неавторитарного» метода преподавания, основанного на постепенном (пошаговом) равноправном вовлечении ученика в обсуждение проблемного вопроса. В отношении философии недостаточно пассивного заучивания и воспроизведения информации, опирающегося на работу памяти, не обойтись без самостоятельных творческих усилий интеллекта, сообразительности, воображения [1].

В современной системе образования находит отражение проблема изменчивости мира, взаимосвязь старого и нового, многообразие форм и методов деятельности человека. Динамика этих тенденций в современном цивилизационном, техногенном обществе будет только увеличиваться, а масштабы изменений предметной и социальной среды будут возрастать. Экскурсы в

историю философии демонстрирует длительный путь развития европейской науки и образования в недрах философии и философских школ. Например, в недрах античной философской мысли осуществлялось формирование и объединение зачатков наук, искусства и религии. Ведущую роль в модернизации образования сыграли также и первые средневековые университеты, призванные дать целостное гуманистическое и зарождающееся научное образование.

Несмотря на гедонистические сиюминутные потребительские ценности современности и манипуляции человеком, а может именно вопреки всему этому, потребность в философском просвещении, в философствовании как способе мировосприятия и миропостижения сегодня обостренно ощущается как никогда прежде. В современном динамичном обществе остается потребность в мировоззренческом поиске каждым своего места, где вопросы мироосмысления и мироотношения являются ключевыми [2].

Потенциал философии, в том числе и философского образования настолько широк, что в зависимости от ситуации преподавателю надо уметь аккумулировать культурные, этические, эстетические, мировоззренческие и другие взгляды. В разных событийных ситуациях именно методологический потенциал философско-мировоззренческой мысли позволяет решать нетривиальные задачи, изящно оперировать, аргументированно защищая или, наоборот, логически выдержанно опровергая те или иные положения предмета спора. Роль философской культуры в привитии профессионализма будущему специалисту трудно переоценить. Она способствует формированию личности, открытой усвоению новых знаний, умеющей адаптироваться к новым информационным, технологическим и мировоззренческим парадигмам, обладающей потребностью в самообразовании, осознающей образование как ценность. Методологической основой всего этого являются образовательные технологии проектно-созидательной модели обучения. Одним из ключевых моментов в этом процессе является развитие мотивационно-смысловой сферы личности.

В современном техногенном обществе, где морально-нравственные ценности вытесняются на второй план, проблема воспитания молодежи тоже претерпевает изменения. Философия и другие гуманитарные дисциплины могут внести неизмеримо более значительный вклад в образование будущего путем обучения нынешнего и последующих поколений объективным основаниям нравственных принципов, которые, как считал И.Кант, столь же достоверны, что и научные законы. Преподаватели философии могут и обязаны идентифицировать моральные повеления, заповеди и императивы, предназначение которых – облегчать страдания людей и повышать их благосостояние. Эти императивы были сформулированы в разных культурах, они подтвердили свою действенность, долгое время сохранялись и передавались из поколения в поколение, но сейчас оказались забытыми.

Для того чтобы думать и поступать правильно, каждый должен обладать качествами рационального самопознания, чистотой мышления, умением думать критически. Обучение лучше всего воспринимается, когда оно преподносится в контексте жизненной ситуации и реального поступка, в точных и определенных терминах. Это нагляднее всего достигается использованием примеров из жизни людей, воплощающих собой те нравственные принципы, которые мы пытаемся привить. И таких примеров множество – в повседневной жизни, в истории, в деяниях святых и пророков, в учениях великих наставников и мудрецов прошлого.

Современная система образования, которая должна готовить высокого уровня интеллектуальный капитал, не может обойтись без или вне философии как интегральной формы научных знаний об обществе, природе, человеке, культуре. Подход ко всем явлениям и общественным процессам невозможен без реализации фундаментального методологического принципа философии о взаимосвязи, взаимодействии всего сущего. Именно философия, обладая мощными мировоззренческой, методологической и эвристической функциями, имеет возможность формировать у студентов способность к саморефлексии, нестандартное мышление и деятельность, нетривиальные решения и прогностическую проницательность в условиях нестабильности и неопределенности.

Не следует современное образование сводить к подготовке специалиста только с навыками, умениями, которые нужны в его профессиональной деятельности. Высшее образование, все-таки, должно придерживаться такого подхода к образованию, который, вбирая в себя профессиональную подготовку, рассматривает его как необходимый фактор включения человека в культуру современного, информационного общества. Этот сложный процесс затруднителен без методологического и понятийного потенциала философии. Потому что, как бы педагоги не начинали студента специальными познаниями, это будет ученый-ремесленник, пока вы ему не дадите гуманитарного взгляда на социально-экономические стороны его профессии.

Философы, как никто другой, понимают, что осмысление проблемы человека требует как рационального, так и иррационального подходов одновременно. Постигание мира предполагает участие разума и чувства, веры и воли. Абсолютизация какой-то из этих форм в процессе постижения человека и мира чревато негативными последствиями. Современное общество часто называют «обществом, основанным на знаниях» [3], что вовсе не подразумевает необходимость или приоритет только сциентистских знаний. Важным преимуществом «общества, основанного на знаниях», может стать непрерывность образования, означающая обновление знаний на протяжении всей жизни человека. Эта характеристика абсолютно в духе философского образования, потому что педагог может лишь привить любовь

к философии, пробуждая любознательность и интерес к предмету, а в последующем «зерна мудрости», которые он посеял, должны способствовать дальнейшей самостоятельной рефлексии. Поэтому философское образование в принципе не может ограничиться рамками вуза, это – на всю жизнь, путь познания и постижения мира во всем его многообразии. Философская рефлексия зовет человека к постоянному обновлению знаний и познанию мироздания. В этом контексте получение высшего философского образования – важный шаг, но он предполагает обязательное последующее индивидуальное самообразование для успешной личностной самореализации.

Философия призвана обеспечить высшую степень социализации личности и в этом смысле целью философии является развитие способности студента к анализу содержания своей собственной деятельности через призму нравственно-этических норм и других систем ценностей. Повышение качества образования приобрело в настоящее время статус приоритетной социальной проблемы, которая находится в поле зрения широкого комплекса научных дисциплин, и философия способствует ее решению, осуществляя на основе своих специфических функций междисциплинарный синтез знания.

Литература

1 Новиков А.М. Профессиональное образование: устремление в будущее // Отечественная и зарубежная педагогика. – 2012. – № 2. – С. 9.

2 Хабибуллина З.Н. Некоторые аспекты преподавания философии на современном этапе // Методика преподавания социально-гуманитарных дисциплин в ВУЗах. Материалы республиканской научно-методической конференции 19 апреля 2006 года. – Уфа: РИО БашГУ, 2006. – С. 251-255.

3 Делокаров К.Х. Является ли «общество, основанное на знаниях», новым типом общества? // Концепция «общества знания» в современной социальной теории: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Отв. ред. Д.В. Ефременко – М., 2010. – С. 11-38.

Түйін

Хабибуллина З.Н. Заманауи жоғары оқу орнындағы философиялық білім беру

Философияның ерекшелігі оны оқытудың міндеттерінде де бейнесін табады. Философияның оқытушысына қойылатын талаптарды оқу үдерісінде кең өрісі бар дербес ойлайтын адамды қалыптастыруға түрткі болатын біліктілікті, шығармашылық ыңғайды, тәжірибені алға қоятын оқыту өнері десек те болады. Педагогикалық қызметте таза ғылыми әдістемеліктер, техникалар, амалдар арқылы жоғары нәтижелерге ылғи да қол жеткізуге болмайды. Философия тура рефлексивтілігімен, өз пайымдауларының негізіне деген үніле қараумен ерекшеленеді. Философияның басқа пәндерден гөрі ең қиын тривиалды емес

мәселелерді қарастыратындықтан, сол мәселелерді зерделеудің жолдары философия оқытушысынан тіл ерекшеліктерін маманды игеруін, мәселені өзектілендіре алу дағдысын және әрдайым диалогқа ашық болуын талап етеді. Оқытушы үшін философиялық дәстүрдің жетігі және философиялық ойдың технологиялары маманы ғана болу бүгінде аз, студенттердің философиялық ойлауын индукциялау және ынталандыру керек.

Философияның адам ойлауындағы күдік пен еркін ойлау негізінде пайда болатын, шекті және сапалы сипаттағы мәндерді айқындайтын дүниетаным екенін әрдайым естен шығармауымыз жөн. Мәндер өз сипаты бойынша әр түрлі. Философия жалпыға ортақ әрі сапалы сипаты бар мәндерді қарастырады. Ол үнемі уақыт шебінде тұрады. Жоғары зияткерлік капиталды дайындауға борышталған заманауи білім беру жүйесі, қоғам, табиғат, адам, мәдениет туралы ғылыми білімдердің біріктіруші формасы ретіндегі философияға сүйенбей тұра алмайды. Барлық құбылыстар мен қоғамдық үдерістерге деген ыңғай барлық тіршіліктің өзараарекеттілігі мен өзарабайланысы турасындағы философияның іргелі әдістемелік қағидасын жүзеге асырудан тыс бола алмайды.

Түйін сөздер: білім беру, философия, оқыту, дүниетаным, заманауилық, құндылық, өзін-өзі таныту.

Summary

Khabibullina Z.N. Contemporary Undergraduate Philosophical Education

The specificity of the philosophy is reflected in its teaching objectives. Requirements for teachers of philosophy can be called the art of teaching, which involves the competence, creativity, experience and allow the learning process to promote the formation of self-thinking man with a broad outlook. Not always possible, by purely scientific methods, techniques, methods to achieve high results in teaching. Philosophy differs through reflexivity, close attention to the foundations of their own reasoning. It is because philosophy, in contrast to other disciplines, is considering the most sophisticated non-trivial issues, ways of understanding these problems require professional teacher tenure characteristics of the philosophy of language, the ability to update the problem and always remain open to dialogue. The teacher not enough to be a connoisseur of the philosophical tradition and a specialist in technologies of philosophical thinking, it is necessary to induce and stimulate students' philosophical thought.

You should always remember that the philosophy is the worldview that expresses the ultimate meaning and qualitative nature, resulting in human thinking on the basis of doubt and freedom. Meanings by nature very diverse. Philosophy designs and consider such meanings, which have a universal character and quality. She is always on the edge of time. The modern system of education, which is designed to prepare high intellectual capital can not do without the support of integrating philosophy as a form of scientific knowledge about society, nature, man, culture. The approach to all phenomena and social processes is not possible without the realization of the fundamental methodological principle of the philosophy of the relationship, the interaction of all things.

Keywords: Education, Philosophy, Teaching, Outlook, Present, Value, Self-Realization.

Мурат Аубакиров¹

¹Частная общеобразовательная школа с философским уклоном

ВОСПИТАНИЕ КУЛЬТУРЫ КРЕАТИВНОГО МЫШЛЕНИЯ И ДУХОВНОСТИ КАК ЗАДАЧИ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация. В этой статье рассматривается роль философии в система образования мировой философской мысли, используя силу творческого мышления, аксиологических целей в формировании нравственных ценностей.

Ключевые слова: философия, наука, образование, креативное мышление, морально-нравственные ценности.

Современное казахстанское общество нуждается в сильном, перспективном государстве, в котором необходимо глубочайшее изучение, исследование философских доктрин, изучающихся в современном мировом сообществе.

Философия, как фундаментальная наука, имеет в своей основе развитие морально-нравственных ценностей, что является неперенным условием для создания политически, экономически и социально развитого государства, укрепляя его целостность и стабильность, гарантированное правовой системой государства. При упоминании правовой системы, уместно процитировать выдающееся фундаментальное определение права римского юриста Ульпиана: «Жить честно, не чинить вреда другому, каждому предоставлять то, что ему принадлежит» [1].

Из этого следует, что правовая наука, неотъемлемая часть философии, базирующаяся на принципах высокой морали и нравственности.

Нельзя не отметить широту и глубину философии, охватывающую, как природу реальности, обустройство вселенной и обустройство физического мира с возникающим в нем государственным устройством. Ценности, закладываемые в самом начале пути жизни человека, являются основой и перспективой будущего государства. В этой связи необходимо отметить, что введение философии в школьное образование является очень важным моментом.

Вдохновляет проведение 2-го философского Конгресса в Казахстане, затрагивающего такие важные темы, как «задачи философского образования в воспитании культуры, креативного мышления и духовности». Извлекая из сказанного термин «образование», необходимо внести ясность: ка-

ким смыслом наделено сегодня в современном мире слово «образование» и что оно подразумевает в философских текстах при их детальном, глубоком и обширном изучении? Возникают ли креативное мышление, культура и духовность как нечто внешнее, или являются результатом практического применения философских знаний? Поэтому, применяя философию в системе образования, необходимо определить степень участия философии в личном развитии индивидуума.

При соответствующем подходе возникает необходимость развития методик применения философии в образовании. Или же, при глубоком и обширном изучении и анализе философских систем, использовать тысячелетние методологические достижения философии, что существенно сократит время для внедрения в философское образование собственных методик?

Так же необходимо изучить вопросы: что является «культурой» и «этикой» в самой философии и какой смысл вкладывается в культуру и этику на современном этапе? Например, если этикой и культурой в современном обществе является только внешнее поведение, от ношения фраков до пользования столовыми приборами, то такое понятие далеко от истинной сути этики и культуры в ее философском значении.

Исследуя философские тексты буддизма, мы встречаем утверждение о том, что «все живые существа равны в желании счастья и нежелании страданий». При детальном изучении и анализе мы приходим к выводу, что это является одним из основных постулатов, развивающих культуру и этику в последователях этой философской системы.

Это упоминание не случайно в силу того, что буддизм изучается сегодня в мире в трех его составляющих: буддизм, как наука, внешняя и внутренняя, как философия и как религия.

В пояснении лауреата Нобелевской премии мира Далай-ламы XIV это означает: «Научная составляющая, упомянутая в буддийской литературе, – это чистая наука. Далее, на основе исследования реальности получили развитие различные философские концепции, например, концепция непостоянства, ежемгновенных изменений. Это философия, воззрение, не имеющее ничего общего с религией. И, наконец, третья составляющая – собственно религия» [2].

Продолжив эту мысль, мы можем утверждать, что изучение философии буддизма не является изучением самой религии.

Философия буддизма подвергается тщательному изучению в западноевропейских странах и определяется как поле перспективы развития естественных наук. Цитируя одного из выдающихся ученых в области физики Вернера Гейзенберга: «...В истории человеческого мышления наиболее плодотворными оказывались те направления, где сталкивались два различных способа мышления» [3].

Здесь мы видим утверждение разнополярности мышления как плодотворное направление. Свидетельством тому является созданный в мире более 30 лет назад Институт ума и жизни, который занимается изучением умственной деятельности человека, изучением работы мозга в медитативных состояниях.

Философская составляющая имеет важное значение в изучении буддизма.

Например, теория о пустоте, которая охватывает интересы ученых, работающих в разных областях физики, особенно в квантовой физике, которая утверждает: «Все частицы состоят из одинаковой субстанции – из энергии» [3, 36].

Это утверждение квантовой физики равно теории о пустоте буддийского учения. Современные научные открытия в области квантовой физики находят подтверждение в буддийской теории о пустоте и взаимозависимом возникновении. Подобные идеи научных разработок должны стать неотъемлемой частью изучения и развития в казахстанских научных кругах, охватывающих все области казахстанской науки (естественные и гуманитарные).

Деятельность подобного рода позволит нам интегрироваться в философские научные проекты мирового научного сообщества, членом которого должен стать Казахстан. Идея интеграции казахстанского научного сообщества в мировое сопряжена с необходимостью развития казахстанского общества и государства.

Так же и в отношении других мировых философских систем – Индии, Китая и Древней Греции – мы можем подвергать их изучению и научному анализу, извлекая ценность философских достижений для разработок методических пособий, применяя их в системе образования для развития широкого и глубокого мышления подрастающего поколения, что сегодня уже используется в мире международными организациями по внедрению философии в образовательные процессы, начиная с дошкольного уровня.

Такой организацией является «The International Council for Philosophical Inquiry with Children (ICPIC)», членами которой являются Южная Корея, Япония, США, Франция, Иран, Хорватия, Австралия, Россия – всего свыше 90 стран, включая Казахстан. Философия для детей считается сегодня прямым ответом на мировой кризис в образовании. Членство Казахстана является началом интеграции в вышеупомянутую сферу мирового научного сообщества.

Результатами-источниками практического применения философских знаний можно признать всех выдающихся философов всего мира, начиная с индийской, включая китайскую, говоря о греческой философии и заканчивая казахстанскими философами. Отсюда важность обязательного внедрения философии в образование. Также результат применения философии в

образовании приносит толерантность в жизнь и поведение обучающихся. А не к миру ли и спокойствию стремится любое цивилизованное государство?

Говоря о задачах философского образования, следовало бы уточнить, о каких задачах идет речь? Задача ознакомиться с историей философии? Или задача развития философского мышления?

В случае первого варианта задача не трудная. Второй вариант требует научного подхода и немалых интеллектуальных усилий для развития методик.

Основной метод развития человека в человеке начинается с той социальной атмосферы, в которую он попадает. Поэтому очень важно знать степень и силу участия в подрастающем поколении преподавателей, учителей.

Из сказанного следует вывод, что не только философскими, но и другими предметами, обязательными для обучения, должны владеть обучающие на высоком профессиональном уровне преподаватели.

Цитируем выдающегося казахского философа 19 века Абая (Ибрагим) Кунанбаева. Он говорит: «Желаешь быть в числе умных людей, спрашивай себя раз в день, раз в неделю или хотя бы раз в месяц: как ты живешь? Сделал ли ты что-нибудь полезное для своего образования, для земной или потусторонней жизни, не придется ли тебе потом испытать горечь сожаления?» [4].

Не только интеллектуальный багаж, но и нравственное поведение учителя имеет большое значение для развития обучающегося. Поведение учителя является невербальным обучающим предметом, реализованным в нем самом на основании изучения философии, культуры и этики, что так же ложится в основу формирования характера и морально-нравственных качеств ученика.

«Не добиться истины, если в душе нет любви к ней. Человеческие знания добываются любовью к истине, жадной открытию для себя природы и сути вещей. Это не божие всезнание, любознательность и стремление к наукам дают человеку знания лишь соразмерные его рассудку» [4, 215].

Назидания Абая не оставляют нам сомнения в необходимости развития философского мышления, которое задается вопросом о жизни, смерти и о прекрасном. Именно такие вопросы наполняли умы предшествующих поколений, на труды которых мы сегодня опираемся для улучшения и более осмысленного образа жизни. Поэтому также огромное значение имеет эстетическая форма, обладание практическими навыками формирования эстетической внешности, подчеркивающая скромность и утонченность, не связанные с роскошью, но связанные с мыслью «Не придется ли потом испытать горечь сожаления?» [4, 170].

Как мы видим, цитаты Абая являются явным указанием на необходимое формирование и изучение коренных философских источников, формирующих понятия, например, о драгоценности человеческой жизни, при длительном аналитическом осмыслении которых появляется объемное ви-

дение драгоценности человеческой жизни и так же стоящих последовательно в цепи размышлений страдания и его причин, рождающее безусловную любовь к чаяниям живых существ об освобождении от страданий.

«Человек рождается на свет с плачем и уходит скорбя. В промежутке между этими двумя событиями, так и не изведав истинного счастья, не распознав до конца ценности и неповторимости дарованной ему жизни, он бездумно прожигает ее в унижительных ссорах и недостойных спорах. Спохватывается, когда жизнь уже на исходе. И только тогда начинает понимать, что ни за какие сокровища мира невозможно продлить ее хотя бы на один день» [4, 148].

Глубочайшие философские идеи Абая актуальны как во времена Абая, так и во все времена. Взывающие к глубокому изучению и анализу для разработки методических пособий с целью применения их во всех сферах образовательных учреждений. Это созвучно с темой второго казахстанского философского конгресса «Философия Казахстана в пространстве мировой философской мысли: история, современность, перспективы».

Абай – история, Абай – современность, Абай – перспективы.

Перспективы в том смысле, что природа человека не меняется на протяжении веков и даже тысячелетий. Те человеческие пороки, которые страстно обличал Абай, живут и по сей день, заставляя людей, стремящихся к счастью, испытывать, наоборот, страдания. Назидания Абая актуальны и сегодня. Различие в том, что мы, его наследники, имеем гораздо больше возможности для претворения в жизнь его наставлений. Мы имеем возможность использовать огромный потенциал философской мысли, накопленный тремя философскими системами за весь исторический период их существования; имеем возможность в полном объеме использовать международный интеллектуальный ресурс современной науки; имеем возможность в сфере образования использовать морально-нравственный и философский потенциал религиозных доктрин, не впадая при этом в теологические крайности, но опираясь на исследования передовой современной науки; имеем возможность непосредственного участия в работе международных сообществ, озабоченных положением дел в образовании, которые характерны сегодня для всех цивилизованных государств.

И, как говорилось выше, Казахстан должен стать членом в сообществе мировой философской мысли по реализации идей в формировании морально-нравственных качеств с целью будущего развитого цивилизованного государства в умах подрастающего поколения.

Литература

1 *Графский В.Г.* Всеобщая история права и государства. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Норма, 2007. – 752 с.

2 *Далай-лама XIV Тензин Гьяцо*. Выступление перед студентами колледжа св. Иосифа в Бангалоре (Индия). 30 января 2011 г. // <http://savetibet.ru/2011/01/27/dalailama.html>

3. *Гейзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое / Пер.с нем. – М.: Наука, 1989. – 400 с.

4 *Абай*. Книга Слов. Поэмы / Пер. с казах. К.Серикбаевой, Р.Сейсенбаева. – Алматы: ЕЛ, 1993. – 272 с.

Түйін

Аубакиров М.Қ. Философиялық білім беру мақсаты ретіндегі шығармашылық ойлау мәдениеті мен руханилықты тәрбиелеу

Осы мақалада білім беру жүйесінде әлемдік философиялық ойдың күш-қуатын қолдану арқылы креативті ойлау, аксиологиялық мақсаттар мен моральдық-адамгершілік құндылықтарды қалыптастырудағы философияның рөлі қарастырылады.

Түйін сөздер: философия, ғылым, білім, шығармашылық ойлау, адамгершілік құндылықтар.

Summary

Aubakirov M.K. Fostering a Culture of Creative Thinking and Spirituality, and the Problem of Philosophical Education

The article deals with the role of philosophy in the formation of creative thinking, axiological guidelines and moral values by means of potential use of the world philosophical thought in the system of education.

Keywords: Philosophy, Science, Education, Creative Thinking, Moral Values.

МРНТИ 21.15.47

ӘӨЖ 28

*Ғалым Жүсіпбек¹, Бақытжан Сатеришинов²*¹Сүлеймен Демирель университеті²ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты

ИСЛАМ ЖӘНЕ ПЛЮРАЛИЗМ: ӘЛ-МАТУРИДИ ИДЕЯЛАРЫ НЕ ҰСЫНАДЫ?

Аннотация. Плюралистік, адам-өзекті және дамыған қоғам құру мәселесі посткеңестік елдер үшін де, қазіргі мұсылман елдері мен қоғамдар үшін де бүгінгі күні өзінің аса маңыздылығымен көзге түсіп отыр. Сондықтан замана талабына сай ішкі эволюцияға бейімді болуы үшін, дәлірек айтқанда, қоғам, тұтастай алғанда, адамзат дамуының интеллектуалдық, құқықтық және моральдық-этикалық деңгейіне сәйкес эволюцияға бейім болуы үшін діни доктриналардың қажетті әлеуетке ие болуы мейлінше маңызды болып табылады. Мақала авторлары әл-Матуриди доктринасының эпистемологиясын талдау арқылы бұл ілімнің осындай әлеуетке ие екендігін дәлелдеуге тырысады. Жалпы айтқанда, авторлар өз зерттеулері барысында «теңдестірілген теологиялық рационализмге», әралуандылықтың метафизикасына, сенімнің субъективтілігіне негізделген және «әділдік пен қоғам-өзекті» ұстынына сүйенетін әл-Матуриди доктринасы қазіргі мұсылмандардың Ислам туралы түсінігін жаңғыртудың және плюралистік әрі адам-өзекті қоғам орнатудың тәп-тәуір ішкі-діни тетігі болуға, сондай-ақ заманауи зайырлы әлем жағдайындағы әділетті қоғамның ислами идеялық негіздерін орнықтыруға қабілетті деген қорытындыға келеді. Мақалада, сондай-ақ, өзінің негізінде матуридилік рухты сақтаған Абай Құнанбаевтың кейбір прогрессивті идеялары қарастырылады.

Түйін сөздер: Матуриди, плюрализм, эпистемология, Абай, теологиялық рационализм, гегемондық Ислам.

Дағдарыстық жағдайлардан қалай шығуға болады, плюралистік (әралуанды) және өзегін адам құрайтын қоғамды (бұл дамыған қоғамды білдіреді) қалай құруға болады? Бұл сұрақтар кейінгі кеңестік қоғамдар мен елдер үшін мейлінше өзектілікке ие болып отыр, ал бұрынғы қуатын, дамуы мен плюрализмін жоғалтқан мұсылмандар үшін соңғы бірнеше ғасырлар бойы бұл барынша көкейтесті күйінде қалып отыр.

Біздің пікірімізше, плюралистік және адамға бүйрегі бұратын қоғам біріншіден, идеялық және дүниетанымдық плюрализмге (әркімді болмысына сай қабылдауға), екіншіден, заңның үстемдігі мен барлығының заң алдындағы теңдігіне және үшіншіден, әлеуметтік әділдік пен адам капи-

талын дамыту басымдылығына тамыр байлайды. Мұның барлығы кез-келген дүниетанымдық доктриналардың – мейлі ол зайырлы немесе діни доктрина болсын – басқа көзқарастар мен түсіндірмелерді қабылдау және «өзгелермен» қатар өмір сүру қабілетін білдіріп қана қоймайды, сонымен қатар, замана талабына сай іштей дамуы (эволюциясы) үшін де өз бойынан әлеует (потенциал) таба білуін де байқатады. Мысалы, ол жалпы адамзат пен жекелеген қоғам дамуының интеллектуалдық (зияткерлік), құқықтық және моральдық-этикалық деңгейіне сай тиесілі түсіндірмелерді бере алуы керек.

Бұл мақалада біз танымал мұсылман мутакаллимі әл-Матуридидің теориялық көзқарастарына тән болып келетін ұстындарды қысқаша қозғауға тырысамыз. Әл-Матуриди ислам ғалымы әл-Иджидің айтуынша, «дәлелдер келтіру мен дұрыс емес пікірлерден құтылу жолымен дін ұстануда орнықтылық беретін» [1] ислам ғылымдарының бірі – кәлам саласындағы көрнекті ғалымдардың бірі әрі имам. Матуридилік кәламның эпистемологиясы, таным теориясы плюралистік қоғам құруға ықпалын тигізе алады деген пікірдеміз. Соңғы ғасырлар бойында тұжырымдамалық (концептуалды) көзқарастары ұмытылған немесе түсінбеушілік хәлге жеткен әл-Матуридидің идеяларын талдамас бұрын, мақалада алдымен діни плюрализм тақырыбы қарастырылады. Содан кейін біз әл-Матуридидің ілімін талдап, қазіргі мұсылмандардың санасын жаңғыртудың және плюралистік қоғам орнатудың дұрыс ішкі-діни тетігі бола алатын оның негізгі ұстындарына тоқталамыз. Сондай-ақ әл-Матуриди идеяларының аясында Абайдың кейбір прогрессивті идеяларын да қысқаша қарастырамыз.

Алдымен плюрализмнің жай ғана алуантүрлілікті қабылдау немесе мойындау емес, түбінде конструктивті диалог, ынтымақтастық пен қатар өмір сүрудің формуласын табу жататын көп түрлілікпен тікелей араласу, «барыс-келіс жасау». Яғни плюралистік орта немесе қоғам қалыптастыру үшін «өзгелерді» қабылдау және мойындау жеткіліксіз, олармен қоян қолтық араласу керек. Бұның алғышарты көпұлтты және көп конфессиялы әлемде алуантүрлілікті құшақ жая қабылдай отырып, әр түрлі қоғам топтары бірін-бірі жақсы тани білуі керек. Егер бүгінгі күні діни әралуандылық көптеген қоғамда бар болса, ал плюрализмге әлі қол жете қойған жоқ, оған әлі күш-жігер қажет. Тіпті өзара әрекетсіз әралуандылық плюрализмге қол жеткізбесе, қоғамдағы шиеленістің өсуіне әкелуі мүмкін [2]. Идеялық және дүниетанымдық плюрализм басқа адамдарды өзгешеліктеріне, айырмашылықтарына қарамастан оларды құрметтей білуді, оларды танып біліп араласуды қоғамдағы қатынастардың үлгісі ретінде қабылдайды.

Діни плюрализм болса, ең қарапайым тілмен айтқанда, бір қоғамда түрлі дін өкілдерінің бейбіт түрде қатар өмір сүруді идея ретінде қабылдай білу мен практикалық деңгейде оны жүзеге асыруды білдіреді. Жалпы діни

плюрализмнің үш деңгейі болады. Бірінші деңгейі әртүрлі діни дәстүрлердің (діндердің) қатар өмір сүруіне қатысты, олардың арасындағы алауыздық «шынайы» дін қайсы, өз «Құдайларына» қалай табынуы керек, сенімнің мызғымас «мәнін» құрайтын доматтар, ғұрыптар мен практикаға байланысты орын алуы мүмкін. Екінші деңгей ішкі-діни плюрализмді білдіреді, яғни бір діннің ішінде қайсы бір мәселеге байланысты түрлі жорамалдар мен талдаулардың болуын табиғи деп қабылдаумен сипатталады. Діни плюрализмнің үшінші деңгейі дінге сенетіндердің және сенбейтіндердің, діни жоралғы жасайтын жасамайтындардың, тіпті бұны мойындамайтын адамдардың өз арасында бейбіт түрде өмір сүруін білдіреді [3].

Өкінішке орай, көптеген заманауи мұсылман қоғамдары плюрализмнің және жалпы плюралистік менталитеттің жетіспеушілігінен зардап шегеді және, мойындау керек, Исламның гуманистік мәнінен алшақ жатқан кейбір түсіндірмелер негізгі рөлді ойнап жатады. Басқаша айтқанда, Исламның өзі, барлық басқа да діндер секілді, әлеуметтік және қозғалмалы феномен бола отырып, Исламды жалпыадамзаттық мораль мен салауатты қисынға қайшы, антигуманды түсіндірілуіне жол ашатын Исламды түсіндірудің «лайықты емес» эпистемологиясы мен методологиясынан көрініс табатын қазіргі мұсылмандардың ойлау үрдісіндегі мәселе ретіндегі тамырлы астарға көңіл бөлінбейді.

Бұдан ары біз «Исламның плюралистік түсіндірмесін жаңғыртатын эпистемология мен методологияға қалай келуге болады» деген сұрақтың аясында тамаша ғалым-мутакаллим әл-Матуридидің ілімінің негізге ерекшеліктерін қарастырамыз.

Соңғы жылдары әл-Матуридидің зияткерлік және рухани мұрасының маңыздылығы туралы көп айтылып та, жазылып та жүр. Алайда бұл жарияланымдардың көпшілігінде үстірт сипаттау немесе, керісінше, белгілі бір теологиялық мәселелерге тар бағдар ұстану байқалады.

Шын мәніне келгенде әл-Матуридидің ілімі «ислами теңдестірілген рационализмді», Исламның плюралистік түсіндірмесін ұйғарады, оны «алуандылықтың теологиясы» немесе «плюрализмнің метафизикасы» деп айқындап, ондағы сыншыл ой мен әділдікке деген бағдарды атап көрсетуге болады.

Смарақанд маңында туып-өскен әл-Матуридидің заңгерлік (фыхх) салада Әбу Ханифаның ізбасары болды және Әбу Ханифаның интеллектуалдық мұрасын жүйелік эпистемология арқылы алғаш рет тұжырымдап жүйелей білді. Әл-Матуридидің сенім қырларының негізін құраған жекелеген «білімдер жүйесі» – «Матуридидің ақидасын» жасап шығара алды [4].

Әл-Матуридидің кәлам мектебі IX-XI ғасырларда Мәуреннаһрда (Трансоксанияда) кеңінен таралып, Хорасанда, Орталық Азияда және бүкіл Орталық Еуразияда, сондай-ақ Осман империясының иеліктерінде үстем

болды. Алайда әл-Матуриди мектебі суннилік исламдағы ең маңызды кәламдық мектептердің бірі (дәлірек айтқанда, екеуінің бірі) бола отырып, өзінің мәртебесінен біртіндеп айырылып, екінші мектеп – Ашғариліктің (өзінің негізін қалаушы Имам Ашғаридің құрметіне солай аталған) көлеңкесінде қалып қоюы [4, 8; 5] және, тіпті, соңғы мыңжылдық бойына «Ахль аль-Хадис», «Асари» (асариттер) деген атпен белгілі «қатаң дәстүршілдер» тарапынан да, кейінірек протосалафиттер мен салафиттер тарапынан да біршама әділетсіз кемсітілуі ислам тарихындағы күрмеуі шешілмеген құбылыстардың бірі болды.

Екінші жағынан, басым бөлігінде мұсылман-ханафилер орналасқан жерлерде билік құрған мұсылман әулеттерінің өздері кей жағдайларда Матуридизм ілімінің мәнін құрайтын теңдестірілген рационализмі үшін, әділдікке деген бейімділігі (келісімге келмейтін) үшін және монархизмнен бойын аулақ ұстайтыны үшін оны маргиналдандырып, тықсырып тастады. Мысалы, Осман әулетінің биліктегі ақсүйектері османлылықтардың өздері фықһ бойынша ханафи (ислам заңы – шарифат тұрғысында ханафи) болып қалғандарына қарамастан, Осман әулеті монархиясы институтының орнығуы барысында әл-Матуриди доктринасын ақырындап маргиналдандырып, оны Ашғариліктің ығыстыруына мүмкіндік берді [6].

Дегенмен, біздің пікірімізше, матуридилік кәламның (теологиялық дәстүрдің) ең алдымен осы мектептің өз отаны – Мәуреннаһрда белгілі дәрежеде ұмытылып, күйреуге түсуінің негізгі себептерінің бірі ханафилік мәзһабтың (аймақтағы ғалым-ханафилердің) шкі интеллектуалдық-теологиялық динамизмін жоғалтуында болып отыр. Біріншіден, әл-Матуриди мен оның тікелей шәкірттерінің бірнеше буынынан кейін-ақ ғалым-ханафилер кәлам ғылымының дамуынан кейін шегініп, фықһ мәселелеріне, яғни теологиялық сұрақтардан басым көпшілігінде нормативті болып табылатын мәселелерге сүңгіп кетті [7]¹. Екіншіден, белгілі бір себептерге байланысты Мәуреннаһрдың ханафи-ғалымдары карамиттермен (карматтармен) және исмаилиттермен күресте интеллектуалды тәсілдің орнына әлеуметтік-саяси тәсілді таңдады [7, 32]. Бұл тұста, ерекше атап өтетін тағы бір нәрсе, әл-Матуридидің өзі «гегемондық» Исламды құруға, яғни Исламды басқарушы элитаның құралына айналатындай етіп түсіндіруге қарсы тұрудың идеялық негіздерін салды. Бұл туралы кейінірек сөз болады. Алайда ханафилік ғалымдардың бір кезеңде өздерінің теологиялық

¹ Ислам ғалымдары мутакаллимдер үшін идеялық плюрализм мәселесі жалпы игілік ретіндегі Ақиқат идеясы мен рационалдылық тұрғысынан маңызды болды деп атап көрсетеді. Олар толеранттылық ұстынын үш тұрғыдан жариялады: а) «мүмкін, мен қателесемін, ал сенікі дұрыс»; ә) «өзара түсіністіктің көмегімен зерденің негізінде біз бір-біріміздің қатемізді түзей аламыз»; б) егер біз зерденің негізінде өзара түсіністікке келе алсақ, біз нәрселердің дұрыс, объективті түсінігіне бірге жақындаймыз». Мутакаллимнің мақсаты ешқашанда «қарсыласыңды жеңіп, оның жеңілісіне масаттану» болмауы тиіс» [9]

оппоненттерімен күрестің әлеуметтік-саяси тәсілін таңдауы өздеріне таяқ (бумеранг) болып тиді. Өз оппоненттерінен құтылған ханафилер өздерінің матуридилік кәламының дамуына үлкен зиян тигізді, өйткені кәламмен айналысу «ханафи дұшпандарына» бүйрегі бұрды деген кәналаушылықтың қаупі салдарынан аймақтың ғалымдары үшін қатерлі болып қалды. Оның үстіне, кей жағдайларда факих-х-ханафилер кәламды дамытуға тыйым сала алатын еді. Соның салдарынан әл-Матуриди кәламына тән бірқатар анағұрлым біріктіруші (интеграцияландырушы) элементтердің Матуриди мектебінің одан арғы дамуынан алынып тасталғаны туралы деректер де кездеседі [8]. Осылайша, ханафилік мәзһабтың екі келбетінің бірі – матуридилік кәлам стагнацияға ұшырады.

Сонымен қорыта айтқанда, Матуридилік мектепті «теңдестірілген теологиялық рационализм», «әралуандылық метафизикасы», сенімнің субъективтілігі және әділдік пен қоғам-өзекті ілім ретінде сипаттайды. Бұл сипаттарды біз ары қарай плюралистік және адам-өзекті қоғам құру қажеттілігі тұрғысынан қарастыратын боламыз.

Суннилік исламда кәламның екі мектебі бар екендігі белгілі: біріншісі әл-Матуридидің идеяларынан, екіншісі әл-Ашғаридің идеяларынан бастау алады. Екі ғалым да Құранды тәпсірлеу барысында ақылдың (зерденің) дәлелдерін қолдануға болады деп есептеді. Алайда әл-Матуриди аяттарды түсіндіруде әл-Ашғаримен салыстырғанда, ақылға үлкен рөл берді. Бір қызығы, әл-Матуриди адамға қатысты «ақылды жануар» тұжырымдамасын пайдаланады. Оның бұл философиялық формуланы аристотельдік логикаға сай түсіндірмесіз қолданғаны көрініп тұр, бірақ ақида бойынша екінші суннилік мектептің негізін қалаушы Ашғари бұл анықтаманы ашық теріске шығарады. «Суннилік кәламның екі мектебі де – ашғарилік және матуридилік мектептер – рационалдық танымды, пайымды (назарды) мұсылманның бастапқы міндеттерінің біріне жатқызады» [10]. Бірақ матуридилік мектеп «күдайды тануды (жаратушының елшілері әкелген) релятивті Заң келгенге дейін және одан тыс ақылдың өзінің мақсаты» [10] деп одан да ары кеткен.

Жалпылай айтқанда, Әбу Ханифа да, әл-Матуриди де ислам қайнарларын түсіндіруде ақылды асыра пайдаланатын мұғтазила өкілдерінің де, ислам бастауларын түсінуде ақылдың рөлін төмендететін сәләфизм мен «Әһл әл-Хадис» өкілдерінің де экстрим (бұра тартатын) ұстанымдарымен салыстырғанда, аят (нақл) мен зерде (ақл) арасындағы корреляция мәселесінде «орта жолды» ұстанды. Матуридилік мектептің эпистемологиясы мен методологиясын, яғни әл-Матуридидің кәлам мектебіне тән таным теориясын «теңдестірілген теологиялық рационализм» ретінде сипаттауға болады. Бұл ұғымды біз ислам қайнаркөздерін түсіндіру барысында рационалдық әдісті шектен тыс қолданған мұғтазила ілімінен әл-Матуриди доктринасын айыру үшін қолданып отырмыз.

Сонымен қатар, ислам ғұламалары дін ұстанудың (ақиданың) негізгі тақырыптары мен мәселелеріне қатысты әл-Матуриди мен әл-Ашғари мектептері арасында қандай да болмасын қомақты айырмашылық деп қайталағанымен, жаһанданушы әлемнің қазіргі шарттарын ескерсек, бұл айырмашылықтарды жай ғана елеусіздік деп қабылдауға болмайды. Қазіргі әлемдегі белгілі бір негізқұраушы теологиялық, әлеуметтік, саяси және психологиялық салдарлар таным теориясының (әсіресе «жақсылық» пен «жамандықты» танудың) дәл осы елеусіздіктерінің астарында жасырынуы мүмкін.

Біріншіден, адам ақылы жақсылық пен жамандықты анықтай алмайды деп тұжырымдайтын Әшғари ілімімен және, әсіресе, «Әһл әл-Хадис» мектебімен (өйткені бұл мектептер «жақсы немесе жаман болып табылатын барлық нәрселер аяттарда айқындалып қойған» деп үйретеді) әл-Матуриди доктринасы келіспейді. Матуридизм адам интеллекті жақсылық пен жамандықты тануға қабілетті деп санайды, – әрине, бұл тұста әңгіме ақылдың абсолютті қабілеттілігі туралы болып отырған жоқ, қайырымдылық пен зұлымдықты танудағы ақылдың белгілі бір шектегі қабілеті туралы сөз қозғалып отыр [11; 12]. Бірақ, дегенмен де, қайырымдылық пен зұлымдықты танудағы адам ақылының салыстырмалы мүмкіндігі туралы матуридилік бұл түсінік өз ұғымында мейлінше маңызды болып отыр.

Матуриди ізбасарлары ақылдың пікірлері терең әрі әмбебап және адамзат өмірінің басты онтологиялық қабаттары туралы жалпы түсінік бере алады деп есептейді. Адамның өзі аят-хадистің көмегінсіз Жаратушының бар екендігі айғағын тани алады. Ақылдың қаншалықты құдіреттілігі де осында. Алайда Құдайдың Атрибуттары мен құлшылық мәселесіне қатысты сұрақтар адамның ақылынан тыс жатыр, сондықтан да ол Құдайдың Атрибуттарына қатысты қате түсініктері мен орындалмаған құлшылықтары үшін жазықты болмайды. Дұрыс түсінікке тек аяттар арқылы келуге болады. Яғни адамның өз бетімен келуге мүмкіндігі бар діни практика мен жалпы сенім постулаттарды аят-хадистер «жіліктеп түсіндіреді», оларға нақты және кейде түбегейлі мазмұн береді.

Егер белгілі бір іргелі әлеуметтік мәселелерге келер болсақ, онда мынадай мысалдар келтіруге болады.

Мысалы, құлдыққа аят-хадис ашық тыйым салмаса да, құлдық пен құл саудасының зияндылығы ислам қайнаркөздерінің жалпы мағынасы мен контексінен туындап тұр. Сол сияқты біздің заманымызда да құлдықтың зияндығын кез келген салауатты ақыл иесі ұғынатыны сөзсіз. Әйелдерді кемсіту мен кәмелетке толмағандарға үйленуге қатысты да осылай деуге болады. Басқаша айтқанда, құқықтық мәдениеттің және, тұтастай алғанда, жалпыадамзаттық құндылықтардың қазіргі дамуы кезеңінде балиғатқа толмағандармен некелесу және ерлер мен әйелдердің заңдастырылған теңсіздігі ақыл мен жалпыадамзаттық моральға қайшы келеді деп есептеледі.

Сондықтан да әл-Матуриди іліміне сәйкес, Исламды түсіну мен түсіндіру біздің заманымызда жоғарыда айтылғандармен сай болуы тиіс.

Алайда, суннилік келесі (екінші) мектеп – Ашаризм доктринасына сүйенер болсақ (ақылды қолдануды толығымен теріске шығарып, литерализмімен (әріпке таңылушылық) ерекшеленетін сәләфилік әдіснама мен эпистемологияны айтпағанда), онда, жоғарыда аталып көрсетілгендей, құлдыққа тыйым салатын, заңнамалық тұрғыда гендерлік теңсіздікке жол беруді және кәмелетке толмағандармен некелесуді теріске шығаратын (бұл туралы Құранда да, Сүннетте де ашық айтылмайды, бірақ осы қайнаркөздердің тұтастай түсінігіне жүгінсек, мұның барлығын ұғынуға болады) жалпыадамазаттық құндылықтар мен құқықтық мәдениет дамуының бүгінгі деңгейіне сай ислам қайнаркөздерін жаңаша түсіндіру қажеттілігі туралы сөз қозғаудың өзі мейлінше қиын болып қалады.

Жалпы айтқанда, әл-Матуриди доктринасының ұстанымы тұрғысынан Жаратушы қандай да бір жиіркенішті және анық зиянды нәрсені жасауды немесе ақылға сыймайтын жаман, дұрыс емес нәрсені ізгі деп мойындауды бұйырады деп тұжырымдау еш қисынға келмейді [13]. Осылайша, әл-Матуриди мектебі жақсылық пен жамандықты танудағы ақылдың қабілеті мәселесіне келгенде «Әһл әл-Хадис» пен сәләфизм тұрмақ, Ашаризмнен де мүлдем басқа ұстанымды ұстанады [14; 15].

Бір сөзбен айтқанда, әл-Матуриди доктринасының осы эпистемологиясы мен методологиясына сай, ортағасырлар жағдайында енгізіліп, қазіргі құқықтық және этикалық қалыптарға сай келе алмайтын (мысалы, дүре соғу мен таспен ату сияқты тәнмен жазалау сияқты қылмыстық құқықтың белгілі бір нормалары немесе өзге конфессия өкілдері мен әйелдерді кемсіту сынды нормалар) шарифат нормалары қайта пайымдалып, жаңаша түсіндірілуі тиіс. Бірақ қатандығымен сипатталатын сәләфизм мен «Әһл әл-Хадис» мектебінің өзін айтпағанда, исламның суннилік бағдарындағы Ашаризм мектебі де исламның осындай жаңа, анағұрлым гуманды және адамға қарай бұрылған түсіндірмесінің салмақты эпистемологиялық негіздерін бере алмайды (!) Осы айғақтың өзі әл-Ашғари мен әл-Матуриди мектептерінің арасында қомақты айырмашылықтың бар екендігін көрсетеді [14].

Ислам ауқымында плюрализмді қалыптастырудағы тағы бір өте маңызды нәрсе, бұл – әл-Матуриди ілімінің «сенім субъективтілігі» туралы тұжырымдайтын түсіндірмені ұстануы болып табылады. Ақылмен ойлауға шақырған құранның үндеуінің рухына сүйене отырып, әл-Матуриди сенім ұстындарына қатысты «тақлидті» (эпигондықты, соқыр сенімді) сыни тұрғыда теріске шығарды [13]. Әл-Матуридидің «тақлидті», яғни соқыр сенімді мойындамай, терең толғаныстан кейін ғана келуге болатын саналы сенімге шақыру айғағы плюралистік діни сана қалыптастыру үшін мейлінше үлкен мәнге ие болады. Өйткені «сенімнің субъективтілігі»

әркімнің өз ішінде толғанысы мен терең индивидуалдығын (даралығын) білдіретін феномен екендігін де аңғартады.

Тауфиқ Ибрагим діннің (дін ұстындарының) теориялық саласына қатысты мәселеде саналы тәсіл мен сыни ойлаудың қажеттілігіне байланысты әл-Матуридидің көзқарастарын түсіндіре келе, былай деп жазады: «әл-Матуридидің байқауынша, әртүрлі діндердің, сондай-ақ бір діннің ішіндегі әртүрлі бағыттардың әрқайсысының өкілдері өздерінің сенім жорамалдарын шынайы, ал басқаларынікін жалған деп есептейді және оның барысында өз діндерін алдыңғы буын өкілдерінің (сәлаф) тақлиді арқылы ұстанады. Бұл қисынсыздықтан шығудың жолы әркімнің өз ұстанатын ілімінің шынайылығына зерде арқылы көз жеткізгенде ғана мүмкін болады. Бұл жолда «көпшіліктің пікірі» бағдар бола алмайды, өйткені көбісінікі дұрыс болмай, біреуінікі ғана дұрыс болып шығуы мүмкін» [13].

Сенімнің субъективтілігі идеясының мұсылмандардың, матуридилік мектепті ұстанушылардың санасына терең енгені соншалық, тіпті османлы ойшылы Ибраһим Наққы Эрзуруми (1780-жылы қайтыс болған), осы идеяның ықпалымен болуы әбден мүмкін, «адамдардың арасында алуан түрлі діни наным-сенімнің болуы айғағы Жаратушының құдіретінің дәлелі, өйткені Ол Өзінің құлдарына Өзін әртүрлі көрсететеді (елестетеді)» деп түйіндеді [16].

Сондай-ақ, Әбу Ханифа мен әл-Матуридидің амал иманның бөлігі емес деген пікірді ұстанғаны мәлім. Бірақ «сенімнің субъективтілігі» туралы доктринаны барынша айқын қабылдағандықтан, әл-Матуриди иманның негізі тек жүректе ғана бекітіледі деген түсінікке келсе [17], ал Әбу Ханифаның сенімге келу жүреппен және тілмен бекіту арқылы болады деп есептегені белгілі.

Түйіндей айтқанда, сәләфилік доктринаның үйретіп жүргеніндей, күнә, әсіресе, үлкен күнә жасаған мұсылман иманынан айрылады немесе діннен шығады... деп айтуға ханафилік-матуридилік мектепте болмайды. Мұндай түсіндірме зайырлы қоғам мен зайырлы мемлекет шеңберінде және, жалпы алғанда, Ислам ауқымында өмірге бейім плюралистік қоғам қалыптастыру үшін мейлінше өзекті, өйткені бұл түсіндірме қарапайым мұсылмандарға Ислам санатында болғандықтан, басқа өмір тәртібін ұстанатын немесе діннен безгендер, екіжүзділер және дін дұшпандары туралы басқа түсініктегі адамдар туралы олай ойлауға негіз бермейді.

Тұтастай алғанда, әл-Матуриди доктринасы, егер біз қазіргі заманның ірі мұсылман ғалымдарының бірі Әбд әл-Хаким Мұрадтың (Тимоти Винтердің) терминологиясын қолданар болсақ, «эралуандылық теологиясын» немесе «плюрализм метафизикасын» құп көреді, бұл болса, әр алуандылықты немесе адамзат өмірінің идеялық плюрализмін тек қабылдап қоюды ғана емес, осы эралуандылықты метафизика деңгейіне дейін

жеткізіп, бұл әралуандылық пен плюрализмге рухани құндылық теліп, иләһи хикмет ретінде қабылдауды да білдіреді [18]. Тағы бір ескеретін нәрсе, осы сипатталған феноменді теологиялық рационализм мен сенім субъективтілігінің логикалық нәтижесі деп қарастыруға да болады.

Өз кезегінде, матуридилік мектептің кейбір үлемдерінің Ислам өзінің өзегінде адами мәннің мұсылмандық бірегейліктен бұрын тұратынын мойындайды деп тұжырымдауы адам мәнінің қазіргі гуманистік түсінігімен мейлінше үндес келеді. Десек те, мұсылман зияткерлік ойының арнасы (мәйнстримі) Исламдағы теоцентризмнен гуманизмнің басымдығын құптай қоймайды. Бұған қарамастан, заманауи мұсылман ойшылдары мен ғалымдары арасында, әсіресе дамыған елдерде гуманизмді де, теоцентризмді де анағұрлым инклюзивті рухта түсіндіру үрдісі байқалады (мысалы, Халед Абу Аль-Фадл, Абдуллахи ан-Наим, Амина Вадуд және басқалары).

Жоғарыда аталған қырларынан өзге, ханафилік-матуридилік ілім өзіндік бір «теңдестірілген индивидуализмді» де алға тартады. Мысалы, жамағатпен намаз оқу сүннет деп қана есептеледі, яғни діндарлар өздерінің қолайлы сезінуіне қарай жалғыз да намаз оқи алады.

Қазақтың ұлы ойшылы Абай Құнанбаевтың еңбектеріне жүгінер болсақ, оның әл-Матуриди ілімінің рухын бойына сіңіргенін, сенімнің саналылығына, ғылым мен білімді үнемі игеруге шақырғанын аңғарамыз. Абай дін ұстанудағы соқыр сенімді, санасыздық пен формализмді жүйелі түрде сынға алды. «Әуелі адамның адамдығы ақыл, ғылым деген нәрселермен» деген Абай өзінің 38-сөзінде ақылмен бекітілген сенімнің жақсы екендігін айтып, дін мәселесіндегі ақылдың орнын тәптіштеп түсіндіреді [19]. Яғни Абай сеніп қана қоймайды, өзінің сенімін ғылыми дәлелдермен дәлелдейді, оны «догма» категориясынан «негізделген ғылыми білім» категориясына аударады. Ислам мәдениетінің ғақлияға зор маңыз беретін айғағын Абай рационалды ойлай алмайтындарға, яғни балаларға, ақылы ауысқандарға және жануарларға Құдайға сену міндетін исламның жүктемейтіні арқылы дәйектейді. Адамның табиғаттан артықшылығы - оның талабы, ақыл-ойы және білімі бар [20]. Абай бойынша, «толық адам» өзінің әралуандылыққа деген сүйіспеншілігін Жаратушының көркем есімдері мен сипаттарын нақлия дәлел ретінде, ары қарай ақылды инсанды сүйіспеншілікпен жаратқанын ғақлия дәлелмен сипаттап жазады.

Бір сөзбен айтқанда, Абай да әл-Матуриди сияқты «тақлидті» теріске шығарады. Абайдың пікіріне сай, сенімнің бастаулары (ары қарай «жақсылық» пен «жамандықты» түсінудің бастаулары) ақыл, терең ой, әділет пен махаббат, бұл да адамзат ақылының маңызы туралы әл-Матуридидің түсіндірмелерімен үндес келеді. Екінші жағынан, Абай жақсылықты жамандықтан, шынайылықты жалғаннан, күмәндіні дәйектіліктен айыра білудегі адамның қабілетін, ал мұның ғылымды игеру арқылы болатынын

ашық айтып отыр. Бұл қасиетті кітапта ашық көрсетілмеген «жақсылық» пен «жамандықты» таба білудегі ақылдың қабілеті туралы матуридилік түсініктен тікелей туындайды.

Абай Исламның гуманистік түсінігін ұстанды. Абайдың айтуынша, нағыз иман дін тазалығын сақтаумен сипатталатын құр ораза тұту, намаз оқумен ғана жетпейді, құр иланмақтық пайда бермейді, мәселе түпкі мәндерді ұғынуда болып отыр. Абай сенімді және жалпы діндарлықты адамгершілікпен байланыстырады, ол үшін сенім әділет пен мәртеметтен, яғни жоғары ар-ожданнан бөлек бола алмайды [21]. Абай адамзаттың барлығын бауырым деп сүйеге шақырды [22]. Өзінің «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» деп аталатын әйгілі өлеңінде Абай былай дейді:

*Махаббатпен жаратқан адамзатты,
Сен де сүй ол Алланы жаннан тәтті.
Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп
Және хақ жолы осы деп әділетті.*

«Құдай тәбәрақаның затына пендесінің ақылы жетпесе, дәл сондай ғашықпын демек те орынсыз» дей отырып, Абай «Алла тағаланың пендесін махаббат уа мархамат бірлән жаратқанын біліп, махабатына махаббатпенен ғана елжіремекті құдайға ғашық болды дейміз. Олай болғанда хикмет құдайға пенде өз ақылы жетерлік қадірін ғана білсем деген әрбір істің себебін іздеушілерге хақим ат қойды» [20], деп көрсетеді. Ғалымдарының нақлиясынан келген иманның тақлиди, ал хақимдердің ғақлиятынан жеткен иманды яқини деп ажырата отырып, «бұл заманның молдалары хақим атына дұшпан болатынын, бұларының білімсіздік, бәлки, бұзық фиғылдан» екенін, «біраз ғарап-парсыдан тіл үйренсе, бірлі-жарым болымсыз сөз бахас үйренсе, соған мәз болып, өзіне өзгешелік беремін деп әуре болып, жұртқа пайдасы тимек түгіл, түрлі-түрлі зарарлар хасил қылатынын» [20] атап көрсетеді.

Абайдың қара сөздері мен өлеңдерінде діни мәселелерге байланысты замана талаптарына жауап беретін жаңа шешімдерді шығарудағы, оны түсіндірудегі ғылымның маңыздылығы айтылады. Мұның да бір дәлелелін Абай Пайғамбардың хадистерін келтіре отырып, 38-сөзінде жазады: «... пайғамбарымыз салаллаһу ғалайһи уәссәлләм «ақыр заманда бір жылдық бір күн болар» дегенде сахаба-и кәрәмлар «бұл бір жылдық бір күнде намаз нешеу болар» деп сұрағанда: оның патуасын сол заманның ғалымдары білер деген сөзінен ғибратланып қарасаң, замана өзгеруімен қағидалар өзгерілмегін білдіргені мағлұм болады» [20]. Осылайша Абай өзінің қысқаша ғана трактатында Жаратушының бір сипаты Ғылым екендігін, дінді түсіну мен түсіндірудегі рационалдық әдісті қолдануға болатындығын, діннің «жаңашылдыққа» қабілеттілігін көрсетіп беріп отыр.

Әл-Матуридидің доктринасында мемлекет пен билікті сакрализациялаудың (киелілендірудің) жоқ екендігіне ерекше тоқталудың жөні бар, басқаша айтқанда, матуридилік мектеп «халиф» болсын, «әмір» болсын билеушінің билігіне ерекше қасиет беріп, оны «күдіреттендірмейді» және «ислам мемлекеті» деген сияқты діни режимнің бекітілуін насихаттамайды. Қазіргі заманғы кейбір мұсылман ғалымдары саяси исламизмнің таралуына жауап қата отырып, ханафилік-матуридилік ілімнің ислам мемлекетін құру, мемлекеттік билікті басып алу мақсатын көздемейтінін, тек көптеген идеялық доктриналардың бірі ретінде азаматтық қоғамның құрамында болуға мүдделі екендігін атап көрсетеді [23].

Тұтастай алғанда, әл-Матуриди мектебі «қоғам-өзектілігімен» сипатталады, яғни қоғамды деспоттық (озбыр) биліктен қорғауға басымдылық беруімен және әділдікке сүйенуімен ерекшеленеді. Ал әл-Ашғари мектебі болса, ислам тарихында монархиялық режимдерді қолдағаны үшін, «режим-өзектілігі» мен билікқұлдығы үшін сынға ұшырағаны белгілі [24].

Матуридизм әуел бастан антигегемондық және «қоғам-негізді» ұстанымды ұстанды. Тіпті әл-Матуриди «гегемондық» ислам деп аталатынды құруға оппозицияда болудың идеялық негіздерін қалады десек те болады. Бұл феномен, яғни «гегемондық» ислам ұғымы мемлекет түзуші идеология қалыптастыруда Исламды (дәлірек айтқанда, белгілі бір түсіндірмені, мәзһабты, бағытты) қатыстырып, оны құралға айналдыруды білдіреді [25]. Мысалы, бұл Сауд Арабиясында немесе Иранда белгілі бір мәзһабтың немесе бағыттың үстем болуынан немесе түрік «Дианетінін» кемсітуші және саясиленген қызметінен немесе басқа діндерді жүйелі түрде кемсіту мақсатында мемлекеттік органдар қызметіне алудағы діни түбірдегі кемсітушіліктен (Таяу Шығыстың көптеген мұсылман мемлекеттері, Пәкістан, Малайзия, Түркия) және т.б. көрініс береді. «Гегемондық» ислам феномені көптеген мұсылман мемлекеттерінің, ең алдымен, Иран, Сауд Арабиясы, Мысыр, Пәкістан тәрізді елдердің жүйекұраушы мәселесі болып табылады.

Сондықтан, жоғарыда айтылып өткендей, басым көпшілігінде мұсылман-ханафилер қоныстанған жерлерде үстемдік еткен мұсылман әулеттері, кей жағдайларда Матуридизмді өздері маргиналдандырды (шет қақпайлады), өйткені белгілі бір билік етуші монархияны күзетіп тұруы үшін «гегемондық» ислам құруға бұл мектеп «кедергі» болды [3, 301]. Сол себепті де матуридилік кәламның құлдырауының басты себептерінің бірі Мәуреннаһрдың ханафи-ғалымдары өздерінің теологиялық оппоненттерімен (қарсыластарымен) күресте өз мәзһабын дәлірек айтқан өз түсіндірмелерін «гегемондық» ислам деп аталатынға ауыстырып алды.

Осы айтылғанның аясында ең алғашқы матуридилік үлемдердің билікпен, үстем элитамен тығыз ынтымақтастықтың кез келген түріне қарсы болғаны [26], тіпті Самарқандтағы әл-Матуридидің шәкірттері өздерін

өлгеннен кейін де билік ұстаушылардан қашық болу үшін билеушілер сарайынан барынша алыстағы қарапайым молаларда жерлеуді өсиет еткені қызығушылық тудырады. Егер ислам тарихында кейбір әулеттердің ислам ұрандарының атын жамылып және кейде, тіпті кейбір діни қайраткерлердің пәтуасымен кінәсіз адамдардың қанын төккен мысалдарын ескерсек, ал қазіргі әлемде бұл мәселенің Мәуреннаһрда және әлемнің өзге де бөліктеріндегі матуридилік кәламның ғана емес, жалпы исламның интеллектуалды ойының дамуына орасан зор нұқсан келтірген жоғарыда аталған «гегемондық» ислам феноменіне көшкенін ескерсек, матуридишілдердің бұған қарсы ұстанымы үлкен мән мен маңызға ие болады.

Сондай-ақ, билік тізгінін ұстаушылардың жүргізген әртүрлі қысымдарына, қуғындауы мен әділетсіздіктеріне әл-Матуридидің кесімді түрде қарсы болғаны белгілі. Бұл әдетте қарсыластары тарапынан ханафилік мектепті көнбіс болды деген сынның орынсыздығын түсіну үшін де маңызды. Әл-Матуридидің бұл ұстанымы белгілі бір пәтуалармен қатар, оған тиесілі деп есептелетін «гүлденуі үшін мемлекет дінге де, дінсіздікке де мұқтаж емес, ол әділдікке мұқтаж» деген тұжырымына да сіңген сынайлы [27]. Әл-Матуридидің бұл постулаттары мен ұстындары зайырлы өмір тәртібін ұстанғанымен, әділ әрі заңға бағынатын билеушілер бар кезде зайырлы мемлекет¹ құру мен зайырлы саясат жүргізудің пайдасын білдіретін исламдық дискурс ретінде қарастырыла алады. Екінші жағынан, мұның барлығы өкіметтің (биліктің) жауапкершілігі мен әділдігін, сондай-ақ меритократияны ұйғарады.

Соңғы онжылдықтардың барысында мұсылман елдері мен қоғамдарында көптеген әділетсіздіктер мен озбырлықтар орын алды және тұтастай алғанда, идеялық плюрализмнің жүйелі эрозиясы (шіруі) бөтен ойлайтындармен күрес немесе «ислам мемлекеті» деп аталатынды құру, не болмаса «ислам басқаруын» билікке әкелу ұрандарының астында өтті. Сондықтан бүгінгі күні мұсылмандар үшін жаһандық ауқымда заманның алға тартқан сұрақтары мен міндеттеріне жауап табу және Исламның плюралистік түсіндірмелерін жаңадан ашу мақсатында Ислам қайнаркөздерін қайта пайымдаудың кезек күттірмейтін міндеті тұр. Әл-Матуридидің кәлам мектебі, әсіресе ақыл (әрине, абсолюттік мағынада емес) «жақсы» мен «жаманды» тани алады және «Жаратушы қандай да бір жиіркенішті және анық зиянды нәрсені істеуді (немесе ақылға мүлдем қисынсыз немесе дұрыс еместі игілік деп мойындауды) бұйырмайды» деген матуридилік түсіндірме Исламды түсіну мен оны қазіргі мұсылмандардың өмірде тұтынуын реформалаудың тәп-тәуір ішкі діни тетігі бола алады.

¹ Зайырлылықтың әртүрлі үлгілері бар, айтар болсақ, «агрессивті» (жаугер), «енжар» (жұмсақ) зайырлылық. Мұның соңғысы діндарлардың құқын шектемейді, дінді бөтенсімейді, керісінше діни сезім көрінісін жеке өмірде де, көпшілік өмірде де қабылдайды [28].

«Теңдестірілген теологиялық рационализм» өз табиғатында догматты емес, керісінше идеялық плюрализмді мойындауға жетелейді. Ал бұл болса әл-Матуридидің эпистемологиясының, сондай-ақ Абай тәрізді матуридишіл-ойшылдардың интеллектуалдық мұрасының негізінде жатыр.

Қорыта айтқанда, әл-Матуриди ілімінің «теңдестірілген теологиялық рационализм», әралуандылық метафизикасы, сенімнің субъективтілігі, «әділдік пен қоғам-өзектілікке ықыласты болу» сынды ерекшеліктері Исламның плюралистік түсінілуі мен түсіндірілуінің ұстындары ғана емес, сонымен қатар мұсылманшылық аясында әділетті және адам-өзекті қоғам орнатудың іргесі қызметін де атқара алады. Сондай-ақ, діни төзімсіздіктің белең алған қазіргі жағдайында матуридилік доктринаны бойларына сіңірген Абай, Шәкәрім, Мәшһүр-Жүсіп тәрізді ойшылдар мен діни қайраткерлердің прогрессивті идеяларын қарастыру мейлінше маңызды. Бұл идеялар қайта пайымдалып, қазіргі буынның дүниетанымына сіңсе, діни плюрализмді қалыптастыру мен қорғауға, біздің еліміздегі ұлттық және діни салаларда жүргізіліп отырған тағаттылықты (толеранттылықты) қалыптастыру саясатына үлкен серпін берер еді.

Әдебиеттер

- 1 *Ghanem T.* Why Kalam? // <http://masud.co.uk/why-kalam/>
- 2 *Eck D.* What is Pluralism // http://www.pluralism.org/pluralism/what_is_pluralism
- 3 *Bardon A., Birnbaum M., Lee L., Stoeckl K., Roy O.* Religious pluralism: a resource book. – European University Institute. – 2015. – P. 28.
- 4 *Abdallah Al-Omar Farouq.* The Doctrines of the Maturidite School with Special Reference to As-Sawad Al-A'zam of Al-Hakim As-Samarqandi, PhD Dissertation. – University of Edinburgh, 1974. – P. 3.
- 5 *Isik K.* Maturidi Kelam Sisteminde Iman, Allah ve Peygamberlik Anlayisi. – Ankara: Futuuvvet. – 1980. – P. 12.
- 6 *Ugur E.* Intellectual Roots of Turkish Islam and Approaches to the Turkish Model // *Journal of Muslim Minority Affairs.* – 2004. – №24. – P. 10.
- 7 *Kalayici M.* Imam Maturidi ve Maturidi Kelamciliginin Yeniden Kesfedilmesinde Esariligin Rolu. *Eskiyeni Ilkbahar.* – 2012. – № 25. – P. 44.
- 8 *Dorroll P.* The Universe in Flux: Reconsidering Abu Mansur Al-Maturidi's Metaphysics and Epistemology. *Journal of Islamic Studies,* 2016. – P. 102.
- 9 *Аль-Джувайни.* Аль-Кафийа фи аль-джадаль / под ред. Фаукийя Хусейна Махмуда. – Каир: Матба'а аль-хальби, 1978. – С. 75.
- 10 *Ибрагим Т.* Родоначальник интеллектуализма и либерализма в мусульманском богословии // http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/21/taufik.htm
- 11 *Al-Maturidi Kitab al-Tauhid.* Manuscript Cambridge, // <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-03651/1>
- 12 *Stefon M.* Islamic Beliefs and Practices. – NY Britannica, 2010. – P. 68.
- 13 *Ибрагим Т.* Между разумом и верой: рационалистическая интенция классической исламской эпистемологии // <http://www.idmedina.ru/books/theology/?4949>

- 14 *Deen A.* «A Response to Claims of Unorthodoxy of My Theological claims» // <http://www.quilliamfoundation.org/blog/a-response-to-claims-of-unorthodoxy-of-my-theological-claims-within-my-reasons-for-joining-the-quilliam-foundation-piece/>
- 15 *Ali Ayyub A.* Maturidism, in: Sharif, M.M. (Ed.), A History of Muslim Philosophy, Wiesbaden, <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/16.htm>
- 16 *Basaran Y.* The Idea Of Subjective Faith In al-Maturidi's Theology // Journal of Islamic Research. – Islamic University Europe. – 2011. – P. 12.
- 17 *Ibis Fatih.* Maturidi'de Iman-Ahlak Iliskisi // Kelam Arastirmalari Dergisi. – 2015. – V. 13. – P. 53.
- 18 *Murad Abdal Hakim.* Mercy of Diversity, Cambridge Khutbas, Reminders 2012 Islamic Equality// <https://www.youtube.com/watch?v=2Nyi9IUspWo>
- 19 *Абай.* Қаpa сөздер. 38-сөз // https://www.zharar.com/kz/2147-kunanbaev-sozderi_38.html
- 20 *Абай.* Избранное / пер. А. Кодара. – Алматы: Ана тілі, 1996.
- 21 *Uyama T.* The Changing Religious Orientation of Qazaq Intellectuals in the Tsarist Period: Shari'a, Secularism and Ethics. – Wien, 2013. – P. 35.
- 22 *Есим Г.* Философский трактат об Аббае. – Алматы: Қазақ университеті, 2006. – P. 19.
- 23 *Yilmaz I.* Towards a Muslim Secularism? An Islamic «Twin Tolerations» Understanding of Religion in the Public Sphere. Turk. J. Polit. – 2012. – P. 116.
- 24 *Koca O.* Some Thoughts on New Muslim Political Philosophy // <http://www.maviyorum.com/yeni-bir-islam-siyaset-felsefesi-uzerine-dusunceler-ezeli-muhalefet-ozgur-koca/>
- 25 *Cesari J.* The Awakening of Muslim Democracy. – NY: Cambridge University Press, 2014. – P. 21.
- 26 *Kuegelgen A., Muminov A.* Maturidi Doneminde Semerkantd Ilahiyatcilari, Imam Maturidi ve Maturidilik, S.Kutlu (ed.). – Ankara: Kitabiyat, 2003. – P. 78.
- 27 *Cami.* Baharistan. Muallim Kilisli Rifat. – Istanbul: Bilge, 1970. – P. 36.
- 28 *Жусипбек Г.* Светскость и религия: стереотипы наблюдаемые в постсоветских и пост-атеистических обществах // researchgate.net

Резюме

Жусипбек Г., Сатершинов Б.М. Ислам и плюрализм: Что могут предложить идеи школы аль-Матуриди?

Вопрос построения плюралистичного, человеко-центричного и развитого общества является одним из самых важных как для постсоветских стран, так и обществ с мусульманским большинством. Поэтому очень важно, чтобы религиозные доктрины имели потенциал для внутренней эволюции согласно требованиям времени, к примеру потенциал для эволюционирования согласно интеллектуальному, правовому и морально-этическому уровню развития общества и человечества в целом. Авторы, путем анализа эпистемологии калямической школы Аль-Матуриди, попытались доказать что данная религиозная доктрина может иметь подобный уникальный потенциал. В общем, в результате исследования авторы

пришли к выводу, что доктрина аль-Матуриди базирующаяся на «сбалансированном теологическом рационализме», метафизике многообразия, субъективности веры и «сфокусированности на справедливости и общество-центричности» может послужить хорошим внутри-исламским механизмом реформирования понимания Ислама современными мусульманами и построения плюралистичного и человеко-центричного общества, а также способна заложить исламские идейные основы справедливого общества в реалиях современного светского мира. В статье также коротко рассматриваются некоторые прогрессивные идеи Абая Кунанбаева, имевшими в своей основе матуридистскую доктрину.

Ключевые слова: Матуриди, плюрализм, эпистемология, Абай, сбалансированный теологический рационализм, гегемонистический Ислам

Summary

Zhussipbek G., Satershinov B.M. Islam and Pluralism: What Can the Maturidi School Offer?

The issue of building a pluralistic, human-centric and developed society is one of the most crucial for the post-Soviet as well Muslim-majority countries and societies. Therefore, it is of utmost importance for the religious doctrines to have a potential for internal 'evolution' according to the requirements of time, for example the capacity to evolve in accordance with the intellectual, legal, moral and ethical developments of a society and humanity as a whole. The authors by analyzing the epistemology of the Maturidi School of kalam attempt to show that Maturidi doctrine may have such a potential. On the whole, the authors argue that the Maturidi school which is based on 'balanced theological rationalism', 'metaphysics of diversity', 'subjectivity of faith' and 'to be focused on justice and society-centeredness' can be seen as a good intra-Islamic mechanism of reforming the modern Muslims' understanding of Islam and building a pluralistic and human-centric society. Furthermore, this doctrine can lay the Islamic ideational foundations of a just society in the realities of the modern secular world. The article also briefly discusses some of the progressive ideas of a Kazakh thinker Abay, which had been to a great extent shaped by the Maturidi theology.

Keywords: Maturidi, Pluralism, Abay, Epistemology, Balanced Theological Rationalism, Hegemonic Islam

Грета Соловьева¹

¹Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ: ДИСКУРС О СОВЕСТИ

Аннотация. В статье предпринята попытка обратить внимание исследователей на проблему, составляющую суть человеческих взаимоотношений – в политике, экономике, личной жизни: совесть. Автор формулирует ключевой вопрос: может ли совесть иметь всеобщий характер или она всегда ситуативна, определяется потребностями и интересами эпохи, народа, индивида? Если признать первую позицию, не приведет ли это к отрицанию различий, особенных характеристик и образов жизни? А если согласиться со второй, не наступит ли нас опасность скептицизма и релятивизма?

Отвечая на эти вопросы, автор связывает тему совести с контекстом религиозной веры. Это позволяет обнаружить онтологический смысл исследуемого феномена и представить совесть не только в качестве критической инстанции, но и в качестве позитивной силы, способствующей различению добра и зла и свершению нравственно осмысленных поступков.

Ключевые слова: совесть, знание, вера, скептицизм, релятивизм, свобода, справедливость, добро, зло.

Сегодня много говорят и пишут об экономике, политике, вооружениях, но никто не упоминает о совести. Тут возможны два варианта. Либо о совести вовсе забыли, замуровали ее в себе, либо пришли к твердому выводу, что совесть у всех своя. О первом случае размышлял еще Иван Ильин. Люди, писал он, научились критически относиться к своей совести, осмеивать ее, издеваться, умерщвлять. Есть, дескать, дела куда поважнее – приспособливаться, обогащаться, не только выживать, но жить со вкусом и размахом. Причем же здесь совесть, она не только отвлекает, но становится явной помехой для успешных дел житейских! Совесть, рассуждают такие люди – для слабых, глупых, никчемных, вот пусть с ней и возятся, а для умных и сильных, тех, кто знает, чего хочет, совесть – пуская выдумка [1].

Второй вариант отношения к совести, и его мы обсудим более детально – утверждение принципа релятивизма, отрицание всеобщего содержания совести. Эта позиция философски была обоснована еще античными софистами и скептиками. У каждого из нас, учили они, своя выгода и польза, которую и следует называть истиной. Дело в том, чтобы научиться доказывать, что черное есть белое, и белое – черное, и коли совершил что-то непотребное, противное совести, сумей доказать, что сделал это другой, дабы

самому выйти сухим из воды. Пусть того накажут, посадят на кол, выколуют глаза, а ловкий и изворотливый будет благоденствовать и процветать. Ведь главное не быть, а казаться совестливым.

Улавливаете логику? Она сегодня очень четко и откровенно проявляется в международном дискурсе: перевернуть все верх дном и, совершив преступление, обвинить в нем ни в чем не повинных. Но если античные софисты были людьми образованными, разрабатывали принципы логики и риторики, владели искусством представить слабейший аргумент сильнейшим, нынешние их приспешники образованностью явно не отличаются. Зато к их услугам разветвленная информационная сеть, Интернет, масс-медиа, аудитория, которая софистам и не снилась, и, кроме того, специально разработанные технологии по манипуляции сознанием. И все они – релятивисты в понимании совести. Много, много нынешних скептиков и нигилистов, отрицающих, что совесть всем людям говорит одно. У каждого, уверяют они, своя совесть. Одному она велит любить врагов, другому – снимать с них скальпы. Действительно, может ли совесть различных людей, представителей многих эпох, культур, социальных слоев иметь одно содержание? Ведь писал же в свое время Маркс, что «у республиканца иная совесть, чем у роялиста, у мыслящего человека – иная, чем у того, кто неспособен мыслить» [2].

Наверное, надо прежде попытаться ответить на вопрос, что же такое совесть, каковы ее истоки и назначение? При этом постараться не изрекать плоских истин, избегая поучительного тона и назидательно поднятого пальца. Ведь это вопрос, о котором знают все. И одновременно – не знают. Самое привычное понимание – и на уровне здравого смысла, и в философских концептах – совесть есть некий цензор, контролирующая инстанция, внутренний судья, не позволяющий индивиду забыть свой долг, свое человеческое назначение. Эта – та оценка, которую «мы в своей собственной душе даем своим поступкам» (Гольбах).

От совести нигде нельзя укрыться. Даже когда нет свидетелей, она выдает нас против нашей воли. Она не знает пощады: душа как палач, по словам Ювенала, терзает провинившихся скрытым бичеванием. Многие выдают себя, проговариваясь во сне или в бреду, во время болезни, разоблачая тем самым злодеяния, долго остававшиеся скрытыми, как о том свидетельствует Лукреций.

Кант называет совесть удивительной способностью. Мы можем сколько угодно хитрить, чтобы оправдать свой поступок, представлять его как оплошность или результат давления неумолимых обстоятельств. Но этого нашего адвоката прерывает обвинитель, который со всей ясностью и неопровержимостью обнаруживает, что мы были в здравом уме, совершая сей поступок, т.е. обладали свободой и могли противостоять всем и всяческим обстоятельствам. Самопорицание и упреки себе неизбежны. «Именно на этом основывается раскаяние в давно совершенном поступке при каждом воспоминании о нем; это – мучительное, вызванное моральным убеждением ощущение» [3].

В то же время Кант обнаруживает, что многие люди обладают «коварством сердца», т.е. способностью обманывать самих себя насчет своих добрых или злых намерений и, тем самым, оправдывать себя. Отсюда – спокойствие совести у них при всех злодеяниях. Я бы назвала это умение «делкой с совестью». Такую «делку» оформить куда труднее, чем какие-нибудь банковские векселя. И все же многие ухитряются это сделать, не зная, видимо, предостережений Сократа, что страшнее всего быть обманутым самим собой. И не помня наставлений Мишеля Монтеня, что самим себе не стоит дарить пустых орехов.

А что говорит о совести Гегель? Он тоже называет ее внутренним судьей человека, который основался в самом его сердце. И тоже замечает, что у некоторых ее голос сознательно заглушается [4].

Все названные мыслители утверждают, стало быть, что совесть есть внутренний судья, от которого нельзя нигде укрыться, разве что попытаться вступить с ним «в сделку». Но и «сделка» заканчивается, как правило, разочарованием. Совесть не позволяет заглушить себя окончательно. Поэтому скупой рыцарь у Пушкина называет совесть «ведьмой».

*«... Иль скажет сын... что меня
И совесть никогда не грызла, - совесть,
Когтистый зверь, скребущий сердце, - совесть,
Незванный гость, докучный собеседник,
Заимодавец грубый, эта ведьма...».*

Но как же в сердце человека поселяется такой неумолимый судья? В ответе на этот вопрос заключается разгадка нашей проблемы: имеет ли совесть всеобщее содержание, или она у всех своя? Если ограничиться утверждением, что совесть есть плод исключительно воспитания, что она не имеет отношения к вере, к религии, Богу, то тогда придется согласиться со скептиками и релятивистами всех мастей. «В одном месте одни испытывают угрызения совести из-за совершения или несовершения поступков, которые другие в другом месте считают достойными» [5]. И тогда почва может уйти из-под ног, разногласия перерастут, в кровавые конфликты и войны, причем все и каждый смогут считать себя правыми, украшенными добродетелями справедливости и чести.

Релятивизм в понимании совести преодолевается только при условии сближения совести с верой. Не отрицая культурно-исторических коннотаций совести (что вообще было бы нелепым), признаем, что первоисточком этой поистине удивительной способности является присутствие в нашей душе божеской силы. Как разъясняет Павел Флоренский, образ божий актуально живет в каждой душе, и это есть совесть, онтологический дар Божий, духовная основа каждого человека, как такового. Подобие же человека

Богу есть потенция, т.е. «возможность образ Божий, сокровенное достояние наше, воплотить в жизни, в личности» [6]. При условии неусыпности, бодрствования совести.

Выяснение подлинного источника совести позволяет обнаружить ее назначение и смысл. Во-первых, релятивизм и скептицизм при такой позиции терпят крах. «Не может существовать двух родов совести – религиозной совести и другой, по своей ценности и содержанию отличной от нее нравственной совести. В духе религии коренится самая сокровенная сторона совести» [7]. Совесть как духовная основа личности имеет безусловное всеобщее содержание. Это – стремление человека к нравственно лучшему. Совесть «несет всем людям однородные содержания и ведет их в одном и том же направлении» [7, 187]. Божья сила, раскрывающаяся как наша глубочайшая сущность – Бог в нас самих – зовет не к самому приятному, полезному, целесообразному, а возвышенному и совершенному. В том и заключается, подчеркну еще раз, всеобщее содержание совести, побеждающее релятивизм и нигилизм.

Во-вторых, божественная сила совести, хотя и включает критическую функцию, но ею не ограничивается. Сама критичность получает другой смысл. Совесть не грызет, она не может быть «дурной», «нечистой», «виноватой», напротив, она открывает глаза на нашу подлинную природу, будучи изумительным душевно-духовным состоянием. Этот внутренний суд есть суд самого Бога. «Так как Он тогда потребует от нас отчета в грехах, то поставил этого неподкупного судию – совесть, чтобы сей, здесь судя нас за грехи и исправляя, избавил от будущего там суда» [8]. Об этом же говорит апостол Павел: «Ибо если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы» (1 Кор. 11, 31). Божий суд в душе нашей – суд праведный, а не тот «когтистый зверь», о котором твердит пушкинский Скупой рыцарь. Святитель Иоанн Златоуст особенно подчеркивает неподкупность божьего суда-совести. Внешнего судью кое-кто может умиловать, умолить, задобрить, смягчить лестью, а иногда и подкупить. Но суд совести – всегда праведный. Совесть в ее истинном понимании – не только критическая работа судьи. Ее главное назначение – позитивное, потому что она охватывает всего человека. Совесть раскрывает природу вещей, научает распознавать добро и зло. Она есть источник справедливости и высший критерий Истины.

Совесть – светильник души человека. Она живет в душе во все дни ее, но в иные моменты вспыхивает ярким светом, побуждая к свершению прекрасных поступков. Ив. Ильин называет подобные состояния «совестным актом». Такой акт не подконтролен рассудку, его калькуляциям и расчетам, но представляет собой иную сферу внутреннего мира человека. Это акт вдохновения, подобный молитве или прекрасной поэме. Это как удар грома, блеск молнии, подземный толчок. Человек захвачен целиком и по своей воле, хотению и желанию свершает то, что ждет от него Бог – иначе он не может хотеть и не

хочет мочь. В такой миг, говорит Ильин, человек может отдать все свое добро нуждающимся. В такой миг некий король снял шубу и завернул в нее нищего. В такой миг Петр Первый спасал тонущих в ледяной Лахте [1].

Совість, стало быть, не только укоряет, порицает, судит, но и побуждает к великим нравственным свершениям. По словам Гегеля, «совість есть моральная гениальность, знающая, что внутренний голос ее непосредственно-го знания есть голос божественный [...]». Это одинокое богослужение есть в то же время по существу богослужение общины» [7, 41].

Будучи истоком истины, добра, красоты, любви, справедливости, совесть по своему категориальному статусу ближе всего к такому феномену, как стыд. Еще Демокрит, не знающий термина совесть, учил: «Не говори и не делай ничего дурного, даже если ты наедине с собой. Учись гораздо более стыдиться самого себя». А Сократ, прислушиваясь к своему внутреннему голосу, даймонию, обнаружил, что человек не может быть невидимым, даже если будет обладать волшебным перстнем Гига. Он всегда пред оком Бога. Это око светит в его душе, в его совести.

Соотношение стыда и совести исследовал Вл. Соловьев, выступив в защиту добра в век его поругания. Он называет стыд одной из первичных основ нравственной жизни, корнем нравственности. Стыжусь, следовательно, существую – стыжусь своей животности, следовательно, существую как человек. Причем, стыд он понимает, прежде всего, в его самом изначальном смысле: стыд перед естественным, природным актом – сексуальным. В этом стыде человек как бы заявляет о своем несогласии подчиниться материальному в себе началу, хочет сам владеть им, а не быть им обладаемым. «Сильнейшее проявление материальной органической жизни вызывает реакцию духовного начала, которое напоминает личному сознанию, что человек не есть только факт природы и не должен служить страдательным орудием ее целей» [9]. Стыд прямое свидетельство того, что человек есть не только природное, но и сверхприродное, духовное существо.

Из этого эмпирического чувства возрастает осознанная форма совести, объединяющая всю нравственную жизнь. Стыд и совесть в своем содержании, убежден Соловьев, сущностно совпадают, различаясь по форме и степени проявления. Они говорят об одном и том же, но разным языком, наставляя на путь истины.

О стыде, совести и вере проникновенно пишет в «Книге слов» великий Абай. Известна его мысль о том, что все мы гости на этой земле. С плачем появляемся, со скорбью уходим. И кто знает, проживет ли он еще хотя бы пять дней? Так зачем же раздувать ссоры, таить взаимные обиды, лгать, хитрить ради накопления богатства, завидовать и враждовать? Абай отказывается назвать такую жизнь жизнью. Если нет в человеке живой души и ясного ума – можно считать, что он мертв. Жизнь там, где жива совесть. Абай очень ласково говорит о таких людях – «совестливые».

Совестливость, учит он, солидаризуясь с Вл. Соловьевым, начинается со стыда, а стыд порождается верой. «У кого нет стыда, у того нет и веры», - приводит он известный хадис. Нам четко указывается на подлинный источник и стыда, и совести – живая связь с Творцом, его присутствие, его голос в душе человека. Иное невозможно услышать из уст мусульманина, верующего искренне и в то же время разумно.

Абай называет несколько типов стыда. Первый вызван невежеством, когда человек с застенчивостью ребенка стыдится вымолвить слово в кругу более образованных. Такой стыд побеждается знанием. Но есть и другой стыд, связанный с совестью. И он бывает, по словам Абая, двух видов. Первый – когда стыдишься за поступок другого, краснеешь и досадуешь за него. И второй – когда стыдишься самого себя. «Может, никто кроме тебя и не знает о твоей провинности, но твой разум и естество терзаются, наказывают тебя... Стыд – это человеческое достоинство, заставляющее изнутри признать свою вину и вынести себе наказание» [10] («Стыд – это гнев, обращенный вовнутрь» – вспомним Маркса).

Думаю, что выразительнее и точнее всех мудрецов сказал о совести казахский мыслитель Шакарим. Возможно ли исправить человеческую природу, избежать войн и кровавых конфликтов, искоренить насилие, зависть, ложь, агрессию, жестокость? Много ученых мужей, говорит Шакарим, размышляло над этим вопросом, предлагая свои варианты решений, идеи и теории: Одни ратовали за абсолютную свободу желаний и поступков, другие намеривались уравнивать бедных с богатыми, третьи оправдывали суровую борьбу за выживание и успех. Ни с одной из этих гипотез Шакарим не согласен, ибо не способны они изменить натуру человека.

Но выход есть, все не так безнадежно, убежден мыслитель. Надо ввести в процесс воспитания специально разработанную науку совести, чтобы появился человек с совестливым разумом и искренним сердцем. Совестливый разум – в этом словосочетании содержится целая философская программа: приоритет духовного начала, неразрывная связь знания, разума, веры и совести. Все звучит просто, без терминологических нагромождений, но смысл содержит глубочайший. По этому критерию Шакарим определяет, какой период его жизни был самым счастливым. Это – детство «потому что только в детстве не знал я горечи, не делал поступков, противных совести и вере» [11].

Согласимся вместе с Гегелем, Ильиным, Абаем, Шакаримом, что совесть есть внутренняя сила Божья в нас, которая открывается нам как наше глубочайшее существо. Именно поэтому она имеет онтологическое содержание. Если вера обретается не всеми и не каждым, то совесть не оставляет никого, даже самого закоренелого преступника. Потому что она имеет бытийственный смысл, о чем с наибольшей убедительностью написал в своем эпохальном труде «Бытие и время» Мартин Хайдеггер.

Философ воспроизводит блеклый, уныло-однообразный мир массового индивида, утратившего способность к выбору, к самостоятельному решению, самостоятельной жизни. Жизнь не живет, она влачится, Хайдеггер предугадывает подспудную тенденцию к стандартизации и нивелировке всех и всяческих различий. Каждое превосходство прибавается, все сражающееся становится ручным. Вопрос о бытии и смысле бытия смолкает под жестким контролем, нейтрума. Совесть – это некая способность, благодаря которой Dasein сбрасывает иго анонима, освобождая, тем самым, путь к смыслу и тайне бытия. Хайдеггер предупреждает, что речь идет не о вульгарном понимании совести и не о теологических ее интерпретациях. Он претендует на совершенно новое, как ему представляется, онтологически-экзистенциальное толкование этого феномена. Во-первых, он подчеркивает, что совесть – не просто одноразовый акт, который может состояться или не состояться. Совесть есть один из способов бытия Dasein, подобно настроению, пониманию и речи.

Совесть объясняют, обычно, как способность души, рассудка, воли, чувства или как их «смешанный продукт». Но совесть есть, прежде всего, основополагающая онтологическая характеристика Dasein. Это очень важная мысль Хайдеггера, придающая теме совести философскую весомость и значительность. Как только выясняется онтологический статус феномена, как только он извлекается из ряда чисто психологических состояний, философы начинают проявлять к нему неподдельный интерес.

Во-вторых, именно совесть (а затем экзистенциалы страх и смерть) есть та сила, которая способна вернуть человека к самому себе: она открывает истину, разоблачает козни изворотливого *das Man*. Совесть звучит как набат, призыв: по немецки очень требовательно – *das Ruf*. Этот призыв нами не планируется и не подготавливается, но обнаруживается против ожидания и даже воли. Dasein призывает в совести самого себя – избавиться от заброшенности во мгле усредненной повседневности, разглядеть вспышки подлинной человечности, любви, сострадания, заботы.

И третий, очень важный тезис. Только освободившись, вернувшись к самому себе, Dasein оказывается способным приоткрыть «окошко бытия», стать его заботливым пастухом. Решимость к выбору впервые дает человеку подлинную пронизательность. Поэтому призыв совести не только критичен – избавление от докучливой опеки *das Man*, – но и глубоко позитивен – оказаться причастным к Бытию и его смыслу. Хайдеггер высказывает замечательную и очень современную мысль: человек, погруженный в сутолоку повседневности, поддавшийся соблазну усредненности, массовидности, отказавшийся от своего подлинного «я», не существует, а потому теряет способность к духовным прозрениям, к вере и подлинной любви. Только избавляясь от этой пелены массовидности, возвращаясь к личностному бытию, требующему самостоятельного выбора, решения, жизненного проекта, он прозревает сердцем и душою и перед ним открывается то самое заветное «окошко» [12].

Но вопросов к Хайдеггеру остается немало. Согласимся, что совесть, онтологический способ бытия *Dasein*, высвобождает человека из его подневольного состояния, подчиненности *das Man*. Но почему же совесть, если она изначально конституирует бытийственность человека, позволяет ему погрузиться в бездны усредненной публичности? И почему она в какой-то момент, помимо воли и желания индивида, вдруг просыпается, оживает и бросает свой клич, призыв? И что означает уклончивый термин Бытие, к которому так устремляется пробужденный совестью человек?

Нам важно сейчас другое. Хайдеггер дает онтологическую интерпретацию совести, т.е. убеждает нас в том, что пока мы живем, мы живем с совестью и в совести. Именно совесть не позволяет окончательно превратиться в живого робота, массовидного экземпляра, извлекает из усредненной повседневности. Именно совесть побуждает взглянуть ввысь и узреть свет истины.

Теперь, когда в какой-то степени выяснена природа совести, вернемся к основному сюжету: может ли совесть иметь общее содержание или она у всех своя, т.е. признаем ли мы «свободу совести»? Я не случайно взяла этот термин в кавычки. Он внесен во многие известные международные документы и имеет тот смысл, что человек вправе выбирать свой образ мыслей и действий, будь то определенное вероисповедание или же атеистический настрой. Термин этот, на мой взгляд, философски не корректен. «Свобода совести» может толковаться как возможность быть совестливым или же не быть, выбирать добро или же, напротив, зло. Но совесть не может направлять то к добру, то ко злу. По своей природе она есть воля добра, стремление к нравственно лучшему, совершенному и потому не обладает свободой выбирать зло. Тот смысл, который вкладывается в термин «свобода совести» в международных документах и конвенциях, следовало бы передать термином «свобода убеждений».

Если же совесть – это всегда воля к добру, к совершенству, то она не может быть относительной, релятивной. В разных эпохах и культурах сохраняется всеобщая природа совести, хотя и выражается в многообразных формах, согласно духу времени и этнокультурным характеристикам народа. Еще великий шейх Ибн-Араби разъяснял, что богоявление (а это и есть совесть) проявляется соответственно подготовленности и духовной способности каждого народа и индивида. И он обращался к метафоре: представьте, что у вас на пальце кольцо определенной формы, но без перстня. Божье проявление соответствует форме кольца, но кольца у всех – разные. Хотя совесть ведет людей в одном и том же направлении, это не означает тождественности жизненных ситуаций, поступков, характеров. В их разнообразном плетении неуклонно и призывно звучит единый голос совести.

И еще об одном популярном ныне словечке «толерантность» с его склонностью к оборотничеству. «Толерантность» связывают с широковетательной программой «прав человека», но при этом права в иных контекстах

толкуются как «свобода от совести», свобода следовать своим желаниям и предпочтениям вне общечеловеческих норм и ценностей. Никто не отрицает прав человека на собственность, жизнь, волеизъявление и т.д. Но, как говорил еще Гегель, «существуют... более высокие права. Совесть человека имеет свое право» [13]. И свобода совести отнюдь не означает «свободы от совести», возможности самовыражения без оглядки на нравственные принципы и человеческие ценности.

Но спросим себя: неужели можно возлагать какие-то надежды на то, что отъявленный мерзавец, человек без чести и совести, готовый на любое преступление, предательство, убийство – а если дана ему власть – уничтожение многих и многих невинных жертв – когда-нибудь очнется, пробудится от внутреннего своего кошмара? Если бы все люди жили по совести, царствие божьи на земле уже бы наступило. Не потому ли устанавливаются строгие законы, тюрьмы, суды, смертные казни, чтобы обезвредить бессовестных, лишенных своего собственного суда? Взгляните на лица, отекающие от отсутствием совести, злоеющие маски с тусклым прищуром плаз-бойниц – вся внутренняя лживость, продажность, оборотничество выписаны, высказаны в уродливых чертах людей, забывших о совести. Раз «совесть сожжена», «грех овладевает личностью, – и лицо перестает быть окном, откуда сияет свет Божий» (Флоренский). Лицо становится личиной, с отпечатком внутреннего разложения, отпадения от духовного стержня, реальным изображением зла и преступления.

И все же нет ничего надежнее и сильнее совести. Потому что раз и навсегда, окончательно и бесповоротно не вытравить ее даже закоренелому преступнику, фальсификатору, искусно превращающему ложь в правду, представляющему зло в образе добра. В Библии упоминается о мертвой совести. Это – о таких радетелях за собственный карман, готовых заложить и родную землю, и родную мать, изогнуться гуттаперчевой спиной перед властью предержавшими. Но и мертвую совесть можно пробудить, сбрызнув ее живой водой правды-матушки.

Информационная война, развязанная сегодня по всем правилам ведения боя, с использованием продуманных технологий и бизнес-планов – разве это не битва за умы, за сознание, а точнее, битва совести против бесчестья и бессовестности? Совесть действует изнутри, помогая человеку познать, где зло, а где добро. Но если она в спячке, то нуждается в помощи – в разоблачении всевозможных подтасовок, искажений, ловкаческих трюков представить черное-белым и, совершая преступление, свалить вину на другого. В этом смысл информационного контрнаступления против тех, кто творит бесчинства, надсмехаясь над какой-то там совестью и честью как над пустым звуком. До поры до времени... Совесть – не слабая, беспомощная надежда, но самая необоримая, непобедимая сила. Если она проснется, восстанет, призовет, человек преобразится и омертвелое его лицо приобретет жизненные черты.

«Бессовестное поколение, если оно придет когда-нибудь, погубит жизнь человека и его культуру на земле», – предупреждал Ив. Ильин. Будем надеяться, что с нами этого не произойдет...

Литература

- 1 Ильин И. Религиозный смысл философии. – М.: АСТ, 2003. – 694 с.
- 2 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Изд. 2-е. – Т. 6. – Москва. – С. 140.
- 3 Кант Им. Критика практического разума // Соч. в шести томах. – М.: Мысль, 1965. – Т.4., ч. 1. – С. 427.
- 4 Гегель Г.В.Ф. Философия религия. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1. – 532 с.
- 5 Локк Дж. Избр. фил. соч. – Т.1. – С. 99.
- 6 Флоренский П. Иконостас. – М.: Мир книги, 2007. – С. 66.
- 7 Гегель. Философия духа / Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. – С. 373.
- 8 Святитель Иоанн Златоуст. Алфавит духовный. – М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2007. – С. 598, 507.
- 9 Соловьев Вл. Соч. в 2-х томах. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – С. 126.
- 10 Абай. Книга слов. – С. 57.
- 11 Шакарим. Записки забытого. – С. 105.
- 12 Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: AD MARVINEM, 1997. – 451 с.
- 13 Гегель Г.В.Ф. Философия религия. – М.: Мысль, 1975. – Т. 2. – 573 с.

Түйін

Соловьева Г.Г. **Философия және дін: ар-ождан дискурсы**

Ар-ұят дәстүрлі түрде этиканың категориясы ретінде қарастырылады. Мақалада ар-ұяттың онтологиялық мәнін аңғарып, оны діни сенімнің факторымен байланыстыру мүмкіндігі жасалынған. Ар-ұяттың онтологиялық табиғаты оның маңызды қасиеттерін анықтауға мүмкіндік береді. Ол тек қатал төреші, цензор, сынаушы ғана емес, сонымен қатар жағымды функцияларды атқарып, адамды ізгіліктік әрекеттер мен Құдай және адамзат алдындағы адамгершілік борышын орындауға итермелейді.

Түйін сөздер: ар-намыс, ұят, сенім, скептицизм, релятивизм, еркіндік, әділеттілік, ақиқат, жақсылық, зұлымдық.

Summary

Solovyeva G.G. Philosophy and Religion: the Discourse of Conscience

Conscience is traditionally considered as a category of ethics. The article attempts to discover the ontological sense of conscience, linking it to the context of religious faith. The ontological nature of conscience reveals its most important quality. It is not only a severe judge, censor, critic, but also performs a positive function, prompting the man to the accomplishment of moral behavior and performance of moral duty before God and men.

Keywords: Conscience, Shame, Faith, Skepticism, Relativism, Freedom, Justice, Truth, Good, Evil

Куанышгали Нигметжанов¹, Мадина Бектенова²

¹Павлодарский государственный педагогический институт

²Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ В ЭПОХУ ПОСТСЕКУЛЯРНОСТИ

Аннотация. В статье раскрывается феноменологическое значение диалога религий в постсекулярном обществе как основы интеграции и плодотворного существования человечества в современном мире. Презентируя казахстанский опыт диалогического существования религиозных традиций в качестве одной из наиболее релевантных моделей диалога религий современности, авторы, тем не менее, обозначают и проблемное поле данного вопроса.

Ключевые слова: ислам, диалог религий, постсекулярность, Казахстан, толерантность, согласие, традиция.

Говоря сегодня о роли ислама и диалоге религий необходимо отметить увеличение его роли не только в казахстанском обществе, но и во всем мире. По опубликованным прогнозам, исследовательского центра «Пью», расположенного в Вашингтоне, мусульманское население в мире составит к 2030 году 26,4 процента от всего населения Земли, сейчас его доля – 23,4 процента. При данной тенденции численность мусульман через 20 лет достигнет 2,2 миллиарда человек [1].

Актуализация роли ислама для Казахстана, как и в целом для всего центральноазиатского региона способствовало включенности ислама не только в частную, но и в общественную и государственную жизнь граждан. Ученые и исследователи религиозных процессов говорят о том, что визуальное и практическое присутствие ислама в жизнедеятельности общества бывших советских республик становится все более заметным. Увеличение числа культовых сооружений, внешняя атрибутика в форме ношения хиджаба, ежедневные исламские ритуальные практики становятся неотъемлемой частью общественной жизни казахстанцев.

Вместе с тем наблюдается тенденция к увеличению роли ислама и на макросоциальном и политическом уровне. Все чаще мы слышим об исламской интеграции государств с мусульманским населением, вступлении во всемирную исламскую финансовую систему, в стране развивается исламский экономический и образовательный контент, председательство в ОИС

также имело свои плодотворные результаты в развитии отношений Казахстана со странами исламского мира.

Круг проблем в научно-исследовательском ландшафте исламской темы разнообразен. Одна из них – роль ислама в поддержании межнационального и межконфессионального согласия.

Анализ событий последних десятилетий в мире показывает, что в условиях решения стратегически важных задач модернизации экономики, построения сильного, социально-ориентированного государства, выхода на мировую арену, остро встаёт вопрос о необходимости сохранения гражданского мира и общественной стабильности. Совместное проживание на одной территории представителей разных культур и религий не всегда имеет мирный и дружелюбный характер, зачастую возникает множество проблем, которые мешают полноценному развитию общества.

Как известно, в истории человечества нетерпимость проявлялась всегда, порождая войны, религиозные преследования, идеологические противостояния, этнические конфликты. В повседневной жизни она выражается в фанатизме, оскорблениях, а в государственном масштабе – в преследовании по расовому, национальному, религиозному признакам, в нарушении важнейших демократических прав и свобод человека.

В этом случае, в целях сохранения мирного положения общества, ставится задача по развитию и поддержанию межнационального и межконфессионального согласия. Проведение взвешенной национальной политики в области недопущения конфликтных ситуаций на религиозной и национальной почве является одним из основных направлений в поддержании национальной безопасности. Государства вне зависимости от типа их отношений с религиозными объединениями - от светского до теократического - вынуждены выстраивать государственно-конфессиональные отношения, и здесь государственные органы зачастую испытывают сложности, восходящие к надгосударственному характеру религий. Потому самое пристальное внимание уделяется позитивному опыту и новаторским находкам в выстраивании межрелигиозных и межэтнических отношений [2].

Казахстан одно из немногих государств мира отличающееся сложившимся уникальным этническим и культурным разнообразием. На территории страны в мире и согласии проживают представители более 130 наций и этнических групп, а также более 40 конфессий и деноминаций. И в таком культурном, этническом и религиозном разнообразии особенно важно поддерживать межкультурный и межрелигиозный диалог для устойчивого развития и социальной сплочённости.

Общеизвестно, что религия является одной из древнейших и основных форм духовной культуры, и на протяжении большей части человеческой истории, религия, играла решающую роль при конструировании челове-

ком социальной реальности и была наиболее эффективным средством реализации социальной жизни общества. Совместное проживание на одной территории представителей разных вероисповеданий выработало особую форму межконфессионального взаимодействия, которое способствует взаимообогащению культур, формированию глубоких традиций, пониманию и сотрудничеству.

Необходимо отметить сразу, что культура Казахстана традиционная, основывается на духовной традиции казахского народа, в которой доминирует традиция, но это также культура, которая соединила в себе модернизационные процессы, происходившие на протяжении многих веков, в том числе и процессы исламизации. На современном этапе развития страны необходима историческая объективность по отношению к тем историческим процессам, в которые был вовлечен древний и современный Казахстан.

Традиция толерантного отношения к представителям других религиозных и культурных сообществ свойственна казахской земле издревле. Пройдя несколько этапов своего развития от скифско-сакской, пратюркской, казахская культура всегда отличалась своей диалогичностью. Диалогичность тюркской культуры проявилась в выработке культурной парадигмы, основой которой стала удивительная толерантность к другим культурам и традициям. Самодостаточность любой культуры заключается в ее открытости другим культурным мирам и в отсутствие страха перед угрозой ассимиляции другой культурой, именно потому в пространстве Казахстана мирно сосуществовали, и передавались различные культурно-религиозные традиции. Диалог религий как древнейшая коммуникативная практика в условиях современного Казахстана трансформируется, но сохраняя неизменно-толерантные истоки взаимодополнительности религиозных миров, поскольку толерантность несет в себе уважение, правильное восприятие других культур, способов самовыражения человеческой индивидуальности. Толерантность — позволяет достичь мира и способна привести от культуры войны к культуре мира.

Диалог религий в условиях глобализирующегося мира становится тоже глобальным, вовлекая в разговор не только традиционные религии, но и нетрадиционные. Известное сочинение П. Абеляра «Диалог между философом, иудеем и христианином» заложило основы философской аналитической литературы по проблемам условий и возможности межрелигиозной и светской коммуникации. По сути дела, П. Абеляр, проводивший реконструкцию античного диалога, но уже в новых исторических условиях, пришел к пониманию того, что существует сама возможность подобного диалога. Диалог религий, по сути дела, это диалог между различными культурами. Он может быть разноплановым и разнолинейным. С точки зрения строгих фундаментальных принципов, выстраивающих диалог в структу-

ре строгих правил, нелинейный дискурс представляется лишенным логики смысла. Однако, принципы формальной логики не являются убедительными для религиозного мироощущения. Пространство диалога религий охватывает миры буддизма, ислама, христианства, иудаизма, дзэн-буддизма. Существует внутри каждой религии и свой межконфессиональный диалог, внутренний. Во все времена считался очень важным диалог христианства и ислама, и сегодня эта одна из сложнейших и актуальнейших проблем современного мира. У Эко в работе «Священные войны: страсть и рассудок», рассуждая о причинах непонимания и столкновения на религиозной почве, пишет, что «причиной всех религиозных войн, на протяжении столетий, приводивших к кровопролитию, всегда служили страсти и поверхностные противопоставления, наподобие Мы и Они, хорошее и плохое, черное и белое...» [3].

У. Эко озабочен проблемой понимания в интерпретации религиозной культуры. Какой принцип является фундаментальным в межрелигиозном диалоге? Несомненно, что принцип религиозной толерантности. Многие религиоведы сегодня утверждают, что наряду с принципом толерантности необходимо ввести принцип религиозной синергетики, т.е. рассматривать религии не с позиции отстраненного Констататора, а с позиции проникновения, позиции активного взаимодействия.

Сложнейшим диалогом в социо-культурном и философском понимании является определение векторности и задач диалога религий, особенно диалога ислама и запада, ислама и традиционных религий. Возьмем, к примеру, проблемы исламского мира сегодня на постсоветском пространстве. Такие определения ислама как казахский ислам (народный), татарский ислам, чеченский имеют быть в литературе даже научного характера. Это связано со спецификой распространения ислама на различных территориях. В рамках этого развития существовал неразрывный диалог ислама с традициями народными, которые не противоречили монотеистическому принципу. Сегодня в мире существует понятие «евроислам» и евроисламского диалога.

Например, в работе известного ученого и политика Р. Хакимова «Где наша Мекка?» [4] актуализированы проблемы евроисламского диалога как проблемы конструирования диалога ислама с новым миром, миром глобализации.

Стратегия евроисламского диалога направлена на создание мультикультурной идеологии единства исламской культуры и европейских рационалистических ценностей. Мусульманские теологические направления критикуют евроисламскую стратегию, считая, что она приведет к потере религиозной идентичности. А слишком вольная интерпретации коранических текстов будет способствовать размыванию подлинного смысла, что принесет хаос и непонимание. Это, в свою очередь, может вообще привести к

искаженному истолкованию мазхабов, да и вообще, к попытке изменения мазхаба.

Среди казахстанских исследований, раскрывающих эти проблемы можно отметить работу М. Лаумуллина «Закат мультикультурализма. Наступает эра европейского ислама». В этой работе автор поднимает проблемы европейского ислама, считая его наиболее продуктивным в сфере развития диалогической стратегии Восток-Запад.

Евроисламская стратегия глобального диалога культур неоднозначно трактуется, так называемым турецким евроисламом в Германии, арабским евроисламом во Франции. Представители этих версий евроислама опасаются, что в результате освоения европейских культурных ценностей угроза потери исламской идентичности приобретает большую вероятность. Евроисламская стратегия диалога культур является одной из форм мультикультурализма. А потому вопрос о том, является ли мультикультурализм угрозой национальной культурной организации общества, весьма актуален в этом контексте. Сохранение исламской идентичности – проблема многоаспектная, да и что такое исламская идентичность? – вопрос, очень дискутируемый в современном мире. Понятно, что исламская идентичность – это идентификация человека с исламом. Социальный, онтологический, экзистенциальный код ислама – таухид – и состояние «муслим» – презумпция покорности воле Бога, христианство – монотеизм – тоже покорность Богу. Исходя из этого, можно утверждать, что не существует противоречий в догматах, следовательно, возможен и консенсус.

Установка на понимание в диалоге религий – условие для подобного диалога. Но как «инсталлировать» это понимание? Множество диалогических межрелигиозных проектов полны утопических идей по этому поводу. Например, известные нашумевшие работы швейцарского теолога Кюнга Г., представителя католического либерализма представляют проект диалога между религиями, между религиозным и научным мировоззрением.

В качестве примирения он предлагает отказаться от тех канонических положений, которые ведут к разногласию. Отстраненный от преподавательской теологической деятельности за критическую оценку деятельности папы Иоанна Павла II, Кюнг продолжал отстаивать идею проведения либеральных реформ в католицизме. Для диалога религий его работы показательны как попытка найти новые формы диалога между религиями. Кюнг не только пытался создать либеральную теорию взаимодействия между исламом и христианством, но также между различными течениями в христианстве. Институт экуменических исследований, который он возглавлял, проецировал экуменический диалог между христианскими конфессиями. Однако, как известно, идея экуменизма, обосновывавшая объединяющий принцип католицизма и протестантизма, привела к серьезному кризису,

хотя в идее экуменического диалога было заложено снятие межрелигиозного отчуждения.

Некоторые представители религиозных конфессий в выстраивании диалога религий предлагают основываться на нейтральной позиции, дабы избежать разногласий и межрелигиозных конфликтов.

Т.А. Кузьмина убеждена, что «религиозно нейтральная (автономная, агностическая, атеистическая и т.п.) культура не может сохранить ни те ценности, которые она позаимствовала из христианского источника, ни сама себя в целом. Как только срезается верхний религиозно-метафизический этаж культуры (или ее духовные корни, что одно и то же, ибо корни наши «на небесах»), как только «закрывается небо», бывшие ценности, лишённые своей духовно-онтологической подпитки, перерождаются» [5]. При этом она не сомневается, что европейская культура является христианской, но этот тезис является довольно спорным, поскольку европейская наука, которая сформировала современную европейскую культуру, утверждалась как раз в отрицании и в оппозиции к религии. Возможно, что длительный и до сих пор непреодоленный кризис европейской культуры тесно связан с утратой этой культурой духовного величия христианской религии. Не случайно же европейская культура маркируется как фаустовская. Несколько иначе проблема связи культуры и религии складывалась в Российской империи, где православие презентировалось как незыблемая основа и связь всей культуры России.

«Часто забывается, – писал о.Сергий Булгаков, – и далеко не всеми понимается, что теперешняя культура исторически имеет религиозные корни и до сих пор еще питается их здоровыми соками... Новая Европа была духовно вскормлена и воспитана христианской церковью и теперешняя европейская культура с ее наукой по своему происхождению является христианской, хотя в своем сознании она начинает утрачивать эту связь. На атеистическом фундаменте не была еще воздвигнута ни одна цивилизация в истории, – да, по моему утверждению, и не может быть воздвигнута. Атеистическая культура может быть только паразитарным растением на чужом стволе и притом губящим корни дерева, к которому присосалось» [6]. В этой цитате Булгакова мы видим определение европейской культуры в контексте христианства, это очень важно для усвоения той истины, что христианская и исламская культура (в терминах Запад и Восток) уже гармоничны в своем «культурном» союзе с верой в Бога, а, следовательно, они диалогичны и коммуникативны.

Диалог традиционных религий возможен только в презумпции толерантности. В истории человечества противостояние религий приводило не только к философии непонимания, но к военным конфликтам, бессмысленным по своей сути и бесчеловечности. Поэтому, когда сегодня слышны заявления по поводу «обреченности» самого религиозного диалога, это очень

настораживает. Необходимость в диалоге религии доказана временем. Время, события нашего мира, мира глобальной коммуникации не просто дают почву для рефлексии над диалогом религий, они проецируют и некоторые условия для этого.

Уже в средневековом обществе, в котором линия диалога Восток-Запад, по сути дела, осуществлялась в концепции христианско-исламского взаимодействия, создавались политические, социальные стратегии совместного сосуществования. Арабский халифат вел достаточно толерантную политику межрелигиозного сосуществования мусульман, христиан и иудеев. Даже несмотря на введение регламентирующих правил совместного проживания, всегда оставалось пространство для межрелигиозной личностной коммуникации. Гуманизм и толерантность – принципиальные парадигмальные презумпции диалога религий. Обеспокоенность по поводу возможности/невозможности стратегии глобального диалога религий – это насущная забота о совместном стабильном проживании представителей всех религий, всех конфессий. Средневековые представители теологии, философии, науки, мистицизма – аль-Газали, Руми, Ибн Араби, аль-Фараби, Х.А. Яссави, Августин, Франциск Ассизский и многие другие, будучи представителями разных вероисповеданий, всегда подчеркивали в религиях основной принцип – гуманизм, который осуществлялся в человеке и человеком.

В средние века проблема партнерского отношения была основой экономического исламского права. Ведь достаточно вспомнить проблемы исламской экономики, которые базировались на принципах доверия.

Доверие и в межрелигиозном диалоге является ценностной парадигмой.

Современные мировые исследователи гуманитарных наук, обеспокоенные духовной дезинтеграцией, деинтеллектуализацией, считают, что это состояние стало возможным, благодаря деисламизации и дехристианизации мира.

Дехристианизация Америки, например, вызывает серьезное беспокойство интеллектуалов США, о чем свидетельствует книга Патрика Бьюкене-на «Смерть Запада». И особенно беспокоит их процесс секуляризации культуры, который может привести к трагическим результатам будущее США. Бьюкене-н отмечает, что даже молодые священники стремятся примирить религию с идеями контркультуры

В то время, когда в Европе шли межрелигиозные войны, император Акбар, правивший в Северной Индии в конце 16 века, установил равенство конфессий, хотя сам он был мусульманином.

Изменение отношения к религии, характерное для нашего времени можно уловить по словам Ласло, который пишет: «Бог современного человечества должен быть имманентным Богом, одухотворяющим мир изнутри, а не правящим миром извне» [7].

Это обстоятельство является одним из оснований необходимости межконфессионального диалога, потому что Бог смещен в структуру нашего опыта, в структуру нашей коммуникации и мы нуждаемся в религии, чтобы одухотворять наш диалог и в этом видеть возможность великого смысла бытия человечества. Ласло считал необходимым подобное одухотворение. О необходимости терпимости, толерантности в вопросах межрелигиозного диалога говорит и французский философ Мишель Онфре: «Единобожие отличается нетерпимостью, мстительностью, стремлением к интеллектуальному истреблению всех инакомыслящих... Если я заявляю, что религии, адептами которой являются эти люди, свойственна нетерпимость, а они мне за это угрожают смертью, то тем самым они, к несчастью, подтверждают мою правоту... В Европе мы живем в условиях демократии, а в других странах, в другие времена мне никто не угрожал бы. Мне просто отрубили бы голову...» [8]

Можно по-разному интерпретировать это высказывание. Однако, именно толерантность должна оставаться главным принципом как в диалоге религий, так и в диалоге религий с наукой.

В каждой конфессии может быть множество различных вероисповедований, множество различных сект. Как следует отнестись к тому, что количество многообразных самоопределяющихся вероисповедований становится в количественном отношении все больше. Ведущие конфессии или так называемые традиционные религии осуществляют между собой диалог, возможно, разрабатывая и общие методы борьбы с разложением мировых религий.

Есть определенное единство процесса Ренессанса религиозного сознания и самосознания и практического процесса глобализации. Процесс глобализации все более и более разворачивается как процесс анонимный, невозможно определить, кто является субъектом глобализации. Несамостоятельность личностей и социальных систем вполне согласуется с признанием трансцендентного субъекта, скрыто преследующего достижения целей, неведомых людям, поскольку «неисповедимы пути Господни».

Правильно ли считать, что религиозные всплески в культуре связаны с признанием технологической отсталости от Запада?

Вряд ли можно отрицать влияние глобализационного процесса на религиозную сферу. Изменение динамики и содержания взаимозависимости людей как внутри, так и за пределами государственных образований, выразилось в том, что религиозные различия и противоречия становятся неизмеримо острыми, чем в прежнее время. Поскольку религия все активней вторгается в сферу культуры, стремясь оказать на нее духовное воздействие и преобразование, то межконфессиональные различия и противоречия транспортируются в область культуры вместе с религиозными ценностями и уста-

новками. Уже и сами конфессии не скрывают свою борьбу за души людей и социальное пространство влияния. Усложняются, впрочем, отношения не только между конфессиями, которые, как никогда прежде, вынуждены взаимодействовать на одном и том же социальном поле, но и отношения внутри самих конфессий. Примером тому является стремление традиционных религий вытеснить из сферы своего влияния различные секты и религиозные объединения, объявляя их зловредными и опасными как для людей, так и для государства. Принужденные сотрудничать с органами власти, религиозные конфессии начинают и сами выполнять идеологические цели, забывая о высокой духовной сути религии. То обстоятельство, что религия начинает вовлекаться в сугубо земную и прагмо-материальную проблематику вызывает амбивалентное отношение, поскольку эти паллиативы могут представлять угрозу духовной деятельности и самих этих конфессий.

Диалог религий как идеология гуманизма разрабатывалась в эпоху постсекулярности особенно активно.

Диалог религий в светских государствах также сложен, как и в религиозных. Светские государства прилагают максимум усилий для формирования такой религиозной политики, которая была бы позитивной, речь идет о диалогической политике, способной противостоять религиозному экстремизму, ведущему только к конфронтации. Диалог религий направлен на сближение людей по принципу духовного, гуманного начала. Традиционные и нетрадиционные религии, их диалог – главная стратегия коммуникации в мире, ведь изначально, любая религия осуществляет коммуникацию человека с Богом, связывая его духовное и материальное начало.

Диалог религий в различные времена определялся тем статусом, который имела та или иная религия. В Казахстане межрелигиозный опыт имеет долгую историю. В современных условиях диалог религий, основанный на традициях согласия и толерантности, представлен как диалогический. Президент Республики Казахстан отмечает позитивную гуманистическую роль религии на протяжении многовековой коммуникативной практики человечества, он выделяет такие ее составляющие, как принцип диалогичности, принцип гуманизма, принцип духовности, принцип коммуникативности, которые раскрываются в интегральной коммуникативной стратегии. В религиях не нужно искать исток разобщенности, а напротив, необходимо раскрывать потенциал диалога, который в них заложен – это главная установка в коммуникации религий.

Стратегия укрепления межрелигиозного диалога определена всей политикой нашей республики в качестве приоритетной задачи. Благодаря такому подходу казахстанское общество сегодня является уникальным примером культурного плюрализма и толерантности. Мир и спокойствие, гражданское согласие, религиозная терпимость, равноправное участие представителей

различных культур в жизни общества – отличительная черта современного Казахстана. Именно эти принципы легли в основу национальной политики, сформированной за годы независимости.

Ввиду современных угроз и вызовов со стороны радикальных и экстремистских групп, а также искусственно сформированных вокруг ислама исламофобских настроений, на плечи представителей официального духовенства ислама ложится нелегкая задача по разъяснению миролюбивых и моральных основ ислама и предотвращению радикализации общества, в особенности молодежи Казахстана.

В этой связи сложившиеся традиции взаимоуважения духовных лидеров друг к другу являются примером для всех верующих и выражают стремление достичь взаимного понимания и согласования самых разных мотивов, установок, ориентаций, не прибегая к насилию, подавлению человеческого достоинства, а используя гуманные возможности – диалог, понимание, сотрудничество.

В нынешних условиях большое внимание в сохранении межконфессионального согласия должно быть уделено вере. Это особенно актуально потому, что полноценное единство народа не может быть достигнуто без духовного потенциала, источник которого лежит в религии. И особо стоит отметить роль государства в поддержании духовного начала народа.

Крайне важным направлением в политике межрелигиозного согласия сегодня становится нравственное воспитание молодых казахстанцев в духе взаимного уважения и толерантности.

Проведение просветительских встреч с молодым поколением с каждым годом становится всё более и более актуальным. Важными в воспитание молодежи Казахстана являются принципы, которых придерживались из поколения в поколение, то есть воспитание в духе миролюбия, добра, истинного уважения к ближнему, ценности каждого человека вне зависимости от его национальной, культурной и религиозной принадлежности.

В заключении хотелось бы отметить, в постсекулярную эпоху остро встает вопрос о культурном плюрализме, об инаковости других, об этнической и религиозной идентичности. В этой связи мирное существование народа – это залог стабильного, системного и спокойного развития государства. Духовное согласие является основой мирного настоящего и будущего во всем мире. Ислам как религия мира и добра призвана взрастить и воспитать в своих последователях традицию межрелигиозного диалога и согласия.

Литература

1 The Future of the Global Muslim Population. Pew Research Center <http://www.pewforum.org/2011/01/27/the-future-of-the-global-muslim-population/> January 27, 2011.

2 Н.А. Назарбаев – основоположник казахстанской модели межэтнического и межконфессионального согласия. / Сост.: А.Н. Нысанбаев, А.Г. Косиченко. – Алматы: 2010. – С. 3-5.

3 Эко У. Священные войны: страсть и рассудок. Сказать почти то же самое // Русский журнал. – 2001. (Публикация от 31 октября 2001 г.) // www.gumer.info.

4 Хакимов Р. Где наша Мекка? – Казань, 2003. – 102 с.

5 Кузьмина Т.А. Секулярное сознание и судьбы культуры. // Реформаторские идеи в социальном развитии России. – Москва, 1998. – С. 18-66.

6 Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. – СПб., 1997. – 592 с.

7 Ласло Э. Век бифуркации. Постигание изменяющегося мира // Путь. – 1995. – № 7. – С. 3-129.

8 Онфре М. Статья к «Трактату атеологии. Физика метафизики» // Курьер Юнеско. – 2007. – № 9. – С. 28.

Түйін

Нигметжанов К.Г., Бектенова М.К. Постсекулярлық дәуірдегі діндер диалогы

Мақалада діндер диалогының постсекулярлы қоғамда адамзаттың қазіргі әлемдегі бірігуі мен табысты тіршілік етуі негізі ретіндегі феноменологиялық мәні айқындалады. Діни дәстүрлердің диалогтық әрекеттілігінің қазіргі замандағы діндер диалогының ең релевантты моделі ретіндегі қазақстандық тәжірибесін ұсына отырып, авторлар, дегенмен, бұл мәселенің қайшылықты алаңын да көрсетуге тырысты.

Түйін сөздер: ислам, діндер диалогы, постсекулярлық, Қазақстан, толеранттылық, келісім, дәстүр.

Summary

Nigmatzhanov K.G., Bektenova M.K. Dialogue of Religions in the Era of Post-Secular

The article reveals the phenomenological significance of the dialogue of religions in the post-secular society as the basis of integration and fruitful human existence in the modern world. Featuring the Kazakhstani experience of dialogical existence of religious traditions as one of the most relevant models of dialogue of religions of modernity, the authors, however, indicate the problem field of this question.

Keywords: Islam, a Dialogue of Religions, Post-Secular, Kazakhstan, Tolerance, Harmony, Tradition.

МРНТИ 02.15.61
ӘӨЖ 177.1

Серік Нұрмұратов¹

¹ҚР БҒМ Философия, саясаттану және дінтану институты

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫ: ТАРИХ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ЗАМАН

Аннотация. Ғылыми мақалада қазақ халқы ділінің құндылықтық-мәндік бастауы талданған, этностың рухани эволюциясы аясында тарихи ойшылдардың философиялық көзқарастары көрсетілген. Оның үстіне, дәстүрлі мәдениет пен қазіргі заман жағдайындағы қазақ қоғамының рухани әлемінің басымдылықтары анықталған. Мәдени-философиялық талдау негізінде қазақстандық қоғамның мәдени өмірінің өзгерулері аясында белгілі қазақ ойшылдарының құндылықтар жүйесінің этикалық-онтологиялық негізі айқындалады. Жұмыста қазақ дәстүрлі қоғамының дүниетанымдық мазмұны ашып көрсетілдеді. Тарихи-философиялық аяда дәстүрлі қазақтың әлемді қабылдауындағы дәстүршілдік құбылысының орны мен рөлі анықталады.

Түйін сөздер: білім, ғылым, дәстүр, дін, жаңашылдық, құндылық, мәдениет, шығармашылық, тарих, философия, этика.

Мәдениет пен руханият саласындағы маңызды құбылыстардың қатарына құндылықтар мәселесі жатады. Құндылықтардың табиғатын зерттей отырып оның тарихи субъектіге қатысты мәндік сипатын анықтау арқылы қоғамның даму бағытын, оның болашағын бағамдауға болады. Кез келген қоғам өзінің тарихи болмысында, тарихи даму эволюциясында ерекше құндылықтар жүйесін қалыптастырады және оны барынша дамытып отырады. Мағыналық мазмұны бойынша гуманистік емес, яғни әлеуметтегі үйлесімділікті бұзатын агрессиялық мағынадағы құндылықтарға басымдық берген қоғам түбінде өзінің саяси-әлеуметтік дүниесін, мәдениеті мен экономикасын белгілі бір қайшылықтарға, қиындықтарға алып барады, өзінің болашағына балта шабады, деградацияға жол береді.

Құндылықтық үйлесімсіздіктен жалпы қоғамның ішкі дамуында тежелулер басталып, әр түрлі салада дағдарыстар белең алатыны анық. Сөйтіп, қауымдастықтың өркениеттілік жолына түсуіне мүмкіндіктер шектеледі. Демек, құндылықтар – әлеуметтік кеңістіктегі кейбір объектінің, құбылыстың, үдерістің көрінісі ретінде адам, топ және қоғам үшін стратегиялық маңыздылығы бар әлем. Құндылықтар өзінің шынайы мағынасында адамдардың түбегейлі мүддесіне сәйкес келіп, оның рухани кемелденуі

үшін идеал, эталон, іргетас, бағдар қызметін атқарады. Сондықтан іргелі құндылықтар өздерінің қоғамдық-саяси, рухани-адамгершілік жағымды қызметін ұлттың дамуында атқарады.

Әр қилы халықтардың мәдениеттерінің, рухани игерулердің көптүрлілігі базалық негіздегі жалпыадамзаттық, метатарихтық, әмбебап рухани-адамгершілік құндылықтарды (адамдардың өмір сүруге құқылығы, еңбек етуге, білім алуға, теңдікке, тіл мен діни сенімге еркіндігі, меншікке құқылығы, махаббатқа, үлкендерді сыйлауға, балаларға қамқор болуға Отансүйгіштікке, кәсіпкерлікке, жеке қауіпсіздікке, адалдыққа және т. б. жағымды әрекеттерге) жоққа шығара алмайды. Осыған орай зерделенуге таңдалған ғылыми зерттеу тақырыбының өзектілігі осы мәселенің түптамырын халықтың болмысымен байланыстыра отырып анықтауда және қоғамның мүшесі болып табылатын әрбір адамның өмір жолымен байланыстылығын тұжырымдаумен астасып жатады.

Адам еркіндігінің жоғарғы көрінісі – құндылықтарды, қадам жасаудың бағыттарын таңдау құқығы болып табылады. Табиғат әлемінің тіршілік иелерінен адамзаттың түбегейлі айырмасы да осыдан көрініс береді. Демек, адам үшін қоғам деген үлкен мүмкіндіктер айдынында өз тағдырын өзі шешуі керек және күнделікті өмірге келетін ықтималдылықтардың арасынан өзіне жолды еркін таңдау жасау арқылы өзінің әлеуетін паш етуі тиіс. Адамзат тарихында, әсіре қазіргі заманда демократиялық жүйеге жүгініп, оны қалыптастыруға және дамытуға ұмтылудың түпкі мәні осы құқықты барынша кеңінен пайдалануға әрекеттену болып келеді.

Немістің ұлы философы И.Канттың моральдық императивтерінің бірінде – адамды әлеуметтік қатынастарда әрқашанда мақсат-мұрат ету жөнінде кесімді философиялық ой айтылады. Әрине, адамға ешқашанда құрал ретінде қарамау керек. Әлеуметтік тіршіліктің ең кемелденген сипаты түрінде көрініс беретін адам құбылысы өзінің рухани мәнін тек рухани-адамгершілік құндылықтарды дәріптеген, жүзеге асырған сәтте ғана таныта алады. Сондықтан халықтың келбетін ең бірінші кезекте көрсететін құбылысты рухани-адамгершілік құндылықтар деп атауға болады. Олар девальвацияға ұшыраса, дағдарысқа түскен болса, онда қоғамда міндетті түрде жасанды, жалған құндылықтар басымдық таныта бастайды. Сондықтан тарихи санада қалыптасқан, қоғамның дамуы үшін маңызды рөл атқарған рухани құндылықтарды сараптаудан өткізіп отыру және оларды насихаттау өзінің өзектілігін үнемі сақтап отырады.

Қоғам бір орында тұрмайды, үнемі өзгерісте болады және ол өзінің даму кезеңдерінде әртүрлі әлеуметтік-саяси, экономикалық қиыншылықтарды басынан өткізеді. Дегенмен, сол дағдарыстардан шығудың бірден-бір жолы алдымен руханият әлемін ретке келтіру болып табылады, яғни азаматтардың рухани құндылықтарға бет бұруы. Сондықтан құндылықтар

әлемі қоғам мен ғылым үшін үнемі өзекті және маңызды мәселелер санатында деуге болады.

Қазақтардың тарихи болмысында ертеректен құндылықтар жүйесінің әртүрлі сипаты қалыптасқан және олардың көбісінің идеялық, ділдік бастаулары түркілік замандағы түсініктермен, ұғымдармен тікелей байланысты. Халықтың этникалық өзіндік санасында рухани эволюцияның, рухани сабақтастықтың болуы да заңды құбылыс. Сондықтан олардың рухани болмыста орын алу себептерін анықтаған орынды. Ал енді қазақтардың этникалық өзіндік санасында «құт» ұғымы, рухани құндылық ретінде ерекше орын алғаны белгілі.

Негізінен «құт» болмыстық тұрғыдан алғанда – «түркі-қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымында береке орнады, байлықтың басы болды дегенді білдіретін киелі ұғым. Көне түркі заманында Құт сөзі: 1) жан, өмірлік қуат, рух; 2) бақыт, жақсылық; 3) сәттілік, табыс, сыбаға; 4) ұлылық, дәреже; 5) ақиқатқа жету, нұрлану, шаттықа кенелу деген түрлі мағыналарда қолданылған. Қ. ұғымы, а) өсіп-өну құбылыстары мен заңдарына ұқсас; ә) тылсым рухтарға тәуелді негізде; б) көк Тәңірден келетін сыбаға деген наным-сенім ыңғайында қалыптасқанды» білдіреді деген сипаттамалармен, тұжырымдармен келісуге болады [1].

Әрине, қазақ қоғамы ежелден этикалық заңдарды, әдептілік дәстүрлерді барынша бағалаған. Сонымен қатар табиғатқа деген қатынастың биік экологиялық мәдениет деңгейінде болғанын құт құбылысын адам мен жан-жануарлардың табиғи өсіп-өнуі тұрғысынан, байлық-молшылық сипатында түсіндірілуімен астастыруға болады. Кейін түркі-қазақ даласына тарай бастаған мұсылман діні аясында құт ұғымы «Алладан келетін киелі нұр, қуат көзі, күллі берекенің бастауы» деген түсініктермен байытылды. Бұл жерде екі түйіскен әлемде дүниетанымдық қайшылықтың болмағанын, орнына құт туралы тереңдетілген пайымдаулардың халық дүниетанымына ендегенін байқаймыз.

«Құт» ұғымы дәстүрлі қоғамда киелілік, әулиелілік деген ұғымдармен тығыз байланыстырылып, олардың арасында рухани өзара сабақтастық сипаты көрініс береді. Діни мағынадағы сопылық дүниетанымның қазақ даласына кең тарауының бір себебі де осында. Түркілік ойшыл Жүсіп Баласағұнидің «Құтты білігінің» мазмұны негізінен құт ілімін дәріптеген және ол адамаралық қатынастардағы әлеуметтік қайшылықтарды суреттей отырып ақыл-ойды өрбітумен тығыз байланыста көптеген әлеуметтік дүниенің шешімін іздестірген, оқырманымен, тыңдаушысымен үнемі сұхбаттаса отырып құнды идеяларын ұсынған.

Құт қонған жерде барлық дүниенің үйлесімділігі орнайтынына, адам бақытты болатынына халық менталитеті толық сенім білдіреді және соны әлеуметтік практикада жүзеге асыруға тырысады. «Аспан мен жердің орта-

сынан игілікті әлемді іздеген түркілер» үнемі «Жерұйықтың» бар екеніне барынша иланып отырған. Бірақ осы құндылықтар әлемін өз қолымен жасауға болатынын өздерінің жырларында әр қилы өрнектейді. Сондықтан Ақиқатты іздеудің сан қырлы жолы бар екеніне күмән келтірмейміз. Бірақ адамға қатысты рухани жетілудің нағыз сокпағы рухани құндылықтарды бағалаудан басталатыны анық.

Қазақтар түркі халықтарының арасындағы ірі этнос ретінде Орталық Азия өңіріндегі көшпенді басқа халықтар сияқты сөз қадірін, сөз күдіретін білген, ақылдысы мен данасын пір тұтқан халықтардың қатарына жатады. Қазақ менталитетіндегі сөзге деген үлкен құрмет Еуропалықтардың сөйлеу арқылы (дауыс-үн культі) өзін таныту мен қорғау ұстанымынан айырмашылығы, өзіндік ерекшелігі, құбылыстық арақашықтығы біршама деуге болады. Себебі, қазақ тілін, яғни «сөзді (тілді) қарым-қатынас құралынан гөрі, өнер алды» (Абай) деп түсінген. Міне, сондықтан да болар, осы халықтың даналығы, ізгілікке толы этнофилософиясы – поэтикалық, фольклорлық тұрғыда тұжырымдалып, көбірек көркем образдар кейпінде көрініс берген. Тек оны терең түсіне білген жан ғана данагөй сөзді електен өткізіп, арасынан болашаққа бастайтын, жүрекке сенім ұялататын інжу-маржанын құндылық ретінде теріп алып, шығармашылықпен айыра білмек.

Халықтың тіл мәдениеті өзінің сан қырлы көріністері арқылы үнемі дамып, кемелденіп отырды, қазақ даласында басқа көрші мемлекеттердегідей қалалық мәдениет кең етек алмағанмен рухани мәдениеттің ерекше саласы – ауыз әдебиеті халықты біртұтастандырушы, рухани құндылықтарды қордалаушы негізгі тетікке айналғанын атап өту керек. Қазақ ойшылдары осы рухани байлықтан толықтай сусындаған, оны сыни талдаулар жасау арқылы игерген тарихи тұлғалар.

Қазақ халқының руханиятында үлкеннен бата алу, Атамекенді қадірлеу, Қыдыр Атаның шапағатына бөлену, отбасының, мал-жанның өсіп-өнуі негіз болатын рухани бастау деп түсінген. Аналарға деген құрмет те барынша биікте болғанын атап өткен жөн. Аруақты сыйлау әдет-ғұрпы ертеректе пайда болғаны белгілі және осы ұлттық дәстүр қазіргі заманның этникалық мәдениетінде жоғалып кеткен жоқ. Тіршіліктегі барлық жақсылық өзінен өзі қалыптаспайды және олар бірнеше жолдармен өткен тарихпен, дүниеден өткен аруақтардың рухтарымен байланысып жататынына, дүниенің өткені мен қазіргісі және болашағының арасында көрінбес көпір бар екендігіне қазақтың этникалық санасы толық сенеді.

Қазақ өзінің этникалық әріптесіне «қой көзді», «қой мінезді» деген сипаттамасын берсе, онда ол оның жақсы қасиеттерін атағанын білдіргені, ал бұл сөздерді орыс тіліне тікелей аударып қолданатын болсақ (бараның глаз, бараний характер) тіптен өзгеше ерекшеліктерге ие болып, кейбір түсінбестіктерді туындатуы мүмкін. Қазақ өз баласын «ботам», «құлыным»

десе, еуропалық ділге де, тілге де бұл онша қолайлы келе бермейді, ол мұндай атауларды жатсынады. Сондықтан Еуразиялық кеңістіктегі халықтар арасындағы сұхбатта дәстүрлі қалыптасқан рухани мәдениеттеріміздегі айырмашылықтарымыз мен төлтумалық ерекшеліктеріміз айқын көрініп қалатын кездеріміз де кездесіп отырады. Жалпы көптүрліліктің түйісетін жері руханилық болып келеді.

Қазақ халқының ойшылдары ертеден, сонау түркі заманынан өз елінің тағдырына алаңдап, жастарды білімге, жалпыадамзаттық және рухани құндылықтарға, өркениеттік дамуға және қоғамның өткір мәселелерінің шешімін іздеуге шақырды. Адам бойындағы шығармашылық көздерді ашудың жолдарын анықтауды қазақ халқы үнемі өзара түсіністіктен, сұхбаттан іздеді. Әрине, сұхбатпен мәселе толық шешімін таба қоймайды. Іс нәтижелі болуы үшін руханиятты түлете түсетін, адамды рухани жетілдіретін өзара сенімге арқа сүйеген жасампаз іс әрекеттер керек. Тіпті, аударма түріндегі тараған мәдени құндылықтар кез келген мәдениеттің шынайы құндылықтарын, түпнұсқаның барлық бояуын солғындататыны жөнінде мамандар ой қозғауда [2].

Қазақтың өмір салты, этникалық дара келбеті ғасырлар бойы дәстүрлі құндылықтар негізінде қалыптасқаны белгілі. Әрине, оның дүниетанымдық, этногенезистік, тарихи эволюциялық, онтологиялық және әлеуметтік-психологиялық қырларын құндылықтар жүйесі иерархиясында байқауға болады. Адамзат пен жеке адамның тұлғалық рухани жетілуі жолында ғылым мен білімді бәрінен жоғары қою, одан кейін дін мен мәдениеттің маңызды орындарын анықтау қазақ ойшылдарының шығармашылығында көркем сөздермен нақты анықтап берілген.

Шын мәнінде кез келген халықтың өкілі үшін, тіпті кісі қай ғасырда өмір сүрсін, қандай қызметтер атқарсын тарихи субъектінің рухани болмысының кемелденуіне негіз болатын осы құбылыстар қоғамда өзара байланысып, біріккенде, өзара ықпалдасқанда, жақындасқанда тұлға деңгейінде прогресс үшін тиімді нәтижесін беретіні анық.

Ұлттық рух кез келген халықтың өзіндік «Менін» танытатын құбылыс. Жалпыадамзаттық құндылықтар жеке халықтың, немесе жеке адамның деңгейінде нақты бейнесін танытуы үшін белгілі бір рухани платформада өзін әлеуметтендіреді, әлеуетін паш етеді. Осы тұрғыдан алғанда кез келген халықтың өзіндік қайталанбас келбеті бар. Олар ұлттық мінез, діл, психология, дүниетанымдық әмбебаптар, құндылықтар жүйесі арқылы көрінеді. Сонымен қатар ұлттық рухтың байқалуы ұлт өкілдерінің ғасырлар бойы қордалаған ауызша, жазбаша көркем шығармаларынан, халық даналығынан, сабақтастығын үзбеген рухани мұраларынан көрінеді.

Әрбір ұлт өзінің этникалық эволюциясында өзіне тән ұлттық рухты қалыптастырып, оны дүниетанымынан, дүниеге көзқарастары мен мінез-

құлқынан, мұрат-мақсатынан аңғартып отырады. Ұлт болып қалыптасудың түптамыры оның детерминанттарына, ішкі және сыртқы факторларына байланысты болса, ал тарихи субъектінің табиғи, тарихи, рухани бітім-болмысы, ұлттық санасы, ділі, мінезі, мәдениеті негізгі құндылықтар жүйесімен айшықталып отырады.

Қазақ ойшылдарының көбісінің (Абай, Шәкәрім) құндылықтар жүйесі иерархиясында адамзат үшін, жеке адамның тұлғалық рухани жетілуі үшін маңызды құбылыс ретінде ғылым мен білімді бәрінен жоғары қоя көрініс береді, одан кейін дін мен мәдениеттің маңызды орындарын өз шығармашылығында көркем сөздермен нақты анықталған. Әрбір халықтың өкілі үшін, тіпті кісі қай ғасырда өмір сүрсін, қандай қызметтер атқарсын тарихи субъектінің рухани болмысының кемелденуіне негіз болатын осы құбылыстар қоғамда өзара байланысып, біріккенде, өзара ықпалдасқанда тұлға деңгейінде тиімді нәтижесін беретіні анық.

Қазақ ойшылдары ақиқатты тануда үлкен рөл атқаратын білім деп санайды. Адамның өміріндегі білімнің рөлі өте жоғары, адамды адаммен теңестіретін білім, ақыл мен таным өмірді толық мәнді ететін адам бойындағы жоғарғы қасиет. Ақыл құнды құбылыс ретінде адами дүниенің кез-келген құпиясын түсінуге әзір. Бірақ сол ақылды адам шындап отырмаса, ақпараттар ағыны заманында тоқырап, кешеуілдеп, мардымсызданып қалуы мүмкін. Абай өз заманында болашақтағы білімнің құрылымы күрделене түсетінін аңғарған. Абай үшін ең бірінші қажеттілік – білім. Абай қазақ халқына білім және ғылымды ерекше құндылық ретінде ұсынды. Ол өзінің «Қара сөздерінде» заңды түрде ағартушылық, білім, ғылым, өнер мәселесін көбірек қозғайды [3].

Қазіргі замандағы үздіксіз білім беру, дуалды білім беру сияқты тұжырымдаманың өзі өмір қажеттілігінен, проблемалардың зәрулігінен туындаған іспетті. Қазіргі заманның тұрғысынан Абай сөздеріне бағалаулар жасасақ, онда ақын өсиетінің тарихи маңыздылығын өзектендіре түсеміз және ғылыми білімнің күн өткен сайын күнделікті тіршілікке бойлап келе жатқанына күмән келтірмейміз. Ұлттық рухымызды бекіте түсуіміз үшін білімнің қабылданған әрбір сәтіне халқымыздың рухани мұрасымен астастыра отырғанымыз абазал.

Қазақ жастары қазіргі тарихи кезеңде білім мен ғылым іздеп шетелдерде беделді университеттерде оқуда, өз еліміздегі оқу орындарының саны жағынан алғанда әлемдік рейтингте алдыңғы қатарлардамыз, жан басына шаққанда оқу орындары жеткілікті. Мәселе, енді сапаны да барынша көтеруде болып тұр. Қазақ ойшылдарының өсиеттерінің қазіргі заманауи тіршілікте біршама пәрменді жүзеге аса бастағанының да куәсі болып отырмыз. Дегенмен, «өнерді үйрен де жирен» дейді халқымыз. Демек, жаңа өнерді үйренудің шегі жоқ, рухани кемелденудің де ақыры болмайды.

Заманауи өркениетті қоғамның білімсіз күні қараңғы екені анық. Білімнің деңгейі қоғамның экономикалық дамуы мен келешегін анықтайды. Алайда, оны тек экономикалық немесе әлеуметтік тұрғыдан қарастырып, адамның кемелденуі, оның мүмкіндіктері арқылы қарастыруды назардан тыс қалдырып жатамыз. Сондықтан білімнің адамды әлеуметтік құндылықтарға беттейтін мәдени-гуманистік функциясын маңыздануда. Көптеген дамыған мемлекетер үшін білім өзінің құндылықтарын жойып, материалды игіліктерге қол жеткізу жолы ретінде қарастырылады.

Қазіргі заманауи тұтынушы қоғамның адамы, өкінішке орай, руханилықтан гөрі материалдық құндылықтардың басымдылығын күйтеуге бейім. Осы жағдай қарапайым көпшілікті барлық жерде қанағаттандыратындай әсер қалдырады. «Болмыс сананы анықтайды» деген формуладан шыға алмау да белгілі бір шектеулердің көрінісі. Бұл үдерістің негізгі себебі – азаматтардың таңдаған дүниетанымдық бағдарларының құрылымында болып отыр, яғни көптеген замандастарымыздың күрделі тұлғалық рухани жетілу жолына түспей, оның орнына жаппай табиғи инстинктердің қисынына қарай ауысып, тұтынушы қоғамның әсіре құндылықтарының жетегіне кетуге бейімділігін танытып отырғанында болып отыр.

Қазіргі кезеңде бір күн жаңа дүниені оқымаған, жаңа мәлімет, ақпарат алмаған маман өз саласының алдыңғы қатарлы шебері, білгірі болуынан қала бастайтын заман туындап отыр. Дегенмен базалық сипаттағы құндылықтар салыстырмалы түрде тұрақты дүниелердің қатарына жатады. Сондықтан құндылықтардың қайта бағалануы заманында қоғамды барынша прогрессивтік бағытта қозғалуға итермелейтін рухани байлық – рухани құндылықтар жүйесін құрылымдау, игеру маңызды мәселе болып қала береді. Қоғамның гуманистік келбеті құндылықтар әлемінде.

Әдебиеттер

1 Құт // Философиялық энциклопедиялық сөздік. Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2013. – 527 б.

2 *Лисевич Л.С.* Литературная мысль Китая. – М.: Просвещение, 1979. – 72 с.

3 *Абай.* Қара сөз. Поэмалар. – Алматы: Ел, 1993. – 356 б.

Резюме

Нурмуратов С.Е. Духовные ценности казахского народа: история и современность

В научной статье проанализировано ценностно-смысловое начало менталитета казахского народа, показаны философские взгляды исторических мыслителей

в контексте духовной эволюции этноса. Кроме того, выявлены приоритеты духовного мира казахского общества в условиях традиционной культуры и современности. На основе культур-философского анализа определяется этико-онтологическое основание ценностной системы известных казахских мыслителей в контексте современных трансформаций культурной жизни казахстанского общества. В работе раскрывается мировоззренческое содержание казахского традиционного общества. Определяются место и роль феномена традиционности в мировосприятии традиционного казаха в историко-философском контексте.

Ключевые слова: знание, наука, традиция, религия, инновация, ценность, культура, творчество, история, философия, этика.

Summary

Nurmuratov S.E. The Spiritual Values of the Kazakh People: History and Modern

The article analyzes the scientific value and the beginning of a semantic mentality of Kazakh people, shows the philosophical views of historical thinkers in the context of the spiritual evolution of ethnos. In addition, the identified priorities of the Kazakh society of the spiritual world in terms of traditional culture and modernity. On the basis of cultural-philosophical analysis is determined by ethical and ontological basis of the value system of the known Kazakh thinkers in the context of modern transformations of the cultural life of Kazakhstan society. The article reveals the worldview content of the Kazakh traditional society. Determines the place and role of the phenomenon of tradition in the worldview of the traditional Kazakh historical and philosophical context.

Keywords: Knowledge, Science, Tradition, Religion, Innovation, Value, Culture, Art, History, Philosophy, Ethics.

Гаухар Барлыбаева¹

¹Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

КАЗАХСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА: ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ ВЕЧНЫХ ВОПРОСОВ БЫТИЯ

Аннотация. В статье подчеркивается, что каждая эпоха предлагает свой ответ на «вечные вопросы» бытия, но нет «вечных ответов» на них. Философы должны каждый раз искать их сами. Автор полагает, что казахская философия XX века хранит этот интеллектуальный духовный опыт, но не как музейную реликвию, а как основу сегодняшней мысли, как такое прошлое, без которого нельзя глубоко и основательно осмыслить настоящее и извлечь уроки на будущее. В статье отмечается, что основными этапами формирования казахстанской профессиональной философии XX века стали создание школ диалектической логики, школы казахстанского фарабиеведения, а также исследования в области социальной философии, этики и эстетики.

Ключевые слова: исток, философия, этап, свобода, национальный, диалектика, школа, наука, фарабиеведение, идея, осмысление, метод.

Казахская философия XX века никогда не стояла на месте: менялся социокультурный контекст, вместе с ним изменялась и развивалась философская мысль, непрерывно эволюционируя в связи с новыми проблемами и вызовами своего времени. Все главные периоды становления и развития творчества казахских мыслителей были связаны с формированием новых значительных идей, посредством которых философы надеялись изменить к лучшему судьбу своего народа.

Пульс философской мысли казахских ученых, представляющей собой яркий пример философского понимания мира и гуманистической ориентированности, определялся одной коренной идеей, которая волновала всех без исключения казахских мыслителей XX века – это идея служения, судьбы народа, его нравственных устремлений и идеалов, возможностей его общения к общечеловеческим ценностям и прогрессу. Ясно, что в основе казахской профессиональной философии, пронизанной высоким нравственным пафосом и глубоким убеждением в том, что без духовного роста человека любая деятельность в этом мире теряет свой смысл, лежит признание человеческой личности не средством достижения каких-либо целей,

а высшей целью общественного развития. Быть может, это и есть главный нравственный урок, который мы можем почерпнуть у казахских философов XX века перед лицом сегодняшних проблем.

Возрождение подлинного интереса к собственным философским истокам, являющимися культурно-историческими и духовными предпосылками формирования профессиональной философии в Казахстане, укрепляет национальное самосознание и единство народа. Применение принципа единства исторического и логического в изучении казахской философии XX века помогает определить узловые этапы в ее формировании и обозначить логико-исторический путь ее становления.

Специфику национального типа философствования казахского народа, своеобразие и богатство его духовной культуры обусловило геополитическое положение Казахстана между Востоком и Западом, древние традиции взаимодействия с различными цивилизациями, а также специфика скотоводческо-земледельческого хозяйствования с преобладанием кочевничества и сложнейшая этнополитическая история. Свидетельством тому служат дошедшие до наших дней письменные и устные памятники этической, эстетической, историко-политической мысли.

Узловым этапом в формировании казахской философской мысли начала XX века является духовное наследие лидеров партии «Алаш-Орда»: Алихана Букейханова, Ахмета Байтурсынова, Мыржакыпа Дулатова, Жусупбека Аймаутова, Магжана Жумабаева, захвативших в своем творчестве и советский период. Их понимание свободы как способности восставать против действительности во имя идеала, как способности человека в своем сознании трансцендировать за пределы своего бытия может вполне быть оценено только сегодня. По существу, они опередили свое время, потому что сегодня мы решаем те вопросы, над которыми они размышляли столетие тому назад.

Анализ творческого наследия казахских мыслителей – деятелей «Алаш», развивавших в своих трудах традиции философствования Абая, подвергшихся насильственному умолчанию и забвению в советское время, показывает, что многие вопросы были поставлены ими исключительно глубоко. Гуманизм деятелей «Алаш» – это человеколюбие, глубинными историческими нитями связанное с патриотизмом и любовью к народу.

Заслуга лидеров партии «Алаш» состоит в том, что они помогали человеку уточнить время его существования, отличить себя в толпе как предшественников, так и современников. Они искренне верили в то, что лишь философия способна приоткрыть нам тайну бытия, подарить счастье и вообще осуществить эстетическое оправдание человеческого существования.

Рубежная эпоха первых десятилетий XX столетия ознаменовалась, прежде всего, возникновением и становлением общества нового типа, при-

внесшего глобальные изменения в стиль жизни и мышления казахов-кочевников. Философская мысль особенно ярко проявляет себя в поисках ответов на вечные вопросы бытия именно в такие сложные периоды исторических перемен и крушений традиционных норм жизни.

В это время происходит анализ и отбор новых способов осмысления действительности, варьируются перспективы и формируются элементы творения и созидания новой картины мира, философских и религиозных приоритетов. Переход к оседлому образу жизни, политическое расслоение среди казахской интеллигенции, потребность в обретении новых маяков истины, глубочайшее духовное брожение свидетельствовали о максимальной концентрации в эту эпоху как созидательных, так и разрушительных сил человеческой мысли и человеческих действий. Предназначение деятельности лидеров «Алаш» заставляло их принимать смелые решения и испытывать острое чувство ответственности за судьбы людей. Они были рождены, чтобы служить своему народу.

Идея свободы – основная идея гуманистических воззрений казахских мыслителей начала XX века. Свобода ими понималась как порыв, как устремленность, как способность противопоставить себя своему бытию. Такое осмысление проблемы свободы сближает творчество казахских мыслителей начала XX века с философией экзистенциализма.

Казахская философия XX века должна быть понята во взаимовлиянии, взаимообогащении и взаимодополнении с другими сферами общественной жизни социума. В Казахстане вместе с обретением независимости усилилась необходимость осмысления философской культуры казахского народа. Понимание философских основ творческого наследия казахских мыслителей – деятелей «Алаш», их самобытности и специфики предполагает переосмысление этико-аксиологической составляющей их творчества, определяющего мировоззренческие ориентации и духовные устремления казахов.

Необходимо определить место человека и пути его нравственного совершенствования в творческом наследии деятелей «Алаш», основополагающей идеей которых была идея свободы и самостоятельного бытия и развития казахского народа. Важно выявить новые подходы к изучению ценностно-смысловых и концептуальных ориентиров казахской мыслительной традиции начала XX века, продуктивным методом исследования которой выступает диалектический принцип единства исторического и логического, без которого невозможно раскрыть специфику и культурные контексты философского наследия казахов.

Духовное наследие деятелей «Алаш» вызывает интерес не только тем, каким оно было и как возможно объяснить его, а чем-то большим, что имеет непреходящее значение для возрождения духовной культуры нашего общества, так как без культурно-исторических традиций прошлого нет настоящего.

Духовные смыслы мировоззренческих представлений казахских мыслителей начала XX века, философские размышления деятелей «Алаш», раздвигая границы своего времени, стали значимыми и ценными в условиях обретения новых мировоззренческих ориентиров и перспектив духовного развития с позиций идеологии «Мәңгілік Ел».

Поиск специфических каналов взаимосвязи философии со своим социумом дает право говорить о типах философствования. Тип философствования представляет собой живой процесс бытования философии в социокультурной атмосфере эпохи, проявляющийся в оригинальном, конкретно-историческом способе философского мышления, основанного на идеалах, нормах и правилах, диктуемых общими культурологическими стандартами данного социума.

В развитии философского знания можно выделить определенные этапы, которые характеризуются специфическим стереотипом философствования, а также определенной совокупностью проблем и соответствующими методами их разрешения. Тип философствования представляет встречу как минимум двух культур, является латентным диалогом, когда инаковое, принадлежащее первому субъекту, познается сквозь призму социокультурных регулятивов второго субъекта. Первый субъект осуществляет синтез-сублимацию уникального «сплава» форм рациональности в оригинальный, специфический тип философствования, второй – ставит задачу объяснения социокультурной специфичности этого типа философствования. Для того, чтобы наметить пути формирования способов философствования и предложить их типологию – наиболее плодотворен социокультурный подход, характеризующийся рассмотрением философии через культуру и человеческую деятельность.

Философия приобретает национальный характер не в ответах, так как научный ответ для всех народов и языков – один, а в самой постановке вопросов, в подборе этих вопросов. Особенность казахской философии XX века заключается в ее этической окрашенности и эстетической насыщенности, что делает философскую мысль казахов этической и эстетичной по самой своей сути.

Каждая эпоха предлагает свой ответ на «вечные вопросы» бытия, но нет «вечных ответов» на них. Философы должны каждый раз искать их сами. Казахская философия XX века хранит этот интеллектуальный духовный опыт, но не как музейную реликвию, а как основу сегодняшней мысли, как такое прошлое, без которого нельзя глубоко и основательно осмыслить настоящее и извлечь уроки на будущее.

Основными этапами формирования казахстанской профессиональной философии советского периода стали создание школы диалектической логики, школы казахстанского фарабиеведения, школы философии науки и

техники, а также исследования в области социальной философии, этики и эстетики.

Философы Казахстана уже с середины XX века стали вносить существенный вклад в исследование общетеоретических вопросов философии. Особенно серьезные успехи были достигнуты в разработке насущных проблем диалектической логики и философии науки и техники. Исследования казахстанских философов под руководством академика НАН РК Ж.М. Абдильдина в области изучения диалектики получили высокую оценку научной общественности Советского Союза и других стран, а алма-атинская школа диалектической логики стала мировым координационным центром в области изучения данной проблемы.

Проблемы, которые разрабатывались казахстанскими философами советского периода, как в логико-гносеологическом, так и в методологическом аспектах, были тесно связаны с важной мировоззренческой и теоретической задачей – систематической разработкой теории диалектики, которая понималась как всестороннее обобщение истории познания и достижений современной науки.

С самого начала казахстанская группа философов, работавших в области изучения закономерностей и основных принципов теории диалектики, опиралась на идею необходимости создания Логики с большой буквы. Философы Казахстана рассматривали принцип совпадения диалектики, логики и теории познания не только в качестве основного теоретического тезиса, определяющего взаимоотношения дисциплин внутри философской науки, но и в качестве логического и методологического принципа построения и развития современного научно-теоретического знания.

Казахскими философами XX века был установлен факт особого отношения к культурному наследию народа, духовным принципам, которым должно отвечать подлинно человеческое общество. Ими разработан ряд интересных подходов в объективации научных результатов исследований, способствующих формированию в социуме социальных отношений нового типа.

Анализируя историю казахской философии XX века, нельзя не отметить важное место, которое занимает фарабиеведение. Главным достижением более чем сорокалетней истории фарабиеведения в Казахстане стало то, что наследие аль-Фараби прочно вошло в сокровищницу духовной культуры казахского народа, став его национальным достоянием.

Изучение творческого наследия Абу Насра аль-Фараби началось в советский период, в шестидесятые годы двадцатого века. Инициатором научных исследований в этой области был Акжан Машанов. Необходимо отметить, что это именно он первым в казахстанской науке обратил внимание на изучение энциклопедического наследия аль-Фараби, в лице которого совре-

менное познание находит глубинные корни казахской духовной культуры, ее тюрко-исламское основание и мировоззренческое содержание.

Наследие аль-Фараби, получившего признание еще при своей жизни, получило широкое распространение в мире. Оно широко изучается во многих странах и переведено на различные языки. Философские трактаты мыслителя, ставшие важнейшими элементами мировой культуры, хранятся в библиотеках Бейрута, Каира, Тегерана, Исфагана, Стамбула, Лондона, Берлина, Мадрида, Братиславы, Ташкента и других.

Наследие великого средневекового мыслителя-энциклопедиста, впитавшего в себя и ассимилировавшего идеи эллинистических, арабо-персидских и тюркских философских традиций, прочно вошло в сокровищницу духовной культуры Казахстана, став национальной гордостью истории и культуры страны. Философ и ученый Абу Наср аль-Фараби не принадлежит только одному государству или даже одному континенту: его научное и философское творчество – достояние всего человечества.

Философско-этическое осмысление мира, человека, его место и роли в жизни – характерная закономерность казахской философии XX века. Этим она продолжает традиции восточной философии. Если западная философия более рационалистична, то восточная философия больше внимания обращает на человеческую и эмоциональную сторону проблемы. Следует отметить, что сущность человека, его этический и эстетический облик глубоко волновали казахских философов XX века. Мыслительная традиция казахского народа глубоко этическая и эстетична по своему содержанию, она – во многом этика, выраженная в эстетической форме.

Казахские мыслители XX века на достаточно высоком философском уровне формулировали сложнейшие экзистенциальные вопросы, которые имеют значение не только и не столько в контексте национальной традиции, но выходят далеко за ее рамки, пополняя сокровищницу мировой философской мысли.

Идея казахских философов XX века о том, что нация должна мобилизоваться, консолидироваться и развивать свои внутренние механизмы самодостаточности, конкурентоспособности и народной мощи, глубоко созвучна идее «Мәңгілік Ел», ставшей в настоящее время национальной идеей современного казахстанского общества.

С обретением Казахстаном независимости усилилась необходимость осмысления традиционных ценностно-смысловых ориентиров и духовного наследия народа как общей культурной основы, на которой происходит процесс формирования национального самосознания. В условиях развития суверенного государства идеологически важным моментом является ретроспективный взгляд на историю мысли казахского народа, что вытекает из становления независимого государства и желания самостоятельного духовного бытия

и развития. В эпоху глобализации, охватившей весь мир, в условиях поиска национальной идентичности и самоидентичности, обращение к философскому творчеству казахских мыслителей XX века имеет непреходящее значение для нынешнего состояния казахстанского общества, испытывающего потребность в новом видении и освещении мира казахской философской культуры как культуры, диалогизирующей с общемировым контекстом.

Мы полагаем, что в настоящее время, когда страна переживает период обновления, когда что-то уже сломалось и осталось позади, а что-то, народившись или воскреснув, стремится вперед, необходимо решать задачу полнокровного изучения всей истории духовной культуры казахского народа. Академик НАН РК Ж.М. Абдильдин, рассуждая о становлении самосознания казахов и казахстанцев, совершенно верно подчеркивает мысль о том, что «когда будет создано множество исследовательских работ, посвященных творчеству великих мыслителей прошлого, мы посмотрим на них с совершенно другой стороны, осмыслим их вклад в национальную духовную культуру иными мерками, чем те, которые нам диктовала тоталитарная система. Если при этом будем уважать общечеловеческие ценности, то избавимся от схем, от стереотипов, навязанных тоталитарной идеологией, что будет иметь большое значение для развития самосознания казаха, казахстанца» [1].

В казахской философской мысли, где определяющими ценностями выступают духовность, нравственность, милосердие и толерантность, всегда подчеркивалась мысль о том, что личность, действующая ненасильственным методом, прежде всего, защищает себя и своего противника от морального зла, лжи, ненависти, фальши, отсутствия уважения к другим и несправедливости. Казахские мыслители полагали, что философские аргументации и размышления являются силой через слово, которое может делать вызов другим силам, разоблачать ложь и приоткрывать завесу над иллюзиями, а также предлагать варианты лучшего мира для всех людей, живущих на Земле.

На наш взгляд, обращение к казахской философии XX века особенно необходимо сегодня потому, что именно ее нравственная составляющая все чаще осознается стержнем национальной мировоззренческой компоненты сознания, важнейшим фактором возрождения отечественной культуры. Своеобразие казахской философии, рассматриваемой нами с точки зрения эволюционного подхода, выражается, прежде всего, в ее глубинной мировоззренческой ориентированности. Казахская философия XX века, сокровенной сутью и ядром которой выступает эволюционно развивающаяся этика, – это не столько теория нравственности, но и программа нравственных действий, жизненно необходимых для современного духовно возрождающегося Казахстана.

Литература

1 *Абдильдин Ж.М.* Время и культура: размышления философа. – Алматы: Алаш, 2003. – С. 27.

Түйін

Барлыбаева Г.Г. XX ғасырдың қазақ философиясы: болмыстың мәңгі сұрақтарын ұғынудың тәжірибесі

Мақалада әрбір кезең болмыстың «мәңгі сұрақтарына» өз жауаптарын ұсынғанымен, бірақ олардың «мәңгілік жауаптары» болмайтыны белгіленіп өтеді. Философтар оларды өздері үшін үздіксіз іздеп отырулары тиіс. Автордың ойынша, XX ғасырдың қазақ философиясы бұл интеллектуалды рухани тәжірибені мұражайлық жәдігер ретінде емес, ал өткен шақсыз қазіргі шақты ұғынып, келешекке бағдар жасау мүмкін емес деген заманауи ойдың негізгі ретінде сақтап келеді. Мақалада, сонымен қатар XX ғасырдағы қазақстандық кәсіби философияның қалыптасу кезеңдері ретінде диалектикалық логика, қазақстандық фарабитану мектептері мен әлеуметтік философия, этика мен эстетика салаларындағы зерттеулердің қарастырылып келетіні көрсетілді.

Түйін сөздер: қайнар көз, философия, кезең, еркіндік, ұлттық, диалектика, мектеп, ғылым, фарабитану, идея, ұғыну, әдіс.

Summary

Barlybayeva G.G. Kazakh Philosophy of the Twentieth Century: the Experience of Comprehension of Eternal Questions of Existence

The article emphasizes that every era offers a response to the «eternal questions» of existence, but there is no «eternal answers» to them. Philosophers must every time to look for them yourself. The author believes that the Kazakh philosophy of the twentieth century keeps the intellectual spiritual experience, but not as a museum relic, but as the basis of today's thought. Without the past it is impossible comprehend deeply and thoroughly present and draw lessons for the future. The article notes that the main stages of formation of the Kazakh professional philosophy of the twentieth century was the establishment of schools of dialectical logic, Kazakh farabi studies school, as well as research in the field of social philosophy, ethics and aesthetics.

Keywords: Source, Philosophy, Stage, Freedom, National, Dialectic, School, Science, Farabi Studies, Idea, Interpretation, Method.

Раушан Абдильдина¹

¹СГД Казахстанского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова

АБАЙ КАК КРИТИК ТРАДИЦИОННОГО СОЗНАНИЯ

Аннотация. Статья посвящена осмыслению актуальности философско-этического учения великого Абая, раскрывшего перед казахским народом новые горизонты развития, поднявшего его духовную культуру и мышление на новую ступень, открывшего перед ним новое духовное пространство.

В своей оригинальной философской концепции Абай осуществил всестороннюю критику традиционного казахского сознания и на ее основе разработал свое понимание таких фундаментальных вопросов, как сущность человека, его идеалы, смысл жизни, истинные ценности.

Новизна подхода великого Абая к проблеме модернизации жизни казахского народа состоит в том, что философ увидел в знании, просвещении, науке идею, способную как локомотив вывести казахский народ на путь прогресса.

Ключевые слова: целостная личность, традиционное общество, личностные идеалы, этические ценности, модернизация, просвещение.

Великие мыслители потому и великие, что их идеи, мысли, предложенные пути решения проблемных ситуаций остаются актуальными и востребованными спустя многие годы, десятилетия, века. Эти слова в самой полной мере можно отнести к великому Абаю, глубина видения и прозрения которого поражают нас сегодняшних. Удивительно, но проблемы, стоявшие перед казахским обществом во времена великого мыслителя, во многом перекликаются с современными проблемами, потому что в их центре как тогда, так и сейчас стоит человек, особенности его миропонимания и необходимость совершения осознанного, социально и личностно зрелого выбора.

Особенность современной ситуации состоит в том, что наше общество сегодня вновь стоит перед выбором путей дальнейшего развития, перед ним снова встает задача непростого выбора – и результат этого выбора не столь очевиден, как это казалось лишь несколько лет назад. Сложные экономические, политические процессы, происходящие в мире, в особенности в соседней России – нашем партнере по ЕАЭС, не могут не затрагивать, не включать в свою орбиту и наше государство, заставляя выбирать верные ориентиры. И для решения этой непростой задачи следует обращаться к лучшим умам нашего народа, наиболее точно и адекватно понимавшим его

природу и сущность, верно ухвативших и выразивших перспективу путей его дальнейшего развития.

В этом отношении несомненную ценность и значимость представляют мысли и идеи великого Абая. Философско-этическая концепция Абая, его понимание целей и идеалов личности, безусловно, отражала социальные требования казахской действительности того времени. Традиционное казахское общество на протяжении долгого времени не меняло свой образ жизни, жило согласно пословице: «Қасым салған қасқа жол, Есім салған ескі жол», что означает: не надо ничего нового придумывать, нужно жить так, как жили предки.

Однако XVII-XVIII вв. вошли во всемирную историю как века колониализма, имперских завоеваний, в этих условиях казахам, как и другим небольшим народам, трудно было выжить самостоятельно. Пережив нескончаемые войны с соседями, казахи решили добровольно присоединиться к России.

До 20-х годов XIX-го века казахи не чувствовали сильного давления со стороны России, продолжали вести прежний традиционный образ жизни, народ в основном сохранял свою политическую систему, экономическую основу жизни, мировоззрение и т.д. Однако в начале XIX-го века политика России в отношении к Казахстану и другим окраинным народам империи серьезно изменилась. Российская империя, к тому времени уже одно из мощных государств мира, поставила задачу активного вовлечения национальных окраин в орбиту государственной власти.

Во-первых, царизм стал последовательно и интенсивно разрушать политическую систему казахов, т. е. ханство.

Во-вторых, начиная с 30-х годов, Российская империя стала активно проводить политику переселения безземельных крестьян. Результатом переселенческой политики стал отъем и реквизирование земель у коренного населения, занимавшегося главным образом кочевым скотоводством. Разумеется, все это тяжело отразилось на привычном образе жизни казахского народа и на его мироощущении. Переселенцы, поддерживаемые правительством, занимали лучшие территории – в поймах рек, предгорьях, на берегах озер – то есть лучшие пастбища. Интересы же коренного населения царское правительство не принимало во внимание, казахи лишались жизненно необходимых условий для ведения успешного кочевого хозяйства.

В этот исторический период целая группа замечательных поэтов, мудрых людей – Шортанбай, Мурат, Дулат и др. – очень пессимистично оценивала предстоящее будущее казахского народа. Сложный и мучительный процесс коренного перелома традиционного образа жизни «поэты скорби» отразили в своих произведениях, назвав эту тяжелую эпоху «Зар – Заман» – «Эпоха скорби». Всякое изменение, всякое новшество в жизни казахского

общества, связанное с усилением связей с Россией, проникновением иной культуры, образа жизни в степь, «поэты скорби» воспринимали отрицательно, как угрозу жизни народа.

Именно в это трудное время на историческую арену выходят Абай Кунанбаев и другие великие казахские просветители – Ч. Валиханов, И. Алтынсарин, которые в один голос призывают казахский народ к необходимости изменения привычного образа жизни. Они стали звать народ к просвещению, к знанию, овладению наукой, переходу к оседлому образу жизни, изменению себя, своего мышления, своего бытия, доказывая, что это историческая необходимость.

Новизна подхода великого Абая к проблеме модернизации жизни казахского народа состоит в том, что философ, увидев в знании, просвещении, науке идею, способную как локомотив вывести казахский народ на путь прогресса, соединил ее с проблемой формирования целостной личности.

Мыслитель дал свое понимание целостной личности, показав, что и казахское общество в целом, и отдельные казахи не просто живут никчемной жизнью, но они однобоки, абстрактны, их жизнь вызывает только сожаление. Абай подверг критике не только малообразованность, отсталость казахов, но весь их образ жизни, все сознание, ценности, мировоззрение, отношение к воспитанию детей, отношение к женщине, друг к другу. Потому Абай проводит идею о том, что только приобщение к современной науке и просвещению являются условием изменения всего казахского общества, каждого казаха, его сознания, его мышления, его ценностей. Абай призывал коренным образом перестроить казахскую жизнь, и только тогда казах, по его мнению, станет действительно воспринимать знание, науку, нравственность, чтобы встать вровень с развитыми народами.

Казахская просветительская мысль, как в свое время и европейское просвещение, разоблачала старые, закостеневшие взгляды на мир, место человека в традиционном обществе, традиционный образ жизни казахов, и пропагандировала нового человека – активного, просвещенного, соответствующего новым становящимся общественным отношениям.

С этой целью Абай подверг скрупулезной критике традиционное сознание казахов. Уважая и ценя историю и традиции казахского народа, восхищаясь замечательными образцами его культуры, философ, в то же время, с новых позиций, с позиций новой парадигмы подверг критике традиционное сознание казахов, все старые, отжившие стереотипы, мешающие казахскому народу воспринимать новое, двигаться по пути прогресса и просвещенных народов.

Однако, осмысливая универсальную критику всего казахского традиционного общества, эмпирического казаха, данную Абаем в его творчестве, следует отчетливо понимать, что казахское общество, конкретный, реаль-

ный казах, избранный философом в качестве объекта своей генеральной критики, являются своеобразной и особой формой, посредством которой мыслитель поднимает общечеловеческие, проблемы, решает коренные вопросы человеческого бытия.

В образе казахского народа, традиционного казаха Абай критикует все то, что он не принимает в человеке вообще, все то, что не совпадает с его представлениями о высоком назначении человека, сущности человека как высшего творения, созданного Богом с любовью по своему образу и подобию. Критикуя, разоблачая эмпирического казаха, наиболее близкое и знакомое ему казахское общество, в их лице мыслитель критикует общечеловеческие пороки, что является известным философским приемом логической критики.

При этом философ критиковал сознание казахов не только в общих чертах, но выявлял, вскрывал привычки, отжившие нравственные установки, существовавшие в сознании современных ему людей и нашедшие отражение в казахских пословицах, поговорках, притчах, мешающие им измениться, развиваться, двигаться в сторону прогресса [1]. Среди пороков, распространенных в традиционном казахском обществе, философ особенно презирал и критиковал невежество, праздность, хвастовство, зависть, иждивенчество, безответственность.

Критикуя необоснованность и непригодность старых традиционных ценностей, образа жизни, традиционного понимания человека, казахский философ доказывал необходимость формирования нового мировоззрения, нового мышления, новых этических принципов, таких как образование, милосердие, целеустремленность, совесть, труд, честь.

Согласно Абаю, именно знание является исходным пунктом, основанием всей духовной культуры человека. При этом философ отмечает, что человек не рождается умным и нравственным, он имеет лишь душу, способную к приобретению знания. Иными словами, только в процессе активной деятельности человек приобретает знания и приобщается к духовной культуре, становится умным и добродетельным. По мнению философа, ум, способности человека связаны со знанием, с обучением, с трудом. Выдающиеся умы, таланты, гении – это, прежде всего, образованные, трудолюбивые люди, развившие свои способности в результате труда, приобретения знания.

Таким образом, казахский мыслитель выдвигает новый идеал человека – просвещенного, целеустремленного, усматривающего причины своих удач или проблем в себе, опирающегося во всем на свой труд. Новый человек – это творческий человек: «Бог творец добра и зла, – подчеркивает Абай, – но не он заставляет их совершать. Бог создал богатство и бедность, но не Бог сделал тебя богатым и бедным» [2]. Абай понимает нравствен-

ность как сущность человека, неслучайно в понимании мыслителя быть человеком тождественно быть нравственной личностью.

Подобные мысли были абсолютно неприемлемы для традиционного казахского мировоззрения, где судьба каждого человека была изначально предопределена, все в его жизни объяснялось влиянием внешних сил. Философ отвергает значение целевых причин, имеющих место в традиционном миропредставлении, на их место он выдвигает действенные причины, человека как конечную причину своей жизни, творца своей судьбы, своей нравственности.

Мысли и идеи Абая нашли отклик в душах самых передовых представителей его времени, получили дальнейшее обоснование и развитие в творчестве его последователей, лучшей части казахской интеллигенции. Своей критикой, пересмотром основ казахской традиционной жизни Абай пытался открыть глаза молодым людям, новому поколению казахов на свою жизнь, сформировать у них новый взгляд, новое отношение к основам бытия.

В своем творчестве и жизни казахский мыслитель напоминал Сократа, критиковавшего все отсталое, отжившее, старое, призывавшего своих современников к новому отношению к знанию, науке, нравственности; Ф. Бэкона, подвергнувшего скрупулезной критике так называемые «идолы» человеческого сознания – старые стереотипы, мешающие человеку жить, творчески развиваться, препятствующие воспринимать все новое, передовое.

Подобным же образом в своем творчестве поступает и Абай. Он не только критиковал старое – традиционные понятия, мировосприятие и сознание, но обосновывал, каким должен быть человек, каким должен быть казах, к каким идеалам он должен стремиться, какое поведение и образ жизни являются истинными. В этом отношении и Сократ, и Бэкон, и Абай сделали великое дело для своего народа и для человечества в целом. Они освобождали людей от отсталых, вредных, мешающих форм, понятий и представлений, очищали путь для новых форм познания от всего старого – вредных понятий и представлений.

Как показывает жизнь, к сожалению, современные обществоведы – философы, экономисты, историки, юристы, литераторы не сделали того же после развала Советского Союза, не вдохновились подвигом Сократа, Бэкона, Абая, что находит свое проявление в тех ностальгических настроениях, которые характерны сегодня для многих людей на постсоветском пространстве, когда люди вновь тоскуют по патерналистской системе и практике отношений.

После крушения советской системы все республики во главе с Россией были заняты формированием рыночной системы, обращали внимание на необходимость разработки новых законов, что, несомненно, было верным и правильным. Однако, как выясняется сегодня, за все это время не было тщательно проанализировано, не подверглось скрупулезному пересмотру

прошлое сознание, не только формы общественного сознания, но и сознание индивидов, сознание реальных людей.

Коренные изменения экономической системы не повлекли за собой автоматического изменения мировоззрения людей – в осознании ими права, выборе духовных ориентиров, к сожалению, многие люди в своем мировоззрении остались еще на позиции прежнего сознания, сформированного во времена СССР.

Сегодня уже давно нет Советского Союза, нет социалистической экономики, новые независимые государства стараются, по возможности, интегрироваться в европейское политическое сознание, усвоить демократические ценности, понимание свободы, прав человека. Однако и сегодня, уже в условиях отсутствия советской системы, продолжает существовать серьезное противоречие между миропониманием новых независимых государств и современным западным мировоззрением.

Прошло уже более 20-ти лет как Казахстан и другие новые постсоветские государства пошли по рыночному пути развития, стали строить демократическое государство, внедрять новую плюралистическую концепцию мышления. Однако тщательно, всесторонне, конкретно все существовавшие старые представления, понятия, стереотипы, к сожалению, не были подвергнуты критике. Многие отжившие, утратившие свой смысл понятия и представления все еще находят место в представлениях, сознании, поведении людей. Ряд понятий, представлений, сформировавшихся и существовавших в советское время, мешают нашим людям воспринимать новое, двигаться по логике современной жизни и реальности.

Поэтому, ученые-общественники на сегодняшний день находятся в серьезном долгу перед обществом и людьми. Нужно не просто творить новое, его продуктивное творчество невозможно, если не будет подвергнуто обстоятельной и разумной критике старое, потому как не все люди имеют высокий уровень культуры, образования, современного сознания, чтобы разобраться в том, где истина, а где ложь. Для этого необходима активная разъяснительная деятельность передовых интеллигентных, образованных людей, которые лучше понимают смысл и содержание новых явлений, имеющих место в современной жизни, и превосходным примером на этом нелегком пути для современных обществоведов может служить творчество и личный подвиг великого Абая.

Литература

- 1 *Абдильдин Ж.М., Абдильдина Р.Ж.* Абай гениальный мыслитель и вершина казахской духовной культуры. – Астана, 2015. – С. 45-78.
2 *Кунанбаев А.* Собрание сочинений. – М., 1954. – С. 393.

Түйін

Әбділдина Р.Ж. Абай ескі сананың сыншысы ретінде

Мақала қазақ халқына дамудың жаңа көкжиектерін ашқан, оның рухани мәдениеті мен ойлауын жаңа сатыға көтерген, халық алдына жаңа рухани кеңістікті ашқан ұлы Абайдың философиялық-этикалық ілімінің өзектілігін ұғынуға арналған.

Абай өзінің қолтума философиялық тұжырымдамасында дәстүрлі қазақ санасын жан-жақты сынап, соның негізінде адам болмысы, оның мақсаттары, өмірдің мәні, шынайы құндылықтар сияқты іргелі сұрақтарды өңдеді.

Түйін сөздер: жеке тұтастық, дәстүрлі қоғам, жеке идеалдар, этикалық құндылықтар, жаңғырту, білім беру.

Summary

Abdildina R. Zh. Abai as a Critic of Traditional Consciousness

The paper studies the relevance of the philosophic and ethical teachings of the great Abai, who revealed new horizons of development for the Kazakh people, raising its spiritual culture and way of thinking to a new level, and introducing it to a new spiritual dimension.

In his original philosophic concepts Abai made a comprehensive critique of the traditional Kazakh consciousness, and on its basis developed his understanding of such fundamental questions as the nature of man, his ideals, the meaning of life, and true values.

Keywords: Personal Integrity, Traditional Society, Personal Ideals, Ethical Values, Modernization, Education.

Қайнар Қалдыбай,¹ Тұрғанбай Абдрасилов²^{1,2}Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті**ГЕГЕЛЬ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ АДАМНЫҢ
РУХАНИ БОЛМЫСЫ**

Аннотация. Дін философиясындағы адам мәселесін зерттеу алдымен, адамның руханияттық деңгейіне қатысты, әсіресе, оның рухынан туындайтын ізденістерден туындап жатады. Ол, әсіресе, адамның дінге қатынасы, оның діни рухтық күйі, адамның өзін-өзі тануы, адамның мәдени-әлеуметтік және рухани қырларымен тікелей байланысты болып келеді. Мәдениет әлемі метафизикалық тұрғыдан қарастырғанда; «рух» және «ақыл-ой», «сананың» құдайландырылған көрінісімен келіп астады. Сондықтан да, адами рухтың маңызды келбеттерінің бірі діни сана болып тағайындалған. Көне замандардан бері адам руханилығының биік өлшеміне жету оның тәндік құмарлықтардан. Азат болуымен шарттағандықтан, дін де осы арнада адамның руханиланған келбетін жасап шығаруға ұмтылды. Бұл өз кезегінде біз қарастырып отырған тақырыпты діни философия бойынша аша түсуге септігін тигізе алады. Адами рух пен Жаратушының қатынасы, түптеп келгенде, философия тарихының эволюциясымен дін философиясының да объектісіне айналған.

Түйін сөз: философия, дін, болмыс, рух философиясы, Гегель.

Адамның рухани дүниесі, объективтенген рухани болмыстың кейбір көріністері және рефлексияланатын рух жалпы руханилық пен рухтың өзара түбірлес синкретизмінен айнымаудан немесе оны терең түйсінуден келіп шығады деп айта аламыз. Г.Ф. Гегельдің субъективті рух, объективті рух, абсолютті рух сатыларындағы алғашқысы рефлексиялану, екіншісі, объективтенуге сәйкес келеді. Мысалы. Ол өз ойын әрі қарай былайша сабақтайды: «Рух – әрқашан идея; бірақ ең басында ол тек идея ұғымы ғана немесе өзінің белгісіздігіндегі, реалдылықтың ең бір абстрактілі формасындағы, яғни, болмыс формасындағы идея болып табылады». Антропологияда адамның рухани қыры барынша айқынырақ, бірақ рухтық жағы, әсіресе, құдайлық рух арқылы берілген қырлары дін философиясында да, діни философияда да күрделі қалпында деуге де болады. Бірақ, бір айта кететін жайт, философия мен дінде адамның рухтық қыры мен руханилық жағы кей сәттерде тұтасып кетіп отырады. Сондай-ақ бастапқы рух, Гегельше айтсақ, субъективті рух өзін-өзі тануға да бағдарланады. Мысалы,

данагөй Сократтың Дельфдегі «Өзіңді таны» деген тұжырымы рухтың рефлексиялануы. Мәселенің бұл тұстағы күрделілігі адамды танудың өзі оның руханилық бастауларына байланысты болса, руханилық болсын, рух болсын рефлексияланатындығы деп тұжырымдай аламыз. Шындап келгенде, философия тарихындағы адамның рухтық, руханилық, жан болмысын тануға ұмтылысының барлығы рефлексияланумен келіп шартталады. «Өзіңді-өзің таны» деген нақыл сөздің өзі, адамның өз болмысын тануға келгенде, мәңгілікке рефлексияланатындығын тағайындап берген тәрізді болады. Сондықтан да, біздіңше, көптеген философтар мен теологтар адамның рухтық жағын зерделеуде, басқа жол ашылмағандықтан, үнемі құдайлық рух пен адами рухтың арақатынасы, біріншісінің екіншісіне берілісі және адами рухтың шектелулігі сияқты мәселелердің шеңберінде қалды [1].

Рухтың өзін-өзі, тым жалпы мағынасында оның болмысы, тіпті, тәндік-биологиялық қырын да тұтастандыра алатын жалпылама өмірлік күш ретінде сезінуі жалпы адам болмысының рухани қырларына басымдылық беруден туған. Шындығында да, адам басқа тіршілік иелеріне қарағанда руханилық жағы әлдеқайда дамып кеткен жан иесі. Сондықтан, оның болмысы тұтастай адам рухын немесе адамзат рухын құрайды. Халықтық медицинада, әсіресе, иогада, шаманизмде т.б. адамның рухы мен тәнінің бірлігі, үндестігі, бір-бірінің импликациясы екендігі, детерминанттары болып келетіндігі жиі айтылады және осындай философиялық дүниетанымдардың жалпы әдіснамалық бағдарлары болып табылады. Сонымен қатар, бұл рухтың құдаймен байланысы да келесі бір жоспарларда Жаратушысымен байланысып та жатады. Яғни, адам мен адамзат рухы өз алдына жеке бір жалаң рух емес, құдайланған, тіпті ол бар тәні мен, сезімі мен тұтасып барып, сенімге негізделген рухқа айналады деп ұсынылған сарындағы ойлар тізбегі философтарда жиі көрініс тауып отырады [2].

Ішкі психологиялық, әсіресе, адамдағы: «жігер», «ерік», «жан», «сана», «сезім» сияқты үдерістерді тұтастандыра алатын қасиетті құбылыс немесе Мен түсінігіне жуықтайды. Бұндай пайымдаулар философтардың көпшілігіне тән ойтолғам болып табылады. Б.Спинозадағы адамдық модустардың жиынтығы сияқты, адамның рухани-психологиялық болмысы рухтанады немесе олардың негізі осы Рухқа келіп тіреледі. Міне, адам құдайға осы: еркі, жігері, жаны, санасы арқылы сенеді, олар тек адам модустары емес, біздіңше, бұл тұста, сенімнің модустарына өтеді. Дәстүрлі түсініктегі «Мен» және «Мен-Емес» дихотомиясы да сыртқы дүние мен өзін одан ажыратып алуға негізделеді. Ендеше, жеке Рух өзін әлемнен ажыратып ала алады. Осыған байланысты, Осы жеке Рухтың да дінге деген сенімінің деңгейі әр түрлі болып келеді деген көзқарастары да, жан, руханилық, сенім т.б. Рухқа алып келіп тұтастандыратын тұжырымға жуықтайды [3]. Бұндай Рух тұтастығын кейде діннің өзі құрастыратын сияқты болып та көрінеді. Мысалы: «Мораль жарық

сияқты Тәңірден келеді. Біздің бос сенімдеріміз қараңғылықтан басқа нәрсе емес. Дінде қорқу, үміт, пайда, эмоция және махабаттың барлығы бір жерде» деген пікірлер бойынша, рухты кеңейтетін, басқа да психикалық үрдістерді біріктіретін осы нақ Діннің өзі болып табылады [4].

Тек қана сананың немесе жанның ғана синонимі түрінде белгіленген психикалық күй, мысалы, Декарттың ойлау туралы түсінігі «адам ойлау арқылы ғана өзінің бар екендігіне көз жеткізеді» деген тұжырымынан анығырақ байқалады. Бұл бір қырынан, рефлексия болса, екінші бір қырынан алғанда, ойлау рухы мен жан рухы, демек, өз болмысын айқындайтын рух болып шығады. Бұл шеңбердегі рух көп жағдайда тэнге, адамның физиологиялық болмысына, материалдық жақтарына т.б. қарсы қойылады немесе екеуін толықтай ажыратып тастайды. Сондықтан да, Платон, Б. Спиноза, Р. Декарт т.б. ойшылдар рух пен тәнді қатаң ажыратты. Тән бұл тұста, руханилыққа, рухтануға, құдайлық рухқа құштар емес, кей сәттерде тіпті оны бұрыс жолға бастайтын жағымсыздық: «тәнқұмарлық» деп аталатын рухтың қарсыласы. Сөйтіп, рух аспандық деңгейге көтеріледі де, тән жерлік деңгейге түседі. Рух өзінің «керітартпа» деп атауға болатындай тәнінен асқақтайды, құдайлыққа қарай ұмтылады. Бірақ тәнін тастап кете алмай, «екі ұдай күй» кешкендей болады деп нақтылай аламыз. Бұл тұста, адам тәнімен емес, тек рухымен, жанымен, махабатымен ғана дінге сенеді, құдайды түйсіне алады. Рух «жеке адамдық кейіпте субстанцияланады» деп бағамдауымызға болады. «Өзін таныған Жаратушысын таниды. Адамның ішкі және сыртқы қырлары бар. Адамның ақиқаты ішкі жағында. Денедегі сыртқы ағзалар ішкі қырының әскері, әрі қызметшілері болып табылады. Егер де адам көзін жұмып өз денесінен, жерден, аспаннан, сезімдерінен айрылған кезде де адам өзін, өздігін міндетті түрде біледі», -деп тұжырымдалған пікірлер де біздің осы пікірлер арнасын қуаттайтын ұстанымдар деп айта аламыз [5].

Дегенмен, қайтадан Гегельге жүгінсек, абсолютті рух, ол – тұтас руханилықтың ішінде құдайға бағдарланған рух болып табылады. Кемелденген рух таза абсолютті күйінде дінсіз бола алмайды. Бұл дегеніміз адами рухтың дінді жасап шығаратындығы емес, өзін-өзі танып, кемелденген сәтте, өзіне ғана, яғни, тек адамға ғана тағайындалған дінін тани алуға мүмкіндігі ашылады дегенді білдіреді деп түсіндіріп бере аламыз.

Тұлғаның асқақтығын білдіретін, әсіресе, эстетикалық сапаны көрсететін құндылық. Бұл – Қазақы дүниетанымда «Рухы биік», «Рухы асқақ» деген сияқты ұғымдармен де көмкеріліп, «намыс», «жігер», «тектілік» деген қасиеттермен анықтала түседі. Бұл, әсіресе, «Ұлттық Рух» немесе рухтану құбылыстары арқылы анығырақ түсініледі. Ф. Ницшенің «Жоғарғы Адамын» мысалға алсақ, бұнда үлгінің мазмұны қалай құрылғандығына байланысты емес, тұлғаны асқақтатын Рух үлгісі біздің түсіндірмелеріміз

үшін маңызды болып шығады. Сондай-ақ, әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғынының» бейнесі, А.Яссауидің «Кемел адамы», Абайдың «Толық адамы», «Адам бол» идеясы, Шәкәрімнің «Үш анығы» мен Ұжданы т.б. діни сенімге арналған асқақ рухтың көріністері мен үлгілерінің бір тамырдан тараған әр түрлі формалары деп те айта аламыз. Кейде бұл «рух» пен «руханилықты» да тұтастандыратындай болып көрінеді. Осы тұста, С. Нұрмұратовтың, «Руханилықтың негізгі келбеті – адамның өз бойындағы барлық жақсы қасиеттерін әлемге паш етуге дайындығы, яғни, ақылын, дарынын, қабілетін, шеберлігін, ішкі нұрын, жүрек жылуын адамдарға беруге ұмтылысы» деген сияқты пайымдауларын мысалға алуымызға болады [6]. «Руханилық – тек адамға тән маңызды қасиеттердің бірі. Адам табиғатынан биологиялық және әлеуметтік тіршілік етуші ретінде материалдық дүниеге және өзінің күнделікті болмысынан тысқары дүниелерге ұмтылуға бағытталып жаратылған», – деп тұжырымдалған пікірлер бұл тұста, руханилықтың өзінің ішкі белсенділігін көрсетеді [7].

Адамның о дүниелік рухтары. Бұл ұғым өзінің жаратылысынан діни болып келеді. Себебі, көне әлемдік анимистік сенімдерден бастап, ата-баба аруағына табынумен жалғасын тауып, қазіргі кездегі мәңгі жан ұғымымен келіп астасып жатқан діндердегі түсінік т.б. барлығы тұтастай алғанда, адамның шынайы осы дүниелік рухынан гөрі, таза трансценденция болып табылады. Бұл априорлы рух кейде барынша нақты болғанмен, өзінің тылсымдығын мәңгі сақтап келеді. Мысалы, сипиртуализмде, шаманизмде, кейбір басқа да мистикалық ілімдерде бұл рух нақтыланады. Бірақ, оның жоғарыда айтылғандай нұсқалары туралы: «жан», «сана», «ерік» т.б. айтылмайды, ең анығы оның тәні болмайды. Кейбір бағыттарда болмаса, осы мағынадағы Рух сан мыңдаған жылдар бойы дінге сенімнің қай түрі болмасын бәрінде кездесетін әмбебаптылық болып сақталып келе жатыр деп айта аламыз.

Бұл, бір қырынан, дінге деген сенімнің басты модустарының бірі болса, екінші бір қырынан, сол әрбір адам «Эгосының нақ Өзі» болып табылады. Сондықтан ол тұрмыста, дінгесенімде болмасын көпқызметті құбылыс. Мысалы, тұрмыстық-өмірмәнділік – өлім үрейін азайтып, үміттендіру; діни – құдыретті күш иесінің асқақтатушылық т.б. қызметтерін атап өтуге болады.

Дегенмен, рух философиясының бұл тұста, мистикалық, реалды, метафизикалық қырларына да барынша тоқталып, олардың ара жігін анықтап алу да келесі кезектегі, негізгі мәселемізді рационалды тұрғыдан зерделей түсуге алғышарттар болып табылады.

Бұл тұста, біз осы мәселеге қатысты төрт тұғырды жинақтап бергіміз келеді. Біріншісі, рационалдылық тұрғы, позитивистік-логоцентристік ұстаным: рухты мистика деп танып, онша бағаламайды немесе оның рационалдануын күтеді. Екіншісі, постпозитивистік, постмодернистік тұрғы,

мистика мен дінді, яғни, ондағы рухты рационалдандыруды онша көп қаламайды және оған да ғылым тәрізді құрметпен қарауды басшылыққа алады. Үшіншісі, дінтанулық бағыт, рух ғылыми пайымдаудың объектісі емес, сенім мен ғылым екеуі екі бөлек, бірақ бірін-бірі толықтыратын парадигмалар екендігіне келіп тоғысатын пікірлер жиынтығын құрайды. Төртіншісі, табиғатынан мистикалықты таза мистикалық жолмен дәйектеу. Мысалы, спиритуализм, шамандық т.б. арналарда ол анығырақ көріне алады және діни сенімдерден ажырамайды.

Бірінші тұрғыда, егер «жан», «рух» сияқты құбылыстар, ғылыми тұрғыда негізделуді қалайтын болса, онда бүгінгі таңдағы жаратылыстану ғылымдарында өріс алып келе жатқан кванттық, синергетикалық парадигмалармен қуатталады. Осыған байланысты, әлемді түйсінудің жаңа ғылыми бейнесі де «Рухты» өзіндік бір құбылыс ретінде назардан тыс қалдырмауы тиіс болып шығады.

Екінші тұрғыда, рух өзінің еркіндігін табады. Сондықтан, ол діни арнада да, ғылыми арнада да, өзінің өміршеңдігін ашады. Бірақ бұл бағыттар бүгінгі күнге дейін, әзірге, рухтың жаңаша бір өркендеу парадигмасын нақты ұсынған жоқ.

Үшінші тұрғыда, рух таза рационалдықпен дәйектелмесе де, жоғарыда айтқандай, «халық рухы», «адамзат рухы», «рухтану» т.б. арналарда әлеуметтендіріліп барып, «қайтадан реалданады» деп тұжырымдай аламыз. Демек, рух мистикалық болсын, ғылыми емес болсын, адамзатқа пайдалы игілікті қызмет етіп тұрған қажеттілікке айналады. Сондықтан да, «Рухтаным» бүгінгі күні де өзінің өміршеңдігін жоймай келеді.

Төртінші тұрғыда, рух позитивтенуге деген өзінің қарсылығын білдіреді, бірақ ғылыми парадигмаларға сүйенуге де онша құштар емес. Себебі, ол өзінің діни танымдық бағытынан ажырамайды. Сондай-ақ метафизикаланудан да қорғанады.

Ендеше, біз қарастырып отырған рухтың дінге қатынасы бойынша, оның рационалды қырынан гөрі, біз үшін мистикалық болсын, метафизикалық болсын жақтары маңызды екендігіне көз жеткізе аламыз. Олай болса, біз өз зерттеуімізде осы бағыттарды басты назарда ұстаймыз. Себебі, шындығында, философия тарихында да бізнысана алып отырған Рухымыздың ғылыми-жаратылыстанулық немесе діни мистикалық қырларын ажырату басты мақсат болған жоқ. Себебі, адамзат руханияты тарихында дін қаншалықты маңызды болса, дін философиясындағы рух та соншалықты маңызды болды. Сонымен қатар Рухтың дінге қатынасы да дінге деген жауап ретінде қайталамалы түрде өзінің рухын сақтап келді.

Міне, адам болмысының рухтық жағын саралауда діни философтардың рефлексиялауының мәні көп жағдайда мынаған келіп тоғысатынын көрдік.

Біріншіден, адам рухы, руханилығы мен жаны толық ажырамайды және оны құдайлық өлшеммен түсіндіріп беру дәстүрі көне заманнан бері сақталып келе жатқан беталыс болатындығы. Бұл үдерісті «рух арқылы дінді идеологизациялау» деп атауымызға болады.

Екіншіден, адамның рухтық қырын көтермелеуге деген ұмтылыс үнемі сәтсіздікке және дәйексіздікке ұшырауы ықтимал болғандықтан, оны құдайлыққа апарып қатыстыруға келіп түйісіп отырған немесе адами рухты асқақтату қажеттілігінде діннен басқа жол табылмаған десе де болады. Бұны діннің қызметтерін сәйкестендіріп, «адам рухын сакрализациялау» үдерісі деп атауымызға болады.

Үшіншіден, діни философия аясында, тіпті болмаса, адам рухын пайымдау үшін діни философияға барып кезіккендікке басымдылық береді, бұл, түптеп келгенде, «адами рух-құдайдан» деген бір тезиске келіп тірелетін метафизикамен келіп шартталады. Бұны да діннің қызметтеріне сәйкестендіріп, «адам рухын мистификациялауды рационализациялау» үдерісі деп атауымызға болады.

Төртіншіден, «адам рухы адамгершілік пен ізгілік жасауға бағытталған болуы тиіс» деген қарапайым «рух апологетикасы» деп атауға болатын дидактикалық қайталаулардың тұтас тізбегінің, мектебінің құрылуы. Бұл үдеріске «рухты гуманизациялау» деп атау беруімізге болады.

Бұндай антропологиялық теориялардың ізі, шындығында, бүгінгі күні де қылаң беруде, осыған байланысты «адам рухының дінге қатыссыз болсын, әсіресе, қатысты тұрғыдан алғанда басқа жолы жоқ па» деген сауал туындайды. Әрине, сынға ұшырағандығына, әсіресе, француз неогегельшілдерінің сыни ұстанымдарына қарамастан, адам болмысының рухтық қырына өздігінше бір жаңаша тәсілмен қараған Г.Ф.Гегель болды деп те айтуға болады. Сонымен қатар, ол метафизикаға қарсы болған позитивистік кезеңге дейінгі оны белгілі бір деңгейде шыңына дейін өрбіткен философ ретінде де танымал болды. Яғни, позитивизмнен кейін адамның рухтық болмысының құдайлық немесе метафизикалық қырлары ыдырай бастады да, адами рух мәселесі туралы толғаныстар бірен-саран бағыттарда болмаса, толастай бастады десе де болады.

Г.Ф.Гегельдің рух философиясының адам болмысы мен діни тұрғы бойынша алғандағы өзгешелігін біз былайша көрсете аламыз: алдымен, рухты онтологизациялауы мен бәрін айналдыруы, екіншіден, оны органикалық бірлік ретінде тұтас қарастырып, одан адам рухын туындатуы, үшіншіден, рухтың таза мистификациядан ажырап, өзіндік тәуелсіздік алуы, төртіншіден, рухтанымның өзіндік әдіснамасын жасауы, бесіншіден, адам рухының ішкі мағынасын әлемдік рухтың үлгісі бойынша ашып беруі болып табылады. Мысалы, ол жасаған рухтаным әдіснамасы, шындығында, экзистенциализмнің, марксизмнің, феноменологияның, философиялық

антропологияның, персонализмнің т.б. кейінгі философиялық ағымдардың пайда болуына және адам мәселесін қозғауына негіз болды. Сондықтан да, Г.Ф.Гегельді түсіндірушілер оны әртараптандырып барып ұғынады. Оны француз неогегельшілдерінен де анық көруге болады.

Г.Ф.Гегель дін философиясындағы адамтанудың, адами рухтық танымның өзіндік бір нақты әдіснамасын толықтай жасап шығарған жоқ, әрине, белгілі бір жалпы бағдарлар берді. Бұл салада, ол адами рухты танудың, жалпы адамның рухтық болмысын тануды діни философиядан дін философиясына қарай бұрды деп топшылаймыз. Сондықтан да оның философиялық жүйесіндегі басты ілімде адам рухы өзіне-өзі еркіндік алды, ол бір қырынан құдайлық болса, екінші бір қырынан алғанда, өзімен-өзі рухани рухтық кейіпке түсті.

Эволюциядағы адамзат баласы жаратылғаны туралы бүгінгі күнге дейін кей жағдайда бір-біріне қайшы келетін ғылыми және діни тұжырымдардың дискурсы әлі толастаған жоқ. Ғылыми тұжырымдардың өзі сан алуан болжамдар бойынша құрылса, діни ұстанымдар да әрбір дін бойынша әр түрлі сараланады. Бірақ, ең бастысы оларға деген адам болмысы жөніндегі ортақ мәселе – адамның жан мен тәннен немесе жан-тән-рух түзілімінен тұратын өзіндік бір күделі жүйе екендігіне келіп тоғысады.

Осыған байланысты, біз қарастырып отырған тақырып бойынша, оның руханилық бастаулары маңызды нысана болып табылады. Себебі, діни болмыс, ғылыми болмыс танымның объектісі, әрі субъектісі болып табылатын адам өзінің руханилық болмысын тереңірек ашуды қашанда керек етеді. Олай болса, дін философиясындағы адам мәселесі, біріншіден, оның тұтас болмысын зерделеуге байланысты болса, екіншіден, кері байланыс бойынша дін руханиятын тудырған және онымен антропогенез тарихында бірге жасасып келе жатқан адам табиғатына қатысты болып шығады. Сондықтан, алғашқы діни сенімдер, мифология мен кейінгі пайда болған діндердің барлығы адам болмысын назардан тыс қалдырмаған және оның руханилық бастауларына баса көңіл аударған.

Дін бүгінгі күнге дейін сабақтасқан адамзат руханиятының бастапқы негіздері ретінде алғашқы діни сенімдер деп аталатын түпбастаулық руханилықтан тамыр тартады. Демек, мынадай қарапайым қорытынды шығады: дін, біріншіден, өзінің сенімдік сезімдік арнасында адамзат руханиятының дамуын көрсететін сананың келбетін айқындайды десек, екіншіден, сол діни сенімдердің дамуы мен жетілуінде де адам болмысы туралы идеялар мен пікірлер тиянақталып келеді.

Дегенмен, біз, қарастырып отырған мәселеміз бойынша, адамның рухтық жағына басымдылық бергенмен, оны тәндік болмысынан түбегейлі ажыратып ала алмаймыз. Сондықтан, адамның руханилық бастауларының дінге қатынасын зерделеу мен керісінше, діндегі адамның руханилық жақтарына

басымдылық беру оның тәндік негіздерін назардан тыс қалдыруды көп жағдайда тікелей мақсат ете алмайды. Бұл бірлікті ғылым, адам болмысының биологиялық, психологиялық, рухани, әлеуметтік қырларының тұтастығы ретінде түсіндіруді қолайлы санаса, дін көп жағдайда құдайлық рух арқылы сараптайды, бұл бағдарды тіптен көне дәуір ойшылдары емес, қазіргі діни философтар да қуаттайды.

Бірақ адамзат руханияты мен білімінің, тіпті ол ғылыми емес болсын, тұтас тарихының өн бойынша адамды зерделеу барысында Рух үнемі назардан тыс қалдырылмаған, кей сәттерде, тіпті бұл нысана бастапқы жоспарға шығарылған еді. Бұндай таным көне мифологиялық дәуірден бастап, бүгінгі күнге дейін жалғасын тауып келеді. Шындығында, философия тарихында да адамның рухы туралы пікірталастар мен идеялар үздіксіз жалғасып келеді десе де болады. Көне Антикалық классикадан бастап, Немістің классикалық философиясына дейінгі әйгілі ойшылдарды адамның Рухы аса қызықтырды. Мәселе, бұл жерде, «ол» қандай мағынада қолданылғандығында емес, не үшін басты объектілердің біріне айналғандығында.

«Бұған алғашқы дін сенімдерінен бастап, бүгінгі бір құдайлық діндерге деген сенім әсер етті ме», «әлде осы Рух философиясы дінді туғызып, оны өркендете түсудің тәсіліне айналды ма», «әлде адамзаттың парасатты ой санасы бұдан басқа жолда таба алмай келе ме», «әлде, бұл адам санасы мен ойлауының ажырамас қасиеті болып табыла ма?» деген сауалдар осы тұста маңызды болып шығады.

Бұл мәселелердің бәрін де әртарапты қарастыруға болады. Мысалы, адамға қатысты алынған Рух философиясы кейіннен, Жаратушыны да рухтандырып жіберді, мысалы, Зорастримдегі зұлымдық пен ізгілік құдайларының Рухтар деп аталуы, христиан дініндегі Рух-құдай т.б. Осы рухтандыру табиғаттағы «жансыз» деп саналатын заттарды да «метемпсихоз», «гилозоизм» сияқты ағымдар арқылы оларға да рух берумен жалғасын тауып жатты.

Сондықтан да рух тек адами ғана емес, жалпы әлемдік деңгейде көріне алатын өзіндік ерекше құбылыс ретінде де ұғынылды [8]. Бірақ кейіннен пайда болған, позитивизм мен постмодернизм сияқты ағымдар осы Рухты мистификациядан ажыратуға ұмтылды, тіпті оны шешімін таппайтын метафизикалық мәселе ретінде бағалады. Дегенмен, дін өмір сүріп тұрған кезде, Рух пайымы да жоғалмақ емес. Әрине, ол басқаша формаларда көрініс тауып отыруы ықтимал, бірақ дін мен адамның діни пайымынан жоғалмайтын тәрізді. Шындығында да, бүгінгі күнге дейін Рух әлі толыққанды өзінің мағынасын ашып беретін және тәжірибеде нақты көрінетін құбылыс емес.

Осыған байланысты, біз, бұл тұста жалпыдан жекеге қарай жүріп отырып, Рухтың деңгейлерін ғана ажыратып бере аламыз: Құдайлық Рух, әлемдік Рух, Адами Рух, Рухтар әлемі, Рухани әлемдегі Рух, Рухтану т.б.

Ал адами Рухтың өзін – біріншіден, тым жалпы мағынасында, оның болмысы, тіпті, тәндік-биологиялық қырын да тұтастандыра алатын жалпылама өмірлік күш; екіншіден, ішкі психологиялық, әсіресе, жігер, ерік, жан, сана сияқты үдерістерді тұтастандыра алатын қасиетті құбылыс; үшіншіден, тек қана сананың немесе жанның ғана синонимі түрінде белгіленген психикалық күй, төртіншіден, адамның рухани дүниесі, объективтенген рухани болмыстың кейбір көріністері және рефлексияланатын рух, бесіншіден, тұлғаның асқақтығын білдіретін, әсіресе, эстетикалық сапаны көрсететін құндылық, алтыншыдан, адамның о дүниелік рухтары деп ажырата аламыз.

Міне, философтар Рухты адамға қатысты және адам Рухының дінге қатынасы қырынан талдап түсіндіргенмен, қандай мағынада қолданылып отырғандығын түсіндіруге құштар болмады. Сондықтан да, адами рухтың дінге қатынасы барынша күрделі мәселе және осы көрсеткіштер шеңберінде жекелер мен жалпылардың қатынасында өрбіп отырады.

Дегенмен, біз, алдымен, адами рухтың дінге қатынасының барынша нақты көрсеткіштерін ашып бергіміз келеді:

1. Прамонотеистік көзқарастарда, қоғамдық сана мен діннің ажырамастығы туралы пікірлерде тұжырымдалғандай, Рухтың дінге деген сұранысы, тіпті, Рухтың дінде үнемі қажетсінуі, түптеп келгенде, архетиптерден тамыр тартады. Себебі, біздіңше, осы сан мыңдаған жылдар бойғы адам-заттың өткен мен қазіргіні қоса есептегендегі тұтас санасы (Рухы) өзінің діннен оқшау бола алмайтындығын ғана емес, соған архетиптер мен ұжымдық бейсаналық арқылы мәжбүрленуімен келіп шартталады. Кеңес Одағы тұсында осы архетиптер көмескіленді, бірақ түбегейлі жоғалып та кеткен жоқ.

Дінге деген сенім Рухы бұл тұста да күрделеніп кетеді: діндегі, дін философиясы мен діни философиядағы адам рухы, оның дінге деген сенімі және жалпы санасы туралы мәселелер; Адами рухтың діннің өзіне деген қатынасы т.б. Бірақ, дінде қозғалатын адами рух көп жағдайда, сол рухтың міндетті түрде дінге деген жағымды көзқарасы болуы тиістілігі туралы қайталайды. Себебі, бұл діни рухтың өзіне-өзі рефлексиялануы болып шығады.

2. Діни Рухтың адамға деген қатынасы, адам санасын өзіне «шақыруы». Дін өздігінен-ақ, өзінің болмысы жағынан-ақ адами рухты өзіне сенуге шақырады, Құдай дінге сенуге ерік бергенмен, көп жағдайда сену қажеттігін насихаттаушы жақ ретінде көрініс табады. Жаратушы түптеп келгендегі адам санасының дін үшін екендігін, сондай-ақ, адам Жаратушысын мойындауы тиіс екендігін идеологияландырады. Діни мәтіндердің мазмұнында осы мәселелер қайталанып отырады. Құдай абсолютті Рух ретінде адами рухты өзінде қамтиды. Яғни, адами рух абсолютті рухтың бөлігі ғана

болып шығады да, адам мен құдай рухы тоғысады. Мысалы, барлық діндердегі аскеттік бағыттарда бұл құбылыс анық байқалады. Сондықтан да Құдай рухы адамды, адами рухты өзіне шақырушы рух болып табылады. Қарапайым адами рух Жаратушылық рухпен рухтанады. Қарапайым адами рух өзінің болмысынан алшақтап, барынша асқақтай түсуі тиіс.

3. Адами рухтың өзі-ақ дінді адам руханиятының жоғарғы формасы ретінде деп бағалайтын көзқарастар бар. Ол үдеріс – рухтың объективтенген, асбсолюттендірілген формасы ретінде де, адамзат танымының биік көрінісі ретінде де қабылдана береді. Дінді қолдамайтын философтардың өздері де, діннің бұқара халыққа, кейді мемлекеттік билікке, кейде, діни абыздарға қажеттілігі туралы пайымдаулар жасайды. Тым көне мифологиялық дәуірлерден бері әр түрлі формада сабақтасып келе жатқан діни сенімдер немесе діндер бүгінгі күні де өзінің өміршеңдігін көрсетіп келеді. Бірақ ғылыми рационалдылық дәуірінде діннің дүниетанымдық қызметі бәсеңдеді деуге де болады. Соған қарамастан діни ғана емес, дін философиясы діннің беделін төмендетпейді. Бірақ қарапайым бұқаралық сана мен дін философиясының арасында айтарлықтай айырмашылықтар да бар. Ал зайырлы қоғам діннің рөлін төмендетпесе де, оған қарсы шықпаса да, қоғамдық саяси өмірге араласпауын қалайды. Міне, біз бұдан адами рухтың өзінің дінге деген, оны асқақтатуға деген әр түрлі деңгейлерін көре аламыз.

4. Адами рух барлық дүниенің Рухын қабылдаушы, терең түйсінүші болуы тиіс те болып шығады. Бірақ бұл дүние адамданған емес, құдайланған дүние кейпінде болады. Бұл – пантеизмде, алғашқы діни сенімдерде, шамандықта, буддизмде т.б. анығырақ байқалады. Адам рухы осы дүниені солай деп тануға және мойындауға бағдарланған болып шығады. Тіпті олай болмаса да, адам Құдай жаратқан дүниені мойындауы тиіс. Сондықтан да, адами рух та құдай туындысы болғандықтан, «олардың бәрі біртұтас жаратылыс» деген логикаға келіп тіреледі. Шеллингтің объективтілік пен субъективтіліктің парапарлығы туралы тұжырымға келіп жуықтайтын адами рухтың әлемдік рухпен тұтастығы туралы бұл бағдар, өзін-өзі танытын рухы, яғни, адам өзінің болмысы арқылы сыртқы дүниені тануға бағдарланған болып шығады. Бұл таным арнасын, мысалы, Г.Ф.Гегель философиясын талдаушылардың мынадай түсінігі арқылы дәйектеп қоюымызға болады: «әрбір тұлға әлемдік рухтың көрінісі бола тұра, абсолютті рухты тудыратын субъект болып табылады» [9].

Бұл сараптамалардан шығатын түйін: біздің қарастыратын негізгі тақырыбымызға тікелей қатысты мынадай бағдарлармен анықталатындығына көз жеткіздік:

1. Дін философиясындағы адам болмысын талдаулар және оны қайта сараптаулар оның рухтық пен діни жағынан және екеуін байланыстыра

қарастырудан мүлде тыс бола алмайтындығы. Бұндағы рухтың өзіндік санасы мен рефлексиялану мәселені барынша күрделендіре түседі.

2. Аталған мәселені таразылау барысында, жалпы көптеген әдіснамаларды қолдану қажеттігі. Атап айтқанда, диалектикалық, құрылымдық-функционалдық, генетикалық, психоаналитикалық, реконструкциялық т.б. қатар пайдалану мәселенің күрделілігіне байланысты туындайды.

3. Жүргізілген тарихи-философиялық және әлеуметтік талдаулардың нәтижелерін бүгінгі күнге қолданудың, оның тиімді тұстарын пайдаланудың қырларын атап көрсетіп отыру қажеттілігі туындайды.

4. «Дін – адамның рухани болмысының негізі» деген қарапайым тезистен «діни толғаныстағы адамның рухани-рухтық болмысы» деген кері тұжырымды туындатып (антитезис), оған маңыз беруде, бастапқы тезис те назардан тыс қалмайтындығы. Ендеше, Г.Ф. Гегельше айтсақ, синтезисті біз бүгінгі өмір тәжірибедегі қолданыс ретінде ұсына аламыз. Нақтырақ айтқанда «Дін – Діндегі Адам – Бүгінгі нәтиже» үтік түзілімін бағдарға аламыз.

5. Біз қарастырып отырған тақырыбымызды талдау, діни философиядан тыс бола алмақ емес және оны таразылағаннан соң, дін мен діни философияны анық ажырату қажеттігі, ондағы адам мәселесінің қойылуының өзіндік ерекшеліктерін дұрыс екшелеу керектігі туралы тұжырым алынады.

Ендеше, адамның рухани қырларының бірі, оның рухтық сипатына қарай ойыса, келесі кезекте, адам болмысы өзінтану барысында, бір қырынан осы рухтық жағын таразылаудан айни алмайды, сондықтан да осы руханияттың кең арнасынан туындаған дін философиясындағы адам мәселесі, алдымен, діни философиядағы адам мәселесінен бастау алады деп айта аламыз.

Әдебиеттер

1 *Гегель Г.Ф.* Философиялық ғылымдар энциклопедиясы // Әлемдік философиялық мұра: 20 томдық. Кант пен Гегельдің философиясы. – Алматы: Жазушы, 2006. – Т. 8. – 520 б.

2 *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта // <http://modernlib.ru>.

3 *Пауль Тиллих.* Избранное Теология культуры / пер. с англ. – М.: Юрист, 1995. – С. 479.

4 *Killioglu Ismail.* Ahlak – Hukuk iliskisi. – Istanbul, 1988. – 416 p.

5 *Imam Gazali.* Kimya-Yi-Saadet. Ter.eden. Mehmed A. Muftuoglu. – Istanbul: Merve Yayinlari, 1981. – 896 p.

6 *Нұрмұратов С.* Рухани құндылықтардың қалыптасуы мен дамуы әлеуметтік-философиялық талдау: филос. ғыл. докт. дис. – Алматы, 2000. – Б. 237.

7 *Нұрышева Г.* Өмірдің мәні философиялық-антропологиялық талдау. – Алматы, 2011. – 348 б.

8 Peterson M., *vd.* Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion. – New York: Oxford University Press, 2003. – 336 p.

9 Александров А.А. Проблема человека в философии Гегеля: дис. докт. филос. наук. – Екатеринбург, 2004. – 407 с.

Резюме

Қалдыбай Қ., Абдрасилов Т. Духовное бытие человека в философии Гегеля

Исследование проблемы человека в философии религии в первую очередь касается духовного уровня, в особенности она возникает из духовного поиска. В частности, это напрямую связано с отношением человека к религии, его душевным состоянием, с человеческим самопознанием, культурно-социальным и духовными аспектами. С метафизической точки зрения мир культуры сочетается с обожествленным образом «духа», «разума» и «сознания». Поэтому, одним из важнейших обликов человеческой духовности является религиозное сознание. Поскольку с древних времен достижение высокой человеческой духовности обуславливалось освобождением человека от телесных соблазнов, религия также стремилась создать моральный облик человека в этом русле. Это в свою очередь может оказать содействия в раскрытии рассматриваемой темы согласно религиозной философии. В основном отношения человеческого духа и Создателя стало объектом эволюции истории философии, а также философии религии.

Ключевые слова: философия религии, дух, разум, сознание, бытие.

Summary

Kaldybay K., Abdrasilov T. Spiritual Human Being in the Philosophy of Hegel

Research on human problems in the philosophy of religion is primarily concerned with the spiritual level, in particular, it arises from the spiritual search. In particular, it is directly related to a person's attitude towards religion, his state of mind, the human self-knowledge, cultural, social and spiritual aspects. From a metaphysical point of view of the world of culture combined with the deified way «spirit», «mind» and «consciousness». Therefore, one of the most important guide of human spirituality is religious consciousness. Since ancient times the human spirit to achieve a high conditional on the release of a person from bodily temptations, religion has also sought to create a person's moral code in this way. This in turn can assist in discovering the topic of the religious philosophy. Basically, the relationship of the human spirit and the Creator has been the object of evolution of the history of philosophy, and philosophy of religion.

Keywords: Philosophy of Religion, Spirit, Mind, Consciousness and Being.

*Аслан Азербает*¹

¹Евразийского национального университета имени Л. Н. Гумилёва

ФИЛОСОФИЯ АЛЬ-ФАРАБИ В СОЦИАЛЬНО-ПРАВСТВЕННЫХ АСПЕКТАХ ТВОРЧЕСТВА УЗБЕКСКИХ ПОЭТОВ МУКИМИ И ФУРКАТА

Аннотация. Целью данной статьи является выявление концептов аль-Фараби на предмет преобразование социума в творчестве узбекских поэтов Мухаммад-Амин-ходжа Муками (1850-1903) и Закирджана Халмухаммад-оглы (1858-1909). При проведении исследования применялся историко-философский метод. В связи с этим, прежде всего, рассматривались предпосылки становления как философии аль-Фараби, так и творчества узбекских поэтов. В качестве основной методологии использовалась компаративистика с целью выявления духовной преемственности философии аль-Фараби и последующей тюркоязычной социально-политической и этической мысли. Учение аль-Фараби рассмотрено в качестве концептуального ориентира народам в период исторических перемен. При этом, такие основные понятия гражданской философии аль-Фараби, как «просвещенный правитель», «счастье», «добродетель» и т.д. могут быть соотнесены с доводами социально-культурного преобразования деятелей тюркоязычных народов на рубеже XIX – XX вв. В творчестве Мухаммад-Амин-ходжа Муками выявлен идеал государственного правителя аль-Фараби, выявлены «невежественные города» аль-Фараби в описании социальной действительности Муками. Знания и наука в достижении счастья аль-Фараби соотнесены с видением социального прогресса в сатирах Закирджана Халмухаммад-оглы (псевдоним Фуркат).

Ключевые слова: ислам, счастье, добродетель, прогресс, наука, знания, преемственность.

В данной статье рассматриваются проекции философии аль-Фараби в социальных сатирах узбекских поэтов Мухаммад-Амин Ходжа Муками и Закирджана Халмухаммад-оглы. Универсальные идеи аль-Фараби социального преобразования народа и духовного совершенствования человека востребованы последующими поколениями мыслителей и поэтов. Подчеркивая особое внимание на тюркском происхождении основоположника восточного перипатетизма, в данной статье имеется тенденция акцентуации на основном сходстве философских посылов мыслителя из Отрара IX-X вв. и

узбекских поэтов II половины XIX – начала XX вв., обусловленных единым миром тюркской духовности.

Философия аль-Фараби не несет на себе печать религиозной догматики эпохи, так как истоком творчества мыслителя является тюркская духовная культура [1]. В связи с этим, мы можем проследить сходства концептуальных положений аль-Фараби в творчестве тюркоязычных общественных деятелей, просветителей, поэтов на рубеже XIX – XX вв.

Аль-Фараби, наблюдая политическую борьбу за власть, перипетии при дворах правителей, безнравственность и невежество людей, предложил вариант достижения внутригосударственной стабилизации. Мыслитель, заимствовав положения Платона и Аристотеля, разработал систему вселенского порядка от Первопричины мира до сознания отдельно взятого индивида. При этом ключевое место отводится человеческому разуму, как в общественном отношении, так и в сугубо индивидуальном плане. «Добродетельный город» может рассматриваться как образец стабильного, процветающего государства.

Вторая половина XIX века для тюркских народов была переломным периодом. В социальный уклад кочевников Казахстана и земледельцев Средней Азии насаждались инациональные новаторства, не всегда воспринимаемые местным населением, порой вызывавшие протест. Видным представителям тюркских народов предстояло найти оптимальный вариант приспособления в новых, незнакомых для подавляющей части населения, условиях. Основные положения аль-Фараби о том, что только посредством всеобщего образования, приобщения к наукам народных масс и при этом образцовой мудрой политике правителей возможно выстроить прочную государственную систему, усматриваются в творчестве тюркских просветителей и общественных деятелей. В этом ключе следует назвать казахов Чокана Валиханова и Абая Кунанбаева, крымского татарина Исмаила Гаспринского и др. Узбекские поэты Муками и Фуркат в сатирах отразили и чаяния народа, и возможные пути выхода из отсталости.

В данной статье рассмотрение творчества обоих узбекских поэтов не случайно. Муками отобразил, выражаясь «терминологией» аль-Фараби, «невежественные города» времени, негативное воздействие инационального вторжения. Фуркат же, напротив, видел будущее народа в новом свете, в соответствии с новой цивилизацией [2].

При проведении исследования применялся историко-философский метод. В связи с этим, прежде всего, рассматривались предпосылки становления как философии аль-Фараби, так и творчества узбекских поэтов. Выражаясь формулировкой Г.В.Ф. Гегеля, философия отображает условия времени, «эпоха, схваченная в мысли». Каждый мыслитель является «продуктом» той или иной эпохи, его становлению как деятеля способствовали

как уровень развития человеческой цивилизации, так и исторические условия и обстоятельства. Абу Наср аль-Фараби, выходец из тюркской среды, уроженец территории современного Казахстана, в истории запечатлен как мусульманский философ и Второй Учитель. Дезинтеграция некогда единого халифата, пороки общества того времени и несовершенство государственного управления обусловили разработку философом концепции «Добродетельного города». Рассматриваемые в данной статье сатиры Мухаммад-Амин Ходжа Муками и Закирджана Халмухаммад-оглы были выражением протеста против создавшегося социально-культурного положения. Позиция отсталости по отношению к пришлому населению, несправедливость, расслоение общества и т.д. стали причиной проявления неприятия поэтами окружающей действительности.

Компаративистика необходима с целью выявления общих черт осмысления проблем социума, подходов реализации нравственного идеала, создания образа совершенной личности, что в итоге поможет предположить о духовной преемственности философии аль-Фараби и последующей тюркоязычной социально-политической и этической мысли.

Учение аль-Фараби о построении добродетельного государства вполне можно охарактеризовать сочетанием политической теологии и рационализма. Несмотря на то, что мыслитель широко применяет аристотелизм, который перенял у несторианских христиан, он всецело оставался мусульманином и может считаться разработчиком теории мусульманского государства. Ислам с первых дней основания пропагандировал знания и науки, эта религия в ее истинной основе отличается терпимостью и толерантностью, непрерывным поиском созидательного начала, духовного блага. Этим объясняется широкий спектр идейных течений исламского богословия, от суфиев-мистиков до перипатетиков. Плюрализм философских течений, возникших примерно в одинаковый период, может свидетельствовать о значительном потенциале исламской религии в ее истинном смысле.

Философ из Отрара, находясь при дворах правителей, странствуя от юга Казахстана до Северной Африки, наблюдал реальную картину жизни, как государственной элиты, так и простого народа. Хотя в фарабиеведении утвердилось, что «добродетельный город» представляет социальную утопию, тем не менее, можно предположить, что аль-Фараби учитывал опыт его античных предшественников в разработке теории государства и социальных отношений и, используя их инструментарий, стремился приблизить собственную концепцию государства к реальным условиям.

Первые мусульмане пользовались успехом распространения новой религии среди других народов, поскольку ислам имел наряду с теологической обоснованностью и политическое содержание. Подобное сочетание богословия и политики придает особую значимость пророку Мухаммеду как

исторической личности. Этим же объясняется и столь быстрое расширение пределов халифата после смерти пророка.

В период жизни аль-Фараби некогда единый халифат распадался. Очевидно, что мыслитель обдумывал способы воссоздания могучего и процветающего государства. Осознавая, что мусульманское население по традиции извлекало истину из уст пророка, аль-Фараби в качестве методы познания сочетал откровение и разум. В связи с этим, политический лидер, глава государства у аль-Фараби является и пророком, и философом [3]. Правитель-пророк может донести знания населению о достижении счастья, неизвестные людям, а правитель-философ владеет интеллектом. Это положение в концепцию аль-Фараби придает уместность сочетания традиционности и новаторств. Правители государств, которые нуждаются в «перестройке» старого уклада и правильном выборе пути развития, не должны гнушаться разного рода позитивных инноваций, при этом, не попирая традиционность. Поскольку именно рационально мыслящий правитель способен править во имя и во благо поданных государства.

Помимо этого, само государство, город, человеческое сообщество, у аль-Фараби являются организацией вселенского бытия. Человеческая цивилизация – производная от Первопричины, результат эманации посредством деятельного разума. Тем самым, город – это «промысел Божий». Однако мыслитель наделяет ответственностью не только главу государства, добродетельным гражданам должна быть свойственна тенденция нравственно-интеллектуального развития. Только образованный человек может правильно отличить добродетель. В то время как невежды воспринимают собственный кругозор за грани мироздания. Следуя предписаниям Корана, аль-Фараби ведет пропаганду просвещения, «актуальный интеллект», подобный солнечному свету, позволяет разглядеть окружающую действительность [4]. Таким образом, народ, нация в переломный момент истории должны обратиться к новым знаниям, которые помогут взглянуть на собственное положение в мировом сообществе, оценить насколько правильны нравы и привычки, какому уровню соответствуют ценности и т.д.

Понятие «счастья» является целью достижения совершенства. «Счастье» в индивидуальном и общественном отношении приобретает вид стабильного политического строя, процветания государства и здоровой культуры населения. Путь к счастью указывается как политическим лидером, так и достигается каждым гражданином в отдельности. Тем самым, под счастьем может подразумеваться приемлемый уровень развития, формирование культуры, комбинирующей местные условия и передовые инновации.

Утверждение аль-Фараби о том, что счастье достигается посредством добровольных действий. Счастье – есть результат верного выбора. Пости-

жение чего-либо на основе рассуждений и размышлений аль-Фараби называет свободным выбором [4, 288]. Тем самым, аль-Фараби предоставляет людям выбор, в добродетельном городе «первый глава» указывает, а не составляет. Это положение особо значимо в том плане, что народы, ищущие пути выхода из отсталости должны иметь выбор развития. Народ в праве сам выбрать траектории политики и экономики. Свобода выбора имеет положительный итог, если выбор сопутствует добродетели, постижение которой обеспечивается образованием, воспитанием и наукой. В связи с этим, тюркские народы, находившиеся под протекторатом Российской империи, начинали программу преобразования с просвещения народных масс.

«Невежественные города», которые знаменуют собой как негативные внутригосударственные факторы, так и личностные культурно-нравственные качества отдельного человека, также характеризуют отрицательные черты социумов и нравов людей в последующие периоды истории. Во второй половине XIX века тюркским просветителям и общественным деятелям пришлось столкнуться с теми же нравственными проблемами социума, которые философ из Отрара классифицировал.

Joshua PARENS утверждает, что в XIII века исламский мир отступил от политического рационализма аль-Фараби, и это произвело негативный эффект [5]. На данный момент Ближний и Средний Восток, колыбель мусульманства и других религий, представляет собой объект политической игры лидеров мировых блоков, регион отличается политической нестабильностью, военными действиями формирований, имеющих оболочку радикальной религиозности. Однако в тюркской интеллектуальной среде в вопросах общественно-государственного преобразования, мусульман по вероисповеданию, при ознакомлении с основами рационализма Запада в XIX веке, прослеживаются ключевые контуры заветов аль-Фараби.

Аль-Фараби, создавая концепцию об идеальном правителе, надеялся донести до людей наиболее верный образец государственного руководителя в мусульманском государстве, прообразом которого был пророк Мухаммед. Правитель, указывающий путь к счастью, возводится в ранг «совершенного человека». Но следует учесть, что аль-Фараби не отображал реальное положение дел, а дал лишь рекомендацию. Действительность требовала разработки именно подобного примера правителя. Исходя из того, что сам миропорядок в идеале соответствует космологическому устройению, государство и город представляют уровни вселенского бытия. А правитель подобен первопричине, он «демиург» Платона и «форма форм» Аристотеля в своем городе (государстве). Такие личностные качества правителя, как справедливость, благочестие, совесть и т.д. присущи ему от рождения. Пример подданным и мудрая политика создают процветание государства, повышают благосостояние граждан.

На закате правления династии Омейядов (661-750) прекратились завоевания новых земель, повышались налоговые поборы, участились народные выступления, государство было раздираемо политическими противоборствами, что в совокупности привело к падению династии. На смену Омейядам пришла династия Аббасидов. Во второй половине IX – первой половине X века халифат одолевала борьба центробежных сил, в результате государство стало распадаться. Вероятно, аль-Фараби был сторонником мощного и стабильного государства, укрепление которого зависит от четкой иерархии, правильной политики и гражданской культуры. Сама эпоха детерминировала разработку подобной теории государства и политической философии аль-Фараби.

Период жизни узбекского поэта Мухаммад-Амин Ходжа Муками (1850-1903) пришелся на время экспансии Российской империи в пределы Средней Азии. В тот период на территории современного Узбекистана сложились три крупных государства: Бухарский эмират, Хивинское ханство, Кокандское ханство. На протяжении всей жизни поэт наблюдал феодальные распри, сопровождаемые военными действиями и разорением мирного населения. В стихотворениях на социальную тему, которые именуются сатирами, поэт затрагивал проблемы простого народа, его нужды и чаяния. В сатире «Прошение хану от жителей селения Хафалак» Муками выражает бедствия людей, от лица народа поэт обращается к правителю. При этом поэт предполагает, что хан является справедливым, мудрым правителем, чутким к нуждам народа. Муками обращается со словами: «Ханов хан, владык владыка, справедлив твой каждый шаг. Месяц в небе – лук твой верный, полон стрел твой сагайдак. Ты к деревьям бессловесным, а не только к людям благ ... » [6]. По аль-Фараби, правитель должен «быть справедливым по отношению к своим людям и к чужим, побуждать к справедливости и возмещать убытки жертве несправедливости...» [4, 318-319].

Обращение у Муками продолжается воззванием «О звезда эпохи нашей, побуждающая мрак...» [6, 46], «...самый мудрый из владык, снисходить к народным нуждам справедливый, ты привык...» [6, 47]. У аль-Фараби «первый глава» указывает путь к достижению счастья, то есть выход из невежества и доступ к совершенству, к знаниям и мудрости.

Таким образом, концепция идеального правителя аль-Фараби в некотором роде свойственна и узбекскому поэту. Справедливость, мудрость, гуманизм и т.д. – общие черты в образе «первого главы» аль-Фараби и «хана» Муками. Убежденность, что благосостояние подданных зависит от политики лидера на всех этапах истории была присуща тюрко-мусульманским народам.

Со времен глубокой древности теологами и философами с целью отображения идеала изобличались людские пороки. Концепт того, что чело-

веческая нравственность – основной критерий совершенства, и что только нравственность определяет гражданственность, был известен и до аль-Фараби. В целом, надо сказать, что все религии, а религии писания в особенности, определяли нравственность как индикатор человеческого общества, прочность государственных устоев непосредственно зависит от нравов граждан. Казалось бы, и невежество было признано самым страшным пороком также еще задолго до аль-Фараби. Однако следует, признать, что детальное разграничение невежества, отдаляющего человека от высокой нравственности и добродетели, было определено философом из Отрара. «Невежественные города» как признаки пороков приведены в четкую классификацию, «политизированная нравственность» аль-Фараби позволяет соотнести их с негативными факторами социума. Несомненно, еще католическое богословие обозначило семь грехов: гордыня (тщеславие), алчность, зависть, гнев, похоть, чревоугодие, лень или уныние. Однако заслуга аль-Фараби состоит в том, что он вышел за рамки одной нравственности и синтезировал ее с политикой. Это новшество придает учению Аристотеля Востока универсальность. В трактате «О взглядах жителей добродетельного города» представлены следующие «невежественные города»: город необходимости, город обмена, город низости и несчастья, честолюбивый город, город властолюбивый, город сластолюбивый, безнравственный город, переменчивый город, заблудший город [4, 323-325]. Список может пополниться из других трактатов. Достоинством данного положения является то, что «невежественные города» могут соответствовать как негативным социальным факторам, преграждающим путь к совершенству и достижению «счастья» на общегосударственном уровне, так и в сугубо личностном отношении. Но, кроме того, несмотря на социальную нагрузку этих понятий, апробация их человеческой историей перманентна в каждой эпохе. Тем самым, мы еще раз убеждаемся в гениальности мыслителя из Отрара.

Мукими, наблюдавший социальную реальность во время проникновения в Среднюю Азию капиталистических отношений, был убежден, что причина народных бедствий коренится в невежестве. С негодованием поэт пишет, что «дорога для невежд всех соблазнительней дорог», «...невежество в чести, а к знаниям уважения нет» [7]. Подобное социально-нравственное положение Мукими называет «горем», то есть полной противоположностью благу, счастью, идеалу. В сатире «Горе нашему краю» он охарактеризовал поглощение «невежественными городами» родного края поэта. Узбекским поэтом изобличается человеческая низость, похоть, жажда наживы, пренебрежение честью и справедливостью. Поэт видел не только невежество соотечественников, но и негативизм пришлого населения, а точнее властолюбие и низость чиновников русского царизма. В сатирах Мукими показаны все «невежественные города», обозначенные аль-Фараби.

В этой ситуации поэт задается вопросом о правильном пути: «Нет у меня проводника. Я бы Аллаха попросил: Мне – Мукими – путь укажи, мне дай совет, что делать тут?» [7, 49].

Счастье у аль-Фараби как самая главная цель человека и общества достигается только добродетелями, которые в трактате «О достижении счастья» подразделяются на теоретические и этические [8]. Теоретические добродетели достигаются обучением, а этические – воспитанием. Знания приближают к «предельному счастью и последнему совершенству» [8, 335]. В поиске знаний мыслитель призывает не ограничиваться территориальными и языковыми рамками. Относительно философии как высшего знания аль-Фараби вводит читателя в исторический экскурс: «Это знание, говорят, в древности было у халдеев, обитавших в Ираке, затем оно появилось у египтян, затем оно перешло к грекам, от них перешло к сирийцам, а затем – к арабам. Все содержание этой науки излагалось на греческом языке, затем оно было [переведено] на сирийский язык, после чего – на арабский язык» [8, 335].

Просветители тюркских народов XIX века выбрали вариант обновления культуры и социальных отношений. За образец была принята европейская модель жизнедеятельности. Наука и образование Запада сквозь российскую призму взрастили новую прослойку гуманитарной и технической интеллигенции. Тем самым, завет пророка Мухаммеда о том, что в поисках знаний стоит даже отправиться в Китай, был воплощен аль-Фараби нашего времени у античных греков посредством несторианских христиан. Тюрки в XIX веке, в переломный момент истории, также не ограничили себя преградами в интеллектуальном поиске.

Особо примечателен факт того, что Мукими и Фуркат были знакомы с исторической важностью трудов Платона и Аристотеля. Мукими осознавал о базовой значимости учения в преобразовании общества. В «Ответном письме Фуркату» он пишет: «Ученье, будто яркая свеча, Мир освещает, каждый в нем предмет» [9]. Узбекский поэт Фуркат в сатирах призывал овладеть всем европейским сквозь русское влияние. Закирджан Халмухаммад-оглы (псевдоним – Фуркат) в отличие от бедного Мукими был торговцем. В 90-х гг. XIX века побывал в Турции, на Кавказе, Болгарии, Греции, Аравии, Индии и в Западном Китае [2, 29]. Фуркат изучил русский язык, всерьез интересовался издательством газет, понимал их общественно-политическую значимость. Фуркат был знаком с издателем «Туркестанской туземной газеты» Н.П. Остроумовым, ученым-востоковедом В.П. Наливкиным [2, 30]. Поэт осознавал значимость европейского прогресса. В сатире «Гимназия» поэт пишет о правителях, не удостоивавших вниманием ученых, мудрецов, которые могли бы быть полезными советниками. Фуркат писал:

*«Мудрец не стал опорой власти их,
Когда б они склонились пред умом.
Я говорю: подобна птице власть,
Пускай наука будет ей силком» [10].*

В сатире «О достоинствах науки» поэт говорит о потенциале российской науки, о техническом и экономическом прогрессе. О связи науки с реальной жизнью мечтает Фуркат. Узбекский поэт относительно этого пишет:

*«Надо людям такую дать силу науке,
Чтоб она всем невеждам связала бы руки,
Чтобы миру наука открытой была,
Чтобы чаяньям сердца защитой была.
Для сердец благодать просветленья – в науке,
Для очей свет познания и зренья – в науке!
Нужно ведать основу всех суищих наук –
Ведь любая наука в свой час и помощник, и друг!» [11].*

Тем самым, понятие «счастья» аль-Фараби, означающее будущее с всеобщей гражданской культурой с высоким уровнем социализации, образованности и политической этикой, может соотноситься с представлением прогресса Фурката. Знания и наука, преобразующие культуру, повышающие социальный и технический уровень, являются основным компонентом пути к «счастью». Фуркат видел в освоении российской науки единственный выход из отсталости. Поэт полагал, что приверженность науке должна стать делом и правителей, и народа. Придворный мудрец, истинный ученый выполняли бы роль важных советников в проведении наиболее верной политики.

Тюркские народы в колониальный период выбрали путь просвещения как способ национально-освободительной борьбы с царизмом. Овладев, наиболее прогрессивными идеями, изучив труды видных демократических деятелей России, они видели возможность утверждения себя среди значимых на мировой арене государств. Особо примечательно, что казахи, татары, узбеки не избрали путь радикального ислама, вооруженной борьбы под флагом джихада. Это может объясняться как толерантной значимостью мусульманской религии, так и основной чертой тюркской духовной культуры.

На данный момент, вопрос тюркских истоков философии аль-Фараби составляет пласт многочисленных дискуссий и полемики, однако доводы, которые мыслитель желал донести как до правящих верхов, так и до народных масс, прослеживаются в наследии тюркоязычных просветителей, ученых, поэтов XIX века.

Литература

- 1 Курмангалиева Г.Г., Сейтахметова Н.Л., Нигметжанов К.Г., Коянбаева Г.Р., Жолмухамедова Н.Х. Идеалы аль-Фараби и социогуманитарное развитие современного Казахстана. Коллективная монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 232 с.
- 2 Зырина А.А. Мукими и Фуркат – выдающиеся поэты узбекского народа // Мукими. Фуркат. Избранные произведения. – Ленинград: «Советский писатель», 1972. – С. 5-42.
- 3 Mahdi Muhsin S. Alfarabi and the Foundation of Islamic political philosophy. – Chicago-London: The University of Chicago press, 2001. - 264 s.
- 4 Аль-Фараби Абу Наср Мухаммад. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: «Наука» Казахской ССР, 1972. – С. 193-377.
- 5 Parens Joshua. An Islamic philosophy of virtuous religions. Introducing lfarabi. – Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2006. – 170 s.
- 6 Мукими. Прошение хану от жителей селения Хафалак // Мукими. Фуркат. Избранные произведения. – Ленинград: «Советский писатель», 1972. – С. 46-47.
- 7 Мукими. Горе нашему краю // Мукими. Фуркат. Избранные произведения. – Ленинград: «Советский писатель», 1972. – С.48-49.
- 8 Аль-Фараби Абу Наср Мухаммад. О достижении счастья // Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад Социально-этические трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: «Наука», 1973. – С. 275-349.
- 9 Мукими. Ответное письмо Фуркату // Мукими. Фуркат. Избранные произведения. – Ленинград: «Советский писатель», 1972. – С. 103-104.
- 10 Фуркат. Гимназия // Мукими. Фуркат. Избранные произведения. – Ленинград: «Советский писатель», 1972. – С. 180-182.
- 11 Фуркат. О достоинствах науки // Мукими. Фуркат. Избранные произведения. – Ленинград: «Советский писатель», 1972. – С. 185-188.

Түйін

Азербайев А. Өзбек ақындары Мукими мен Фуркат шығармашылығының элеуметтік-адамгершілік көрінісіндегі әл-Фарабидің философиясы

Берілген мақала мақсаты – өзбек ақындары Мухаммад-Амин-ходжа Мукими (1850-1903) мен Закирджан Халмухаммад-оглы (1858-1909) шығармашылығындағы әл-Фараби тұжырымдарынан социумның өзгеруін, түрленуін анықтау. Зерттеу барысында тарихи-философиялық әдіс қолданылды. Осыған байланысты, ең алдымен әл-Фараби философиясының, сондай-ақ өзбек ақындары шығармашылығының қалыптасу алғышарттары қарастырылды. Әл-Фараби философиясы мен кейінгі түркі тілді элеуметтік-саяси және этикалық ойлардың рухани сабақтастығын анықтау мақсатында негізгі әдіснама ретінде компаративистика қолданылды. Тарихи өзгерістер кезеңінде әл-Фараби ілімі халықтарға тұжырымдамалық бағдар беруші ретінде қарастырылған. Бұл ретте, әл-Фарабидің «оқымысты билеуші»,

«бақыт», «ізгілікті» сияқты негізгі азаматтық ұғымдары XIX – XX ғғ. межесіндегі түркі тілдес халықтар қайраткерлерінің, әлеуметтік-мәдени түрлену дәлелінің арақатынасы болуы мүмкін. Мухаммад-Амин-ходжа Мукими шығармашылығында әл-Фарабидің мемлекет билеушісінің мұраты анықталған және Мукими әлеуметтік шындықты сипаттауда әл-Фарабидің «білімсіз, зұлматты қалалары» анықталды. Әл-Фарабидің бақытқа жетудегі білім мен ғылымы Закирджан Халмухаммад-оглы (лақап аты Фуркат) сын-сықақтарындағы әлеуметтік ілгерілеудің қиял көрінісінің ара қатынасы.

Түйін сөздер: ислам, бақыт, ізгілікті, ілгерілеу, ғылым, білім, сабақтастық.

Summary

Azerbaijan A. Al-Farabi's Philosophy in Social and Moral Aspects of Uzbek Poets Mukimi And Furkat's Creation

The purpose of this article is to identify the al-Farabi's concepts of the subject of social transformation in work of Uzbek poets Muhammad Amin Khoja Mukimi (1850-1903) and Zakirdzhana Halmuhammad-oglu (1858-1909). We used historical-philosophical method. In this connection, we considered prerequisites of al-Farabi's philosophy and creativity of Uzbek poets. Comparative was used as the basic methodology to identify spiritual continuity of al-Farabi's philosophy and subsequent Turkic socio-political and ethical thought. Al-Farabi's philosophy was considered as conceptual landmark of nations during the historical changes. At the same time, these basic concepts of civil al-Farabi's philosophy, as "enlightened ruler", "happiness", "virtue", etc. can be correlated with arguments of social and cultural transformation created by historical figures of Turkic-speaking peoples at the turn of XIX – XX centuries. Al-Farabi's ideal state ruler was identified in Muhammad Amin Khoja Mukimi's work. "Ignorant cities" was identified in Mukimi's description of social reality. Knowledge and science in achieving al-Farabi's happiness were correlated with the vision of social progress in Zakirdzhana Halmuhammad-oglu (alias Furkat)'s satires.

Keywords: Islam, Happiness, Virtue, Progress, Science, Knowledge, Continuity.

Абдильдина Раушан Жабайхановна – заведующая кафедрой СГД Казахстанского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова, член-корреспондент НАН РК, доктор философских наук, профессор

Абдрасилов Тұрғанбай Құрманбайұлы – Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің аға оқытушы, PhD докторы

Азербайев Аслан Дыбысбекович – докторант Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилёва

Амельченко Светлана Николаевна – доцент кафедры права и культурологии института экономики и управления Магнитогорского государственного технического университета им. Г.И. Носова, кандидат философских наук

Аубакиров Мурат Каирғалиевич – преподаватель частной общеобразовательной школы с философским уклоном г. Уральска, кандидат философских наук

Барлыбаева Гаухар Гиниятовна – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук

Бектенова Мадина Кенесариевна – научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, PhD докторант

Нигметжанов Куанышғали Галимбекович – профессор кафедры экономики, основ права и философии Павлодарского государственного педагогического института, доктор философских наук

Жандосова Шолпан Мулкимановна – ученый секретарь Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор PhD

Жүсіпбек Ғалым – Сүлеймен Демирель университеті Экономика факультетінің Халықаралық қатынастар кафедрасының меңгерушісі, PhD докторы

Колчигин Сергей Юрьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Қалдыбай Қайнар Қалдыбайұлы – Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің аға оқытушы, PhD докторы

Нурмуратов Серик Есентаевич – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты директорының орынбасары, философия ғылымдарының докторы, профессор

Сатершинов Бақытжан Меңлібекұлы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, дінтану бөлімінің меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, доцент

Сейтахметова Наталья Львовна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Соловьева Грета Георгиевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Шаукенова Зарема Каукенова – директор Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, член-корреспондент Национальной академии наук Республики Казахстан, доктор социологических наук, профессор

Хабибуллина Зияя Наилевна – профессор кафедры философии и политологии Башкирского государственного университета, доктор философских наук, доцент

АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

050010,
Алматы қаласы,
Құрманғазы көшесі, 29
Философия, саясаттану
және дінтану институты

Адрес редакции:

050010,
город Алматы,
ул. Курмангазы, 29
Институт философии, политологии
и религиоведения

Меншік иесі: Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық мемлекеттік қазыналық кәсіпорны (Алматы қ.)

Собственник: Республиканское государственное казенное предприятие «Институт философии, политологии и религиоведения» Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (г. Алматы)

Басылып отырған материал авторларының көзқарасымен редакция алқасының пікірі сәйкес келмеуі мүмкін.

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с точкой зрения авторов публикуемых материалов.

Журналда жарияланған материалдардың, деректердің, айғақтардың, тәсімдердің, сандық көрсеткіштердің, жарнамалардың растығы авторлардың жауапкершілігінде.

За достоверность публикуемых в журнале материалов, сведений, фактов, схем, цифровых данных, рекламы ответственность несут авторы.

Журналдағы деректерді пайдаланғанда туннұсқаға сілтеме жасау міндетті.

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

Компьютерде жинақтаушы *Л. Токтарбекова* Компьютерное обеспечение

Теруге 19.09.2016 ж. берілді. Басуға 27.09.2016 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 8,3
Тапсырыс № 48. Бағасы келісім бойынша.

Сдано в набор 19.09.2016 г. Подписано в печать 27.09.2016 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 8,3
Заказ № 48. Цена договорная