

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
Ә.А. Кокушева (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
А.А. Кокушева (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(65)·2015

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

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

БІЛІМ. ҚОҒАМ. САЯСАТ • ОБРАЗОВАНИЕ. ОБЩЕСТВО. ПОЛИТИКА

Сейтахметова Н., Жандосова Ш.	Қазақстанның саяси және социомәдени кеңістігіндегі діни экстремизм.....	3
Мендыбаев С., Мажиденова Р., Кунтуова И.	Ты и вы: к этике социальности.....	12
Хазбулатов А.	Развитие культурно-туристских кластеров в Казахстане....	23

ЖАҒАНДАҢАУ ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТ • ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРА

Абишева А.	Ценностный смысл глобализации и социокультурная идентичность.....	30
Молдабеков Ж., Шашаева Г.	Духовные ценности культурного наследия и популяризация его материалов на внеаудиторных мероприятиях.....	39

ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЖӘНЕ ДІНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР •

ИСЛАМОВЕДЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Курманғалиева Г.	Диалог в исламской культуре: исторический опыт восточного перипатетизма.....	51
Косиченко А.	Русская православная церковь в Туркестанском крае и ее отношение к исламу и протестантским течениям во второй половине XIX – начале XX вв.....	60

ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ • ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

Хамидов А.	Феномен заказной теории (статья вторая).....	73
Сабит М.	М. Хайдеггер о существовании языка как о «Доме бытия»....	90
Хлистунов Е.	Сущностные характеристики феномена ариизма.....	97
Абишев К.	Человеческое бытие и свобода в концепции Ж.П.Сартра: за и против.....	110

МЕРЕЙТОЙЛАР. МЕЗГІЛДЕР. ОҚИҒАЛАР • ЮБИЛЕИ. ДАТЫ. СОБЫТИЯ

Философское признание Директору.....	112
--------------------------------------	-----

Біздің авторлар • Наши авторы	125
-------------------------------------	-----

ӘОЖ 32:061.234



*Наталья Сейтахметова,
Шолпан Жандосова*

**ҚАЗАҚСТАННЫҢ САЯСИ
ЖӘНЕ СОЦИОМӘДЕНИ
КЕҢІСТІГІНДЕГІ
ДІНИ ЭКСТРЕМИЗМ**



Аннотация. Аталған мақалада Қазақстанның социомәдени және саяси өміріндегі діни экстермизмнің пайда болуына сараптама жасалды. Авторлар діни экстермизмнің саяси табиғаты мен оның ары қарай дамуының мүмкін сценарийлерін анықтады.

Түйін сөздер: саясат, діни экстремизм, терроризм, радикализм, саяси ислам.

Қазақстан халықаралық қауымдастықта бейбітшілік пен келісім, төзімділік пен өзара түсіністік кеңістігі ретінде танылып, конфессияаралық келісімнің жарқын үлгісін көрсетіп берді. Жаһандану заманында діни мәндегі қақтығыстар болып, адамдардың рақымшылық пен сенімге деген үміттерінде күдік пайда болған, қауіп-қатерге толы кезеңде еліміздің дін саласындағы мемлекеттік саясаты келісім мен этносаралық үйлесімділікті сақтау бағытындағы ауқымды қызметтерді жүзеге асырып, жақсылық пен қайырымдылық, гуманизм мен ізгілік талабындағы әлемнің жаңа архитектуроникасын қалыптастыруды іске асыруда.

Алайда, дін саласындағы оң көріністермен қатар, бірқатар түйткілді мәселелер де жоқ емес. Мемлекеттің жарты ғасырдан астам дінсіздік идеология үстем болған Кеңес үкіметінен тәуелсіздік алғаннан кейінгі рухани саладағы бос кеңістіктік орын, бұл салада дәстүрлі діндермен қатар дәстүрлі емес ағымдардың жаппай белең алуы жағымсыз салдарды туындатты. Қазақстан ХХІ ғасырдың екінші жартысында халықаралық жоғары деңгейдегі кездесулерде, саммиттерде, конференцияларда мемлекет басшылары мен танымал саясаткерлердің, діндер лидерлерінің қызу талдауына түскен діни экстремизм мәселесімен жолықты.

Қазіргі әлемде діни экстремизм – жалпы адамзат мәселесіне айналды. Аталмыш құбылыс күрделі әрі біртекті емес. Оның күрделілігі мен қиындығы және оған қарсы тиімді әдістердің дайындалмауы «экстремизм» ұғымын түрлі таным түсінікте қабылдауға ықпал ететін нақты анықтамасының қалыптаспауында болып табылады.

Сонымен жалпыадамзаттық, мәселенің елімізде көрініс алуының өзіндік себептері жоқ емес еді. Жоғарыда аталғандай, атеистік идеологияның ықпалынан босағаннан кейін қоғамның діни сұранысы бірден ұлғайғаны-

мен, оны қабылдау тәжірибесі жетілмеген еді. Қоғам мен діннің ашық түрде әрекеттесуінің нақты үлгісі қалыптасып үлгермеді. Мемлекеттің дін саласына қатысты саясаты бейтараптылық сипатта болуы, ал діни саланы реттеуші діни институттардың қалыптаспауы мен діни және дінтанушы мамандардың болмауы секілді бірқатар себептерді көрсетуге болады.

Сондай-ақ Қазақстанның геосаяси орналасуы да діни экстремизм көрінісінің орын алуының маңызды факторы болып табылады. Осы тұста ел аумағында орын алған діни экстремизм мен терроризм құбылыстары сырттан енген «кірме» сипатта екендігін атап өткен жөн. Орталық Азияда болғандықтан осы аймақта болып жатқан үдерістерден тыс бола алмаймыз. Алдымен, ол исламның пәрменденуі және исламның басты дін ретінде танылған мемлекеттердің пайда болуы. Ал, енді зайырлы мемлекет ретіндегі Қазақстанда қайшылықтар болмауы мүмкін емес еді.

Қазақстанда және Орта Азияда дәстүрлі исламның жандануымен қатар, өзге де үдеріс – мемлекеттің әлеуметтік саяси ахуалына кері ықпал етуші исламның радикалды, фундаменталистік ағымдарының таралуы байқала бастады. Олардың ел аумағына өтуі мен мотивациялары туралы Ресейдің Таяу Шығыс институтының президенті Евгений Сатановский: «Қазақстан Өзбекстан мен Түрікменстан елдерімен шектеседі, осы елдер арқылы Қазақстанға Ауғанстан экстремистері өтуі мүмкін. Олар этникалық қазақтар болуы мүмкін: ауған Пәкістан шекарасында әрекет ететін «Булгар» жамағаты», сондай-ақ олар татарлар, башқұрттар және Орта Азия республикаларының өкілдері болулары мүмкін. Мұндай жағдайда этникалық қазаққа «Талибан» неосалафилік қозғалысының немесе радикалдардың өзге де бағыттарының мүшесі болуға ешкім кедергі бола алмайды», – деген тұжырым жасайды [1].

Мұндай ағымдар Таяу Шығыс, Закавказье, Орта Азия мемлекеттерінде белсенді түрде көрініс таба бастады. 2011 жылдың жазында Қазақстанның Батыс өңірлерінде орын алған қайғылы оқиғалар аталмыш тенденциялардың ел аумағына да енгендігін көрсетіп берді. Ақтөбе, Атырау, Маңғыстау аймақтарындағы оқиғалар легі кейбір экстремистік ұйымдардың тармақтары Қазақстанға аса қауіпті екендігін көрсетті. Орын алған экстремистік әрекеттерге келесідей шолу жасауға болады:

– Ақтөбе қаласының ҰҚК ғимаратының жанында жарылыс орын алып 4 адам жарақаттанды. Жарылысты террорист «шаһид» ұйымдастырды деп болжануда [2].

– 2011 жыл 24 мамыр. Астана ҰҚК абақтысы жанында көлік жарылды. Көліктен 2 адамның – Қазақстан мен Қырғызстан азаматтарының мәйіті табылды [3].

– 2011 жылдың 1 шілдесінде Ақтөбе облысының Шұбарши ауылында патрулді-постық қызметтің полицейлері белгісіздердің оғынан қаза тапты [4].

– Орын алған оқиғадан екі күннен соң Қостан ауданында да қарулы атыстар болып, Шұбарши ауылының маңында қарулы әрекеттер орын алып, арнайы қызмет бөлімінің жауынгері қаза тапты [5].

– Ақтөбе қаласы маңындағы Қызылжар ауылындағы арнайы операцияда 1 полицей және қарулы топқа қатысы бар деген 2 күдікті көз жұмды [6].

Экстремистер тек мұнайлы Батыс өлкеде емес, басқа өңірлерде де әрекет етеді. 2011 жылдың 11 шілдесінде Қарағанды облысы Балқаш қаласының 159/21 колониясына жарылыс орын алғандығы туралы ақпарат тарайды. Ресми ақпарат бойынша, түрмедегілер түрме күзетшілеріне қарулы шабуыл ұйымдастырған. Бірнеше адамдарды өлтіріп, бірнеше адамдарды жаралаған, түрмедегілер ПМ арнайы жасағы келген кезде өздерін оттегі баллоны арқылы жарып жібереді [7].

2011 жылдың 31 қазанында Атырау қаласында облыстық әкімшілік пен прокуратура ғимараттарының жанында екі жарылыс орын алады. Жарылыс террористің өзін жаруы арқылы жүзеге асады. Аталған оқиғаға қатысты «Терроризм» (ҚР ҚК б п. 2 ч. 233 б.), бабы бойынша іс қозғалады. [8]. Тексеру амалдарының нәтижесінде жарылыс ұйымдастырушылардың террористік тобы 2009 жылы жиһадтық идеялар, соның ішінде Солтүстік Кавказда қаза тапқан экстремистік идеологияның уағызшысы Саид Бурятскийдің ықпалымен құрылғандығы анықталды. 2011 жылы топ мүшелерінің «Джунд-аль-Халифат» («Халифат сарбаздары», аталмыш ұйым Қазақстан азаматтары Ринат Хабидолла, Орынбасар Мұнатов және Дамир Зналиевтардың Қазақстан аумағында террористік әрекеттерді ұйымдастыру мақсатымен құрылған) террористік ұйымымен қатынасқа түскендігі анықталды [9].

Исламдық радикалдардың аталмыш тобы сол жылдың 25 қазанында Интернет арқылы Қазақстанға қатысты үндеулерін жариялады, жекелей алғанда, олардың үндеулері Республикада «Дін және діни қызмет» туралы жаңа заңның қызмет орындарында намаз оқуға тыйым салатын баптарына қатысты болды. Сол жылдың 1 қарашасында аталмыш топ Интернет арқылы Атырауда орын алған жарылыстарды өздері ұйымдастырғандықтарын жариялады. 2012 жылдың 12 наурызынан бері топ ешқандай белсенділік танытқан жоқ және ол Қазақстан аумағында экстремистік деп танылып, іс-әрекеттеріне тыйым салынды [10]. Атырауда орын алған оқиғалар Қазақстан Республикасы аумағында бірінші рет ресми түрде террористік акті ретінде мойындалғандығын атап өткен жөн.

– 8 қараша күні кешкі сағат сегіз шамасында Алматы қаласында белгісіз қылмыстық топ «Боран» патрульдік экипажымен қоғамдық тәртіпті қадағалап жүрген полиция қызметкерлерін атып өлтіріп кеткен [11].

– Атыраудағы жарылыстардан кейін 2 аптадан соң 2011 жылдың 12 қазанында Жамбыл облысының Тараз қаласында 7 адам қаза тапқан қарулы қақтығыс орын алды [12].

Берілген шолудан байқалатындай, 2011 жылы Қазақстан Республикасы аумағында діни экстремизм мен терроризмге қатысты орын алған оқиғалар жиі көрініс тапқан. Осы оқиғаларға қатысты саясаттанушы Ерлан Қарин Қазақстанда терроризм көріністері 1990 жылдың соңында пайда бола бастағандығын айтады. 2011 жылдың 16 қазанында өткен «Қазақстанның антитеррористтік жүйесі. Мәселелер диагностикасы және қоғамның рөлі» атты дөңгелек үстелде жасаған баяндамасында терроризм бойынша сотталғандардың статистикасын келтіреді, оған сәйкес, 2003 жылдан 2011 жылдар арасында Қазақстандағы экстремизм мен терроризмнің өсу динамикасы байқалады: 2003 жылы сотталғандар саны алтау болса, 2006 жылы – 33, 2010 жылы – 31 адамға жеткен. «Осы жылдар бойы органдар экстремизм мен терроризмнің көріністеріне назар аударып, ішкі пайда болушылықтарға назар аудармады» деп атап өтеді [13].

Жоғарыда келтірілген террористік оқиғалардың ішінен екеуі ғана терроризм ретінде мойындалуы сарапшының пікірін нақтылай түседі. Шын мәнінде, орын алған әрекеттердің діни негізде көрініс тапқандығы олардың ұқсастықтарына үңіле отырып анықтауға болады. Мысалы, барлық орын алған оқиғалар құқық қорғау өкілдеріне қатысты болған. Мұның өзі исламдық экстремистік ұйымдарде ерекше насихатталатын «тагут» ұғымына байланысты, яғни жер бетінде тек ислами халифат орнатуды мақсат ететін исламдық радикалды топтары жер бетіндегі «тагуттық» жүйелерді (зайырлы билік) жоюды халифат құрудың негізгі жолдарының бірі ретінде айқындайды. Ал «тагутқа» қарсы жиһадта (соғыста) бірінші бағыт әскерилерге, жекелей алғанда тәртіп сақтау қызметкерлеріне бағытталады. Мысалы, Ресейдің Таяу Шығыс институтының президенті Евгений Сатановский: «Қазақстанға діни радикалдардың өту себептері түсінікті. Өйткені радикалдардың ойынша, Кеңес Одағының барлық аумағы жиһад аумағы болып саналады», – деп көрсетеді [14]. Мұндай ұстаным жоғарыда аталған көріністерді мотивациясын білдірсе, олардың кейбіреулерінде экстремистердің өздерін жарып жіберу әрекеттері экстремистік топтардағы «шаһид» (ислами емес жүйеге бағытталған «қасиетті» соғыста өз өмірін қию арқылы, жұмаққа түсу) ұғымына негізделеді. Аталған екі белгі негізінде заңға қайшы әрекеттерді діни терроризм ретінде бағалауға болады.

Сонымен қатар ресми емес деректер, яғни саясаттанушылар, сарапшы-аналитиктер, ҰЕҰ, БАҚ және т.б. орын алған оқиғаларға қатысты ресми тараптан өзгеше пікірде. Сондай-ақ оқиға орын алған ауданның жергілікті тұрғындары, оқиғаларға діни экстремистердің қатысы бар екенін айтуда. Мысалға, Шұбарши ауылының тұрғындары бандиттер – 17-ден 30 жас аралығындағы жастар, Темір ауданында, жалпы Батыс Қазақстан өңірінде кең таралған уахабилік қауымның мүшелері деп көрсеткен [15].

Берілген пікірлерден өзге, бірқатар сарапшылардың пікірінше орын алған оқиғаларға Қазақстан Республикасы үкіметімен «Талибан»

қозғалысына қатысты орын алған жағдай себеп болуы мүмкін. 2011 жылдың 18 мамырында Қазақстан Республикасының Мәжілісі Астананың Ауғанстандағы халықаралық коалицияға қаысуы туралы НАТОмен келісімін ратификациялады [16]. Келісімшарттары бойынша, Қазақстан қауіпсіздікке ықпалдасудың халықаралық күштеріне МССБ Ауғанстан жеріне әскери контингент жіберуі тиіс, НАТО-ның сертификацияны мақұлдау шарттарында әскер жіберу мерзімі алты айға мерзімінде және екі жақтың келісімі бойынша ұзартылуы мүмкін еді. МССБ үшін жолданған ұлттық контингенттер қимыл ету аумағына жеткізілгеннен соң НАТО-ның Еуропадағы біріккен қарулы күштерінің Жоғарғы қолбасшысының оперативті басқаруына беріліп, НАТО бекіткен қару қолдану субъектілеріне айналуы тиіс.

Сол жылдың 22 мамырында «Талибан» қозғалысы Қазақстанға Қазақстанның НАТО контингентін қолдау үшін Ауғанстанға әскер жіберу шешімі өңірдегі мемлекеттердің мүдделеріне қайшы келетіндіктен ауыр салдарға ұшырайтындығын ескерткен үндеу таратты [17].

Бұл оқиғалар Қазақстанның географиялық орналасуынан туындайтын қауіптер мен оның мұсылман әлемінің бір бөлшегі екендігін көрсетіп берді. Сондай-ақ туындап отырған діни экстремизм мен терроризм жағдайында сыртқы саясаттағы шешімдерге ерекше мән берілу қажет екендігін көрсетті. Мұны отандық сарапшы Д.Сәтпаевтың «Талибан» үндеуіне қатысты: «Бұл қорқытулар мемлекеттер АҚШ және НАТО блогымен қатынаста, әсіресе, Ауғанстандағы жағдайды реттеу туралы әңгімеге қатысты екені даусыз. Сол себепті, «Талибан» үндеуі Қазақстан тарапынан қандай да бір шара қабылдауды қажет етуі тиіс», – деген пікірін көрсетуге болады.

Аталмыш оқиға Қазақстанмен шектесетін елдердегі діни ахуалдарға үнемі назар аудару қажет екендігін байқатады. Мысалы, саясаттанушы Д.Сәтпаев «Мәселе Орталық Азияда, Қазақстанмен көршілес елдер Өзбекстан мен Қырғызстанда жергілікті экстремистік террористік ұйымдар әрекет етеді және олардың Қазақстан аумағында да белсенділік танытуы көрініс береді. Ал Қазақстанның Ауғанстандағы шиеленіске араласуы экстремистік террористік ұйымдардың шын мәнінде, елде террорлық әрекеттерді жүзеге асыруына әкелуі мүмкін», – деп тұжырымдайды [18]. Жалпы діни экстремизм мен терроризмнің орын алу мотивтерін қазіргі таңда Орталық Азия аумағында белсенді түрде тарап отырған уахаббилік ағымына қатысты көрсетуге болады.

Уахабизмнің ел ішінде таралуы мемлекет қауіпсіздігі мен қоғам тыныштығы үшін қауіп төндіретін келесідей жағдайларға итермелейді (мұндай тұжырымдама уахабшылдар белсенді әрекет етіп отырған мемлекеттерді бақылау нәтижесінде ұсынылады):

– елдің мұсылмандар қауымын «дінсіздер» мен «таза ислам» жолын ұстанушылар деп жікке бөлінушілікке әкеледі;

– жікке бөлінген бір ұлттан құралған мұсылмандық қауымнан мемлекетке қарсы, қоғамға қарсы белсенді антисемиттік топтың құрылуы;

– топтың бүкіләлемдік уахабшылдық тобына қосылып, сырттай қаржыландыруға ие болуы;

– ұлттық және діни төзімсіздік идеологиясының таралуы, уахабизм таралған аймақтардағы дискриминация мен сегрегацияның орын алу мәселелері;

– зорлық, экстремизм мен терроризмнің «дінсіздерге» қарсы қолдануын теориялық жағынан ақтау;

– «дінсіздерге» қарсы қарулы террористік актілердің іске асуы [19].

Жалпы Қазақстандағы діни экстремизмнің геосаяси, экономикалық мүдделерді көздейтін сыртқы күштердің арнайы ойыны ретінде бағалайтын пікірлерде жоқ емес. Мысалы, көңіл аударуға тұрарлық көзқарасты, Қырғызстан Республикасының Prudent Solutions атты сараптама орталығының директоры Эсен Усубалиев айтқан болатын. Ол Қазақстанның діни топтарын радикалдандыруға ықпал етуі мүмкін бірнеше факторларды атап көрсетті:

– әлемдік экономика мен саясаттағы ҚХР-дың саяси және экономикалық рөлінің өсуіне көңілі толмайтын, оның қатарында АҚШ шешуші орын алатын, батыс елдерінің әрекеті;

– Парсы шығанағындағы араб елдерінің әлемдік нарықтағы қуат тасымалдаушылығының тым артуына мүдделі еместердің әрекеті;

– бұл оларға Каспий маңы аймағынан Орта Азия мұнайын сыртқа шығаруға кесе көлденең тұру үшін тиімді;

– Сауд Арабиясының әрекеті, ол – Таяу және Орта Шығысқа АҚШ мүддесін өткізудің, Израильден кейінгі, радикалданған діни қызметкерлердің көпшілігі білім алған басты мемлекеті;

– дін саласы бойынша толық либералданған заңдар [20].

Оның түсінігі бойынша, радикалды топтардың әрекетінің мәні, жиһадшылардың пәрменді құрылым өкілдеріне қарсы шығуы – Қазақстандағы жамағаттардың және әр түрлі топтардың қарулы әрекеттерін дамытудың негізгі кезеңі емес, тек бастапқы ғана сатысы. Болашақта – қазақ топтарымен қатар жиһад бағытын ұстанатын ұйғыр сепаратистерінің мүддесін біріктіру арқылы ҚХР-мен қатынасты ушықтыру, сондай-ақ Қазақстандық террористермен және Солтүстік Кавказдағы (Дағыстан) жиһадшылармен байланысу арқылы Ресеймен де қатынасты шиеленістіру және Ресейдегі, Солтүстік Кавказдағы жағдайды тұрақсыздандыру үшін Қазақстан аймағын пайдалану мүмкіндігі [21].

Саяси алаңда діни пиғылдағы экстремизм мен терроризмнің болуымен байланысты жалпы мәселені терең ұғыну үшін исламның саясиленуі үдерісі деген феноменді қарастыру керек. Исламның едәуір саясиленуін түсіндіру үшін көбіне, ислам тарихының бастапқы кезеңдеріндегі зайырлы және діни биліктердің ең әуелгі бірігуі туралы дәлелге иек артады. Яғни исламның саясатқа практикалық және тіпті, кейде қатаң қағидалық

деңгейде принципиалды және концептуалды тартылуын дәлел қылады. Ислам дамуының ертедегі кезеңінде зайырлы билік пен діни биліктің бірігуі шынында орын алды. Ол Мұхаммед пайғамбардың жоғары беделімен және қауымның тайпалық сипатымен ақталды, мұның өзі діни және зайырлы билікті ешқандай қиындықсыз біріктіруге (халифат формасында) мүмкіндік берді. Алайда, пайғамбар қайтыс болған соң ислами араб қоғамдарында билік зайырлы (әмірлік) және діни (имамат) деп бөлінді. Ислам әлемінде биліктің қалаулы формасы саналған кейінгі басқарушы халифтер ислам факторының қатысы көбірек немесе азырақ болған мемлекеттегі зайырлы билеушілер болды.

Бүгінгі күні исламның атынан діни және зайырлы биліктерді біріктіруді (оның үстіне кез келген зайырлылық элементін біртіндеп ығыстырумен) талап ету қисынсыз. Оның үстіне зайырлы мемлекетті. Сондықтан қазіргі кезеңде исламның саясиленуын ақтау үшін биліктің аталған бұтақтарының әуел бастапқы дәлелін алға тарту ақылға сыймайды.

Бүгінгі исламның саясиленуі – бұл мүлдем діни емес, саяси жоба. Және оған дәл осылай саяси жоба ретінде қарау керек, яғни билікті атқарудың тарихи тұрғыда игерілген формаларын қайта тірілту кімге және қандай мақсатта керек екендігін анықтау арнайы зерттеуді талап етеді. Бүкіләлемдік халифат идеясы бүгін өмір сүруге қабілетсіз, бірақ ол идея жүзеге асырылуды мақсат тұтпайтын да тәрізді. Ол идея барынша кең саяси кеңістікті «жаулап алу» үшін турашыл төрт халифтің дәуіріне қайта оралу талабын мейлінше бұқаралық сипатқа айналдыру мақсатында ұсынылды. Және бұл исламистердің қолынан келеді. Бұл, өз кезегінде, экстремизм мен терроризмге (экстремизмнің шектен шыққан формасы ретінде) деген пиғылды қоздырады. Сондықтан біздің жағдайымыздағы (Орталық Азия елдеріндегі) діни пиғылдағы терроризмге әкелетін бүкіл үдерісті: ислам – исламның саясиленуі – ислами идеологиялар – экстремизм – терроризм деп сипаттауға болады. Терроризмді исламмен байланыстыру мүлдем дұрыс емес, ислам анықтамасы бойынша ол – бейбітшілік діні, бірақ оқиғалар жоғарыда келтірілген бағыт бойынша орын алғанда біз ең «соңынан» терроризмді көреміз [22].

Қазіргі «саяси ислам» термині батыстық журналистикада көбіне, теріске шығарушы коннотацияға ие болмағанның өзінде, күмәнділіктің реңін білдіреді. Бұл түсінікті де – исламдық құндылықтарды саясатқа енгізу қажеттілігін жариялау көп жағдайда бұл саясаттың өзінің радикалдануын аңғартады.

Американдық зерттеуші Грэхем Фуллердің: «саяси ислам – саяси бұрмаланған мұсылмандардың мәдени жамылғысы», – деген саяси исламға берген анықтамасынан шығар болсақ, әбден мүмкін. Оның үстіне, Қазақстанда бұл діннің саяси сахнаға шығуы үшін қажетті барлық шарттар формальді түрде бар. Егер, әрине, бұл үдерісті мұхиттың арғы

жағындағы зерттеушінің жоғарыда келтірілген пікірі тұрғысынан түсінер болсақ. Урбанизация үдерісі, әсіресе, ауыл тұрғындары есебінен қалалық қазақтардың санының өсуі және ауыл халқының өмір деңгейінің салыстырмалы түрде төмендігі мұндай ортада әлеуметтік құрылысты «түзету» туралы идеялардың таралуына қолайлы жағдай туғызады. Бұл идеяларды қоғамның қабылдауы үшін ыңғайлы формаға түрлендіру қиын емес [23].

Мұның расталуын қазіргі заманғы тарихтан көптеп табуға болады. Мысалы, ең танымал ислами саяси ұйымдардың бірі – «Ихван аль-муслимин» («Мұсылман ағайындар») исламды «сенім әрі мемлекеттілік, кітап әрі қылыш және өмір тәртібі» деп түсініп, дін «бауырларының» ұстанатын осы ұстындарынан өзге негіздерге құрылған кез келген басқа мемлекеттік құрылысты теріске шығарады.

Осындай «сырттай-діни» радикалды идеяларды қоғам қабылдай ала ма деген сауал туындайды. Саясиленген исламның салдары жоғарыдағыдай сипатта берілсе де, қоғам өміріндегі діннің белгілі бір пайдалылығын мойындай және діннің бекіткен адамгершілік нормалары мен қағидаларын ішінара немесе сөзбен бөлісе отырып, қазақстандықтардың басым бөлігі дін олардың өмірі мен қылықтарын белгілі дәрежеде анықтап отыруы тиіс деп есептейді.

Әдебиеттер

1 *Сатановский Е.* Будет ли на Ближнем Востоке новая война? // <http://www.lenta.ru/conf/satanovskiy/>

2 The parliament of Kazakhstan adopted the bill of religious activity // <http://www.bnews.kz/ru/news/post/59386/> (Address date 17.03.2012).

3 Wahhabism // <http://www.ru/school/religion/islam/wahhabism/> (Address date 7.03.2012).

4 *Суинова А.С., Газизов Т.Ж.* Религиозный экстремизм и терроризм в Республике Казахстан: Ивент-анализ 2011 года // http://www.rus.azattyq.org/content/aktobe_shubarshi_temir_district_kazakh_police/24254389.html.

5 *Kasenova K.* In a pursuit of murderers of policemen in Shubarshy was lost the member of spetsnaz, there are wounded // http://www.rus.azattyq.org/content/aktobe_shubarshi_temir_district_kazakh_police/24254389.html (Address date 1.03.2012).

6 *Мұқанқызы М.* Ақтөбеде жұма күнгі жарылыстан екі адам қаза тапты // http://www.azattyq.org/content/kazakhstan_aktobe_shooting/24281178.html.

7 Четверым заключенным удалось бежать из колонии в Балхаше // <http://www.diapazon.kz/kazakhstan/kaz-incidents/39142-chetverym-zakljuchennym-udalos-bezhat-iz-kolonii.html>.

8 Text of speech of the official representative of the Prosecutor General's Office Suindikov Nurdaulet // <http://www.prokuror.kz/rus/bm/main/novosti/?rid=4131> (Address date 10.03.2012).

9 In a building of the Prosecutor General's Office of Kazakhstan looked for a bomb // <http://www.prokuror.kz/rus/bm/main/novosti/?rid=4131> (Address date 12.03.2012).

10 Text of speech of the official representative of the Prosecutor General's Office Suindikov Nurdaulet // <http://www.prokuror.kz/rus/bm/main/briefing/?rid=4164> (Address date 12.03.2012).

11 Төрежан Қ. «Арыстанның» арыстары ел тыныштығы үшін құрбан болды // Айқын. – 2011, желтоқсан 29.

12 In a building of the Prosecutor General's Office of Kazakhstan looked for a bomb // <http://www.prokuror.kz/rus/bm/main/novosti/?rid=4131> (Address date 12.03.2012).

13 *Mustafayev N.* Л^йтор: far-fetched dilemmas // Pulsanet: web site. URL: <http://www.pulsanet.kz/mnenia/?id=507> (Address date 21.03.2012).

14 *Сатановский Е.* Будет ли на Ближнем Востоке новая война? <http://www.lenta.ru/conf/satanovskiy/>.

15 Benditsky G. Hell in cane paradise // <http://www.time.kz/index.php?module=news&newsid=22465> (address date 16.03.2012).

16 Астана-Кабул: миссия выполняма? // http://www.zakon.kz/site_main_news/215761-astana-kabul-missija-vypolnima.html.

17 Афганские талибы предупреждают Казахстан // http://www.tengrinews.kz/kazakhstan_news/188463/. (Address date 17.03.2012).

18 Заявление «Талибана» по Казахстану эксперты восприняли по-разному // http://www.rus.azattyq.org/content/taliban_kazakhstan_afganistan_/24183442.html.

19 http://www.azattyq.org/content/kazakhstan_aktobe_shooting/24281178.html.

20 США и Саудовской Аравии может быть выгоден джихадизм в Казахстане // http://www.quorum.kz/ab/news/religiya/23112011173847/ssha_i_saudovskoi_aravii_mozhet_bit_vigoden_dzhihadizm_v_kazahstane.

21 The parliament of Kazakhstan adopted the bill of religious activity // <http://www.bnews.kz/ru/news/post/59386/> (Address date 17.03.2012).

22 *Долгов Б.В.* Политический ислам в современном мусульманском мире // http://perspectivy.info/osobaya_tema/politicheskij_krizis_na_vostoke/politicheskij_islam_v_sovremennom_musulmanskom_mire_2007-10-04.htm.

23 *Graham E. Fuller.* The future of political Islam. – New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Резюме

Сейтахметова Н.Л., Жандосова Ш.М. Религиозный экстремизм в политических и социокультурных реалиях Казахстана

В данной статье проанализированы проявления религиозного экстремизма в политических и социокультурных реалиях Казахстана. Авторы определили их политическую природу и возможные сценарии продвижения.

Summary

Seitakhmetova N.L., Zhandosova Sh.M. Religious Extremism in the Socio-Cultural and Political Realities of Kazakhstan

This article analyzes the manifestations of religious extremism in the political and socio-cultural realities of Kazakhstan. The authors defined their political nature and possible scenarios of promotion.

*Серик Мендыбаев, Роза Мажиденова,
Индира Кунтуова*

ТЫ И ВЫ: К ЭТИКЕ СОЦИАЛЬНОСТИ

Аннотация. В работе путем сравнительного и феноменологического анализа раскрывается этическая связь социальности и одиночества. Показано, что власть тождественного в социальной жизни оставляет шансы выживания одиночеству.

Ключевые слова: этикет, социальность, одиночество, этика, ритуал, ответственность.

Социальное значение и моральная ценность личных местоимений *ты* и *Вы* выражена в этикете, в культуре поведения в обществе. На *ты* можно обращаться к близким и равным себе, а старшим по возрасту, общественному положению или незнакомым людям надо говорить *Вы*. В письмах к друзьям и родным допустимо *ты*, а в деловой переписке, в официальной речи следует пользоваться *Вы*. *Ты* сближает, а *Вы* – отдаляет, ограничивая близость и выражение моральных чувств. Этикет – культура социальности, которая реализует потребность человека в совместной жизни, в «связанности с другим» [1] посредством нормативной регуляции отношений близости (*ты*) и отдаленности (*Вы*) индивидов друг к другу, складывающихся в их социальном поведении и общении. Этикет сближает, но может и разделять людей. Это происходит, когда единство подавляет индивидуальность и суверенность, открывая скрытое общественной связью и моралью фундаментальное одиночество индивида.

Этикет строит сообщество, в котором сближающее индивидов сходство ставится выше разделяющих их различий, а одиночество признается лишь следствием ослабления социальных связей. Но одиночество – не лишённость других, оно не преодолевается путем совершенствования социальной связи. Оно проявляется, когда социальное расходится с нравственным и общие ценности уже не сплавивают, а напротив, разделяют людей, и в налаженную совместную жизнь входит Другой, с которым открывается этическая пустота общества и острота человеческого одиночества. Другой проблематизирует общество, показывает границы социальности, оспаривает моральный договор индивидов, по которому есть либо свое, либо чужое – человек, общество, культура, нация, вера и нет места Другому и связанному с ним одиночеству. Одиночество – не эпифеномен социальности и не ущербная жизнь. Оно неотделимо от человеческого бытия, есть этическое условие социальности и предмет этикета как культуры социальной адаптации и выживания индивида в сообществе.

Одиночество неотделимо от бытия индивида, есть «нерасторжимое единство его и дела его существования» [2] и не всегда оно выражается как обособленность, как изоляция от других. Одиночество становится для индивида жизненным вопросом, когда у него возникает нравственный конфликт с его сообществом, относительно моральных утрат совместного бытия. Неизбежное следующее за этим социальное отчуждение переживается им как утрата человеческой близости, как экзистенциальная ситуация заброшенности в мир, с которой открывается пугающая пустота одиночества. В одиночестве отсутствие других лишается своей жизненной конкретности, предстает как присутствие невыразимого Другого, который нуждается в признании, выступает как этический долг и ответственность индивида перед другим и обществом. Но Другой, заключенный в каждом другом, может остаться незамеченным, если нравственный конфликт будет считаться случайным или имеющим простые решения.

Нравственные конфликты случаются в любом сообществе, тестируя на прочность основание социальной связи – власть тождественного, приоритет сходства над различием, общего над частным. Эта власть незаметна, пока общество не подавляет индивида, а суверенность признает общество и права других. Но нравственные конфликты нарушают сложившийся баланс общего и частного интереса, они ставят индивида, заинтересованного в совместном бытии, перед необходимостью выбора должного сообщества. Этот выбор не станет безупречным. Он будет субъективным и несправедливым, отдавая предпочтение своему представлению о должном обществе, культуре, морали, человеку. Должное или Абсолют стоит выше сходств и различий, из которых исходит выбор. Оно – недостижимо, есть этическое отношение к другому как к абсолютно Другому, инаковости («Другой – это Вы» – Э.Левинас), которая составляет условие социальности и выживания одиночества.

На практике нравственный конфликт индивида и общества проявляется в расхождении морали и этикета, когда нормы поведения уже не укрепляют, а раскалывают общество на «своих» и «чужих». Этикет – конструктивен, он вводит объединяющие людей правила поведения, но в кризисных ситуациях он становится орудием раскола и морального преследования отступников. Но разрушение общества и создание «братства единомышленников» не изменят ситуацию. Союз единоверцев, ради которого и затевалась этикетная война, ожидает новая борьба и новый раскол, если дело единства все также будет ставиться выше индивида, а коллективная мораль – выше нравственности.

Ареной действия нравственного конфликта становится сфера публичной жизни, где поведение индивида принимает значение морального суждения о должном сообществе и актом его практического выбора. Такое суждение может быть разделяющим, раскалывающим общество, когда нормы этикета применяются избирательно, только к своим и не-разделяющим, ког-

да этикет соблюдается в отношении всех. Первое суждение обращено к другому индивиду как своему или чужому и выражает собой моральный принцип «быть со своими и быть такими как они». Оно исходит из реального бытия Абсолюта в социальном опыте, исключает нравственные сомнения, отвергает суверенность и одиночество. Второе – не разрушает сообщество, не отрицает совпадение должного и сущего в социальной жизни, в морали. Оно адресовано невыразимому Другому, заключенному в каждом другом, оно исходит из невозможной возможности бытия этического сообщества, в котором может найтись место и коллективности, и суверенности. Оно выражает моральный принцип социальности и социального выживания одиночества – «быть со всеми, оставаясь самим собой» и требует неисполнимого долга и бесконечной ответственности.

Этикет – исторический феномен: характер его типичного восприятия показывает его реальное значение. В наши дни этикет выглядит формальным элементом социальности, шаблоном общественной жизни, он рекомендует и предлагает, а не требует и обязывает, как традиционный этикет. Он утратил сакральность, стал ритуалом без святости, которая была характерной чертой дворянского этикета. В пушкинские времена этикет служил божественным средством легитимации общества и сословной идентификации индивида. Он гарантировал незыблемость и устойчивость сословного строя, поддерживал привилегированный статус дворянства в преимущественно крестьянской патриархальной России. Для дворян этикет не был пустой формальностью – его нормы совпадали с нормами морали, требованиями гражданского и сословного долга. Этикет выступал ритуалом служения обществу, отечеству и государству, приравнивался к кодексу чести, выраженному в девизе кадетов императорского корпуса – «Жизнь – царю, честь – никому».

Поэтический герой Пушкина воспитывался в среде, где проводилось строгое различие между *ты* и *Вы*, где обращение на *ты* считалось признаком вульгарности и порока, дикости и варварства, отличающих низы общества. Дворяне даже к родным и близким обращались на *Вы*, поддерживая в своей среде сознание принадлежности к благородному сословию. Осуждались даже случайные нарушения этикета, а самими нарушителями они воспринимались как утрата чести и достоинства, как «потеря лица» и моральное поражение. Но влюбленный пушкинский герой думает иначе, непозволительное *ты* ему кажется душевным и сердечным, а обязательное *Вы* – пустым и холодным. Ему не до светских условностей и дворянской чести – он исполнен любви и ожидания ответного признания и неожиданно получает его в случайной оговорке собеседницы.

В оговорках выходит на свет запретное, но дворянский этикет запрещал не любовь, а чувственность и страсть в любви. Влюбленным полагалось быть сдержанными, владеть культурой выражения чувств. Но культура скрывает, а оговорки – разоблачают. Они не только обнажают тайные жела-

ния, но и указывают на объект культурного запрета, как это случилось с героиней известного стихотворения Пушкина «Ты и Вы»: «Пустое *вы* сердечным *ты* она, обмолвись, заменила» Невольно вырвавшееся *ты* говорит не только об ее тайной влюбленности, но и о том, что скрывает борьба этикета с чувственностью. *Ты* сближает людей, но стихийные чувства и страсти нарушают меру допустимой близости, несут угрозу моральному здоровью общества и индивида.

Стремление к близости лежит в основе социального бытия, оно выражает естественную потребность каждого «быть связанным с другими», но реализованное недопустимым образом, оно становится опасным. Прежде всего, близость игнорирует принятые в обществе различия между людьми, дает дорогу произволу в поведении и общении. Социальные различия важны для любого сообщества, они определяют номенклатуру общественных связей и отношений, их структуру, иерархию, культурный и моральный порядок в сообществе, составляют условие идентификации индивидов как социальных субъектов. На страже интересов общества стоит его этикет, в нем признание социальных различий выражено обращением на *Вы*, а их отрицание – на *ты*. Сказать кому-либо непринятое *ты*, дав волю своим желаниям и чувствам, значит не только идти против своего общества, но и отвергать социальное устройство жизни. Входить без стука, не чтить старость (*ты*) – значит не только ставить себя выше других, но и пренебрегать обществом. Двигаться на красный свет (*ты*) – не просто нарушать правила дорожного движения, но и отвергать сам закон и порядок. Но не только этим опасно *ты*.

Чувственное *ты* – стихийно, не знает никаких ограничений. Для него нет не только границ социальности, морали, культуры, но и границ как таковых, которые основаны на различии и сходстве, которые разделяют и сближают. Вместе с неконтролируемым *ты* в человеческий мир входит невыразимый Другой, чья инаковость угрожает непредсказуемыми последствиями, когда общение и поведение переходит допустимые рамки. Другой – тайный страх этикета, недопущение встречи с ним составляет реальный смысл культурной борьбы этикета с чувственностью и страстями в поведении и общении. При этом не важен характер, качество чувств. Они могут быть позитивными и созидательными, как любовь, дружба, братство, симпатия или негативными и разрушительными, как ненависть, злоба, месть. Чувства и эмоции опасны, когда над ними теряется контроль, когда исчезают границы их социального и культурного признания, выраженные в нормах этикета.

Появление этикета датируется XVIII веком, но, как инструмент культуры, матрица социальной жизни, он был всегда. В каждом обществе складывается своя система общественного поведения, но есть и общее. Оно выражено в нормативном ограничении природно-чувственной природы индивида,

с целью обязать его следовать общим, а не частным интересам. Рассмотрим в этой связи форму этикета.

Культуру социального поведения и общения выражает структура этикета, в которую входят нормативная дистанция, способы обращения на *Вы* и на *ты* и этикетный механизм – предпочтение *Вы* перед *ты*. Нормативная дистанция различает социальных индивидов по общественному положению, полу, возрасту, она образована нормами поведения и общения, принятыми как культурные стандарты. Нормативная дистанция разделяет обращения на *Вы* и на *ты*. *Вы* – это конституирующий элемент этикета, социальности, культуры, оно опирается на авторитет и власть общества, закона, традиции. *Вы* – само социальное бытие, бытие-вместе. *Вы* представляет совместную жизнь индивидов, полную взаимных отношений, связей, обязанностей, долга, выражает собой признание и уважение прав, как общества, так и личности.

Если *Вы* играет ведущую роль в этикете и общественной жизни, то *ты* – потенциально деструктивно. Оно может устранить нормативную дистанцию, игнорируя различия между индивидами. В сфере *ты* человек свободен от власти *Вы*, от обязанности следовать нормам социальной жизни и правилам общественной культуры, но может стать жертвой произвола субъективности, чувственности, стихий желаний, инстинктов, как собственных, так и других людей. Неограниченное *ты* выводит общение за рамки дозволенного, таит в себе угрозу хаоса, разрушения морального и социального порядка, личности и культуры.

Этикет ставит *Вы* выше, чем *ты*. Это выражается в разной модальности правил поведения: обращение на *Вы* требуется и обязывается, а на *ты* – разрешается и допускается. Нельзя перечить старшим (*Вы*), а ровесникам можно делать замечания (*ты*), на работе нужно соблюдать дисциплину и субординацию (*Вы*), а дома позволено вести себя свободно (*ты*). Это же выражено и на письме: *Вы* пишется с заглавной, а *ты* – с прописной буквы. Через возвышение *Вы* над *ты* действует этикетный механизм – приоритет социального над индивидуальным, закона над свободой, общества над личностью, культуры над природной натурой индивида. Быть на *Вы* – значит признавать и уважать не только общественную культуру, но и само общество с его законами, моралью, традицией, обычаями, а быть на *ты* со всеми и всегда – отвергать культурные и моральные нормы, ставить свои интересы выше общества. *Вы* – это сам этикет, вся система обязывающих норм и предписаний, а недопустимое *ты* – их отрицание. Мы не ломимся (*ты*), а вежливо стучимся в закрытую дверь, отделяющую нашу частную жизнь от жизни, которая вне нас и где нам еще предстоит найти свое место (*Вы*). На людях мы едим не так, как удобно (*ты*), а как принято (*Вы*). Уважительно приветствуя старших по возрасту и положению (*Вы*), мы признаем выстроенную вне и без нас возрастную и служебную иерархию. Входить без стука,

не чтить старость (*ты*) – значит не только ставить себя выше других, но и пренебрегать самым устройством человеческого бытия.

Вы и *ты* может быть выражено и невербально – действием, манерой поведения, даже, внешним видом. Приветствуют небрежным кивком головы (*ты*), почтительным рукопожатием или отдачей воинской чести (*Вы*). Домашний халат, ночная рубашка допустимы для близких (*ты*), а для улицы принята выходная одежда (*Вы*). Служебная, офисная униформа отвергает близость (*Вы*), а невнимание к дресс-коду и свободная манера общения ее предлагает. Уважительное *Вы* проявляется, когда встают при появлении начальства, в знаках мужского внимания и вежливости, когда дарят цветы и говорят комплименты женщинам, а уравнивающее всех *ты* – в нарушениях заведенных правил. Своим поведением за столом гость может выразить как уважение и признательность (*Вы*), так и пренебрежение к хозяевам и всем присутствующим (*ты*). Можно быть верным клятве, держать свое слово, исполнять обещание (*Вы*) или нарушать его (*ты*). Можно уважать традиции и обычаи других народов (*Вы*), но можно и пренебрегать ими, проявляя культурный и национальный эгоизм (*ты*). Грамотное письмо и сдержанная речь выражают уважение к адресату (*Вы*), а небрежно написанное письмо или нецензурная брань (*ты*) – его отсутствие.

Но различие *Вы* и *ты* в общении – относительно, ситуативно. Каждое из них может быть и конструктивным, и разрушительным, способным как сохранить прежние отношения, придать им новую форму, или же, вообще, положить им конец. Сухое или небрежно сказанное *Вы* отвергает близость, а сказанное мягко ее предлагает. *Ты*, может сблизить людей, но так же легко может их и развести, когда оно унижает человеческое достоинство, попирает права личности. Обращение на *Вы* может быть понято, как отказ в близости, в доверии, как желание ограничить общение лишь деловыми контактами. Но в ситуации острого конфликта интересов, когда отношения обостряются и исчезают все приличия, *Вы* может остудить горячие головы, уберечь от крайностей и сохранить, пусть и видимость, порядка и согласия.

Ключевую роль в этикете играет нормативная дистанция, выраженная обращениемна «*Вы*». По своему значению она двойственна – и разделяет, и сближает. С одной стороны, она фиксирует различия индивидов, а с другой – нивелирует их, объединяя всех в одно сообщество. Этикет – искусственное образование, он формирует общность, в которой существенными становятся не естественно-природные, а социальные сходства и различия индивидов. Так, нормативная дистанция разделяет и сближает пушкинских персонажей не по признаку пола, а по социальному основанию, относится не к особям мужского и женского рода, а к кавалеру и даме дворянского сословия. Дворянский этикет ограничивал природную натуру человека социальными рамками, строго разделял любовь и половое влечение, чувства и долг.

С двойственностью нормативной дистанции связана основная функции этикета – защита социальности, совместной жизнедеятельности индивидов. Этикет выстраивает легитимную сферу коллективной жизни, в которой действуют единые правила поведения, оберегающие общество от внутренних и внешних угроз. Внутренние угрозы – это опасности реального поведения и общения индивидов, всегда чреватые действиями и поступками, вызванными неконтролируемой энергией субъективности, чувственности, нарушающими культурный и моральный порядок. Внешние угрозы исходят из контактов с другими обществами, культурами, традициями, которые открывают границы компетенции собственной общности и, значит, ее уязвимости. И внутренние, и внешние угрозы тестируют на прочность бытийный принцип сообщества – *alter ego*, свое-другое.

Этикет выстраивает культуру общественного поведения и общения по отношению к другому миру, природе, индивидам, сообществам, традициям, культурам. Сообщество – внутренне дифференцированный, но гомогенный организм. Его целостность обеспечена социальным сходством и моральным единством индивидов, их согласием относительно базовых истины и правды жизни. Нормы коллективного сознания становятся для социального субъекта мерой когнитивной и моральной оценки. Для него феноменология совпадает с онтологией, когда весь мир понятен и объясним, весь открыт сознанию и действию, есть только свое и другое, которое есть свое-другое.

Каждое сообщество противостоит угрозам лишь в меру своих ресурсов социальной и культурной консолидации индивидов. С их исчерпанием на свет выходит Другое, нечто, то, что воспринимается как трансцендентное, выходящее за рамки привычного понимания и объяснения, что не имеет границ, есть безусловное. По природе оно таинственно, мистично, проявляет себя неожиданно, как в оговорке пушкинской героини. Ее спонтанное *ты* обнаруживает беспредельность любви, избыточность этого чувства в мире человеческой культуры и морали. Чувственная близость в ненависти кажется опаснее, чем в любви, но это не так. Чувства, переживаемые пушкинскими влюбленными как единение душ, как полнота жизни, также опасны для общества действиями, поступками, не укладывающимися в рамки принятого стандарта поведения.

Трансцендентный Другой всегда, в том или ином виде, ассимилируется, присваивается обществом и маркируется именами Бога, Абсолюта и в этом качестве выступает безусловным гарантом социального и культурного бытия, высшим духовным и моральным авторитетом. Инаковость Другого оборачивается властью тождественного в социальной жизни: Другой снимает все различия, уравнивая и объединяя все сущее в обществе одним качеством – несовместимостью с Другим. Власть тождественного, общего выражена в этикете, в нормах поведения и общения, которые связывают людей общими обязательствами друг перед другом, но сама связь остается непроясненной, таинственной и мистичной.

Существо социальности – трансцендентно, причины ее происхождения и устойчивого существования не объясняются утилитарным и прагматическим причинами наличия общего дела или интереса, ведь и общее дело, и интерес уже предполагают совместность, сопричастную связанность индивидов, их со-бытие. Эту связанность (*religio* – связывать, соединять) общим чувством мистической сопричастности к трансцендентному Э. Дюркгейм называет «божественным социальным», которое явным образом проявляет себя в религии, мистицизме, оккультизме [3]. Оно придает смысл социальной связи, легитимизирует общество, идентифицирует индивида как социального субъекта, составляет источник единства и согласия людей, побуждает их признавать и уважать общество, его законы, нормы этикета. Но действует «божественное социальное» спонтанно и стихийно. Формой его культурного освоения и практического использования в качестве эффективного средства объединения людей и формирования социальной связи является ритуал – символический акт приобщения индивида к совместной жизни.

В наши дни тайная сила, связывающая людей, уже не носит священных имен Разума, Бога. Теперь она представлена безличным трансцендентным «означающим без означаемого». Формы совместной жизни уже не заданы, и каждый вправе выбирать устраивающие его общественные союзы, не принимая априорные нормы культуры и навязанные моральные обязательства. Современные сообщества – общности свободных индивидов с «моралью без этики» [4], без заранее установленных этических стандартов, теперь мораль опирается не на святости, а на взаимные уступки и компромиссы свободных личностей. Место традиционной социальности с нравственным Абсолютом занимают скоротечные солидарности, в которых мораль не предзаданна, а «возникает эмерджентно», спонтанно, как это бывает в случайных встречах, знакомствах на улице, в парке, в местах развлечения, в залах ожидания, в очередях – там, где жизненные ситуации на время сводят разных людей и происходит «взрыв небезразличия», спонтанного морального чувства [4, с. 55-56]. Чувственная, эмоциональная близость возникает беспричинно, помимо воли и желания, означает встречу с Другим, с чем-то необъяснимым, с тем, что не случается в обычной жизни. Общие дела, заботы, увлечения и интересы связывают людей, но со временем они становятся рутинной, из них уходит живая искренность первой встречи и должно произойти что-то необычное, что могло бы возродить утраченные чувства. Но неординарные события, кардинально меняющие привычный ход вещей непредсказуемы по своим результатам, они могут сблизить людей, открыть другие возможности общения, но могут сделать их непримиримыми врагами. Подобные события часто ведут к взаимному непониманию, разногласиям, они обнажают основы социальной связи, порождают нравственные конфликты и одиночество.

Человеческая солидарность, полная взаимных моральных обязательств, долга, ответственности, складывается стихийно, спонтанно, проверяется на прочность временем, жизненными обстоятельствами, которые разрушают или обновляют ее содержание. Нравственные конфликты – неизбежная фаза естественной эволюции социальной связи, знак утраты ею жизненной силы, старения, умирания, необходимости ее оздоровления, обновления. Ресурсы такого обновления заключены в самой социальности, в исторически выработанных механизмах социального развития и эволюции. Но действуют они не сами по себе, а посредством заинтересованной воли, энергии людей, той динамичной части сообщества, которая готова к переменам и свободна, т.е. личностей, которым близки идеалы и ценности своей культуры, но при этом имеющие независимый взгляд. В терминах социальной философии Другого, так понимаемая свобода, означает стремление к недостижимой цели отношения к каждому другому, как к уникальному Другому, как к тайне или к чуду.

Событие встречи с Другим, ставящее под сомнение установки сознания и провоцирующее моральное чувство, если и происходит, то неожиданно, как в случайных знакомствах и может остаться незамеченными, как это бывает в нравственных конфликтах. Но случайности и субъективный произвол в социальной жизни преодолеваются инструментами культуры. Один из них – повседневный этикет. Он, с одной стороны, защищает интересы сообщества, формализуя общение и уравнивая индивидов как социальных субъектов. С другой – допускает суверенность индивида, оставляет шансы выживания одиночеству в социальной жизни, контролируя проявления чувств и эмоций в поведении (сближающее «сердечное» *Вы* или выдерживающее дистанцию сдержанное *ты*). Эти возможности представлены в двух функциях этикета – защита социальности и убежища одиночества и формой обращения на *Вы* к каждому другому как к Другому (Другой – это *Вы*). Условием их реализации является отношение суверенного индивида к повседневному этикету как к этическому ритуалу – способу символического оправдания социального и морального выбора, признания общества, мира и Другого в каждом другом.

Этический ритуал носит личностный характер, он совершается без пафоса и патетики массовых обрядов, не выделяется из жизни, а непосредственно включен в повседневность. Индивид, ищущий выхода из одиночества, обращает в ритуал акты будничного поведения и общения в публичных местах, на работе, на улице, в парке. Ритуалы социализируют индивидов, создавая «воображаемую, условную («как бы») Вселенную», которая делает «возможным наше бытие в принимаемом всеми социальном мире» [5]. Конструктивен и этический ритуал, он выстраивает воображаемый мир солидарного бытия, опираясь на ценностные значения будничного поведения и общения. Строго придерживаясь норм общественного этикета, индивид принимает и разделя-

ет вместе с другими заложенные в них коллективную ответственность и долг перед обществом, людьми, приобщается к миру людей, получает моральное право на бытие-вместе. Этический ритуал – не божественен, но, как и «божественное социальное», он пробуждает чувство солидарности, мистической связи с другим. Когда я превращаю в ритуал свое повседневное поведение, оно перестает быть только моим. Соблюдая нормы поведения, я устанавливаю сверхчувственную связь с каждым в этом мире: я говорю «здравствуйте» не кому-то одному – всему человечеству.

В этическом ритуале важны точность, последовательность, связанность действий, внимание к деталям. Это вносит в иррациональный ритуал черты процедурной рациональности, дает современному человеку, живущему в век науки и техники уверенность в своей правоте и успехе. Рациональная, ритмически выстроенная структура этического ритуала образует своего рода «механику» нерелигиозной, моральной веры-доверия к людям, [6], придает истинность «воображаемой» реальности, вносит устойчивость и порядок в текучую повседневность, создает пространство необходимости в хаосе случайностей. Точность, акцент на деталях, психологических нюансах этикета («сердечное» *Вы* и пустое, «холодное» *ты*) придают ритуалу черты медитативной практики – укрепляют чувство солидарности, избавляют от неуверенности, страхов, тяжести жизненных проблем, позволяют иначе взглянуть на привычные вещи, увидеть иные перспективы, обрести надежду, веру в себя и свои силы, открыть мир других людей и возможностей.

Посредством повседневного этикета, мы входим в мир бытия-вместе. Он уже социально и культурно организован, в нем установлены определенный порядок жизни, законы, правила, иерархия субъектов, связей, отношений. Поэтому публичное поведение говорит не только о воспитании и культуре. В ситуации нравственного конфликта оно выступает публичной демонстрацией индивидом его идеала общества, его практическим моральным суждением о должном устройстве бытия-вместе. Кажется, что найти приемлемое для всех решение не сложно, когда есть безусловные нравственные ориентиры (Бог, Разум, Народ, Нация). Но и в дворянском (традиционном) обществе с Богом и Царем, и в современных обществах, без Абсолютов, с «моралью без этики» сохраняется проблема согласования коллективного и частного, общего и частного в совместном бытии и необходимость поиска ее практического решения посредством выстраивания личностной жизненной позиции.

Должное сообщество – предмет не рассудочного выбора, а нравственного чувства, вопрос не морали, а этики. Нравственное чувство не зависит ни от времени, ни от характера общества. Оно неотделимо от социальной жизни, от потребности каждого человека быть с другим, от его стремления преодолеть свое одиночество, неразделимость себя с самим собой в непре-

кращающемся опыте бытия-вместе. Это стремление прорваться «сквозь решетку нашей клетки – абсолютно безнадежно» (Витгенштейн). Но оно, все же, социально конструктивно, поддерживая стремления человека к совместному бытию и не давая в своей суверенности уйти от этической ответственности за другого.

Литература

1 *Фромм Э.* Искусство любить. – Санкт-Петербург: Азбука – классика, 2007. – 21 с.

2 *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1998.

3 *Маффесоли М.* Околдованность мира или божественное социальное // Социо-Логос: Социология. Антропология. Метафизика. Вып.1. – М.: 1991. – 274 с.

4 *Bauman Z.* Life in Fragments: Essays on Postmodern Morality // London: Blackwell, 1995. – 55-56 с.

5 *Селигман А., Веллер Р., Пьет М., Саймон Б.* Да здравствует ритуал! // Историческая психология и социология истории. №2. – 2009. – Т. 2. – 173 с.

6 *Соловьев Э.* Критико-верификационная функция философии // В кн. Философское сознании: драматизм обновления. – М.: ИПЛ, 1991. – 261 с.

Түйін

Мендыбаев С.К., Мажиденова Р.М., Кунтуова И.М. Сен және Сіз: қоғамдық этикасына

Әлеуметтік өмірдегі ұқсастық билігі жалғыздықтың өмір сүруіне мүмкіндік береді. Ортақтықты сақтай отырып, этикет жауапкершілікті болмысқа талпынатын тәуелсіз индивидтың баспанасы бола алады.

Summary

Mendybaev S.K., Mazhidenova R.M., Kuntuova I.M. You and You: to the Ethics of a Sociality

The power of the identity in social life provides chances of survival alone. Defending common etiquette can be a haven for a sovereign individual, striving for being responsible, together.



Андрей Хазбулатов

РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРНО-ТУРИСТСКИХ КЛАСТЕРОВ В КАЗАХСТАНЕ

Аннотация. В настоящее время в менеджменте культуры Казахстана идет поиск новых эффективных управленческих технологий. Данная задача требует теоретического осмысления и эмпирического воплощения. Статья «Развитие культурно-туристских кластеров в Казахстане» носит актуальный и своевременный характер.

В статье рассматривается процесс продвижения культурного имиджа Казахстана, основанного на Концепции культурной политики и Концепции развития туристской отрасли в Казахстане. Эффективность мер, связанных с последовательным развитием культурно-туристских кластеров в республике как наиболее современном методе сохранения культурного наследия казахского народа.

Ключевые слова: туристская отрасль, культурный имидж, Концепция культурной политики, культура и туризм, картографирование.

В мае 2015 года Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев в Программе «100 конкретных шагов» обозначил необходимость разработки и формирования культурно-туристских кластеров в нашей стране [1], что указывает на необходимость активного взаимодействия культурной и туристской отраслей. Ранее Указом Президента от 4 ноября 2014 года была утверждена Концепция культурной политики Республики Казахстан [2], а в Концепции развития туристской отрасли до 2020 года (утвержд. Постановлением Правительства РК № 508 от 19 мая 2014 г.) [3] были определены туристские кластеры. Данные программные документы разработаны на основе комплексного анализа современного состояния туристской и культурной отраслей Республики Казахстан, с учетом международного опыта и, главное, с целью сохранения культурного наследия казахского народа. Они содержат стратегическое видение развития культуры и туризма, определяют основные принципы и общие подходы к развитию этих отраслей, указывают цели, задачи и этапы реализации государственной политики в данной сфере.

На основе Концепций определены наиболее перспективные и ресурсообеспеченные культурно-туристские кластерные центры республики: г.Астана, г.Алматы, Восточный, Южный и Западный Казахстан. Проблемы

развития культурно-туристских кластеров имеют социальную значимость, экономическую и индустриальную заинтересованность. С ростом социальной и материальной обеспеченности у населения Республики Казахстан растет спрос на качественные культурные и туристские услуги внутри страны, а для зарубежных посетителей интересен казахстанский национальный колорит. Все это мотивирует деятельность по крупномасштабному картографированию историко-культурного наследия республики и тем самым сохранению и показу национальной культуры.

Северная и южная столицы позиционируются как центры делового и культурного туризма, *Алматы* также как центр международного горного туризма. Кластер *Западный Казахстан* привлекателен возможностями культурного и пляжного туризма. Кластер *Южный Казахстан*, безусловно интересен маршрутами по объектам историко-культурного наследия. Кластер *Восточный Казахстан* – центр развития экологического, оздоровительного и культурного туризма.

Благодаря существующим мерам государственной поддержки и правильно выработанной государственной политики за период с 2010 по 2014 годы развитие туризма в республике характеризуется следующими основными показателями:

- Количество внутренних посетителей выросло на 37,5%
- Количество иностранных посетителей выросло на 12,5%
- Объем услуг по объектам размещения вырос на 37,7%

Улучшение инфраструктурных проблем частично решается за счет Программы инфраструктурного развития, Госпрограммы *Нурлы Жол* и средств микрофинансовых организаций. Кроме того, в рамках использования инструментов господдержки (ДКБ 2020) через субсидирование ставки вознаграждения по кредитам поддержано 284 проекта в сфере туризма на общую сумму 72,5 млрд. тенге, выплачено субсидий на сумму 8,7 млрд. тенге

Все это способствовало тому, что в 2015 году согласно Индексу конкурентоспособности путешествий и туризма Всемирного экономического форума Казахстан занял 85 место среди 141 страны (для сравнения: в 2009 году Казахстан занимал 92 позицию среди 140 стран).

В тоже время, несмотря на позитивные сдвиги в развитии отрасли и определенный эволюционный рост, имеющиеся ресурсы не в полном объеме используются по причине наличия следующих сдерживающих факторов:

- соотношение цена/качество уступает зарубежным предложениям;
- отсутствие достаточного круглогодичного спроса на услуги туризма;
- низкая концентрация конкуренции на рынке услуг сферы туризма и сопутствующих отраслей;
- несовершенная институциональная структура государственного управления;
- недостаточный уровень нормативного регулирования;

- труднодоступность туристских объектов;
- неблагоприятный миграционный режим;
- недостаточное количество квалифицированных кадров сферы туризма;
- для привлечения в Казахстан туристов из России, Китая, Ближнего Востока и стран Юго-восточной Азии, требуется агрессивный маркетинг: разработка отдельного туристского бренда и обеспечения его активного продвижения.

К этому следует также отнести существующие административные барьеры и нерешенные пока инфраструктурные проблемы. Один из главных барьеров административного характера заключается в том, что по сложности и дороговизне визовых и миграционных процедур на пространстве СНГ Казахстан стоит на третьем месте после Туркмении и Узбекистана. Для решения данного вопроса МИД РК предлагает внедрить проект «Системы интегрированных миграционных решений, включающих в себя электронные визы, электронные гейты и мобильное оборудование по контролю за миграцией с использованием биометрических данных» (опыт Малайзии). МВД РК также предлагает рассмотреть возможность освобождения иностранцев от перерегистрации в органах внутренних дел в случае изменения временного местонахождения на период действия визы. Данные меры позволят привлечь дополнительный поток туристов и в целом позитивно повлияют на имидж Казахстана.

К сложностям инфраструктурного характера относится недостаточная транспортная доступность к туристским объектам всех пяти туристских кластеров. Для развития инфраструктуры туризма следует продолжить реализацию якорных туристских проектов, таких как круглогодичный горный курорт *Каскасу*, *горный кластер Алматы*, включающий круглогодичный курорт *Кок Жайлау*, развитие курортной зоны «*Кендерли*». Требуется обеспечить инженерной инфраструктурой перспективные курортные зоны озер *Алаколь*, *Балхаш*, *Жасыбай*. На основе анализа текущей ситуации предусмотрено создание транспортной инженерной инфраструктуры к объектам и к потенциальным зонам туризма, обозначенных в культурно-туристских кластерах. Однако, для поддержки объектов малого и среднего бизнеса и обеспечения загрузки мест размещения в период туристского сезона необходимо обеспечение субсидирования авиа- и железнодорожных сообщений к указанным зонам,

Все вышеуказанные меры требуют бюджетного финансирования, для чего, как нам известно, Министерством по инвестициям и развитию Республики Казахстан в настоящее время готовятся все необходимые обоснования, в т.ч. принимаются меры, которые, предполагают внесение изменений в законодательные акты, затрагивающие сферу туризма.

Во многих государствах, где эффективно развивается туристская отрасль, разрабатываются различные картографические материалы, издается

соответствующая имиджевая продукция, осуществляются научные исследования по истории, культуре, духовному наследию национальной культуры. Важной составляющей развития культурно-туристских кластеров в Казахстане является включение многочисленных республиканских объектов культуры в туристские маршруты и экскурсии, поэтому для заполнения этой пустующей пока ниши необходимо проведение интенсивной научной работы передовыми географами [4].

Казахским научно-исследовательским институтом культуры Министерства культуры и спорта Республики Казахстан (далее – КазНИИК) на основании поручений Главы государства Н.А. Назарбаева, Концепции культурной политики Республики Казахстан и с учетом предстоящих дополнений в Концепцию развития туристской отрасли Республики Казахстан до 2020 года будет осуществлено изучение имеющейся культурной инфраструктуры для активизации стимулирования внутреннего туризма и с конечной целью развития культурно-туристских кластеров. В настоящее время КазНИИК (далее – Институт) подготовлен проект «Реализация всенародного проекта по составлению виртуальной карты культурной и туристской привлекательности Казахстана». Реализация проекта позволит впервые показать по географическим координатам в одной плоскости на крупномасштабной многоцветной карте Казахстана всё многообразие уникальных памятников историко-культурного наследия Казахстана. В карту предполагается внести новые архитектурные сооружения столицы Астаны, что потребует разработку новых туристских маршрутов и экскурсий. Проект имеет национальную и международную значимость. Он будет способствовать привлечению инвестиций в культуру и туризм, развитию экономики и инфраструктуры культурно-познавательного туризма и как следствие, увеличению потока туристов из-за рубежа и росту популярности внутреннего туризма в Республике Казахстан, развитию музейной работы, увеличению рабочих мест.

Картографирование историко-культурных и туристских объектов с показом культурно-познавательных маршрутов даст положительный эффект и устойчивое развитие культурно-туристских кластеров. Карта найдет применение в школьном и вузовском образовательном процессе, во всех музеях страны, при составлении туристских маршрутов и экскурсий. Все это востребовано путешествующим населением страны, интересующимся своим прошлым и настоящим, а также зарубежными гостями республики.

Кроме того КазНИИК разработан проект «Разработка культурно-туристского кластера «Казахстан – связующее звено на Великом Шелковом пути». Он соответствует задачам № 86 и 87 Программы Президента Республики Казахстан Н. А. Назарбаева «100 конкретных шагов» [1] и необходим для показа уникального историко-культурного потенциала на главных отрезках казахстанского участка Великого Шелкового пути и с целью дальнейшего вхождения в Международный экономический пояс Шелкового

пути. Задачами проекта являются, прежде всего, развитие внутреннего и въездного туризма в Казахстане, диалог и партнерство цивилизаций и государств, объединение усилий участвующих в программе стран для формирования эффективного и рентабельного транспортного коридора Великого Шелкового пути как важнейшего фактора экономического и социального развития этого региона.

Также Институт в рамках развития культурно-туристских кластеров разрабатывает проект «Памятниковедение Казахстана: теоретические, научно-методические и прикладные проблемы». Развитие памятниковедения Казахстана является важной частью государственной политики Республики Казахстан в сфере культуры, идеологии и национальной безопасности страны, в связи с чем решение научно-организационных основ в этой области сейчас является исключительно актуальным и перспективным для кластерного развития. В перспективе Институтом планируется разработать электронную научную виртуальную историческую карту Казахстана с древнейшего сакского периода до наших дней, что позволит глубже проникнуться в процессы и события, происходившие на территории Великой Степи. Зная свое прошлое, анализируя настоящее, легче будет прогнозировать свое будущее. Данный наглядный материал, несомненно, заинтересует научные организации, любознательное население республики, а также отечественных и зарубежных туристов.

Вместе с тем и в этом направлении имеются не решенные проблемы. Так, сегодня практически нет скоординированной в полной мере политики проведения комплексных научных исследований в области туризма, истории, археологии, культуры. Поэтому научные и практические результаты, артефакты, историко-культурные объекты не получают должной интерпретации и не интегрированы в современные процессы наследования ценностей и формирования культурной идентичности.

Реализация шага №87 по разработке национального проекта укрепления гражданской идентичности «Менің Елім», в рамках которого создается масштабный интернет-проект «Энциклопедия Казахстана», даст реальную оперативную помощь отечественным и зарубежным туристам в получении краткой оперативной информации о нашей стране, о потенциале культурно-туристских кластеров [1]. Институт также примет участие в реализации данного проекта в форме подготовки необходимых энциклопедических текстовых материалов, в том числе информации об истории и культуре страны, культурно-познавательном туризме и сопровождения их видеосюжетами, картами, иллюстрациями. На современном этапе большую роль имеют информационные системы нового поколения, которые на качественном и оперативном уровне будут доставлять практически в любую точку земного шара необходимую информацию. Следовательно, электронная «Энциклопедия Казахстана» будет в любую минуту доступна отечественной и зару-

бежной аудитории, поэтому реализацию данной задачи мы считаем наиважнейшей.

Учитывая масштабный характер поставленных задач, на основании кластерного подхода в сфере культуры и туризма, в новейшей истории Казахстана создаются уникальные материалы, что является ярким показателем включения структур отраслей культуры и туризма в бурно развивающиеся процессы национального и культурного возрождения республики. Развитие культурно-туристских кластеров, историко-познавательных маршрутов туризма с местами посещения объектов историко-культурного наследия, с показом прошлого и настоящего нашей страны окажет влияние на формирование массового детско-юношеского туризма и развития краеведения. Для этого необходимо повсеместное возрождение станций детско-юношеского туризма, клубов туристов, возобновление туристских слетов «Моя Родина Казахстан», этнокультурных фестивалей и мероприятий, создание «этногородков», что позволит также развивать активные массовые и культурно-познавательные, спортивные и другие виды туризма, пропагандировать здоровый образ жизни среди всех слоев населения.

Решение задач в области развития культурных кластеров требует четкой координации в сфере культуры и туризма. Тысячи историко-культурных памятников ждут посетителей по въездному и внутреннему культурно-познавательному и оздоровительному туризму. Поэтому для активизации работы по созданию и развитию культурно-туристских кластеров целесообразно создание единого координационного органа и эффективного менеджмента в этом сегменте экономики Казахстана.

Литература

1 План нации – 100 шагов по реализации пяти институциональных реформ Н.Назарбаева. Международное информационное агентство Kazinform. URL: <http://www.inform.kz/rus/article/2777943>. 26.08.2015.

2 Концепция культурной политики Республики Казахстан. Әділет. Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан // <http://adilet.zan.kz/rus/docs/U1400000939>. 26.08.2015.

3 Концепция развития туристской отрасли Республики Казахстан до 2020 года. Әділет. Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан // <http://adilet.zan.kz/rus/docs/P1300000192>. 26.08.2015.

4 *Ердавлетов С.Р.* История туризма. Развитие и научное изучение. – Алматы, 2003. – 216 с.

Түйін

Хазбулатов А.Р. Қазақстандағы мәдени-туристік кластерлердің дамуы

Қазіргі уақытта Қазақстан мәдени менеджментінде басқарудың жаңа тиімді технологиялары ізденіс үстінде. Аталмыш тапсырма теориялық және эмпирикалық түсінікті талап етеді. «Қазақстандағы мәдени-туристік кластерлердің дамуы» мақаласы өзекті және мерзімді болып табылады.

Мақалада Қазақстандағы туристік саланы дамыту және мәдени саясат Тұжырымдамасына негізделген Қазақстанның мәдени бейнесін алға жылжыту процесі қарастырылады. Қазақ халқының мәдени мұрасын сақтаудың ең заманауи әдісі ретінде республикадағы мәдени туристік кластерлерді жүйелі түрде дамытудың тиімді іс-шаралары болып табылады.

Summary

Khazbulatov A.R. Development of Cultural Tourism Clusters in Kazakhstan

At the present time, the culture management of Kazakhstan is searching for new effective administrative technologies. This task requires a theoretical understanding and an empirical realization. The article “Development of cultural tourism clusters in Kazakhstan” is relevant and timely.

The article discusses the process of promoting the cultural image of Kazakshtan, which is based on the Concept of Cultural Policy and the Concept of Tourism Industry Development of Kazakhstan. The effectiveness of the measures related to the consistent development of cultural tourism clusters as the most modern method of preserving the cultural heritage of the Kazakh people.





Алия Абишева

ЦЕННОСТНЫЙ СМЫСЛ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Аннотация. Процесс глобализации, основанный на современной науке и технике, по мнению автора, не должен превращаться в первостепенную, единственно возможную ценность и самоцель. Это ведет к отчуждению человека, превращая его из свободного, творчески активного и духовного субъекта в объект, в средство возросших формально структурированных технологических систем, где форма управления может быть представлена тоталитарным технократизмом. Процессы технологизации и информатизации определенных сфер деятельности человека, развивая тенденцию отдаления и отрыва от конкретных его мотивов, целей и жизненных ценностей, превращаются в абстрактную самоцель, что и приводит к формализации этих способов деятельности и мышления. Для того, чтобы избежать таких последствий, глобализация должна следовать демократическим принципам свободы человека, и связанной с ней ответственностью, нравственностью и здравым смыслом, а также быть открытой плюрализму ценностей. Глобализация должна стать полезной как необходимое средство для гуманных целей человечества, для организации мирового сообщества на основе мира и справедливости для взаимного обогащения и открытости новым возможностям, развития свободы и многообразия духовных смыслов.

Ключевые слова: глобализация, свобода, отчуждение, плюрализм, ценности, наука, техника.

Процессы глобализации сегодня охватили почти все сферы человеческой деятельности. Более того, такая тенденция склонна превратить все духовное многообразие культур, плюралистический мир духовных смыслов и ценностей, составляющих их интенции, инициальное ядро, которое определяет их особые, отличительные бытийные черты, способы их бытия и мировоззрения, в единую рационально управляемую систему. Процессы интеграции все дальше ведут к образованию единых социально-экономических и политических конгломератов, союзов, иногда с дальнейшей претензией некоторых из них к доминированию в мировом пространстве. Движение интеграции, в свою очередь, сопровождается дезинтеграцией, сопротивлением отдельных этносов, государств, культур, их нежеланием терять свою специфическую идентичность.

Особенностью интегративных процессов глобализации является то, что они осуществляются с помощью достижений современной рациональной науки, направленной в основном на решение задач практической жизни человека и имеющей потребностно-полезностные ценностные интенции и соответствующие им цели господства человека над природой путем освоения ее объективных законов. Эффективным средством такого освоения и достижения цели является технологизация и обеспечивающая ее техника, которые в свою очередь превращаются в самоцель, так как развитие техники и технологий отвечает амбициям ориентированных на господство кругов, являясь как бы бытийным выражением и осуществлением ценностей власти и превосходства. Благодаря этому технологизация не ограничивается сферой материального производства, а начинает перемещаться и становится способом деятельности человека и его мышления также в духовно-культурных сферах его бытия, преобразуя его социальную, экономическую, политическую и другие системы, при этом технологический подход расценивается как рациональный, разумный и объективный.

Цели глобализации объясняются по-разному. Одни видят необходимость в ней для выживания человечества, другие – в стремлении к мировому господству отдельных развитых в технологическом отношении и информационном плане цивилизованных государств, например, США. В целом, как видится, наблюдается идеализация науки и техники, развития информационных технологий, превращение их в самоцель.

Относительно сущности феномена глобализации и его смысла в научной среде также имеются различные точки зрения. Распространенным является понимание глобализации как закономерного естественно-исторического процесса, к которому человечество приходит необходимо в процессе исторического развития. Так, например, А.Н.Чумаков считает, что культуры исторически необходимо перерастают из этапа фрагментарного развития общества в цивилизации, с характерными им оседлым образом жизни, становлением государства и соответствующими сложно организованными социально-политическими и экономическими системами. На этот путь развития становятся почти все народы, отличаясь друг от друга лишь различной степенью цивилизованности. Он, в частности, отмечает: «Тогда, рассматривая глобализацию и порождаемые ею глобальные проблемы современности как объективно-исторический процесс, правомерно было бы говорить о формировании с середины XX в. *единой мировой цивилизации*... При этом следует подчеркнуть, что складывающаяся таким образом беспрецедентная мировая система вовсе не отменяет исторически сложившиеся к настоящему времени отдельные очаги и типы цивилизации, как и самобытные национальные культуры и их разнообразие, а вырастает из них и соотносится с ними как соотносится, например, большая система с входящими в нее подсистемами или мегаполис с городами-спутниками, на

основе слияния и органического соединения которых он и вырос. Вместе с тем, новое глобальное культурно-цивилизационное образование настойчиво требует от различных типов локальных цивилизаций, сложившихся в условиях фрагментарного мира, как и от входящих в них всевозможных (многочисленных) культур, соблюдения единых для всего человечества норм, правил, запретов, предписаний и т.п. Реализация и воплощение в жизнь этого требования и составит, как мне представляется, основное содержание исторического процесса в XXI веке, что, несомненно, не будет протекать гладко и породит массу принципиально новых столкновений и противоречий в международном сообществе. Предвидеть и, если не избежать, то хотя бы смягчить их негативные последствия и должна в меру своих возможностей философия.»[1].

Другие придерживаются мнения, что нельзя абсолютизировать ценности глобализации, которая не может уничтожить самобытность культур, этносов, так как сущностной основой последних является свобода самоопределения, следование своим особым, ценностным идеалам и целям. Глобализация, если она выступает как абсолютная и абстрактная самоценность и цель, не отвечающая потребностям развития культурно-исторических субъектов, как нации, государства, этносы, имеющих свободу выбора своих ценностей как смыслов бытия, благодаря которой они онтологически сформировались, преподносится как общечеловеческая ценность. Тогда она может оказаться антигуманной, не соответствующей истинно человеческим ценностям и целям. Эта проблема, думается, приняла форму дилеммы: глобализация или социально-культурная идентичность?

Действительно, если исходить из понимания свободы не как познанной необходимости, а как онтологического основания человека, то есть свободы творчества многообразия духовных смыслов и выбирающего свой смысл бытия как ценность, то так понимаемая свобода предполагает многообразие возможностей, путей развития, способов человеческого бытия. Выбор предполагает открытость различным возможностям, открытость как каждого отдельного индивида, индивидуального Я – некоего автономного духовного пространства, функционирующего как свобода, так и отдельного этноса, культуры, самоопределяющегося в своей самоидентификации с определенными ценностями и развивающими свой специфический образ человека и бытия, способ жизни. Ценность, с которой идентифицируется Я, культура, этнос, укореняется в нем, становится его глубинной интенцией, мировоззренческим образованием, через призму которого он строит свое отношение к миру, другим людям и к самому себе.

Ценностный смысл есть нечто реальное, действенное в человеке, культуре, если даже он не является действенным для другого или других культур, если даже он не является общественно значимым. Выбранная человеком, культурой ценность является идеальным, должным, к которому устремлена

культура или этнос, которая не перестает быть должным, даже если осуществляется, воплощается в жизни, переходит в форму сущего. Она есть его или ее сущностное основание, которое отличает его, ее от других. Глубинные интенции часто бывают не осознаваемы самими индивидами, этносами, хотя это не отрицает возможность различных степеней их осознания, часто на поверхности жизни они воспринимают за свои ценности иные смыслы. Но их действительные ценности находят воплощение в их мотивах и целях, устремлениях, способах поведения и деятельности, парадигме их мышления, обретают бытийные очертания.

Идентификация человеческого Я с выбранным глубинным смыслом, ценностью есть рефлексия, обращенность Я не только во вне, но прежде всего к самому себе. Такая рефлексия предполагает свободу. Это означает, что Я полностью не сливается со своим ценностным смыслом, не исчезает в нем, а сохраняет свое отношение к нему, т.е. к своему духовному содержанию, оно может пересмотреть его, разочароваться в нем, изменить свои смыслы, выбрать другие и этим изменить себя. Так он сохраняет себя как некое Я, субъект, сам определяющий свою сущность, духовное содержание. Эта рефлексия лежит в основе самоидентификации культуры, ценности которой, воплощаясь в бытийных чертах и событиях, результатах ее развития, позволяют увидеть ей воочию свою конечную цель, в какой-то мере осознать, прозреть, критически пересмотреть свое внутреннее содержание, отношение.

Индивиды взаимодействуют, строят отношения друг с другом на основе своих ценностей, с позиций их смысла, обмениваясь и обогащаясь многообразием их духовного содержания. Ценностные жизненные смыслы, объективируясь в деятельности и поступках людей, в их отношении к миру и другим людям, образуют суть человеческих социальных отношений, где индивиды занимают активную позицию, выбирают, соглашаются, принимают или отвергают те или иные ценности, устанавливаемые в обществе. Характер, общая парадигма этих отношений и смыслов формируют определенный тип общества, культуры, этноса со свойственным только ему менталитетом, особой, своеобразной смысложизненной интенцией, духовно-нравственными нормами, требованиями, традициями.

Уже к началу XX века стали понимать, что история человечества, наций, культур и эпох представляет собой не единый непрерывный процесс, неизбежно движущийся от низших к высшим формам по линии прогресса как это представлено в учениях с XVII по XIX века, в особенности у Г.В.Ф. Гегеля, а то, что каждая культура, эпоха рождается и основывается на определенной идее, по логике которой она развивается в определенном направлении, имеет цели, не совпадающие с целями и ориентациями иных эпох и культур. Таким образом, то, что составляет глубинный смысл человеческого бытия, бытия каждого индивида, народа, эпохи, культуры, цивилизации есть определенная жизненная ценность или система ценностей. В различ-

ных учениях и концепциях она называлась по-разному: как «идея эпохи» (О.Шпенглер, Х.Ортега-и-Гассет и др.), «осевой смысл» (К.Ясперс), «дух народа» (Г.В.Ф. Гегель, В. фон Гумбольдт), но, думается, более подходящим является философское понятие «ценность», введенное и распространенное благодаря концепциям Ф.Ницше и неокантианцев.

Таким образом, наличие многообразия культур и цивилизаций, сообществ, каждая из которых объединена на основе определенного ценностного смысла, составляющего глубинные интенции и устремления индивидов, организованных в конкретный культурно-исторический субъект, предполагает, что их духовные содержания и смыслы, цели, направленность и логика развития, мировоззрение и способы бытия не совпадают. Опыт осмысления истории человечества показывает, что какая бы культура ни рассматривалась, будь то шумерская или египетская, индийская или китайская и т.д., каждая из них сугубо индивидуальна, своеобразна, между ними нет общей генетической связи, ни одна из них не вытекает из другой и не является продолжением иной, более того, их интенции и парадигмы могут оказаться противоположными по смыслу и сущности, т.е. и смысл жизни может пониматься по-разному.

Думается, взаимоотношение и сотрудничество культур, этносов и государств в условиях современного глобального процесса интеграции возможно и должно, если оно основывается на демократических принципах взаимоуважения и плюрализма ценностей, свободы самоопределения и вытекающей из этого сущностного основания человеческого бытия автономии и суверенности каждого человека, так и государства (этноса и т.д.). Только основываясь на признании свободы каждого индивида, а также государства (этноса, культуры) и связанной с ней нравственностью, как доказывал это И.Кант, можно строить правовое государство, так и мировое сообщество, основанное на соблюдении прав и свобод каждого государства, этноса как культурно-исторического субъекта. Единое мировое государство, считал он, невозможно. Идея кантовского вечного мира может осуществляться, по его мнению, в форме союза государств, имеющего характер постоянного конгресса, куда может вступать любое государство, основывающего свою деятельность на почве равенства и справедливости. Непризнание прав и свобод личности, как и любого сообщества есть возвращение к естественному состоянию, где правит произвол и устанавливается власть сильного, т.е. это бесправие и состояние войны, хотя если она только потенциально возможна. В связи с этим Кант заключает: «...только при помощи такого конгресса может быть осуществлена идея основания публичного права народов разрешать споры между собой так, как это подобает цивилизованным народам, как бы судопроизводством, а не варварским (дикарским) способом, а именно «войной» [2]. Эти идеи Канта никогда не потеряют актуальности и мы еще не раз будем к ним обращаться.

Понимание глобализации с позиций социального детерминизма, как неизбежного необходимого процесса способствует провозглашению глобализации как единой общечеловеческой ценности, способной объединить все человечество и уберечь различные цивилизации от взаимных распрей и конфликтов или хотя бы смягчить острые ситуации. Однако современная глобализация, напрямую связанная с наукой и технологией, имеющей в основном осваивательско-потребительскую направленность и ориентированной на критерий полезности как главный критерий истинности, становясь высшей ценностью, тем самым и самоцелью, отодвигает все иные человеческие ценности как духовные, нравственные, религиозные, искусство, творчество и т.д., их богатство и многообразие в ранг второстепенных и малозначимых. Вездесущий технологизм с характерными ему производительностью и рентабельностью проникает и превращает духовно-творческие сферы деятельности человека в единый формально однообразный процесс. Так, информационная технология, которая по своей сути должна быть направлена на репрезентацию всего богатства и своеобразия информации и раскрытия особенностей ее разнообразных логических парадигм (обусловленных разнообразием парадигм человеческого мышления), в силу своей собственной прагматической ориентации, воспроизводит информацию в единообразном формальнологическом ракурсе. Глобализация, провозглашающая технологию и технику главной и первичной ценностью, стремится свести многообразие смыслов человеческого бытия, а также все возможности, пути развития, их выбор, свободу человека к единому абстрактному смыслу, не отвечающему сущностному основанию человека и глубинному сущностному единству человечества, проявлением которого может быть только свобода и творчество смыслов, их многообразие.

Последствия такой глобализации и отсутствия плюрализма ценностей, могут привести к уничтожению демократии и установлению технократического общества, основанного на тоталитарных установках и нормах. О наличии этой тенденции отмечают и другие исследователи: «Такое общество лучше называть Техносом. *Глобализм – это универсальный технологизм. Глобальный технологизм ведет к превращению человека из социально-культурной личности в человеческий фактор Техноса. В условиях глобализации демократия вытесняется технократией*» [3]. Как известно, тоталитарная система основана на приоритете целого над частью, общей официальной идеологии над индивидуальной, в таких условиях нивелируются свобода и автономность субъектов, происходит превращение человека в средство, объект. Но субъектом в конечном счете выступает человек, он сам творит себя, свои отношения, в том числе свое отчуждение, поэтому только он может преодолеть собственное отчуждение, отказаться от неистинных ценностей.

Наука и техника, взятые сами по себе, направленные на отражение объективных закономерностей природы и наличной действительности, не не-

сут в себе этической нагрузки, они не могут выражать сущностное основание человека и человечества, так как человек сам творит ценности, а не берет их из внешнего наличного мира. Правда, через них он может выражать свои глубинные интенции, превратить науку и технику в средство достижения своих главных целей, как, например, западная цивилизация сделала науку средством господства, власти. Будучи эффективным, средство может тоже на определенном уровне восприниматься индивидами как первичная ценность и занимать свое положение, иметь значимость в общей иерархии ценностей определенной культуры.

Рассуждая о науке и здравом смысле, Э.Агацци также подчеркивает, что современная наука и технология не должны быть оторваны от ценностей и целей самого субъекта науки и в этом смысле наука и ее результаты всегда должны связываться с ответственностью и этическими проблемами. То есть наука должна соотноситься со здравым смыслом, мудростью. Он верно подчеркивает, что никакая ценность не должна абсолютизироваться и унифицироваться, иначе, если цель начнет оправдывать любые средства, то это приведет к безответственности, произволу, где все «дозволено» [4]. Поэтому и технология, превращенная в самоцель, в абсолютную ценность (что, считает он, мы и наблюдаем в наше время) может привести к негативным последствиям: «Использование технологии для удовлетворения человеческих потребностей погружено в контекст ценностей и целей, придающих ей смысл и разумность. Но когда двигателем технологии становится исключительно прибыль, такая осмысленность почти исчезает.

Этому способствует узость горизонта технологии. Технологическая рациональность имеет чисто *инструментальный* характер, кроме того, она как бы разбита на отдельные, непересекающиеся фрагменты. Для каждой изолированной области, где царствует такая рациональность, существенна проблема «как достичь поставленной цели», но практически не имеет значения другая проблема «к какой цели следует стремиться и почему».

Последствия такого разрыва очевидны: загрязнение природной среды, угрозы выживанию человечества, стремительное и глубокое вырождение социальных и экономических структур, угасание традиционных культур, падение ценности и достоинства человеческой жизни. У этих последствий есть нечто общее: они *глобальны* по масштабу и свидетельствуют об ограниченности технологической рациональности» [4, с. 36]. Он также считает, что только наука, открытая для ценностных суждений может быть свободной и творческой.

Основываясь на свободе, человек сам творит свою историю и судьбу, а не наоборот, и глобализация не есть некий всеобщий необходимый или «естественно-исторический» процесс, происходящий независимо и помимо воли человека. Это говорит о том, что и глобализация есть бытийный процесс, выражающий определенные ценности и устремления, цели человека, различных сообществ, цивилизаций.

Думается, роль философии и культурологии в решении проблем глобализации не должна ограничиваться и сводиться к анализу и адекватному отражению наличной ситуации, действительности, а разрабатывать и предлагать ценности, которые могут составить истину, достойную подлинно человеческого бытия, в ее гуманном нравственном измерении, открывать новые возможности, смыслы бытия из всего многообразия, ведущие к гармонии человека с миром, с другим человеком, иными культурами. Наука, техника и связанная с ними глобализация должны стать средством развития человека, перед которым открыты бесконечные возможности.

Литература

- 1 Чумаков А. Глобализация как естественно-исторический процесс // Бюллетень «Волонтерский Дом Сорос-Казахстан». – 2003. – № 5-6. – С. 18-19.
- 2 Кант И. Сочинения в 6-ти томах. – Т.4(2). – М.: 1965. – С. 279.
- 3 Койтырев В. Глобализм или культура? XXIst World Congress of Philosophy // Philosophy facing world problems. – Istanbul, 2003. – P. 205.
- 4 Агацци Э. Ответственность – подлинное основание для управления свободной наукой // Вопросы философии. – 1992. – № 1. – 302 с.

Түйін

Әбішева Ә.Қ. Жаһандандуың құндылықтық мәні және әлеуметтік-мәдени бірегейлік

Автордың түсінігі бойынша, қазіргі ғылым мен техниканың жетістіктеріне негізделген жаһанданду үдерісі бірден-бір мүмкін бола алатын ең биік құндылыққа, яғни өз-өзі үшін мақсатқа айналмауы тиіс. Олай болған жағдайда ол үдеріс адамға жат болып, оны еркін, белсенді жасампаз рухани субъект қалпынан объектіге, өскелең, формальды жіктелген технологиялық жүйенің құралына, басқару формасының тоталитарлық технократизмге айналуына алып келер еді. Адам қызметінің белгілі бір жақтарын техникаландыру және ақпараттандырудың оның мақсаттарынан бөлек тәуелсіздікке ауысу бағытын дамыту арқылы оларды абстракциялық формальдық, өзі өзіне мақсат үдеріске айналдырады. Ондай нәтижелерге душар болмас үшін жаһанданду үдерісі адам еркіндігінің демократиялық принциптері, соған сай жауапкершілікке әрі құндылықтар саналуандығына ашық түрде өрістеуі тиіс. Жаһанданду адамзаттың гуманистік мақсаттарының бекуіне, әлемдік жұртшылықтың бірлесуіне, әділеттіктің орнауына, мәдениеттердің өзара рухани бауы мен ашықтығына әкеліп, еркіндік пен рухани мағыналылық әкелетін құрал болуы тиіс.

Summary

Abisheva A.K. Value Sense of Globalization and Socio-Cultural Identity

Process of globalization, based on modern science and technics, by the opinion of the author, do not must turn into primary, only possible value and self-purpose. That leads to the alienation of man, to changing him from free creatively-active and spiritual subject to the object, to the means of erecting formally structured technologic system, where the management form could be presented by totalitarian technocracy. Processes of technologization and informatization of all fields of activity of human being, developing a tendency of a distance and a separation from concrete motives, the purposes and vital values of individuals, turn into abstract end in itself that leads to formalization of all ways of human activity and thinking. In order to avoid such consequences the globalization should follow democratic principles of freedom of man, and binded with its responsibility, morality and common sense, and must be open to pluralism of values. The globalization could be useful as necessary means for humane purposes of mankind, for the organization of world association on the base of peace and justice for mutual enrichment and openness for new possibilities, for development freedom and variety of spiritual senses.



*Жахан Молдабеков,
Гулбахыт Шашаева*



**ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ
КУЛЬТУРНОГО
НАСЛЕДИЯ И ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ
ЕГО МАТЕРИАЛОВ НА
ВНЕАУДИТОРНЫХ МЕРОПРИЯТИЯХ**

Аннотация. Усилия культурной политики Казахстана направлены на сохранение, обобщение материальных и духовных ценностей в специализированных учреждениях и передачу человеческой культуры в сферу образования. Объектом рассмотрения данной статьи является познавательное и практическое значение культурного наследия в образовательном и воспитательном процессе, превращение музейных ценностей в образовательный фактор и продуктивные средства информационно-коммуникационных связей.

Ключевые слова: духовные ценности, историческое наследие, образование, музей, молодое поколение.

Духовная культура Казахстана – это новое мироустройство, развивающееся с антропоморфным центром и социально-образовательной целью. Она занята духовным воспроизводством человека во всех сферах общественного сознания. Увидеть образ человека в ней и образ самой культуры Казахстана в нем – важная задача учебно-исследовательской и общественно-воспитательной работы. Мировоззренческая задача ее – поиск нравственной опоры духовного бытия и расширение культурного ресурса социального воспитания, интеграция учебной программы в рамках междисциплинарного образования и социальных требований, активизация сотрудничества в духе образовательного предпринимательства. Междисциплинарное образование и его социальные требования призваны мотивировать стремление молодежи к социально-образовательным целям, причины социализации подрастающих поколений в современных условиях и саморазвития человека как личности и субъекта деятельности.

Ресурс – в культурном развитии и эволюции подхода

Новое культурное развитие страны а) осуществляется в сжатые по историческим меркам сроки, б) проходит несколько этапов реформирования, в) протекает масштабно и интенсивно на разных уровнях консолидации сил. Между тем (1) «ресурсный подход» по регионам и отраслям не уточнен, не скорректирован; (2) неуклонно растет роль культуры в общественной системе и человеческой жизни. Это естественно, если учесть, что

культура (1) аккумулирует многовековой опыт: подавляющее большинство ценностей, которыми живет страна, создано в историческом прошлом и они во многом определяют ее дальнейшее развитие; (2) формирует самого человека, создает внутреннюю мотивацию его поступков, направляет нынешние и будущие изменения в стране, содействует становлению открытого и правового государства, гражданскому согласию; (3) обладает тремя уникальными ресурсами – *творческим потенциалом* ее создателей, накопленным и развиваемым из поколения в поколения; *культурным наследием*, являющимся результатом труда творцов; *культурными традициями*, материализованными в интересе населения к ценностям культуры [1]. История культуры имеет сложный, неоднозначный путь эволюции, а теория ее, пока, не в состоянии адекватно ее воспроизводить. Не выработаны единые методологические основания. Существуют разные подходы к одной проблеме, традиции и тенденции в культуре. Культурные ценности нуждаются в сохранении новых субъектно-объектных состояний, социального порядка и традиционных гражданских функций.

В науке созданы предпосылки для решения обозначенной проблемы в исследованиях Л. Выготского, А. Макаренко, В. Сухомлинского, К. Ушинского и др. Мы рассматриваем цель внеаудиторных мероприятий в условиях ВУЗа как обеспечение всестороннего, гармонического и духовного развития обучающихся. В результате новых исследований и реализации исследовательских проектов отечественная наука пополнилась значительным объемом ценных трудов. По областям республики были организованы серии этнографических, археологических экспедиций и участие их в сообществе инициатив.

Каждое поколение неодинаково адаптируется к воздействию более передовых структур культурного опыта и человеческой цивилизации. Цивилизационный подход – это инструмент для анализа особенности разных типов модернизации, для выявления ее узких мест.

Цивилизационная концепция (1) не рассматривает многие важные переменные, рассчитанные на краткосрочную перспективу; (2) рассматривает реформу как важный инструмент модернизации («управления развитием») периода ускоренного и целенаправленного развития общества [2].

Культурное наследие как сфера духовной и образовательной деятельности.

Республика Казахстан применяет новые стратегии для установления более тесных связей между учреждениями культурного наследия и высших учебных заведений, соответствующих идеям Послания Президента Республики Казахстан Н.А.Назарбаева “Казахстан-2050: новый политический курс страны с определенной стратегией”. Государственная программа «Культурное наследие» стала основным документом в сфере развития духовной и образовательной деятельности, стратегическим национальным проектом, определившим государственный подход к культуре. Реализация

Программы будет способствовать повышению духовно-образовательного и интеллектуально-культурного уровня нации, воспитанию подрастающего поколения в духе общемировых ценностей, дальнейшей консолидации общества [3].

В соответствии с социальными требованиями этой стратегии, общенациональные цели и ценности должны стать мобилизующим мотивом в обеспечении сохранности и эффективном использовании культурного наследия страны. Культурное наследие и бережное отношение к нему составляет стратегический ресурс общества. Оно требует согласованных действий и расходов. Достижение поставленной цели осуществляется решением следующих задач:

- воссоздание значительных историко-культурных и архитектурных памятников страны;
- создание целостной системы изучения культурного наследия, в том числе современной национальной культуры, фольклора, традиций и обычаев;
- обобщение многовекового опыта национальной литературы и письменности, создание развернутых художественных и научных серий;
- создание на государственном языке полноценного фонда гуманитарного образования на базе лучших достижений мировой научной мысли, культуры и литературы [4].

В качестве межкультурных отношений мы представляем обмен культурами, поиск общих ценностных представлений в традициях, выявление общечеловеческих ценностей, объединяющих представителей разных культур. Толерантность, взаимопонимание, взаимообогащение, справедливость, ненасилие, любовь составляют общечеловеческий код сближения разных поколений людей. Все культуры объединены духовными ценностями и проявляются в образе жизни каждого народа. Духовные ценности составляют богатство каждой культуры и единство в многообразии различных культур, объединяют и интегрируют все виды культур в мир человека. Поэтому мы должны их уметь трактовать и представлять для молодежи.

Духовность возвышает ценности как необходимость для обновления культуры отдельных лиц и общин, толерантного отношения молодежи к народному образу жизни и как приоритеты образовательных программ. Через изучение и пропаганду наследия казахского народа мы сами развиваемся вместе с представителями других народов.

В эпоху глобализации историко-культурное наследие образует основу самоидентификации людей и наций. Программа «культурное наследие» республики реализовалась одновременно по многим направлениям. К слову сказать, на первом этапе ее реализации (2005-2008 гг.) изданы по 35 номинациям более 250 томов. Тут охвачены (1) основные направления мировой культуры, истории, философии, науки, (2) литературные тексты устного творчества казахского и других народов, (3) исторические и культурные па-

мятники Казахстана и прилегающих его стран, (4) перевод жемчужин мыслителей с иностранных языков на казахский и русский языки, и наоборот. Издание продолжается.

В рамках программы «Культурное наследие» впервые в независимом Казахстане была проведена масштабная инвентаризация отечественных памятников:

- утверждены списки памятников истории и культуры республиканского (218 объектов) и местного значения (11 277 объектов);

- создан национальный фонд гуманитарного образования на казахском языке. Издано 537 наименований книг тиражом более полутора миллиона экземпляров, среди которых уникальные серии по истории, археологии, этнографии, новые энциклопедические словари;

- составлен список 250 редких книг как единицы хранения, 1000 рукописей и 30 тысяч документов в Национальной библиотеке РК, в интернет-ресурсах г. Алматы включено более 12 тысяч изданий, оцифровано более 70 тысяч книг и рукописей; пополнен фонд Национального музея РК экспонатами, переданными в дар известными деятелями культуры, спорта, политиками (количество их достигло 400);

- проведены глубокие исследования музыки средних веков, в частности таких жанров, как кюи, исторические песни. Выпущена Антология казахской традиционной музыки «Мәңгілік сарын: қазақтың 1000 күйі, 1000 әні». Это грандиозный по масштабу и беспрецедентный в истории национальной культуры труд по сбору, подготовке, обработке, реставрации, оцифровке и выпуску CD-дисков произведений казахской традиционной музыки в аутентичном исполнении;

- осуществлены научно-исследовательские экспедиции в Китай, Турцию, Монголию, Россию, Японию, Египет, Узбекистан, Армению, в США, страны Западной Европы и приобретено свыше 5 тысяч ценнейших архивных документов, рукописей и печатных изданий по истории, этнографии, искусству Казахстана, ранее неизвестных в отечественных научных кругах;

- проведены 26 научно-прикладных, 40 археологических исследований, которые обогатили науку тысячами артефактов, дающих представление об истории наших предков. Мировую известность получили раскопки курганов Шиликты и Берель в Восточно-Казахстанской области и находки золотых изделий, относящихся к «скифо-сибирскому звериному стилю» или сакскому искусству (V-III вв. до н.э.);

- завершены реставрационные работы на 78 памятниках истории и культуры, из которых 28 (35%) – отреставрировано в период с 2008 по 2011 годы. Успешно осуществлены зарубежные проекты – реставрация мавзолея Султана Аз-Захир Бейбарса в Дамаске, мечети Султана Бейбарса в Каире, строительство историко-культурного центра и мавзолея Аль-Фараби в Дамаске;

- созданы более 20 документальных фильмов о важных историче-

ских местах и наследии национальной культуры из цикла «Қорқыт. История кюя», «Музыкальное наследие номадов», «Архитектурные памятники древнего Туркестана», «Мавзолей Жусуп Ата», «Петроглифы Тамгалы» и ряд других;

- реализуются мероприятия, направленные на развитие туристического кластера (паломнический туризм, историко-археологический туризм). Рекомендации археологов применяются при разработке туристских маршрутов. Программа «Культурного наследия», усиливая внимание к вопросам развития культуры и истории народа, сосредоточена в проблеме духовно-нравственной консолидации казахстанского общества [5] О масштабности проекта говорит тот факт, что в нем задействован весь интеллектуальный потенциал современного Казахстана: академические институты литературы и искусства, философии, истории и этнографии, языкознания, национальная библиотека, высшие учебные заведения страны, а также специалисты из России, Турции, Германии, Венгрии, Норвегии и др. стран.

Реализация программы «Культурное наследие» показала нам мощь многовековой традиции и верное направление, в котором необходимо двигаться, чтобы дальше изучать свои корни и показать всему миру историю нашей земли. Ученых Казахстана, Турции, России, Венгрии и других стран больше интересуют движение «туранство», по «Великому шелковому пути», этногенез племени кочевников. Внимание их привлекает инстинкт самосохранения, причины и факторы консолидации сил, формы их поддержки ради мира в разное время истории.

Проблемы стали больше. Поскольку еще надо противостоять идеализированным образцам и привычке потребителя, культивируемым в западной культуре. На этом фоне возрастает спрос конкретно финансируемым стратегиям и доброжелательное, грамотное отношение к ним и подбору кадров. Реформа образования предусматривает большие нововведения в некоторых ее основных компонентах и приобщение молодежи к содержанию культурного наследия. Она способствует развитию сознания и духовных ценностей молодежи, закреплению межличностных и межкультурных отношений среди молодого поколения, выделению культурного аспекта воспитания. При содействии консультативной группы разработаны несколько томов научной, художественной и энциклопедической литературы, которую необходимо использовать в содержании вузовского образования через интеграцию в содержание дополнительного образования (внеаудиторные занятия и мероприятия).

Необходимость внесения изменений в систему образования стала одной из значимых проблем правительства. Последние реформы были направлены на то, чтобы изменить компоненты образовательных учреждений, улучшить роль музеев в образовательном процессе и состояние конкурентоспособности их в мире учебных заведений [6].

Программа «культурное наследие» также охватывает работы, связанные с археологическими раскопками, защитой культурных ценностей, исторических памятников, их помещений и окрестностей, созданием национальных парков и заповедных зон, с улучшением политики туризма, экологической безопасности и природных ресурсов Казахстана и Центральной Азии. В Казахстане насчитывается свыше 30 тысяч свидетельств древней истории, в том числе истории Великого шелкового пути. Среди них памятник городской культуры Каялык в Семиречье. По утверждению ученых Каялык сыграл важную роль в формировании первой государственности на территории Казахстана – Карлукского государства и был его столицей.

Из перечисленных примеров явствует, что география и «биография» археолого-письменных материалов пестрят разнообразием, не всегда прямо связанных между собою. Социально-исторические и идейно-духовные истоки их не осмыслены. Предметом дискуссии остаются вопросы: Что, каким образом досталось нашему времени? Какая традиция забыта, искажена, продолжена? Какова степень модификации и преемственности каждого вида культуры, особенно устного творчества, прикладного искусства у тюркоязычных народов?

Аутентичность молодежи в межкультурном взаимодействии проявляется прежде всего в отказе от установленных норм в обществе через личностное переживание духовной ценности, так как в обществе иногда искажаются понимание таких фундаментальных понятий как «любовь», «толерантность», «традиция». Для осмысления этих понятий молодежь ищет свои смыслы через культурное наследие, мировоззренческие взгляды своего народа и культуру других народов. Ориентация молодежи духовным ценностям способствует научению способности жить в условиях сосуществования культур, в системе диалога культур.

В культурном наследии общества особое место занимает музей как эпоха в артефактах, воспроизведение известных событий в истории страны и источник удовлетворения возросшего спроса зрителя на информацию и основная канва событий далекого времени. Музеи бывают историко-краеведческим по областям, государственно-археологическим, государственно-национальным или центральным государственным и т.п. Артефакты их сопровождаются экспозицией бытовых изделий и вооружений воинов, фотографиями, копиями документов, научными трудами и т.п. Культурные связи не только восстанавливают значимые события и национальную самобытность истории, но и укрепляют взаимоуважение, основанное на глубоких родственных отношениях. Они расширяют культурное пространство, формируют реально смотреть на вещи и события, действовать так, как нам подсказывает инстинкт самосохранения.

Осуществление внеаудиторных мероприятий с обучающимися высшего учебного заведения по вышеизложенным направлениям дают возмож-

ность решать образовательные и воспитательные задачи в единстве и продуктивно. Тем самым возрастает роль археологических музеев в системе образования, науки и культуры, их влияние на воспитание молодежи. Проведение среди студентов внеаудиторных занятий совместно с работниками музея реализует дух воспитания и социализации личности, а организация встреч с учеными-археологами одновременно расширяет контакты педагогов с обучающимися [7].

В этих условиях, мы осуществляем следующие направления внеаудиторной деятельности:

1. Ознакомление с музейными материалами: историко-культурными экспонатами, найденные в результате раскопок на местах стоянок и городищ по территории Казахстана.

2. Исследование историко-культурных памятников: определение научно-методических основ их защиты, т. е. ведение научно-исследовательской работы.

3. Сбор сведений из архивных фондов сведений в Китае, России, странах Центральной Азии, а также в других странах ближнего и дальнего зарубежья.

4. Сбор материалов исторических архивных исследований: для систематизации трудов историков, путешественников, ученых-археологов.

5. Изучение древних казахских книг и рукописей: сбор данных об архитектурных памятниках на территории Казахстана и зарубежом.

6. Создание базы данных археологических материалов: сохранение источников культурного наследия Казахстана на электронных носителях.

Музеи представляют не только историческое наследие нации, но и являются научно-образовательными учреждениями; предлагают уникальные возможности для обучения и образовательные опыты, которых часто не могут быть найдены в традиционных классах. Музей является местом, где студент не только приобретает знания, но и воспринимает накопленный исторический опыт, т.е. формирует научное и духовное мировоззрение.

Художественные произведения и культурные памятники, сохранившие в музеях, передают время и место ценности из определенного сообщества. Музейные архивы могут быть взаимодополняющими ресурсами в воспитании молодых поколений, поощряя их интересы к искусству и культурным ценностям прошлого. С этой точки зрения, музеи являются благополучными центрами духовного успокоения и очищения. В воспитании молодых поколений музеи выполняют близкие функции народной педагогики, воспроизводя историю, наследие и социально-политический климат конкретных сообществ и их подлинные обычаи и традиции [8].

В последние годы многие музеи во всем мире приступили к решению задачи сообщества просветителей в больших масштабах через создание доминантных образовательных программ. Музеи поистине разнообразны: от

музеи искусства и исторических музеев до археологических и научных центров.

Посещение музеев теперь являются частью внеаудиторной деятельности, так что студентам есть возможность узнать больше о человеческих взаимоотношениях, о племенах, населявших территорию Казахстана, и их родственных связях, о культуре степных жителей, или около городов и других исторических местах своей родины.

В этой статье мы защищаем программы, разработанные специально для образовательных учреждений и роль археологических музеев для образовательно-воспитательных процессов. Образовательные программы решают потребности и желания педагогов и молодых людей по использованию уникальных дополнительных возможностей для обучения и приобретения умений расшифровать произведения искусства и артефакты в контексте историко-культурных перемен и перспективы обучения.

Музейные коллекции формируют образно-художественный тип мышления и умение эмоционально сопереживать их в художественно-прикладном и историческом контексте. Тогда ресурсы музея или его образовательные программы, по словам британского ученого Дугласа Hamblin, могут быть важными факторами в обеспечении программы внеклассных мероприятий [9]. Изначально культурная база передавалась устно из поколения в поколение. С развитием городов музеи стали фокусом отражения сути обычаев и традиций в художественных репрезентациях и содержащихся в них артефактах [10].

В ходе беседы, общения археологические артефакты музея не просто превращаются в документы истории и образцы культурной деятельности, скорее всего, а) воздействуют на молодежь для постижения непреходящих ценностей человечества; б) встраиваются в культуру мышления казахского народа, и соответствуют их общечеловеческим ценностям. Духовные ценности музея, удовлетворяя человеческие желания и потребности, соответствуют интересам частной среды ориентированных сообществ, формируют консенсус сообществ во имя удовлетворения их ожиданий [11].

Музейные археологические материалы – это не только первоисточники знания, но и культурно-исторические, духовные ценности. В археологической музейной экспозиции происходит соединение научной и музейной интерпретации археологических материалов, с которыми мы знакомим обучающихся во время внеаудиторных занятий. Эти материалы имеют для нас ценность, как с точки зрения научного знания, так и с общекультурных и личностных позиций.

Музейное образование сочетает в себе индивидуальное и коллективное обучение, стимулирующее отдельных и социальных навыков популяризации ценностей. Посещение музеев может помочь студентам больше узнать о культуре, традициях народа и с новой точки зрения интерпретировать исто-

рию своей страны. Кроме того, музеи играют огромную роль в развитии способностей мышления и научного познания, национальной культуры и общественной жизни. Почитаемые превращаются в святые и государственные символы, определяя суть национальных особенностей. Есть около 17000 археологических, исторических и культурных памятников в Центральном музее Республики Казахстан. Большинство из них являются бесценными памятниками, которые документируют историю и культуру страны. Большинство археологических, исторических и этнографических коллекций были собраны в 19 и 20 вв. под руководством ученых, таких как А. Маргулан, К. Акишев, Х. Алпысбаев, М. Кадырбаев, К. Байпаков, З. Самашев и др... [12].

Однако во многих исследованиях не упомянуть образовательное и культурное влияние музеев на общественность как центр обучения. Нередко наблюдается нежелательный факт, когда материалы археологического музея, да и культурного наследия казахского народа эффективно не используются как средство для привития у обучающихся чувства любви к родине, толерантного отношения к культуре разных народов и основа отечественного воспитания. Вопросы пропаганды духовных ценностей посредством материалов археологического музея становятся особо актуальными не только в плане восполнения пробелов в полноценном изучении историко-культурного наследия и обобщения многовекового духовного опыта казахского народа, но и с целью воспитания подрастающего поколения в духе казахстанского патриотизма.

Многие исторические, археологические и архитектурные объекты, представляющие ценность истории и культуры Казахстана, не освещены адекватно запросам и вызовам времени среди молодежи. Так недостаточно развиты система и методы изучения, использования памятников нематериальной, духовной культуры начиная с древнейших времен, древнетюркских письменных памятников, трансформации традиционных мифологем и образов в произведениях современных авторов. Новые усилия предполагают планомерную интенсификацию деятельности по развитию духовной и образовательной сферы, обеспечению сохранности и эффективного использования культурного наследия страны.

Удовлетворение общественных потребностей на профессиональном уровне – это основная функция музеев сегодня. Музеи предлагают введение отдельных аспектов исторического и культурного наследия, охватывающего аспекты географии и территории, показывая тесную взаимосвязь природы и общества, и особенностей регионов и общин.

Эти виды деятельности могут сократиться в рамках программ «Культурология» или «История Казахстана» для того, чтобы помочь студентам свидетелем разнообразных способов жизни из века в век, различных обычаев и традиций, повседневной социальной жизни, национальных особенностей и т.д. Они также могут узнать об исторических изменениях и их отношениях

к сезонной структуре региона или структуре поведенческих изменений в работе людей. Для большего успеха необходимо определить дидактические приемы лекций и условия работы учителя при выполнении внеаудиторных педагогических занятий. Внеаудиторные мероприятия призваны повышению мотивации учащихся в развитии эстетического вкуса и чувствительности, оказанию помощи в освоении методов исследования. В организации внеаудиторных мероприятий важно умение спланировать нужное количество активности и сроков ее реализации.

Мы живем в постоянно меняющемся плюралистическом мире, а музеи не просто отражают основу устоявшего образования, но и, как верно подметил воспитатель Floyd Minuette, являются осознающим, что их образовательные цели «должны решать аутентичные способы, в которых подключения могут быть выполнены в жизни студентов» [13]. Музейные педагоги признают, что в ситуации обучения и образовательных программ должны упорно стремиться на предметной и методической основе для того, чтобы быть по-настоящему динамичными, творческими, комплексными, актуальными и интересными [13].

Общество нуждается в плане и принципах действий, касающихся обязательств в области образования, государственной службы и включения культурного сообщества в сферу образовательного сотрудничества и музейных образовательных программ. В этом контексте общество возлагает большую ответственность интеллектуальной силе системы образования, просвещения и культурных центров по духовному возрождению молодежи.

Жизнь ускоряет свой темп, а участие человека в духовной жизни становится все более спонтанным и случайным по содержанию и нацеленности. Реальность воспринимается, усваивается и оценивается по-разному, в зависимости от социального статуса, образования, личной истории и характера человека. *Источник* общечеловеческих ценностей *недостаточно раскрыт*.

Главные задачи современного образования: приобретение знания в результате самостоятельного учебного и научного поиска; формирование *школы культуры* как школы диалога и участия происходит в разноразной, на основе свободной самоопределяющейся инициативы личности и сочетания разных моделей.

В плане координации новых начинаний в системе образования и культуры необходимо создать наблюдательно-консультативный совет, работающий по корпоративной модели. Совет призван оживлять работу по стратегическому развитию духовного воспитания и дать новый импульс развитию вуза в плане обеспечения культурно подготовленных, профильных и конкурентоспособных кадров региона и отрасли.

Музеи рассматриваются как культурная среда воспитания подрастающего поколения будущих специалистов и научно-культурные, исторические и художественные переживания их становятся материалом для эффективно-

го визуального восприятия; предоставляют образовательную возможность ознакомления с фактическими материалами истории Казахстана и уникальный опыт для усвоения их обучающимися.

Ценность проведения внеаудиторных занятий в условиях музея проявляется в усвоении культурного наследия казахского народа, в процессе социализации обучающихся через усвоение его духовных ценностей. Организованные лекции, самостоятельная работа студентов, примененные аудио-видео-уроки являются критерием измерения эффективности программы «Культурное наследие». Усвоение его материалов обеспечивает саморазвитие студентов как субъекта деятельности и как личности. Далее предполагается проведение эксперимента путем внедрение элективного курса в рабочий учебный план.

Все преобразования должны осуществляться вокруг студенческого общества. Обучающиеся должны научиться влиять на характер и направление идейно-воспитательной работы, решать конкретные ее организационные вопросы; предлагать интересные научные проекты по повышению эффективности работы, предоставить новые компетенции для самих себя и уверенность в будущем.

Литература

1 Рубинштейн А.Я., Муzyчек В.Ю. Оптимизация или деградация? Между прошлым и будущим российской культуры // Общественные науки и современность. – 2014. – №6. – С. 5-6.

2 Акимов А.В., Яковлев А.И. Цивилизации – многогранный инструмент исследования общества // Восток. – 2014. – №1. – С. 109-116.

3 Назарбаев Н.А. «Қазақстан-2050» стратегиясы қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Қазақстан халқына жолдауы // <http://www.inform.kz> 14/12/2012.

4 Республика Казахстан. Закон РК. О Национальном архивном фонде и архивах принят 22 декабря 1998 года (с изменениями и дополнениями по состоянию на декабрь 29, 2014).

5 Садыков Т. Культурное наследие Казахстана: современное состояние и перспективы развития // Рухани-ғылыми мұра. Республикалық ғылыми-теориялық конференция материалдары. – 2008. – С. 14-18.

6 Кусайнов А. «Білім туралы. Об образовании» / Қазақстан Республикасының Заңы // Егеменді Қазақстан. – 1999, январь – 3.

7 Жоголева О. Влияние внеучебной воспитательной деятельности вуза на процесс социализации студенческой молодежи: дисс. канд. социол.наук. – Тюмень: Тюменский государственный университет, 2007.

8 Раимханова К., Қатран Д. Музей ісінің теориясы мен практикасы // Оқу құралы. – Алматы, 2002. – 272 б.

9 *Хамблин Д.* Формирование учебных навыков (перевод с английского). – Москва, 1968. – 123 с.

10 *Раимханова К., Қатран Д.* Музей ісінің теориясы мен практикасы // Оқу құралы. – Алматы, 2002. – 3 б.

11 *Шәмшәтұлы И.* Рухани мәдениет және өнегелі құндылықтар // Высшая школа Казахстана. – 2002. – №2. – С. 177-182.

12 *Сейдімбек А.* Қазақ әлемі: Этномәдени пайымдау. Оқу құралы. – Алматы, Санат, 1997. – 464 б.

13 *Minuette, Floyd.* «More than just a field trip ...Making relevant curricular connections through museumexperiences» *Art Education* 55.5. – 2002. – P. 39-45.

Түйін

Молдабеков Ж.Ж., Шашаева Г.Қ. Мәдени мұраның рухани құндылықтары және оның материалдарын аудиториядан тыс іс-шараларда тарату

Қазақстанның мәдени саясаты арнайы мекемелердің материалды және рухани құндылықтарын сақтауға, жинақтауға және адамзат мәдениетін білім саласына ендіруге тұтас біржақты бағытталған. Бұл мақаланың объектісіне мәдени мұраның білім және тәрбие үрдісіндегі танымдық және практикалық маңызын ашу, мұражайлық құндылықтарды білім беру факторына айналдыру және информациялық-коммуникативті байланыстардың тиімді тәсілдерін құрастыру мәселелері жатады.

Summary

Moldabekov Zh.M., Shashaeva G.K. The Spiritual Value of Cultural Heritage and the Promotion of its Materials in the Extracurricular Events

The efforts of cultural policy of Kazakhstan directed to the preservation, generalization of the material and spiritual values in the special institutions and transfer of the human culture to the education system. Object of study this article is cognitive and practice meaning of the cultural heritage in the educational process, conversion museum values to the educational factors and productive resources of the informative-communicative links.

УДК 141

Галия Курмангалиева

**ДИАЛОГ В ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ:
ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ
ВОСТОЧНОГО ПЕРИПАТЕТИЗМА**



Аннотация. В статье рассматривается концепция диалога восточных перипатетиков, сложившаяся в эпоху классических форм философствования в исламской культуре, Автор раскрывает понимание восточным перипатетизмом диалога не только в качестве способа коммуникативно-познавательного общения, но и в качестве онтологического концепта. В статье также показываются современные интерпретации диалога в восточном перипатетизме, и подчеркивается его ценностное содержание, актуальное для современности.

Ключевые слова: диалог, восточный перипатетизм, взаимопонимание, философия, исламская культура.

В современной культуре диалог, являясь универсальной формой общения между индивидами, признается также и в качестве всеобщей формы взаимодействия между культурами, народами и государствами. Он проявил себя как наиболее продуктивное средство общения, соответствующее складывающимся в современном мире взаимоотношениям, и стал неотъемлемой характеристикой современной эпохи.

Не будет преувеличением утверждать, что диалог в условиях все более глобализирующегося мира приобрел поистине общечеловеческую значимость. С все большей глубиной осознается, что диалог необходим не только ради понимания другого, но и более глубокого осознания самих себя. Исламский мир и его культура не стояли и не могут стоять вне магистрального пути развития человечества – межцивилизационного взаимодействия и межкультурного общения. Идея проведения 2001 года под знаком диалога культур и цивилизаций, принятая ООН по инициативе Президента ИРИ Сейида Мухаммада Хатами в начале нашего века, свидетельствовала о том, что диалог и взаимопонимание также актуальны для исламского мира, как и для всего человечества.

В современном мире одинаково неприемлемы как стремление к мировой гегемонии, так и стремление к самоизоляции, равно как и настоятельно требуется поиск общих позиций, действий, и взаимопонимания по отношению к проблемам, приобретшим глобальную, общечеловеческую значимость. Поэтому диалог – это постоянный процесс, позволяющий че-

ловечеству не останавливаться, не приводить себя к духовному оскудению, несмотря ни на какие кризисные явления, а сохранять жизнь духа и мысли во всех ее многообразных проявлениях. Это – всегда становление, становление смысла, направляющего и регулирующего жизненные потоки человеческого бытия.

Проблема диалога, принявшего в современных условиях во многом глобальный характер, ставилась и осознавалась философией и раньше. Исторический опыт ее осмысления в исламском средневековье, ставшем эпохой классических форм философствования на арабо-исламском Востоке, сохраняет свою актуальность. Он может быть репрезентирован в новом социокультурном и мыслительном пространстве, так как наше обращение к прошлому является возможностью совершить прорыв в будущее. Обратимся в этом контексте к философии представителей исламской философии, за которой исторически закрепилось определение в качестве «восточного перипатетизма».

Философия восточного перипатетизма интересна тем, что она представляет собой один из важных этапов осмысления проблемы диалога, реализуемого посредством общения философов разных эпох и культур – античности и средневекового ислама. Восточный перипатетизм не только осмыслил и решил задачу диалога, преемственности и приращения историко-философского знания в соответствии с задачами своего времени, но и обозначил вехи универсального понимания диалога, его общечеловеческого содержания и предназначения.

Каждая культура претендует на всеобщность и стремится к ней, но и человек без стремления к своей всеобщности не может общаться с таким же, как он, но в то же время другим человеком. Культура лишь тогда культура, когда она персонализирована в личностях, когда общение культур актуализируется в общении личностей. Если таким образом подходить к диалогу культур, то становится ясным, что диалог отражает и выражает общение уникально-всеобщих личностей. Именно таким представляется диалог восточных перипатетиков аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и других представителей этого направления со своими предшественниками и «учителями» в философии – Платоном и Аристотелем, а также их последователями.

Когда мы обращаемся к наследию этих мыслителей, то в их разнообразных произведениях мы находим рассуждения, свидетельствующие о полемичности и дискуссионности интеллектуально-духовной атмосферы исламского средневековья, глубокой философской рефлексии разных способов аргументации и достижения истины, имевших место, как в средневековой исламской культуре, так и в античной. Оппоненты и союзники являются участниками философского дискурса: это или «мутакаллимы», или «древние», или античные ученые и философы. Из такой полемической формы рождалась точка зрения восточных перипатетиков, в которой они

находили основу для развертывания собственной аргументации, что делало их позицию теоретически обоснованной и независимой. Так, например, А.Б. Халидов отмечает: «...полемический задор был одним их тех свойств натуры Ибн Сино (наряду с большим честолюбием), который побуждал его постоянно совершенствовать свои знания, оттачивать перо и браться за новые и новые труды» [1].

В лице аль-Фараби, Ибн Сины и Ибн Рушда философия осознает способ понимания философией своего предмета через свои различные формы, но не просто через фиксацию этих разных, порою даже противоречащих друг другу, форм, а через их тождество. Диалог поэтому выступает как исходный феномен, условие и предпосылка умозрения. Его значение определяется не только тем, что понятие «осмысленность» в древнегреческой традиции глубоко связано с такими понятиями, как «вопрос» и «ответ». Диалог – это не только ответы на вопросы, но и текст в лицах. Эта традиция особенно укрепилась в исламской культуре, поскольку Коран рассматривался как речь Бога, и всегда было особенно важным указать цепочку передатчиков того или иного положения, той или иной точки зрения по вопросам вероучения.

Философия вырабатывала универсальный и всеобщий язык межкультурного общения и диалога, инструментарий и способ его бытия, становясь в этом смысле сущностным феноменом культуры. Она дала энергетический импульс исследовательской деятельности в новых горизонтах пространства мысли, ранее неизвестных исламскому миру. Воспроизведение, казалось бы, известных мыслей классиков древнегреческой философии в новом духовном запросе поднимало их на новый уровень – на уровень понимания божественного предназначения человека, смысла его бытия и обоснования высоких метафизических притязаний разума.

Эта атмосфера поиска, возвышающего человека, устремленного к вершинам божественного, создавала уникальную атмосферу содружества и сотворчества представителей разных культур. «Любовь к науке и к прекрасному, – отмечал Э. Ренан, – породила в десятом веке в этом привилегированном уголке земного шара такую терпимость, пример которой мы едва ли могли бы найти в современной жизни. Христиане, евреи, мусульмане говорили на одном и том же языке, наслаждались одной и той же поэзией, принимали участие в одних и тех же литературных и научных трудах. Все преграды, которые отделяют друг от друга людей, были разрушены: все единодушно работали на пользу общего дела цивилизации» [2].

Философские взгляды восточных перипатетиков длительное время трактовались лишь в модусе «комментирования» и «комментаторства», где они постоянно повторяли идеи и тезисы друг друга. Однако между ними существовали и наблюдались различия, так как сам арабоязычный перипатетизм не является однородным явлением, он содержательно богат и многопланов. Эти различия были обусловлены, во-первых, личностным от-

ношением каждого исламского мыслителя к древнегреческой философии, особенностями ее прочтения и акцентами, сделанными тем или иным философом; во-вторых, особенностями диктуемых временем философских задач; и, наконец, культурно-историческими особенностями эпохи и времени философского творчества каждого из них. В совокупности они обуславливали и определяли особенности и отличия в философском творчестве каждого представителя восточного перипатетизма.

Аль-Фараби принадлежит первенство среди представителей восточного перипатетизма в обосновании и развитии философской методологии, стремящейся познать предмет своего исследования через различные взгляды и суждения, которые о нем высказывали другие. При этом аль-Фараби подчеркивает не столько различия во взглядах об одном и том же предмете, сколько общее, единое, схожее. «Суждение и убеждение только тогда истинны, – говорит он, – когда они соответствует другому существующему [суждению и убеждению]...» [3]. «Ведь достоверно известно, – продолжает он, – что нет веских, полезных и сильных доводов, чем свидетельства различных знаний об одной и той же вещи и объединение многих мнений в одном» и «... нет более веского довода, ни знания, достовернее, чем это» [3, с. 44-45].

Разум обладает способностью синтезировать, соединять, обобщать и, следовательно, создавать всеобщие суждения и понятия, которые в силу их всеобщности необходимо принимать за истинные. «Знай, – убеждает мыслитель, – что суждение об общем, покоящееся на индукции частных, находит столь прочное подтверждение в природе вещей, что от него нельзя отказаться, нельзя удержаться или избавиться ни в одном вопросе, будь то в знаниях, мнениях и убеждениях, религиозных законах и праве или в гражданском общежитии и в вопросах жизни» [3, с. 46].

В этой характерной направленности в поисках истины и методологической установке аль-Фараби содержится и указание на эмпирический материал интеллектуальной деятельности. Поэтому то, что очень часто в литературе по средневековой арабо-исламской философии обозначают как «компиляцию» или «комментирование» восточных перипатетиков, на самом деле есть форма умозрения, при котором мышление делает предметом своего исследования саму мысль. Так аль-Фараби утверждает: «Когда же различные умы сойдутся после размышления, самопроверки, споров, прений, дебатов, рассмотрения с противоположных сторон, то тогда не будет ничего вернее того убеждения, к которому они придут, доказав его и единодушно согласившись с ним» [3, с. 46]. В этом и состоит обоснование отношения к «мыслям предшественников» восточных перипатетиков. Поэтому их «комментирование» в действительности представляло собой развитие традиций умозрительной философии, имевшей логику в качестве главного инструмента познания и мышления.

В историко-философском процессе, как и в самой истории философии, прослеживаются взаимодействующие и соперничающие друг с другом тенденции – конвергенции и дивергенции, вступающие в разговор друг с другом и отстаивающие как общее, так и особенное каждой философской системы, учения или представителя. Рассматривая с этой точки зрения отношение восточного перипатетизма к античной традиции в целом, и к древнегреческой классике в частности, можно, во-первых, рассматривать понимание мыслителями этого направления диалога в качестве только диалога-идентификации (что и делается, когда они рассматриваются всецело в качестве комментаторов древнегреческой философии). Во-вторых, можно усмотреть в их философских размышлениях одно лишь стремление к синтезу, тотальности и универсализму (что и делается, когда абсолютизируется ведущая тенденция философии этого направления). В-третьих, философские взгляды восточных перипатетиков можно рассматривать как самобытное и уникальное явление арабо-мусульманской культуры.

Все эти точки зрения на сущность и понятие восточного перипатетизма имеют место в литературе и одинаково претендуют на объективность, равно как и на односторонность своих позиций. Но односторонне оценивать и давать однозначно прямолинейную характеристику данного сложного явления средневековой арабо-мусульманской культуры и духовной жизни можно лишь в том случае, если рассматривать его вне конкретного культурно-исторического контекста, мировоззренческих, идейных и гносеологических условий, приведших к возникновению данного феномена.

На чем основывается самая ранняя по времени и наиболее распространенная точка зрения, характеризующая восточный перипатетизм как «компилятивную» философию, чья заслуга видится только лишь и главным образом в передаче древнегреческого наследия христианскому средневековому Западу? На наш взгляд, она, прежде всего, основывается на мировоззренческих позициях европоцентризма и понимании диалога как идентификации, когда, обратившись к наследию древнегреческих философов – Платону и Аристотелю и сделав его методологическим центром своих изысканий, восточный перипатетизм стал восприниматься и толковаться исключительно в духе аристотелизма, примиренном с платонизмом или же очищенным от такового.

Если же затрагивать советский период развития историко-философских исследований, то в нем такая позиция объяснялась, с одной стороны, стремлением атеистически трактовать восточный перипатетизм как явление, лишенное своего религиозно-мировоззренческого основания, или же рассматривать его с точки зрения лишь внешнего религиозного влияния как своеобразную попытку замаскировать свое истинное свободомыслие. А с другой стороны, преобладающим логико-гносеологическим подходом, где превалировало объяснение феномена восточного перипатетизма интерналистски, лишь его теоретико-гносеологическими источниками.

На чем основывается другой тезис, утверждение о ведущей тенденции философии восточного перипатетизма к синтезу-слиянию, как тенденции диалога, выражающего единство, согласованность, слитность, а не подчеркивающего разнообразие культур, взглядов и т.д. К утверждению о преобладающей роли тенденции единства в философии восточного перипатетизма подводила духовная атмосфера средневекового арабо-исламского Востока, где и когда ислам заявил о себе как об универсальной религии единобожия, стоящей над эмпирической реальностью, безотносительной к цвету кожи, территории, этнической принадлежности и т.д.

Ислам, возвысившись над множественностью языческих богов, последовательно провозгласил принцип единственности Бога и единства его атрибутов. Человек в многообразии своих качеств и определений, будучи существом, сотворенным Богом, сконцентрировался в понятии «верующий» и сфокусировался в определении религиозном, где все иные определения отступили на второй план. Культура стала религиозной, государственность стала религиозной, законы социальной жизнедеятельности человека стали утверждаться как воплощенные в земной жизни божественные принципы. Мир стал пониматься как мир ислама. Кроме того, исследователи энциклопедического наследия восточных перипатетиков нередко добавляют к факторам, обусловившим тенденцию движения к единству, тождеству в их творчестве, культурно-исторические особенности передачи античного наследия.

И, наконец, на чем основывается точка зрения философов, утверждающих, что самобытная и оригинальная исламская философия средних веков лишь терминологически получила название «восточного перипатетизма» и не выражает во всей полноте и даже по сути способ рассуждений и получения истины в этой исторической форме философии? Она основывается на изучении, прежде всего, смысловых значений языка культуры, определившей рождение и специфическое развитие философии, способа конструирования смысла этой культуры, где по существу имеет место логика мышления, отличная от аристотелевской.

Смысловое значение имеющих место в средневековой исламской философии эзотерического и экзотерического пластов интерпретации и толкования задает параметры многослойности изложения философского содержания и затрудняет аутентичную реконструкцию интеллектуальных поисков философии. Эта точка зрения ставит исследователей перед новой задачей переосмысления устоявшихся взглядов и оценки средневековой арабо-мусульманской философии как перипатетической.

Тенденция движения мысли к тотальности в философии восточного перипатетизма получила гипертрофированную интерпретацию как диалого-идентификации, если перевести разговор в ту плоскость понимания диалога культур, о котором говорилось выше. Тогда ее можно рассматривать лишь только как комментаторскую, понимать ее лишь только в качестве из-

ложения взглядов греческих философов, что нашло свое отражение в понимании философии на средневековом арабоязычном Востоке как сугубо греческого феномена, следовательно, феномена, чужеродного исламу, ставшего истоком западной культуры.

Столь категоричная точка зрения в известной степени «спровоцирована» крайностью позиций, как ни странно, совпадающих при этом в своем конечном результате. С одной стороны, точка зрения, последовательно подчеркивающая самобытность и уникальность исламской культуры, приводила к выводу о чужеродном характере философии. С другой стороны, точка зрения, подчеркивающая общность ислама и ближневосточных религий, также подводила к аналогичному выводу, рассматривая ислам как эволюционирующую ветвь иудео-христианской традиции, что, в свою очередь, приводило к трактовке исламской философии как феномена скорее западного, нежели восточного.

В средневековой арабо-исламской философии имел место диалог-адаптация, способствовавший более глубокому пониманию ею самой себя и культуры, которой она была обязана своим рождением, ее особенностей, а также способствовавший формированию в ней тенденции рассмотрения историко-философского диалога как процесса, в его темпоральности и в преемственной передаче всеобщего содержания.

Такого рода диалог является наиболее адекватной формой, налаживающей продуктивное взаимопонимание между людьми, культурами, эпохами. А.Н. Нысанбаев, рассматривая формы диалога, существующие в современной культуре, выделяет следующие: а) диалог как сумма монологов, где собеседники лишь внешне вовлекаются в суть того, о чем говорит другой; б) диалог, где собеседники прислушиваются друг к другу, но остаются при своем мнении; в) диалог, где собеседники не только прислушиваются друг к другу, но и взаимоизменяются, открывая нечто, что не было известно до диалога. Третий вариант, полагает он, является наиболее приемлемой формой для достижения взаимопонимания и согласия [4, с. 433-434]. Именно в таком направлении двигалась интеллектуальная мысль восточных перипатетиков, пытаясь понять, в чем заключаются смысл диалога, понимания и взаимопонимания.

В современных условиях актуализация проблемы диалога культур приводит к различным точкам зрения и попыткам раскрыть процесс взаимодействия культур. Позиция средневековых мыслителей, выраженная аль-Фараби, Ибн Синой, Ибн Рушдом, сохраняет свое мировоззренческое значение и на современном этапе, для которого актуально осмысление связи традиции и новации, прошлого и настоящего. Диалог античности и ислама, который был реализован в философских воззрениях арабоязычного перипатетизма, показывает современности возможности культурного созидания, нацеленного на взаимопонимание и поиск истины.

Попытка показать процесс постижения истины как культурно-созидательный и процессуальный, устремленный к единству многообразного, у истоков которого в средневековой исламской культуре стояли восточные перипатетики, представляет собой важный шаг в осмыслении и утверждении историко-философской методологии и ее концептуальности. Диалог рассматривается как способ нахождения истины, где философия исторически постигает свой предмет через позиции и точки зрения всех тех мыслителей, кто задавался целью «попасть из лука в цель». Он не только подводит к поискам истинного метода познания, но сам и становится методом познания, выражая своим назначением глубинную интенцию средневековой исламской культуры, культуры Книги – постичь смысл Божественного Слова.

Позиция восточных перипатетиков, тем самым, наполняется не только гносеологическим, но и онтологическим пониманием диалога в качестве основания бытия человека, укоренного в Боге. Человек, являясь по своему существу извечным учеником Бога, вступает в смыслосозидающий диалог с ним, и, пытаясь понять свое предназначение, устремляется к вершинам божественного. Возвышаясь к миру божественного, человек изменяет себя как личность и созидает новые смысложизненные горизонты своего бытия.

Онтологический характер диалога и взаимопонимания восточных перипатетиков, в частности аль-Фараби, обусловлен целостным учением о Боге, мире и человеке. Это подчеркивают исследователи его наследия в Казахстане. «При таком подходе, – пишет Г.Г. Соловьева, – появляется возможность определения той территории духовности, на которой и осуществляется взаимопонимание человека и Бога, человека и другого человека. Только потому, что существует эта самая реальная из всех реальностей сущность – духовная связь человека с Первосущим – возможно понимание друг друга» [5].

Жизнеутверждающая философская позиция восточных перипатетиков заключается в том, что их убежденность в познавательные возможности человека, одухотворенного нравственным началом, придавала их научному поиску в сфере изучения природного мира ценностную значимость, а в сфере общественных отношений – практическую нацеленность на создание модели общественного устройства, наиболее соответствующей подлинному бытию и предназначению человека.

Эти философские завоевания мыслителей исламского средневековья актуализируют современный интерес к их духовному и творческому наследию. Культурное многообразие мира – ценность, которую необходимо сохранять и приумножать. Она раскрывает себя через диалог культур, который можно раскрывать и прочитывать по-разному, но только через него можно глубже понять и осознать самих себя и то, для чего мы в этом мире. Пространство человеческого общения – безгранично, диалог дает нам реальную возможность свободного вхождения и погружения в эту безгранич-

ность и, наверно, поэтому так ценна для нас философия – неиссякаемый диалог культур и личностей.

Литература

1 *Халидов А.Б.* Полемика в научном творчестве Ибн Сино // Торжество разума (Материалы научной сессии, посвященной 1000-летию со дня рождения Абуали ибн Сино). – Душанбе: Дониш, 1988. – С. 343-344.

2 *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм. //Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев: «УЦИММ-ПРЕСС», СПб: «АЛТЕЙЯ», 1999. – С. 592.

3 *Аль-Фараби.* Об общности взглядов Божественного Платона и Аристотеля // Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1970. – С. 360.

4 *Нысанбаев А.Н.* Через диалог к взаимопониманию // Фетхуллах Гюлен и современный мир: толерантность, диалог, взаимопонимание. – Алматы, 2009. – С. 433-434.

5 *Соловьева Г.Г.* Язык взаимопонимания: онтологические и коммуникативные аспекты // Наследие аль-Фараби и современная философия взаимопонимания. – Алматы, 2011. – 247 с. – С. 167.

Түйін

Құрманғалиева Ғ.Қ. Ислам мәдениетіндегі сұхбат: шығыс перипатетизмнің тарихи тәжірибесі

Мақалада ислам мәдениетіндегі философиялық ой-толғаудың классикалық формалары кезеңінде қалыптасқан шығыс перипатетиктердің сұхбат концепциясы қарастырылады. Автор шығыс перипатетизм түсінігін коммуникативті-танымдық тілдесудің әдісі ретінде ғана емес, сонымен қатар онтологиялық концепт түрінде де ашып көрсетті. Мақалада шығыс перипатетизмдегі сұхбаттың қазіргі түсіндірмелері көрсетіліп, оның құндылықтық мағынасы белгіленіп өтеді.

Summary

Kurmangaliyeva G.K. Dialogue in Islamic Culture: the historical Experience of Eastern Peripatetism

The article discusses the concept of eastern peripatetic dialogue that has developed in the era of the classical forms of philosophizing in Islamic culture; author reveals the understanding of the dialogue by oriental peripateticism not only as a means of communicative and cognitive communication, but also as an ontological concept. The article also shows the modern interpretation of the dialogue in the eastern peripateticism and emphasizes its valuable content that is relevant to the present.



Анатолий Косиченко

**РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
В ТУРКЕСТАНСКОМ КРАЕ И ЕЕ
ОТНОШЕНИЕ К ИСЛАМУ
И ПРОТЕСТАНТСКИМ ТЕЧЕНИЯМ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.**

Аннотация. История православия в Казахстане ассоциируется с его развитием в Туркестанском крае. Новая история его в крае относится к середине XIX в. – началу XX в. Туркестанская епархия РПЦ, образованная в 1871 г., была самой большой по территории и вместе с тем наименее укомплектованной кадрами священнослужителей, бедной в финансовом и материальном отношении. Православная паства была крайне неоднородной и состояла частью из военнослужащих российских гарнизонов, разбросанных по обширной территории края, а частью из переселенцев из внутренних губерний России – пестрая в социальном и духовном отношении масса, как правило, настроенная достаточно оппозиционно в отношении властей. Епископы, возглавляющие Туркестанскую епархию с 1871 по 1917 год, были в большинстве своем высокообразованные пастыри, прошедшие долгий путь церковного служения, многие – с опытом работы за границей. Их отношения с местной царской администрацией складывались непросто, так как в виду политических соображений генерал-губернаторы Туркестанского края были ориентированы на поддержку ислама в регионе. Взаимоотношения православия и ислама в крае были партнерские, и даже дружеские. Много сложнее и настороженнее были отношения православия с протестантскими течениями, широко распространенными в крае. Указами императора была запрещена проповедь на русском языке в общинах протестантов, однако протестантские группы находили возможность обходить эти запреты. К 1917 году религиозная ситуация в Туркестане стала предельно сложной и практически неуправляемой.

Ключевые слова: православие, история, Туркестанский край, ислам, переселенцы, миссионерство, протестантизм, царская администрация.

Современность, как бы она ни была иной прошлому, всегда базируется на этом прошлом. Обращение к проблематике присутствия Русской православной церкви в регионе Центральной Азии (именно РПЦ представляло и представляет вселенское православие в странах этого региона) актуально во многих отношениях. Во-первых, православие, наряду с исламом, является в самом прямом смысле традиционной религией для региона, сыгравшей значительную роль в культуре, политике и развитии государственности. Во-вторых, надо знать реальную историю религий в Центральной Азии для

того, чтобы сегодня выстраивать эффективную политику в сфере государственно-конфессиональных отношений. В-третьих, опыт межконфессиональных отношений прошлого, его положительное содержание и негативные моменты востребованы в современном мире, полном противоречий и конфликтов, в том числе и с привлечением религиозного фактора. Наконец, история православия в Туркестане интересна и сама по себе: задачи православия в регионе, возможность миссионерской работы, отношения с властью, конкретные люди и судьбы, надежды и потери – все представляет интерес, ибо это наша история, а из истории вырастает настоящее.

С одной стороны, история православия в Туркестанском крае изучена неплохо, особенно с фактуальной стороны. Сохранились архивы, имеются записки современников ушедшей эпохи, есть протоколы консисторий, имеются императорские указы по поводу религиозной политики в России в целом и в крае в частности. Много внимания религиозным вопросам уделяло царское правительство и администрация на местах. С другой стороны, внутренняя история православия на территории современной Центральной Азии и Казахстана в частности не написана вообще. Да, русские войска и переселенцы двигались в регион, да надо было окормлять их духовно, неплохо с точки зрения Священного Синода было бы вести успешную миссионерскую работу, организовывать систему религиозного образования, строить красивые, величественные храмы, а где это невозможно, молитвенные дома, походные церкви, часовни. И все это в той или иной мере делалось. Не только к этому сводится задача православия. Надо чтобы все это и еще многое другое работало на одухотворение людей, общества, надо чтобы нормы веры становились нормами поведения, жизни, жизни по Христу – вот задача православной проповеди и цель деятельности православных епископов и священников. Было ли это осуществлено, продемонстрировало ли православие свою духовную правду, упорядочило ли жизнь тех же переселенцев? В какой-то мере, да, но явно в недостаточной. Вот на чем бы надо сосредоточиться при написании внутренней истории православия в регионе, и это следует сделать – без такой работы не раскрыть сущность православного присутствия в регионе.

Однако в качестве предварительного шага надо изложить фактуальную историю православия в крае, прибегая всякий раз к раскрытию значения исторических событий и фактов. Это будет переходным этапом от просто пересказывания истории к осознанию внутреннего смысла исторических событий. В этом и заключается задача данной статьи. Повторим, над темой работали многие историки, юристы, религиоведы, архивисты. Уже в конце XIX века были изданы работы [1], [2], [3], [4], [5], в которых поднимались вопросы миссионерства в Туркестанском крае и давалась характеристика вероисповеданий в регионе. Несмотря на фрагментарность и отсутствие системности в этих описаниях, они достаточно информативны, и данной статье использова-

лись материалы из них. Новая волна интереса к теме возникает в конце XX в. и начале XXI в. Интересы исследователей сосредоточены на социально-политических условиях распространения православия в регионе, взаимоотношении православия с местной царской администрацией, отношение власти и РПЦ к исламу, сотрудничестве православных священников и мулл, правовых условиях функционирования религий в Туркестане. Здесь близкими нашему подходу оказались работы [6], [7], [8], [9], [10] и др.

Основным методом является историческая реконструкция, используются методы религиоведения: нормативный, дескриптивный и компаративный. Активно задействованы типологический, феноменологический, герменевтический и каузальный методы, а также структурно-функциональный анализ. Совокупность данных методов позволила раскрыть тему в необходимой полноте.

Фрагментарно приходы Русской православной церкви начали создаваться на территории современного Казахстана с 1847 года, когда русскими войсками было основано укрепление Раим Сыр-Дарьинской области (переименованное затем в Аральское), где была возведена первая в Средней Азии стационарная православная церковь. В 1850 году в Капальской казачьей станице сооружен первый молитвенный дом, куда в 1852 году назначен первый священник, в 1852 году в Аягузский приказ также был назначен священник с причетником. В 1853 году были открыты приходы в фортах Казалинск и Перов Сыр-Дарьинской области. С того времени в пределах Туркестанского края стали совершаться православные богослужения.

«Всех церквей в юго-восточной Семиреченской и юго-западной Сыр-Дарьинской областях Туркестанского края насчитывалось в 1867 году двадцать шесть. Из них 13 в Сыр-Дарьинской области и столько же в Семиреченской. Церкви Сыр-Дарьинской области составляли Ташкентское благочиние. Церкви Семиреченской области принадлежали к двум благочиниям меньшего размера – Заилийскому (8 церквей) и Лепсинскому (5 церквей). Кроме того, в обеих областях было 4 строящихся храма. Туркестанскую паству составляли преимущественно люди военные и их семейства, казаки Семиреченского войска, чиновничество и частью крестьяне, переселенцы из российских губерний. Духовенство Туркестанской епархии состояло почти из одних священников: диаконов в Семиреченской области было только три, а в Сыр-Дарьинской – ни одного. Духовная жизнь в Туркестанском крае, ко времени прибытия туда правящего епископа представляла настоящий хаос, в котором нелегко было разобраться и создать порядок» [11].

В кратком изложении история образования Туркестанской епархии такова. 17 июля 1867 года было принято постановление российского правительства об образовании Туркестанского генерал-губернаторства («Туркестанский край»), в состав которого вошли две области: Сыр-Дарьинская с центром в г. Ташкенте и Семиреченская, с центром в г. Верном. Первым

генерал-губернатором Туркестана был назначен генерал-адъютант К. П. фон Кауфман. В состав Семиреченской области вошло шесть уездов: Верненский, Капальский, Джаркентский, Пишпекский, Лепсинский и Каракольский. Первым военным губернатором Семиречья был назначен известный устроитель края Г. А. Колпаковский.

В 1868 году Туркестанский генерал-губернатор К.П. фон Кауфман стал ходатайствовать перед Святейшим Синодом об учреждении особой епархии и назначении епархиального архиерея. Решение Государственного совета об учреждении в Туркестанском крае архиерейской кафедры с центром в городе Верном было утверждено в мае 1871 года.

Митрополит Астанайский и Казахстанский Александр, глава Митрополичьего округа Русской православной церкви в Республике Казахстан пишет об этом времени: «Туркестанская епархия была открыта в 1871 г. с центром в городе Верном (современный Алматы) и включала в свой состав огромный Туркестанский край, лишь незадолго до того вошедший в состав Российской империи. Колонизация Туркестана во многих его частях сопровождалась военными действиями (например, были завоеваны Бухарское, Хивинское и Кокандское ханства), и этим обстоятельством был обусловлен тот факт, что в Туркестане еще долго сохранялась напряженная полувоенная обстановка. Территория Туркестанской епархии охватывала огромное пространство площадью около 1 млн. 200 тыс. кв. верст. Немногочисленное русское православное население края было разбросано по отдельным станицам и военным городкам, практически никак не связанным между собой и окруженным чуждой иноверческой средой, в основном мусульманской. Проблема духовного окормления русских переселенцев в Туркестане стояла крайне остро. Православные приходы и священники имелись лишь в небольшой части русских поселений. К 1871 г. В Туркестанском крае насчитывалось лишь 26 приходов (из них 16 – в военных гарнизонах и 10 – в станицах)» [12].

К началу XX века в Казахстане общее количество православных верующих уже составляло более 390 тыс. человек. Социальный состав верующих был очень пестрым. Основу паствы составляли переселенцы из центральной России, чиновники, торговцы. Православных из коренных народов было мало. Десятилетние усилия православных миссионеров, несмотря на их самоотверженную работу и немалые средства, выделенные правительством Российской империи, не привели к заметному успеху. Причиной этого кочевой образ жизни казахов и двойственная политика царской России в религиозном отношении. С одной стороны, задача православной миссии в степи как бы присутствовала, а с другой – генерал-губернаторы всячески препятствовали ее осуществлению, поощряя, скорее, развитие исламского исповедания казахов, опасаясь протестов со стороны коренного населения.

Следует подчеркнуть, что в императорской России огромное внимание уделялось исламу, причем, вопреки распространенному мнению, власти

всех уровней поддерживали ислам, рассматривая его в качестве идейного основания консолидации мусульманского населения России. Продолжая политику Екатерины II, которая, как известно, впервые в Российской империи выделила ислам в «законную веру» мусульманского населения России, Николай I и последующие императоры России рассматривали ислам в качестве стабилизирующего элемента российского общества. Известно, что в российской армии имелись отдельные полки, состоящие из мусульман. Войсковыми священниками в таких полках служили имамы разных национальностей. Мусульмане, поступающие на государственную службу, принимали присягу на Коране. В Закавказье, в Крыму, на Урале были созданы Духовные управления мусульман, денежное довольствие эти управления со всем штатом получали из казны.

Так что к моменту формирования местной администрации в Туркестанском крае у Российской империи был накоплен большой опыт выстраивания отношений с мусульманским населением. Исследователи этого вопроса отмечают, что царское правительство и его администрация в крае не просто демонстрировали веротерпимость, но осознанно покровительствовали мусульманам. В инструкциях, направляемых в этот край чиновникам, сразу за призывом к верности отечеству и царскому престолу следовало требование проявлять справедливость к нуждам и интересам мусульман.

Социально-политическая ситуация в Туркестане в рассматриваемый период была крайне непростой. Уже не были столь остры, как ранее, проблемы военной безопасности: и Кокандское и Бухарское ханства (до России владевшие Туркестаном) в основном смирились с потерей господства над территорией, но России приходилось держать в регионе немалые воинские формирования. Жизнь переселенцев из центральных областей России постепенно налаживалась, обустроивался быт, но Туркестан требовал постоянной экономической поддержки. Краевые власти делали очень многое для развития края, и уровень жизни его населения повышался, хотя череда природных катаклизмов нанесла значительный ущерб хозяйству. Не всегда были дружественными отношения коренного населения и жителей станиц. В этих социально-политических условиях развитие православия в Туркестане в значительной степени зависело от умения выстроить отношения православия и ислама, от отношений руководства епархии и исламских авторитетов, от имамов и мулл.

Руководство епархии и рядовое священство Туркестанского края в целом понимали сложность и ответственность задач, стоящих перед РПЦ в регионе. Условия служения в крае были одними из самых сложных в России. Во-первых, православное священство окружала иноверческая среда: ислам в Туркестанском крае соседствовал с языческими обрядами, был распространен буддизм, широко присутствовало маловерие самих православных переселенцев, нередко людей достаточно авантюрного склада. Туркестан-

ский край, как место архиерейского служения, рассматривался как один из самых незавидных: удаленность от центра, отсутствие традиций православия, скудость денежных средств, богоборческие движения. Помимо этого, в Туркестан, как и на другие окраины Российской империи, ссылали сектантов и раскольников, политически неблагонадежных и т.д. Это ставило перед главами Туркестанской епархии множество задач, как вероисповедального характера, так и самого обыденного.

За период с 1871 г. по 1917 г. Туркестанскую кафедру возглавляли поочередно 11 правящих архиереев. Понятно, что по уровню образованности, организаторских способностей, результативности работы эти епископы различались. Синод РПЦ тщательно подбирал епископов и архиепископов для направления их в качестве глав Туркестанской епархии. Имелись в виду и задачи, стоящие перед епископами: миссионерство, строительство храмов, повышение общей и богословской грамотности рядовых священников епархии, налаживание отношений с чиновниками и, особенно, с генерал-губернаторами и т.д. Поэтому Синод посылал в Туркестан образованных, опытных, обладающих дипломатическими способностями епископов, прошедших хорошую «школу» церковного служения. Нередко направляемые епископы длительное время служили за границей Российской империи, знали как вести миссию в иноверческой среде.

К таковым епископам можно отнести в первую очередь еп. Софонию, знавшего языки, церковного писателя, служившего на церковном поприще и в Италии, и в Константинополе. Чрезвычайной широтой образованности обладал еп. Димитрий (Абашидзе), опытным миссионером был еп. Александр (Кульчицкий), прекрасным организатором был еп. Григорий (Полетаев). Абсолютно все архипастыри были преданы православию, хранили веру, не жалели сил для развития православия в Туркестане.

Но они сталкивались и с немалыми трудностями. Во-первых, их окружала иноверческая среда: ислам в Туркестанском крае соседствовал с языческими обрядами, был распространен буддизм, широко присутствовало маловерие самих православных переселенцев, нередко людей достаточно авантюрного склада. Туркестанский край, как место архиерейского служения, рассматривался как один из самых незавидных: удаленность от центра, отсутствие традиций православия, скудость денежных средств, богоборческие движения. Помимо этого, в Туркестан, как и на другие окраины Российской империи, ссылали сектантов и раскольников, политически неблагонадежных и т.д. Все это ставило перед главами Туркестанской епархии множество задач, как вероисповедального характера, так и самого обыденного.

К началу XX века в Казахстане общее количество православных верующих уже составляло более 390 тыс. человек. Социальный состав верующих был очень пестрым. Основу паствы составляли переселенцы из центральной России, чиновники, торговцы. Православных из коренных народов

было мало. Десятилетние усилия православных миссионеров, несмотря на их самоотверженную работу и немалые средства, выделенные правительством Российской империи, не привели к заметному успеху. Причиной этого кочевой образ жизни казахов и двойственная политика царской России в религиозном отношении. С одной стороны, задача православной миссии в степи как бы присутствовала, а с другой – генерал-губернаторы всячески препятствовали ее осуществлению, поощряя, скорее, развитие исламского исповедания казахов, опасаясь протестов со стороны коренного населения. Такая позиция руководства края зачастую вызывала недовольство епископата и священников епархии. Чаще всего спорные вопросы решались в пользу мусульманской общины края. Так, например, «попытка епископа Григория (Полетаева) в 1893 году организовать миссию среди имевшихся в Киргизстане язычников была пресечена указом генерал-губернатора Вревского о «передаче религиозных дел каракиргизов в ведение сартского (то есть узбекского) мусульманского духовенства». И это далеко не единичный случай того, как русские чиновники в Туркестане в подобных ситуациях отдавали предпочтение Исламу. Православные ревнители могут как угодно оценивать подобные факты, но несомненно такая позиция имперской власти способствовала и межрелигиозному, и межнациональному согласию в крае» [13].

Некоторые представления о конкретных условиях миссии Русской православной церкви среди коренного населения Туркестанского края можно составить из деятельности созданной в 1881 году так называемой Киргизской духовной миссии. Вот, что пишет специально исследующая этот вопрос казахстанская исследовательница З.Т. Садвокасова. «До 1890 года Киргизская духовная миссия состояла из одного миссионерского причта, который занимался подготовительными работами к предполагавшейся в недалеком будущем, ответственной деятельности по христианизации коренного населения. Постепенно миссия стала приобретать самостоятельный характер и с образованием Омской епархии она полностью отделяется от Алтайской миссии. У нее появляется свой начальник в сане архимандрита, 4 стана и 11 служителей, за год присоединивших к православию до 70 инородцев [14]. В дальнейшем деятельность Киргизской духовной миссии не отличалась высокими показателями в увеличении численности крещеных киргизов. В 1906 году члены миссии окрестили всего 19 человек, в том числе только 8 казахов. ...По этому поводу в печати появлялись критические заметки. Газета «Речь» писала, что каждый крещеный в одной только Киргизской миссии «стоил более 700 рублей.» (Ссылка на: О деятельности миссионеров // Речь. – 1910. – 24 июля)» [14, с. 95].

«В Туркестане имперские власти стремились не просто демонстрировать веротерпимость, но и покровительствовать мусульманам. В инструкциях, направляемым в этот край чиновникам, сразу за призывом к верности

отечеству и царскому престолу следовало требование: «проявлять справедливость к нуждам и интересам мусульман». В Семиречье генерал Г.А. Колпаковский не просто разрешал, но приказывал военному служащему-мусульману молиться по исламским законам: «По случаю наступающего праздника у мусульман Ураза-айт, я имею честь покорнейше просить господ начальников частей чинов мусульманского вероисповедания освободить от служебных обязанностей и приказать для совершения намаза ходить в мечеть». Подобные приказы он издавал и по случаю праздника у мусульман Курбан-байрам» [15].

В этом же русле можно упомянуть и Указ Именной, объявленный Главнокомандующему Действующей армией Военным Министром еще 7 марта 1849 г. «О экзаменовании нижних чинов иноверческих исповеданий в правилах религии», направленный на повышение религиозной грамотности военнослужащих (так что Г.А. Колпаковский издавал приказы в соответствии с государственной политикой России).

Мусульманам Туркестана оставили привилегии, добавив к ним выплаты из государственной казны. «Доходы мусульманского духовенства в Туркестане не облагались налогами, были полностью сохранены принадлежавшие ему вакуфы – обширные земли, которые безвозмездно и добровольно обрабатывали верующие-мусульмане. А мусульманские духовные училища, мектебы и медресе, не только сохранили свои вакуфы, но стали получать еще дополнительные средства из правительственного фонда. Мусульманам оставлен был суд по шариату, вершившийся местными судьями-казиями, юрисдикции русских властей подлежали только самые тяжелые уголовные преступления. Узбекские муллы-миссионеры свободно продолжали свои поездки к кочевникам Киргизии и Казахстана, поддерживая среди них мусульманство и обращая в Ислам еще имевшихся там язычников. Российская администрация всячески подчеркивала свое почтение к мусульманскому духовенству и как огня боялась вмешательства в его дела. Неоднократно российское правительство выделяло крупные средства на удовлетворение религиозных нужд мусульманского края, восстановление старинных мечетей и медресе. В Казани за счет казны был массовым тиражом издан Коран, большая часть тиража была отправлена в Туркестан и роздана местным имамам. В 1888 году на личные пожертвования Императора Александра III была восстановлена из развалин знаменитая соборная мечеть Джамии – это вызвало восторженную реакцию мусульман. Саму мечеть еще долго после этого называли царской. В благодарственной речи по поводу возрождения мечети казий Мухаммед Мухитдин-ходжа говорил: «Хвала Аллаху! При белом царе ничто не мешает нам следовать адату и шариату. Во всех краях у всех народов наиболее почитаются два предмета – религия и знание. И правитель, оказывающий покровительство этим двум предметам, большей милости оказать не может» [16].

Мусульмане края в свою очередь часто помогали православным строить храмы и молитвенные дома. «Русские крестьяне и в далеком краю помнили о родной православной вере. Как только они обживались на новом месте, первой их заботой становилось создание храма. И в этом им помогала щедрая рука мусульман. Три сельских храма в Туркестане были полностью построены на средства мусульманских благотворителей. Деньги на строительство сохранившегося поныне и ставшего монастырским Свято-Георгиевского храма в Чирчике пожертвовал местный мулла. В списке главных вкладчиков строительства самаркандского Свято-Алексиевского собора указаны «купцы из мусульман Алимбековы». Вместе мусульмане и христиане осуществляли дела благотворительности, создавали приюты для детей-сирот. Помимо средств православных братств, большую роль в этом сыграла помощь, которую оказал эмир Сайд Алимхан, приславший десять тысяч червонцев «на доброе дело». В приютах вместе воспитывались сироты разных национальностей: закон Божий детям мусульман преподавал мулла, а русским – православный священник» [13, с. 33].

Конечно же, не все и не всегда в отношениях властей Туркестанского края к исламу было безоблачным. З.Т. Садвокасова в своей монографии «Духовная экспансия царизма в Казахстане в области образования и религии» (Алматы, 2005 г.) приводит довольно многочисленные примеры противоположного свойства [14, с. 126-171]. Но в целом политика властей края и Русской православной церкви в отношении ислама была взвешенной и даже дружеской.

Заметно более настороженными были отношения православия к евангелизму, баптизму и иным христианским конфессиям, которые в России этого времени именовали «сектантскими». Евангелизм проникает в Казахстан в XIX веке. «В 1813 году император России Александр I разрешил деятельность европейских миссионерских обществ среди нехристианских народов России и содействовал созданию Российского библейского общества. С целью евангелизации Российской Азии Эдинбургское (Шитланлское) миссионерское общество, основанное в 1796 году, в 1802 году создало первую миссионерскую станцию в России (на Кавказе). В 1815 году миссионеры основали в Астрахани и Оренбурге новые станции этого общества на границе западно-казахстанских степей и пустынь» [17].

В соответствии с Манифестом 1905 года гражданам России предоставлялось право исповедовать ту или иную религию по своему усмотрению. Однако миссионерская деятельность практически всех конфессий (за исключением православия и ислама) была запрещена. Этот посыл был базовым как для деятельности Русской православной церкви в целом, так и в ее отношения к любым (кроме ислама) вероисповеданиям. Поэтому поддерживающая ислам местная царская администрация в Туркестанском крае, чаще всего негативно относилась к религиозным течениям, которые по тер-

минологии того времени именовались сектами. А так как развитие религиозной организации напрямую связана с ее миссионерской деятельностью, отслеживалась и пресекалась именно миссионерская деятельность. Русская православная церковь стояла на еще более жестких в отношении «сект» позициях. Хотя еще раз подчеркнем, сами по себе «секты» после 1905 года практически не преследовались, за крайне редким исключением, но им запрещались некоторые виды деятельности.

Вместе с тем, «секты» в Туркестане действовали намного свободнее и успешнее, чем во внутренних губерниях России. Представление о размахе их деятельности в крае дает следующий фрагмент из монографии А.И. Клибанова «История религиозного сектанства в России (60 – годы XIX в. – 1917 г.)». А.И. Клибанов, в частности, пишет: «В мае 1913 г. развитие баптизма в Степной крае стало предметом обсуждения на заседании Совета министров. Специальное обследование, проведенное министром внутренних дел, подтвердило: «...грозымым по своему распространению в крае является, как и повсеместно в России, баптизм». Заселение Степного края, как и вообще губерний азиатской России, было одним из существенных звеньев в аграрной политике Столыпина. Оно преследовало цель «очищения» европейских губерний России от «беспокойных», оппозиционных самодержавию крестьянских элементов и превращения их на местах поселения в единоличных землевладельцев, ведущих кулацкие отрубные и хуторские хозяйства. К концу 1915 г. в губерниях азиатской России имелось около 12 тыс. единоличных, отрубных и хуторских хозяйств.... Обследователи министерства внутренних дел писали: «...совершенно исключительные для своего развития условия находит себе в Степном крае и наиболее опасный и воинствующий представитель сектанства – баптизм. Предоставленные самим себе, в силу той же недостаточности контроля как светской, так и духовной власти на местах, крупные, крепко организовавшиеся в самостоятельные единицы, прекрасно к тому же, благодаря развитой среди сектантов взаимопомощи, материально обеспеченные баптистские поселки, фактически получают возможность свободно проявлять свою деятельность среди всех окружающих их населенных пунктов» [18]. В 1912 году в Степном крае насчитывалось свыше 8 тыс. баптистов. Это была слаженная организация, располагавшая штатом миссионеров. Главою всего баптистского движения здесь был «местный капиталист, крупный землевладелец и овцевод, известный автор баптистского молитвенника Г.И. Мазаев, являющийся одним из самых усердных и деятельных распространителей этой секты в России.... Им командуются за свой личный счет по городам и селам края специальные разъездные проповедники, состоящие у него же на постоянном окладе жалованья» (ЦГИАЛ, ф. 821, оп. 133, ед. хр. 285, л. 197.)» [18, с. 228].

Заметим, что специальным повелением Российского императора еще в 80-х годах XIX века в Туркестанском крае литургии и проповеди не право-

славных христианских конфессий разрешались только на языках этнических общин, составляющих эти конфессии и на латыни. Однако так как абсолютное большинство прихожан этих общин составляли российские граждане, основным языком общения которых был русский, то со временем запрет на использование русского языка в отправлении проповедей, служб и треб был снят.

Во время Первой мировой войны в Туркестан ссылали большое число пленных венгров, поляков, чехов, австрийцев, многие из которых относились к евангелистам и лютеранам. «Духовную жизнь военнопленных разных христианских течений с 1914 по 1917 годы обслуживали священнослужители тоже из числа военнопленных. Так, среди пяти тысяч военнопленных, находившихся в Туркестане на 1 ноября 1914 года, было 53 священнослужителя славянского происхождения» [19].

К 1917 году религиозная ситуация в Туркестанском крае стала чрезвычайно сложной и напряженной. Предельно неоднородный состав населения края, которое при доминировании местного коренного, было сформировано политикой царской России, особенно столыпинскими реформами, неуправляемой миграцией из центральных областей России, массовой пересылкой в край военнопленных Первой мировой войны. Все это привело к пестрой конфессиональной палитре в Туркестане. Власть слабела, политические предпочтения населения дифференцировались, что в совокупности с мощным влиянием на регион самых разнообразных сил извне сделало ситуацию с религией в крае практически неподдающейся управлению.

Литература

- 1 *Остроумов Н.П.* Историческое и современное значение христианского миссионерства среди мусульман. – Казань, 1894.
- 2 *Костенко Л.Ф.* Очерки семиреченского края (Путевые письма) // <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/M.Asien/XIX/1860-1880/Kostenko/text6.htm>
- 3 *Остроумов Н.П.* Способны ли кочевые народы Азии к усвоению христианской веры и христианской культуры? – М.: 1896, – 21 с.
- 4 *Елисеев Е.* Записки миссионера Буконского стана Киргизской миссии за 1892-1899 гг. – СПб., 1900. – 21 с.
- 5 *Яковлев В.А.* Из церковной жизни Туркестана. – Верный, 1902. – 48 с.
- 6 *Озмитель Е.Е.* Православие в Киргизии. XIX-XX вв.: Ист. очерк. – Бишкек: КРСУ, 2003. – 184 с.
- 7 К истории христианства в Средней Азии (XIX-XX вв.). – Ташкент: «Узбекистон», 1998. – 271 с.
- 8 *Табышалиева А.* Вера в Туркестане: Очерк истории религий Средней Азии и Казахстана. – Бишкек: АЗ – МАК: Учкун, 1993. – 160 с.
- 9 *Косиченко А.Г., Нысанбаев А.Н., Кенесарин Д.А., Мельник Е.В.* Ислам и христианство: возможности духовной консолидации народов Казахстана. – Алматы, 2001. – 195 с.

10 Ислам в Российской империи. Законодательные акты, описания, статистика / Сост. Арапов Д.Ю. – М.: Академкнига, 2001. – 367 с.

11 История православия в Туркестанском Крае // Orthodoxy-in-Turkestan-History // htm <http://www.pravoslavie.us/RU/>.

12 Митрополит Астанайский и Казахстанский Александр (Могилев). Преосвященный Александр Кульчицкий, православный миссионер (1826-1888). Жизнеописание. – М.: 2012. – 304 с.

13 *Владимир* (Иким), архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский. ... А друзей искать на востоке (Православие и Ислам: противостояние или содружество?) – Ташкент, 2000. – 56 с. – С.34.

14 *Садвокасова З.Т.* Духовная экспансия царизма в Казахстане в области образования и религии (II половина XIX – начало XX веков). – Алматы: 2005. – 277 с.

15 *Владимир* (Иким), митрополит. По стопам апостола Фомы: Христианство в Центральной Азии. // Митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир (Иким). – М.: М-Сканрус, 2011. – 752 с. – С. 273-274.

16 Митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир (Иким). Земля потомков патриарха Тюрка. – М.: Издательство Московской Патриархии, 2002, – 348 стр. – С. 151.

17 *Дик В.* Свет Евангелия в Казахстане. История возвещения Евангелия и распространения общин баптистов и меннонитов в Казахстане. – Штайнхаген, «Samenkom», 2003. – 384 с. – С. 30-31.

18 *Клибанов А.И.* История религиозного сектанства в России (60 – годы XIX в. – 1917 г.). – М.: Издательство «Наука», 1965. – 344 с.

19 *Буряков Ю.Ф., Жукова Л.И., Проскурин В.Н.* К истории христианства в Средней Азии // К истории христианства в Средней Азии (XIX-XX вв.). – Ташкент: «Узбекистон», 1998. – 271 с. – С. 21.

Түйін

Косиченко А.Г. Түркістан өлкесіндегі орыс православ шіркеуі мен оның XIX ғасырдың екінші жартысы – XX ғғ. ислам мен протестанттық ағымдарға көзқарасы

Қазақстандағы православ шіркеуінің тарихы Түркістан өлкесінде дамуымен байланысты. Оның жаңа тарихы XIX ғасырдың ортасы – XX ғасырдың басына қатысты болып келеді. Орыс православ шіркеуінің Түркістан епархиясы 1871 жылы құрылған, аймақтағы ең ірі және сол уақытта діни қызметкерлермен жасақталған, қаржы және материалдық тұрғысынан кедей болды. Православ діндарлар бірыңғай емес болды және бір бөлігі өңірдің байтақ аумағында шашыраңқы Ресей әскери гарнизондардан құралса, бір бөлігі Ресейдің ішкі губерниялардан қоныс аударғандардан құралды – әлеуметтік және рухани жағынан әртүрлі, әдетте билікке қарсы болды. Түркістан епархиясын 1871 жылдан 1917 жылға дейін басқарған епископтардың басым көпшілігі білімді дінбасы, шетелде жұмыс тәжірибесі бар, шіркеуде ұзақ жылдар қызмет атқарған мамандар болды. Олардың жергілікті патша әкімшілігімен қарым-қатынастары оңай болған жоқ,

себебі Түркістан өлкесінің генерал-губернаторлардың саяси пайымдаулары облыста исламды қолдауға бағытталатын. Аймақтағы христиан мен ислам арасындағы қарым-қатынастар серіктестік, тіпті достық дәрежеде болды. Православияның аймақта кең таралған протестанттық ағымдармен қарым-қатынасы қиын әрі сақ болды. Императордың жарлықтарымен протестанттардың қауымдастықтарында орыс тілінде уағызға тыйым салынды, бірақ протестанттық топтар осы шектеулерді айналып өтуге жолдарын табатын. 1917 жылға қарай Түркістанда діни ахуалы өте қиын және басқаруға көнбейтін болды.

Summary

Kosichenko A.G. Russian Orthodox Church in Turkestan and its Relation to Islam and Protestant Denominations in the Second half of XIX – early XX Centuries

History of the Orthodox Church in Kazakhstan is associated with its development in Turkestan. New History turned him aside province belongs to the middle of the XIX century, the beginning of XX century. Turkestan Diocese of the Russian Orthodox Church, formed in 1871, was the largest in territory and at the same time the least staffed priests, poor in financial and material terms. The Orthodox congregation was extremely heterogeneous and was part of the Russian military garrisons scattered across the vast territory of the region, as part of the migrants from the interior provinces of Russia – a motley socially and spiritually mass, usually tuned enough opposition against the authorities. The bishops who lead Turkestan diocese from 1871 to 1917, were mostly highly educated pastors, past a long way to church service, many – with the experience of working abroad. Their relations with the local imperial administration were not easy, because of political considerations in mind governors-general of Turkestan have been focused on the support of Islam in the region. Relations between Christianity and Islam in the region were partnerships, and even friendly. Much more complex and were wary relations with Protestant Orthodoxy currents prevalent in the region. Decrees of the emperor was banned preaching in Russian communities of Protestants, but Protestant groups found ways to circumvent these restrictions. By 1917, the religious situation in Turkestan became extremely difficult and almost unmanageable.



УДК 165.4 + 165.41

Александр Хамидов

**ФЕНОМЕН ЗАКАЗНОЙ ТЕОРИИ
(Статья вторая)***



Вокруг теории относительности создалась совершенно особая атмосфера. Защищается она с необыкновенной страстностью, а противники её подвергаются всяким нападкам, из чего ясно, что речь идёт вовсе не о деталях какой-либо теории, а что здесь в этой области отражается классовая борьба, участники которой не отдадут себе даже отчёта в том, что они в ней участвуют.

А. К. Тимирязев [1]

Альберт Эйнштейн стал иконой, и взглянуть на него по-новому нелегко.
П. Картер, Р. Хайфилд [2]

Я долго крепился, ведь благоговейно
Всегда относился к Альберту Эйнштейну.
Народ мне простит, но...
В. С. Высоцкий [3]

Аннотация. В статье анализируется феномен заказной теории на примере естествознания. В качестве основного материала взята специальная теория относительности (СТО) а. Эйнштейна. Отмечается, что данная теория была заказана как теория, обосновывающая ложность идеи мирового эфира, так как Н. Тесла разработал технологию извлечения электричества именно из эфира и последующей передачи его на любые расстояния в неограниченных количествах.

Ключевые слова: эфир, принцип относительности, специальная теория относительности, общая теория относительности, безтопливная энергетическая технология, башня Теслы, периодическая система элементов, Н. Тесла, А. Эйнштейн, Д. И. Менделеев.

Заказными бывают не только социогуманитарные, но и естественнонаучные теории. Ярчайшим примером такой теории является всем известная *специальная теория относительности* Альберта Эйнштейна. Но прежде чем к ней обратиться, необходимо понять, в чём состоял смысл заказа. А заказ состоял в создании такой физической теории, которая бы достаточно правдоподобно *отрицала объективное существование эфира*. Может

* Статью первую см. в журнале: Адам әлемі. 2015. № 1 – 2. С. 164 – 176.

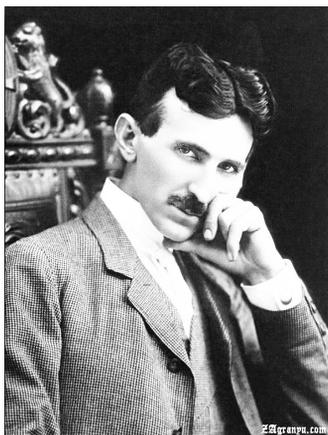
возникнуть вопрос: а каким боком вопрос о существовании или несуществовании эфира затрагивает чьи-то интересы *по ту сторону* науки, в данном случае физики? Оказывается, самое прямое. Но сначала обратимся к проблеме эфира. Впервые не просто слово или даже представление, но как концептуалия «эфир» (по-греч. αἰθήρ; лат. aethēr) была введена Платоном, а в ещё большей мере – Аристотелем. Последний называл эфир «первым телом», «первым элементом», «первой сущностью» и по-другому, противопоставляя его остальным четырём первоэлементам и заявляя, что «первое тело отлично от земли, огня, воздуха и воды...» [4], «поскольку его нельзя уподобить ничему в нашем мире» [5]. Следовательно, по Аристотелю, эфир – это *пятый элемент*, который в последующей традиции именовали *квинтэссенцией*¹.

В аристотелевской космологии, во-первых, все четыре элемента – земля, вода, воздух и огонь – находятся в *подлунном* мире, тогда как эфир сосредоточен в мире *надлунном*² (из него состоят не только светила, но и несущие их «сферы»); во-вторых, если подлунные элементы подвержены «возникновению и уничтожению» (циклическому взаимопревращению) и прямолинейному движению, то эфир вечен и неизменен и осуществляет лишь один вид движения – по кругу.

Опуская историю трактовок эфира в западноевропейской философии и науке (см.: [7], [8]), отметим лишь, что Р. Декарт предложил механистическую теорию эфира. Впоследствии были предположены различные виды эфира – электрического, магнитного, светового и др. Потом на какое-то время из-за всевозможных противоречий в его объяснении интерес к эфиру не только заметно иссяк, но физическое сообщество решило отказаться от дальнейшей разработки теории эфира. Интерес к нему возродился с открытием электромагнитного поля. Но и тут возникли разного рода теоретические трудности. Однако задача создать теорию, отрицающую существование эфира, была связана отнюдь не с этими трудностями. Они послужили лишь формальным поводом для создания теории, отрицающей бытие эфира. Действительная задача была связана с деятельностью гениальнейшего физика и изобретателя Николы Тёслы (10. 07. 1856 – 07. 01. 1943; см. Илл. 1). В этой связи мы должны обратиться к этой деятельности.

¹ Латинское quinta essentia есть перевод греческого πεμπτή οὐσία.

² Аристотель пишет: «А наряду со Вселенной и целым нет ничего, что было бы вне Вселенной, и поэтому всё находится в Небе, ибо справедливо, что Небо <и есть> Вселенная. Место же <Вселенной> не небесный свод, а его крайняя, касающаяся подвижного тела покоящаяся граница, поэтому земля помещается в воде, вода – в воздухе, воздух – в эфире, а эфир – в Небе, а Небо уже ни в чём другом» [6, с. 133].



Илл. 1. Нйкола Тесла

Этот человек с 1882 г. стал делать разного рода поразительные открытия и изобретения. Во вступительной статье к одному из сборников работ Н. Теслы, озаглавленной «Мир Теслы» (автор не указан), сказано: «Основополагающая аксиома его теории состояла в том, что всеобъемлющая энергия какой-либо организованной материи основана на законах резонанса вибраций, на совпадении колебаний отдельных единиц системы. Он считал, что понятие эфира нельзя исключать из физической науки, потому что материя и пространство вообще не могут быть полностью и строго разъединены» [9].

В свете темы настоящей статьи важнейшими идеями Н. Теслы были: 1) идея получения энергии из *эфира* (при этом, поскольку он понимал эфир не только не в духе физики XVII в., но и не в духе современных ему физиков, то предпочитал говорить: *из среды*), то есть идея *безтопливной* энергетики и 2) идея *беспроводной* передачи энергии на любые расстояния в неограниченных количествах. В 1927 г. он писал: «Передача энергии без проводов – не теория и не просто вероятность, как это представляется большинству людей, но явление, которое я демонстрировал в течение ряда лет» [10]. С 1901 по 1905 гг. Тесла при помощи своих друзей – архитектора У. Кроу и бизнесмена-миллионера Дж. П. Моргана, финансировавшего проект, – в Лонг-Айленде близ Нью-Йорка на участке земли площадью в 80 га под названием Уорденклиф возвёл специальную *башню* (см. Илл. 2). Высота её была 60 м и ещё она уходила под землю на 40 м. Вот как о ней писал сам Тесла в 1919 г.: «В Лонг-Айленде была сооружена установка с башней высотой в 187 футов и терминалом сферической формы диаметром около 68 футов. Таких размеров фактически достаточно для передачи любого количества энергии. <...> Передатчик должен был излучать комплекс волн с особыми свойствами, и я изобрёл уникальный метод дистанционного контроля за любым количеством энергии» [11]. Эта башня действовала по тому же принципу, на основании той же физики (*палеофизики*), которая воплощена в пирамиде Хуфу (Хеопса)

в Гизе. Дж. П. Фаррелл отмечает: «Первичная энергия, к которой открывался доступ через Пирамиду, была не ядерной, электромагнитной или акустической, но *инерционной энергией самого пространства-времени*. Мы называем эту энергию либо *нулевой энергией (ZPE)*, либо скалярным потенциалом координатной точки» [12].

Н. Тесла в статье «Величайшие достижения человека», опубликованной в июле 1930 г., писал: человек «давно осознал, что вся воспринимаемая материя происходит от первичного вещества, непостижимо тонкого, заполняющего всё пространство, Акаша, или светоносного эфира, на которое воздействует дающая жизнь Прана, или творческая сила, вызывающая к жизни в бесконечных циклах все объекты и явления.

Первичное вещество, ввергнутое в бесконечно малые вихри огромной скорости, становится плотной материей, с ослаблением силы движение прекращается, и материя исчезает, возвращаясь в прежнее состояние первичного вещества» [13]¹. Судя по данному тексту, Н. Тесла был знаком с идеями теософии и вообще с учением Гималайских Махатм и разделял, по крайней мере, некоторые из них. Между прочим, сам он утверждал, что многочисленные знания, которыми он обладал, не выработаны им лично, а почерпнуты из того, что сегодня именуется Хрониками Акаши, или Информационным полем Земли.



Илл. 2. Башня Николы Теслы в Уорденклифе

А теперь обратимся к тем, кому и почему был настолько неуютен эфир, что была заказана такая физическая теория, которая бы *отрицала* самоё возможность его существования, исходя из каких-либо фундаментальных оснований. Как известно, в состав теневого правительства США

¹ То же см. в: [14, с. 62].

издавна входят кланы финансовых и промышленных воротил, такие, как клан Ротшильдов, Рокфеллеров, Варбургов, Морганов, Дюпонов и др. Главы этих кланов намерены создать Мировое правительство (некоторые конспирологи полагают, что оно уже существует) и установить своё мировое господство, так называемый Новый Мировой Порядок. Для нас в данном случае важен, скорее всего, клан Рокфеллеров, который построил и продолжает строить своё состояние преимущественно на нефтяном бизнесе. Ещё в 1870 г. Дж. Д. Рокфеллером старшим (1839 – 1937) была создана компания «Старданд Ойл», процветающая и поныне. Идея, а тем более реальная практика извлечения электроэнергии «из воздуха» да ещё и передачи этой энергии *без* проводов на любые расстояния в неограниченном количестве, притом *бесплатно* (!!!), эта идея «ставила крест» на всём нефтяном бизнесе клана Рокфеллеров, а заодно и на той промышленности, которая занята изготовлением проводов, линий электропередач и всего прочего, что с этим связано и что приносит реальные деньги. То, что полезно и выгодно для человечества, мало интересует его «избранную» часть, а если идёт вразрез с её интересами, она готова на всё.

Вот в целях блокирования этой идеи и предотвращения воплощения её в практику скромному служащему третьего разряда Федерального патентного бюро в Берне А. Эйнштейну и была *заказана* специальная физическая теория, которая бы опровергала ту физику, на которой базировались идеи Н. Теслы. Каким образом и как – непосредственно или опосредствованно, через посредников – она была заказана, судить трудно. Есть мнение, что в этом сыграли роль дядя Эйнштейна Цезарь Кох и его мать Паулина Эйнштейн (урождённая Кох). Есть мнение, что ближайшим образом заказ был осуществлён через мать. Дело в том, что в 1902 г. умер отец Альберта и его мать «осталась с очень незначительными средствами и без доходов. Поначалу она перебралась к сестре Фани в Гехинген. После этого долгое время прожила в Хейльбронне, в доме вдовца-банкира по фамилии Оппенгеймер, занимаясь хозяйством и присматривая за детьми» [15]. Надо отметить, что Оппенгеймеры – семейство близкородственное семейству Варбургов, а, как известно, почти все состоятельные семейства евреев на нашей планете более или менее тесно взаимосвязаны.

И заказ был выполнен: в 1905 г. – в год *завершения* строительства башни в Уорденклифе – была создана специальная теория относительности (СТО), одним из основных постулатов которой был постулат о *несуществовании эфира*. На каком-то этапе строительство башни и обслуживающей её инфраструктуры в Уорденклифе было приостановлено якобы из-за недостатка финансирования. Дж. П. Морган перестал (не исключено, что под давлением клана Рокфеллеров) финансировать проект. А затем башню уничтожили. Анна Райнер пишет: «В 1917 г. башня в Уорденклифе была взорвана – из-за вздорного предположения, что-де германская армия может использовать её

в своих целях – как ориентир для подводных лодок» [16]¹. И до сих пор планета окутана линиями электропередач, вредящих здоровью людей, и до сих пор нефть является стратегическим сырьём для производства электроэнергии...

Открывший миру переменный ток Н. Тесла писал: «У меня есть все основания считать себя одним из самых удачливых людей, так как я постоянно испытываю чувство невыразимого удовлетворения, оттого что моя система переменного тока применяется повсеместно для передачи и распределения тепла, света и электроэнергии, а также оттого что моя беспроводная система со всеми её основными свойствами применяется во всём мире для передачи информации. Но мои новаторские работы в последней из упомянутых областей всё ещё понимаются совершенно превратно» [10, с. 357]. Однако понимались они Рокфеллером и иже с ним, надо сказать, совершенно правильно и делались ими совершенно правильные с точки зрения их притязаний и интересов выводы. Против использования беспроводной передачи информации, например, они не возражали, напротив, это им было даже выгодно. Радио, телеграф, а впоследствии телевидение, сотовая связь, Интернет и т. д., работающие на том же принципе, ими принимались. А вот извлечение электроэнергии не из каменного угля и нефти, а из эфира и передача её без проводов, притом в любую точку планеты бесплатно – это для них уже было слишком... Вот и была создана *заказная* теория, отрицающая существование эфира. А с проблемой проводов, на необходимости использования которых настаивал Т. А. Эдисон, «хозяева мира» справились легко.

Обратимся к сакраментальной статье Эйнштейна. В 1905 г. в журнале «Анналы физики» («Annalen der Physik») появилась статья никому тогда в научном мире не известного автора Альберта Эйнштейна «К электродинамике движущихся тел» («Zur Elektrodynamik der bewegter Körper»). Статья поступила в редакцию 30 июня. Процитируем. Статья начинается словами: «Известно, что электродинамика Максвелла в современном её виде приводит в применении к движущимся телам к асимметрии, которая несвойственна, по-видимому, самим явлениям» [17]. Далее он приводит примеры и пишет: «Примеры подобного рода, как и неудавшиеся попытки обнаружить движение Земли относительно “светоносной среды”, ведут к предположению, что не только в механике, но и в электродинамике никакие свойства явлений не соответствуют понятию абсолютного покоя и даже, более того, – к предположению, что для всех координатных систем, для которых

¹ Сам Н. Тесла на акцию вандализма в отношении его башни заметил: «Два года тому назад башня была разрушена, но я продолжаю разработку своих проектов и буду строить другую башню, улучшенную по некоторым характеристикам» [11, с. 69]. Однако сбыться его намерениям было не суждено.

справедливы уравнения механики, справедливы те же самые электродинамические и оптические законы, как это уже доказано для величин первого порядка. Это предположение (содержание которого в дальнейшем будет называться “принципом относительности”) мы намерены превратить в предпосылку и сделать, кроме того, добавочное допущение, находящееся с первым лишь в кажущемся противоречии, а именно, что свет в пустоте всегда распространяется с определённой скоростью V , не зависящей от состояния движения излучающего тела. Эти две предпосылки достаточны для того, чтобы положив в основу теорию Максвелла для покоящихся тел, построить простую, свободную от противоречий электродинамику движущихся тел. Введение “светоносного эфира” окажется при этом *излишним*, поскольку в предлагаемой теории не вводится “абсолютно покоящееся пространство”, наделённое особыми свойствами, а также ни одной точке пустого пространства, в котором протекают электромагнитные процессы, не приписывается какой-нибудь вектор скорости» [17, с. 7 – 8; курсив мой. – А. Х.].

Так был выполнен заказ: приговор эфиру был вынесен, причём «с лёгкостью, которая шокирует тогдашний научный мир...» [1, с. 70]. А вместе с ним и безтопливной технологии Теслы по получению электричества и всем другим бестопливным энергетическим технологиям, появившимся в будущем. «Оказывается, – отмечает Ю. Бровка, – буквально на следующий день после выхода статьи Эйнштейна... её полный текст был передан по трансатлантическому кабелю в газету “Нью-Йорк таймс”...» [18, с. 68] как подтверждение выполнения заказа. К идее извлечения электроэнергии из эфира и в учёных кругах, и в общественном мнении, индуцированном СМИ, стали относиться примерно так, как к идее вечного двигателя. Но никто не обратил внимание на то, что Эйнштейн *на деле* вынес приговор *не тому* эфиру, о котором речь шла у Н. Теслы, а *тому*, как он трактовался в физике того времени. Скорее всего, этого не знал как сам исполнитель заказа, так и его заказчики.

Спрашивается, как Эйнштейн пришёл к отрицанию эфира? В архиве Эйнштейна в Принстоне (США) была обнаружена его статья «К исследованию состояния эфира в магнитном поле». В 1950 г. сам Эйнштейн указал дату её написания: 1894 – 1895 гг. Он родился в 1879 г. В 1894 ему исполнилось 15, а в 1895 – 16 лет. Вряд ли в этом возрасте он смог бы написать эту работу. Но – в любом случае – она была написана *до* статьи «К электродинамике движущихся тел». Статье предпослано письмо, адресованное его дяде по матери Цезарю Коху. В ней отношение к эфиру *положительно-примемлюще*. К примеру, Эйнштейн пишет: «Электрический ток при своём возникновении приводит окружающий его эфир в некоторое кратковременное движение, природа которого пока ещё точно не определена» [19, с. 3. Прав. стбц – 4. Лев. стбц].

Во время учёбы в Высшем техническом училище в Цюрихе А. Эйнштейном, М. Соловиным и К. Габихтом был организован философский

кружок, получивший наименование «Академия Олимпия»¹. Члены кружка изучали, в основном, философские работы, но также и работы некоторых учёных, среди которых была также вышедшая в 1902 г. работа Ж. А. Пуанкаре «Наука и гипотеза». В ней Пуанкаре, в отличие от своих предшественников и современников, высказал *сомнение* в релевантности понятия эфира: «...Наш эфир – существует ли он в действительности? Известно, откуда явилась уверенность в его существовании. Свету требуется несколько лет, чтобы дойти до нас от удалённой звезды. В это время он *уже* не находится на звезде и *ещё* не находится на Земле. Надо допустить, что он где-то находится, что он имеет, так сказать, некоторый материальный носитель. <...> ...Если бы мы отрицали эфир, то состояние материального мира зависело бы не только от непосредственно предшествующего состояния, но и от состояний гораздо более давнего времени; такая система удовлетворяла бы уравнениям в конечных разностях. Чтобы избежать этого отклонения от общих законов механики, мы и придумали эфир» [21, с.с. 107, 108]. «Придём мы когда-нибудь к нему? – задаётся вопросом Пуанкаре и отвечает: – Я не надеюсь...; однако надежда на это не так нелепа, раз она свойственна другим» [21, с. 108]. Таким образом, Пуанкаре *не отрицает* существование эфира, *но лишь* сомневается в нём.

В 20-е годы XX в. была создана квантовая механика. Её основателями стали Н. Х. Д. Бор, М. Борн, Л. В. П. Р. де Бройль, В. К. Гайзенберг Э. Р. Й. А. Шрёдингер и др. Между теорией относительности и её создателем – А. Эйнштейном, с одной стороны, и квантовой механикой и её творцами – с другой, имелся целый ряд нестыковок. Одна из них – это проблема *эфира*. Специальная теория относительности его отвергла, но квантовая механика не могла без него обойтись. И, отмечает Дж. П. Фаррелл, «почти сразу же вслед за тем, как релятивисты отвергли предположение о существовании динамического эфира, квантовая механика возродила это понятие, скрыв его под маской энергии нулевой точки, вакуумного потока или (моё любимое название) “квантовой пены”» [22, 233. Примеч. 2]. В нацистской Германии отказались от теории относительности в её эйнштейновском варианте, поскольку в ней отрицалось существование *эфира*, но квантовая механика разрабатывалась.

Через десять лет, в 1915 г., А. Эйнштейн создаёт и общую теорию относительности (ОТО). Казалось бы, данная теория должна ещё более строго обосновывать положение о несуществовании эфира. Однако мы видим обратное. В статье «Эфир и теория относительности» (1920 г.) Эйнштейн пишет,

¹ Ф. Гернек пишет: «“Академия Олимпия” закончила свою деятельность осенью 1905 года – после более чем трёхлетнего существования» [20, с. 30], следовательно, после того, как была подготовлена и сдана в печать статья «К электродинамике движущихся тел». Нельзя исключить того, что она обсуждалась на заседании кружка.

что «в представлениях физиков гипотеза об эфире всё время играла некоторую роль...» и что она «приобрела новую поддержку в первой половине XIX столетия, когда стало очевидным глубокое сходство между свойствами света и свойствами упругих волн в материальных телах» [22, с. 683]. Рассмотрев трактовки эфира от А. И. Л. Физо до Г. А. Лоренца и отметив, что главным их недостатком было приписывание ему механических характеристик, он отмечает, что «с точки зрения специальной теории относительности гипотеза об эфире лишена содержания. В уравнения магнитного поля входят, кроме плотности электрических зарядов, только напряжённости поля. Электромагнитные явления в пустоте вполне определяются содержащимися в этих уравнениях законами, ни к чему не сводимой реальностью, и поэтому излишне постулировать ещё и существование однородного изотропного эфира и представлять себе поле как состояние этого эфира» [23, с. 686].

Казалось бы, всё ясно. Но далее в статье говорится: «Отрицать эфир – это в конечном счёте значит принимать, что пустое пространство не имеет никаких физических свойств» [23, с. 687]. Но как это возможно: *специальная* теория относительности *отрицает* существование эфира, а *общая* его *признаёт*?! Более того, в данной статье утверждается, что «гипотеза о существовании эфира не противоречит специальной теории относительности» [23, с. 686]. И ещё более того, «гений XX столетия» утверждает: «... Мы не можем в теоретической физике обойтись без эфира, т. е. континуума, наделённого физическими свойствами...» [24, с. 160] Вот те на! Правда, трактует Эйнштейн при этом эфир весьма специфически. Цитируемую статью он завершает следующими словами: «Резюмируя, можно сказать, что общая теория относительности наделяет пространство физическими свойствами; таким образом, в этом смысле эфир существует. Согласно общей теории относительности, пространство немислимо без эфира; действительно, в таком пространстве не только было бы невозможно распространение света, но не могли бы существовать масштабы и часы и не было бы никаких пространственно-временных расстояний в физическом смысле слова. Однако этот эфир нельзя представить себе состоящим из прослеживаемых во времени частей; таким свойством обладает только весома материя; точно так же к нему нельзя применять понятие движения» [23, с. 689]. Но такое признание существования эфира равносильно его *отрицанию*¹. Эйнштейн, очевидно, понял, что квантовая механика не может обойтись без понятия

¹ А. К. Тимирязев, редактор русского издания книги Ф. Ленарда «О принципе относительности, эфире, тяготении», в одном из примечаний писал в этой связи: «В настоящее время Эйнштейн считает, что его теория немислива без эфира; но только эфир наделяется свойствами, не допускающими даже возможности применять к нему самое понятие о движении, т. е. эфир, по новой редакции теории относительности, абсолютно неподвижен» [28, с. 13; примеч. 1].

эфира, и решил создать видимость его признания. Однако, это – вовсе не тот эфир, из которого, согласно Н. Тесле, можно извлекать энергию. Через 10 лет, в 1930 г., Эйнштейн пишет ещё две статьи об эфире. У названия этих статей лишь слова переставлены (см.: [25], [26]). Ничего нового они не добавляют. Эйнштейн лишь отмечает, что в общей теории относительности «пространство потеряло свой абсолютный характер. Оно оказалось способным изменять своё состояние, так что оно само смогло взять на себя функции эфира и, поскольку это относится к гравитационному полю, действительно взяло их на себя» [26, с. 285].

Получается, что «мавр» (СТО) сделала своё дело: эфир как источник электричества дискредитирован, имя Н. Теслы постепенно стало предаваться забвению. Теперь можно и допустить существование «энергетически нейтрального» эфира... Заметим, что Нобелевскую премию (в 1921 г.) Эйнштейн получил отнюдь *не за* теорию относительности (ни за специальную, ни за общую). Официальный текст гласит: «А. Эйнштейну за его заслуги в области теоретической физики и, в особенности, за открытие закона фотоэлектрического эффекта» (цит. по: [14, с. 539])¹.

Но проблема эфира продолжала обсуждаться физиками и после её мнимой дискредитации А. Эйнштейном. Так, русский учёный-физик И. И. Боргман (1849 – 1914) составил сборник «Эфир и материя», включивший как сторонников, так и противников теории эфира. В 1913 г. этот сборник появился и в русском переводе и выдержал несколько изданий (см., напр.: [27]). Однако для многих физиков, не подозревавших о заказном характере СТО и тех целях, ради достижения которых она была создана, в их профессиональном сознании откристаллизовалась идея *несуществования* эфира. Так, в своё время известный советский физик-теоретик Я. И. Френкель (1894 – 1952) написал статью «Мистика мирового эфира». В ней он – совершенно в духе того времени – писал: «Мистицизм, т. е. вера в сверхъестественное, наименее уместен, казалось бы, в естественных науках. В действительности, однако, не только биология, но и физика не вполне свободны от мистических элементов.

В области физических наук очагом, или средоточием, мистицизма является, по нашему мнению, понятие мирового эфира. Это понятие до сих пор многими учёными рассматривается как основание физического строения мира. В этом смысле роль эфира вполне сравнима с ролью божества в религиозном понимании Вселенной. Можно без преувеличения сказать, что для физиков и натур-философов старой школы эфир является тем же, чем божество для верующих. Сравнение развития эволюции этих понятий выявляет поразительное сходство между ними – сходство, доходящее порой до тождества.

¹ Кстати, заинтересованные силы стали продвигать кандидатуру Эйнштейна на Нобелевскую премию с 1910 г. Однако Норвежский Нобелевский комитет длительное время отклонял её.

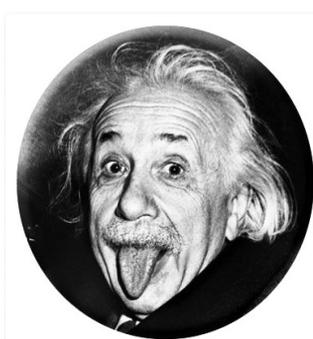
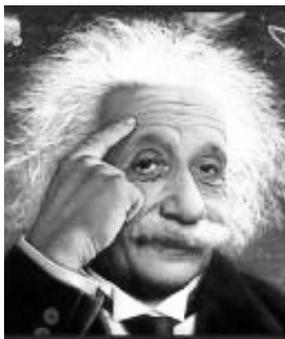
В обоих случаях эта эволюция завершается полным отрицанием, полным упразднением эфира, с одной стороны, и божества – с другой. Однако подобный финал оказывается неприемлемым для лиц, воспитавшихся в соответствующих традициях, и одни из них, рассудку вопреки, наперекор фактам, пускаются в богоискательство, другие – в эфироиискательство» [29, с. 136]. «Установив культ мирового эфира как материального вседержителя, – пишет Я. И. Френкель, – физика превратилась в учение об эфире, в своего рода теологию, которая обратила все свои усилия к согласованию и взаимному примирению различных свойств этого особого божества» [29, с. 141]. А современный философствующий физик утверждает: «Оформлению физических представлений о мире на основе трёх физических категорий (пространства-времени, частиц и полей переносчиков взаимодействий) предшествовал процесс избавления от мифической категории эфира» [30, с. 96]¹.

А что Эйнштейн? А Эйнштейн стоял «над схваткой» его противников и его сторонников (см. Илл. 3). А. Пайс пишет о *канонизации* Эйнштейна и о рождении *легенды* о нём. «Сначала своими научными достижениями он прославился в кругу равных, потом благодаря силе XX в. – средствам массовой информации, которые наводнили мир его портретами и описаниями, его узнал весь мир. Среди творений прессы попадались посредственные, но были и удачные... И всё же как сама теория Эйнштейна, так и умение газетчиков подать товар лицом были необходимым, но недостаточным условием создания легенды. Сравните, к примеру, случай Эйнштейна с другим крупным открытием в физике, которое произвело сенсацию во всём мире благодаря прессе. Я говорю о Рентгене и лучах, открытых им в 1895 г. Тогда в центре внимания было *само открытие*, а отнюдь *не личность* учёного. Значимость открытия сохранилась, но его освещение в печати после достижения пика постепенно сошло на нет» [14, с. 297 – 298; курсив мой. – А. Х.]. П. Картер и Р. Хайфилд пишут: «В период брака с Милевой* Эйнштейн был известен только среди физиков. Однако прошло несколько месяцев после его женитьбы на Эльзе**, и он стал мировой знаменитостью. Он вызывал благоговение у людей, имевших самое смутное представление о сути его открытий. Он первый стал символом великого учёного для массового сознания, он стал суперзвездой» [2, с. 247].

¹ Он фактически воспроизводит приведённую выше аргументацию А. Эйнштейна из статьи 1930 г. «Развитие теории относительности в XX в., – пишет он, – позволяет утверждать, что роль эфира фактически взяло на себя пространство-время, очищенное от всех наслоений эфира прошлых лет, но при этом самостоятельный характер получила новая физическая категория поля переносчиков взаимодействий на фоне непрерывного пространства-времени» [30, с. 99].

* Милева Марич (1875 – 1948), сербка по национальности, первая жена А. Эйнштейна. – А. Х.

** Эльза Лёвенталь по первому мужу (1876 – 1936), урождённая Эйнштейн, кузина (двоюродная сестра по материнской линии и троюродная по отцовской) А. Эйнштейна, его вторая жена. – А. Х.



Илл. 3. Кому крутит у виска и показывает язык изобретатель заказной теории? Может быть, приверженцам идеи мирового эфира?

Любопытна в свете рассматриваемого выше судьба Периодического закона элементов Д. И. Менделеева. Этот закон в общих чертах учёный открыл в 1869 г. В том же году он включил его в монографию «Основы химии», которая выдержала при его жизни 8 изданий и потом неоднократно переиздавалась. До 1902 г. в Таблице элементов под номером один стоял водород, как он и стоит по сей день. Однако в 1902 г. Менделеев начал переосмысливать её. В октябре этого года он написал статью «Попытка химического понимания мирового эфира» и опубликовал её в журнале, а в 1905 г. издал отдельной брошюрой. В ней Д. И. Менделеев писал: «Уже с 70-х годов у меня назойливо засел вопрос: да что же такое эфир в химическом смысле? Он тесно связан с периодической системой элементов, ею и возбудился во мне, но только ныне я решаюсь говорить об этом. Сперва и я полагал, что эфир есть сумма разреженных газов в предельном состоянии. Попыты велись мною при малых давлениях – для получения намёков на ответ. Но я молчал, потому что не удовлетворялся тем, что представлялось при первых опытах. Теперешний мой ответ иной, он тоже не вполне удовлетворяет меня. И я бы охотно ещё помолчал, но у меня уже нет впереди годов для размышлений и нет возможностей для продолжения опытных попыток, а потому решаюсь изложить предмет в его незрелом виде, полагая, что замалчивать – тоже неладно» [31, с. 8. Примеч. 4].

В статье и в брошюре имелась новая Таблица (см.: [31, с. 25]), в которой перед № 1 (водород) стоял № 0, обозначенный как x (икс). Это и есть *эфир*. «Мне бы хотелось, – писал учёный, – предварительно назвать его “ньютонием” – в честь бессмертного Ньютона» [31, с. 26. Примеч. 18]. Свою идею эфира Д. И. Менделеев включил в восьмое издание своей монографии «Основы химии» (СПб., 1906), причём эфир в ней прямо назван «ньютоний» (Newtonium). В предисловии к этому изданию он писал: «Стараясь придать понятию об “эфире” химическую возможность, я полагаю, что посылить службу единству естествознания, составляющему залог его силы» [32, с. 52. Примеч. 4]. А через год его не стало.

Если журнальная статья могла пройти малозамеченной, то брошюра, изданная в год (а на английском даже за год до) создания специальной теории относительности, не могла остаться незамеченной теми, для кого эфир стал помехой на пути их хищного бизнеса. Со временем элемент ньютоновий (Newtonium) *исчез* из таблиц Периодической системы элементов (см., к примеру: [33]). О нём знал лишь узкий круг специалистов, полагавших его ошибкой великого учёного. Так, в 1975 г. М. В. Волькенштейн писал: «Великий Менделеев написал работу о мировом эфире, который он трактовал с атомным номером ноль. В то время ещё не была создана теория относительности, доказавшая фиктивность самого понятия мирового эфира» [34, с. 73. Прав. стбц].

Завершая тему эфира, подчеркнём: дело не в самой по себе теории относительности, базирующейся на *принципе* относительности, сформулированном ещё Г. Галилеем. Дело в *эйнштейновском варианте* данной теории, во-первых, универсализующей принцип относительности, во-вторых, отрицающей бытие эфира. И многие всё ещё продолжают доверять именно данному варианту, наивно полагая, что это *и есть подлинная* теория относительности. К примеру, академики РАН Е. Б. Александров и В. Л. Гинзбург (второй из них, как известно, лауреат Нобелевской премии) считают, что не специалист в области физики может иметь какое угодно мнение о теории относительности. «Но если в теорию относительности не верит физик, то он не физик – это же вопрос не веры, а знания» [35, с. 201. Прав. стбц]¹.

В нынешнее время также появляются заказные теории в области естественных наук. Одной из таких является теория *разрушения озонового слоя* Земли вследствие действия антропогенных факторов, а также теория *глобального потепления* вследствие всё усиливающейся концентрации в атмосфере парниковых газов, основным из которых является углекислый газ, или из-за чрезмерной техногенной активности двуокись азота (СО₂). Авторами первой «теории» явились химики Ф. Ш. Роуланд и М. Молина из Университета Калифорнии. Согласно им, для озонового слоя нашей планеты, защищающего на ней всё живое от смертоносных ультрафиолетовых лучей, являются содержащие хлор и фтор углеводороды (ХФУ) *фреоны (хладоны)*. В свою очередь они опирались на работы П. Дж. Крутцена и Х. Джонстоуна, в которых утверждается, что ускорителем разрушения озона может оксид азота (II) NO, или монооксид.

¹ Авторы ничтоже сумняшеся утверждают, что «теория относительности составляет одну из краеугольных основ знания, которую нельзя отменить, как нельзя отменить теорему Пифагора» [35, с. 201. Лев. стбц]. Цитировавшийся выше М. В. Волькенштейн уверяет: «Нельзя сегодня спорить о специальной теории относительности Эйнштейна – это незыблемое достояние науки» [34, с. 75. Прав. стбц]

Фреоны на протяжении длительного времени использовались в холодильных установках, в кондиционерах, а также в аэрозолях. Но вот сначала США и ряд других государств выступили с инициативой введения запрещения на использование фреонов и ограничения на использование всех видов содержащих хлор и фтор углеводородов. А в 1987 г. был принят так называемый Монреальский протокол по веществам, разрушающим озоновый слой. Под запрет попали фреоны (хладоны). Протокол был ратифицирован большинством государств планеты. А Дж. Крутцен, Ф. Ш. Роуланд и М. Молина в 1995 г. были удостоены Нобелевской премии по химии.

Фреоны действительно разрушают озоновый слой. Но, во-первых, озоновые дыры, о которых алармистски вопиют сторонники запрещения применения устройств, работающих на фреоне, время от времени то появляются, то вновь затягиваются. Во-вторых, озоновый слой разрушается не только якобы восходящими к стратосфере от холодильных установок и прочего фреонами, но прежде всего запуском космических ракет, взрывами супербомб и ракет в театрах военных действий, да и просто полётами сверхзвуковых самолётов в стратосфере. Об этом сторонники «теории» разрушения озонового слоя молчат. Значит, за данной «теорией» стоят весьма заинтересованные заказчики. И это, скорее всего, – гигантский химический концерн «Дюпон» (DuPont). Именно он теперь является главным изготовителем и поставщиком заменителей фреонов. Стало быть, за «теорией» стоят примитивные бизнес-интересы.

Но фреоны отнюдь не абсолютно вредны. «Судите сами, – пишет Р. К. Баландин и разъясняет: – В нижних слоях атмосферы, на дне воздушного океана, где мы живём и дышим, озон – опасное ядовитое вещество. Его разрушают тяжёлые газы ХФУ. Значит, здесь они приносят пользу.

Исходя из этих соображений, невольно начинаешь подозревать, что “озоновый бум”, приведший к запрету хладонов (фреонов) и позволивший неким группам значительно обогатиться, был в значительной степени вызван искусственно. В этом убеждаешься ещё и потому, что в СМРАП* как-то подозрительно быстро забыли про озоновую опасность. На очереди – страшный призрак глобального потепления» [36, с. 42 – 43]. На эксплуатации этого призрака некто Альберт Арнольд «Эл» Гор-младший снискал почётное звание лауреата Нобелевской премии мира за 2007 год...

Таким образом, получается: «Во-первых, в погоне за сенсациями и заказными материалами, которые оплачивают имущие власть и капиталы, СМРАП проводят шумные кампании “по ту сторону добра и зла”, правды и лжи. Во-вторых, в подобные мероприятия вовлекаются учёные и научные организации на тех же основаниях. В-третьих, чрезвычайно важные темы

* Данная аббревиатура, предложенная Р. К. Баландиным, расшифровывается как «Средства массовой рекламы, агитации, пропаганды».

при этом сначала преподносятся предвзято, а затем замалчиваются, если заказы отсутствуют.

С проблемой глобального потепления происходит нечто подобное» [36, с. 43]. Как говорится, добавить больше нечего. Finis.

Литература

- 1 Тимирязев А.К. Введение в теоретическую физику. – М.; Л.: Гос. технико-теоретическое изд-во, 1933. – 438 с.
- 2 Картер П., Хайфилд Р. Эйнштейн. Частная жизнь. – М.: Захаров; АСТ, 1998. – 368 с.
- 3 Высоцкий В. С. Антисемиты // *Он же*. Собрание сочинений. – В 4-х кн. – Кн. 4. Я никогда не верил в миражи. – М.: «Надежда – 1», 1997. – С. 330 – 331.
- 4 Аристотель. О небе // *Он же*. Сочинения. – В 4-х т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 263 – 378.
- 5 Аристотель. Метеорология // *Он же*. Сочинения. – В 4-х т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 441 – 556.
- 6 Аристотель. Физика // *Он же*. Сочинения. – В 4-х т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 59 – 262.
- 7 Уиттекер Э. История теории эфира и электричества. Классические теории. – Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001. – 511 с.
- 8 Терентьев М. В. История эфира. – М.: ФАЗИС, 1999. – 176 с.
- 9 Мир Теслы // *Тесла Н.* Статьи. – Изд. 2-е. – Самара: Изд. дом «Агни», 2008. – С. 4 – 14.
- 10 Тесла Н. Мировая система беспроводной передачи энергии // *Он же*. Статьи. – Изд. 2-е. – Самара: Изд. дом «Агни», 2008. – С. 354 – 363.
- 11 Тесла Н. Мои изобретения // *Он же*. Статьи. – Изд. 2-е. – Самара: Изд. дом «Агни», 2008. – С. 14 – 87.
- 12 Фаррелл Дж. Звезда Смерти Гизы. – М.: Эксмо, 2009. – 348 с.
- 13 Тесла Н. Величайшие достижения человека // *Он же*. Статьи. – Изд. 2-е. – Самара: Изд. дом «Агни», 2008. – С. 179 – 181.
- 14 Тесла Н. Круговорот Вселенной // *Он же*. Власть над миром. – М.: Алгоритм, 2013. – С. 54 – 63.
- 15 Пайс А. Научная деятельность и жизнь Альберта Эйнштейна. – М.: Наука, 1989. – 567 с.
- 16 Райнер А. Никола Тесла: кто он? Посланец потустороннего мира, разумной Вселенной, жутких сил? – М. АСТ; Владимир: ВКТ, 2011. – 256 с.
- 17 Эйнштейн А. К электродинамике движущихся тел // *Он же*. Собрание научных трудов. – В 4-х т. – Т. I. Работы по теории относительности 1905 – 1920. – М.: Наука, 1965. – С. 7 – 35.
- 18 Бровко Ю. Эйнштейнианство – агентурная сеть мирового капитала // Молодая гвардия. – 1995. – № 8. – С. 66 – 74.

- 19 *Эйнштейн А.* К исследованию состояния эфира в магнитном поле // Природа. – 1979. – № 3. – С. 3. Лев. стбц – 5. Прав. стбц.
- 20 *Гернек Ф.* Альберт Эйнштейн. – М.: Мир, 1979. – 144 с.
- 21 *Пуанкаре А.* Наука и гипотеза // *Он же.* О науке. – М.: Наука, 1983. – С. 5 – 152.
- 22 *Фаррелл Дж.* Боевая машина Гизы. – М.: Эксмо, 2009. – 367 с.
- 23 *Эйнштейн А.* Эфир и теория относительности // *Он же.* Собрание научных трудов. – В 4-х т. – Т. I. Работы по теории относительности. 1905 – 1920. – М.: Наука, 1965. С. 682 – 689.
- 24 *Эйнштейн А.* Об эфире // *Он же.* Собрание научных трудов. – В 4-х т. – Т. II. Работы по теории относительности. 1921 – 1955. – М.: Наука, 1966. – С. 154 – 160.
- 25 *Эйнштейн А.* Проблема пространства, эфира и поля в физике // *Он же.* Собрание научных трудов. – В 4-х т. – Т. II. Работы по теории относительности. 1921 – 1955. – М.: Наука, 1966. – С. 275 – 282.
- 26 *Эйнштейн А.* Проблема пространства, поля и эфира в физике // *Он же.* Собрание научных трудов. – В 4-х т. – Т. II. Работы по теории относительности. 1921 – 1955. – М.: Наука, 1966. – С. 283 – 285.
- 27 *Ленард Ф., Томсон Дж. Дж., Саутсернс Л., Кемпбелл Н., Планк М.* Эфир и материя. – Изд. 3-е, стереотипн. – М.: КомКнига, 1997. – 152 с.
- 28 *Ленар П¹**. О принципе относительности, эфире, тяготении. (Критика теории относительности). М.: Гос. изд-во, 1922. 58 с.
- 29 *Френкель Я. И.* Мистика мирового эфира // *Он же.* На заре новой физики. Сборник избранных научно-популярных работ. – Л.: Наука, 1970. – С. 136 – 146.
- 30 *Владимиров Ю. С.* Метафизика. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2009. – 568 с.
- 31 *Менделъевъ Д.* Попытка химического понимания мирового эфира. СПб.: Типо-литография М. П. Фроловой. Галерная ул., д. 6, 1905. – 40 с.
- 32 *Менделеев Д. И.* «Основы химии» 8-е издание. [Предисловие] // *Он же.* Сочинения. – [В 25-ти т.]. – Т. XXIV. Статьи и материалы по общим вопросам. – Л.; М.: Изд-во АН СССР, 1984. – С. 45 – 53.
- 33 *Родионов В. Г.* Место и роль мирового эфира в истинной Таблице Дмитрия Ивановича Менделеева // *Журнал Русского Физического Общества.* – 2001. – № 1 – 12. – С. 37 – 51.
- 34 *Волькенштейн М. В.* Трактат о лженауке // *Химия и жизнь.* – 1975. – № 10. – С. 72. Лев. стбц – 79. Прав. стбц.
- 35 *Александров Е. Б., Гинзбург В. Л.* О лженауке и её пропагандистах // *Вестник Российской академии наук.* – 1999. – № 3 (Т. 69). – С. 199. Лев. стбц – 202. Прав. стбц.

* Имя и фамилия данного автора – немецкого физика, лауреата Нобелевской премии по физике за 1905 г. – Philipp Eduard Anton von Lenard, то есть Филипп Эдуард Антон фон Лэнард. Скорее всего, при издании книги немецкую фамилию транскрибировали так, как если бы это была французская фамилия, а из имени взяли лишь первую букву. В таком случае фамилию следует читать «Ленар».

36 Баландин Р.К. Мифы глобального потепления. Реальная угроза или афера века? – М.: Яуза: Эксмо, 2010. – 286 с.

Түйін

Хамидов А.А. Тапсырыс теориясы феномені (Екінші мақала)

Мақалада жаратылыстану мысалында тапсырыс теориясы феномені талданады. Негізгі материал ретінде А. Эйнштейннің арнайы салыстырмалылық теориясы (АСТ) алынған. Аталмыш теорияның әлемдік эфир идеясының жалғандығын дәлелдеу үшін арнайы тапсырылған теория екендігі аталып өтіледі. Өйткені Н. Тесла электрді дәл осы эфирден алу және ары қарай кез келген қашықтыққа шектеусіз мөлшерде тасымалдау технологиясын ұсынған болатын.

Summary

Khamidov A.A. The Phenomenon of Ordered Theory (The Second Article)

In the article it is analyzed the phenomenon of ordered theory on the example of natural sciences. The theory of relativity of Einstein was taken as the main material. It is underlined that given theory was ordered as a theory of proving the falsehood of idea of world air as N. Tesla developed technology of extraction of electricity from air and the subsequent transfer it to on any distances in unlimited number.



М. ХАЙДЕГГЕР О СУЩЕСТВЕ ЯЗЫКА КАК О «ДОМЕ БЫТИЯ»

Аннотация. В статье автор стремится раскрыть смысл известного утверждения М. Хайдеггера: «Язык – дом бытия», исходя из его фундаментального учения о бытии, о единстве бытия и истины. Язык, как показывает автор, не сводится только к человеческой речи в обычном понимании, т.е. к членораздельному говорению, когда язык выступает в роли средства взаимного общения. В речи представлено сказание («сказ») от языка как дома бытия и жилища человеческого существования. Сказ есть язык языка, языка в его существе. Получается, что мы говорим не только на языке, но и от языка, являющегося домом бытия и жилищем экзистирующей мысли. Автор в утверждениях М. Хайдеггера о языке усматривает глубокий смысл, проливающий свет не только на сущность языка, его происхождение и развитие, но и на ответственность человека перед языком, на культуру языка.

Ключевые слова: язык, бытие, истина, человек, мышление, событие.

В обсуждении проблемы языка ныне ударение ставится прежде всего на постижение его сущности, что является предметом изучения философии языка. Язык ранее сопоставлялся с сознанием и мышлением, он воспринимался как реальность, зависящая от мышления, как форма общения, средство обмена мыслями. Современная философия языка идет значительно дальше: язык не просто феномен мышления и сознания, а скорее, феномен духовности вообще, всеобщий феномен духовной культуры народа, его культурно-исторического бытия.

Язык является важнейшим феноменом человеческого существования, такой формой его духовной деятельности, вне и без которой человек глух и нем, заброшен и обречен на одиночество. Язык, по М. Хайдеггеру, «дом бытия». Это его изречение часто цитируется, но, как мне кажется, истолковывается недостаточно глубоко. Бытие есть нечто изначальное по отношению к мысли и языку. Отношение бытия к человеку реализуется в мышлении. Мышление и бытие тождественны: мысль лишь выражает то, что дано ей самим бытием, иначе говоря человеческая мысль «дает бытию слово». Бытие берет слово и открывается человеку через язык: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты – хранители этого жилища» [1].

Бытие и мышление тождественны и иначе быть не может в истинностно заданном мировидении. В мысли раскрывается само бытие, которое глаголет на языке истины. «Язык есть дом бытия», ибо это язык истины бытия, истинного бытия, бытия как такового, бытия в его непрерывной истине.

Решающее значение в понимании данного изречения имеет, следовательно, то, как понимается отношение мышления к бытию. «Мышление... есть мышление бытия» – вот ключ, которым раскрывается его смысл, смысл самобытного мышления. «Мысль есть мышление бытия, – разъясняет М. Хайдеггер, – поскольку, сбываясь благодаря бытию, она принадлежит бытию». Мысль есть «мышление бытия одновременно и потому, что, послушная бытию, прислушивается к нему» [1, с. 194].

В философии М. Хайдеггера, в его фундаментальном учении о бытии, бытие и истина соположены: «Философия издавна ставила истину рядом с бытием», – пишет он, отсылая к Пармениду, отождествлявшему бытие и мышление, бытие и истину [2]. Более того, он утверждает: «Бытие – не сущее – «имеется» лишь поскольку есть истина... Бытие и истина «существуют» равноисходно» [2, с. 230]. Из этого можно заключить, что язык как «дом бытия» является в то же самое время и домом истины, иначе говоря, язык должен сказывать истину бытия, бытие в его истинности, иначе это не язык, а нечто совершенно другое, ведущее к заблуждению, к неистине.

«Бытие, высветляясь, просит слова, – пишет М. Хайдеггер, разъясняя свое понимание соотношения языка, истины и бытия. – Оно всегда говорит за себя. Давая о себе знать, оно в свою очередь позволяет сказаться экзистирующей мысли, дающей ему слово. Слово тем самым выступает в просвет бытия. Только так язык впервые начинает быть своим таинственным и, однако, всегда нами правящим способом... Экзистенция мысляще обитает в доме бытия», – заключает он. Бытие есть, оно пронизывает мысль, которая становится «бытийной мыслью»; мысль сказывается; бытие в слове «высветляется»; язык начинает быть и становится домом бытия мыслящего человека, домом, где царствует Истина бытия. Человек мыслящий творит в языке и через язык.

Очень интересно и по-своему глубоко следующее высказывание М. Хайдеггера: «... Уместность всякому поведению дарит истина бытия. Наш язык называет надежное место пребывания «кровом». Бытие есть кров, который укрывает человека, его экзистирующее существо, в своей истине, делая домом экзистенции язык. Оттого язык есть вместе дом бытия и жилище человеческого существа». Это означает, что только язык, который сказывает истину бытия, и есть дом бытия и одновременно «жилище человеческого существа». Слово, которое сказывает истину бытия, восходит к языку как к дому бытия и жилищу мыслящего человека. Бытие, мысль, язык и человек в их истине едины и неразлучны. Но если язык отходит от истины бытия, расходится с нею, то язык может перестать быть домом бытия и жилищем человеческого существа, о чем сказано следующее: «Только потому, что язык жилище человеческого существа, исторические коллективы и люди оказываются в своем языке не у себя дома, так что он становится им прикрытием для их *махинаций* (подчеркнуто мною. – М.С.)» [1, с. 218-219]. Этот замечательный пассаж является, пожалуй, гимном в честь культуры языка: язык

дан человеку не для того, чтобы говорить, что угодно и как угодно, язык требует уважительного и, главное, ответственного отношения к себе. Речь – один из основных показателей человечности человека, мерило его единства с истиной, гармонии с миром, с бытием как таковым.

Это замечание М. Хайдеггера весьма важно и имеет существенное значение в условиях современных политических событий для их понимания и анализа. В самом деле, когда язык выпадает из истины бытия, им начинают манипулировать в интересах тех или иных групп («исторических коллективов», по М. Хайдеггеру), тех или иных людей, почему-либо оказавшихся по разные стороны баррикады. Язык становится тогда «прикрытием для их махинаций». Достаточно, например, указать на ситуацию в Украине: каждая сторона противостояния тянет одеяло на себя, изощряясь в приукрашивании происходящих событий с позиции своих интересов, манипулируя языком в угоду политическим пристрастиям своим. Об истине бытия обе стороны напрочь забывают, хотя эта степень забывчивости может отличаться, иногда даже значительно. Так, насколько можно судить по некоторым объективным источникам, пророссийские СМИ и политики страдают заметно большей степенью отхода от истины бытия, чем украинские, и в этом смысле их язык становится действительно «прикрытием для махинаций».

Это же можно сказать о языке политических инсинуаций, которыми иногда власть имущие кормят простой народ, обещая золотые горы в более или менее обозримом будущем. Язык политики в таких случаях выпадает из истины бытия и независимо от желаний самого политика, от его искренности или, наоборот, неискренности, волей-неволей становится прикрытием политических, социально-экономических и иных «махинаций». Язык политики, политики любой – внутренней и внешней, в области экономики, культуры, межнациональных и межконфессиональных отношений и т.д., – должен выражать истину бытия, быть максимально приближенным к ней, иначе удачи нет и не будет, хотя те или иные временные успехи и могут случаться.

Особенно глубокого раскрытия сущности языка М. Хайдеггер достигает, на мой взгляд, в его статье «Путь к языку»: «... дар речи даже не какая-то одна из человеческих способностей рядом со многими другими. Дар речи отличает человека, только и делая его человеком. Этой чертой очерчено его существо... Сущность человека покоится в языке. ... Мы существуем, выходит, прежде всего, в языке и при языке», – утверждает он. И если попытаться проследить за ходом мысли М. Хайдеггера, то можно обнаружить методологию его анализа, характерную для его трудов «формулу» постижения существа рассматриваемых проблем в их своеобразии. В данном случае она звучит так: «дать слово языку как языку». Здесь, говорит М. Хайдеггер, зафиксировано сложное переплетение отношений, которое нам предстоит распутать так, «чтобы можно было разглядеть свободную взаимосвязь названных в формуле отношений... Надо нащупать в переплетении языка эту

развязывающую связь». Движение мысли по заданной выше формуле он уподобляет движению по кругу, разматывая который мы достигнем сути языка как языка, услышим, наконец «нечто малое от собственно языка» [1, с. 259-260].

Сначала проанализировав разновидности классического понимания языка, восходящего к трудам Аристотеля, он указывает на их ограниченность; язык сводится к речи, которая распадается на членораздельные звуки, наделенные определенными значениями. Это представление о языке он называет поверхностным, недостаточным для раскрытия существа языка как языка и обращается к трудам В. Гумбольдта, называя их вершиной языковедческой мысли, определяющей «собой всю последующую лингвистику и философию языка вплоть до сегодня».

Продолжая раскрывать существо языка, он замечает, что в вышеприведенной формуле о языке говорится трижды, «причем каждый раз по-другому и вместе с тем, о том же самом». Что же соединяет воедино эти три различных аспекта языка: слово, язык и язык как язык? Это то единое, «в котором покоится своеобразие языка» [1, с. 259-260]. Итак, язык представлен здесь тремя своими аспектами: во-первых, как слово, т.е. как звучание во-вторых, язык как язык, т.е. так речь («дар речи»), реализуемая органами речи, и, наконец, в-третьих, как язык в его существе, в своеобразии. Анализ, по-видимому, призван достичь и раскрыть это своеобразие языка, его существо, т.е. сущность, которая и пронизывает все три стороны языка, взаимно увязывая их в определенное единство. Таковым единым, по Гумбольдту, является «внутренняя языковая форма», являющаяся результатом внутренней деятельности духа. В таком понимании «язык есть не просто разменное средство для взаимопонимания, но подлинный мир, который дух внутренней работой своей силы призван воздвигнуть между собой и предметами...». Язык следовательно, целый мир, целостное мировоззрение, в котором и через которое достигается самовыражение «определенного человеческого множества», т.е. того или иного народа. «Гумбольдт дает слово языку как одному из видов и типов выработанного человеческой субъективностью мировоззрения», – заключает автор. Так понятие существа языка еще слишком обще, оно «еще никак не показывает... сути языка, ... что дает быть собственно языку в самом себе в качестве языка», – замечает М. Хайдеггер.

Получается, таким образом, что путь Аристотеля к языку ограничен, путь Гумбольдта позволил добраться до общего понимания того, чем является язык: «Гумбольдтовский путь к языку берет курс на человека, ведет через язык и сквозь него к иному: к вскрытию и изображению духовного развития человеческого рода», – замечает он [1, с. 263].

Заканчивая анализ гумбольдтовского пути к языку, он утверждает, что на этом пути «осмысление видит себя пока еще лишь перед искомым путем к языку и едва набрело на его след» [1, с. 267].

М. Хайдеггер продолжает идти по пути к языку, следуя вышеуказанной формуле, расшифровывая шаг за шагом существо языка и добиваясь целостного понимания всех его обозначенных аспектов. Он идет дальше, пытаясь подойти ближе к собственно языку и раскрыть сущность языка как такового. Он ставит вопрос о том, «что говорит вместе с нашей речью, притом всегда уже и в одинаковой мере, замечаем мы это или нет» [1, с. 264]. Это вопрос о том, что сквозит через нашу речь, что ее определяет и направляет, что за нею сокрыто.

И далее, задаваясь вопросом: «В чем коренится язык?», автор отмечает, что сказ «явным образом привязан к человеческой речи», и хотя признает, что язык не является продуктом речевой деятельности человека, опять обращается к анализу речи как человеческой деятельности, а далее как сказу. Через речь «получает слово», нечто такое, которое «так или иначе выходит на свет *в той мере, в какой нечто сказано*». «Сказать – значит показать объявить, дать видеть, слышать», – уточняет он, после чего существо языка в целом он называет «сказом»: «В свете этих отношений сказывания, – пишет он, – мы называем существо языка в целом *«сказом»*, признаваясь, что даже и теперь еще не указано то, чем единятся все отношения» [1, с. 265].

М. Хайдеггер, пытаясь воспроизвести язык в его целостности, сначала выявляет его отдельные элементы: язык как речь, звучание, говорение и сказание, говорение и слушание и т.д. «Сказать и говорить – не одно и то же, – замечает он. – Человек может говорить; говорит без конца, но так ничего и не сказал. Другой, наоборот, молчит, он не говорит, но именно тем, что не говорит, может сказать многое». Какое меткое наблюдение: такое в жизни происходит сплошь и рядом, некоторые люди могут говорить без умолку, не сказав ничего по существу обсуждаемого вопроса, тогда как отдельные люди могут парой фраз раскрыть суть дела, т.е. сказать.

И далее раскрывая взаимосвязь говорения и слушания, он пишет: «Говорение есть таким образом даже не одновременно, но *прежде всего* слушание. Это слушание языка... Мы говорим не только *на* языке, мы говорим *от* него. Говорить мы можем единственно благодаря тому, что всякий раз *уже* услышали язык. Что мы тут слышим? Мы слышим, как язык – говорит». В речи мы говорим от имени языка, говорящего свой сказ; речь, таким образом, воспроизводит то, «как язык говорит»: «Только послушно принадлежащим ему сказ дарит слушание языка и тем самым речь. В сказе дано это дарение... Существо языка покоится в таком дарующем сказе». «Сказ есть то, что дает нам, насколько мы к нему прислушиваемся, научиться языку языка», – заключает он [1, с. 266-267].

Чтобы перейти от сказа (от «языка языка»), к человеческой речи, М. Хайдеггер прибегает к помощи понятия «событие». Путь к языку он называет «событийным»: существо языка как сказа должно проделать путь к челове-

ской речи, оно должно сбыться, стать событием, «событие оказывается проделыванием пути сказа к речи». «Это проделывание пути дает слово (звучащее) языку (существу языка) как языку (сказу)», – пишет он, тем самым как бы завершая раскрытие исходной формулы пути к языку: «Собственное существо языка покоится в имеющем черты события происхождении слова, т.е. человеческой речи, из сказа» [1, с. 271]. Этим самым он совершает то движение, которое связывает воедино все элементы языка в его целостности, «развязывает сказ в речь». А оно в свою очередь требует человека, и нам, людям, это «проделывание пути сказа к речи только и открывает... тропы, следуя которым мы осмысливаем истину пути к языку» [1, с. 270].

Следовательно, язык в его существовании («язык в самом себе») заговаривает и принимает форму сказа, т.е. языка, на котором говорит Язык (иначе говоря: сказ и есть язык языка, языка в его существовании), а сказ, в свою очередь, сбывается в речь, где переливается всеми гранями говорение и слушание, говорение и сказывание, а значит, и звучание (слово).

В заключение он вновь приводит известное свое положение о языке как о «доме бытия»: «Язык есть дом бытия, ибо в качестве сказа он способ события, его мелодия» и высказывает свое удивление тем, насколько глубокие прозрения в существо языка содержатся в трудах В. Гумбольдта, который предрекал возможности изменения и развития языка во времени самим народом без особых изменений в своих звуках, формах и законах, приводя следующую цитату из его сочинения: «Тогда в ту же самую оболочку вкладывается другой смысл, под той же чеканкой дается нечто отличное, по одним и тем же законам сочетания прочерчивается иначе построенный ход идей. Таков неперемный плод *литературы* народа, а в ней – преимущественно *поэзии и философии*» [1, с. 273]. Это последнее утверждение В. Гумбольдта напоминает соответствующее ему высказывание самого М. Хайдеггера о том, что мыслители и поэты являются хранителями жилища языка.

Развитие языка состоит, насколько можно понять, не столько в изобретении новых слов и словосочетаний, а в способности его выражать новые реалии, новые идеи, в его содержательном обогащении новыми смысловыми оттенками, в его пластичности и гибкости, позволяющих вобрать в себя все новое, навеянное временем. Именно здесь в первую очередь выдвигается на первый план творчество поэтов и философов, которые прокладывают путь новым чувствам и идеям, испытывая ими потенциал языка, изобретая новые формы выражений чувств, мыслей и идей, соответствующие их сути. Отсюда следует важная мысль: языковеды и литераторы в целях развития языка должны тесно сотрудничать с поэтами и философами, совместными усилиями проторяя путь языку в будущее. Этим, на мой взгляд, приоткрываются большие возможности, в частности перед казахским языком: наряду с исследованиями формально-лингвистического характера, связанными с грамматикой, синтактикой, фонетикой и т.п., следует одновременно вести

глубинные этнолингвистические, историко-лингвистические и содержательно-лингвистические (можно сказать, идейно-теоретические) изыски, чтобы далее развивать язык, раскрывая его внутренние потенции на стыке лингвистики с поэзией и философией, с историей культуры вообще.

Литература

- 1 *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
- 2 *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М.: Академический Проект, 2013. – 460 с.

Түйін

Сәбит М.С. Хайдеггер тілдің «болмыс үйі» ретіндегі мәнісі туралы

Мақалада М. Хайдеггердің тіл туралы философиялық ілімі зерделеніп, «Тіл – болмыстың үйі» дейтін оның ұйғарымының мән-мәнісі ашылады. Болмыс, ақиқат, ойлау және тіл туралы, оның даму жағдаяттары, тіл мәдениеті туралы пікірлері жүйелі баяндалады, қазақ тіліне қатынасты қырлары да қозғалыс табады.

Summary

Sabit M.S. Heidegger on the Essence of Language as the «House of Being»

The article touches upon the philosophy of language Heidegger, attempted a systematic disclosure of his famous statement «language – the house of being». The author believes that it allows deeper grasp the essence of the problem of language in general, including the Kazakh language.



Елена Хлистун

СУЩНОСТНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ФЕНОМЕНА АРИИЗМА

Аннотация. Статья посвящена актуальной теме – раскрытию основного содержания феномена ариизма в индоевропейской культуре. Вопреки распространенному нечеткому представлению об этом явлении в работах расологов, энографов и историков автор проводит комплексный анализ мировоззренческих основ ариизма и дает характеристику данному явлению, опираясь на памятники литературы и философские труды, которые непосредственно связаны с арийским наследием. Точка зрения автора на данную проблему существенно расходится с бытующей в современной социально-философской литературе, которая позиционирует феномен ариизма как наследие языческой Европы. Поэтому в качестве термина, который относится к наименованию данного явления и передает более широкое его понимание, предлагается «ариизм», вместо распространенных ранее «арийство» или «нордизм».

Ключевые слова: ариизм, монотеизм, мировоззрение, первопричина, Агни, Брахма(н), закон, истина, цикличность, логизм, процессуализм, космологизм, детерминизм, экологизм, гносеологизм, знание.

Интерес к проблеме ариизма не утихает уже на протяжении нескольких последних столетий, с тех пор как Ж.-А. де Гобино определил это направление исследований. Дальнейшее развитие темы можно найти в работах Г.Гюнтера, В.Авдеева, С. Наливайко и других. Вместе с тем в них не содержится комплексного определения понятия феномена ариизма и его сущностных характеристик, поэтому часто настоящий ариизм подменяется разного рода теориями и идеологическими доктринами. Именно поэтому мы предлагаем использовать термин «ариизм» по отношению к этому явлению, а не «арийство».

Ариизм – это, прежде всего, социокультурный феномен в самом широком смысле этого понятия, который лег в основу культурной традиции индоевропейской цивилизации. Он зародился в кругу восточно-арийских племен и выработал собственную, отличную от других мировоззренческих систем, совокупность взглядов, оценок, ценностей, принципов, определяющих видение мира как образа идеальной конструкции, определенного места человека в этой конструкции, а следовательно предусматривает формирование активной жизненной позиции, программы конструктивного поведения и совокупных действий людей как членов единого общества, что направлено на развитие, в соответствии с собственными знаниями и умениями, для достижения наивысшего идеала (модели общественного рая). Эта идеоло-

гия заложила основы планирования и прогнозирования, а также философии государственности.

Система мировоззрения и ценностей ариизма имеет определенную организацию и иерархическую структуру, которая полностью подчинена единому принципу монистического первоначала и представлена в системе категорий, понятий и символов. Именно благодаря наличию этой специфической системы становится возможным увидеть присутствие составляющих ариизма как в историческом процессе, так и в современном общественном мировоззрении.

В основе монотеизма (тотального первоначала) – в ведизме, зороастризме и маздаизме, иудаизме и его ответвлениях (христианстве и мусульманстве) – лежит идея единого творческого первоисточника, которая позже воплотилась в личности Бога – создателя вселенной. Однако, каждый из названных направлений понимает этот концепт по-своему. Поэтому идея монотеизма проходит несколько этапов развития и соответственно трансформируется во время ее имплементации в другие мировоззренческие системы. Так, концепт «монотеизм» становится основанием для формирования таких понятий как «теизм», «деизм», «пантеизм» и «генотеизм» («монолатрия»), но только частично совпадает с ними.

Согласно концепции «прамонотеизма» В.Шмидта, монотеизм провозглашался первоначальной формой религии в истории человечества [1]. Однако, исследования представителей эволюционного подхода доказали, что монотеизм выступает вершиной эволюции мифологической и религиозно-философской мысли (Р.Белла, Е.Тайлор, Дж.Фрейзер, Р.Маретт, Л.Штернберг, Л.Леви-Брюль, И.Крывелев) [2]. В то же время В.Шмидт в ходе исследований сделал определенные значительные выводы: 1) первично идея Бога-первотворца существовала в большинстве кочевых народов, которые веровали в небесного Бога; 2) верования Древнего Востока и античности так или иначе приближались к идее монотеизма; 3) наряду с верховным божеством часто, при этом, размещали пантеон второстепенных богов; 4) магия постепенно стала доминировать в тотемических культурах, а в матриархальных сельскохозяйственных культурах начали почитать землю и создали культ плодородия, «лунную» мифологию и почитали умерших.

Система ведического мировоззрения также часто рассматривается как обычный политеизм. Божества ранневедического пантеона представлены богами неба (бессмертными есть небесные светила и явления природы, Рудры, Асуры), а также героями, в роли которых выступают племенные вожди (Индра, Яма), и женскими образами (спутницы богов). Однако на базе древнейшей веды – «Ригведы» [3] – уже можно увидеть зарождение монотеистической линии и самого феномена ариизма.

Героический и обрядово-мировоззренческий цикл древнейшей веды связан с Индрой и ариями (РВ 1.6), а бытовой и земледельческий (заговоры,

просьбы о дожде и т.п.), который представлен в поздних мандалах, тяготеет уже к смешанной традиции, которая вобрала культуры доарийской Индии. Можно наблюдать, как образ Индры постепенно сливается с образами других божеств, связанных с ведической космогонией, – Агни, Вишну, Брихаспати, позже Шивой и прочими. Так, на базе кочевых племен, которые уже приручили лошадей и имеют специализацией коневодство и военное дело («О Индра-Агни, вы потрясли девяносто крепостей, подчиненных Дасе, – сразу, одним боевым деянием» (РВ 3.12.6)), зарождается понимание природы Агни.

В рамках философии ариизма осмысливается функция огня как единого всемирного первоисточника (РВ 5.79.8). Агни в «Ригведе» многофункционален: это внутренний огонь, это свет на небе, свет среди людей, свет мысли и вдохновения поэта («К Агни-Вайшванаре», РВ 4.5). В зороастризме священный огонь Атар, или вселенский огонь Хварно, – уже не выступает как самостоятельное божество, а назван сыном Ахура-Мазды и является его атрибутом, как заметил Л.Лелеков, «символом божественных потенций» [4]. В «Ригведе» космической формой огня выступает «Космический жар» – *tapas* (РВ 10.190) – как единый космогонический первоисточник, первопричина мира.

С ритуалами Агнихотры связан и ритуал возливания Сомы – крепкого напитка, который смешивается с молоком и считается напитком бессмертия богов, Амритой. Он символически выливается в воды священной реки (Mahi – «большая»), которой выступает Сарасвати, Раса (*Rasa*), авестийская Раха/Ранха, или Небесная река, которая течет прямо с неба и омывает собою всемирное пространство. Этот образ непосредственно связан также с пониманием вселенского огня, осмысленным как циркулирующий поток, чем и похож по признаку на вселенский водный поток (РВ 4.43). «Отпрыск вод», «Потомок вод» (*Aram Narat*, в «Авесте» переводится как «Внук вод») – неизменный эпитет Агни (РВ 3.9.1): так образно передана ассоциация со световыми волнами, излучением. Таким образом, ритуал жертвоприношения водам и очистительные купания (РВ 1.23) заложили основы традиции чествования огня и воды в ведизме и зороастризме (Атар и Абан). Море Ворукаша (авест.) – одновременно отождествляется с реальным земным водоемом [4], а море Пуитика ассоциируется с небесным Океаном (вода, которая испаряется), как и ведический океан Матарисван (*Matarisvan/Matarisva*). Все эти образы связаны с Агни, на что указывает и Т.Елизаренкова [3]: «Безграничный океан, Матарисван, крепко охватывающий жар, грозный, подкрепляющий; божественные воды, перворожденные по закону» (РВ 10.109.1). Таким образом, понятие небесного потока (Раса/Раха), скорее всего, выступает начальным представлением древних ведийцев о геомагнитном поле Земли, а также – циркуляции энергии во вселенной. Именно поэтому во многих гимнах присутствует непонятное для исследователей

(Саяна, К.Гельднер, Л.Рену, Г.Ольденберг и другие) неразличение Сомы и Агни как единого вселенского потока. Однако связанные между собой атрибуты обряда – Агни, сома и река – передают осмысление-ассоциацию древних философов о циркуляции вещества и энергии во вселенной, бессмертного подвижного источника, что дает жизнь всему сущему (гимны «К Соме», РВ мандала 9). А Всемирный океан, на самом деле, представляет собою океан космических волн, что указывает на природу Агни как феномен микроволнового излучения. Поэтому главные символы ариизма – огонь и вода – имеют многозначный смысл и позволяют описать древним ариям реалии одного порядка: движущийся космический, всемирный поток энергии Агни-Вайшванару, современными терминами можно сказать – космическое микроволновое излучение. Это понятие и составило основу философии монотеизма.

Рассматривается также вопрос о трехчастной природе Агни (trisadhastha): он рождается в трех местах – на небе, среди людей и в водах как Апам Напат («К Агни», РВ 10.45.3). Это мистическое представление о Троице – трех ипостасях единого божества – передано и в ритуале зажигания трех жертвенных костров.

В то же время происходит зарождение понимания единого Бога-Творца, которого автор одного из ведических гимнов позиционирует как личность (РВ 10.81). Этот образ уже получает имя Вишвакарман («Верховный деятель-творец») и выступает активным первоисточником: «Это его восприняли воды как первый зародыш» (РВ 10.82.6). Указывая на идентичность этого образа «зародышу» автор отождествляет его с Агни. Но ответ на вопрос «кто же он – Вишвакарман» так и не найден, он осознается одновременно как невоплощенный и как личность, что позже в брахманизме будет соответствовать понятиям «Ниргуна Брахмана» и «Сагуна Брахмана».

Отождествление Агни и Брахмы – «Ты Брахма и господин дома в нашем жилище» – появляется лишь в X мандале «Ригведы» (РВ 10.91.10). Эти факты свидетельствуют о более позднем осмыслении сущности Агни и начале формирования философии брахманизма. В «Законах Ману» («Manava Dharma-sastra», II в. до н. э. – II в. н. э.) содержится вывод, который завершает развитие ведической традиции в понимании базовой основы вселенной, и передает это понимание следующим образом: «Одни называют его Агни другие – Ману, владыкой существ, иные – Индрой, некоторые – дыханием жизни, а некоторые – вечной брахмой. Он, проникая во все живые существа пятью элементами (murti), постоянно заставляет [их] вращаться как колесо, посредством рождения, роста и смерти. Кто так видит во всех живых существах атмана через атмана, тот, став равнодушным ко всему, достигает высшего состояния – брахмы» (ЗМ 12.123-125) [5].

Таким выступает и Брахман в философии веданты: имманентный и трансцендентный феномен, который является выражением высшего раз-

умного идеального принципа (Абсолюта) как первопричины и источника всего сущего, и в то же время как воплощенный создатель мира (Ишвара) [6]. Автор трактата «Брахма Сутры» Бадараяна, анализируя святыя писания, приходит к ряду заключений. В частности указывается, что Брахман не является чем-то отличным от мира: «В точности как кувшин является ничем иным, как глиной, а украшения – не есть что-либо, помимо золота, так и этот мир имен и форм есть Брахман» [6, с. 18]. Брахман может творить мир с помощью Сат-Санкалпы – энергии воли. Атма (дух, душа), Акаша (пространство) и Прана (дыхание) также трактуются как синонимы к понятию Брахман. В отношении качеств Брахмана, ведизм утверждает, что Вайшванара («желудочный/внутренний огонь») есть Брахман (БС 1.2.24), или Jyotiscaranadhikaranam – «свет есть Брахман» (БС 1.1.24-27). В качестве объекта познания Брахман сравнивается с горением, внутренним огнем, движущей энергетической субстанцией. Сам процесс познания (медитации) выступает связанным с жертвоприношением, что служит единственной цели – процессу познания основ мироздания.

Космогонические гимны «Ригведы» принадлежат к наиболее поздней части (в основном мандала X), на что указывали и Г.Ольденберг, К.Гельднер, Л.Рену, У.Донигер (О'Флаэрти), Т.Елизаренкова и другие [3]. Сначала бытие Sat возникает из небытия Asat, в конце процесса творения появляется солнце, от которого происходят поколения богов и людей. Адити рождает нечто неживое – Мартанду, а боги его приводят в действие, после чего он живет и умирает (РВ 10.72). Это существо (ногами вверх tad uttanapadas pari) кажется космическим гигантом, подобным Пуруше, или космическому дереву, перевернутому корнями вверх (РВ 1.24.7). Соотношение Адити и Дакши напоминает одновременно Пурушу и Вираджу (РВ 10.90). Надо учитывать тот факт, что названия, которые сегодня переводятся с санскрита как имена богов первоначально могли указывать на конкретные явления и космические объекты. Таким образом, в тексте произведения почти не находим противоречий с современной космологией: здесь поэтически изображен процесс, когда вселенная рождалась как некий океан частиц, первые его объекты (боги) стали с точки зрения человека долговечными («бессмертию подобными»), «держась за руки» они «танцуют»(хоровод-круговорот) в океане циркулирующей космической энергии и пыли, и, наконец, среди них появляется Солнце.

Космогонические представления зороастризма (Ясна, Гаты) схожи с представлениями авторов «Ригведы». Здесь описаны небесные светила, которые осуществляют свои циклы, что является мерилем Аши (закона, истины), раты-образцы (целостность, бессмертие, новый месяц, раты года и т.п.). Из общего индоиранского источника зороастрийцами унаследован ритуал выливания Хаомы (Сомы) и чествования огня (Атар, Хварно). Представление о мире зороастрийцев, однако, существенно отличаются от

взглядов авторов «Ригведы». Образ Ахура-Мазды связан с метафизикой: он постоянный и неизменный, не ограничен во времени. Поэтому монотеистическая линия в зороастризме выступает уже трансформированной и напряженную связанной с иудаизмом и христианством. А наставления Ахура-Мазды рассматриваются как «Святое Слово» и «Откровение».

Однако представления «Ригведы» в самом ритуале Агни непременно связаны с Законом непрерывного движения и циклами круговорота жизни. Таким образом, древнейшей формой монотеизма, которая выражает главную идею ариизма, в Индии и Иране были не монолатрия (генотеизм) и не теизм или деизм. Единое божество сначала понималось в духе, близкому к пантеизму (веды и упанишады), или как безликое Сверхбытие (буддизм). Именно в образе Агни (Хварно) воплощена сущность главной идеи ариизма – понимание основ мироздания как реализации природы излучения.

Показательным также является факт соответствия взглядов древних ариев на природу вселенной и выводов современных космологов и физиков, на что обратил внимание М.Каку [7]. В частности, Вишну обычно изображается лежащим на царе змеев Наге Шеша (Sesha), где Шеша подобный волнам на поверхности океана первозданных вод. В ариизме также был впервые сформирован взгляд на конечность отдельной вселенной и одновременно бесконечность мира, что вполне согласуется с выводами А.Эйнштейна, Е.Хаббла, Ч.Беннетта, А.Гуса, Г.Гамова, Ф.Хойла, Дж.Уилера, М.Каку (теории Большого Взрыва и расширения Вселенной, теория суперструн) и других [7]. Вселенная является динамичной в результате волнового искривления материи пространства-времени, а свет и звук – это волны, их колебания могут происходить в разных плоскостях, создавая иллюзию пространственности. Учитывая новейшие исследования, термин «вселенная» (универсум) был заменен на «мультивселенная» (мультиверсум).

В ведизме этим понятием соответствуют понятия Сагуна Брахман (проявленный Брахман) и Ниргуна Брахман (непроявленный Парабрахман) (БС 4.3.7-14). Брахман, отмечается в философии веданты, не имел никакой иной причины во время создания вселенной, кроме присущей ему игры – Лилы (БС 2.1.32-33). Здесь имеется в виду игра света и звука, иллюзия, Махамайя [6]. Таким образом, создание и уничтожение мира (Великое растворение, Маха Пралайя) следуют друг за другом и такие изменения не имеют начала и конца, а выступают лишь последовательностью циклов, таким образом реализуется главный Закон (Rta) [8]. Цикличность в ведической философии, буддизме, джайнизме и тантризме передана через образ Колеса Сансары или понятие Калачакра.

Непосредственно с природой светового излучения в ариизме связан феномен информации (Истины), информативности вселенной. Информация как понятие «истина» передается через определенные образы. Аша/Арта (закон, истина) – в зороастризме; Satyam – в ведизме [3], [4], [6], а ее вы-

ражением выступает Закон-Rta; в христианстве это понимание передается через образ «Слова», или «Книги Жизни», где записаны все мертвые вещи и существа как потенциально живые («Апокалипсис», гл.10.10). Таким образом, можно сказать, что главной, самой совершенной формой развития информации есть Бог (монотеистические религии), «волновой Океан» или «Нирвана» (ведизм, буддизм, М.Каку). Она включает в себя все другие потенциальные информационные формы, вероятности существования материи. Это свидетельствует о соответствующем понимании в рамках ариизма высокой структурной организации человека, которая вмещает весь потенциал предыдущих уровней развития вселенной.

В ведический период зарождается идея Договора и Завета (Закона), в том числе в IV мандале упоминается Договор Индры с теми, кто его чит. Закон и Истина выступают как взаимосвязанные понятия в «Авесте» и ведических текстах (rtam sa satyam) как выражение божественного принципа цикличности (РВ 10.190.1). Космический Закон (Rta) закреплен в ритуале почасового жертвоприношения различным богам (космическим объектам и структурам) в течение суток Rtugraha (закон круговорота времени), где каждому божеству отведено свое время и свое место (РВ 1.15). Понятия Закон и Истина в то же время выражают принцип структурированности (детерминизм) мироздания [3]. По определению интерпретаторов «Ригведы», Митра выступает божеством дружественного договора, объединяющий людей и следящий за соблюдением социальной иерархии (подобную функцию имеет и в зороастризме). Обычно Митра выступает в связи с Варуной и это имеет свое объяснение: Варуна представлен как космический океан, который рождает все и, соответственно, устанавливает Закон круговорота, которым руководит Митра. Этот факт свидетельствует о переносе сознания природного законодательства на становление системы общественной иерархии в мировоззрении ариизма. Потому как и в зороастризме, так и в индийских дхармашастрах наблюдается непосредственная связь правовой нормы с ритуалом, а выполнение нормы приравнивается к святости. Понятие Закон и Договор, которые первоначально составляли основы природного и ритуально-религиозного законодательства затем были перенесены и на жизнь общества.

Таким образом, понятие Истина соответствует: 1) теоретическому пониманию основного природного Закона – цикличности и процессуальности бытия; 2) практическому отражению этой идеи в ритуале; 3) переносу идеи соответствия природного законодательства на общественное и создание соответствующей социальной иерархии (социальный экологизм), которая отражает иерархическую (многоуровневую) структуру вселенной.

Надо отметить, что именно в философии ведизма-брахманизма были заложены социально-философские основы ариизма, в рамках этого направления была собрана наиболее подробная информация об основах ми-

рождения и сформированы взгляды относительно обустройства общества в гармонии со вселенной. В других религиозно-философских направлениях можно наблюдать дальнейшее развитие монистической идеи, ее трансформацию и адаптацию под влиянием других мировоззренческих систем, и в то же время определенный отход от первооснов ариизма.

Ариизм считает реальный мир воплощением, материализацией безличного светового начала, его естественным продолжением, которое в процессе развития приобретает многоуровневую структурную организованность и выступает единой гармоничной системой. Вся конструкция мироздания (мандала) в мировоззрении ариизма подчиняется логизму и процессуализму, потому предусматривает развитие, планомерность, цикличность, многоуровневость и тому подобное. Систему мировоззрения ариизма можно отразить в парадигме «Бог – Вселенная – Общество – Человек». В рамках философии ариизма также надо определить несколько составляющих, характеризующих монотеизм и передающих иерархический принцип восприятия мироздания: космологизм (космизм), детерминизм и экологизм.

Можно убедиться, что мировоззрению ариизма присущ гносеологизм. Возможность исчисления в математических формулах природных процессов обусловила развитие таких дисциплин, как астрономия, астрология-джйотиш, математика и архитектура в древнеиндийском обществе, что показано в «Васту-Шастре», трактатах Ариабхаты, Брахмагупты, Бхаскары («Венец систем», «Алгебра» («*Bijaganita*»)) и т. д. и отражает попытки планирования-прогнозирования с использованием математических расчетов [9]. Благодаря геометрически-математическому взгляду на структуру мироздания в ариизме становится возможным увидеть ее иерархизм, системность и целостность, а значит и всеобщую гармонию этой всемирной конструкции.

Иерархическая организация, системность и упорядоченность присущи также человеку и обществу. В ариизме постоянно позиционируется жизни в гармонии с природой (соблюдение законов физики вселенной, природный экологизм), что вытекает из космологии монотеизма [9].

В соответствии с принципом космологизма возникает деление общества на касты (чего у ариев изначально не было) [5]. Из текста «Ригведы» видно, что Пуруша – это реализация видимого мира, неживой и живой природы, он как вселенская материальная сущность был разделен и принесен в жертву, чтобы из него образовались все объекты природы: «Его рот стал брахманом, (Его) руки сделались раджанья, (то,) что бедра его, – это вайшья, из ног родился шудра» (РВ 10.90.12).

Так, в ариизме были заложены основы социоцентристского подхода, который иногда обвиняют в абсолютизации значения общественных связей человека. Арийский гуманизм представлен во взаимодействии интересов личности и общества, это так называемый естественный гуманизм,

направленный на гармонизацию соотношения личностных интересов и общественных. В антропологии ариизма человек рассматривается как часть единого мироздания, обусловлен природными и социальными связями, включен в единый процесс антропо-социо-космогенеза, а поэтому должен жить в гармонии со вселенной и обществом. Здесь речи вообще не идет о каком-либо психологизме или свободе личности. Только в коллективе раскрывается его ценность и заложенные в нем природные потенции. Поэтому человек не может действовать по своему усмотрению, его поведение и деятельность обусловлена общественными требованиями (дхармашастры, «Законы Ману» и т.п.).

Один из главных концептов арийского монотеизма – Любовь – предусматривает реализацию гражданского долга и понимается как преданность и служение высокому идеалу, идеальному образу, абсолюту или высшему существу – Творцу. Гуманистическая идея ариизма направлена, прежде всего, на совершенствование нравственной сущности человека, нацеливает его на развитие и сотворчество в соответствии с естественным началом, Богом-Творцом (в отличие от разрушительной, деструктивной позиции). «Веда» понимается при этом как «знание» и «добродетель», содержит сведения о мире и соответствующий взгляд на универсальную и божественную человеческую природу как гармоничный инструмент практической деятельности в кругу семьи, общины, общества.

В рамках ариизма позиционируется также идея подчинения, что показывает включенность каждого объекта в структуру всеобщей системы. Поэтому нижние слои социума должны подчиняться высшим (касты, государство), что обуславливает определенную гармонию взаимоотношений в обществе. В то же время человек в ариизме выступает не пассивным объектом природы, а субъектом действия, который обуславливает развитие социальной материи и предметного мира вокруг себя.

Морально-этические взгляды ариев показывают, что они ценили щедрость и дружбу, честность и не терпели лжи, к которой прибегают их враги, пытались познавать «божественную» истину и ценили ее превыше всего, закрепив это знание в ритуале. Себя арии считали благочесными исполнителями закона, дружными, подобно когорте своих богов – Агни, Индре, Митре и другим. При этом Зло в Ведах не выступает на вселенском уровне, как в зороастризме, а имеет конкретного носителя. Поэтому, в ариизме отсутствует идея изгнания из рая, наоборот – весь мир воспринимается как всеобщее благо, выступает в своей целостности и неделимости (РВ 3.31.17). Поэтому и понятие справедливости и этичности в ариизме выступает как отражение природных процессов.

С развитием ведической традиции появляются совершенно новые понятия «греха» и «безгреховности», чего изначально не находим в «Ригведе». Сначала все люди разделялись на тех, кто выполняет ритуал Сомы и

тех, кто не устраивает жертвоприношений арийским богам – это даса (дасью) и ракшасы (РВ 5.44). В период поздней «Ригведы» возникает понимание «смертного» и «несмертного греха» (РВ 10.132.4). В «Законах Ману» уже определены этические показатели праведности – «Постоянство, снисходительность, смирение, непохищение, чистота, обуздание чувств, благоразумие, знание Веды, справедливость и негневливость – образуют дхарму, обладающую десятью признаками» (ЗМ 6.92); приведен и перечень пороков (ЗМ 7.47-48). Однако, как и ранее, зло имеет социальный статус и не выступает в качестве категории всемирного антагонизма: мир является целостным творением Брахмы, а общественные предписания направлены на поддержание этой вселенской гармонии на уровне общества [5].

В зороастризме красной нитью проходит общий мотив борьбы против верований местных аборигенов – магов и колдунов, и их богов – дэвов («Видевдат» [4] – «Закон против дэвов»), осуждаются идолопоклонство (в том числе распространенный в то время буддизм). Этот факт также может выступать одним из главных маркеров, которые отличают ариизм от язычества как такового, где указанные элементы выступают стилиобразующими (магия, вера в духов и т.п.). Ш.Шакед, Е.Ртвеладзе, А.Саидов и Е.Абдуллаев указывают, что агрессивное утверждение дуализма изначально не было характерно для зороастризма до начала Сасанидского периода [4]. Первоначально основу философии обоих произведений – «Ригведы» и «Авесты» – составляли стремление к гармонии и добру, а высшим достижением сил добра считалось рождение потомков человека и животных.

Существенным недостатком идеологических направлений, возникших в последние 2-3 века и определенным образом эксплуатирующих мировоззрение ариизма, является попытка объяснить понятие морали исключительно природными процессами, побуждениями, инстинктами, и, конечно, борьбой интересов и отдельных волей (расология, Ф.Ницше, А.Шопенгауэр и т. д.).

Философия ариизма отличается гносеологием и в изучении природы души. С развитием ведической традиции душа начинает описываться как субъект познания, а «обитель» – как то, что предстоит познать («Мундака Упанишад»). Этот пункт отличает ариизм от религиозно-философских взглядов иудаизма, христианства, мусульманства и т. д., где знания воспринимаются на веру, как постулаты, которые нельзя узнать, и выступают откровениями.

Ведисты утверждают, что индивидуальная душа абсолютно тождественна Высшей Душе (шрути, «Брахма Сутры»), поэтому она – вечна. В совокупности индивидуальные души составляют Брахман. Целью души должен быть Брахман и его познание. Знание является основной целью и добродетелью человека, что сближает его с Брахманом. Лишенная Авидьи (неведения) душа высвобождает те же свойства, которыми обладает Брахман – свободу от греха, чистую волю, всеведение, единственным ее качеством является Чайтанья (чистый разум) (БС 2.1.21-22; 4.4.5-7).

Итак, главным благом в философии ариизма выступают знания (Истина, Аша) – знание главного закона (Rta) и жизнь в соответствии с этим естественным законом. Целью познания становится «освобождение» от кармы как причинно-следственных отношений: только истинное знание рождает успех и устраняет нежелательные последствия кармы (действия). Именно это и является основным пунктом ведического учения, что обачно трактуется как «спасение» – это знание Брахмана и спасение от ошибочности, которую рождают причинно-следственные отношения (карма) в результате незнания (БС 3.2.38-41). Достижение гармонии между действием и результатом – основная цель ведического учения (БС 3.3.28). В «Брахма сутрах» со ссылкой на мудреца Джаймини утверждается, что познание Брахмана не зависит от актов жертвоприношений. Таким образом, все ведические тексты свидетельствуют о том, что спасение, Мокша, достигается через знание Брахмана, а под духовным прогрессом в ведизме понимается достижение знаний о природе вселенной.

В то же время надо отметить определенные противоречия, заложенные в мировоззрении ариизма: наряду с глубинной философией, которая рассматривает основы мироздания, и в рамках которой утверждается равноправие и равноценность всех воплощенных душ (Jiva), развивается система ограничений для определенных групп людей, элитарная идеология. Героизм, завоевательская политика ариев, направленная на получение благ, часто созданных другими народами, и выделение себя (приверженцев Закона и богов) среди других народов (безбожников, воров и магов), скорее всего, дали основание формировать идеологию избранности в древнеиндийском обществе (РВ 4.4.9). Затем эту тенденцию унаследовали другие народы и группы, на базе которых формировалась идеология аристократизма, богоизбранности и т. п., а в новейшее время – идеология нацизма.

Философия элитарности сказывается и на гносеологическом аспекте ариизма. В «Ригведе» отмечается, что язык создали древние поэты-риши, которые дали имена всем вещам, и тем самым сделали тайное проявленным (РВ 10.71.1). В этом тезисе отразилось осознание ариями (на первоначальном уровне) того факта, что информация реализуется посредством языка, и одновременно здесь присутствует указание – на зарождение понимания элитарности знания уже в ранневедический период: «тайные слова» (Pada Guhyani) или «священная Речь (Вач)», что объединяет поэтов и богов, но непонятна для непосвященных (РВ 10.53.10). Индолог П.Гринцер также отмечает: «в древних памятниках иранской, индийской, хеттской, греческой, исландской и ирландской литературы ... более или менее четко выявлена оппозиция так называемого «языка богов» и «языка людей»» [Цит. по 4, с. 26]. В частности, в «Законах Ману» есть пункт, который отражает позицию брахманизма во взгляде на знание: «Наделенный надлежащим познанием не связывается деяниями; лишенный же познания подвергается круговому

течению жизни (Сансара)» (ЗМ 6.74). Таким образом, знания определяют свободу человека, как и его принадлежность к элите общества, в то время как предписания и ритуалы обязаны выполнять все другие, кто не наделен таким знанием, чтобы упорядочить жизнь общества.

Дальнейшее углубление конфликта между философией ариизма и религиозным законодательством происходит во время заимствования ведических знаний и имплементации их в других религиозно-философских системах, а отдельные тезисы ведизма уже в редуцированном виде адаптируются под другие учения. В последнее время из-за отсутствия глубокого анализа основ мировоззренческих систем, ариизм подменяется синтетическими идеями.

Подытоживая сказанное, следует отметить, что основой для формирования элитарной доктрины ариизма стали следующие положения: 1) идея знания и прогресса; 2) идея богоравности тех, кто обладает знанием; 3) присвоение заслуг и достижений ариизма исключительно одной расой (или нацией, группой). Однако, необходимо отметить, что, исходя из философской части ариизма, элемент элитарной идеологии был привнесен гораздо позже, чем закладывались основы ариизма.

Таким образом, в основу феномена ариизма легли следующие положения: 1) понимание и соответствующее представление о природе светового излучения как выражении природы вселенной, оформившееся в идею монотеизма; 2) Истина и Закон – основные понятия ариизма, которые указывают на главный закон мироздания – цикличность движения энергии и материи (Сансара); 3) ариизму присущ гносеологизм, что позволило сформировать определенный взгляд на принципы мироздания и организации общества, показать их иерархизм, системность и целостность, а следовательно всеобщую гармонию этой всемирной конструкции; 4) главной целью философии ариизма выступает знание (Истина, Аша) – знание главного Закона цикличности (Rta) и жизнь в соответствии с этим природным законом.

Литература

1 Голубев Д. Теория прамоотеизма в трудах В. Шмидта. – Саарбрюккен: Lambert Academic Publishing, 2013. – 232 с.

2 Крывелёв И. А. Крушение теории прамоотеизма: консультация // Вопросы философии. – 1960. – №7. – С. 135-146.

3 Ригведа: в 3 т. / пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1989-99. – . – (Серия «Литературные памятники»). – Т.1: Мандалы I – IV. – 1989. – 768 с. – Т.2: Мандалы V – VIII. – 1995. – 752 с. – Т.3: Мандалы IX – X. – 1999. – 560 с.

4 *Авеста*. Закон против дэвов (Видевдат) / Адаптированный перевод, исследование и комментарии Э. В. Ртвеладзе, А. Х. Саидова, Е. В. Абдуллаева. – СПб: Издательство Политехнического университета, 2008. – 301 с.

5 Законы Ману (Манавадхармашастра) / пер. С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным. – Москва: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 496 с.

6 Веданта Сутра (Брахма Сутры) / пер. с санскрита Д. М. Рогоза. – СПб: Издательство ОВК, 1995. – 208 с.

7 Каку М. Параллельные миры: Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса // пер. с англ. М. Кузнецовой – М.: София, 2008. – 416 с.

8 Соколов Ю. Н. Общая теория цикла. – Материалы V Международной конференции «Циклы природы и общества». – Ставрополь, 1997. – Ч. 1. – С. 47-77.

9 Chakrabarti V. Indian Architectural Theory: Contemporary Uses of Vastu Vidya / Vibhuti Chakrabarti. – Great Britain: Psychology Press, 1998. – 212 p.

Түйін

Хлистуң Е.П. Ариизм феноменінің маңызды сипаттамасы

Бұл мақала үнді-еуропалық мәдениеттегі ариизм феноменінің негізгі мазмұнын ашуға арналған. Аталған құбылыс жайлы нәсілтанушылар, этнографтар мен тарихшылардың айқын емес түсініктеріне қарамастан, автор ариизмнің дүниетанымдық негіздеріне кешенді талдау жүргізіп және арийлер мұрасымен тікелей байланысты әдеби ескерткіштер мен философиялық еңбектер сүйене отырып, осы құбылысқа сипаттама береді. Осы мәселеге қатысты автордың көзқарасы ариизм феноменін пұтқа табынушы Еуропаның мұрасы ретінде көрсететін заманауи әлеуметтік-философиялық әдеби мұрасындағы пікірлермен келіспейді. Сондықтан да, аталған құбылысқа неғұрлым сәйкес келетін және оның мағынасын ашатын термин ретінде кеңінен таралған «арийлік» немесе «нордизм» терминіне «ариизм» ұғымын қолдануды ұсынады.

Summary

Khlistun E.P. Essential Characteristics of the Phenomenon Ariizm

The article is devoted to the topical theme – the disclosure of the main content of the phenomenon of tourism in the Indo-European culture. Contrary to popular fuzzy representation of this phenomenon in the works rasologov, Ethnology and historians author conducts a comprehensive analysis of the philosophical foundations ariizm and characterizes danomu phenomenon, based on the monuments of literature and philosophical works, which are directly connected with the Aryan heritage. The point of view of the author on the problem danuyu significantly at odds with the prevailing culture in the modern social and philosophical literature, which describes the phenomenon ariizm as a legacy of pagan Europe. Therefore, as a term that refers to the name danogo phenomenon and transmits a broader understanding of its proposed «ariizm» instead of the previously common «Aryanism» or «nordism».



Кажымурат Абишев

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ И СВОБОДА В КОНЦЕПЦИИ Ж.П.САРТРА: ЗА И ПРОТИВ

Аннотация. В статье рассматривается проблема человеческого бытия в философии Ж.-П. Сартра. В ней отмечается особенность постановки вопроса в рамках сознания Я, в котором и происходят все события в соотношении бытия-в-себе и бытия-для-себя, момент перехода от первого во второе которых представляет собой ничто. Процесс самодвижения Я есть самоничтожение своего устоявшегося бытия (в-себе-бытия) его наступающим для-себя-бытием. Я всегда есть свой собственный проект, каким он желает быть. Но каким еще только становится. Человеческий выбор возможен и является проявлением его внутренней изначальной свободы. Ибо в любой момент Я может отказаться от своего прежнего выбора себя желательного и поменять его на другой. Каждый частный выбор чего-то конкретного (в какую партию вступить, какую религию принять и т.д.) выступает символической формой исходного, первоначального выбора себя. Весь этот процесс происходит сознательно, он является рефлексией Я в самого себя и потому Сартр отрицает, что в мышлении имеется некая область бессознательного. Положительно оценивая методы интерпретации З.Фрейда, Сартр, вместе с тем, отвергает его принципы объяснения.

Автор статьи во многом солидарен с концепцией Сартра, особенно с его идеей свободы Я, но полемизирует с ним в вопросах статуса бессознательного. Он полагает, что бессознательное является необходимой стороной сознания и выдвигает некоторые свои аргументы. Автор также критически разбирает сартровское понимание человеческого бытия.

Ключевые слова: Я, сознание, самосознание, мышление, бытие, бытия-в-себе, бытие-для-себя, ничто, выбор, фундаментальный выбор, свобода, мотив, желания, цели, символические формы, бессознательное, восприятие, созерцание, рефлексия, познание, знание.

Следует вначале отметить, что многое у Ж.П.Сартра в понимании человеческого бытия, которое он интерпретирует как бытие вообще, совпадает с позицией М.Хайдеггера. Их концепции в целом близки и имеют общие корни в феноменологической философии Э.Гуссерля. Правда, у каждого – свои.

Но общая концептуальная близость выражается, однако, в существенно различных истолкованиях целого ряда вопросов и особенно это видно

в терминологическом корпусе. В частности, то, что у Хайдеггера «Здесь бытие», «бытие в мире» выражается в терминах Сартра как «в-себе-бытие», «для-себя-бытие» и «ничто». Хайдеггер все эти три момента включает во внутреннюю структуру «здесь бытия» как единого целого. Но и у того и другого исходным отправным базисом является человеческое Я. Все эти и другие категориальные формы как внутренние определенности самоустроения, самоопределения идеального Я.

Но поскольку в данной работе речь идет о сартровском понимании бытия, то о хайдеггеровском видении его здесь Я ограничусь только этим общим замечанием. Надеюсь, если удастся посвятить ему впоследствии другую работу.

Будучи солидарным с обоими мыслителями в их общей философской позиции, автор, тем не менее считает, что имеются ряд существенных моментов относительно которых необходимо вести с ними полемику. Иначе в их рассуждениях остаются определенные неясности. Эти неясности возникают прежде всего в связи с отрицанием Сартра и бессознательного вообще, поскольку он все пространство Я полагает сознательным, а другое затруднение возникает тем, что всю сферу сознания, т.е. Я он и определяет как бытие, не выделяя особо формы выхода за пределы этого Я. Автор статьи пытается вести полемику по этим затруднительным вопросам.

Какой бы статус ни отводили категории «бытия» в истории философии различные ее системы, она всегда оставалась одной из ее ключевых проблем, а часто она и была главной и единственной. Правда, иногда бывали рассуждения, что отношение мышления и бытия как проблема просто выдумана, ее по существу нет и следует обходиться без ее рассмотрения. Но тогда возникала бы парадоксальная ситуация: в рассуждениях становилось бы неясным, о чем собственно речь идет, исчезал бы сам предмет мысли. Исчезал бы предмет не только как некий внешний объект, но и само мышление как предмет мысли. Повидимому это и было причиной того, что они не получили особенно широкого резонанса.

Во многом радикально по новому ставится и анализируется проблема бытия в постклассической философии, а в ней – как мне представляется, особое место занимает понимание ее в философии Ж.П.Сартра. В постклассической философии и особенно в философии экзистенциализма человек как предмет философского дискурса занимает если не исключительное, то центральное место. Характерно в этом плане постановка и решение проблемы у рассматриваемого нами мыслителя. Ему, пожалуй, свойственно то, что бытие рассматривается как момент, происходящих в мышлении каждого идеального «Я» процессов. Каждое «Я» есть бытие – в себе и бытие-для себя, их определенное единство. Поскольку «Я» есть сознание о себе, то и

то и другое с оставляют его основную структуру. Я есть постоянный процесс, в котором происходит переход от в-себе-бытия к бытию-для себя. При этом в-себе-бытие является тем в Я, что уже состоялось, можно сказать, осуществилось, но в тот же момент ставшее уже прошлым. Но Сартр не уточняет, означает ли эти устоявшиеся или осуществленность некое сложившееся внутри души Я и в то же время внешнюю некую предметность. Судя по его рассуждениям это различие для него не столь важно, не имеет особого значения, так как вся значимость в-себе-бытия определяется в свете для-себя-бытия, т.е. в свете того, какой выбор он сделал. Но прошлое Я определяет его как необходимость, а его будущее, его проект самого себя, какой он ни был. Иначе Я не было бы изначально свободным. В конечном счете я не определяется также и никакими внешними обстоятельствами. Состоявшееся обнаруживает себя как недостаток. Я не может удовлетвориться тем, что есть, проявляется движение к каким-то новым состояниям. Это новое, точнее интенция к нему, его определенное содержание и образует для-себя-бытие данного Я. Поскольку для-себя-бытие является отрицанием уже имеющегося содержания, то это и есть, если так можно выразиться, обиталище ничто, ничтожное в-себе-бытия для-себя-бытием Я. Точнее, наверное, сказать, что ничто есть отрицание Я своего прошлого.

Исходя из такого понимания, Сартр дает одно из своих определений Я: оно не является тем, чем является не является тем, чем тем каким должно быть. По Сартру каждое Я есть проект себя, притом не проект в смысле каких-то частичных изменений, а проект всего себя в целостности, как другого, трансцендентности, как он пишет: уход от себя в для-себя-бытии не является продолжением его в-себе-бытия, не является его следствием и т.д.; между ними нет причинно-следственных отношений, нет отношений необходимостей. Проект себя, следовательно, не есть некоторое видоизмененное в-себе-бытия, т.е. своего прошлого. Прошлое в таком случае также уходит целиком, а если сохраняет в определенном смысле, то только не как определяющее будущее, а лишь как определяемое в свете нового совершенно иного проекта. Тогда прошлое выступает как скорее образ того, от чего уходит еще не наступившее будущее.

Следовательно, проект самого себя каждого человеческого Я, каким он желает быть, не есть отражение его прошлого, его наличного состояния. Он является творчеством человеческого Я, творчеством самого себя. Оно является возможным потому, что свобода и является основанием такого творчества, хотя он довольно редко употребляет слово «творчество». При этом то, что свобода выступает как основание творчества, что я само себя проектирует, не означает, что свобода и является причиной этого. Свобода есть собственное внутреннее состояние Я, она не выступает как нечто внешнее.

Этот выбор самого себя целиком, как, скажем, совсем другого человека Сартр определяет как первоначальный фундаментальный выбор.

Сфера для-себя-бытия и является сферой свободы, поскольку она и выражает весь характер Я, ибо оно и живет, существует интенциями этой сферы. Эту сферу Сартр и называет бытием человека.

Согласно Сартру существование человека предшествует его сущности. Сущность Я складывается в процессе реализации его фундаментального проекта самого себя, а весь этот процесс до этого, до выбора своего будущего бытия следует воспринимать как его существование.

Фундаментальный выбор того, каким Я желает быть, в дальнейшем может выступать множеством отдельных выборов, в каждом из которых фундаментальный выбор выражается целиком, а не частично, в некой своей индивидуальности. В каждом из них выражается индивидуальность личности, так как фундаментальный выбор данного Я и означает его личность, именно таким, каким не выступает никто другой, «в каждой склонности личность проявляет себя полностью» [1].

Именно первоначальный выбор как некую неповторимую целостность желательного себя открывает мир каждому Я в свете его ценностей, таким, каким он видится ему.

Именно в этом плане видится определенная близость позиции Сартра описанию М.Хайдеггером того, как открывается картина мира на известном историческом этапе развития людей в качестве субъектов.

Подробно разбирая основные идеи психоанализа, Сартр не соглашается с утверждением З.Фрейда о наличии широкой области бессознательного. Вся сфера мышления и чувств есть сознание или сознательна. Но тогда возможен вопрос: выходит все, что происходит в нашей внутренней душевной жизни, нам изначально известно, мы о них знаем и, следовательно, специально познавать собственные душевные движения каждому Я не нужно. В противовес такому возможному отождествлению сознания и познания Сартр выдвигает положение, что сознание и познание совершенно разные процессы.

Многие явления, например, свои частные выборы того и другого, мы можем совершенно ясно, как освещенных солнечным светом, видеть, их, т.е. сознательно созерцать, но не знать и не понимать, что это такое. Тем не менее, в повседневной эмпирической жизни мы можем быть уверены, что знаем их. Однако это еще не знание, а псевдознание. Вот это незнание возможных действий и их последствий может быть основой для восприятия их как бессознательного.

Познание в отличие от сознания назначено выявлять причинно-следственные связи, уяснить, что данное явление есть по своему существу в отличие от других явлений, а не просто ярко представлять и воспринимать его.

Познание внутренней жизни Я должно, следовательно, выявлять его конечный, точнее, первоначальный, фундаментальный, как определяет Сартр, проект через все его частные проекты, в которых каждый раз фундаментальный проект выявляется целиком, т.е. выступает, как уже отмечалось, вся данная личность полностью, но в этом специфическом виде. Но Сартр считает, что здесь не то отношение сущности и явления или причины и следствия, как принято было понимать в классической философии, а то, что сущность является каждый раз без всяких прикрытий, поскольку сущность находится в процессе изменения, то она выступает каждый раз в несколько измененном состоянии. Но поскольку фундаментальный проект каждого Я свой, совершенно другой, чем у других, то познание каждого данного Я должно вырабатывать особый, специфический подход к этому Я, к его личности. Общего, одинакового подхода, говоря иначе, метода для всех не может быть. Это уже заметили первые психоаналитики, начиная с Фрейда. К каждому психическому больному надо выискать только подходящий ему ключ. Иначе его не вылечить. «Здесь, – отмечает Сартр, – речь идет о том, чтобы понять *индивидуальное* и часто даже мгновенное. Метод, который используется для одного субъекта, не может тем самым быть использован для другого или даже для того же субъекта в будущем» [1, с. 847]. Ведь субъект, будучи свободным, всегда может менять свой первоначальный проект на другой, т.е. менять свою сущность, став тем самым другой личностью.

Но такое различие, однако, не делает познание чем-то другим, как это желает представить Сартр, оно также остается сознательным, осозноваемым процессом, принадлежащим к сфере действия рефлексии, вследствие чего трудно согласиться с утверждением Сартра, что рефлексия дает только квазизнание. «...рефлексия может рассматриваться в качестве квазипознания... Она познает именно само это конкретное поведение, то есть единичное желание во всей его характерной сложности. Она познает одновременно символ и символизацию» [1, с. 843].

Однако, думается, что это отличие сознания и познания у Сартра где-то принимает даже характер их противопоставления когда он утверждает о том, что рефлексия воспринимает и символическое и символизируемое как бы вместе и не идет дальше к первоначальному проекту, исходно фундаментальному у каждого Я, которое уже не отсылает к чему-другому, дальнейшему.

Первоначальный фундаментальный проект Я уже ничем другим не объясняется, если речь идет о познании, он совпадает с самим Я, с его индивидуальной целостностью. Его можно объяснять только из него самого. Я не может объясняться из чего-то внешнего, оно зиждется на самом себе, несмотря на множество зависимостей от внешнего мира чисто физического характера, но не могущих определять его существо как Я. Следовательно,

полного противопоставления сознания и познания по их существу не получится, но они действительно отличаются по их уровню, как лишь разные уровни сознания. Для Сартра эта внутренняя независимость и свобода не столько ясна и убедительна, что он лишь мимоходом где-то замечает о невозможности объяснения изменений человека изменениями его физиологической природы. В самом деле, если органические процессы принять за основу, как обычно представляется неискушенному обыденному сознанию, то пришлось бы объяснять, а не просто заявлять изменения фундаментального проекта человека, т.е. коренные изменения его идеалов, убеждений, глубинных интенций и ценностей коренными изменениями физиологических, генетических основ его физического тела. Ведь такие существенные изменения жизненных ценностей в течение жизни одного и того же человека происходят не так уж редко. А таких коренных изменений генетических основ одного и того же человека в его жизни не происходят. А между тем, истоки многих психических неврозов и болезней З.Фрейд видел в унаследованных в детском возрасте биологических наклонностей («Эдипов комплекс»).

Все это, конечно, давно известные вещи и потому, наверное, Сартр не считает нужным тратить на доказательство этого много времени. множеству частных выборов, которые принимает Я в жизни, проявляя в особом виде его первоначальный выбор себя, оно придает каждый раз некую символическую форму. Рефлексия как способ бытия сознания, по Сартру, как уже видели, ограничивается фиксацией этих символов с их значениями. Познание же как познание Я самого себя может дойти до открытия фундаментального выбора Я, т.е. до понимания самого себя, но этого можно достичь с позиции другого. Мы бы сказали: самого себя, вставшего на позицию другого, т.е. себя как другого. Мне представляется, что по Сартру познание себя возможно ему только с позиции себя как другого. Что ж это такое тогда, как не рефлексия сознания Я к себе как к объекту, к которому он встает в отношении в качестве самого же себя как субъекта? Почему же тогда рефлексия есть квазипознание? Мне представляется, что в познании рефлексия продолжается, но уже на другом уровне.

Именно с этой позиции Сартр расходится с З.Фрейдом, хотя метод интерпретации психических явлений, на котором основан психоанализ, он разделяет. В разработке и применении этого метода З.Фрейдом и его учениками он видит их заслугу.

Ж.П.Сартр также исходит из этого метода, но в понимании существа мышления он, как уже видели, развивает совершенно другую концепцию, целиком основанную на идее свободы. З.Фрейд в большинстве своих интерпретаций ищет причинные истоки болезней, да и не только болезней, а и самого бессознательного вне самого мышления. В концепции Фрейда нет места

свободе, хотя он считает, что в процессе лечения возможно привести больного к пониманию существа своего недуга и тем самым самому освободиться от давящих на него его собственных комплексов. Психиатрик открывает больному его собственные комплексы, о которых он не знал, поскольку они находились у больного в его бессознательном, т.е. психиатрик тем самым помогает больному выйти из бессознательного в сознание, где и освобождается. Казалось бы Фрейд и сам признает, что сфера сознания и есть сфера свободы, но в своих концептуальных рассуждениях он это отвергает.

Ж.Сартр же, как уже отмечено, отвергает это бессознательное, т.е. в смысле, что его вовсе нет, все в Я сознательно, только сознание не знает то, что в данном случае выступает как его предмет, в том числе и оно само в рефлексивном самосознании. Потому что, как мне кажется, бессознательное, по Сартру, несовместимо со свободой, а у него Я свободно изначально. Сознание, как правило, не знает, что в данном случае оно освещает своим ярким светом. Знать, что это такое дано только познанию.

Сартр определяет свое направление как экзистенциальный психоанализ в отличие от психоанализа З.Фрейда и его учеников, который он называет эмпирическим психоанализом. «Эмпирический психоанализ в той степени, в какой его метод обладает большими достоинствами, чем его принципы, часто находится на пути к экзистенциальному открытию, хотя всегда останавливается на полдороге. Когда он, таким образом, приближается к фундаментальному выбору сразу обрушиваются сопротивления субъекта...» [1, с. 847]. Общий смысл расхождения с эмпирическим психоанализом у Сартра и состоит, на мой взгляд, в неприятии им попыток объяснить человека из каких-либо внутренних и более того внешних необходимостей, каких-то законов. В эмпирическом психоанализе он видит предприятие на манер выведения следствий из объективных законов природы естественных наук.

Однако, представляется, что полных оснований для отрицания наличия бессознательного в различной степени и его специфической роли в мышлении человека, по видимому, нет. Сартр, думается, специально употребляет постоянно термин именно «сознание», избегая термин «мышление». Понятие мышления более правильно представить универсальной функцией, в которой сознание является ее развитой формой со своей ясно выраженной структурой рефлексии. Осознать означает одновременно: Я как субъект воспринимает себя как того, кто осознает, и себя же как то, что он осознает, являет себя как объекта, одновременно себя как именно себя и в том же акте занимает позицию другого, отношения к себе как к другому. Так мне по крайней мере представляется. Если исходить из такого понимания, то человеческое Я в своем постоянном самоизменении, в процессе выбора самого себя меняет в каждый момент предмет своего внимания, т.е. осознания. В то

же время многое, что было предметом осознания до этого (допустим свои же разные состояния, мысли, чувства и т.д.) уходит из поля его внимания, осознанного восприятия. Но они не исчезают из области мышления, и, надо полагать, находятся в определенном бессознательном состоянии, конечно, на разном уровне. В каких-то других процессах внимание Я может возвращаться к тем, которые ушли, так сказать, в тень, снова их освещать светом сознания, сделать их осознаваемыми. Это, может быть, самые элементарные движения взаимоперехода сознательного и бессознательного.

Но Фрейд и его ученики открывают в мышлении своих многих пациентов массу сложнейших отношений различных мотивов, интенций, желаний и т.д., о многих из которых сами они не ведают или имеют превратные представления, и относительно которых они создали свои специфические символы. Были обнаружены также, многие мотивы, враждебные между собой, были такие, которые Я мог загнать в самые темные закоулки своей души и создать на пути их возможного выхода в свет, т.е. в сознание, что сам Я постарается о них забыть. И это только часть сложнейших взаимодействий внутридушевных отношений, упоминать и разъяснять которые здесь нет места.

Эмпирический психоанализ, описывая этот сложнейший душевный мир каждого индивида, лишь представил его. Это уже было большим открытием, в том числе и открытием сферы бессознательного, хотя концептуальное объяснение его, думается, им не удалось.

Но не доходя даже до таких сложных противоречий, этот простейший первичный уровень взаимоперехода уже свидетельствует о невозможности мыслительному процессу обойтись без формы бессознательного. Весь процесс мышления во всех своих моментах движения не может быть сознательным, ибо даже в одном и том же акте восприятия мышлением самого же себя имеются моменты, остающиеся на втором плане, позади, можно сказать, передних событий душевной жизни. Эти и другие содержания Фрейд, мне кажется, и называл предсознательными. Это все-таки момент бессознательного в сознательном. Кроме того, есть еще одна сторона проблемы, на которой следует, на мой взгляд, непременно попытаться ответить. Это вопрос о том, входят ли бессознательные психические явления как часть или продолжение рефлексивных процессов? Является ли рефлексия специфической деятельностью только сознания, а бессознательное нерефлексивно? Тогда, в последнем случае возникает очень трудный и неудобный вопрос: как сознание может управлять или контролировать весь процесс психической жизни, регулировать и направлять себя, ведь человеческое должно являться целостностью всей психической жизни или какие-то области остаются вне этой целостности? З.Фрейд показывает, что власть сознания должна простираться до неосознаваемых комплексов, а удачные

случаи лечения больных подтверждают это. Тогда выходит, что рефлексивная деятельность сознания вовлекает в свою орбиту и неосознаваемые, бессознательные образования. И Сартр также настаивает на целостности личности, личность, утверждает он, совпадает с первоначальным выбором. Иначе говоря, во всем пространстве Я нет рефлексивных процессов, хотя Ж.-П.Сартр и допускает какие-то дорефлексивные восприятия.

Мне представляется, что дорефлексивные или неререфлексивные, пусть даже и самые простейшие восприятия, кажущиеся нейтральными, например, явления, выступающие в качестве предметов познания, являются таковыми в силу собственных интенций рефлексивного кругооборота, когда некий момент фиксируется вниманием как момент устоявшегося покоя. Весь рефлексивный процесс, а в нем этот устоявшийся момент согласно Сартру и воспринимается как бытие, как человеческое бытие.

Отсутствие возможностей Я управлять собственными интенциями, желаниями, мотивами и т.д. означало бы, что эти душевные образования неподвластны регулирующей силе рефлексии – мышления над самим мышлением, – что вообще отличает человеческую душевную деятельность.

Если бы такая достаточно широкая сфера душевной жизни как бессознательные акции была бы вне этого рефлексивного воздействия, вне его мотивов и целей, то внутренняя идеальная жизнь человека была бы вне этого рефлексивного воздействия, вне его мотивов и целей, то внутренняя идеальная жизнь человека была бы неорганизованной совокупностью душевных процессов. Даже сновидения, описываемые З.Фрейдом, будучи крайне слабоорганизованными, являются попытками субъекта удовлетворить, пусть иногда просто фантастическими средствами, какие-то его мотивы и желания. Фантастическими в таких случаях становятся главным образом символические способы удовлетворения желаний. Даже вытеснения и подавления, часто неосознаваемые самим Я, носят следы воздействия рефлексивных движений в мышлениях.

Только в тех случаях душевных болезней, когда некое желание, страсть и т.д., ставшие подавляющим комплексом, и которые враждебны другим желаниям Я, приобретают характер неразрешимого внутреннего конфликта Я, лишают силы рефлексивного регулирования. Субъект лишается свободы, он становится рабом самодовляющего комплекса. Особенно в таких тяжелых случаях индивид, оказывается в состоянии, юридически признаваемых невменяемым, не способным нести ответственность.

Все это еще раз свидетельствует, что Ж.П.Сартр был прав, объясняя Я изначально свободным, а З.Фрейд своими исследованиями подтверждает это положение. Хотя, в своих концептуальных построениях рисует человека как раз существом несвободным. Реакция на восприятие бессознательных

комплексов З.Фрейда, фиксируемых как темных, властных импульсов над психикой душевно больных и невротиков, приняла у Ж.- П.Сартра, на мой взгляд, такую негативную форму отрицания бессознательного как такового. Положительно воспринимая методы интерпретации психических импульсов Фрейда и его учеников, Сартр определяет свою концепцию как экзистенциальный психоанализ с ее идеями свободы, Я как фундаментальный выбор самого себя, бытия-в-себе и для-себя и т.д.

Всю эту структуру в-себе-бытия, для-себя-бытия Сартр называет бытием, только границу между ними он определяет, как уже отметили, как ничто, т.е. как отрицание, ничтожение уже свершившуюся часть сознания еще только наступающей частью. Но все это лишь структурные определения сознания. Имеются ли какие-либо формы выхода из этого идеального мира во вне? Если да, то каковы они? Об этом трудно утверждать что-либо определенное. Так разве что можно отнести к ним его краткие, не очень развернутые высказывания о символических формах. Но о них он говорит как о внутренних элементах сознания. Например, чувственные выражения каких-то значений, смыслов, при этом без каких-либо внешних выходов.

Правда, Сартр иногда говорит о действиях, поступках, которые также представляются как виды символических форм, но о них как о средствах установления межличностных отношений речи нет. Вследствие этого у Сартра не находим специального рассмотрения вопроса о том, как, каким образом содержание мышления (у Сартра – сознания) индивида, его интенции, цели становятся известными другим индивидом, как у многих индивидов могут складываться общность или противоположность взглядов и целей, как могут формироваться социальные общности, группы, народы и нации и т.д. Если у каждого Я его внутренние смыслы и т.д. остаются только внутренними без внешних выражений, доступных восприятию и созерцанию других Я, то вся совокупность Я будет только некой суммой Я, неизвестных и неведомых друг для друга.

Может быть, внешние формы выражения внутренних импульсов Я кажутся Сартру символическими только для самого каждого данного Я, а для других Я не имеют такого значения в качестве сигнализирующего о смыслах и интенциях этого Я? Но об этом также вопрос не рассматривается.

На мой взгляд, вопрос о мышлении и бытии существенно затрудняется, а скорее даже делается невозможным его решение, когда мышление целиком сводится к его, пусть и существенной части сознанию. Особенно, если его рефлексивность доводится до замкнутости на себе, закрывая самому себе выход к внешнему миру. В таких случаях рассмотрение каждого Я ведет к изображению его как некоторойдаже тогда, когда сам автор не стремится к этому. У Сартра, на мой взгляд, нет такого стремления, но

возможность такого результата имеет место быть. Мне представляется, что без рассмотрения вопроса о выходе мышления за свои пределы проблема упирается в тупик.

Литература

1 Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – Москва: ООО издательство «АСТ Москва», 2009. – 928 с.

Түйін

Абишев Қ.Ә. Ж.П.Сартр концепциясындағы адами болмыс пен еркіндік: жақтау және даттау

Мақалада Ж.П.Сартр философиясындағы адам болмысы проблемасының қойылу ерекшеліктері туралы мәселе қаралады. Адам болмысы онда негізінде сананың шеңберімен шектелген. Ал сана, ол – адамдық Мен. Меннің, яғни жеке, дербес сананың ауқымында барлық категориялар айқындалады. Олар: болмыс, өзіндік болмыс, өзі үшін – болмыс, ештеңе, өзіндік болмыстан өзі-үшін-болмысқа өту, ұласу, алғашқыны соңғының терістеуі, яғни оны жоққа балау. Бұл – ештеңе. Мен үздіксіз өзгеру үдерісінде үнемі өзінің қалыптасқан қалпын терістеумен өтеді. Олай болса, Мен, ол – өзінің жобасы, өзінің қалайтын, басқаша өзі, яғни әлі іске аспаған, бірақ, іске асу жолындағы келешек өзі. Меннің барлық ұмтылыстарын оның осы келешек жобасы, бейнесі анықтайды. Бұл – оның өзі-үшін-болмысы. Мен, ол – еркіндік, себебі ол кез-келген сәтте өзінің келешек қалайтын менің, жобасын түбірінен өзгерте алады. Еркіндік меннің түпкі негізі.

Осы тұрғыдан шыға отырып, Ж.- П.Сартр адамның, меннің барлық ішкі өмірі саналы түрде өтеді дейді. Таным соның бір кезеңі. Саналы процесс, ол – рефлексия, яғни ойлау, ол негізінде өзін-өзі ойлауы, өзін-өзі бағдарлауы, реттеуі. Онда З.Фрейдтің бейсаналық дейтіні жоқ. Бейсаналық делінетін жандағы әртүрлі комплекстер (әсіресе, психикалық науқастарда болатын) саналы деңгейде айығады дейді. Саналы қабылданатын нысандар әрі оларды тану болып табылмайды. Бірақ, автордың ойынша, сана мен бейсаналық мазмұндар ойлау процесінде үнемі бір-біріне ауысып отырады. Бұлардан шығатын қорытынды: болмыс идеясы тек қана сананың шеңберінде туындап, сонымен шектеле алмайды. Әрбір Мен басқа мендермен қарым-қатынаста болу үшін олардың санасына ықпал ететіндей формаға өте алатын болуы тиіс. Автордың ойынша Ж.- П.Сартр мәселенің осы жағына жеткілікті көңіл бөлмеген. Басқаларға өз ойлауының мазмұндарын жеткізе алу үшін ол мазмұн идеалдың формадан белгілі бір көрінетін, естілетін, сезімдермен қабылданатын реалдық формаға, әсіресе адамдар жасайтын заттық нәрселер түрінде іске асуы керек.

Summary

Abishev K.A. The Human Being and Freedom in Zh.P.Sartr Concept: Pros and Cons

In article the problem of human being in J.-P. Sartre's philosophy is considered. There is underlied the feature of statement of a question within consciousness of Ego is noted in which there are all events in the ratio of being-in-itself and being-for-itself, the moment of transition from the first to the second represents nothingness. Process of the self-movement of Ego is a self-destruction of the settled being (in-itself-being) by its coming for-itself-being. Ego always is the own project what it wishes to be. But what else is becoming. The human choice is possible and is manifestation of its internal initial freedom. However at any time Ego can refuse the former choice of desirable and change it for another. Each private choice something concrete (what party to enter, what religion to accept, etc.) acts as a symbolical form of an initial, initial choice of itself. All this process happens consciously, it is a reflection of Ego in itself and therefore Sartre denies that in thinking there is a certain area of the unconscious. Positively estimating methods of interpretation of S. Freud, Sartre, at the same time, rejects his principles of an explanation.

The author of article is in many respects solidary with Sartre's concept, especially with his idea of freedom of Ego, but he polemizes with him in questions of the status unconscious. He believes that unconscious is the necessary party of consciousness and puts forward some arguments. The author also critically sorts Sartre's understanding of human life.



ФИЛОСОФСКОЕ ПРИЗНАНИЕ ДИРЕКТОРУ

В дни Юбилея хочется освободиться от научных формулировок, дефиниций и говорить только словами признания и восхищения.

Почти четыре года *Зарема Каукеновна Шаукенова* возглавляет наш Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. И это большая удача! Она сделала невозможное возможным! Изменился стиль и характер института, направление его деятельности и возраст. Мы почувствовали себя нужными, востребованными в обществе и государстве. Никогда еще в истории Института не созывалось столько государственно значимых конференций и Конгрессов. Никогда не вышло столько научных монографий, и коллективных, и индивидуальных! Словно проснулись неведомые творческие силы, и мы стали не узнавать самих себя. Нет прежней инертности, тяжеловесности, медлительности. Задан современный темпо-ритм, предполагающий предельную собранность и согласованность.



Талант ученого и руководителя – это пробуждение таланта коллектива. И подумать только, что так было всегда в жизни Заремы Каукеновны! Где бы она ни трудилась, ее жизненная энергия, неутомимость, знания, целеустремленность вдохновляли и пробуждали творческую активность окружающих ее людей.

А биография у Заремы Каукеновны очень необычная. Она окончила психологический факультет престижного Ленинградского государственного университета, после чего работала руководителем социально-психологической службы в большом рабочем коллективе на Карагандинском металлургическом комбинате. Представляете нашу хрупкую, женственную Зарему Каукеновну среди умудренных жизнью горняков и металлургов, которых она должна была выслушать, успокоить, ободрить. Хотя были они и много старше и опытнее, но слово юной Заремы очень скоро стало авторитетным, непререкаемым.

И каждая новая страница жизни, через громадный труд, сомнения, преодоление препятствий, приносила удовлетворение и успех.

Социологическая деятельность директора Института сравнительных социальных исследований, множество проектов по изучению социальных и культурных процессов в становлении молодой Республики позволили

вторгнуться в средоточие жизни, почувствовать биение его пульса, осознать важность своей деятельности для процветания родной страны.

На посту декана факультета философии и политологии КазНУ им аль-Фараби Зарема Каукеновна раскрыла новые грани своих дарований. Ученый, педагог, организатор науки, наставник молодежи – во всех сферах она освобождалась от рутины, обыденности и вносила нечто яркое, необычное, творческое. Студенты стремились на ее лекции, преподаватели чувствовали строгую справедливость руководителя и ее удивительное умение вникать во все ситуации, помогать, поддерживать, поощрять. Руководитель новой генерации, авторитетный ученый и просто любимица студенческой молодежи – всем так не хотелось ее отпустить!

Но открылась еще одна страница биографии. Заместитель директора по науке казахстанского Института стратегических исследований при Президенте РК. Ответственные государственные задания, разработка стратегий социального, экономического и культурного развития страны. Здесь требовался профессионализм высочайшего уровня, масштабное мышление и гражданская ответственность. Немало исследовательских проектов по заданию самых высоких инстанций было с успехом выполнено под руководством Заремы Каукеновны.

И вот – наш Институт. Мы вместе уже четыре года. Наши научные проекты получают высокие оценки экспертов. Аналитические доклады с обобщением данных социологических исследований принимаются во внимание в государственных Программах и Документах. Институт работает слаженно, ритмично, показывая достойный пример остальным научным учреждениям. Теперь мы – не только ученые, но и педагоги. И это снова инициатива нашего директора – интеграция науки и образования, о которой так давно говорилось, но исполнилось только сейчас.

Кажется, что день Заремы Каукеновны намного продолжительнее нашего. Она успевает так много, что трудно даже в это поверить!

В чем же разгадка удивительной творческой активности Заремы Каукеновны? Наверно, в одном волшебном слове. Это – любовь, без которой все дела человека остаются пустыми, тусклыми, лишенными жизни. Любовь к своим замечательным родителям Каукену Ахановичу, Айбале Кыдыралиновне, к супругу Серику Тураровичу и маленькой, красавице – дочке Сабрине, любовь к науке, любовь к Родине. Семья для Заремы Каукеновны – первое родное место на земле, отчий дом, откуда она несет любовь к своей Отчизне, к родному народу, к своему Казахстану. Вот поэтому все в жизни получается, все сбывается, все приносит подлинный, а не мнимый успех!

Директорствовать – не только управлять, но созидать и творить. Ее вклад в развитие социогуманитаристики Казахстана связан с развитием социологического направления в философии, политологии и религиоведения. Инновационные концепции директора связаны с новыми плюральными

герменевтическими и мультидисциплинарными подходами в философии, политологии и религиоведения. Социально-политические, культурные, экономические процессы, происходящие в Казахстане, должны быть связаны с научными результатами фундаментальных и прикладных исследований – это главная стратегия научных исследовательских дискурсов Института, которая осуществляется членом-корреспондентом НАН РК, доктором социологических наук, профессором Шаукеновой З.К.

Дорогая Зарема Каукеновна!

Поздравляем Вас! У Вас много заслуженных правительственных наград. Но самая высокая награда – наша Вам благодарность! Будьте всегда такой же молодой, прекрасной, полной творческой энергии и долгие-долгие годы стойте у руля нашего Института! И пусть лучи Вашей славы озаряют и наши судьбы! И пусть всегда Вами гордится Отчизна!



Абишев Кажымурат Абишевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Абишева Алия Кажимуратовна – доцент кафедры культурологии и религиоведения факультета философии и политологии Казахский национальный университет им. аль-Фараби, доктор философских наук

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

Косиченко Анатолий Григорьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Кунтуова Индира Максотовна – старший преподаватель кафедры история Казахстана и социально-гуманитарные дисциплины Казахского Национального исследовательского технического университета им. К. Сатпаева

Курмангалиева Галия Курмангалиевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, доцент

Мажиденова Роза Магауияновна – доцент кафедры история Казахстана и социально-гуманитарные дисциплины Казахского Национального исследовательского технического университета им. К. Сатпаева, кандидат философских наук

Мендыбаев Серик Кукаевич – доцент кафедры история Казахстана и социально-гуманитарные дисциплины Казахского Национального исследовательского технического университета им. К. Сатпаева, кандидат философских наук

Молдабеков Жаһан Жамболевич – профессор кафедры культурологии и религиоведения факультета философии и политологии Казахский национальный университет им. аль-Фараби, доктор философских наук

Сабит Мурат Сабитович – профессор кафедры социальных дисциплин Алма-тинского университета энергетики и связи

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

Хазбулатов Андрей Равильевич – Генеральный директор Казахского научно-исследовательского института культуры Министерства культуры и спорта Республики Казахстан, доктор PhD

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

Хлисту́н Елена Павловна – соискатель кафедры философии Запорожского национального университета, специалист I категории пресс-центра ЗНУ (Белорусь)

Шашаева Гүлбахыт Қадыржанқызы – PhD докторант Казахского национального университета им. аль-Фараби

АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

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

Адрес редакции:

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

Меншік иесі: Қазақстан Республикасының Білім және Ғылым министрлігі
«Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық
мемлекеттік қазыналық кәсіпорны (Алматы қаласы)

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

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

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

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

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

*Журналдағы деректерді
пайдаланғанда тунұсқаға сілтеме
жасау міндетті.*

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

Редакторлары *Е. Дремкова, Ж. Ошақбаева*

Компьютерде жинақтаушы *Л. Токтарбекова* Компьютерное обеспечение

Теруге 18.09.2015 ж. берілді. Басуға 25.09.2015 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 7,8
Тапсырыс № 44. Бағасы келісім бойынша.

Сдано в набор 18.09.2015 г. Подписано в печать 25.09.2015 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 7,8
Заказ № 44. Цена договорная