

1999 ж. шыға бастады

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

Редакция алқасы

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

Редакционная коллегия

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

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

Издается с 1999 года

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

3 (77)·2018

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

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

МӘДЕНИЕТ. САЯСАТ. ҚОҒАМ • КУЛЬТУРА. ПОЛИТИКА. ОБЩЕСТВО

Бижанов А., Шайкемелев М.	XXV всемирный конгресс политической науки «границы и поля» в Брисбене (Австралия).....	3
Abdigaliyeva G., Zhamretova A.	Basic principles of political values in modern society.....	22
Бағашаров Қ, Шалабаев Қ.	Зайырлылық түсінігіне тән көзқарастар және зайырлылықтың аймақтық ерекшеліктері.....	30
Бекежан Ө.	Гуннар Хайзонның демографиялық концепциясы.....	41
Байдаров Е.	Многовекторность и безопасность внешней политики Республики Казахстан и стран Центральной Азии: социально-философский анализ.....	50

ФИЛОСОФИЯ: ДӘСТҰР ДИСКУРСЫ МЕН ҚАЗІРГІ ЗАМАН •

ФИЛОСОФИЯ: ДИСКУРС ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Соловьева Г.	Интеллект и идентичность: образовательный контекст (часть I).....	64
Мұсаева Н., Есімова А., Мұсаев Р.	«Бабалар сөзі» мәңгілік ел концептісінің қайнар көзі.....	75

ДИНАМУЛЫҚ ЖӘНЕ ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР •

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ И ИСЛАМОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Комаров А.С.	Критический анализ некоторых аспектов кооперационной модели государственно-церковных отношений и перспектив свободы совести в России (в сравнении с практикой европейского содружества).....	85
Shaukenova Z.K., Burova E.E., Sailaubekyzy A.	Modernization of Spirituality in the Context of Secularism / Religiosity.....	96
Косиченко А.	Религия в ее личностных и общественных измерениях.....	104
Muzykina Y.	The Religion-Culture Interrelation through Islamic Ethical Perspective.....	120
Бейсенов Б., Шағырбаев А.	Орталық Азия елдеріндегі мемлекет және дін.....	128
Әкімханов А., Әділбаев А., Шоқай Е.	Әбу Мансур әл-Матуридидің діндегі «үлкен күнә» ұғымына қатысты ұстанымы және (алғашқы такфириттер) харижиттер мен мұғтазилиттерге жауабы.....	138
Оқан С., Қалдыбеков Н.	Қазақ ойшылдарының «иман» және «иман тақлиди» мәселесіне қатысты тұжырымдарындағы сабақтастық.....	148

МЕРЕЙТОЙЛАР. МЕЗГІЛДЕР. ОҚИҒАЛАР • ЮБИЛЕИ. ДАТЫ. СОБЫТИЯ

Сағиқызы А.	Всемирный философский конгресс в Пекине.....	157
	Біздің авторлар • Наши авторы.....	160

УДК 327

*Ахан Бижанов, Мухтарбек Шайкемелев (Алматы, Қазақстан)***XXV ВСЕМИРНЫЙ КОНГРЕСС ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ
«ГРАНИЦЫ И ПОЛЯ» В БРИСБЕНЕ (АВСТРАЛИЯ)**

Аннотация. В статье представлены результаты работы XXV Всемирного Конгресса Международной ассоциации политической науки (IPSA) на тему «Границы и поля», проходившего 21-25 июля 2018 г. в г. Брисбен (Австралия). Авторы излагают и анализируют основные проблемы, которые обсуждались на мировом Конгрессе: глобальные миграции и кризис беженцев; рост популизма и национализма; проблематика мультикультурализма, сегрегации и интеграции; демократизация и политические репрессии; государственное управление и политическое участие, проблемы меньшинств и др. Отмечается, что все вышеуказанные проблемы обсуждались участниками конгресса в контексте основной темы мирового политологического мероприятия текущего двухлетия – исследований новых границ и полей в которых формируются новые идентичности 21 века.

Ключевые слова: Международная ассоциация политической науки IPSA, политология, эмпирические исследования, безопасность, политическое участие, выборы, политическое управление, либеральная демократия, популизм, беженцы, конфликт.

XXV Всемирный конгресс политической науки, организованный Международной ассоциацией политической науки (IPSA) совместно с австралийским организационным комитетом под председательством профессора Катарины Гелбер (Университет Куинслэнд, Австралия), прошел с 21 по 25 июля 2018 г. в Брисбенском Exhibition & Convention Center. Конгресс посвященный теме «Границы и поля» (Borders and margins) собрал около 2150 ученых-политологов и политических экспертов из более чем 80 стран мира. Профессора Террел Карвер (Университет Бристоль, Великобритания) и Фюсун Тюркмен (Университет Галатасарай, Турция) выступили в качестве сопредседателей основных программ конгресса [IPSA 2018].

Основополагающей идеей XXV Конгресса IPSA стала тема: «Границы и поля». Начало 21 века характеризуется ускорением глобализации и разноплановыми последствиями финансового кризиса и терактов 11 сентября 2001 г., которые оказали глубочайшее воздействие на границы. Речь идет не только о государственных и региональных границах, но о концептуальных и идентификационных границах: экономических, социокультурных, языковых этнических, религиозных, сексуальных и др. Эти последние границы создают трансграничные поля, благодаря которым беженцы, административная и военная бюрократия, активисты НПО, сетевые блогеры, террористы

стические и экстремистские организации действуют в их пространствах. Современные границы и разного рода барьеры и препятствия имеют динамический характер, возникающий из-за формальных или неформальных функциональных воздействий и становятся зонами конфликтов в национальной и межгосударственной политике [Samuel 2016].

Такие конфликты и споры в настоящее время представляют собой крайне серьезные и долгосрочные проблемы для международного сообщества. Поэтому организационный комитет Конгресса совместно с руководством IPSA решили, что тема «Границы и поля» будет тематически объединять участников форума и расширять новое понимание предмета политической науки [IPSA congress theme 2018].

Актуальность проблематики идентификационных границ возникающих в казахстанском обществе и сегментирование сферы общественного сознания по этнокультурному и мировоззренческому признакам всегда привлекает пристальное внимание Президента Казахстана Н.А. Назарбаева. В своей программной статье «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания», вышедшей в 2017 году Президент отмечает, что «важнейшая миссия духовной модернизации заключается и в примирении различных полюсов национального сознания» [2017]. Выяснилось, что распространение культурного и идеологического плюрализма пока не в достаточной мере способствует достижению целей консолидации общества и формированию единой казахстанской идентичности, сформулированных Президентом Н.А. Назарбаевым ранее, в Стратегии «Казахстан-2050».

Определение перспектив, возможностей и границ применимости теоретических моделей и практического опыта формирования гражданской идентичности в зарубежных странах к процессам социальной самоидентификации населения Республики Казахстан стали предметом особого внимания авторов статьи – казахстанских делегатов Конгресса. Они выступили на Секции Конгресса RC.14 «Политика и этничность» с докладом «Assembly of People of Kazakhstan as an Ideal-Normative Model of Transformation of Political Management Institutes» (Ассамблея народа Казахстана как идеально-нормативная модель трансформации институтов политического управления).

Главная идея доклада заключалась в том, что в Казахстане существует уникальная площадка для институционализации общенационального диалога и элиминации межэтнических и межконфессиональных границ – Ассамблея народа Казахстана. Консолидирующий потенциал общенационального политического диалога, разворачивающегося в поле Ассамблеи, обусловлен его ролью в преодолении межгрупповых и межкультурных границ, о которых шла речь на Всемирном Конгрессе.

Во время Конгресса были проведены многочисленные пленарные заседания, специальные сессии, секционные заседания, панельные сессии и другие общественные мероприятия [IPSA schedule 2018]. Секционные

панели, на которых выступала подавляющая часть участников Конгресса имели двухчасовой регламент. Ее участники – председатель панели, дискуссант, несколько докладчиков, приглашенные и заинтересованные специалисты. Все участники панели, могли свободно обмениваться мнениями и задавать вопросы докладчикам в отведенный для дискуссии час. Темы докладов Конгресса с информацией об их авторах, и расписанием проведения сессий и панелей были опубликованы в Научной Программе XXV Конгресса [Program 2018].

В рамках XXV Всемирного Конгресса были рассмотрены следующие основные темы:

- 1) Глобальные миграции и кризис беженцев
- 2) Брексит и Европейский союз
- 3) Гендер в международной политике
- 4) Причины и последствия политических репрессий
- 5) Американская президентская кампания и Дональд Трамп
- 6) Политическое участие и рост популизма
- 7) Глобализация и международная политическая экономия
- 8) Государственная политика и управление
- 9) Меньшинства: раса, религия, сексуальные различия
- 10) Международное развитие
- 11) Политика в Азии и Океании
- 12) Безопасность, конфликт и демократизация

Программа Конгресса, тезисы (абстракты) и полные тексты всех выступлений были, также, доступны в электронной форме на сайте Международной Ассоциации политической науки [IPSA program 2018].

Церемония открытия XXV Всемирного Конгресса

Более 1500 делегатов приняли участие в церемонии открытия в Брисбенском Exhibition & Convention Center. Ведущим церемонии была профессор Кэтрин Гелбер, председатель Австралийского организационного комитета Конгресса и профессор Школы политологии и международных исследований Университета Куинслэнд. Вместе с профессором Гелбер международных делегатов и гостей, приветствовал Стирлинг Хинчклифф министр по делам местного самоуправления и мультикультурной политики штата Куинслэнд (Австралия).

Церемония открытия началась с благословения старейшин аборигенов из Goo'enpul-Yuggera and Ngunda-Kabi kabi and Walangama. Шелли и Керри как представители аборигенских трибов штата Куинслэнд поделились с делегатами конгресса своими размышлениями о роли коренных австралийцев как культурных хранителей древнейших традиций не только австралийского континента, но и мировых аборигенных культур в целом. Приветствие

иностранных делегатов и благословение сопровождалось замечательным выступлением ансамбля традиционного танца Nunukul Yuggera Aboriginal Dancers. Танцоры ансамбля путешествуя по миру и демонстрируя традиционную культуру аборигенов имели опыт выступлений вместе с многими величайшими мировыми исполнителями и послами культуры.

Продолжил церемонию Стирлинг Хинчклифф, министр по развитию местного самоуправления и мультикультурной политики штата Куинслэнд. Говоря о географическом, культурном и лингвистическом разнообразии Куинслэнда, он также рассказал о политической истории парламента штата. Министр Хинчклифф подчеркнул, что в различных избирательных кругах многих стран мира осуществляются избирательные кампании по системе преференциального и обязательного голосования подобные австралийским. Представляя программу социокультурной консолидации, осуществляемой правительством штата он отметил, что в Австралии проживают носители более 220 языков, а также представители 200 стран и территорий, которые практикуют верования более 100 мировых конфессий и религиозных течений. Г-н Хинчклифф привел в пример усилия штата Куинслэнд по модернизации государственной системы управления, которая имеет как политические, так и социальные выгоды для коренных жителей и иммигрантов. Затем министр сделал официальное объявление об открытии Всемирного конгресса политической науки.

В выступлении слагающего свои двухлетние полномочия (2016-2018 гг.) президента IPSA Илтера Турана (Университет Бильги, Турция) была отмечена миссия и обязательства IPSA как глобальной организации, проводящей Всемирные конгрессы политической науки в различных странах мира раз в два года. Профессор Туран поблагодарил делегатов за время, усилия и расходы, которые многие из них предприняли для поездки в Брисбен. С приветственным словом к делегатам конгресса, также обратилась вице-президент IPSA – новый президент IPSA, избранный на период 2018-2020 гг., профессор Марианна Кнойер (Университет Хильдесхайм, Германия). Они призвали молодых исследователей принимать участие в конгрессах, которые дают возможность пообщаться с феноменальным составом экспертов, анализирующим самые сложные социальные и общественно-политические проблемы современности, стоящие перед человечеством. Президент и вице-президент IPSA пожелали делегатам конгресса воочию увидеть те причины, по которым местом проведения мирового форума политической науки был избран австралийский Брисбен – один из «самых пригодных для жизни городов планеты», его прекрасные академические учреждения и множество природных чудес штата Куинслэнд. В заключении церемонии выступил квартет Cigany Weaver, один из самых захватывающих ансамблей в джазовом стиле из Австралии. Вечер открытия завершился фуршетом, который стал замечательной возможностью встречи и общения для политологов со всего мира [IPSA events 2018].

Пленарные сессии XXV Всемирного Конгресса

Международные пленарные заседания Всемирного Конгресса задавали тон и палитру ежедневных обсуждений и проводились ведущими мировыми специалистами в сфере политической науки [IPSA speakers 2018].

Первое пленарное заседание: «Австралийские демократические инновации» (День 1-й. 22 июля 2018 г). Ведущие австралийские аналитики, профессор Университета Аделаиды Лиза Хилл и известный эксперт в области выборов профессор Сиднейского Университета Энтони Грин выступили с докладами-презентациями на первом пленарном заседании Всемирного конгресса IPSA под названием «Австралийские демократические инновации». Они представили давнюю австралийскую практику преференциальной избирательной системы [Чурсина 2009] и обязательного голосования [Evans 2006], отметив, что это всего лишь две из многих исторических реформ в Австралии, которые стали ориентирами в мировой теории и практике демократических реформ.

В своем докладе «Обязательное голосование в Австралии: последствия, публичное признание и демократическое обоснование» профессор Лиза Хилл привела аргументы в поддержку обязательного голосования в Австралии. Ссылаясь на ряд эмпирических исследований в поддержку австралийской позиции она попыталась дать объяснение оптимальных условий для успешного осуществления обязательного голосования и того, как данный метод голосования может работать в других национальных государствах.

В своем пленарном выступлении на тему «Подсчет всех мнений: австралийский опыт с преференциальным голосованием» Энтони Грин сосредоточился на истории австралийского обязательного голосования, преимуществах данной системы и сравнительным анализом систем голосования в Австралии, Новой Зеландии и Великобритании. Кроме того, он объяснил, как его могут использовать политические партии, чтобы влиять на то, как люди голосуют. Оба докладчика ответили на вопросы по таким темам, как явка избирателей из числа коренных жителей и электоральная апатия избирателей [IPSA events 2018].

Второе пленарное заседание: «Будущее прав человека в эпоху ограниченного национализма: поля трансграничных проблем и действий» (День 2-й. 23 июля 2018 г). Заседание началось с пленарного доклада профессора Дэвида П. Форсайта, выдающегося профессора политических наук из Университета Небраска (США) и авторитетного эксперта в международной политике в области прав человека, посвященного будущему прав человека и их соотношения с национализмом.

Основной доклад профессора Форсайта был посвящен теме национализма как старого, так и нового, и разрыва между Всеобщей деклараци-

ей прав человека и «природой мира, который мы видим вокруг нас». Он подробно рассказал о том, что объединяет всех националистов: отсутствие приверженности правам человека. Кроме того, он наметил траекторию прав человека в недавней истории, утверждая, что, хотя трудности в защите прав человека не новы, значительный прогресс достигнут теми, кто постоянно борется в поддержку прав человека и стабильности либеральных демократий. В Соединенных Штатах ведется энергичная дискуссия по поводу значительного отхода президента Трампа от политики либеральной демократии. Форсайт отметил, что американская современная политика опирается исключительно на «американские ценности», при этом очень мало внимания уделяется международным стандартам.

За речью последовала сессия вопросов и ответов с вопросами по темам: использование социальных сетей как продвижение и препятствование делу соблюдения прав человека; потенциал молодого поколения в продвижении прав человека; неудовлетворенность либерализмом, который превращается в неолиберализм и возможность повышения вероятности глобального конфликта под управлением президента Трампа. Форсайт предположил, что ряд других проблем, связанных с структурными проблемами, выходит за пределы компетенции нынешнего президента США.

Они включают: 1) Снижение корректности политических дебатов; 2) Атаки Ad hominem на коллег из Конгресса; 3) Валовое экономическое неравенство; 4) Решения Верховного суда, разрешающие операции с деньгами «темного» происхождения. По этому поводу профессор Форсайт отметил недавние попытки вмешательства России в американские выборы, как пример создания хаоса на Западе, с тем чтобы представить либеральную идеологию как неэффективную и несостоятельную. Профессор Форсайт закончил доклад на позитивной ноте, напоминая всем, что прогресс в области прав человека редко достигается без борьбы. Ее результаты ярко демонстрируются в успехах борьбы за избирательные права женщин, демонтаже системы апартеида или недавнем признании браков в среде ЛБГТ-сообщества [IPSA day 2. 2018].

Третье пленарное заседание: «Испытания границ либеральной демократии: глобальный подъем популизма» (День 3-й. 24 июля 2018 г). Третье пленарное заседание XXV Всемирного конгресса IPSA было самым обширным и представительным по составу авторитетных ученых-политологов. Оно прошло под председательством сложившего свои полномочия президента IPSA профессора Илтера Турана (Университет Бильги, Турция). Заседание было посвящено исследованиям роста популизма как вызова границам либеральной демократии. В нем приняли участие известные ученые-политологи из разных регионов мира, в том числе: профессор Дункан Макдоннелл (Университет Гриффит, Австралия), профессор Эрсин Калайчиоглу (Университет Сабанчи, Турция), профессор Леонардо Морлино

(Университет Либера Интернационале, Италия), профессор Пиппа Норрис (Гарвардский университет, США).

Вступительная пленарная презентация профессора Илтера Турана была посвящена одноименной теме пленарного заседания: «Испытания границ либеральной демократии: глобальный подъем популизма». В наши дни демократическое общество не может избежать роста популистских движений, которые бросают вызов не только властвующим политическим элитам и классам, но зачастую и политическим институтам и правилам, посредством которых осуществляется политическая власть. Популистские движения, обычно поддерживаемые теми, кто испытывает недостаток в эффективности, чувствуют себя отчужденными и маргинализированными и часто воспринимаются как угроза нормальному функционированию либеральной демократической системы. Докладчик поставил перед аудиторией множество вопросов подлежащих обсуждению: Является ли рост популизма реальной и обоснованной проблемой? Неужели те, кто находится на политической периферии обществ, бросают вызов границам либеральной демократии и сужают их? Каковы корни роста популизма в разных политических условиях? Возникают ли все популистские движения в ответ на аналогичные события или они имеют разное происхождение? Каковы истоки неудач либеральных демократий, которые привели к успеху популистских движений? Какую проблему вызывает рост популистских политических движений и народных правительств для либеральной демократии? Смогут ли либерально-демократические правительства выдержать массированные атаки популистских движений? В заключении доклада профессор Туран отметил, что президентское пленарное заседание объединило выдающихся ученых из разных регионов мира для поиска ответов на эти и подобные вопросы в рамках мультидисциплинарной и компаративистской перспективы будущего политической науки.

Презентация профессора Леонардо Морлино под названием «Новый популизм и протестные партии» представила ключевые различия между традиционными популистскими партиями с сильным лидером и новыми протестными популистскими партиями. Новые популисты мобилизуют не только неудовлетворенность и недовольство избирателей политической элитой, но и апеллируют к конкретной политике проводимой господствующим классом. Они акцентируют внимание электората на острых политических проблемах общего характера (безопасность, иммиграция), вопросах к учреждениям (парламент, правительство, партии, центральные банки) и к международным организациям. Три важнейших фактора объединяют оба типа популистских партий: 1) анти-истеблишментское содержания протеста (кто-то несет персональную ответственность за конкретную негативную ситуацию); 2) отношения сотрудничества или конфликта, которые выстраиваются с другими субъектами и политическими или экономическими

институтами; 3) уровень или масштаб проблемы, которая может касаться частных аспектов или всей политической и экономической системы.

Профессор Морлино напомнил аудитории о том, что необходимо различать «экстремистские, антисистемные партии» и «радикальные партии»: у первых есть идеология абсолютной оппозиции и стратегии высокой конфликтности, которые несовместимы с существующими системными ограничениями; последние повышают уровень конфронтации с другими политическими силами и институтами через обращение к стратегиям высокой конфликтности, но без отказа от сотрудничества.

Профессор Пиппа Норрис выступила с докладом «Переломные моменты, культурный разрыв и растущий популизм». Она отметила, что широкий круг лидеров в различных популистских партиях объединяют их анти-истеблишментские убеждения и идеология народного суверенитета. Возрастающая поддержка электоратом партий, смешивающих популистские и авторитарные призывы, нарушила основную партийную конкуренцию во многих западных обществах и имела серьезные последствия во всем мире. Как объяснить это явление? По мнению Норрис, важная часть любого объяснения лежит в воспринимаемых культурных угрозах, когда стремительное и в то же время глубинное изменение ценностей в постиндустриальном обществе в последние десятилетия повлияло на основы социальной идентичности, сфокусированные вокруг ценностей семьи, веры и нации. Эти события вызвали перелом в электоральных настроениях, активизировав авторитарные реакции среди социальных консерваторов и мобилизовав активную поддержку популистских партий с авторитарными политическими позициями. Эти изменения углубили культурные границы, разделяющие пожилых социальных консерваторов, как правило не заканчивавших колледжей и проживающих в периферийных сообществах от более молодых и образованных социальных либералов, живущих в городских мегаполисах. Норрис заявила, что это открывает двери для авторитарных ценностей, включая групповую безопасность, групповой конвенционализм и групповую лояльность, утверждая, что популисты «возвращаются к национализму и изоляционизму».

Профессор Калайчиоглу представил доклад «Демократия и популизм: ахиллесова пята демократических правительств» и рассказал о том, как популизм перешел от левого движения к правому движению в середине 20-го века. Он признал трудности в определении популизма, но вынес на обсуждение две общие темы, которые проходят через идеологию большинства популистских партий: воля народа и прямые взаимоотношения между избирательным электоратом и руководством.

Популизм возник в связи с тем, что массовое политическое участие в демократизации стало охватывать индустриальные и индустриализирующиеся государства в XIX веке. Этот процесс способствовал развитию нигилизма

и объединившись с нативизмом и расизмом, популизм охватил всю Европу и Россию в начале XX века. В эпоху холодной войны, влияние популизма не было так сильно по причине политической географии и двухполюсного мира. С появлением глобализма, создавшего так много шумихи вокруг «крушения» института национальных государств, популизм, объединившись с нативизмом и национализмом, кажется, возвращается в современный мир с удвоенной силой. Перед политической наукой стоит задача анализа множественности ликов популизма, которые успешно эволюционировали в обеспечение поддержки и механизмов для многих различных движений левого и правого крыла на протяжении многих лет в разных политических регионах. Политологами, также должна быть предпринята попытка проанализировать классификацию популизма(ов) с учетом внутренних и международных факторов и условий, которые, как представляется, способствуют его возрождению в массовой политике, особенно, демократических стран.

Профессор Макдоннелл, который выступил на тему: «Респектабельные радикалы? Правые популисты и партии мэйнстрима», подчеркнул мысль о том, что современная траектория развития популистских партий привела к их принятию и признанию как общественных и основных политических партий, как на национальном, так и на наднациональном уровне в XXI веке. Основываясь на эксклюзивных данных и интервью сторон, проведенных с ключевыми показателями и индикаторами за последние пять лет, он попытался ответить на вопрос, почему современные традиционные партии и радикальные правые популисты предпочитают или не предпочитают сотрудничать друг с другом. Презентация охватывала кейс-стадис на национальном уровне как сотрудничества, так и его отсутствия в таких странах как Дания, Швеция, Австралия и Новая Зеландия. В своей презентации он также представил логику, лежащую в основе нынешних европейских парламентских групп, объединяющих правых популистов и основные традиционные партии. Макдоннелл утверждает, что радикальные правые популисты «достигли совершеннолетия» во многих странах, будучи в состоянии обеспечить большую легитимизацию в национальной и наднациональной политике через свои союзы, не отказываясь от своей ключевой популистской политики. Все эти факты, по его мнению, прямо противоречат наложению санкций на эти партии и распространенности их негативного освещения в СМИ. Кроме того, правых популистов больше не смущает признание их сходства с другими правыми партиями. Это изменение во мнениях таково, что популистские партии повысили свою респектабельность без потери их радикальной природы или привычной риторики [IPSA day 3. 2018].

Четвертое пленарное заседание: «Патриархат больше, чем у Дональда Трампа» (День 4-й. 25 июля 2018 г). Четвертое и заключительное пленарное заседание 25-го Международного конгресса политических наук IPSA было представлено профессором Синтией Энлоу (Университет

Кларка, США), которая является авторитетной мировой фигурой в научных исследованиях движения феминизма и гендерной дискриминации. Содержательная и эффективная пленарная сессия неоднократно прерываемая бурными овациями аудитории стала неоспоримым событием конференции. Достаточно отметить, что делегаты со всего мира, буквально взяли в осаду Синтию Энлоу со своими вопросами по окончанию ее основного доклада.

Профессор Энлоу начала свою лекцию с анализа зарождения движения #MeToo и его значения в международной политике [The #MeToo 2018]. Она отметила важную социально-политическую роль, которую несет в себе исследовательская журналистика в свободном и открытом обществе. Именно журналисты предали гласности историю голливудского киномагната Харви Вайнштейна в 2017 году [Kantor & Twohey 2017], породившую т.н. «эффект Вайнштейна». По мнению Энлоу, независимо от того, являются ли эти люди звездами Голливуда или находятся на вершине власти, они должны подвергаться еще большему этическому контролю со стороны общественности.

Профессор Энлоу особо остановилась на моменте неразглашения в делах о сексуальных домогательствах, и отметила, что этот пункт является примером структурированного эффекта «патриархального молчания». Синтия Энлоу подчеркнула важность гласного решения данной проблемы, так как сексуальные домогательства не ограничиваются конкретными рабочими местами или конкретными частями мира [IPSA day 4. 2018].

Специальные сессии Конгресса

На специальной сессии **«Цифровые границы – без границ»** под председательством избранного президента IPSA профессора Марианны Кнойер выступили профессора Карен Моссбергер (Университет Аризоны, США), Ариадна Вромен (Университет Сиднея, Австралия) и Светлана Бодрунова (Санкт-Петербургский университет, Россия). Сессия была направлена на обсуждение результатов исследований инклюзивности цифровых средств массовой информации и их влияния как на политическое общение, так и на отношения между государственной и частной сферами. Рассматривался доступ населения к Интернету как необходимый инструмент для эффективного участия в демократическом обществе, средство расширения прав и возможностей избирателей и преодоления цифрового неравенства [IPSA day 3. 2018].

Тематическая сессия Конгресса **«Переосмысление европейских границ действия и бездействия: кризис и последствия»** проходила под председательством профессора Филомены Мюррей (Университет Мельбурна, Австралия) с целью изучения границ действия и бездействия Европейского Союза в контексте многочисленных кризисов, сотрясающих Европу. Доклады были представлены профессором Яном Манерсом (Университет Копенгагена, Дания), доктором Софи Менье Айтахалиа (Принстонский

университет, США), и профессором Ивонн Галлиган (Университет Куинс, Великобритания).

Дискуссия велась вокруг проблем: нормативная власть ЕС в рамках планетарной политики; ЕС как «вторая сверхдержава мира» и внешняя власть, которой он обладает; трансформации внутренней легитимности и космополитической глобальной легитимности в ходе реагирования на внутренние и пограничные кризисы. Особый интерес и массу вопросов аудитории вызвала проблематика возникновения нелиберальных режимов в ЕС и о том, как этот процесс приводит к изменению власти ЕС по мере изменения предпочтений государств-членов.

Две специальные сессии были посвящены профессиональному развитию карьеры молодых ученых «Кафедра профессионального развития», и новейшим методам исследования политологии «Кафедра исследовательских методов» [IPSA day 3. 2018].

На сессии **«Кафедра исследовательских методов»** как молодым, так и зрелым исследователям представилась возможность пообщаться с экспертами, чтобы узнать больше о ряде количественных и качественных методов, применяемых в новейших исследованиях политической науки. Специалисты из разных университетов представляли краткое введение в методiku своих исследований и отвечали на вопросы аудитории. Участникам было особенно интересно узнать, как применять эти методы в своих собственных исследованиях таким образом, чтобы обеспечить надежные и качественные результаты, которые могут быть опубликованы. Издание SAGE предоставило живые демонстрации своих онлайн-ресурсов, в том числе «Карту методов» и «Методы исследования SAGE» [SAGE 2018].

Сессия **«Кафедра профессионального развития»** стала второй из двух сессий, на которых делегатам было предложено пообщаться с наставниками-добровольцами. В роли таких наставников выступили редактор журнала «Международная политическая наука» Тереза Рейди из Университетского колледжа Корк (Ирландия) и Эми Эпярд, издатель SAGE Publishing, которые дали общие и специальные рекомендации о том, как опубликовать свою работу. Наставники обсуждали такие темы, как презентация результатов перед требовательной аудиторией, консультации специалистов, возможности для публикаций и карьерные пути ученого-исследователя.

Председатель Программы IPSA и бывший успешный международный служащий профессор Фюсун Тюркмен из Университета Галатасарай консультировала группу молодых исследователей, заинтересованных в карьере в международных правительственных и неправительственных организациях. Она дала аудитории представление о преимуществах карьеры в качестве международного гражданского служащего, а также консультации по вступительным экзаменам и минимальным требованиям для приема. Данная сессия стала замечательной возможностью для студентов и молодых

ученых встретиться с авторитетными политологами и опытными наставниками, лучше понять необходимые требования, знания и навыки для начала карьеры в академических кругах и за их пределами, а также, задать любые интересующие их вопросы [IPSA day 4. 2018].

В рамках специальной сессии «Свобода слова или речевое регулирование? Определение пределов речевой свободы в сравнительной политике, философии и праве» обсуждалась проблематика свободы слова и речевого регулирования, связанная с выражениями языка вражды и его границами. С презентациями выступили доктор Анджали да Сильва (Университет Мельбурна, Австралия), профессор Катарина Гелбер (Университет Куинслэнд, Австралия), доктор Александр Браун (Университет Восточной Англии, Великобритания) и доктор Луиза Ричардсон-Селф (Университет Тасмании, Австралия). В докладах был представлен анализ мировых дискуссий о пределах свободы слова и языка вражды в СМИ и интернете, оптимальные критерии определения языка вражды. Группа докладчиков была открыта для вопросов аудитории и ответила на многочисленные вопросы о распространенности онлайн-оскорблений, об их регулировании онлайн-провайдерами и об альтернативах правовому регулированию разжигания ненависти и вражды в СМИ и интернете [IPSA day 4. 2018].

Всемирный конгресс IPSA 2018 года, также предоставил возможность ученым со всего мира обменяться мнениями на специальных сессиях с местными и региональными учеными, поскольку Ассоциация австралийских политических исследований (AusPSA) и Океаническая конференция по международным исследованиям (OCIS) провели свои конференции в рамках XXV Всемирного конгресса IPSA [IPSA day 3. 2018].

Панельные и секционные заседания

В рамках Международной ассоциации политической науки IPSA функционирует более 50 постоянно действующих Исследовательских комитетов (RC – Research Committee), члены которых обсуждают и координируют тематику своих исследовательских работ, обмениваются научной информацией, организуют коллоквиумы и конференции в периоды между мировыми конгрессами, публикуют совместные труды. Секция RC.14 «Политика и этничность» (Politics and Ethnicity), в работе которой принимали участие авторы статьи, была признана исследовательским комитетом IPSA в 1976 году. Работа RC.14 сосредоточена вокруг проблематики соотношения государственной политики и этнической принадлежности, широко трактуемой как с точки зрения методологии культурно-исторических и описательных подходов так и со стороны теоретически и эмпирически строгих методов.

Участники RC.14 исследуют смежные темы: национализм и национальное строительство; формирование и мобилизация коллективных иден-

тичностей; культурный плюрализм; мультикультурализм; ирредентизм; сепаратизм; этнокультурная политика в разделенных обществах; этнокультурная сегрегация; поиск автономии и др. Также, в круге затрагиваемых вопросов исследований: расы, религии, языки, иммиграция, гражданство и др., которые могут включать как тематические исследования по конкретным странам, так и сравнительный межкультурный и межэтнический политологический анализ [IPSA RC14 2018].

Авторы статьи выступили с докладом на сессионной панели RC14.11 «Этническая политика после коммунизма». Основная тема обсуждения панели касалась процесса того, как Советский Союз и социалистический лагерь начали рушиться, социальная дезинтеграция и политическая нестабильность вызвали всплеск этнических конфликтов. Почти 30 лет спустя социальные и экономические диспропорции наряду с этническими различиями способствовали созданию национальных государств, которые построены на той или иной форме национализма, оказывающего влияние на политику в отношении национальных меньшинств. В частности, споры о территориальных границах являются источником конфликтов между государствами постсоциалистического пространства, переживающими политический транзит. Консолидация их национально-территориальных политических сообществ стала основной исследовательской проблемой для ученых, которые были собраны в секционной панели RC14.11 [IPSA panel 2018].

Организационная встреча делегатов Секции RC.14, в которой, также приняли участие авторы статьи состоялась во второй день работы конгресса, 23 июля 2018 года. На ней обсуждались вопросы проведения конференций и коллоквиумов 2019 года, итоги конкурса на лучшие панельные доклады которые будут опубликованы в профильных рейтинговых журналах, рабочие вопросы координации и взаимодействия ученых, объединенных единой тематикой «политика и этничность». Также, на следующее двухлетие был избран новый состав оргкомитета Секции RC.14, который на общественных началах организует и координирует всю секционную работу.

Следует отметить, что Секция RC.14 вновь была самой плодотворной и организованной секцией из пятидесяти одного исследовательского комитета (RC) Конгресса IPSA. В Брисбене Исследовательский комитет RC.14 был представлен девятнадцатью панелями. Наиболее интересными и представительными были следующие: «Переосмысление многокультурных теорий в эпоху новых мигрантов и беженцев»; «Причины и последствия этнической политики»; «Этническая политика после коммунизма»; «Институциональный дизайн после конфликта: исключение на фоне дилеммы включения»; «Миграция и интеграция рабочей силы в Азии и Европе: вызовы и возможности»; «Переговоры об этническом конфликте в разделенных обществах: от переговоров до разделения власти»; «Неэтническая мобилизация в разделенных обществах»; «Изучение конфликтных диаспор: концептуальные и

методологические проблемы»; «Политика иммиграции, убежища и этничности: Австралия и Канада в сравнительной перспективе» [IPSA session 2018].

Церемония закрытия 25-го Всемирного Конгресса IPSA

Заключительный день XXV Всемирного Конгресса политической науки завершился 25 июля 2018 года. Тема «Границы и поля» была обсуждена в тысячах презентаций на секциях и панелях Конгресса, на страницах веб-сайта Конгресса, а также, во время четырех пленарных заседаний всемирно известных ученых – политологов. Закрытие Конгресса началось с церемонии вручения премий IPSA. Профессор Сара Мэддисон приветствовала сложившего свои полномочия президента IPSA Илтера Турана и вновь избранного президента IPSA профессора Марианну Кнойер. Прозвучали краткие выступления сопредседателей Программы IPSA профессоров Террелла Карвера и Фюсун Тюркмен, которые прозвучали на двух официальных языках Всемирного конгресса IPSA – английском и французском. Было особо подчеркнуто, что в высоко инклюзивной программе Конгресса приняли участие около 2300 делегатов из почти 90 стран.

Генеральный секретарь IPSA Ги Лашапелъ признал замечательной работу бывшего президента и сопредседателей программы IPSA, работу местного организационного комитета Конгресса, а также, исполнительного директора Конгресса Джоанн Сен-Пьер, которая ежедневно контактировала с австралийским организационным комитетом, чтобы успешно провести мировой форум политологов. Аплодисменты прозвучали в адрес волонтеров в оранжевых майках, которые усердно работали все дни проведения конгресса, чтобы помочь делегатам в выставочном центре Брисбена.

В заключение, сопредседателями Программ следующего Всемирного конгресса политических наук в 2020 году были избраны профессора Бертран Бади и Хасрет Дикичи Билгин. Было официально объявлено, что следующий Всемирный конгресс IPSA будет проведен в Лиссабоне, Португалия в 2020 году. Представитель португальского организационного комитета Эдалина Санчес обратилась с краткой речью и видеообращением оргкомитета лиссабонского Конгресса к делегатам завершившегося XXV Конгресса IPSA. Флаг Конгресса IPSA был торжественно передан Эдалине Санчес профессорами Катарин Гелбер (председатель австралийского оргкомитета Конгресса), бывшим президентом IPSA (2016-2018 гг) Илтером Тураном и новоизбранным президентом IPSA (2018-2020 гг) Марианной Кнойер.

В заключении церемонии закрытия руководство Международной Ассоциации политической науки (IPSA) выразило убежденность в том, что все делегаты конгресса получили истинное наслаждение от общения и знакомства с городом Брисбеном, австралийским Всемирным конгрессом политической науки IPSA 2018 года, и с нетерпением ждет встречи с ведущими политологами мира в Лиссабоне (Португалия) в 2020 году [IPSA day 4. 2018].

Заключение

Каков же основной вывод, который можно сделать по итогам XXV Всемирного Конгресса? В последние несколько десятилетий эволюция информационных технологий трансформировала традиционную «границу как барьер», фактически объединив людей разделенных границами и расстояниями в группы с общими идентичностями и интересами. Эти группы рассеяны по всему земному шару и поэтому не имеют какой-либо формы территориальной компактности или соприкосновения. Электронная «связанность», будь то обмен информацией, электронная коммерция, международная академическая работа, финансовая поддержка, наблюдение за безопасностью или преступность, бросают вызов навязыванию физических барьеров, бюрократизированным проверкам и контролю миграции в сугубо политических целях. В частности, наряду с теми, кто составляет в государствах нынешнее большинство и меньшинство(а), есть и те, кто попадает в маргинальные зоны, такие как группы беженцев и иммигрантов, которые не интегрируются в современные общества. Они, как правило, являются главными действующими лицами в политике мультикультурализма / космополитизма, национализма / ассимиляции или высылки / геноцида [Samuel 2016].

Локальные проблемы и глобальные события, вспышки насилия и замороженные конфликты, которые не сходят с заголовков новостей ведущих мировых СМИ, приглашают ученых-политологов исследовать фундаментальную динамику политического включения и исключения в рамках всеобъемлющей темы «Границы и поля». Таким образом, главная тема XXV Всемирного конгресса IPSA предложила его участникам широкие научные возможности в рамках обсуждения предлагаемой проблематики и дальнейшей перспективы ее научных исследований.

Эти новые возможности порождают новые методологические подходы политической науки в содружестве с родственными дисциплинами, включающими историю, философию, социологию, религиоведение, географию, международные отношения, международное право, этнологию и антропологию, социальную и политическую психологию, культурологию, гендерные исследования, исследования в области безопасности и другие. Именно, в этих новых интегрированных областях науки в ближайшей перспективе будут осуществляться важные исследования и дискуссии по вопросам суверенитета и идентичности, прав и обязанностей граждан, справедливых и несправедливых войн и «интервенций», демократической теории и практики, локального и международного управления и др.

Какие выводы в контексте уроков XXV мирового Конгресса можно сделать применительно к вопросам национально-государственного строительства в Казахстане? В процессе нациестроительства важным аспектом становится продвижение казахстанской идентичности в мировое духовное пространство

в более широком контексте – как страны наследницы казахской кочевой культуры. На евразийском пространстве еще в прошлом столетии был признан казахстанский опыт взаимодействия этносов и культур, который объединяла казахская земля. В фокусе отечественной политической науки должны быть вопросы формирования казахстанской нации, объединенной едиными идеалами и ценностями, реализация которых обеспечит стабильность и узнаваемость нашей республики на международной арене. Одним из ярких примеров такой успешной повседневной работы, завоевывающей Казахстану мировой политической авторитет являются переговоры в Астане по мирному урегулированию конфликта в Сирии, членство Казахстана в Совете Безопасности ООН и др.

В процессах национально-государственного строительства Казахстана решающим остается процесс конвергенции этнокультурной и гражданской идентичностей, формирование консолидированной нации с единой казахстанской идентичностью. Решающую роль в оптимизации процесса становления общеказахстанской гражданской идентичности должны сыграть научно обоснованные методы и социально-политические технологии, отвечающие как мировому уровню социально-политической теории, так и особенностям современных казахстанских реалий.

Библиография

Evans, T. 2006. См.: Compulsory Voting in Australia. Elections Systems & Policy, Australian Electoral Commission.

IPSA 2018. Официальный сайт Международной Ассоциации политической науки (IPSA). [Электронный ресурс]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/home> (дата обращения: 05.08.2018).

IPSA congress theme 2018. Официальный сайт IPSA. [Электронный ресурс]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/congress-theme-borders-and-margins> (дата обращения: 05.08.2018).

IPSA day 2. 2018. Официальный сайт IPSA [Электронный ресурс]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/news/2018-ipsa-world-congress-summary-day-2-july-23> (дата обращения: 07.08.2018).

IPSA day 3. 2018. Официальный сайт IPSA [Электронный ресурс]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/news/2018-ipsa-world-congress-summary-day-3-july-24> (дата обращения: 07.08.2018).

IPSA day 4. 2018. Официальный сайт IPSA [Электронный ресурс]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/news/2018-ipsa-world-congress-summary-day-4-july-25> (дата обращения: 07.08.2018).

IPSA events 2018. Официальный сайт IPSA [Электронный ресурс]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/news/2018-ipsa-world-congress-summary-day-1-july-22> (дата обращения: 05.08.2018).

IPSA panel 2018. Официальный сайт IPSA [Электронный ресурс]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/panel/ethnic-politics-after-communism> (дата обращения: 07.08.2018).

IPSA program 2018. Официальный сайт IPSA [Электронный ресурс]. URL <https://wc2018.ipasa.org/events/congress/wc2018/program> (дата обращения: 06.08.2018).

IPSA RC14 2018. Официальный сайт IPSA [Электронный ресурс]. URL <https://www.ipasa.org/research-committees/rc14> (дата обращения: 07.08.2018).

IPSA schedule 2018. [Электронный ресурс]. URL <https://wc2018.ipasa.org/events/congress/wc2018/schedule-overview> (дата обращения: 06.08.2018).

IPSA session 2018. Официальный сайт IPSA [Электронный ресурс]. URL <https://wc2018.ipasa.org/events/congress/wc2018/session/rc14-politics-and-ethnicity> (дата обращения: 07.08.2018).

IPSA speakers 2018. Официальный сайт IPSA [Электронный ресурс]. URL <https://wc2018.ipasa.org/events/congress/wc2018/speakers> (дата обращения: 07.08.2018).

Kantor, J. & Twohey, M. 2017. 'Harvey Weinstein Paid Off Sexual Harassment Accusers for Decades'. [Электронный ресурс]. URL <https://www.nytimes.com/2017/10/05/us/harvey-weinstein-harassment-allegations.html> (дата обращения: 07.08.2018).

Program, 2018. IPSA 25th World Congress of Political Science. Borders and margins. July 21-25, 2018, Brisbane, Australia.

SAGE Research Methods 2018 [Электронный ресурс]. URL <http://methods.sagepub.com/> (дата обращения: 07.08.2018).

Samuel, G. and others 2016. Raising barriers. A New Age of Walls. Episode 1, Washington Post, 12 October 2016.

Назарбаев, Н. 2017. 'Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания'. [Электронный ресурс]. URL http://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya (дата обращения: 05.08.2018).

См.: The #MeToo Moment 2018. [Электронный ресурс]. URL <https://www.nytimes.com/series/metoo-moment> (дата обращения: 07.08.2018).

Чурсина, Т. и др. 2009. См.: Преференциальное (рейтинговое) голосование // Современные избирательные системы. Вып. 4: Австралия, Венесуэла, Дания, Сербия. М.: РЦОИТ: Ин-октаво, сс. 30-32.

Transliteration

Evans, T. 2006. Sm.: Compulsory Voting in Australia. Elections Systems & Policy, Australian Electoral Commission.

IPSA 2018. Oficial'nyj sajt Mezhdunarodnoj Asociacii politicheskoy nauki (IPSA). [Jelektronnyj resurs]. URL <https://wc2018.ipasa.org/events/congress/wc2018/home> (data obrashhenija: 05.08.2018).

IPSA congress theme 2018. Oficial'nyj sajt IPSA. [Jelektronnyj resurs]. URL <https://wc2018.ipasa.org/events/congress/wc2018/congress-theme-borders-and-margins> (data obrashhenija: 05.08.2018).

IPSA day 2. 2018. Oficial'nyj sajt IPSA [Jelektronnyj resurs]. URL <https://wc2018.ipasa.org/events/congress/wc2018/news/2018-ipasa-world-congress-summary-day-2-july-23> (data obrashhenija: 07.08.2018).

IPSA day 3. 2018. Oficial'nyj sajt IPSA [Jelektronnyj resurs]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/news/2018-ipsa-world-congress-summary-day-3-july-24> (data obrashhenija: 07.08.2018).

IPSA day 4. 2018. Oficial'nyj sajt IPSA [Jelektronnyj resurs]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/news/2018-ipsa-world-congress-summary-day-4-july-25> (data obrashhenija: 07.08.2018).

IPSA events 2018. Oficial'nyj sajt IPSA [Jelektronnyj resurs]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/news/2018-ipsa-world-congress-summary-day-1-july-22> (data obrashhenija: 05.08.2018).

IPSA panel 2018. Oficial'nyj sajt IPSA [Jelektronnyj resurs]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/panel/ethnic-politics-after-communism> (data obrashhenija: 07.08.2018).

IPSA program 2018. Oficial'nyj sajt IPSA [Jelektronnyj resurs]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/program> (data obrashhenija: 06.08.2018).

IPSA RC14 2018. Oficial'nyj sajt IPSA [Jelektronnyj resurs]. URL <https://www.ipsa.org/research-committees/rc14> (data obrashhenija: 07.08.2018).

IPSA schedule 2018. [Jelektronnyj resurs]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/schedule-overview> (data obrashhenija: 06.08.2018).

IPSA session 2018. Oficial'nyj sajt IPSA [Jelektronnyj resurs]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/session/rc14-politics-and-ethnicity> (data obrashhenija: 07.08.2018).

IPSA speakers 2018. Oficial'nyj sajt IPSA [Jelektronnyj resurs]. URL <https://wc2018.ipsa.org/events/congress/wc2018/speakers> (data obrashhenija: 07.08.2018).

Kantor, J. & Twohey, M. 2017. 'Harvey Weinstein Paid Off Sexual Harassment Accusers for Decades'. [Jelektronnyj resurs]. URL <https://www.nytimes.com/2017/10/05/us/harvey-weinstein-harassment-allegations.html> (data obrashhenija: 07.08.2018).

Program 2018. IPSA 25th World Congress of Political Science. Borders and margins. July 21-25, 2018, Brisbane, Australia.

SAGE Research Methods 2018 [Jelektronnyj resurs]. URL <http://methods.sagepub.com/> (data obrashhenija: 07.08.2018).

Samuel, G. and others 2016. Raising barriers. A New Age of Walls. Episode 1, Washington Post, 12 October 2016.

Nazarbaev, N. 2017. 'Vzglyad v budushhee: modernizacija obshchestvennogo soznaniya' [Looking to the Future: Modernizing the Public Consciousness]. [Jelektronnyj resurs]. URL http://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya (data obrashhenija: 05.08.2018).

Sm.: The #MeToo Moment 2018. [Jelektronnyj resurs]. URL <https://www.nytimes.com/series/metoo-moment> (data obrashhenija: 07.08.2018).

Chursina, T. i dr. 2009. Sm.: Preferencial'noe (rejtingovoe) golosovanie // Sovremennye izbiratel'nye sistemy. Vyp. 4: Avstralija, Venesujela, Danija, Serbija. [Preferential (rating) voting // Modern electoral systems. Release. 4: Australia, Venezuela, Denmark, Serbia], M.: RCOIT: In-oktavo, ss. 30-32.

Резюме

Бижанов А.Х., Шайкемелев М.С. Брисбен қаласында (Австралия) өткен «Шекаралар мен өрістер» атты XXV Бүкіләлемдік саясаттану конгресі

Бұл мақала 2018 жылдың 21-25 шілде аралығында Брисбен (Австралия) қаласында өткен «Шекаралар мен өрістер» атты XXV Бүкіләлемдік конгресінде Халықаралық саясаттану қауымдастығы (IPSA) жұмысының нәтижелерін ұсынады. Авторлар Бүкіләлемдік конгресте талқыланған негізгі мәселелерге талдау жасайды: жаһандық көші-қон және босқындар дағдарысы; популизм мен ұлтшылдықтың өсуі; мультикультурализм, сегрегация және интеграция мәселелері; демократияландыру және саяси қуғын-сүргін; басқару және саяси қатысу, азшылық мәселелері, және т.б. Жоғарыда айтылған барлық мәселелер қазіргі екіжылдыққа белгіленген әлемдік саяси шаралардың негізгі тақырыбы – XXI ғасырда жаңа сәйкестікті қалыптастыратын жаңа шекаралар мен өрістерді зерттеу тұрғысында талқыланды.

Түйін сөздер: Халықаралық саясаттану қауымдастығы IPSA, саясаттану, эмпирикалық зерттеу, қауіпсіздік, саяси қатысу, сайлау, саяси басқару, либералдық демократия, популизм, босқындар, қақтығыс.

Summary

Bijanov A.Kh., Shaikemelev M.S. XXV World Congress of Political Science “Borders and fields” in Brisbane (Australia)

The article presents the results of the work of the XXV World Congress of the International Association of Political Science (IPSA) on the topic “Borders and Fields”, which took place on 21-25 July 2018 in Brisbane, Australia. The authors describe and analyze the main problems that were discussed at the World Congress: global migration and refugee crisis; the growth of populism and nationalism; the problems of multiculturalism, segregation and integration; democratization and political repression; public administration and political participation, minority issues, etc. It is noted that all the above problems were discussed by the participants of the congress in the context of the main theme of the world political event of the current biennium – the research of new borders and fields in which new identities of the 21st century are being formed.

Keywords: IPSA International Political Science Association, Political Science, Empirical Research, Security, Political Participation, Elections, Political Management, Liberal Democracy, Populism, Refugees, Conflict.

Gulghan Abdigaliyeva, Aigerim Zhampetova
(Kazakhstan, Almaty)

BASIC PRINCIPLES OF POLITICAL VALUES IN MODERN SOCIETY

Abstract. This article defines the theoretical foundations of political values, which are defined as recognition by the subjects of politics of the significance of various phenomena, processes and norms of political life. Which, in turn, direct the action of the subjects of politics and reflect the state of the needs and prospects for the development of society, as well as its main social groups. In addition, political values are linked to human rights and the forms of political organization, the development of society, its political institutions, ideas, the participation of the individual in politics, the expression and realization of his interests. Each of the countries of the world community is characterized by the specificity of the internal order, the device, and also the variety of cultures has its own political values. This trend has determined the theoretical significance of this article, which reveals the essence and content of political values from the point of view of Western researchers.

Keywords: Political Values, Freedom, Equality, Order, Democracy, Modern Society.

Introduction

The 21st century is a world system in which the process of globalization makes good headway. In connection with this, world political values are changing. The policy elite and the heads of nations, who are up to quality, with the goal of keeping the society independent and peaceful should form and develop political values that will meet the requirements of their country's system. And also, we can't forget about the preservation of conservative values and the prerequisites of the world system.

In connection with the diversity of civilization in the 21st century, we must tell about the increasing role of political values. Whatever the society, traditional, civilizational, modern society keeping political stability, as well as the need to improve the state of the people, which is the source of the state, should be important for the government. According to researchers in this field, this is an ideal condition, in practice the values of some states differ. Therefore, the definition of the meaning and content of political values becomes one of the important problems.

Methodology of study

In this article, as part of the study of the concept and foundations of political values, a systematic analysis is used. In addition, the authors used the method of statistical data of the international organization 'Freedom House'.

The concepts of freedom, order, and equality

Political values are important beliefs about which goals, principles, and policies are worthwhile in public affairs.

At first instance, peace, security, law and order, or war, domination, power can be used as goals. Independence, equality, justice and brotherhood or slavery, subordination, tyranny can be taken as a goal. Also, endless returns on national investment and respect of the people, endless sources of profit, a democratic and constitutional government, oligarchic and dictatorial authoritarian rule, economic development or the improvement of the welfare of particular people can be accepted as goals.

Firstly, the goal may be peace, security, law and order. Or it may be war, domination, power. The goal may be liberty, equality, justice, or democratic and constitutional government, oligarchic or dictatorial rule. The goal may be economic prosperity for all or affluence for the few. So, may be a fair return on national investment and international respect.

Secondly, the principle may be based on peaceful change or violent change, equality before the law or special privilege for the powerful, may be due process of law, majority rule or minority or dictatorial rule, fair procedures or arbitrary rule, freedom of speech for all, or freedom only for the elite. So, the principle may be civilian rule or military rule, a two or multi-party system or a one party system, it can be also capitalism, communism or a mixed economy. Principles actually at work in political communities often illustrate compromises among competing ideas.

Thirdly, defined the policy may be balance of power, or a balance of terror, unilateral disarmament. The policy may be progressive income tax, a public retirement or health program or a private one. Therefore, goals, principles and policies which sometimes overlap, often function as norms. They help determine whether certain standards are being met. Consequently, they serve as important guideposts in politics [Reamer 1993].

In history, with enormous changes taking place in the soviet union, it is difficult to pinpoint the values and ideals of current political actors in the soviet union and other communist countries. It is fair to say that historically, soviet and other communist political actors have favored the operative -ideals of communist philosophy and ideology. Their guiding vision is Marx's vision of freedom, peace, abundance, humanity, community and development. They value worker, or popular, control of the means of production and exchange. They have, in the past at least, valued the communist party as the voice and leader of the proletariat. They endorse the communist principle: "from each according to his ability, to each according to his needs" [Reamer 1993, p. 235].

In modern times, liberty and equality can be taken as the main components, the basis and content of political goals, which are full of statements in American politics. Both freedom and equality are positive terms that politicians have learned to use to their own advantage. Consequently, freedom and equality mean different things to different people at different times, depending on the political

context in which they are used. Order, on the other hand, has negative connotations. For most people, it symbolizes government's intrusion in their lives. Except during periods of social strife, few politicians openly call for more order.

However, freedom can be used in two major senses, freedom to and freedom from. F. Roosevelt used the word in both senses. He described four freedoms, such as freedom of religion, freedom of speech, freedom from fear, and freedom from want. As a whole, freedom to is the absence of constraints on behavior. In the modern political context, freedom from often symbolizes the fight against exploitation and oppression. The cry "freedom now" of the civil rights movement in the 1960s conveyed this meaning. If you recognize that freedom in this sense means immunity from discrimination, you can see that it comes close to the concept of equality [Kenneth 2004].

Taking into account the above factors, according to the data of Western researchers, the exploding countries cannot get rid of external debts and poverty. Distance between Military achievements and unresolved social problems under social supervision. Civil disobedience, drug use, an increase in refugees that do not require military intervention, like a forgotten humanity, still seems to be among the unresolved problems [Reamer 1993, p. 237].

According to 'Freedom House', who estimates the freedom and democracy of the whole world, the share of freedom around the world has reached 40 percent. Consequently, the number of countries with independence is decreasing, and the number of dependent countries is increasing.

Freedom in the Balance

After years of major gains, the share of Free countries has declined over the past decade, while the share of Not Free countries has risen.

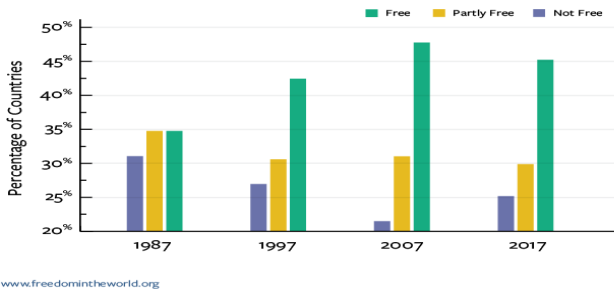


Figure 1 Freedom in the balance [Freedom House].

The change in the XX century seems to apply the inevitability of instability for most peoples. The hereditary elites that dominated past politics in many societies also give way, often to regimes that may be elite based but that take on at least the form of participatory democracy. Rulers face populations that are increasingly aware of how things are for their counterparts around the world. People expect to get a fair share of what their nation and the world can provide. If this is not forth-

coming, they demand a change. Fair shares are not yet the norm, and so instability plagues most societies. This is not always bad. Stability may be another name for immobility, for indecision and inaction or the preservation of privileges for the few. But at its best, stability is not the opposite of change. True stability refers to a balance, an underlying order that is able to cope with political and social change. In political terms this means an efficient, equitable political system that can meet the contending demands for both continuity and change [James 1984].

The wave of changes of the 20th century brought many peoples 'the instability to difficulties'. Hereditary elites took the leading places in the role of society, but were changed to forms with democratic participation, which were the regime at the heart of the elites.

Equality, like law and order, is also used in different meanings. But as the most common meaning, it means that every citizen has only one vote. This basic concept occupies an average place in the theory of democracy. However, according to foreign researchers, some people in politics have more than one vote [Kenneth 2004, p. 8].

Nevertheless, such elements of political values are not accidental. Of course, for political democracy, such elements are necessary.

Also difficult to characterize the values of political actors in the developing countries if only because of the enormous number and variety of cultures involved. In many instances, what might be termed hybrid sets of values have emerged, which may barrow from several traditions, indigenous as well as imported. However, many third world political actors have strongly endorsed the goals of national freedom and independence, in part as a reaction to their repressive colonial heritage in the XIX-XX centuries. Further, there would appear to be a shared endorsement of economic development and social advancement. Finally, increasing numbers of Third World countries have professed fundamental principle of democracy [Reamer 1993, p. 236].

The ideal of democracy should include effective citizens participation, voting equality, and well-informed choices on both the agenda of issues and the policy proposals for each issue. Different institutional formulas may produce different performances in democratic quality. However, in practice, the bases elements that make democracy better than dictatorship are freedom and elections. In this bases perspective of what democracy is about, Pobert Dahl coined the concept of "polyarchy". Its components, which focus on the procedures to makes collective decisions, can be restated as follows, such as freedom of association, freedom of expression and information, broad suffrage rights, right to form candidacies for public offices and compete for votes, free and fair elections and government policies depending on electoral results [Colomer 2010].

Among them, in society, especially in the society of the elite, is not only a widespread understanding, but also an agreement that has a mass description in sufficient volume, which, regardless of the state by economic characteristics, is a

well-established legal basis for middle-level culture is of profound significance. If all this were not or would not develop at an insufficient level, the social and institutional basis of democracy will not be so strong [Nazarbaev 1996].

However, according to Larry Diamond, various social, historical and economic barriers do not limit democracy. On the contrary, the most important thing is the participation of the elites of nations in the development of democracy and in the support of democratic norms, values and processes. Although, at the root of the emergence of new democracies lies pressure from the civil society and people's organizations [Diamond 2008].

In addition, according to the data of 'Freedom House' relative to the world system, we can see the following results.

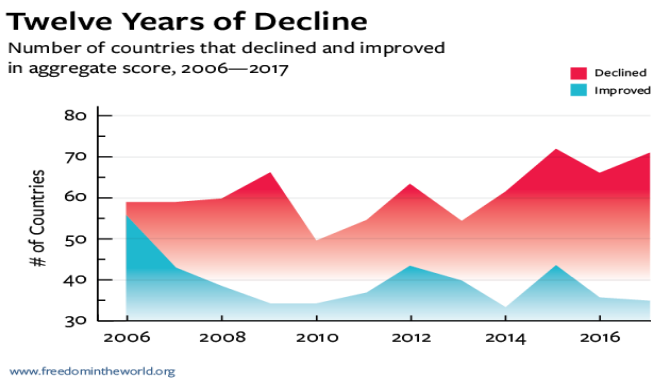


Figure 2 The results of democracy [3].

The values of nations as political actors

Of course, political values do not appear themselves, therefore, there must be actors who create this all, that is, political actors. Their exact political values are compared with such social values as, peace, freedom, justice and well-being.

If we consider the values of political subjects, then according to foreign researchers, the liberal democrats and democratic socialists divide values into popular, limited, empowered and governmental ones. They consider personal exercise in a general circle. Democratic socialists support the distribution of democracy in all spheres of society. They want the state to own the main aspects of the economy, and also they want to share exactly the common wealth of the world among the cooperative and peaceful society. Their managerial outlook is a social justice.

Political actors express and shape public values, engage in the struggle for power, and make decisions on issues of public policy. Political communities are political actors. So are governmental leaders who exercise power on behalf of political communities. Governmental, economic, social and military elites are political actors. Political parties, interest groups and agencies of the mass me-

dia are political actors. Nation-states constitute one important variety of political community. Individual citizens as demonstrators and voters are political actors. A number of regional and functional organizations, for example, the European Economic Community are political actors.

National leaders, ruling elites, or governing parties generally profess and often seek to protect the national interest in foreign affairs and the public interest in domestic affairs. They generally interpret the national and public interest in terms of four main values, such as security, liberty, justice and welfare. The national interest is frequently endorsed as the standard for statesmanship in nation's dealing with other nations [Reamer 1993, p. 239].

There is considerable historical evidence that leaders of national governments value their survival, security, safety, peace, territorial integrity, independence and power. They favor the principle of equal treatment of sovereign nations in the world community and respect for international law and procedure. They often favor policies to enhance national economic well-being through economic growth, productive economies, and full employment [Reamer 1993, p. 246].

Great minds of Kazakhstan also supported people's ideas, their rights and freedom. These ideas were reflected in their works, as well as in many documents, including the uprising in November 1917. It was clearly shown in the program of Alash party. In the program they told about the way of development of Kazakhstan, expressed their political, legal, economic, human, philosophical opinion, and also, the authority, rights, freedom and duties of the person were in their special attention. In the program of Alash party, not interfering in private life, freedom of speech and press, so, rights and freedom were disclosed for the disclosure of human qualities and protection of personal life [Kim 2001].

The people have a fable about Abylai Khan's dream. "What are you dreaming of, my khan?" asked Bukhar Zhyrau before his death. Abylai Khan answered "I have three dreams. The first is to save my country in peace. A lot of blood was shed. The second is that my people can't take all the gifts of the nature, can't build a village. The third is that. I was not able to unite my people.

Of course, Khan, who united his people against the enemy and who sought to make his people independent, had many dreams. But due to the fact that the people did not have unity, many dreams of the Khan did not materialize. The Kazakh people, because of its predestination, even after Abylai Khan's death, experienced many troubles. Due to the fact that many people wanted to destroy our people, they experienced a lot of suffering. But, despite everything and giving a bribe to our desire for life, we survived to these days. We have achieved our goal, which the great Abylai Khan dreamed of [Nazarbaev 2015].

Taking into account our history, we are interconnecting our political values with the times and demands of the modern world. President N. Nazarbayev pointed Kazakhstan's patriotism as a value in his strategy "Kazakhstan-2050". First of all, this preservation and strengthening of social unity by living as a state, society, and nation is our basic condition. Therefore, we must develop patriotism of

Kazakhstan, that is, to respect equality among citizens and strengthen their sense of dignity in relation to the country. Moreover, patriotism of Kazakhstan should unite all societies and diverse ethnic groups. Since our country is multinational, we should not have any double standards in relation to nations. Consequently, all are equal in the old, and there should not be divisions on ethnic differences or any other bad differences [Strategy “Kazakhstan-2050”].

In connection with the achievement of independence of the Republic of Kazakhstan, the political culture, political values and traditions of the social community were subjected to changes and the system of political values in social life at the development stage. Political scientists who appeared in these times give the following explanation: “The ethnic aspects of social life have been strengthened by the legitimate return to national values that emerged in the era of the collapse of political ideas and the emergence of a kind of ideological vacuum”. [Auelgazina 2013]. Political democratization brings new changes in the behavior of the people and establishes new relations. Such changes also affect international relations. If we take these interactions into account, we can say with confidence that Kazakhstan’s international relations have improved because of these interactions [Nazarbaev 1998].

Conclusion

The need to create values and the need to achieve the development of legal economic value all over the world requires resources to solve important problems. The social and political needs of society, such as human rights, people’s governance, social and legal justice, require unification for the democratization and constitutionalizations of societies.

Bibliography

‘Address by the president of the republic of Kazakhstan N.A. Nazarbayev’ [Strategy “Kazakhstan-2050”. New political course of the established state]. 14 december 2012.

Auelgazina, T. 2013. ‘Kogamdyk sayasi madeniettin damu erekshelikteri’ [Features of Development of Social Political Culture]. [Elektronnyiy resurs] Akikat ulttyk kogamdyk-sayasi zhurnal //URL: [https:// http://akikat.kazgazeta.kz/?p=1725](https://http://akikat.kazgazeta.kz/?p=1725) (05.08.2013)

Diamond, L. 2008. ‘International perspectives on contemporary democracy’, 18 p.

James, F., Marshall Carter, Max J. Skidmore. 1984. ‘The world of politics’. Second edition, 48 p.

Colomer, J. 2010. ‘The science of politics: an introduction’. 115 p.

Kim, V. 2001. ‘Zhasampaz zhyildar: Kazakstan Respublikasynyn Tungysh sayasi zhane konstitusiyalyk – kukykyk kozkarastaryn zholdau’ [First Political, Constitutional and Legal Messages of Views of the Republic of Kazakhstan] Almaty, 312 b.

Kenneth, J., Jeffrey, M., Berry, Jerry Goldman, Earl Huff. 2004. ‘The challenge of democracy’. Houghton Mifflin Company, 464 p.

Michael, J. Abramowitz, 2018. ‘Democracy in crisis’. URL: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world> (25.04.2018)

Nazarbaev, N. 1996. 'Gasyrlar togysynda' [At the Turn of the Century]. Almaty, Oner, 272 b.

Nazarbaev, N. 'Onegeli omir' [Instructive Life]. Almaty, Kazak universiteti, 385 b.

Nazarbaev, N. 1998. 'Kalyin elim, kazagym' [My Nation, Kazakh]. Almaty, Oner, 306 b.

Reamer, N. & Douglas, W. Simon. 1993. 'The new world of politics: an introduction of political science', 477 p.

Түйін

Әбдіғалиева Г.К., Жампетова А.О. Қазіргі қоғамдағы саяси құндылықтар принциптері

Саяси құндылықтарды саяси субъектілер тарапынан қандай да бір құбылыстар, процесстер және саяси өмір нормаларын басыңқы қолдау ретінде анықтауға болады. Олар өз кезегінен, саясат субъектілерінің іс-әрекетін бағыттап, қоғам мен оның негізгі әлеуметтік топтарының даму қажеттіліктері мен перспективаларының көрсеткіші деп танылады. Әрине, саяси құндылықтар адам құқығымен, саяси құрылым түрлерімен, оның саяси институттары мен идеяларымен, адамдардың саясатқа қатысуы мен оның мүдделерін жүзеге асыруымен тығыз байланысты. Негізгі саяси құндылықтар қатарына, еркіндік, тұрақтылық, теңдік, демократия, тәуелсіздікті жатқызуға тура келеді. Сонымен қатар, әлем жүйесіндегі кез-келген мемлекеттің ішкі тәртібіне, құрылымына, мәдениетінің әртүрлілігіне орай, сәйкесінше саяси құндылықтары да өзгеше. Сондықтан, бұл мақала динамикалы түрдегі саяси құндылықтарының мәні мен мазмұнын батыс зерттеушілерінің көзқарасы тұрғысынан анықталды.

Түйін сөздер: саяси құндылықтар, еркіндік, теңдік, тәртіп, демократия, заманауи қоғам.

Резюме

Абдигалиева Г.К., Жампетова А.О. Основные принципы политических ценностей современного общества

В данной статье определены теоретические основы политических ценностей, которые определены как признание субъектами политики значимости различных явлений, процессов и норм политической жизни, которые, в свою очередь, направляют действие субъектов политики и отражают состояние потребностей и перспектив развития общества, а также его основных социальных групп. Кроме того, политические ценности связаны с правами человека и формами политического устройства, развития общества, его политических институтов, идей, участия личности в политике, выражения и реализации его интересов. Каждая из стран мирового сообщества отличается специфичностью внутреннего порядка, устройства, а также разнообразностью культур, имеет соответственно собственные политические ценности. Эта тенденция определила теоретическую значимость данной статьи, которая раскрывает сущность и содержание политических ценностей с точки зрения западных исследователей.

Ключевые слова: политические ценности, свобода, равенство, порядок, демократия, современное общество.

Құдайберді Бағашаров, Құсман Шалабаев
(Алматы, Қазақстан)

ЗАЙЫРЛЫЛЫҚ ТҮСІНІГІНЕ ТӘН КӨЗҚАРАСТАР ЖӘНЕ ЗАЙЫРЛЫЛЫҚТЫҢ АЙМАҚТЫҚ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Аннотация. Бүгінде әлем тұрғындарының негізгі басым көпшілігі зайырлы мемлекеттер болып табылады. Қазақстан республикасы да зайырлы, демократиялық, құқықтық, әлеуметтік орныққан мемлекет болғандықтан әрі елімізде дін мәселесінің өзектілігіне байланысты өзге зайырлы елдерге тән мемлекет пен дін қатынасының ерекшеліктерімен кеңінен танысудың мәні зор. Зайырлылық дін саласындағы ашық, айқын саясат, азаматтардың ар-ождан бостандығын қамтамасыз етеді, дін мен мемлекеттің бөлектігін білдіреді десек те зайырлылық түсінігін шетелдік танымал зерттеушілер қалай түсіндіреді? Атап айтқанда, Ж. Боберо, Ж.П. Виллем (Франция), К. Марш, Джереми Ган (АҚШ), Д. Шарбит (Израиль), К. Русселе (Ресей), М.Ю. Бабий (Украина) және т.б. Мақалада АҚШ және Еуропа елдеріндегі дін мен мемлекет қатынасының реттелу тәжірибесі, зайырлылықтың белгілері, зайырлы мемлекеттердің дінге деген ұстанымдағы ерекшеліктері мен өздеріне тән жүргізіп отырған саясаты сөз болады.

Түйін сөздер: зайырлылық, мемлекет, дін, саясат, заң, Конституция, конкордат, келісім, Еуропа, Америка.

Кіріспе

Бүгінде әлем тұрғындарының негізгі басым көпшілігі зайырлы мемлекеттер болып табылады. Гарвардта 2001 жылға жүргізіліп, 2005 жылы есебі жарық көрген зерттеу жұмысының нәтижесі бойынша, әлемде 75 ел мемлекеттік дінге ие. Заңдық негізде олардың кейбірі Иранға, Данияға тән болса, енді біреулері де факто Израильге тән. Ал 113 ел ресми түрде мемлекеттік дінге ие емес. Мемлекеттердегі секуляризацияның артуымен 1900 жылдан 2000 жылға дейін 63 мемлекет (айталық, Бразилия, Жапония, Ресейде) мемлекеттік діннен бас тартса, тек 17 мемлекет (мәселен, Пакистан) мемлекеттік дінге өткен. Кейбір елдер ХХ ғасырда әуелі мемлекеттік діннен бас тартып, артынан қайта оралған (Асанов 2012). Зайырлылық түсінігінің ауқымы кең. Конституциялық негіздегі «зайырлы» ұғымы мемлекеттік барлық салаларда, соның ішінде дін саласында да ашық, айқын саясат ұстанатынын, азаматтардың ар-ождан бостандығын қамтамасыз ететінін, дін мен мемлекеттік саясатты араластырмайтынын білдіреді. Қазіргі заманғы зайырлылық ең алдымен гуманистік құндылықтарды, соның ішінде адамның ар-ождан және наным-сенім бостандығын еркін жүзеге асыруды

камтиды. Зайырлылық әр адамның дүниетанымдық еркіндігін құптай отырып, қоғамның рухани саласындағы ой-сананың көптүрлілігін мойындау. Мемлекеттің зайырлы сипаты оның діннен ажыратылғанымен ғана емес, сонымен қатар атеистік, секуляристік идеологияның немесе басқа да бір дүниетанымның басымдылығын мойындамайтынымен де сипатталады. Зайырлы мемлекет азаматтық қоғамның құрамдас элементі ретіндегі діни бірлестіктердің қызметін де реттеп отырады [Дін саласындағы... 2015]. Бүгінгі күні зайырлылық түсінігіне мемлекет пен діннің бөлінгені деп қана қарағаннан гөрі оған берілген анықтамаларды өзара салыстырып, нақты жағдайдағы оның әр мемлекетке тән ерекшеліктерін саралаудың мәні зор.

Әдіснама

Мақалада мемлекет пен дін қатынасындағы зайырлылық ұғымы жайлы отандық, шығыстық, батыстық зерттеушілер тұжырымдамалары салыстырылды, Европа елдері мен АҚШ қа тән зайырлылық үлгілері қатар қарастырылды. Осы орайда тарихи анализ, компаративистикалық, жүйелі талдау әдістері қолданылды.

Негізгі бөлім

Француз зерттеушісі Ж. Боберо пайымынша, зайырлылық (laïcité) бұл үштік, оның үш қыры мыналар: а) саясат діни саладан бөлінген; ә) дін мен ар ұждан еркіндігіне құрмет; б) барлық діндердің теңдігі (Бобера 2008). Бұл қатынаста басымдық соңғы элементке беріледі, яғни барлық діндердің теңдігіне. Осыған ұқсас зайырлылықты мемлекет пен діни бірлестіктердің қатынасына қарай шендестіре қарастыруды француз ғалымдары Б. Балчи, М.Ж.Зинс, С. Пейруз және т.б. да құптайды. Американдық К. Марш та зайырлылықты мемлекеттің діни бірлестіктермен қатынасына қарай анықтап, былай деуде: «бөліну ұстанымы Америка мемлекеті үшін өзінің зайырлы қалпын сақтауға мүмкіндік берді» (Марш 2008). Израильдік зерттеуші Д. Шарбит зайырлы мемлекетке қарай қадам басуда діни еркіндік (freedom of religion) қандай да бір діннен еркін болуда (freedom from religion) деген пікір білдіруде [Шарбит 2008]. Француз зерттеушісі Ж.П. Виллем европа тәжірибесіне талдау жасай отырып, зайырлы мемлекеттің негізгі белгілері ретінде бейтараптық, еркіндік және дискриминацияға жол бермеуді атаған: «мемлекеттің тұтас не жекелеген мемлекеттік институттарының конфессиялық бейтараптығы», «барлық діни әрі философиялық доктриналарға деген жеке сананың автономдығын мойындау», «дискриминацияға жол бермеу, яғни наным сеніміне қарамастан барлық азаматтарға теңдей қатынас» [Виллем 2008]. К. Русселе соңғы жылдары зайырлы мемлекет дегенге өз пікірін білдіріп, осы ұғымға тән

негізгі үш ұстанымды атады: «сенім және ар ұждан бостандығы, діни идеялар мен институттардан мемлекеттің тәуелсіздігі, наным сеніміне қарамастан адамдардың теңдігі» [Русселе 2008]. Украиндық ғалым М.Ю. Бабий зайырлы мемлекеттің астарында «мемлекет пен оның құрылымдық бөлімдерінің дүниетанымға байтарап сипаты» жатқанын білдірген [Бурьянов 2016]. Зерттеушілер мемлекеттің зайырлылық ұстанымдарына төмендегі жағдайларды жатқызады: Мемлекеттік биліктің (заң шығару билігі, атқарушы билік, сот билігі) дүниетанымға бейтараптығы (мировозренческий нейтралитет); Жергілікті билік органдарының дүниетанымға бейтараптығы; Мемлекеттік және аумақтық білім беру жүйесінің дүниетанымға бейтараптығы; Мемлекеттік және аумақтық БАҚ пен бұқаралық байланыстың дүниетанымға бейтараптығы; Құқыққорғау органы өкілдерінің дүниетанымға бейтараптығы; Қарулы күштер, басқа да әскери құрылымдардың дүниетанымға бейтараптығы; Жазалауды атқару жүйесі мен бақылауға алу, еркіндіктен айыру жүйесінің дүниетанымға бейтараптығы [Бурьянов 2016].

Европа елдерінің тәжірибелерін қарастырсақ, бұл елдерде демократиялық жүйелердің дінді жатсынбайтынын көруге болады. «Еуропалық үлгінің негізін де американдық үлгі тәрізді өзіндік тарихи-мәдени шарттар қалыптастырды. Еуропалық тарихта мемлекет ұлттық немесе белгілі бір конфессиямен тығыз байланыста дамыды, бұл жағдай мүлде өзге қоғамдық-саяси шарттарда қалыптасқан американдықтар үшін түсініксіз. Яғни, еуропа елдерінде ұлттық мемлекеттің қалыптасуы белгілі бір конфессиямен тығыз байланыс арқылы қалыптасты» [Mark 2012]. «Абсолютті бейтараптыққа жету қиын болар. Кез келген мемлекетке өз халқының басым діни жағдайымен санасуға тура келері анық. АҚШ та ешбір христиандық деноминация бірыңғай басымдыққа ие емес. Дей тұрғанмен ол елде бәрібір христиандар басымдыққа ие. Осыдан келіп президент Инжілге қолын қойып ант береді, аптаның ресми демалыс күні жексенбі болып бекітілген» [Цыпин 2009]. «Дін және әлеуметтік теория» еңбегінің авторы Б.С. Тернердің пікірінше, АҚШ тағы зайырлы діндер американдық өмір сүру тәсілімен үйлесім құрайды. Ол саяси салада Конституцияны, демократияны, тұлға еркіндігін қамтиды, ал экономикалық салада *laissez-faire*, бәрінен жоғары индивидуализм, прагматизм мен тұлғаның белсенділігін қояды [The religion...1985]. Екінші тәсіл болса, революция жолымен саяси режимдері мен конституциясын өзгерткен, сол арқылы шіркеуге деген қатынасты да өзгерткен еуропаға тән. Еуропа елдерінде қандай да бір діннің ұлттық тарихтағы орны, мемлекеттің қалыптасуына қосқан үлесі бағаланған. Осы себепті де кейбір елдерінде дәстүрлі діндермен бөлекше қатынас жасалып, өзге діни бірлестіктерге қарағанда оларға бірқатар артықшылықтар берген. Қоғамның бірқатар саласында өзара серіктестік құруға қадам жасаған. Ғалым Жүсіпбек мемлекет пен

дін арақатынасына қатысты зайырлылықтың екі үлгісіне тоқталады: діни сенім азаматтардың жеке ісі деп қарастырып, дінді мемлекеттің қоғамдық саласынан жүйелі түрде ығыстырып, тіпті мәдени, діни айырмашылықтың көпшілік алдына көрініс табуын қудалайтын «француз зайырлылығының қатаң үлгісі» және мультикультурализмді жақтайтын, азаматтардың конфессиналды тиесілігінің белгілерін көпшілік алдына шығаруды, қоғамдық өмірде мемлекет пен діннің өзара қарым-қатынасын табиғи, тіпті заңды деп есептейтін «зайырлылықтың англо-саксондық жұмсақ үлгісі». Бұл зерттеуші анағұрлым үйлесімді әрі орнықты даму үшін Қазақстанға өз негізінде діни төзімділікті, мәдени және өркениеттік әралуандылықты қабылдайтын, сондай-ақ мемлекет дамуына, азаматтардың жалпы игілігіне қол жеткізу мақсатында мемлекет пен діннің өзара тиімді өзара қатынасына жол ашатын діннің қоғамдық өмірге жағымды әсерін мойындайтын «зайырлылықтың англо-саксондық үлгісін» таңдаған дұрыс деген тоқтамға келеді [Жусипбек 2011]. Ұлыбританияда зайырлы дін христиан рәміздеріне иек артады. Монарх пен отбасының өмірі мен қайраткерлігі де осыған негізделген. Англикан шіркеуіне басымдық бергенмен өзге сенімдерді дискриминация жасамайды. Лордтар палатасында епископтарға бөлінген орындар бар. Монарх пен жұбайы таққа шыққан кезде тәждерін епископтар кигізеді. Оксфорд, Кэмбридж, Дюркгэйм университеттерінде шіркеуге тән белгілі санда профессорлық құрам бөлінген. Англияда Англикан шіркеуі мемлекеттік болса, Шотландияда Пресветериан шіркеуі мемлекеттік. Ал, Уэльс пен Солтүстік Ирландия мемлекеттік дінге ие емес. Алайда Ирландия республикасының 1937 жылғы 29 желтоқсанда қабылдаған Конституциясында былай делінген: «Қасиетті Үштіктен барлық билік тарайды, мемлекет пен адамның барлық іс- әрекеті де соңғы үміт ретінде соған бағытталуы керек», «Қасиетті Құдай Иса Мәсіх жүз жылдық ауыртпалық кезінде біздің аталарымызға қолдау білдірді». 12 бап бойынша президент өз қызметіне кірісерде төмендегідей мазмұндағы декларацияға қол қояды: «Асқан құдіретті Құдайдың алдында мен шынайы әрі салтанатты түрде уәде бере отырып мынаны мәлімдеймін: мен Ирландия Конституциясын және заңдарын, әрі өзімнің міндеттерімді саналы түрде Конституцияға әрі заңдарға сай орындаймын. Бар қабілет-қарымымды Ирландия халқына қызмет етуге арнаймын. Құдай мені бағыттап мен қолдасын». Кейбір өзге елдердің мемлекеттік тұлғалары да осылай діни мазмұндағы декларацияға ел алдында ашық түрде қол қояды (34 бап). [Бурьянов 2016]. Францияда болса мемлекет пен дін қатаң түрде бір-бірінен бөлінген сипатта. XVIII ғасырда ел тарихында үстем болған атеизм мен либерализм, құдайды жоққа шығару дәстүрін кейінгілер де жалғастырған кейіпте. XX ғасырда мемлекет пен дін қатынастарында сол ескі үрдіспен сенім мәселесін әр адамның жеке мәселесі ретінде бекітіп, конфессиналды саясатын антиклерикалдылыққа сүйеді. Өйткені қоғамдық өмірдегі діннің рөлі шектелді. Осы себепті

француз саяси элитасы өзінің қай конфессияға жақындығын ашық айта бермейді. Мемлекет пен діннің қалыптасқан осындай дәстүрінің салдарынан француздардың көп бөлігі атеисттер немесе скептик-агностиктер, ал француз қоғамының өзі конфессиядан, діннен тыс болып есептеледі [Григоренко 2015]. 1880 жылдан бастап бірқатар заңдық негіздер жасалумен қоса, 1905, 1907 жылы шыққан заңдар арқылы дін мен мемлекет бір-бірінен бөлінді. Соңында 1958 жылдың 4 қазанында V Республика Конституциясы (I бап) қабылданып, зайырлылықты негізгі қатаң ұстаным ретінде бекітті. Ол бойынша «Франция бөлінбейтін, зайырлы, демократиялық әрі әлеуметтік республика. Нәсіл, ұлт, дін айырмашылығына қарамастан азаматтарға заң алдында теңдік береді әрі дінге құрмет көрсетеді» [Selim 2012]. Францияда мемлекеттік мектептерде дін сабағы өтілмейді. Алайда бастауыш сыныптар кестесінде оқушылардың дін негіздерін мектептен тыс үйрене алатындығы көрсетілген. Көпшілік еуропа елдерінде дін сабақтары тек жекеменшік мектептерде емес, үкіметтік мектептерде де өтіледі. Алайда ата-аналарға бұл сабақтардан бас тарту құқы берілген. Бұған қоса, діндер теңдігі мен плюрализм ұстанымынан ауытқымау мақсат етіледі. Францияда өзінің қызметкерлеріне мемлекет діни қажеттіліктерін қамтамасыз етуде көмек көрсетуде. Мектептерде, жоғары оқу орындарында, аураханаларда, түрмеде, әскерде арнайы орталық ашылып, дін адамдарының қызмет көрсетуін мемлекет өзі ұйымдастырып отыр [Мартышин 2012]. Италияда діндер үш топқа бөлінеді. Арасында католик шіркеуі ерекше статусқа ие. Бұған Италия конституциясының өзі мүмкіндік береді, атап айтқанда, католиктер мен мемлекет арасындағы қатынасқа арналған 7 бап. 1929 жылғы Муссолини үкіметі мен папа престолы арасында қол қойылған Латеран келісімі негізінде бұл қатынас реттелген. Мемлекетпен келісім жасасқан діни бірлестіктер католик шіркеуінен кейінгі кезекте тұрады. Олардың статусы формалды түрде католик шіркеуінің құқықтық дәрежесіне жақындау. Ал төменгі деңгейді мемлекетпен келісім жасамаған діни қауымдар құрайды. Олар алғашқы екі категория ие болған артықшылықтарға қол жеткізе алмайды [Феррарри 1998]. Д. Сихымбаеваның анықтауынша, Католик шіркеуі мен мемлекет арасындағы бекітілген Конкордат келісімі, мемлекеттің өзге католиктік емес діни ұйымдармен бекіткен интес деп аталатын аналогиялық келісімдерден салыстырғанда беделді болып келеді. Интес келісіміне қол жеткізбеген діни ұйымдар да бар. Конкордат келісімі Католик Шіркеуіне ерекше құзыреттілік береді, мәселен, Италиядағы мемлекеттік мектептер мемлекеттік қаржының негізінде католицизм ілімі бойынша дәрістер ұсынулары тиіс, ал жергілікті дін басылары аталмыш пәнді жүргізуге оқытушыларды тағайындайды. Интес келісімі бар католиктік емес діни ұйымдар мемлекеттік мектептерде өздерінің діни ілімдерін ата-аналарының келісімдері арқылы жүргізе алады, алайда, оқытушыларға берілетін жалақыны өздері төлеуге тиіс. Католик рәсімі бойынша қиылған некелер автоматты түрде азаматтық деңгейдегі

неке болып табылады, ал өзге діни дәстүрлер арқылы бекітілген діндердің ондай құзыреті жоқ [Сихымбаева 2013].

Испанияда болса мемлекет пен дін қатынастары осыған ұқсастау, бірақ анағұрлым күрделірек. Онда статустары бірдей емес құқықтық тұрғыдан мойындалған төрт топ байқалады.

1) Конституцияда аталған католик шіркеуі;

2) Испан қоғамына терең сіңген, мемлекетпен келісім де жасай алатын шіркеу;

3) Қоғамға терең сіңген деген статусы жоқ, бірақ заңды статусы бар шіркеулер мен діни ұйымдар, бұған қоса, Діни бірлестіктер тізіміне енген діни қауымдастықтар мен бірлестіктер;

4) Жеке ұйым ретінде заңды статусқа қол жеткізе алатын, бірақ заңның барлық талаптарына сай болмағандықтан, діни ассоциация ретінде заңды статусы жоқ діни топтар. Заңда олар секталар не жаңа діни қозғалыстар ретінде аталған [Моран 1998].

Испания Атазаңында мемлекет конфессионалды емес деп анықталған. Онда діннің қоғам өміріндегі белсенділігіне зор мүмкіндіктер береді. Католик шіркеуінің белсенділігіне қысқаша былай тоқталуға болады:

- мемлекет елдегі бүкіл Католиктік дін қызметкерлеріне жалақы төлейді;

- мемлекет қоғамдық және жеке меншік мектептердегі дін пәндерінің мұғалімдеріне жалақы төлейді, пән «дін» деп аталғанымен де, ол жерде тек католик ілімі ғана оқытылады. Дін пәнінің оқытушыларын Католик шіркеуі өздері қалыптастырған талаптары мен өлшемдеріне сай қызметке алып, қызметтен босата алады.

- мемлекет «конкордат» келісімі аясында көптеген Католик мектептерін қаржыландырады.

- мемлекет шіркеудің тарихи құрылыстарын қаржыландырады, бұл ұлттық тарихи мұраның маңызды бөлігі ретінде орынды болып табылады. Испанияда дін қызметкерлері тұрғын үй салығынан босатылған, католик дін қызметкерлері мемлекеттен жәрдемақы алады. Көпшілігі католик болғандығы себепті ерекше статус беріліп, заңдық негізде жеңілдіктерден пайдаланып отыр. Тек католиктер ғана барлық мектептерде, аураханаларда, елді мекендерде уағыз жүргізу құқына ие. Мектептерде діни білім беру шіркеу тарапынан ұйымдастырылады [Кенжетай 2017].

Латвия республикасының «Діни ұйымдар туралы» заңында «діни конфессиялар», «дәстүрлі емес діни ұйымдар» деген атаулар қолданылады. Діни конфессиялар «тарихи негізде әркелкі қалыптасқан әлемдік діндер, өзіндік ілімі бар (қасиетті жазба, догматика) ұлттық діндер, ұйымдасқан құрылым мен діни церемониялар дәстүрі» деген негіздермен анықталады. Дәстүрлі емес діни ұйымдар деп «әлемдік діндер, ұлттық діндер не ілімдермен догматтық ұстанымдары, діни церемониясы мен ұйымдасқан құрылымы тұрғысынан анық сәйкеспейтін сенімдік жүйелер» деп түсіндіріледі.

Латвия республикасында өз ісін алғаш бастаған діни ұйымдар Дін істері департаментіне құжат өткізгеннен кейін үш жылдан кейін барып тіркеле алады [Багиров 1998]. Болгария атазаңында (13 бап) дәстүрлі діндер деп «шығыс православ наным сенімдегілерді» ғана мойындайды.

Иранда болса, мемлекеттік дін ретінде Исламнан басқа мына діни азшылықтар: зороастриялықтар, иудейлер мен христиандар мойындалады. Талап: олар исламға, Иран Ислам республикасына қарсы шықпайды, айла әрекеттерге бармауы тиіс. Ал бұдан басқа діни қауымдар мойындалмайды не қудалауда болып есептеледі. Иранда мемлекеттік билік ірі теологтар арасынан экспеттер Кеңесі тағайындаған, елдің саяси әрі рухани жетекшісінің бақылауында. Барлық құқық жүйесі ислам нормаларына негізделген (Атазаңның 4 бабы). Исламнан өзге дінге өтуге тыйым салынады, прозелитизммен айналысады деген күдікпен протестанттарға қызмет жасауға мүмкіндік берілмейді. Сауд Аравияда болса, елдің жоғарғы заңы ретінде Құран мен сүннет болып табылады. Шығыс елдерінде тек ислам діни мемлекеттік деп айтуға келмейді. Непалда индуизм, онда өзге сенімге өту қатаң жазаланады. Бұндай мемлекеттерде билік ресми діннің артықшылықтарын жақтап, тіпті секулярлы тенденциялармен күресетіні байқалады.

Швеция Конституциясы бойынша, патшаның Лютеран шіркеуіне тиесілі болуы талап етіледі. Ханзада мен ханшайымдардың да сол сеніммен өсуі заңдық негізге сүйенеді. Бұл табиғи түрде Швеция патша отбасының Швеция шіркеуіне тән болуы керектігін білдіруде. Дания корольдігінің 1953 жылы 5 маусымда қабылдаған Конституциясында «Данияның ресми шіркеуі Евангелистік лютеран шіркеуі, сол үшін де ол мемлекеттің қолдауына ие» деп жазылған [Русселе 2008].

Түркияда Конституцияның 2 бабында мемлекеттің зайырлы екенін анық көрсетілді. Діни ұйымдар арасында Дін істері басқармасына ерекше орын беріледі. 1982 жылы Конституцияның 136 бабында былай делінді: «Жалпы басшылық ішінде орын алған Дін істері басқармасы зайырлылық аясында барлық саяси көзқарас пен ойларға араласпастан ұлттық бірлікті мақсат етіп, ерекше заңда көрсетілген міндеттерді атқарады» [Selim 2012]. Діни мәдениет пен этика бастауыш пен орта мектепте міндетті элемент болып табылады. Діни ілім үйрету мен этикаға тәрбиелеу мемлекеттің бақылауымен жүреді. Басқа діни тәрбие мен білім алу адамның жеке қалауына байланысты. Ал кәмелетке толмағандарға заңды қамқоршылары жауапты (преамбула). Түркия Атазаңы дінді және діни сезімді теріс мақсатта қолдануға тыйым салады. Сондай ақ қасиетті деп білінген нәрселерді жеке және саяси ықпал жасауға тыйым салады. Әлеуметтік, экономикалық, саяси әрі құқықтық негіздерді діни ұстанымдарға негіздеуге тыйым салады (преамбула).

Грецияда 1974 жылғы 11 маусымдағы Конституциясының 3 бабында «Грецияда шығыс православ христиан шіркеуі басым дін болып табы-

лады. Мемлекет пен шіркеу арасында тығыз байланыс орнаған және де мемлекеттік мектептерде Құдай заңы сабақтары жүргізіледі.

Норвегияда 2012 жылы шіркеу мемлекеттен бөлінген. Бірақ соған қарамастан мемлекеттік конфессионалдық қатынасқа құрмет сақталған. 2012 жылға дейін Норвег корольдігінің 1814 ж. 17 Май Конституциясы бойынша, евангелистік лютерандық дін ресми мемлекеттік дін болып келген болатын. Финляндия Атазаң негізінде мемлекеттік дін Православие шіркеуі деп бекітілген, дегенмен Лютерандық шіркеудің де мемлекеттік деген статусы бар. Болгария Атазаңында да Православиелік шіркеуге Республикадағы дәстүрлі шіркеу деген статус берілген.

Қорытынды

Қазіргі таңда дүниежүзінде мемлекет пен дін қатынастарының түрлі үлгілері қалыптасқанын айта аламыз. Еуропада да ол бірізді емес, өте күрделі сипатқа ие. Бұл әр елдің жүріп өткен тарихи жолы, ішкі әлеуметтік-мәдени, қоғамдық-саяси факторларға байланысты түрліше кейіпке ие. Бір ғана Христиан дінінің үш тармағына тән бір-біріне ұқсамайтын үлгілер қалыптасты. Еуропада адам құқықтары жөніндегі Еуропалық Конвенция да, Жоғарғы Сот та барлық елге ортақ мемлекет пен дін қатынасын реттейтін ортақ үлгіні ешбіріне күшпен таңбайды. Еуропа елдеріне тән мемлекет пен дін қатынас үлгілерінің алуандығы зайырлылық қағидаттарының түрлі деңгейде жүргізілетіндігін аңғартуда. АҚШ шіркеуді өз мүшелері үшін бәсекеге түсетін, өз еркімен біріккен ұйымдар ретінде қарастырса, еуропалықтар шіркеуді қоғамның толыққанды мүшесі, мемлекет қолдау көрсетіп тұратын дәстүрлі институт ретінде түсініп, қабылдайды.

Библиография

Mark, L. 2012. 'Movsesian. Crosses and Culture: State-Sponsored Religious Displays in the US and Europe'. *Oxford Journal of Law and Religion*, Vol. 1, No. 2, 351 б.

Selim, E. 2012. 'Din, devlet ve siyaset'. *Din sosyolojisi el kitabı*. Ankara, 630 б.

Асанов, А., Балапанова, А., Козырев, Т. 2012. 'Религия и государственная политика Казахстана'. Алматы, Қазақ университеті, 242 б.

Багиров, Л. 1998. 'Конституционно правовая база государственно церковных отношений в странах Балтии и СНГ' *Мировой опыт государственно церковных отношений*. Москва, 191 б.

Бобера, Ж. 2008. 'Французское понятие светскости (laïcité) в контексте глобализации'. *Религия и светское государство. Принцип laïcité в мире и Евразии*. Франко рос. Центр гуманитар. И обществ. Наук в Москве. Москва, 288 б.

Бурьянов, С. 2016. 'Светскость государства и международно-признанная свобода совести'. *Теоретико прикладное исследование за 2015- начало 2016 г. Полиграф сервис*. Москва, 258 б.

Виллем, Ж. 2008. 'Светскость в Европе: национальные логики и европеизация'. Религия и светское государство. Принцип laïcité в мире и Евразии. Франко рос. Центр гуманитар. И обществ. Наук в Москве. Москва, 288 б.

Григоренко, А. 2015. 'Основные типы и модели государственно церковных отношений в современном мире (XX-XXI века)'. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. Том 16, Выпуск 2, 140 б.

'Дін саласындағы өзекті мәселелер бойынша 20 сұрақ-жауап'. 6-шығарылым. 2015.: Шетін көзқарас - дінге жат / Құраст.: А. Әбдірәсілқызы, М.Исахан, М. Муслимов, Ж. Теңлібаева, С. Мадиева, Р. Рахимбетов, Д.Жұманов, Б.Әлмырзаева. 'Дін мәселелері жөніндегі ғылыми-зерттеу және талдау орталығы'. Астана, 70 б.

Жусипбек, Г. 2011. 'Две модели светскости: по какому пути следовать Казахстану?'. Поиск моделей взаимоотношения государства и религии. *Мат. межд. научно-практ. конф.*, КазНУ, Алматы.

Мартышин, О. 2012. 'Государство и религия (из мирового опыта)'. *Государство и право*, №11.

Марш, К. 2008. 'Принцип отделения церкви от государства и его противники: laïcité и десекуляризация Америки'. Религия и светское государство. Принцип laïcité в мире и Евразии. Франко рос. Центр гуманитар. И обществ. Наук в Москве. Москва. 288 б.

Моран, Г. 1998. 'Система взаимоотношений между церковью и государством в Испании'. Мировой опыт государственно церковных отношений, Москва.

Русселе, К. 2008. 'Принцип светскости в России: столкновение норм и ценностей'. Религия и светское государство. Принцип laïcité в мире и Евразии. Франко рос. Центр гуманитар. И обществ. Наук в Москве, Москва, 133 б.

Сихымбаева, Д. 2013. 'Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясатының қалыптасу және жүзеге асырылу ерекшеліктері'. *Философия докторы (PhD) ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация*. Алматы, 145 б.

Феррарри, С. 1998. 'Церковь и государство в Западной Европе: итальянская модель'. В кн.: *Мировой опыт государственно церковных отношений*. Москва.

Цыпин, В. 2009. 'прот. Канонническое право'. Москва, Сретенского монастыря.

Шарбит, Д. 2008. 'Долгий путь к светскости в Израиле: достижение, пределы, проблемы'. Религия и светское государство. Принцип laïcité в мире и Евразии. Франко рос. Центр гуманитар. И обществ. Наук в Москве, Москва.

Transliteration

Mark, L. 2012. 'Movsesian. Crosses and Culture: State-Sponsored Religious Displays in the US and Europe'. *Oxford Journal of Law and Religion*, Vol. 1, No. 2, 351 b.

Selim, E. 2012. 'Din, devlet ve siyaset' [Religion, State and Policy]. Ankara, 630 b.

Asanov, A., Balapanova, A., Kozyrev, T. 2012. [Religion and State Policy of Kazakhstan]. *Almaty, Qazaq universiteti*, 242 b.

Bagirov, L. 1998. [Constitutional Legal Basis of State Church Relations in the Baltic States and the CIS Mirovoi Opyt Gosudarstvenno Serkovnyh Otnoshenii]. *Moskva*, 191 b.

Bobera, J. 2008. 'Fransuzkoe poniatie svetskosti (laicite) v kontekste globalizatsii' [French Concept of Secularism (laicite) in the Context of Globalization]. *Religia i svetskoe gosudarstvo. Prinsip laicite v mire i Evrazii. Franko ros. Sentr gumanitar. I obshestv. Nauk v Moskve. Moskva, 288 b.*

Burianov, S. 2016. 'Svetskost gosudarstva i mujdunarodno-priznannaia svoboda sovesti' [Secularism of the State and Internationally Recognized Freedom of Conscience]. *Teoretiko prikladnoe issledovanie za 2015-nachalo 2016 g. Poligraf servis. Moskva, 258 b.*

Villem, J. 2008. 'Svetskost v Evrope: natsionalnye logiki i evropeizatsia' [Secularism in Europe: National Logics in Eurasia]. *Religia i svetskoe gosudarstvo. Prinsip laicite v mire i Evrazii. Franko ros. Sentr gumanitar. I obshestv. Nauk v Moskve. Moskva, 288 b.*

Grigorenko, A. 2015. 'Osnovnye tipy i modeli gosudarstvenno serkovnyh otnoshenii v sovremennom mire (XX-XXI veka)' [The Main Types and Models of Church State Relations in the Modern World ((XX-XXI Century))]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii. Tom 16, Vypusk 2, 140 b.*

'Din salasyndagy ózekti maseleler boiynsha 20 suraq-jauap' [Main 20 questions and answers on topical issues of religion]. 6-shygarylym. 2015.: Shetin kózqaras - dinge jat / Qurast.: A. Abdirasilqyzy, M. Isahan, M. Muslimov, J. Tenlibaeva, S. Madieva, R. Rashimbetov, D. Jumanov, B. Almyrzaeva. 'Din maseleleri jónindegi gylymi-zertteu jane taldau ortalygy' [Research center and analysis on religion]. Astana, 70 b.

Jusipbek, G. 2011. 'Dve modeli svetskosti: po kakomu puti sledovat Kazahstanu?' [Two Models of Secularism: Which Way Should Kazakhstan Follow?]. *Poisk modelei vzaimootnoshenia gosudarstva i religii. Mat. mejd. nauchno-prakt.konf., KazNU, Almaty.*

Martyshin, O. 2012. 'Gosudarstvo i religia (iz mirovogo opyta)' [State and Religion (From world Experience)]. *Gosudarstvo i pravo. №11.*

Marsh, K. 2008. 'Prinsip otdelenia serkvi ot gosudarstva i ego protivniki: laicite i desekuliarizatsia Ameriki' [The Principle of Separation of Church and State and its Opponents: Laikite and Desecularization of America]. *Religia i svetskoe gosudarstvo. Prinsip laicite v mire i Evrazii. Franko ros. Sentr gumanitar. I obshestv. Nauk v Moskve. Moskva. 288 b.*

Moran, G. 1998. 'Sistema vzaimootnoshenii mejdu serkoviu i gosudarstvom v Ispanii' [The System of Relations Between Church and State in Spain]. *Mirovoi opyt gosudarstvenno serkovnyh otnoshenii, Moskva.*

Russele, K. 2008. 'Prinsip svetskosti v Rosii: stolknovenie norm i sennostei' [Sets Principle in Russia: Clash of Norms and Values]. *Religia i svetskoe gosudarstvo. Prinsip laicite v mire i Evrazii. Franko ros. Sentr gumanitar. I obshestv. Nauk v Moskve, Moskva, 133 b.*

Siymbaeva, D. 2013. 'Qazaqstan Respublikasynyn din salasyndagy memlekettik saiasatynyn qalyptasu jane juzege asyrylu erekshelikteri' [Features of the State Policy in the Sphere of Religion and its Implementation in the Republic of Kazakhstan]. *Filosofia doktory (PhD) gylymi darejesin alu ushin daiyndalghan dissertatsia. Almaty, 145 b.*

Ferrari, S. 1998. 'Serkov i gosudarstvo v Zapadnoi Evrope: italiaskaia model' [Church and State in Western Europe: Italian Model]. *V kn.: Mirovoi opyt gosudarstvenno serkovnyh otnoshenii. Moskva.*

Sypin, V. 2009. 'prot. Kanonnicheskoe pravo' [Canon Law]. Moskva, Sretenskogo monastyria.

Sharbit, D. 2008. 'Dolgii put k svetskosti v Izraile: dostijenie, predely, problemy' [A Long Way to Secularism in Israel: Achievement, Limits, Problems]. Religia i svetskoe gosudarstvo. Prinsip laicite v mire i Evrazii. Franko ros. Sentr gumanitar. I obshestv. Nauk v Moskve, Moskva.

Резюме

Бағашаров К., Шалабаев К. Взгляды на понятие светскость и локальные особенности светскости

На сегодняшний день большинство стран являются светскими государствами. Поскольку Республика Казахстан тоже является светским, демократическим, правовым, государством, важно ознакомиться с особенностями отношения государства с религией в других светских странах из-за актуальности темы религии в нашей стране. Мы понимаем светскость как открытость, ясная политика в сфере религии, свобода совести и разделение религии и государства, а как известные иностранные исследователи объясняют концепцию секуляризма? В частности, Ж. Боберо, Ж. П. Вилла (Франция), К. Марш, Джереми Ган (США), Д. Шарбит (Израиль), К. Русефф (Россия), М.Ю. Бабий (Украина) и другие. В статье анализируется опыт регулирования отношений с религией в европейских странах и в США, модели светскости, особенности принципов по отношению к религии светских государств и их политика в сфере религии.

Ключевые слова: светскость, государство, религия, политика, закон, конституция, конкордат, соглашение, Европа, Америка.

Summary

Bagasharov K., Shalabaev K. The Views on the Concept of Secularism and the Local Feature of Secularism

To date, the majority of countries are secular state. Since the Republic of Kazakhstan is also a secular, democratic, legal, social-democratic state, it is important to get acquainted with the peculiarities of the attitude of the state to religion in other secular countries because of the relevance of the theme of religion in our country. We understand secularism as openness, a clear policy in the sphere of religion, freedom of conscience and separation of religion and state, and how well-known foreign researchers explain the concept of secularism? In particular, J. Bober, J. p. Villa (France), K. Marsh, Jeremy Gunn (USA), D. Sharvit (Israel), K. Rouseff (Russia), M. Yu Babi (Ukraine) and others. The article analyzes the experience of regulating relations with religion in European countries and in the United States, the signs of secularism, the model of svestkosti, especially the principles in relation to the religion of secular States and their policies in the field of religion.

Keywords: Secularism, State, Religion, Politics, Law, Constitution, Concordat, Agreement, Europe, America.

Бекежан Өмірбек (Атырау, Қазақстан)

ГУННАР ХАЙНЗОННЫҢ ДЕМОГРАФИЯЛЫҚ КОНЦЕПЦИЯСЫ

Аннотация. Мақала неміс профессоры Гуннар Хайнзонның «Ұлдар және әлемдік билік: террордың ұлттың өрлеуі мен құлдырауындағы ролі» деген еңбегінің негізгі ұстанымдарына және одан туындайтын тұжырымдарға арналған. Хайнзон әлемдік тарихтағы және қазіргі соғыстар мен қақтығыстарды демографиялық өсімдегі ұлдардың ролімен түсіндіреді. Соның ішінде қазіргі миграциялық үрдіске де өз пікірін білдіреді. Оның пайымдауынша, кез-келген елдегі жастардың саны шамадан тыс өсуі зорлық-зомбылықтың тууына әкелуі мүмкін, бұл оны бақылауға алуға қиындық туғызады. Хайнзон елде 15 жасқа дейінгі ұл баланың саны өте көп бола бастаса ол да қайғылы жағдайға жеткізуі әбден мүмкін деген тұжырым жасайды. Оны түсіндіру үшін Хайнзон «әскери индекс» деген термин қолданады, ол жастар мен қарттар арасындағы ара салмақты білдіреді. Жастардың санының осылай өсуін ол «жастардың қатерлі демографиялық басымдығы» деп атайды. Оның себебі ретінде осындай көп мөлшердегі жастардың қажеттіктерін әлеуметтік-экономикалық тұрғыдан қамтамасыз ете алмау деп түсіндіреді. Г.Хайнзон өзінің демографиялық концепциясына көптеген тарихи-саяси оқиғаларды, фактологиялық, статистикалық материалдарды қолданады. Аталған кітаптың тұжырымдары белгілі бір тарихи-әлеуметтік заңдылықтарды нақты материалдар негізінде концептуальдық жүйелеуімен ерекшеленеді. Бұл жағынан ол практикалық та маңызға ие болып табылады. Бірақ демографиялық көрсеткіштер міндетті түрде автор ескертіп отырған жағдайға әкеледі деуге болмайды. Мәселе әлеуметтік-экономикалық жағдай, дүниетанымдық ұстанымдар, дәстүр сияқты факторлармен тығыз қатынаста қаралуы қажет.

Түйін сөздер: Г. Хайнзон, жастардың демографиялық өсімі, ұлдар, жастар және қоғам, миграция, жұмыссыздық.

Кіріспе

Қазіргі әлемде бұрын-соңды тарихта болмаған саяси, мәдени процесстер жүру үстінде. Жаһандану дәуірімен тұстас келген бұл жағдайларға ғалымдар, сарапшылар тұрғысынан әлі де концептуальды, жүйелі талдау жасалған жоқ. Адамзат бұл тарихи оқиғаны басынан өткеру үстінде болғандықтан, оған баға беру әлі ерте сияқты көрінеді. Мысалы, өткен ХХ ғасырдың басындағы дүниежүзілік соғыстар, Кеңес үкіметі келген саяси төңкеріс, Германиядағы фашизмнің билікке келуі сияқты құбылыстарға байланысты зерттеулердің жалғасуы осының куәсі.

Методология

Гуманитарлық ғылымда салыстырмалық, тарихи талдау әдістерінің маңызы зор екені белгілі. Мақалаға негіз болып отырған еңбек демографиялық мәселеге арналған болып көрінгенімен, кітап шын мәнінде әлеуметтік-мәдени, саяси және тарихи контекстегі проблемалардың кең спектрін қамтиды. Философиялық дискурс тұрғысынан тарихи сана, идеологияның ықпалы, мәдениеттер қақтығысы сияқты заманауи сұрақтар туындайды. Бір қарағанда ұлдардың өсімі демографиялық проблема сияқты ой туғызады, бірақ олардың қоғамдық статусына байланысты туындайтын әлеуметтік проблемалар таза демографияның компетенциясынан шығып кетеді. Демография әлдебір сандық, фактологиялық көрсеткіш, бірақ оған әлеуметтік ықпалды ескерсек ол жай сандықтан сапалық және философиялық рефлексияның формасына айналады. Осы тұрғыдан ұлдардың қоғамдағы статусы сандық көрсеткіштен мәдени (әсіресе автор тілге тиек ететін дәстүрлі елдер тұрғысынан) феномен ретінде қаралуы қажет. Демографиялық өсімге қатысты сұрақ сонымен қатар экономикалық проблеманы және оның жалғасы ретінде жұмыссыздық мәселесін көтереді. Бұл жастардың (ұлдардың) Г.Хайнзон айтып отырған теріс жолға түспеуінің бірден бір алғы шарты. Көтеріліп отырған мәселе жахандану процесі тұрғысынан әрбір елге қатысты, сондықтан еліміздегі жағдайды осы мәселе контекстінде талдау міндетті болып табылады.

Гуннар Хайнзон концепциясының мәні

Осы ғасырдағы ең күрделі, таласты тарихи құбылыстар ретінде біз ең біріншіден әлемдегі терроризм мен жаппай болып жатқан миграция процессін айтамыз. Әрине, әлемде ғалымдар мүлдем үнсіз отыр деуге тағы болмайды, өткен ғасырдың аяғы мен осы ғасырдың басындағы тарих көшінің бағыт-бағдарын болжауға бағытталған жұмыстар жоқ емес. Мысалы, Фукуяманың белгілі еңбегі пайда болды, одан кейін әлемдегі оқиғаларды Хантингтон теориясы бойынша пайымдаушылық қалыптасты, басқа да футуролгтардың еңбектері жарық көрді. Болашақ әлемді «Париж құдай ана мешіті» сияқты әдеби антиутопия арқылы елестету де белең алды. Бірақ оның бәрі осы ғасырдың әлемді сілкініп жатқан оқиғаларының мәні мен мазмұнын түбегейлі ашуға жеткіліксіз. Әрбір көзқарас, теория жағдайдың бір қырын, ракурсын ашып беруі мүмкін, бірақ түбегейлі картинасын бере алмауы мүмкін әрине, бірақ осындай зерттеулердің нәтижесінде құбылыстың мән жайын анықтауға бір жақындай түсеріміз сөзсіз. Міне, осындай еңбектердің қатарына неміс профессоры Гуннар Хайнзонның (Gunnar Heinsohn) «Ұлдар және әлемдік билік: террордың ұлттың өрлеуі мен құлдырауындағы ролі» деген еңбегін жатқызуға болады. Гуннар Хайн-

зон – Бремен университетінің профессоры, сол университет жанындағы геноцид құбылысын зерттейтін, «геноцид» терминін енгізген юрист Рафаэл Лемкин (Raphael Lemkin) атындағы институтты басқарады, социолог, демограф, өркениеттанушы. Оның аталған кітабы сонау 2003 жылы жарық көрген екен. Зерттеушілердің пікірінше кітап неміс тілінде жазылғандықтан көп уақыт бойы ғалымдардың назарынан тыс қалып келді. Кітапқа алғысөз жазған белгілі неміс философы Петер Слотердайк (Peter Sloterdijk): «Капитал» марксизмнің библиясы болғаны сияқты, Хайнзонның кітабы демографиялық реализм (бір аудармада «материализм») деп атауға толық құқы бар жаңа саланың негізін салатын еңбек болып табылады» – дейді. Осы берілген баға біреулердің Хайнзонды ХХІ ғасырдың Марксі деп атауына себепші болды. Слотердайктың айтуынша бұл қазіргі дүниеде болып жатқан процесстерді түсінуге мүмкіндік беретін еңбек [Вольский 2010].

Гуннар Хайнзонның пікірінше, елде жастардың саны күрт артуы бақылауға қиын болатын зорлық-зомбылықтың тууына әкелуі мүмкін. Егер 15 пен 29 жастағы ерлердің саны ел тұрғындарының 30 пайызынан аса қалған жағдайда олардың тарапынан зорлық-зомбылық жасала бастайды. Егер 15 жасқа дейінгі балалардың саны өте көп бола бастаса ол да қайғылы жағдайға жеткізуі әбден мүмкін [Heinsohn 2008]. Соңғы интервьюнің бірінде Хайнзон «әскери индекс» деген термин қолданады. Бұл индекс 55 пен 59 жастағы және 15 пен 19 жастағы ерлер арасындағы арасалмақты білдіреді. Яғни, 1000 зейнеткер жасына жеткен ер адамға 3000-нан 6000-ға дейінгі жас келеді екен [Розенберг 2014]. Жастардың санының осылай өсуін ол «жастардың қатерлі демографиялық басымдығы» деп атайды. Оның себебі ретінде осындай көп мөлшердегі жастардың қажеттіктерін әлеуметтік-экономикалық тұрғыдан қамтамасыз ете алмау деп түсіндіреді. Қоғамдағы жастар арасындағы әлеуметтік теңсіздік, үлкендердің шексіз билігі олардың бойында қызғаныш пен өшпенділік сезімін туғызады. Өзінің тезисіне Г.Хайнзон көптеген тарихи дәлелдерді келтіреді. Мысалы, «крест жорығы», оларды сол жорыққа жіберу арқылы орта ғасырлық Еуропа қоғамы негативтік энергетикасын қайда жұмсарын білмей жүрген жастардан құтылады [Хайнзон 2009].

Жалпы оның көзқарасы бойынша, қашанда жастардың күш-қуаты соғыс арқылы шешіліп отырған. Себебі, олардың көбі сол соғыстарда өледі, тек аман қалған санаулылары ғана атақ пен байлыққа қол жеткізе алады. Хайнзон демографиялық өсімнің зорлық-зомбылыққа ұласуы тек қана әлеуметтік жағдай емес деп санайды, оған сонымен қатар жастар арасындағы қолы бос, іш пыстыратын, қарны тоқ тіршілік те көп әсер етеді. Осындай еріккен жастарға әлдебір ұран тасталса жеткілікті. Ол ұран, идеология қандай болса да бәрібір, діни, саяси болсын, тек жастарға қозғалыс жасауға себеп керек. Сондай себептердің мысалы ретінде ол Жаңа дәуірдегі колонизацияны, фашизмді, Палестина-Израиль қақтығысын, қазіргі терроризмді атайды [Heinsohn 2008, 67 б.].

Автор өз концепциясында жанұядағы бір бала қоғамға қауіпті емес деп санайды, ол өмірден орнын табады. Ал 2,3,4 балалар әлеуметтік ортадан орынды өзі табуға тырысады. Сондықтан ол «кіші ұлдардың» мәселесіне көп көңіл бөледі. Бұл жерде идеология соғысқа кінәлі емес, керісінше, қоғамнан өз орнын таппаған жастар зорлық жасау үшін өзіне идеология тандап алады, бұл оларға өз әрекетін ақтап алу үшін керек болады. Осылайша Хайнзон соғыстардың себебін демографиялық материализм тұрғысынан түсіндіреді. Слотердийктің оның еңбегін «демографиялық материализм (реализм)» атауы да сондықтан болса керекті. Осыдан кейін ол мынандай тұжырым жасайды: әлемдік тарихтағы соғыстардың 80 пайызы шамадан тыс көбейген жастары бар елдегі ұлдардың қайғы-қасірет оқиғасы [Хайнзон 2009, 2 б.]. Ол жастар өз күштерін қайда жіберерін білмей жүрген, қаны тасыған, агрессивті ұлдар. Олар бастаған соғыс тірі қалғандары дұрыс орын тапқанша жалғаса береді, қарсыластарын жоя отырып солардың орнын алуға тырысады.

Г. Хайнзон тек жалаң теориялық тұжырымдар жасамайды, көптеген фактологиялық материалдарды пайдаланады. Германия, жалпы Еуропа, Ресей, Жапония демографиялық депрессия жағдайында, Мысалы, Германияда 100 еркекке 80 ұлдан келеді, ал Газа секторында 100-ге 164 болып келеді. Афғаныстанда-100-ге 403, Иранда-100-ге 351, Сомалиде -100-ге 364 баладан келеді. Бұл үрдіс көптеген мұсылман еліне тән деген тұжырым жасайды. Оның есебінше, мұсылман әлемінде 150 миллионнан 1200 миллионға өскен, бұл 800 пайыздан асып түседі. Ал әлемдегі көп халықты Қытай мен Индияда адам саны 300-400 пайызға ғана өсіп отыр. Осы қалыптасқан жағдай Батыстың демографиялық капитуляциясы. Міне, осы жерде ол миграция мәселесіне көше отырып, сонау 2003 жылы Еуропадағы қазіргі миграция жағдайының болуы жайлы болжам айтады [Хайнзон, 2009, 3]. Г. Хайнзон теориясының ұтымды жері де осы болды. Ол 2050 жылға дейін Еуропаға 1,2 миллиард адам келуі мүмкін деген пікір білдіреді. Енді әлемде ұлдардың саны көп елдер бар дегенге келер болсақ, жалпы статистика бойынша 100 қыз балаға шамамен 105 -тей ер бала келеді деп саналады [Heinsohn, 2008]. Бірақ шын мәнінде ер бала саны жасанды түрде көбейіп отырған елдер де бар. Мысалы, Қытайдағы «бір жанұя-бір бала» саясаты кезінде ер бала саны күрт өскен екен. Мысалы, 2011 жылы Индияда қыз баланың саны ер балаға қарағанда көп кем екен. Ал Қытайда 2005 жылы 100 қыз балаға 120 ер баладан келген. Тіпті осындай жағдайларға байланысты американдық феминистка Энн Уоррен (Mary Anne Warren) «гендерцид» (gendercide) терминін де ғылыми айналымға қосты. Бұл жерде әңгіме селекторлық аборттармен көп байланысты болып отыр. Ал бұл құбылыс аталған елдердің дәстүрлі түсінігімен байланысты болып келеді. Осының өзі келешекте аталған елдерде ұл балаға қатысты әлеуметтік мәселе туғызары сөзсіз.

Хайнзон Батыстың гуманитарлық көмегіне қарсы пікір білдіріп, оның зиянын атап өтеді. Зорлық аш-жалаңаштардан шықпайды, керісінше тамағы тоқ, қоғамға керегі жоқ, еріккендерден шығады. Сондықтан оларды босқа камқорлаудың қажеті жоқ [Heinsohn 2008, 53 б.].

Автор дін мен терроризм мәселесіне де осы контексте қарап, еріккен жастар өздерінің террорлық, зорлық-зомбылық әрекетін ақтау үшін дінге немесе саяси идеологиялық көзқарасқа сүйенеді деген ой түйеді. Құран, Библия, «Mein Kampf», «коммунистік партия манифесі» ішінен өздеріне ыңғайлысын табады. Қауіпті идеялар ол кітаптардан шықпайды, жастар өздері бұрмалап жасап алады. Исламизм исламнан тумайды, оны жас мұсылмандар өздері жасап алады. Айта кету керек, Хайнзон орта ғасырлық колонизаторларды «христианистер» деп қазіргі исламистермен тең қояды. Демек, олар шынайы Христиандар немесе мұсылмандар емес, тек олардың атын жамылғандар, ол діндерді пайдалану тек жауапкершіліктен қашу үшін ғана керек.

Г. Хайнзон тұжырымдары және одан туындайтын пікірлер

Гуннар Хайнзонның «Ұлдар және әлемдік билік: террордың ұлттың өрлеуі мен құлдырауындағы ролі» деген еңбегінің негізгі ерекшеліктерін атап өтсек:

1. Демографиялық өсім ұлдардың шексіз көбеюіне әкелмеу керек, себебі, бұл елдің өзінде немесе әлемде келеңсіздікке әкеледі. Олардың санын шектеу керек. (Оның бұл теориясымен келісу қиын. Оның үстіне дәстүрлі мәдениет елдері үшін бұл өте маңызды жанұялық құндылық).

2. Олар тек қана тоқ емес, өмірден орнын тапқан болуы керек.

3. Үшінші елдерде бала санын азайту үшін батыстың гуманитарлық көмегін азайту керек. Ол көмек қарны тоқ, бірақ өмірден орнын таппаған көп ұлдардың пайда болуына әкеледі.

4. Исламизмнің бір себебі-демографиялық өсімде ұлдардың шамадан тыс көптігі және оларға терроризм, зорлық идеясының тарауы. Өз өмірлерінің мәнін «дұрыс емес» идеялардан табуы.

5. Батыста бала (халық) санының шектен тыс азаюы, «демографиялық капитуляцияға» әкеледі.

6. Г. Хайнзонның демографиялық материализмі Л. Гумилевтің «пассионарлық» концепциясын демографиялық аспектіде нақтылады деген пікір қалыптасты.

7. Ұлдар санының шектен тыс көбеюі тарихи өткенді өзгертуге мүмкіндік береді. Мысалы оның ойынша, қазіргі германияда 80 миллион ұлдар болса, олар да бұрынғы жерлерін қайтарып алу үшін террорға баруы мүмкін еді. Жастардың өмірмәндік және әлеуметтік мәселелерін шешуге көмектесу де бүкіл әлемде күн тәртібінде тұруы қажет деп ойлаймыз.

Кітаптағы тұжырымдардың ішінде қайшылықты, таласты жерлері де жеткілікті, оның үстіне қазіргі әлемдегі оқиғалар аясында кітаптағы кейбір ойлардың қарсы пікір туғызуы заңды да. Бірақ кез-келген уақытта жастардың, соның ішінде ұлдардың соғыстар мен қақтығыстарда ортада болатыны да шындық. Олардың әртүрлі идеяларға, авантюрлік оқиғаларға жиі тап болуы да үнемі болатын және заңды құбылыс. Қазіргі жаһандық проблема терроризм мен қақтығыстарда құрбан болып жүргендер де жастар. (Автор ұлдар мәселесін көтеріп отыр, бірақ қазіргі гендерлік теңдік және жахандану астарында қыздардың да әлдебір авантюраға жиі тап болатыны жасырын емес деп ойлаймын). Сондықтан да ұлдар және соғыс, қақтығыстар немесе терроризм сияқты мәселенің қойылуы да логикаға сыйымды көрінеді. Екінші жағынан жастар саны мөлшерден тыс елдің бәрінде жастар (ұлдар) Г. Хайнзон жалпылама берген сипаттарға априори ие деп айтуға біздің оймызша тағы болмайды. Өткен ғасырда сол Германияда, Ресейде, Италияда, жапонияда жастар (ұлдар) мүше болған террорлық ұйымдар жеткілікті болғаны тарихтан белгілі. Бірақ, қай елде болмасын, белгілі бір ұлттық немесе идеологиялық әлде діни сипаттағы идея төңірегінде жастар көп шоғырланса, ол көп жағдайда хаос немесе тәртіпсіздік туғызады. Себебі, жастық энергия, агрессия уақытында шығаруды қажет етеді. Мүмкін, жастардың пассионарлығын дұрыс бағытқа бұру қажет шығар, мысалы, өміріне қажетті білім беру, жаңа технологияларды игеру сияқты. Сондықтан, кез-келген мемлекет немесе қоғам жастар мәселесіне жіті көңіл бөлуі қажет екендігі аксиома болып табылады. Бұл проблема қазір әлемдік деңгейде де зерттеліп жүргені де белгілі. Мысалы, қазір интернеттен мына бір статистикаға назар аударуға болады. Халықаралық еңбек ұйымының «Жұмысқа орналасу мен әлеуметтік қорғау перспективалары 2016: жастар үшін тенденциялар» деп аталатын баяндамасы мәліметі бойынша 2016 жылы әлемде 15 пен 24 жас арасындағы 71 миллион жас адам жұмыссыз болған. Осы ұйымның Бас директоры Гай Райдер «Жастар арасындағы жұмыссыздық көп нәрсе жоғалту. Олардың энергиясы мен дарыны босқа шығын болуда, ал бұл олардың өзі үшін де, қоғам үшін де үлкен зиянды». Сонымен қатар өте төмен жалақымен немесе кедейлікпен өмір сүретін жастардың саны шамамен 156 млн. құрайтын көрінеді, бұл жұмыс істейтін жастардың 37,7 пайызы болып табылады [Электронды ресурс]. Олар үшін ХЕҰ (Халықаралық еңбек ұйымы) «жұмысты кедейлер» деген арнайы термин де қолданған. Өкінішке орай жастарды өте төмен жалақылы жұмысқа тіркеп, оларды жұмыссыздардан шығару, осылайша жасанды түрде олардың деңгейін төмендету факторы билік тарапынан жиі кездесетін жағдай екені жасырын емес. Демек, ол жастар да әлеуметтік тұрғыдан кез келген уақытта маргинал болу қауіпі бар категория болып табылады және әртүрлі антиәлеуметтік идеялар мен әрекеттерге бейім болуы мүмкін. Қазіргі проблема болып отырған радикализм идеологиясы да осын-

дай жастарға бағытталған болып келеді. Енді еліміздегі жастармен байланысты жағдайды айтылып отырған проблема аясында қарастырып өтсек. Мысалы, елімізде экстремизм мен терроризм үшін сотталған 400-дей адам бар екен. Жастары 16-63 арасын құрайды, бірақ олардың көбі жастар және ұлдар екені күмән туғызбайды. Қазақстандық радикалдың типтік портретін жасаған мамандар да олардың орташа жасы 25 пен 35 арасында екенін айтады, демек орташа жасы 28 шамасында деген сөз [Электронды ресурс 2017]. Сонымен қатар елімізде жастар арасындағы жұмыссыздық та, соның ішінде «жұмысты кедейлер» де жетерлік. Жастар арасындағы радикализм бойынша талдау жасаған зерттеушілер де әлеуметтік себептердің негізгі екенін айтып отыр. Радикал жастардың типтік бейнесіндегі тұрақты элементтің бірі де осы нашар әлеуметтік жағдай болып келеді. Осы мысалдардың өзі жастар мәселесіне әлеуметтік-экономикалық және дүниетаным тұрғысынан көңіл бөлудің қажеттігін көрсетеді. Оның үстіне Сирияға кеткендер мен елімізде болған терроризм оқиғаларының өзі қауіпті симптом болып табылады. Демек, Г. Хайнзон зерттеулерінің (ескертүүлелерінің) ғылыми жағынан маңызы мен сабағы осында деп ойлаймын.

Бүкіл әлемнің проблемасына айналып отырған оқиғалар мен фактілер анық, оның концептуальдық негізі де бар. Ендігі мәселе оның алдын алу, осы бағыттағы шараларды жүзеге асыру. Мысалы, биыл интернетте москваның оқу орындарында кавказдық жастардың көп мөлшерде түсіп жатқандығы жөнінде материал болды. Демек, бұл өткен қайғылы қақтығыстардан кейін жастардың өз орнын табуының, қоғамдағы орны үшін күресудің ұтымды жолына түскені, болмаса бұл кавказдық республикалар билігінің елде жастардың энергетикасының шектен тыс шоғырланбауының тиімді шешімін тапқаны болып табылады.

Қорытынды

Әрине, әдеттегідей тосын ой айтқан кез-келген шығарма сияқты Г. Хайнзонға да қарсы көзқарастар баршылық. Оған социал-дарвинизмнен бастап шовинизмге, антиисламдыққа дейінгі әртүрлі кінә тағылуда. Тіпті оны Американың орталық барлау басқармасымен тығыз байланысты жұмыс істейтін, мұсылмандарға, Таяу шығысқа қарсы бағытталған арандатушы еңбек деп санайтындар да баршылық [Терборн 2010]. Соған қарамастан оның еңбегіне деген қызығушылық та жетерлік. Себебі, автор бүкіл әлемге ортақ проблеманы көтеріп отыр.

Қорыта келгенде, Гуннар Хайнзонның кітабы бүкіл тарихи процессті түбегейлі түсіндіретін теория болмаса да, белгілі бір ақиқатқа негізделген еңбек екені сөзсіз және қазіргі әлемнің әр жеріндегі оқиғалар соның бір дәлелі екенін ешкім жоққа шығара алмайды.

Библиография

- ‘Қазақстан түрмелерінде экстремизм үшін сотталған 400-ден астам адам бар’ [Электрон. ресурс]. <http://www.w.inform.kz/> (25.09.2017)
- Вольский, В. 2009. ‘Демографический материализм’. [Электрон. ресурс]. URL: http://volksky.us/demographic_materialism.html (дата обращения: 01.03.2012). Демографический ежегодник России. 2010: стат. сб. М., Росстат.
- Гай Райдер, ‘Доклад МОТ: В 2017 году число безработных во всем мире достигнет 201 млн человек. [Электрон. ресурс]. <http://www.fxteam.ru>.
- Розенберг, Г. 2014. ‘Половозрастные пирамиды и устойчивое развитие (размышления над книгой Гуннара Хейнзона)’. *Поволжский экологический журнал*. № 1, сс. 103-109.
- Терборн, Й. 2010. ‘Демограф на службе НАТО’. *Журнал Пушкин*, № 3, сс. 27-39.
- Хайнзон, Г. ‘Им нужен мир. И желательно – весь! Интервью’. [Электрон. ресурс]. www.kontientorg.
- Хайнзон, Г. 2009. ‘Будет ли в Палестине мир?’. [Электрон. ресурс]. URL: <http://baznica.info/article/budet-li-v-palestine-mir> (дата обращения: 07.03.2012).
- Gunnar Heinsohn, 2008. *Söhne und Weltmacht: Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*. Munich, Piper, 189 p.

Transliteration

- ‘Qazaqstan túrmelerinde ekstremizm úshin sottalǵan 400-den astam adam bar’ [In Kazakhstan’s Jails for More Than 400 of Those Convicted of Extremism]. [Elektron. resy’rs]. <http://www.w.inform.kz/> (25.09.2017)
- Vol’skiy, V. 2009. ‘Demograficheskiy materializm’ [Demographic Materialism]. [Elektron. resurs]. URL: <http://volksky.us/html> (data obrascheniya: 01.03.2012). Demograficheskiy ezhegodnik Rossii. 2010: stat. sb. M., Rosstat.
- Guy Ryder, ‘Doklad MOT: V 2017 godu chislo bezrobotnykh vo vsem mire dostignet 201mln chelovek. [‘Report ILO: In 2017, the Number of Unemployed Worldwide Reaches 201млн man’]. [Elektron. resurs]. <http://www.fxteam.ru>.
- Rozenberg, G. 2014. ‘Polovozrastnyye piramidy i ustoychivoye razvitiye (razmyshleniya nad knigoy Gunnara Kheynzona)’ [Age-sex Pyramids and Sustainable Development (Reflections on Gunnar Heinsohn’s Book)]. *Povolzhskiy ekologicheskiy zhurnal*, №1, s. 103-109.
- Terborn, Y. 2010. ‘Demograf na sluzhbe NATO’ [Demographer at the Service of NATO]. *Zhurnal Pushkin*, №3, ss. 27-39.
- Heinsohn, G. Im nuzhen mir. I zhelatel’no – ves’! Interv’yu’ [They Need Peace. And Preferably all! Interview’]. [Elektron. resurs]. www.kontientorg.
- Heinsohn G. 2009. ‘Budet li v Palestine mir?’. [“Will Ever be Piece in Palestine?” [Elektron. resurs]. URL: <http://baznica.info/>.(data obrascheniya: 07.03.2012).
- Gunnar Heinsohn, 2008. *Söhne und Weltmacht: Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*. Munich, Piper, 189 p.

Резюме

Бекежан О.К. Демографическая концепция Гуннара Хайнзона

Статья посвящена книге Гуннар Хайнзона «Сыновья и мировое господство: роль террора во взлете и падении наций». Рассматриваются концептуальные особенности книги, дан анализ основным теоретическим положениям книги.

Хайнзон отмечает особую роль демографического роста сыновей в войнах и столкновениях в мировой истории и в современном мире. В том числе выразит свое отношение современным миграционным процессам. По его мнению чрезмерный рост (избыток) количества молодежи стране может породить не контролируемое социальное насилие. Увеличение количества сыновей до 15 лет тоже может привести к трагическим последствиям. Для объяснение этого феномена он пользуется термином «военный индекс», который выражает соотношение между молодыми и пожилыми в обществе. Избыток молодых людей в обществе он называет «злокачественный демографический приоритет молодежи». Он считает, что, акт насилия нарастает в тех обществах, где молодежь 15 - 29 лет составляет больше 30% от общего количества населения. А причиной насилия может быть любая идеология: религия, национализм, марксизм, фашизм. Он в этом контексте затрагивает социально-экономические проблемы, вопросы международной гуманитарной помощи. Демографическая концепция Г.Хайнзона опирается на исторические, фактологические и статистические материалы.

Ключевые слова: Г. Хайнзон, демографическая волна молодежи, сыновья, молодежь и общество, миграция, безработица.

Summary

Bekezhan O.K. The Demographic Concept of Gunnar Heinzon

The article is devoted to Gunnar Heinzon's book «Sons and world domination: the role of terror in the rise and fall of nations». The author considers the conceptual features of the book, analyzes the main theoretical provisions of the book.

Heinzon notes the special role of the demographic growth of sons in warriors and clashes in world history and in the modern world. In particular, he expresses his attitude to the contemporary migration processes. In his opinion, excessive growth (excess) of the number of young people in the country can engender uncontrolled social violence. The increase in the number of sons under 15 can also lead to tragic consequences. To explain this phenomenon, he uses the term «military index», which expresses the ratio between young and old people in society. He calls the excess of young people in society «the malignant demographic priority of young people». He believes that the act of violence is increasing in those societies where youth of 15-29 years make up more than 30% of the total population. Moreover, the reason for violence can be any ideology: religion, nationalism, Marxism, fascism. It is in this context that affects the socio-economic problems, questions of international humanitarian assistance. The demographic concept of G. Heinsohn is based on historical, factual and statistical materials.

Keywords: G. Heinzon, Demographic Wave Of Youth, Sons, Youth And Society, Migration, Unemployment.

Еркин Байдаров (Алматы, Казахстан)

МНГОВЕКТОРНСТЬ И БЕЗОПАСНОСТЬ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН И СТРАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ*

Аннотация. В статье проводится социально-философский, а также политологический анализ многовекторности и безопасности внешней политики Республики Казахстан и стран Центральной Азии. Обретение независимости и государственного суверенитета в конце XX века в связи с распадом СССР, предоставило новым независимым государствам Центральной Азии возможность проведения самостоятельной внешней политики. Одним из принципов внешней политики Республики Казахстана и стран Центральной Азии стало ее «многовекторность», то есть развитие дружественных и предсказуемых взаимоотношений со всеми государствами, играющими существенную роль в мировых делах и представляющими для них практический интерес. При этом многовекторность не была чем-то новым в истории стран региона, а своего рода политической традицией. История одного из крупнейших регионов Евразии, каким является Центральная Азия, показывает, что многовекторность во внешней политике, а также связанные с ней вопросы безопасности и тогда и сегодня были направлены именно на основные географические направления, став следствием так называемого «географического расположения». Такая интерпретация содержит в себе базовый элемент современной внешнеполитической доктрины стран региона. В связи с этим, одной из основных задач данной статьи, стало рассмотрение многовекторности и безопасности Республики Казахстан и стран Центральной Азии с точки зрения социально-философского анализа и исторической ретроспекции, которая позволяет посмотреть на данную проблему в комплексе.

Ключевые слова: многовекторность, безопасность, политика, история, география, Республика Казахстан, Центральная Азия, национальные интересы.

Введение

Кардинальные социально-экономические и политические преобразования, происходящие сегодня в Республике Казахстан, приводят к росту национального сознания, давая нам возможность по-новому осмыслить феномен современной цивилизации и диалектики глобальных процессов.

В условиях образования многополярного мира особый интерес представляет изучение внешней политики восточных стран, участие которых в

* Работа выполнена в рамках научно-исследовательского проекта по программе целевого финансирования научных, научно-технических программ Комитета науки МОН РК на 2018-2020 гг. – «Многовекторность и безопасность внешней политики Республики Казахстан и стран Центральной Азии» (№ BR05236550)

глобальной мировой политике сегодня становится все более активной. В данном контексте обращает на себя внимание политика многовекторности и безопасности Республики Казахстан и стран Центральной Азии, которые с самого начала обретения независимости развитие дружественных и предсказуемых взаимоотношений с другими государствами мира, превратили в главный принцип своей внешней политики.

Научная значимость и методология исследования

Научная значимость исследования направлена на выработку нового методологического подхода, обусловленного необходимостью перезагрузки программ регионального межгосударственного сотрудничества и взаимодействия.

Реализация целей и задач данного исследования важна для формирования новых системообразующих структур регионального взаимодействия и сотрудничества в рамках поддержки инициатив многовекторного и безопасного развития центральноазиатского региона.

Для раскрытия основных моментов исследования автор применил сравнительно-исторический метод и метод ретроспективного анализа.

В то же время, несмотря на довольно значительный имеющийся материал по внешнеполитической деятельности Республики Казахстан с момента обретения независимости в конце XX века [Токаев 1997, Фу 1999, Аубакирова 2003, Султанов, Музапарова 2005, Каптагаев 2010, Медеубаева 2012, Лаумулин 2014, Назарбаев 2017], до сих пор не был осуществлен комплексный анализ ее многовекторности. Такой анализ необходим, поскольку многовекторность и безопасность внешней политики РК основывается на историческом прошлом страны, политических традициях и практике, уходящей своими корнями ко времени образования Казахского ханства (1465). Такое осмысление социальной действительности, которую Вольтер назвал *«философией истории»* основывается на ретроспекции прошлого и иногда конструирования будущего с целью «упорядочить» историческое пространство и время.

Многовекторность как фактор «географического расположения»: от Казахского ханства к Республике Казахстан

Если обратиться к толковому словарю, то понятие «многовекторный» (в контексте внешней политике государства – *Е.Б.*) обозначает направленность на основные географические направления [Ефремова 2000].

Действительно, философия исторических событий на территории одного из крупнейших регионов Евразии, каким является Центральная Азия, показывает, что многовекторность во внешней политике, а также связанные

с ней вопросы безопасности и тогда и сегодня были направлены именно на основные географические направления, став следствием так называемого «географического расположения» [Ертысбаев 2001, с. 462]. Такая интерпретация содержит в себе базовый элемент современной внешнеполитической доктрины стран региона.

В данном контексте, многовекторная внешняя политика государств Центральной Азии на современном этапе их развития наряду с физической рефлексией на географическое окружение, является своего рода «ответом» нового субъекта международных отношений на «вызовы» сложной, непредсказуемой среды.

С чем это связано?

Во-первых, необходимость проведения многовекторной внешней политики была обусловлена расположением Казахстана и других стран региона на обширной территории между двумя крупными государствами, такими как Россия и Китай. Во-вторых, особенности внешней политики объясняются и тем, что на протяжении веков и на современном этапе выход на мировые рынки для Казахстана и стран Центральной Азии из-за отсутствия морских границ возможен только через территории сопредельных государств.

В свою очередь, небольшая численность и малая плотность населения в Казахстане при обладании большой территорией также вынуждает решать проблемы сохранения суверенитета и территориальной целостности, сохраняя компромисс в отношениях с соседями.

Многовекторному выбору внешнеполитических приоритетов способствует также интерес мировых геополитических и геоэкономических центров силы к энергетическим и неэнергетическим ресурсам стран Центральной Азии [Лаумулин 2004].

Соглашаясь с мнением казахстанского политолога М. Лаумулина [2004], что многовекторность означает балансирование между различными геополитическими центрами силы, оказывающими влияние на Казахстан и на Центральную Азию, отметим, что государствам Центральной Азии сам Всевышний велел использовать систему координат Global Politics так, как необходимо для сохранения своих национальных интересов. В этом аспекте, многовекторность стран региона необходимый инструмент в дипломатических отношениях с остальным миром, которое позволяет сбалансированно и одновременно равномерно поддерживать отношения с важными центрами сил и основными мировыми и региональными игроками.

Основы многовекторности во внешней политике РК и стран Центральной Азии в регионе Центральной Азии сложились еще в эпоху раннего средневековья и продолжались до ее завершения в XVII веке. Если о внешней политике Тюркского и Западно-Тюркского каганата, империи Тимура (Тамерлана) имеется большой массив научной литературы, то этого нельзя сказать о Казахском ханстве, исследование которой по настоящему нача-

лось только с момента обретения независимости и национального суверенитета в конце XX столетия. Государственная программа «Народ в потоке истории» и 550-летний юбилей образования Казахского ханства в 2015 году задали новый, качественный темп развития исторической науки Казахстана на базе современной методологии и методики исследования, расширив тем самым горизонты национальной истории и формирования нового исторического мировоззрения нации.

Образование Казахского ханства во второй половине XV века (1465) стало ключевым периодом в истории Казахстана, характеризующийся укреплением традиций государственности кочевых народов Дашт-и-Кипчака, борьбой за независимость и территориальную целостность. Эпоха, обозначенная первыми казахскими ханами Кереем (1465-1473) и Жанибеком (1473-1480), заложило фундамент традиций толерантного сосуществования и сотрудничества казахов со своими соседями [Жанбулатова 2015].

Начало активной внешней политике Казахского ханства, прошедшей путь от возникновения до крупного государства в центрально-азиатском регионе было положено при хане Касыме (1445/1446-1523/1524), при котором территория Казахского ханства существенно расширилась, в том числе и в западном направлении. Преемник Касыма – Тауекел-хан (1582-1598) стал одним из первых казахских ханов, установивших союз с Россией, закрепив его договором в 1594 году. Однако активное расширение границ Русского государства приближало его к казахским степям. Тауекел-хан, учитывая эти внешнеполитические реалии, осознавал необходимость иметь с растущим соседом стабильные политические и экономические связи.

В 40-ые годы XVII века главным вектором внешней политики Казахского ханства становится джунгарский фактор. Борьба против джунгар была наиболее успешной при хане Тауке (1680-1718). Однако после его смерти, начинается период раздробленности Казахского ханства. В начале 30-х годов XVIII века казахские правители соглашались на вассальные отношения с Российской империей, желая получить военную и экономическую поддержку в противостоянии с джунгарской, а позднее китайской угрозой. Однако протекторат обернулся военно-казачьей колонизацией края.

Небезуспешные стремления противостоять колонизации связаны с именем Абылай-хана (1711-1780), который сумел использовать ряд благоприятных факторов и сыграл выдающуюся роль в осуществлении сбалансированной внешней политики Казахского ханства.

Для успешного решения территориальных вопросов требовались качества дипломата. В этом проявилась одна из сильнейших черт Абылай-хана. Будучи влиятельным султаном, он сумел в 1748 году принять подданство России, а в 1756 году сохраняя его принять китайское подданство, оставаясь практически самостоятельным [Байдаров 2007]. Благодаря этому он сумел в 50-60-х гг. XVIII века решить насущные политические и земельно-терри-

ториальные проблемы казахов с наибольшей выгодой для своего народа. В итоге, благодаря целенаправленной деятельности Абылая, политическая карта Казахстана приобрела близкий к современному вид.

Завещая своим сыновьям выстраивать хорошие отношения с Китаем и Россией, Абылай-хан в то же время подчеркивал, что следует «более сближаться с Китаем, но хранить согласие с Россией» [Валиханов 1985, с. 115].

Таким образом, в условиях практически двойного протектората, ведя «политику лавирования», балансируя на противоречиях между двумя великими державами, Абылай-хан с помощью многовекторной внешней политики сумел сохранить казахскую государственность.

После Абылай хана его политику «многовекторности» продолжил его наследник хан Вали (1781–1821). Так, например, преследуя как политические, так и экономические интересы, он старался достаточно регулярно посылать своих послов в Китай. Согласно китайским дворцовым хроникам, мы можем говорить о семи официальных посольствах Вали-хана за 40 лет его правления в 1782, 1787, 1791, 1795, 1800, 1803 и 1809 гг. [Хафизова 2016]. В свою очередь, Пекин, оказывая номинальную поддержку казахских ханов и султанов, выступал в роли противовеса между казахской правящей элитой и царской администрации с берегов Нивы.

Однако Уставы 1822 и 1824 годов о казахах Среднего и Младшего жузов фактически объявлявшие, что отныне казахские земли государственная собственность Российской империи, почти на 170 лет прекратило развитие казахской государственности. Только лишь с распадом Советского Союза (1991), практически продолжавшей традицию бывшей метрополии по отношению к Казахстану и Средней Азии, новые независимые государства Центральной Азии начали новую страницу своей истории.

Многовекторность и безопасность Казахстана и стран Центральной Азии в теоретических конструктах

Соседство с двумя гигантами – Россией и Китаем, как уже было отмечено выше, вынуждает Казахстан и страны Центральной Азии маневрировать и балансировать между различными геополитическими центрами силы. Естественно, чтобы выжить в окружении более сильных соседей, приходится принимать «правила игры» или же вести «свою игру».

Из так называемой *неореалистической теории международных отношений* нам известно, что страны, оказавшиеся между сильными державами, выбирают стратегии балансирования или присоединения к сильному (bandwagoning), стремясь обеспечить свою безопасность. По мнению Рэндалла Швеллера (Randall L. Schweller) на деле такая мотивация может быть более нюансированной и различной – балансирование, мотивированное «самосохранением и защитой уже существующих ценностей», или «присоеди-

нение к сильному лагерю, как «самовозвышение» для получения желаемых ценностей» [1994]. То есть, если есть внешняя угроза, то выбирается стратегия балансирования во избежание потерь, а если фон более позитивный, то выбирается присоединение к сильному лагерю с целью получения выгод.

Как отмечает Никола Контесси [2015], для небольших государств великие державы представляют собой как возможность, так и угрозу: возможность, потому что привлечение их может стать источником помощи, покровительства, престижа или других преимуществ; угрозу, поскольку очевидные диспропорции меньших стран делают их уязвимыми для усугубления зависимости от кого-то.

Согласно Контесси, страны Центральной Азии стали классическим примером «мультивекторности», которая варьируется между четырьмя типами. *Первый тип* устанавливает главную задачу многовекторной внешней политики: обеспечение национальной безопасности и утверждение и сохранение суверенитета и независимости перед большой силой. Действительно, многовекторная внешняя политика государств Центральной Азии направлена на предотвращение этого подчинения, одновременно избегая зависимости от Запада, России или Китая.

Второй тип направлен на то, чтобы изолировать режим от системного давления, подрывающего его легитимность. Например, оставаясь по большей части авторитарными, страны Центральной Азии, тем не менее, декларируют свою приверженность демократическим ценностям, вступив в такие западные региональные организации, как ОБСЕ. Другим параллельным источником международной (ре) легитимации политических режимов региона является их членство в такой «евразийской» организации, как ШОС.

Третий тип относится к диверсификации покупателей природных ресурсов. Для стран-экспортеров энергетических ресурсов (прежде всего Казахстана и Туркменистана) цель состоит в разработке альтернативных маршрутов экспорта для диверсификации клиентской базы и увеличения прибыли. Четвертый тип направлен на содействие социально-экономическому развитию через диверсификацию инфраструктуры и интеграцию в глобальные транспортные маршруты [Contessi 2015].

Какие именно интересы и тактики стоят за многовекторной политикой? Так, Елена Гнедина [2015], объясняет некоторые основы многовекторности постсоветских стран с точки зрения *переговорной теории*, где многовекторность, это политика сотрудничества и сосуществования со всеми региональными державами. Главный аргумент Гнединой состоит в том, что «многовекторность» не является ни балансирующей стратегией, ни выбором присоединения к сильному лагерю – постсоветские элиты используют переговорную стратегию с конкурирующими внешними участниками в отношении условий сотрудничества [2015]. Поскольку их способность к переговорам ограничена, постсоветские государства стремятся усилить пе-

реговорную позицию (bargaining power) посредством тактического маневрирования, преследуя свои собственные цели.

В свою очередь Тарас Кузьо (*Taras Kuzio*), считает «многовекторную» внешнюю политику как «непостоянное, бессвязное и идеологически пустое» поведение, что помогает постсоветским государствам воздерживаться от систематического и плодотворного сотрудничества с теми или иными странами [2006]. Например, с Россией или ЕС.

Соглашаясь с теми или иными аргументами вышеназванных авторов, все же отметим, что успех «многовекторной» внешней политики зависит от разных условий. Например, если внешние субъекты, осознав стратегические намерения более мелкого «игрока» могут отказаться от переговорной игры, то для малого государства, потерявшего преимущество в переговорах «игра» заканчивается. В другом случае, успех «многовекторной» политики может зависеть от темы переговоров.

Таким образом, как мы видим, многовекторная внешняя политика для постсоветских государств и в частности для Казахстана и других стран Центральной Азии, представляет собой во многом результат совокупного коллективного выбора политическими элитами, действующими под значительными внутренними и внешними ограничениями.

Если же рассуждать о проблеме национальной безопасности, то они всегда находились в центре внимания руководства стран Центральной Азии. Это и не удивительно, так как национальная безопасность жизненно важна для любого государства.

На наш взгляд, национальная безопасность – есть, прежде всего, защищенность государства и людей населяющих ее от любых неприемлемых для нее изменений: их геополитической среды обитания, материальных и духовных потребностей, ресурсов, технологий, информации, научно-образовательного потенциала страны, идейно-нравственных идеалов, взаимоотношений с другими государствами и народами.

Парадигмами национальной безопасности стран Центральной Азии в политическом аспекте могут быть: национальная безопасность как функция и обязанность государства; геополитический и цивилизационный момент национальной безопасности; проблемы новой геометрии безопасности; международная, региональная и национальная безопасность; военно-политический аспект национальной безопасности; социально-экономическая, образовательная и культурная составляющие национальной безопасности.

Как нам представляется, национальная безопасность Казахстана и стран Центральной Азии, зависит от сохранения его базовых потенциалов: физическое здоровье, численность населения, процент в его среде трудоспособного населения (популяционные ресурсы); богатство территории проживания природными ресурсами (природные ресурсы); качество технической и технологической системы обществ, качество образования и науки

в обществе (цивилизационные ресурсы); характер и качество нравственной системы ценностей (духовно-культурные ресурсы) [Байдаров 2011, с. 16-17]. При этом мировоззренческий фактор может стать решающим в борьбе народов за свое сохранение.

Многовекторность внешней политики Казахстана и стран Центральной Азии: pro et contra

Впервые «многовекторность» в контурах внешней политики Казахстана была обрисована 2 декабря 1991 года на пресс-конференции по итогам президентских выборов, когда избранный народом Казахстана на этот пост Нурсултан Назарбаев на вопрос об ориентации Казахстана на Восток или Запад заявил об открытости государства и отметил, что «Казахстан в силу своего геополитического положения и экономического потенциала не вправе замыкаться на узко региональных проблемах. Это было бы непонятно не только у нас в стране, но и за ее пределами. Будущее Казахстана и в Азии, и в Европе, и на Востоке и на Западе» [Ертысбаев 2001, с. 510].

Год спустя на 47-й сессии ГА ООН в Нью-Йорке (5 октября 1992 г.) казахстанский лидер определил «многовекторность» как политику дружественных и предсказуемых отношений со всеми государствами, согласно которой: «Республика Казахстан не имеет каких-либо претензий ни к одной стране мира и постоянно проводит политику мирного урегулирования существующих и возможных претензий со стороны внешних государств» [Назарбаев 2001, с. 98-99].

С тех пор принцип многовекторности является «стержнем внешнеполитической деятельности страны» (К. Токаев). Но по-настоящему многовекторной внешняя политика Казахстана стала в 2000-е гг., благодаря укреплению государственности, экономическому росту, завоеванию Астаной лидирующих позиций в Центральной Азии и в целом на постсоветском пространстве.

Практически одновременно с Казахстаном и другие центральноазиатские страны заявили о том, что их внешняя политика будет направлена на выстраивание равноправных отношений с самыми различными внешними партнерами исходя из своих национальных интересов. Так, в начале 1990-х гг. основой внешней политики Узбекистана был провозглашен курс на достижение мира, стабильности и сотрудничества. При этом заявлялись открытость для сотрудничества с другими странами, независимо от их идеологии; взаимное уважение суверенитета и невмешательство во внутренние дела друг друга; мирное урегулирование споров и неприменение силы или угрозы силой; поддержание внеблокового статуса страны; равноправие и взаимная заинтересованность в развитии межгосударственных отношений. Узбекистан стремился установить приемлемый для себя баланс в отноше-

ниях со своими основными партнерами на международной арене, в первую очередь – с Россией, США и Китаем, лавируя между ними, избегая чрезмерного сближения с кем-либо из них в ущерб отношениям с другими и одновременно преследуя на региональном уровне собственные интересы, т.е. фактически следуя принципу «многовекторности», провозглашенному Казахстаном [Чуфрин 2018].

Анализируя факторы, побудившие прибегнуть к многовекторной внешней политике Киргизию, а также последствия этого курса в отношениях с Москвой, Вашингтоном и Пекином в первое десятилетие независимого существования республики, российский эксперт А. Князев считает, что в целом это был удачный эксперимент: «С точки зрения практичности от такой политики Киргизия выигрывала довольно много, включая как преференции со стороны России и других стран СНГ, от Китая, так и определенные послабления от международных финансовых организаций. Было очевидно, что такая политика не может продолжаться бесконечно, но в условиях 1990-х гг. она была для Киргизии, пожалуй, единственно верной» [2012, с. 113].

Аналогичного мнения относительно преимуществ проведения многовекторной политики своей страны придерживаются и таджикские эксперты (А. Сатторзода). По их мнению, такая политика «наиболее соответствует реалиям переходного периода и глобализационных процессов, является единственным методом выживания, приносящим весомые дивиденды, а также эффективное продвижение своих национальных интересов в различных направлениях международных отношений» [Чуфрин 2018].

Сходную позицию по вопросам внешнеполитической стратегии и тактики занял и Туркменистан, встав, как и его соседи по региону, на путь лавирования между влиятельными державами. «Фишкой» внешней политики Туркменистана стал провозглашенный им статус постоянного нейтралитета, признанный ООН в 1995 г. Таким образом, принципы «многовекторности» легли в основу международной деятельности всех пяти постсоветских государств Центральной Азии, хотя конкретные формы реализации этих концептуальных установок отличались от страны к стране.

Что же касается перспектив многовекторной внешней политики Казахстана и стран Центральной Азии, то в конце 2000-х гг. преобладала мысль о его временности, переходности. Так, например, в те годы утверждался тезис, что принцип многовекторности, все более обнаруживают свои пределы, так как сама «многовекторность» государств Центральной Азии во многом стала следствием неготовности России после распада СССР выработать адекватную программу сотрудничества со странами центральноазиатского региона в сферах экономики, политики и безопасности. В результате, другие «игроки» формируют регион.

Однако Казахстан и страны Центральной Азии придерживаются многовекторности отнюдь не по воле стран-тяжеловесов мировой политики, а по

тому, что ищут новые пути для сохранения своей безопасности и «многовекторность» не служит помехой.

Так, по поводу Казахстана некоторые эксперты задаются вопросом: Продлится ли «*the golden era of multivectorism*» Казахстана в обозримом будущем? По мнению Johan Engvall & Svante E. Cornell, сотрудников Центра трансатлантических исследований и политики Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program [2015]: «Следует четко уяснить, что Казахстан не отказывается от многовекторности во внешней политике. Фактически, сегодня Казахстан ищет альтернативных внешних партнеров еще более настойчиво, чем раньше. Страна формально стала первопроходцем концепции многовекторности во внешней политике, когда сфокусировалась на отношениях с Россией, Китаем и впоследствии с США. Практическое участие в многосторонних организациях приобрело такой масштаб, что само по себе обрело характеристики «четвертого вектора» внешней политики Казахстана. Того самого, который не только четко обозначает контуры страны на карте мира, но и подкрепляет ее суверенитет вовлечением в большое количество международных организаций».

В то же время, многовекторная политика Казахстана и региона в целом сегодня столкнулась с определенными вызовами. Это связано как аннексией Россией Крыма, ухудшением отношений между США и Россией и др. причинами. Здесь мы можем согласиться с точкой зрения **Марлен Ларюэль**, что многовекторность может функционировать только в мире, где есть определенный баланс между силами и где есть коллективная воля в сохранении мира. В условиях же, «когда страны сталкиваются с необходимостью сделать выбор» и «в период высокой поляризации», придерживаться принципа многовекторности довольно тяжело [Многовекторная дипломатия на практике...].

Заключение

За время существования новых независимых государств Центральной Азии многовекторная внешняя политика обеспечила вхождение стран в мировое сообщество, а Казахстану позволила заявить о себе всему миру. Поэтому подводя итоги социально-философского и политологического анализа многовекторности и безопасности государств региона мы можем отметить, что многовекторность как основной принцип внешней политики Республики Казахстан и стран Центральной Азии доказал свою целесообразность и продемонстрировал, что является единственно верным методом выживания в современном глобализированном мире. Только такая политика может способствовать укреплению суверенитета и государственности, вхождению стран в систему международных отношений и мирохозяйственных связей, принести немалые дивиденды республикам сегодня и в будущем.

Библиография

Аубакирова, А. 2003. 'Геополитические и географические факторы в формировании внешнеполитической стратегии Республики Казахстан'. Алматы, Экономика, 272 с.

Байдаров, Е. 2007. 'Эпоха хана Абылая и казахская цивилизация в контексте глобальной истории (историко-философский аспект)'. Казахстан – перекресток взаимодействия цивилизаций: *Материалы научной конференции (5-9 июля 2007 г.)*. Алматы, Кайнар, сс. 160-168.

Байдаров, Е. 2011 'О проблемах национальной безопасности государства'. Россия в глобальном мире: вызовы и перспективы развития: XIV Вавиловские чтения. Йошкар-Ола, МГТУ, Ч.1, сс. 14-17.

Валиханов, Ч. 1985 'Аблай'. Валиханов, Ч.Ч. Собр. Соч. в 5 тт. Алма-Ата, Главная редакция Казахской советской энциклопедии, Т.4, 461 с.

Ертысбаев, Е. 2001. 'Казахстан и Назарбаев: логика перемен'. Астана, Елорда, 576 с.

Ефремова, Т. 2000. 'Новый словарь русского языка: Толково-словообразовательный'. Москва, Русский язык, Т. 1, 1213 с.

Жанбулатова, Р. 2015 'Приоритеты внешней политики Казахстана: исторические традиции и современность', *Concorde*, №5, сс. 77-80.

Каптагаев, О. 2010. 'Многовекторная внешнеполитическая стратегия Казахстана в контексте межцивилизационного диалога'. Алматы, Б.и., 254с.;

Князев, А. 2012. 'Векторы и парадигмы киргизской независимости (очерки постсоветской истории)'. Бишкек, Общественный фонд Александра Князева, 420 с.

Лаумулин, М. 2004 'Многовекторность внешней политики Казахстана – плюсов больше, чем минусов'. [Электронный ресурс]. URL <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1078126740> (дата обращения: 18.04.2018).

Лаумулин, М. 2014. 'Казахстан в современном мире: внешняя политика многовекторности'. Астана-Алматы, ИМЭП при Фонде Первого Президента, 272 с.

Медеубаева, Ж. 2012. 'История формирования внешнеполитической доктрины Республики Казахстан (1991-2010 годы)'. Астана, ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 288 с.

'Многовекторная дипломатия на практике – Казахстан'. [Электронный ресурс]. URL <http://caa-network.org/archives/12956> (дата обращения: 20.04.2018).

Назарбаев, Н. 2001. 'Эпицентр мира'. Астана, Елорда, 294 с.

Назарбаев, Н. 2017. 'Эра независимости'. Астана, Б.и., 508 с.

Султанов, Б. & Музапарова, Л. 2005. 'Становление внешней политики Казахстана'. Алматы, КИСИ при Президенте РК, 356 с.

Токаев, К. 1997. 'Под стягом независимости. Очерк о внешней политике Казахстана'. Алматы, ИД «Жибек жолы», 594 с.

Фу, Чжен Кун. 1999. 'Геополитика Казахстана: между прошлым и будущим'. Алматы, Жеты жаргы, 227 с.

Хафизова, К. 2016 'Международные связи Вали хана', Мысль, 2016, №7, сс. 63-76.

Чуфрин, Г. 2018 'Внешиполитическая стратегия постсоветских стран: теоретические аспекты', Россия и новые государства Евразии, 2018. №1(38), сс. 9-22.

Contessi, N. 2015. 'Foreign and Security Policy Diversification in Eurasia: Issue Splitting, Co-alignment, and Relational Power', *Problems of Post-Communism*, Vol. 62, Issue 5, pp. 299-311.

Engvall, J. & Cornell, S. 2015 'Fourth Vector: Making Sense of Kazakhstan's Activism in International Organizations', ISDP Policy Brief no. 189.

Gnedina, E. 2015 'Multi-Vector' Foreign Policies in Europe: Balancing, Bandwagoning or Bargaining?', *Europe-Asia Studies*, Vol. 67, Issue 7, pp. 1007-1029.

Kuzio, T. 2006 'Is Ukraine Part of Europe's Future?', *The Washington Quarterly*, Vol. 29, Issue 3, pp. 89-108.

Schweller, R. 1994 'Bandwagoning for Profit: Bringing the Revisionist State Back', *International Security*, 1994. Vol. 19, No. 1 (Summer), pp. 72-107.

Transliteration

Aubakirova, A. 2003. 'Geopoliticheskie i geograficheskie faktory v formirovanii vneshnepoliticheskoy strategii Respubliki Kazahstan' [Geopolitical and Geographical Factors in the Formation of the Foreign Policy Strategy of the Republic of Kazakhstan]. *Almaty, Jekonomika*, 272 s.

Bajdarov, E. 2007. 'Jepoha hana Abylaja i kazahskaja civilizacija v kontekste global'noj istorii (istoriko-filosofskij aspekt)' [The Era of Khan Abylai and Kazakh Civilization in the Context of Global History (Historical and Philosophical Aspect)]. *Kazahstan – perekrestok vzaimodejstvija civilizacij: Materialy nauchnoj konferencii (5-9 ijulja 2007 g.)*. Almaty, Kajnar, cc. 160-168.

Bajdarov, E. 2011 'O problemah nacional'noj bezopasnosti gosudarstva' [On the Problems of National Security of the State]. *Rossija v global'nom mire: vyzovy i perspektivy razvitija: XIV Vavilovskie chtenija*. Joshkar-Ola, MGTU, Ch.1, cc. 14-17.

Valihanov, Ch. 1985 'Ablaj' [Ablay]. Valihanov, Ch.Ch. *Sobr. Soch. v 5 tt.*. Alma-Ata, Glavnaja redakcija Kazahskoj sovetskoj jenciklopedii, T.4. 461 s.

Ertysbaev, E. 2001. 'Kazahstan i Nazarbaev: logika peremen' [Kazakhstan and Nazarbayev: the Logic of Change]. *Astana, Elorda*, 576 s.

Efremova, T. 2000. 'Novyj slovar' russkogo jazyka: Tolkovo-slovoobrazovatel'nyj' [New Dictionary of Russian: Explanatory and Word-Building]. *Moskva, Russkij jazyk*, T. 1, 1213 s.

Zhanbulatova, R. 2015 'Priorityty vneshnej politiki Kazahstana: istoricheskie tradicii i sovremennost'' [Priorities of Kazakhstan's Foreign Policy: Historical Traditions and Modernity], *Concorde*, №5, cc. 77-80.

Kaptagaev, O. 2010. 'Mnogovektornaja vneshnepoliticheskaja strategija Kazahstana v kontekste mezhcivilizacionnogo dialoga' [Multivector Foreign Policy Strategy of Kazakhstan in the Context of Inter-Civilization Dialogue]. *Almaty, B.i.*, 254 s.

Knjazev, A. 2012. 'Vektory i paradigmy kirgizskoj nezavisimosti (očerki postsovetskoj istorii)' [Vectors and Paradigms of Kyrgyz Independence (Essays of Post-Soviet History)]. *Bishkek, Obshhestvennyj fond Aleksandra Knjazeva*, 420 s.

Laumulin, M. 2004 'Mnogovektornost' vneshnej politiki Kazahstana – pljusov bol'she, chem minusov' [Multi-Vector Foreign Policy of Kazakhstan – Pluses More than Minuses]. [Elektronnyj resurs]. URL <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1078126740>, (data obrashhenija: 18.04.2018).

Laumulin, M. 2014. 'Kazakhstan v sovremennom mire: vneshnjaja politika mnogovektornosti' [Kazakhstan in the Modern World: the Foreign Policy of Multi-Vector]. Astana-Almaty, IMJeP pri Fonde Pervogo Prezidenta, 272 s.

Medeubaeva, Zh. 2012. 'Istorija formirovanija vneshnepoliticheskoj doktriny Respubliki Kazahstan (1991-2010 gody) [The History of the Formation of the Foreign Policy Doctrine of the Republic of Kazakhstan (1991-2010)]'. Astana, ENU im. L.N. Gumileva, 288 s.

'Mnogovektornaja diplomatija na praktike – Kazahstan' [Multivector diplomacy in practice – Kazakhstan]. [Jelektronnyj resurs]. URL <http://caa-network.org/archives/12956>, 20.04.2018.

Nazarbaev, N. 2001. 'Jepicentr mira' [Epicenter of the World]. Astana, Elorda, 294 s.

Nazarbaev, N. 2017. 'Jera nezavisimosti' [The Era of Independence]. Astana, B.i., 2017. 508 s.

Sultanov, B. & Muzaparova, L. 2005. 'Stanovlenie vneshnej politiki Kazahstana' [Formation of Foreign Policy of Kazakhstan]. Almaty, KISI pri Prezidente RK, 356 s.

Tokaev, K. 1997. 'Pod stjagom nezavisimosti. Oчерk o vneshnej politike Kazahstana' [Under the Banner of Independence. Essay on Foreign Policy of Kazakhstan]. Almaty, ID «Zhibek zholy», 594 s.

Fu, Chzhen Kun. 1999. 'Geopolitika Kazahstana: mezhdunarodnyy i budushhim' [Geopolitics of Kazakhstan Between the Past and the Future]. Almaty, Zhety zhargy, 227 s.

Hafizova, K. 2016 'Mezhdunarodnye svjazi Vali hana' [International Relations Wali Khan], Mysl', 2016, №7, cc. 63-76.

Chufrin, G. 2018 'Vneshnepoliticheskaja strategija postsovetskih stran: teoreticheskie aspekty' [Foreign Policy Strategy of Post-Soviet Countries: Theoretical Aspects], Rossiya i novye gosudarstva Evrazii, 2018. №1(38), cc. 9-22.

Contessi, N. 2015. 'Foreign and Security Policy Diversification in Eurasia: Issue Splitting, Co-alignment, and Relational Power', Problems of Post-Communism, Vol. 62, Issue 5, pp. 299-311.

Engvall, J. & Cornell, S. 2015 'Fourth Vector: Making Sense of Kazakhstan's Activism in International Organizations', ISDP Policy Brief no. 189.

Gnedina, E. 2015 'Multi-Vector' Foreign Policies in Europe: Balancing, Bandwagoning or Bargaining?', Europe-Asia Studies, Vol. 67, Issue 7, pp. 1007-1029.

Kuzio, T. 2006 'Is Ukraine Part of Europe's Future?', The Washington Quarterly, Vol. 29, Issue 3, pp. 89-108.

Schweller, R.L. 1994 'Bandwagoning for Profit: Bringing the Revisionist State Back', International Security, 1994. Vol. 19, No. 1 (Summer), pp. 72-107.

Түйін

Байдаров Е. Қазақстан Республикасы және Орталық Азия елдері сыртқы саясатының көпвекторлылығы мен қауіпсіздігіне әлеуметтік-философиялық талдау

Мақалада Қазақстан Республикасы және Орталық Азия елдері сыртқы саясатының көпвекторлылығы мен қауіпсіздігіне әлеуметтік-философиялық, сондай-ақ, саясаттанушылық талдау жасалған. XX ғасырдың аяғында, КСРО ыды-

рап, Орталық Азияның жаңа егемен мемлекеттері тәуелсіздікке ие болып, оларға дербес сыртқы саясат жүргізу мүмкіндігін берді. «Көпвекторлылық» – Қазақстан Республикасы және Орталық Азия елдері сыртқы саясатындағы қағидалардың біріне айналды, басқаша айтқанда, дүниежүзілік істерде маңызды рөл атқарып, олардың тәжірибелік мүддесін білдіреді, барлық мемлекеттермен достық және болжамды қарым-қатынастарды дамытады. Бұл жерде көпвекторлылық аймақ елдерінің тарихында соны дүние емес, оның өзіндік саяси дәстүрі болып табылады. Еуразияның аса ірі аймақтарының бірі болатын Орталық Азияның тарихы көрсеткендей, сыртқы саясаттағы көпвекторлылық, сонымен қатар, онымен байланысты қауіпсіздік мәселелері сол кезде де, бүгін де «географиялық орналасуының» нәтижесі болған негізгі географиялық беталысына бағытталған. Осылайша түсіндіруде аймақ елдерінің қазіргі сыртқы саясаты доктринасының негізгі элементі бар. Осыған байланысты, аталмыш мақаланың негізгі міндеттерінің бірі – осы проблемаға кешенді тұрғыдан қарастыруға мүмкіндік беретін, әлеуметтік-философиялық талдау мен тарихи ретроспекция тұрғысынан Қазақстан Республикасы және Орталық Азия елдерінің көпвекторлылығы мен қауіпсіздігін қарастыру болды.

Түйін сөздер: көпвекторлылық, қауіпсіздік, саясат, тарих, география, Қазақстан Республикасы, Орталық Азия, ұлттық мүдделер.

Summary

Baydarov E. Socio-Philosophical Analysis of the Multi-Vector and Security of Foreign Policy of the Republic Of Kazakhstan and the Countries of Central Asia

The article is devoted to the socio-philosophical as well as political analysis of the multi-vector nature and security of the foreign policy of the Republic of Kazakhstan and the countries of Central Asia. The acquisition of independence and state sovereignty at the end of the twentieth century in connection with the collapse of the USSR provided the new independent states of Central Asia with the opportunity to conduct an independent foreign policy. One of the principles of the foreign policy of the Republic of Kazakhstan and the countries of Central Asia was its “multi-vector”, that is, the development of friendly and predictable relations with all states that play an essential role in world affairs and are of practical interest to them. At the same time, multi-vectority was not something new in the history of the countries of the region, but a kind of political tradition. The history of one of the largest regions of Eurasia, such as Central Asia, shows that the multi-vector policy in foreign policy, as well as the security issues related to it, were directed to the main geographical directions and then to the result of the so-called “geographical location”. This interpretation contains the basic element of the modern foreign policy doctrine of the countries of the region. In this regard, one of the main tasks of this article was the consideration of the multi-vector and security of the Republic of Kazakhstan and the countries of Central Asia in terms of socio-philosophical analysis and historical retrospection, which allows us to look at the problem in its entirety.

Keywords: Multi-Vector, Security, Politics, History, Geography, the Republic of Kazakhstan, Central Asia, National Interests.

УДК 37.03 930.1

Грета Соловьева (Алматы, Казахстан)

ИНТЕЛЛЕКТ И ИДЕНТИЧНОСТЬ: ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ (часть I)

Аннотация. Какая связь существует между интеллектом, интеллектуальной нацией и ее культурной и гражданской идентичностью? Можно ли с уверенностью сказать, что формирование интеллекта в образовательном процессе с необходимостью приведет к укреплению гражданской идентичности? Ответ зависит от того, как понимается разум (интеллект). В статье воссоздается эволюция этого феномена в историко-культурных контекстах Востока и Запада. Изначально разум в образе Логоса имеет онтологический смысл, в дальнейшем этот смысл утрачивается и разум превращается в сугубо служебный, калькулирующий, инструмент господства и власти. Если разум (интеллект) понимается в его изначальном смысле и признается, что его миссия – в познании духовных сущностей, то он, безусловно, будет способствовать национальному самопознанию, а значит, и культурной и гражданской идентичности. Если же разум берется в его превращенной форме, его можно использовать и для неблагоприятных целей, и никакого отношения к идентичности он тогда не имеет.

В образовательном процессе следует вернуться к традиции аль-Фараби, Абая, Шакарима и признать онтологический, духовный смысл разума (интеллекта). Тогда первоначальной задачей образования будет формирование человека человеком, а значит пробуждение национального самосознания, любви к отечеству, гражданской идентичности.

Ключевые слова: идентичность, образование, Логос, разум, рассудок, интеллект, знание, совесть, добро.

Введение

Категория «идентичность» вошла в социологический и культурологический лексикон в 60-е годы прошлого века. До того времени русскоязычная гуманитаристика обходилась без новомодного термина.

Какой запрос вызвал к жизни это понятие? Философская терминология, хотя и оснащена понятийно-категориальным аппаратом, постоянно обновляется, когда возникает ситуация, необъяснимая прежними философскими средствами. Так было, когда Теодор Адорно ввел для обоснования негативной диалектики термин из астрономии – «конstellация». И когда Жак Деррида провозгласил свою концепцию «деконструкция». Идентичность тоже позволяет объяснить то, что не поддается другим философским техникам.

В первом приближении идентичность есть результат самоопределения индивида, его вхождение в систему ценностей, предпочтений, культурных тра-

диций, символов и метафор. Причем, дело не сводится к уровню сознания. Человек подключается во всей целостности своей личности, чувствует себя сопричастным, принадлежащим объективной социально-культурной общности. Он принадлежит ей и умом и сердцем, и мыслями, и поступками, становится в прямом смысле идентичным коллективному разуму и коллективному чувству.

Характерно, что он не ограничивается одним типом идентичности, но является участником множества сообществ. Одни даны ему от рождения – этнос, пол, другие являются приобретенными – социальный статус, профессиональные объединения, гражданские и религиозные общины. Множество идентичностей образуют сложную сеть, где возможны противоречия и несогласия. В таком случае человек вынужден выстраивать иерархию идентичностей, определять необходимую доминанту.

Может возникнуть вопрос: зачем потребовалось вводить новый термин, отмеченный завидной теоретической экспансией, если в философии традиционно использовалась категория «тождественность?». Здесь сделаем требуемые пояснения. Два этих термина – различной логической принадлежности. Тождественность прописана на территории диалектической логики и является моментом развертывания диалектического противоречия: тождественность, различие, противоположность, противоречие. Различие подразумевается тождественностью: все конечное содержит в себе свое внутреннее отрицание. Идентичность, напротив, относится к ведомству формальной логики, выражаясь известной аристотелевской формулой $A=A$: различие выводится за пределы идентичности.

Но это еще не все. В идентичности имеется некое содержание, которого нет в тождественности. Какое именно пойдем, выяснив объективные причины появления нового термина.

Во-первых, скажем о цивилизационном контексте. Нарастание процесса глобализации в форме вестернизации порождает опасную тенденцию унификации культур, языков, национальных образов мира. «Все становятся похожими друг на друга и никто не похож на самого себя» (Мартин Хайдеггер).

Но тенденция к стандартизации вызывает мощную противореакцию, устойчивое стремление сберечь и сохранить национальную культурную самобытность, национальное индивидуальное лицо, традиции, обычаи, язык, все то, что стали обозначить термином «идентичность». В этом смысле, термин включает **энергию сопротивления** угнетающей тенденции к стандартизации, упорное стремление **сохранить, сберечь** свою неповторимость и непохожесть. Можно сказать, что он имеет культурно-психологические коннотации.

Во-вторых, отметим социально-политические причины, породившие новый термин: распад социалистического лагеря, исчезновение с политической карты Советского Союза, коренная трансформация всей социально-политической структуры мира. Миллионы людей внезапно и безвозвратно утратили систему ценностей, которой жили многие десятилетия, впали в

растерянность и даже в отчаяние. Кто они, где живут, во что должны верить? Эта тревожная ситуация была названа «кризисом идентичности». Потребовался длительный, сложный процесс становления независимых государств с новой системой ценностей, социальными маркерами, национальными приоритетами и интересами. В этой ситуации «идентичность» обнаружила такие качества, которые были не присущи «тождественности»: необходимость стать и быть идентичным, без чего человек теряет точку опоры, утрачивает жизненные ориентиры и смыслы. Идентичность – как спасательный круг в море житейских треволнений.

Следует возразить против известной типологии идентичностей: объективная (коллективная) и субъективная (личностная). Дело в том, что к тождественности личности термин «идентичность» неприменим. Кому и чему человек тождественен? Как и почему он остается одним и тем же, начиная с рождения и до самой смерти, хотя до неузнаваемости изменяется и телесно и духовно? И все же веселый непоседливый ребенок и едва передвигающийся старик – одно и то же лицо. Проблема называется в философии «загадка человеческого я» и отнюдь не решается в терминах «идентичности». Скорее, целостность, единство личности сохраняется принадлежностью человека к высшей духовной реальности, его одухотворенной душой, о чем весьма убедительно пишет основатель современной философской антропологии Макс Шелер [Шелер, 1994]. Поэтому говорить о субъективной идентичности кажется весьма некорректным. Идентичность – всегда включенность в некий коллектив, социальное, этническое, религиозное, гендерное сообщества.

Для Казахстана проблема идентичности является актуальной и в цивилизационном, и в социально-политическом аспектах. В цивилизационном, поскольку продвигаясь в глобальном мире, Казахстан стремится сохранить свою культурную и языковую идентичность, противостоять тенденции глобализации. Об этом еще и еще раз говорится в программной работе Президента Н.А. Назарбаева «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» [Назарбаев, 2017]. Воспринимая новые модели сознания и поведения в соответствии с требованиями времени, необходимо сохранить богатство культурного наследия, все то, что веками питало живую душу народа.

В социально-политическом аспекте проблема идентичности является актуальной, поскольку Казахстан строит светское государство и направляющим вектором в ансамбле идентичностей должна быть **гражданская идентичность**. Вся сеть идентичностей, включая одну из самых «сильных» – религиозную, организуется вокруг гражданского единства как первой и безусловной ценности казахстанского общества.

Поясним, каким образом проблема идентичности связана с процессом образования, формирования умной экономики и интеллектуальной нации. Понятно, что одной из важнейших задач образования на всех его уровнях и этапах является формирование культурной и гражданской идентичности. Гораздо сложнее ответить на вопрос, каким образом этого добиться. Как связа-

ны между собой «идентичность» и «интеллект», «интеллектуальная» нация? Можно ли утверждать, что развитие интеллекта является условием формирования идентичности? Или интеллект, напротив, способствует размыванию идентичности? Ответ на эти вопросы предполагает анализ категорий Логос-разум-рассудок-разум, интеллект, чем мы в дальнейшем и займемся.

О Логосе Гераклита

Что такое разум – это исконно философская проблема. Философия, по мнению Ортеги-и-Гассета, начинается с творений Парменида и Гераклита. Платон и другие идут им вослед. Первооткрыватели называли свое занятие «*aletheia*», т.е. истина. И это наиболее точное, искреннее, откровенное наименование философской деятельности. Смысл ее очевиден: обнаружить, вывести на поверхность и реальность в ее первоизданном виде, снять с нее покров, добраться до Сути. «То, что проделал в процессе мышления наш разум, в определенной степени как раз и направлено на то, чтобы обнажить, раскрыть, снять вуаль или покров, разгадать загадку или иероглиф» [Ортега-и-Гассет, 1991]. Философия на самом деле является разгадыванием загадок, и потому имя ей – Истина.

Но со временем, когда первооткрыватели стали обретать общественный статус, вышли из своего внутреннего мира, ситуация изменилась. Толпа стала с подозрением и опаской относиться к их занятиям, к их желанию проникнуть в тайну окружающего мира. Тайна эта оберегаема богами, и тот, кто на нее посягает, считается нечестивцем. Тогда и появился взамен гордого и честного имени «алетейя» двусмысленный, манерный, трусливый термин – философия, который позволял смирить гордыню, урезонить недоброжелательство толпы, насколько возможно обезопасить себя от враждебности своего окружения. «Знаменитая дисциплина получила свое название главным образом из соображений самозащиты, явившись результатом определенной предосторожности, на которую вынужден был пойти «мыслитель» ввиду озлобленности сограждан» [Ортега-и-Гассет 1991, с. 287].

Гипотеза Ортеги кажется весьма приемлемой, если учесть, что человек есть вообще существо, живущее гипотезами. Но и в скромном статусе «любви к мудрости» философия не утратила своего призвания: исследование, поиск, добыча истины, а осуществлять такое призвание она должна с помощью **разума** (интеллекта).

Одно из его толкований находим у Гераклита, считавшего высшей добродетелью признание превосходства другого человека. Ведь сам он настолько возвысился над толпой, что ждал от нее одного – признания.

Гераклит первый сказал слово о Логосе. Много воды утекло с тех пор, сколько людей входило в быстротекущие воды, но одной, общепризнанной интерпретации открытия Гераклита мы так и не имеем. Да и стремиться к тому просто нет смысла. В современном философской герменевтике выяс-

нено, что феномены культуры не могут быть законченными, раз и навсегда завершенными. Напрасно Вильгельм Дильтей настаивал на спорном тезисе о том, что задача интерпретатора понять автора лучше, чем он сам себя понимал. На самом деле, каждая эпоха привносит нечто свое, и смысл содеянного всегда превосходит замысел. Можно сказать, что смысл продуцируется, выходя за пределы замысла, и тем самым феномен культуры не только сохраняет, но и приумножает свою бытийственность [Гадамер 1988].

Приложим сказанное к Логосу Гераклита. Прежде всего, имеется в виду онтологическое содержание разумного начала. Гераклит проявляет уверенность в том, что «мышление думающего человек – это проявление универсального разума, а не его личной пронизательности» [Ортега-и-Гассет 1991, с. 261]. Великая мысль, которая как птица Феникс, будет возрождаться и возрождаться в различных философских контекстах: разум универсальный, Логос и ум человеческий – по сути, одно и то же.

Развернутую интерпретацию концепта гераклитовского Логоса дает Мартин Хайдеггер. Изначальная нераздельность универсального разума, именуемого Гераклитом Логосом, и человеческого разума на философском языке характеризуется как тождество бытия (Логоса) и мышления. В древнегреческой философии этот принцип считался незыблемым, но уже в платоновско-аристотелевской школе происходит разделение и вместо Логоса появляется школьная дисциплина – «логика», предавшая забвению бытие и возомнившая себя единственной «объяснительницей» существа мышления. Такое разделение имело далеко идущие последствия для западной цивилизации. Мышление, рацию, интеллект разрывают исконную связь с Логосом, Бытием, духовным началом, что приводит к неисчислимым бедам и катастрофам.

У Гераклита все иначе. Хайдеггер толкует его фрагменты в ключе критики западной метафизики и проектирования современной фундаментальной онтологии. Что есть Логос? Прежде всего, то, благодаря чему появляется все сущее. Назначение Логоса – удержать сущее в единстве, собрать, подобно тому, как подбирают колосья, собирают хворост, собирают виноград. Но это не сбор рассеянного, случайного, несвязанного. Напротив, Логос собирает противоустремительное, расходящееся. «Единство есть взаимная сопричастность (*Zusammen-gehörigkeit*) противоустремительного. А это есть изначально Единое» [Хайдеггер 1997, с. 216].

Общепринятое толкование философии Гераклита, говорит Хайдеггер, сводится к знаменитому тезису «Все течет». Но если даже эти слова принадлежат Гераклиту, они не означают, что все есть чистое непостоянство и непрерывное изменение. Скорее, их следует понимать в том смысле, что «целостность сущего в своем бытии постоянно брошена из одного противоречия в другое, бытие есть собранность этого супротивного покоя» [Хайдеггер 1997, с. 211].

И Хайдеггер приводит гераклитовский Фр. 103 «Собранные в себе, начало и конец на круговой линии суть одно и то же» [Хайдеггер 1997,

с. 209]. философ говорит о собранном созвучии, которое сокрыто от простого сглаживания, снятия напряжения, выравнивания. Это со-звучие, согласие не показывает себя непосредственно и оттого его могущество превышает очевидное сглаживание.

Итак, Логос есть единое. И, если уточнить, – совместное разумение для всех людей. Он бытует как совместное в сущем, совместное «сущего». Логос изначально есть также отношение, т.е. речение. Но ушами такое речение не услышать, тут требуется особое слушание и слышание. Можно понять Хайдеггера так, что Логос, который он называет также Бытием, есть духовное начало и для его восприятия простого слуха, ушей явно недостаточно.

Но люди, пребывая в Логосе-Бытии, остаются к нему равнодушными не собирают Логос. «Ибо с чем они больше всего непрерывно общаются, логос, к тому они поворачиваются спиной, и с чем они ежедневно сталкиваются, это оказывается для них чужим» [Хайдеггер 1997, с. 208]. Каждый занят повседневными делами, суетится, вращается в сущем, удовлетворяясь своим мыслием и не улавливая совместный разум. Присутствия, они отсутствуют остаются глухими. Гераклит презрительно называет их «псами»: «ибо псы лают на каждого, кого они не знают». И еще одно словечко – «ослы». «Ослы мякину предпочитают золоту».

Логос, единое, собирающее, совместное, приводящее в со-звучие противоположенное, есть то, что обращается к человеку и должно быть услышано. Это не просто Слово, это живое Речение. «Если вы слышали не меня а логос, то соразмерно этому мудро сказать: все есть одно» (фр.50) [Хайдеггер 1997, с. 206].

Но онтологическое понимание Логоса, единство универсального разума и человеческого мышления в дальнейшем, как уже было сказано, нарушается. Речь идет уже не о Логосе-Бытии, а о «логике». «Но не только отдельные ее разделы и теории остаются под вопросом, но и вся логика как таковая». Она не дает понимания сущности мышления. Триумфом подобного подхода становится учение Гегеля, где метафизика отождествляется с логикой: «Логическое (есть) абсолютная форма истины и, более того, сама чистая истина».

Хайдеггер настаивает на том, что необходимо восстановить утраченную связь мышления с Бытием-Логосом, и тогда возможно будет возродить причастную бытию мыслительную способность. Поясним, что философ критикуя логику имеет в виду учение Аристотеля и ничего не говорит о логике диалектической.

Учение о разуме Аль-Фараби

Новое слово о толковании проблемы разума (интеллекта) было сказано проницательнейшим из проницательных, ученым-энциклопедистом, философом от Бога Абу-Насром аль-Фараби. Он скромн и учтив. Он отдает должное

Первому учителю, Аристотелю. Но живет он уже в ином культурном пространстве, в иной традиции, в тюркско-исламском ареале. И мысли Аристотеля он не просто осваивает и транслирует, но создает собственную оригинальную философскую систему, исполненную духовным светом ислама.

Наука и философия для аль-Фараби – путь к постижению Первосущего. И проблему разума он решает в этом ключе. От Аллаха – истечение Бытия. И он обладатель высших сущностей – Разума, Истины, Мудрости, Прекрасного. «Эта Первопричина являет собой тожество бытия и мышления, ибо начало постижения ею сущего означает начало бытия этого сущего» [Аль-Фараби 2014, с. 221].

Аль-Фараби, стало быть продолжает традицию античного Логоса, гераклитовского понимания всеобщего, объективного начала, но теперь это не таинственный, непостижимый Логос, а живой, личностный Бог, Аллах. И это совершенно другая мировоззренческая парадигма. Человек обладает разумом только потому, что есть первоначальный, божественный разум, и Аллах великодушно и милостиво делится с ним этим сокровищем. Разум Бога и разум человека – одного начала, хотя и несоизмеримы.

Аль-Фараби применяет несколько методов для того, чтобы выяснить, как это происходит. Первый метод – движение сверху, от Разума Аллаха к Разуму человека. Второй – восхождение разума человеческого к божественному со ссылками на труды Аристотеля. Стагирит, пишет восточный мыслитель, говоря в разных работах о разуме, выделяет несколько его форм, и эти формы аль-Фараби с пристрастием и с собственным комментарием представляет читателям.

Первым значением слова «разум» пользуются люди в обыденном общении, не будучи философами и ничего не зная об Аристотеле. Аль-Фараби раскрывает, в чем суть такого понимания, хотя и простонародного, но очень близкого к истине «Рассудительность в выявлении того, что поистине является добром, с тем, чтобы вершить его, или что есть зло, чтобы избежать его – это и есть разумение» [Аль-Фараби 2014, с. 78].

Простой народ никогда не назовет разумным того, кто проявляет сообразительность в дурных делах, скорее, его назовут «хитрым» и «коварным». Разум четко и недвусмысленно связывают не только со способностью различать, где добро и где зло, но и более того, с использованием сообразительности и разумения для свершения добра. Народ не разделяет разум и добродетель, не отводит разуму только ограниченную сферу решения умственных задач безотносительно к их нравственной характеристике.

В философии ставится акцент на познавательных функциях разума. Это – «способность души, благодаря которой человек получает достоверное знание универсальных, истинных и необходимых начал» [Аль-Фараби 2014, с. 86]. Такое достоверное знание первоначальных истин человек получает не путем размышлений и силлогизмов. Они даруются самим Аллахом и, вселяясь в душу, становятся основами теоретических знаний.

Здесь неизбежно возникает явная аллюзия с далеким от аль-Фараби по времени и традиции философом, немцем Им. Кантом. В основе его трансцендентальной аналитики – революционная в его философском окружении идея об активности человеческого разума, о том, что изначально человек обладает чистыми априорными формами: категориями, идеями. С их помощью он оказывается способным упорядочивать, организовывать окружающий мир, конструировать его и таким образом познавать. Откуда берутся такие априорные формы, для Канта остается тайной за семью печатями.

А для аль-Фараби, живущего почти на тысячелетие раньше, тайн никаких нет. Аллах делится своим разумом, а человек получает достоверное знание универсальных начал, не осознавая, откуда и как это к нему пришло». Это как аксиомы, не требующие доказательства, и они становятся основой теоретического знания. Аллах дает человеку не просто априорные формы. Он дает само первоначальное содержание, универсальных истины-аксиомы, фундамент всех последующих знание, которые человек должен добывать уже своим трудом.

И аль-Фараби воспроизводит этапы этого пути. Вначале разум выступает в форме возможности. Ему противостоит мир, и разум готовится к тому, чтобы приспособиться, приладиться к нему, выделить и выявить его, мира, формы, отделить их от материи – например форму дерева от его «телесности», ту форму, которая превращает «дерево» в «ложе».

Разум здесь готовится к прыжку, к тому, чтобы схватить формы, и стать «разумом в действительности». Особенностью этого этапа аль-Фараби считает обращенность разума не только на внешние формы, но и на самого себя, потому что он «постигает сущее не вне себя, а постигает его в себе» [Аль-Фараби 2014, с. 84].

Следующий этап продвижения разума характеризуется тем, что внешние формы присваиваются им, становятся его собственными формами, изменяясь при этом и приобретая новое качество – это уже «приобретенный разум». Во внешнем мире бытие материальных форм связано с различными категориями места, времени, количества, действия, претерпевания. Но когда разум присваивает формы, делает их своими, бытие категорий становится отличным от прежнего, получая новое значение.

Аль-Фараби на философском языке решает труднейшую задачу, давая задание философскими умам на тысячелетие вперед: каким образом «роды бытия», универсальные связи и отношения окружающего мира становятся «категориями», универсальными формами мышления. Он ставит проблему и призывает своих преемников на Востоке и Западе как следует над ней призадуматься. И каждый, считающий себя философом по призванию, внесет свою лепту в решении задачи аль-Фараби. Особенно представители немецкой классики, а за ними Маркс, а за ним и других персоналии, о чем скажу позже.

Но разум, осваивая и изменяя формы вещей, на том не успокаивается. Он устремляется к деятельному разуму, который, пребывая в земном мире,

не связан, однако, ни с какими материальными формами. Это посланец, гонец Первосущего. Благодаря ему, его творческой активности, человеческий разум из состояния возможности переходит в модус действительности.

Отношение деятельного разума к человеческому подобно отношению солнца к глазу. Солнце дает свет, и только тогда глаз начинает видеть. Так и деятельный разум посылает особый свет, и человеческий ум из состояния возможности переходит в действительность, начинает осваивать внешние формы и превращать их в свое достояние. «И так же, как солнце, осветив глаз лучами, сделало его действительно видящим и благодаря этому возможно – видимое стало действительно – видимым, точно также деятельный разум превращает разум в возможности в разум в действительности» [Аль-Фараби 2014, с. 88].

Таким образом, аль-Фараби, обращаясь к Аристотелю, дает собственное видение проблемы разума, исходя из исламской духовной традиции. Источник человеческого разума – высший разум Первосущего. Первосущий наделяет человека частицей своего могущества, дает ему врожденные знания универсальных начал, на которых строится корпус теоретических наук, посылает свет, позволяющий человеческому разуму действовать самому и познавать и себя, и окружающий мир.

Концепт аль-Фараби оказал громадное влияние и на восточных, и на западных мыслителей. Восточное мировоззрение в различных своих историко-культурных вариантах и версиях никогда не отрывалось от духовного начала, упорно отклоняя дорогу секуляризации. Западное пошло своим путем, стремясь интенсивно развивать науки с опорой только на силы человеческого разума. Утратив исконную связь с духовным началом, западная цивилизация, набирая обороты в научной и технологической среде, утратила самое главное: для кого и для чего все это происходит, где сам человек, его душа, вера, надежда, любовь, милосердие? Наука превратилась в настоящего демона, вне критериев добра и зла, со своей собственной логикой и неудержимой «любопытностью». Объект, стало быть, стал субъектом, управляющим жизнью и судьбами миллионов, настоящее «помрачение разума».

Не то у аль-Фараби. Разум у него светоносен, солнцеподобен, находится под божественным покровом, изначально, сущностно связан с истиной и добром. Творящий зло – тот, кто утратил разум, потому что действует хитро, коварно и изворотливо. Разум подчиняется духовному критерию, сердцевине всей жизни божественной и человеческой. Он даруется человеку для его блага и если сворачивает с пути добродетели, утрачивает свою подлинную суть, становится без – умием.

В латинском ареале появляются другие термины для обозначения ума – рацио (разум) и интеллект. Мыслить по-латински и означает *intelligere*. Этот последний термин имеет особый смысл. **Во-первых**, он превышает по значимости разум. **Во-вторых**, его первое и главное назначение – познание духовных сущностей. Интеллект поэтому – нечто возвышенное, одухотворенное. В

дальнейшем в истории философии произошли удивительные метаморфозы. Интеллект начинает утрачивать свою первоначальную миссию и ограничивается чисто научными, инструментальными, технологическими функциями. Сегодня быть интеллектуальным означает быть подобным роботу: решать задачи, обживать в цифровом мире. Никаких следов былой принадлежности интеллекта к духовному миру. Можно, правда, спросить: является ли интеллектуалом хитроумный, овладевший научными методами преступник?

Наша задача – проследить метаморфозы интеллекта и вернуть ему духовные основы. Ведь если человек освоит премудрости наук, если будет щелкать как орехи, самые заковыристые тесты и задачи, но оставит вопрошания совести как ненужную помеху, такой его интеллект не может стать основой гражданской идентичности. Он, этот «интеллектуал», легко переметнется туда, где ему больше заплатят, ведь для него вознаграждение – первая строка в любой анкете. Он может также использовать свой «интеллект» в неблагоприятных целях: коррупция, финансовые махинации, политические преступления.

Нам надо восстановить подлинный смысл термина «интеллект». Интеллектуальная нация – та, что познает, прежде всего, духовные смыслы и поэтому становится способной к подлинному творчеству в мире цифровых технологий. И поэтому стремится сохранить свою культурную и гражданскую идентичность.

Последуем за историей «интеллекта», обращаясь к немецкой классике, где используются, правда, другие термины: *Verstand* (рассудок) и *Vernunft* (разум).

Выводы

Эволюция понятия ума, движение от Логоса к Интеллекту, рассудку разуму, утрата первоначальной связи разума с духовным источником, его «помирание», превращение в инструмент господства – вот что было проявлено в данной статье. И как вывод – необходимость возрождения Разума в его духовной ипостаси, то, что было заповедано великими учителями человечества – прежде всего, аль-Фараби, Абаем, Шакаримом. Интеллект в его извращенной форме, отпавший от ветви добра и истины, может стать инструментом страшных злодеяний, преступлений против человечности. И ни в коей мере такой «интеллект» не станет условием культурной и гражданской идентичности. Он будет искать свою выгоду, а не любовь к отечеству.

Библиография

Аль-Фараби, 2014. 'Книга о разуме'. Алматы, Международный клуб Абая, 236 с.

Гадамер, Г-Г. 1998. 'Истина и метод'. Москва.

Назарбаев, Н. 2017. 'Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания'. [Электронный ресурс] URL <http://www.akorda> (дата обращения 12.04.2017).

- Ортега-и Гассет, Х. 1991. 'Что такое философия?'. Москва, Наука, 403 с.
Хайдеггер, М. 1997. 'Введение в метафизику'. Санкт-Петербург, ВРФШ, 298 с.
Шелер, М. 1994. 'Избранные произведения'. Москва, Республика.

Transliteration

- Al'-Farabi, 2014. 'Kniga o razume' [Book of Mind]. Almaty, Mezhdunarodnyj klub Abaja, 236 s.
Gadamer, G-G. 1998. 'Istina i metod' [Truth and Method]. Moskva.
Nazarbaev, N. 2017. 'Vzgljad v budushhee: modernizacija obshhestvennogo soznaniya' [Looking to the Future: Modernizing the Public Consciousness]. [Jelektronnyj resurs] URL [http:// www.akorda](http://www.akorda) (data obrashhenija 12.04.2017).
Ortega-i Gasset, H. 1991. 'Chto takoe filosofija?' [What is Philosophy?]. Moskva, Nauka, 403 s.
Haydegger, M. 1997. 'Vvedenie v metafiziku' [Introduction to metaphysics]. Sankt-Peterburg, VRFSh, 298s.
Sheler, M. 1994. 'Izbrannye proizvedeniya' [Selected Works]. Moskva, Respublika.

Түйін

Соловьева Г.Г. Зияткерлік және сәйкестілік: білім беру контексті

Мақалада шығыс пен батыстың тарихи және мәдени тұжырымдамасындағы «ақыл» (философия) феноменінің эволюциясы қайта қалпына келтіріледі. Бастапқыда ақыл-ойдың (Logos) шындық пен жақсылыққа байланысты онтологиялық мәні бар. Бірақ батыс өркениетінің дамуымен бұл мағына жоғалады. Ақыл-кеңес пен билікке айналады. Қазақстандық білім беру кеңістігінде әл-Фараби, Абай, Шәкәрімнің рухани дәстүріне сүйене отырып, интеллекттің түпнұсқа мәніне оралу керек. Сонда тек интеллект ұлттық өзін-өзі танудың, сонлай-ақ мәдени және азаматтық сәйкестікті қалыптастырудың міндетті шарты бола түседі.

Summary

Solovieva G.G. Intellect and Identity: the Educational Context

The article recreates the evolution of the phenomenon "intelligence" (intellect) in the historical and cultural concepts of East and West. Initially, the mind (Logos) has an ontological meaning associated with Truth and Good. But with the development of Western civilization, this meaning is lost. Mind becomes an instrument of domination and power. In the Kazakhstani educational space, it is necessary to return to the original meaning of the intellect, relying on the spiritual tradition of al-Farabi, Abay, Shakarim. Only then will the intellect become a prerequisite for national self-knowledge and the formation of cultural and civic identity.

*Назигүл Мұсаева, Анаргүл Есімова, Ринат Мұсаев
(Шымкент, Қазақстан)*

«БАБАЛАР СӨЗІ» – МӘҢГІЛІК ЕЛ КОНЦЕПТІСІНІҢ ҚАЙНАР КӨЗІ

Аннотация. «Мәңгілік ел» – түркі дүниесінің төл туындысы, қазақтың өр рухын ояту, бекзат болмысын дүр сілкіндіріп, қайта түлету, тілін, дінін, менталитетін жандандыру. 552 – 630 жылдары құрылған түрік қағанатының атауын ұлттық идея дәрежесіне көтеру – бұл өткен мен бүгінгіні, ертеңгіні өзара ұшырастыру, жаһандану үдерістеріне тапталмай, оның қыспауынан елімізді аман алып қалудың жолы.

«Мәңгілік ел» мемлекеттік бағдарламасының 100 томдық «Бабалар сөзі» басылымы – «қазақ халқының» әлем, қоғам, өзін-өзі тануындағы ешкімге ұқсамайтын тың сүрлеуін, оның мол қуаты мен жігерін жан-жақты ашып көрсететін ауқымды жоба.

Ұлтымыздың дара болмыс-бітімін, өзгеше тағдырын, адами құндылықтарын, рухани биіктігін ауыз әдебиетінің әр түрлі құнарлы жылғалары арқылы ашық жарқын жайып салған «Бабалар сөзі» мен терең тамырлы «Мәңгілік ел» концептісі, о бастан-ақ, тонның ішкі бауындай біте қайнасқан.

Бұлар – азаматтарды ұлы мақсаттарға жетелейтін, ұлт пен жеке тұлға мүддесін білімге құштарлық пен еңбек сүйгіштік арқылы өзара үйлестіретін, тәуелсіздік пен қауіпсіздікке сая, қалқан бола алатын жобалар.

Түйін сөздер: «Мәңгілік ел», «Бабалар сөзі», миф, мифтік сана, космогониялық мифтер, антропологиялық-генеалогиялық мифтер, экологиялық мифтер.

Кіріспе

Тәуелсіздігіміздің ширек ғасырлық мерейтойын «Мәңгілік ел» концептісінің мәніне үңіліп, оның терең қабатына бойлау барысында атап өтудеміз. Соңғы үш жылда сананы дүр сілкіндіріп, ізденіс жасатып, рухты оятып жатқан бірден-бір алғышарт – ұлттық идея дәрежесіне көтерілген «Мәңгілік ел» сөзі.

«Мәңгілік ел» – екі бірдей ипостасты бойына бірден сіңірген киелі сөз тіркесі. Ол ұлт көшбасшысы «Қазақстан жолы – 2050: бір мақсат, бір мүдде, бір болашақ» тақырыпты жолдауында ұлтты бір ортаға ұйыстырып, ұлы мақсаттарға жетелейтін болашақтың бағдаршамы деп жариялаған жасампаз идея. Сонымен қатар, ол – небәрі 78 жыл ғана өмір сүрген алғашқы түрік қағанатының атауы.

«Мәңгілік ел» – кешегі мен бүгінгіні, ертеңгіні жалғастырып тұрған, тарихи, мәдени, рухани түпнегіздер мен қазіргі шындықты біріктіріп, өзара ұшырастырған өміршең идея.

Мәңгілік – адамның ішкі жан дүниесін дiр еткізіп, оның астан-кестенін шығаратын, сонымен қатар, сенім мен үмітті оятып сансыз сұрақтарға жол ашатын дуалы да тұңғыық сөз. Жалпы, мәңгі не бар, мәңгілік деген не? Бұл сауал көкейге бірден оралып, ойлаудың иірімді қабаттарына сүңгіп кете барасыз.

Әрине, мәңгі еш нәрсе жоқ. Бәрі өтеді, өзгереді, өшеді. Әр нәрсенің бастауы, шарықтауы, құрдымға кетуі бар. Бұл ешкім жоя алмайтын тылсым заңдылық. Көк түріктердің «Мәңгілік ел» қағанаты небәрі 78 жылдан кейін-ақ ыдырап кетті, бірақ олардың тіршілігінен болашаққа із қалды, рухының ұшқыны өшпеді. Бұдан түп-тамыр, рухани бастау мәңгі өмір сүретіндігін көреміз. Өйткені сол елес, тілек, арман бүгінгі бітім-болмысымызды кезіп жүр.

Әдіснама

Мақалада тарихилық пен логикалықтың бірлігі әдісі, нақтылық, біртұтастық, тарихилық принциптері қолданылды.

Ұлттық идея дәрежесіне ие болған «Мәңгілік ел» концептісі бүгінгі рухани биіктігімізді, ұмтылысымызды білдіретіндігі зерделеніп, «Бабалар сөзі» жүз томдық шығармасына талдау жасау арқылы қарастырылды.

«Бабалар сөзіндегі» қазақ мифтері

Әлемдік өркениеттен өзіне лайықты орын алуға ұмтылған біздің халқымыз өзінің төл тарихынан, тілінен ажырамай өзіндік дүниетанымымен, ділімен көзге түсуі керек. Өйткені тегін білмеген адам жетесіздіктен өледі, ал түбін білмеген, түбірін игермеген жұрт түбі адасады. Бәсекеге қабілетті, іскер, креативті, шығармашылыққа бейім өскелең тұлғаның тәртіптілік, еңбекқорлық, турашылдық, жинақылық, төзімділік, шыдамдылық, қанағатшылдық, тұрақтылық, адалдық, мейірімділік, тапқырлық, сабырлылық, салқынқандылық, ержүректілік, ұстамдылық сияқты адами қасиеттерінің бастауы, түп-тамыры – халықтың ауыз әдебиеті мен фольклоры.

Халықтың тарихи жады мен дәстүрлі дүниетанымының қуатты, құнарлы жылғаларын бір ортаға жинақтап, оның өзіндік сүрлеуі мен философиясын жан-жақты жария еткен кешенді жоба – «Бабалар сөзі». Фольклор – барлық ұлттық мәдениеттің мәйегі деп есептесек, «Бабалар сөзі» де біздің өркениетке ұмтылған еліміздің мәңгілік рухани қаусары болары сөзсіз.

Адамгершілік мұраттарын тиімді, әрі түсінікті қызықты түрде баяндайтын ауыз әдебиетінің сүбелі қабаты – қазақ мифтері. «Мифология, миф – ойдан шығарылған қиял емес, ол өткен заман адамының шындығын бойы-

на сақтап қалған ата-баба сарқыты. Ол өткенді саналы түрде бұрмалаудың, жалғандықтың ескерткіші емес, бірнеше мәрте бүктетіліп, оралып, ақиқаты мен қатесі қатар өрілген, еріксіз шатасудың тозаңының арасында байқалмай қалған ақиқатсыз өрім қамшысы» деген С. Қондыбайдың пікірі қазақ мифтерінің мәнін толық ашады [Қондыбай 2004, 9 б.]. Олар – қазақ ділі мен тілінің қайнар көзі, қазақ болмысының төл атрибуттарын жан – жақты айшықтайтын өткен заман жәдігерлері, антропологиялық құндылықтардың күре тамыры.

«Бабалар сөзінің» 78-ші томында С. Қасқабасовтың «Алғы сөзімен» миф мәтіндері жарияланған. Бұл басылымның біраз ұтымды жақтары бар. Біріншіден, мұндағы мифтік мәтіндер жүйеленген, тақырыптары айқындалған, қарапайым және түсінікті. Екіншіден, қазақ мифтерінің біршама жанрлары қамтылған. Үшіншіден, ғылыми қосымшалар келтірілген. Орыс және ағылшын тілінде қысқаша аңдатпалар бар.

Мифтік мәтіндерді жинаушылар мен оларды біршама зерттеген ғалым-дар және 97 әдеби көздер туралы мәліметтер келтірілген. Бұларды талда-сақ, мифтерді жинаушы азаматтардың саны оларды арнайы зерттеушілер-ден қомақтырақ. Бұдан мифтік сананы тереңірек зерттеуге онша көңіл бөлінбегендігі көрініс береді. Фольклор танушы ғалымдардың саны 5–6-дан аспаған, оның ішінде философтар көрінбейді. Қазақстандық философтар назарынан тыс қалған қызықты дүниетанымдық сала миф және мифология десек, артық айтқандық емес. «Қазақ философиясына кіріспе», «Гиперборея: түс көрген заман шежіресі», «Арғы қазақ мифологиясы» тақырыпты еңбектерді жазған Серікбол Қондыбайұлының шығармашылығы туралы пікір қорытқан философиялық сипаттағы мақалалар әлі жазылған жоқ. Бұл ғалымның еңбегіне Ш. Нұрпейісова, М. Әуезов, Т. Әсемқұлов сияқты мәдениеттанушылар мен әдеби қауым өкілдері қызығушылық танытуда. Пайдаланған 97 әдебиеттің тек 8-і ғана 2000 жылдан бері жарияланған, яғни бұл тұрғыдан да алға жылжушылық шамалы. 2011 жылы жарық көрген «Бабалар сөзінің» 78-ші томы мифтерге арналған ең жаңа басылым.

Жинақта 81 жер-су, тау атаулары кездеседі. Олар қазіргі Қазақстан, Өзбекстан, Қырғыстан, Ресей, Түркия, Иран, Әзірбайжан, Грузия, Армения жерін қамтиды. Мекке мен Мысыр атауы да кездеседі, 51 діни және тарихи адамдар есімдері берілген. Олардың арасында Абылай, Алаша, Жәнібек, Жошы, Тоқтамыс, хандар, Райымбек пен Сураншы батырлар бар. Арыстанбаб Х.А.Иассауи, Ақсақ Темір, сонымен қатар, көпшілікке мәлім емес Баба Түкті Шашты Әзіз, Дәуіт, Жақып, Бибәтима, Нух, Сулеймен секілді пайғамбарлар мен діндар адамдар өмірі туралы нақты мәліметтер келтірілген. Космогониялық антропогондық-генеалогиялық, этиологиялық мифтер деп үш топқа жіктелген қазақ мифтерінің негізгі идеяларында қазақ ұлтының өзіндік болмысын танытатын құндылықтар көрініс берген.

«Мәңгілік ел» ұлттық идеясы бүгінгі қазақты өзін-өзі ұнатуға, бағалауға, өзінің қайталанбас ерекшелігін сезінуге үндейді. Қайталанбас ерекшелікті, дара жолды таңдау үшін бүгінгі шындықты өткен тәжірибемен, жүріп өткен жолдың ыстық-суығымен үнемі салыстырып отыру – гуманитарлық мәдениет пен ғылымның сара методологиялық ұстанымдарының бірі. Көкжиегінді қазіргі өркениеттің мол ақпаратымен ұтымды байыта отырып, кешегіге үңілсеңіз, еш ұтылмайсыз. Осындай методологиялық өлшем тұрғысынан келсек қазіргі жастарға мифологияның беретіні өте көп.

Миф – терең тамырлы, шұрайлы бағзы замандағы дүниетаным, өзін қоршаған ортадан бөлектей бастаған балауса сананың ишарасы мен тұспалы, түп бастауға ұмтылыс, ақиқатты тануға деген талпыныс.

Қазақ мифтерінің мәні мен мағынасынан мынадай идеялар туындайды. Біріншіден, мифтер адамдарды айнала қоршаған жаратылыс сырларына үңілуге баулиды, оның көзге бірден түсетін құбылыстарының ғана емес, көзден таса қалтарыста қалып, жайымен дами беретін тылсымдардың құпиясына бойлауды үйретеді. Жалғыз жаратқан ие – тәңірге тағзым етуге шақырады. «Тәңір – ең жоғарғы Құдай, ол – аспан мен жердегі тылсым тіршіліктің иесі, адамды да, жер бетіндегі нәрселердің бәрін де, аспанды да, ондағы жұлдыздарды жаратушы. Көк Тәңірі не істеймін десе де, ерікті. Жарылқайтын да, жазғыратын да сол. Адамның, халықтардың жақсы, жаман болуы соның еркіне байланысты. «Тәңір жарылқасын», «Көк соққан», «Көк соққыр» деген сөздер осыдан шыққан» [Қондыбай 2004, 268 б.]. Екіншіден, мәңгі өзгермейтін әлем, Тәңір мекені – Көкті киелі санау. Үшіншіден, тіршіліктің өсіп өніп, қанат жоюына барлық мүмкіндікті жасап отырған – жер-суды киелі деп есептеу, төртіншіден – ата-баба рухын қадірлеу, аруаққа сену.

Мифтер тәңір, көк аспан, жер мен аруақтың біртұтастығын, мазғымас бірлігін көрсетеді. Жер жүзіндегі барлық заттарды олардың құрамы біріктіреді, өйткені олар топырақтан, судан, оттан, желден жаралған. Көшпелі ғұмыр кешкен біздің ата-бабаларымыз табиғаттың қыр-сырын жан-жақты білуге мәжбүр болған. Шеті мен шегі жоқ айдалада мал бағу, жазда жайлауға, қыста қыстауға көшіп-қону оңай болмаған. Табиғаттың қатал сынына төтеп беріп, аптап ыстықта жел өтінде, сықырлаған аязда тіршілік қамын жасап, өмір сүрді, өнер тудырды, небір керемет жәдігерлерді дүниеге келтірді.

Табиғат пен адам аруақытта бір-бірімен үндестікте, жарастықта, үйлесімділікте болған. Өйткені ол қоршаған ортаны өзгертуді ойлаған жоқ, керісінше, өз болмысын табиғат ырғағына бейімдеді. Мысалы, қой жаюдың желдің бағытына, күннің тоқырауына, жауын-шашынға, жайылым ерекшеліктеріне байланысты өзіндік заңдылықтары болған. Жаз айларында қойды ертемен желдің ығына, күн ысыған сайын шығысқа қарай бағыттап, дәл түсте күн қойдың бүйірінен немесе арқасынан түсетіндей етіп, күн

қайтқанда желге қарсы біртіндеп, оңтүстікке қарай тура жаю керек. Суық түскенде қойларды желге қарсы өрістетіп, күнге қаратып жаю тиімді, жаңбырлы күндері мүмкіндігінше сыз жерге жатқызбай жер дегдігенше тоқтатпай жаю керек. Мұның бәрі қазақ халқының табиғат туралы білімінің қомақты болғандығын көрсетеді.

Мифтік мәтіндерде кездескен кейбір мәліметтер өзінің тосындылығымен таң қалдырады. Мысалы, адам мінезі мен аспан жұлдызының байланысы. Өте қызықты байлам. «Жер жүзіндегі барлық заттар сияқты көктегі жұлдыздар да от, су, топырақ, жел – төрт нәрседен жаралған. Сол себепті адамдардың жұлдызы әр алуан: біреуінің жұлдызы – от, енді біреуінің жұлдызы – су, және біреуінің жұлдызы – жел, тағы біреуінің жұлдызы – топырақ болады. Адамдардың мінез-құлқындағы әркелкілік – ауыр, жеңіл, кең, тар, шапшаң, сылбыр қатты, жұмсақ, жайдары, кикар, салмақты, ұшқалақ т.б. мінез-құлықтар әр адамның өзіне тән жұлдызының табиғатына тәуелді болады» [Қазақ мифтері 2011, 46 б.], – деп жазылған мифтік мәтіндерде.

Біздің ата-бабаларымыз табиғатқа бас иді, оған табынып, оның әрбір өзгерісін жіті қадағалады, өз әрекетін табиғи өзгерістер қисынына бағындырды. Сондықтан оның экологиялық санасы мен мәдениеті жоғары болды. Ис-әрекет пен тіршілік алаңы болған ұшы қиырсыз кең дала бостандыққа, еркіндікке үйретті. Сонымен қатар, кең дала адам күні адаммен деген принциптің маңыздылығын да дәлелдеді. Ай далада жалғыз өмір сүре алмайсың, міндетті түрде қауым, қауымдық қатынастар, біреудің біреуге сүйеу болуы, қолдау көрсетуі бірден-бір қажеттілік. Сондықтан әлеуметтік айырмашылықтар көзге түспейді, негізінен теңдік, әділеттілік жақсы дамыған.

Қазақ мифтері дүниені үш қабатқа жеті қабат Жер асты, қара жердің беті және жеті қат көк әлеміне бөледі. Дүниенің төрт бұрышы: күншығыс, күнбатыс, түстік, терістік, аспан – жоғарғы ғалам, жер – орта ғалам, жер асты – төменгі ғалам деп есептейді.

Қазақ мифтерінде уақыт бөлінбейтін бір тұтастық, өткен мен бүгінгінің синтезі ретінде көрініс табады. Кешегі бүгінгідей, ал бүгінгі күн оның бөлінбейтін бөлшегі ретінде кіреді. Көптеген, тіпті жүздеген жыл бұрын өліп қалған ата-бабамыздың рухы тірілердің сана сезімінде ұдайы өмір сүріп отырады.

Антропогондық-генеалогиялық мифтердің құрамында мынадай мәтін бар: «Адамзаттың денесінде Алла Тағала төрт түрлі зат пайда етті. Бірі – ақыл, бірі – рух, бірі – нәпсі, бірі – көңіл. Олардың әрқайсысын әр нәрседен алды. Көңілді судан алды, сол себептен, ол – тап-таза, мөп-мөлдір, құпия және жария жаһанның айнасы. Рухты самал желден алды, оны құпиялап, өзіне бенделік жасауға қойды. Ақылды топырақтан алды, осы себепті, топырақ қандай ренде болса, ми да сондай ренде болады. Ақыл не нәрсе

үйретсе үйренеді. Нәпсіні оттан алды. Осы себепті кімде-кім нәпсінің жалынына түссе, оны машақат, әурешілік айналдырады, ақырынды жазаға кіріптар болғанын білмей қалады» [Қазақ мифтері 2011, 62 б.].

Ақыл, рух, көңіл, нәпсі... Ақыл бірінші орында тұр, ол топырақтан дари-ды. Қазақ халқы мифтік сана деңгейінде, сонау алғашқы бастауда ақылдың адамның жоғарғы қасиеті екендігін білген. Әр түрлі құбылыстардың, сан алуан көріністердің себептерін, мәнісін түсіну үшін ақыл керек. Ақыл адамның барлық іс-әрекетін басқарып отырады, оның басқа да толып жатқан қасиеттері ақылға бағынышты. Ақыл объективті шындықты таниды, ғылымды меңгереді, қас пен досты, ізгілік пен ғұлымдықты ажыратады, ақылсыз – еш нәрсені білуге болмайды. «Ақыл азбайды, білім тозбайды» деп ақылдың адам өміріндегі, іс-әрекетіндегі алатын орнын өз ұрпақтарының санасына сіңіріп келген дана-қариялар тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйінінің ақылдан шығатынан сенген.

Рух – адамның ситуациялық, сәттік, шекаралық кезеңдерінде кенеттен туындап, бірден буырқанып, көтеріліп кететін қуаты мен қайраты. Оны желден алады, құпиялап қояды деу бекер болмаса керек. Жел, біресе сая-бырлап, біресе алай-түлей болып кетеді ғой. Рух та сол іспеттес.

Адам жанының жайдарылығының және оның жай табуының негізі – көңіл. Адамгершіліктің ең асыл қасиеті – көңіл. Ең асыл, әрі баға жетпес сыйлық көңілдің көркінде. Көңілі көншу – адамның барлық қарым-қатынастарының сәнін келтіріп, ерекше нұрға, жүрек жылуына бөлейді. Ал жүрек жылуы бар жерде адамды құрметтеу де, қастерлеу де, оның қас қабағына қарап, сыйлау да бар. Нәпсі – адамды үлкен жауапкершілікке ұмтылдыратын өте қиын таңдау. Бір нәрсеге құлай беріліп, өзіңді өзің тия алмасаң, еркінді бағындыра алмасаң, от сияқты жанын, лапылдап, күйіп те кетуің әбден мүмкін. Адам үнемі өз нәпсісімен күресіп отыруға мәжбүр. Қазіргі өркениеттің трагедиясы – ақшаға, материалдық байлыққа құнығып кету.

Қазақ мифтеріндегі ерекше орынды иеленген кейіпкер – Көк бөрі. «Көк бөрі қайырымды, соғыста аман қалған жалғыз баланы Алтай тауының алыс түкпіріне алып кетіп, асырайды. Ол баланы өзінің апанында өсіріп, ер жеткізіп, әлгі баладан он бала туады. Аналық бөрінің бұл балалары бірте – бірте үлкен елге айналып, өзді-өзі бөлек тайпаға айналады. Аналық бөрінің кемтар, баладан туған он ұлының бірін Ашын деп атаған екен. Бұл – аса қайырымды Бөрі деген мағына береді. Ол өзінің кереметтей ақылдылығымен басқалардан ерекше болғандықтан, оны ру басшысы етіп қояды. Енді ол өзінің Бөрі анасының қайдан шыққанын көрсететін белгі ретінде, қақпа алдына алтыннан жасалған Бөрі басын ту етіп, іліп қояды. Ежелгі түркі билеушілері басқа елдің елшілерін осы Бөрі басы бейнеленген туға тізе бүгіп, құрмет көрсеткеннен кейін ғана қабылдайтын болған» [Қазақ мифтері 2011, 52 б.]. Біздің арғы аталарымыз бөріні өзіне тотем тұтқан.

Мүсінші Т. Бинашиев: «Көкбөрі – батырлықтың, өжеттіліктің символы. Халқымыз бойында оты бар, ер жүрек батыр жігіттерді Көк бөріге теңеген. Аң патшасы – Арыстан, жүректі жолбарыс, айбарлы аю да конфет үшін цирк аренасында билейді. Ал қасқыр – өте текті жануар. Ол ешкімге бағынбайды. Ешкімнің ықпалына көнбейді» [Бинашиев 2016, 9 б.], – деп орынды атап көрсеткен.

Қазіргі жастардың көбісі бұдан мүлдем бейхабар. «Мен бірде теледидардан қазақ жігітінің машинасымен қасқырдың құйрығын мыжып, екіншісі басынан теуіп жатқанын көріп, төбе шашым тік тұрды. Одан кейін тағы қасқырдың жаңа туған бөлтіріктерін қылқындырып, жерге ұрып жатқан «жастарды көріп, жағамды ұстадым» [Бинашиев 2016, 9 б.], – деп Т. Бинашев өз ойын жалғастырған. Қасқырдың біздің халқымыз үшін өте киелі жануар екендігін жастарымыздың білмеуі өте келеңсіз жағдай. Мұндай қылықтар елеусіз қалмау керек. Қасқырды қорлау дегеніміз – өзіміздің түпкі негізімізді, бастауымызды қорлау, оған топырақ шашу деген сөз.

Қазақ мифтері – халық шығармашылығы. Дегенмен, оның әрбір эпизодын ауызша айтып, ойластырып, болашақ ұрпаққа аманат етіп табыстаған өзіндік мені бар жеке азаматтар ғой. Олардың есімі белгісіз, аты тарихта қалмады, бірақ олар баяндаған оқиғалар, тұжырымдамалар мәңгілікке сапар шекті. Адам баласы тірі тұрғанда оның өзегін жарып шығатын шығармашылық «өзіндік мен» еш уақытта өлмейтінін кез келген мифтік кейіпкер дәлелдей түсуде. Бұл – халық ұлылығының, жасампаздығының жарқын көрінісі.

«Мәңгілік ел» идеясының потенциялы

Батыстық өмір салтына шұғыл бет бұрып, еліктеу мен басқаны көшіру деп бас алмаған қазіргі қоғам ұлылықтан тым алшақ, ол әсіресе, қызыл мен қарабайыр шуға әуес. Өйткені онда тобыр психологиясы үстемдік етеді. Осындай келеңсіз үдерістен арылып, ұлтты жаңару жолына түсіруге бағытталған бірден-бір жол – «Мәңгілік ел» идеясы.

«Мәңгілік ел» тарихи дәстүрлер мен инновациялық ойлаудың өзара ұшырасуынан туындаған. Оны іс жүзінде орындау үшін, біріншіден, ұлт мүддесін жеке бас мүддесінен жоғары қою керек, екіншіден, білімге құштарлық. Өткені дүрбелеңге толы, алмағайып заманның қиын да күрделі сұрақтарына төтеп беріп, ішкі тұтастық пен өзіндік менді сақтап қалудың бірден бір жолы – білім және оған негізделген біліктілік. Үшіншіден, кез келген салада көнекті нәтижеге жету үшін қажымай, талмай жүйелі түрде еңбек ету керек.

«Мәңгілік ел», ең алдымен, іштен шыққан жауды жеңуге бағытталған. Оның қатарына ашкөздік, дүниеқоңыздық, қызғаншақтық, жеңіл жолмен олжа табуға ұмтылыс сияқты толып жатқан ұсақ адами кемшіліктер жатады.

XX ғасырдың бас кезінде М. Дулатов айтқан «Оян, Қазақ» ұраны әлі де өз маңызын жоғалтқан жоқ. Бізге бұдан былай қалғып, қамсыз жүре беруге болмайды. Халық өз ойын, өз санасына сенуі қажет. Қазақ әр уақытта өзіне-өзі сенген, өзінің табиғи, тарихи биіктігінен, тәкәппарлығынан төмендемеген. Жаманға жалынбаған, жақсыға табынбаған.

Осындай жоғары адами биіктік пен тектілікті сақтап қалудың тетігі, жолы ұлттық менталитеттің інжу-маржандарын бойына сіңірген салт-дәстүр мен ана тіліміз, солардың тараған құндылықтарымыз. Олардың бірден-бір бастауы – қазақ мифтері.

«Мәңгілік ел» – «қырықтың бірі қыдыр» деп, келген адамға жайылып төсек, иіліп жастық болып, сен кімсің демей, жай кір деп қана қоймай, төрге шығаратын, адам болмысындағы тән – жан – рух жүйелерінің мызғымас үндестігін дөп басып, дәл таба алған, табиғат ырғағы мен өз тірлігін ұтымды үйлестіре білген қазақтың киелі де қуатты қасиеттерін бүгінгі ұрпақ бойына дарыту, өзіндік ұлттық болмысты бүгінгі даму стратегиясының түпқазығы етіп алу қажеттілігінен туындаған концепт.

«Мәңгілік ел» концептісінің қайнар көзі – ұлттық діл, тіл, дәстүр, адамгершілік.

Өз ұлтының ділін, тілін, рухани бастауларын, салтын, дәстүрін бойына дарытып, солардың ішкі қуатымен пісіп жетілген адам ғана елін, жерін, мемлекетін сыйлай алады.

Қорытынды

Кез-келген сананы селт еткізетін хикаялық, діни, ғашықтық дастандар, батырлар жыры, топонимикалық, генеалогиялық мәтіндер, мақал-мәтелдер мен магиялық, географиялық, тарихи, новеллалық естеліктер «Бабалар сөзінде» жарық көрген. Осы тарихи-мәдени, әдеби ағыстарға жан бітіріп, «Мәңгілік ел» идеясын жүзеге асыратын арнаға айналдыру – бүгінгі білім жүйесінің сүбелі мақсаттарының бірі.

Философия, мәдениеттану, өнертану пәндерінде кеңінен пайдалануға болатын маңызды арна – қазақ мифтері. Студенттерге Әлем – Адам қарым-қатынасының көпжақты, көп үнді, қатпар-қатпар қабаттарын түсіндіруде қазақ мифтерінің сырлы әлемі көп көмек көрсете алады. Олардың әр адамға түсінікті баяндалған әрбір жеке мәтіндерінде әлем құрылысы, дүниетанымдық негіздер, адамгершілік талаптары, таным көкжиектері, наным мен сенімдер сөз болады.

Қазақ мифтеріндегі дүниетанымдық ұстанымдарды бүгінгі жастар санасына құйып, олардың бәсекеге қабілетті, шығармашылық қуаты мол, креативті іскер тұлға болып қалыптасуының негізін салу қажет.

Библиография

- ‘Қазақ мифтері’, 2011. *Бабалар сөзі: жүз томдық*. Т. 78. Астана.
Бинашиев, Т. 2016. ‘Көкбөрі’. Алматы, *Егемен Қазақстан*, 24 сәуір.
Қондыбай, С. 2004. ‘Арғы қазақ мифологиясы’, Алматы.

Transliteration

- ‘Qazaq mifteri’, 2011. [Kazakh Myths]. *Babalar sózi: júz tomдық*. Т. 78. Astana.
Binashiev, T. 2016. ‘Kókboro’ [Gray Wolf]. Almaty, *Egemen Qazaqstan*, 24 sáýir.
Qondybai, S. 2004. ‘Arǵy qazaq mifologiasy’ [Further Kazakh Mythology], Almaty.

Резюме

Мусаева Н., Есімова А., Мұсаев Р., «Бабалар сөзі» – неиссякаемый источник концепции «Мәңгілік Ел»

В статье раскрываются духовно-исторические, культурологические истоки национальной идеи «Мәңгілік ел». «Мәңгілік ел» – сакральный, неповторимый исток тюркского мира, пробуждение казахского духа, возрождение его уникального, своеобразного бытия, языка, религии, менталитета. Придание статуса национальной идеи названию тюркского каганата, просуществовавшего с 582 по 630 гг. является символом нашего будущего продвижения по пути прогресса и модернизации.

«Мәңгілік ел» имеет глубокие исторические корни, большое смысловое значение. Хотя и прошло к нам из глубины веков, оно проецируется на вечность, в нем ощущается космический масштаб. В нем заключается нескерпаемый созидательный потенциал и самая убедительная и вдохновляющая национальная идея.

Истоком такой возвышающей величайшей идеи является «Бабалар сөзі» (Слово предков) – уникальный культурный проект, выполненный в рамках государственной программы. В нем сконцентрирован многовековой исторический опыт народа.

Концепт «Мәңгілік ел», означающий вечный народ, вечную страну, и культурное наследие «Бабалар сөзі» (Слово предков) взаимосвязаны между собой исторический и логически.

Ключевые слова: «Мәңгілік ел» (Вечная страна), «Бабалар сөзі» (Слово предков), миф, мифическое сознание, космогонические мифы, антрополого-генеалогические мифы, этимологические мифы.

Summary

Musayeva N., Esimova A., Musayev R. “Babalar sozi” – an Inexhaustible Source of the Concept “Mangilik El”

In this article opened by moral-historical, cultural resources` of the national idea “Eternity nation”. The word of ancestors (“Babalar sozy” – a gracious source of the concept of Eternal Nation “Mangilik El”) Abstraction Eternal Nation “Mangilik El” is a sacred, inimitable source of the Turkic world, the awakening of the Kazakh spirit,

the revival of its unique, its distinctive being, language, religion, mentality. Giving the status of a national idea to the name of the Turkic Khaganate, which existed from 582 to 630, is a symbol of our future progress along the path of progress and modernization. Eternal nation “Mangilik El” has deep historical roots, great semantic value. Though it passed to them from the depths of centuries, it is projected onto eternity, a cosmic scale is felt in it. It contains an inexhaustible creative potential and the most convincing and inspiring powerful national idea. The source of such a great idea that exalts us with you is “Babalar sozy” (The word of ancestors) – a unique cultural project accomplished in the framework of the state program. The historical experience of the people is concentrated in it. The concept of Eternal Nation “Mangilik El”, meaning the eternal people, the eternal country and the cultural heritage “Babalar sozy” (The word of the ancestors) are interrelated both historically and logically.

Key words: “Mangilik El” (Eternal Country or Nation), “Babalar Sozy” (Word of Ancestors), Myth, Mythical Consciousness, Cosmogonic Myths, Anthropological – Genealogical Myths, Etymological Myths.



УДК 342.731

Антон Комаров (Россия)

**КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ АСПЕКТОВ
КООПЕРАЦИОННОЙ МОДЕЛИ ГОСУДАРСТВЕННО-
ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ И ПЕРСПЕКТИВ СВОБОДЫ
СОВЕСТИ В РОССИИ**

(в сравнении с практикой Европейского Содружества).

Аннотация. Сделана попытка критического анализа влияния кооперационной модели государственно-церковных отношений на перспективы развития свободы совести в России в сравнении с европейскими странами и США. Подчёркивается необходимость сохранения и закрепления конституционных принципов свободы совести, развития системы её правовых гарантий.

Ключевые слова: толерантность, свобода совести, гарантия, образование, конфессия, государство, школа, церковь.

Введение

Проблема взаимосуществования религиозных институтов и государства в современном постсекулярном мире является одной из самых актуальных. Стремление религиозных конфессий, особенно наиболее крупных (религиозных монополий), сохранить свой status quo нередко обращено к попыткам поддержать или восстановить исторически отжившую своё корпорацию религиозных и государственных институтов. Постоянное обращение к так называемым «традициям» и нежелание религиозных обществ считаться с реалиями современного мира, а государства поступиться условно «выгодной» для себя «дружбой» с церковью приводит постоянному обесцениванию юридических норм – основного столпа современного государствовстроения. Рассмотрению влияния кооперационной модели государственно-церковных отношений на перспективы развития свободы совести в России в сравнении с европейскими странами и США посвящено данное исследование.

Методология

Эта работа опирается на общегуманитарные и религиоведческие методы: сравнительно-исторический, герменевтический и компаративистский анализ и дескриптивный метод исследования.

Модели государственно-церковных отношений и право на свободу совести: теория и практика

Современное российское государство всё больше склоняется к социальному партнёрству с религиозными организациями вместо провозглашённого действующей Конституцией полного идеологического нейтралитета и отделения религиозных объединений от государства. Л.А. Февралева настаивает, что в целях гармонизации этих отношений необходима *«легитимизация сложившейся практики социального партнёрства между государством и религиозными организациями»* [2009, с. 16]. Это предполагает неприменимый отказ от конституционной сепаратистской модели, хотя закреплённые Конституцией нормы, при их последовательном соблюдении всеми сторонами, никак не препятствуют религиозным объединениям заниматься «социальным служением» в добровольном порядке. Благотворительность, предписанная «социальной позицией», теряет свой изначальный этический смысл, так как вытесняет любовь долгом.

Введение под прикрытием т.н. «социального партнёрства» отношений, фактически вмещаемых в рамки протекционизма, не может обеспечить межконфессионального и гражданского мира. Действительные первостепенные цели крупнейших религиозных объединений – не социальные, а идеологические и экономические [Проникновение в средства массовой информации (СМИ), государственные образовательные учреждения, армию, полицию, бизнес, а также монополизация этих сфер влияния]. Одна из них – отказ от светского принципа в образовании. В европейских странах, чей правовой опыт часто используется в России для оправдания сближения церкви и государства, в юридической практике обязательно имеет гарантированную свободу выбора относительно всех мировоззренческих сторон бытия, а также система прямых и косвенных гарантий, обеспечивающих эту свободу. Так, в австрийской школе предусмотрен заявительный отказ от религиозных занятий: до 14 лет родителями, после – самими учащимися [Робберс Г. (сост.), 2009, с. 19]. В государственных школах Великобритании в 1998 г. введены ежедневные коллективные богослужения *«общехристианского характера и не должно выделять какую-либо конкретную христианскую конфессию»* [Робберс Г. (сост.), 2009, с. 82]. Не каждое богослужение должно быть христианским, но обязательным признаётся их разнообразие. Венгерская система «благоклонного отделения» предусматривает сотрудничество юридически абсолютно равноправных религиозных организаций и государства только для общего блага, особенно в предоставлении социальных услуг. Преподавание религии в венгерских школах носит непредвзятый ознакомительный характер. Церковное образование на добровольной основе, по желанию, оценки не вносятся в аттестат. Учителя *«должны предоставлять объективную информацию о религиях и философских убеждениях»* [Робберс Г. (сост.), 2009, сс. 105-106, 110-111]. Германская

система гарантий свободы совести основана на принципах нейтралитета, толерантности, паритета. Нейтралитет утверждает отказ от проявления симпатий или антипатий в отношении какой-либо конгрегации или религиозной идеологии. Толерантность, кроме непредвзятости, предполагает опору на позитивную терпимость, которую государство обязано развивать в обществе. Паритет предусматривает признание равенства всех религиозных общин и уважения всех субъектов социальных отношений. Как и в Великобритании, в школах Германии (кроме неконфессиональных) обязательное религиозное образование, но родители имеют право на контролирование его получения до достижения учащимся возраста 14 лет. С 14 лет этот вопрос решается самим ребёнком. Государственная школа обязана гарантировать получение религиозного образования при наличии минимального количества детей определённой конфессии [Робберс Г. (сост.), 2009, сс. 130-131, 136-137]. Все коллективные мероприятия, в т. ч. и молитвы в школе проводятся исключительно на добровольной основе [Робберс Г. (сост.), 2009, сс. 131-132]. Религиозная свобода в Германии – гарантированное коллективное право. Испанское законодательство признаёт и гарантирует свободу убеждений и веротерпимость, равенство же религиозных объединений не предусмотрено сложной системой государственно-конфессиональных отношений, разделяющей религиозные общины на несколько неравноправных групп. Важнейшей особенностью осуществления вероисповедной политики Испании является система соглашений с конкретными религиозными организациями, признанными государством. Правовой статус религиозных меньшинств устанавливает Акт о религиозной свободе 7/1980 от 5 июля 1980 г. Испанская система образования предусматривает существование бесплатных государственных школ и частных центров. Религиозные меньшинства не ограничены в праве создания частных школ. *«В то время как государственным школам следует быть идеологически нейтральными, частные школы могут быть идеологически ориентированными»* [Робберс Г. (сост.), 2009, сс. 246, 250-251]. В тех школах, которые финансируются государством, преподавание католической религии предусмотрено по добровольному желанию. В Италии религиозные организации также имеют право на создание частных школ. Теологических факультетов в государственных университетах нет. В определённом порядке предусмотрено самоопределение учащихся (или родителей) относительно посещения уроков католического религиозного образования. Право на осуществление религиозного образования предоставлено 6 религиозным организациям, подписавшим специальное соглашение с государством. Латвия предоставляет учащимся право на религиозное образование в государственных и муниципальных школах по письменному заявлению [Такое право предоставлено лишь пяти христианским конфессиям]. На добровольной основе это право принадлежит и национальным меньшинствам. Другие общины пользуются этим правом только в частных школах. Не желающие посещать религиозные занятия могут заниматься изучением светской

этики. Телогический факультет Латвийского университета – неконфессиональное исследовательское учреждение экуменического характера, направленное на социальные вопросы. Это специфика – стремление к отделению теологии от церкви [Робберс Г. (сост.), 2009, сс. 330-332]. Государственные школы в Нидерландах предусматривают обучение религии на добровольной основе с позитивным уважительным отношением к верованию каждого человека. Обучение гуманистическим (нерелигиозным) верованиям предоставляется на тех же правах, что и религиозным [Робберс Г. (сост.), 2009, с. 432]. Школы Словении, которым выдана государственная лицензия, не могут организовывать религиозного обучения в рамках регулярной программы. Частные школы могут заниматься религиозной деятельностью на внеклассной основе. Религия последовательно отделена от системы образования. Религиозное обучение по личной инициативе граждан возможно только в помещениях религиозных общин. В начальной школе допускается нерелигиозное образование по религии и этике по выбору учащихся. Школы нейтральны к религии и религиозным организациям, а действующий *«принцип автономии запрещает дискриминацию в отношении любого религиозного убеждения и призывает к принципиальной толерантности»* [Робберс Г. (сост.), 2009, с. 556]. В большинстве начальных школ Франции предусмотрен один свободный день, в который родители, по желанию, могут организовывать религиозное обучение за пределами школы. В средней школе по желанию родителей может назначаться капеллан, который проводит занятия иногда внутри школы, иногда вне её и оплачивается из негосударственных источников [Робберс Г. (сост.), 2009, сс. 609-610]. Церковные школы в Чехии лишь формально принадлежат конфессии-учредителю. Они финансируются государством, но состав учащихся не привязан к конфессии, основавшей школу. Конфессия предоставляет лишь помещение и назначает директора. Педагогический состав также не привязан к конкретной конфессии. Религиозное образование в общественной школе Чехии – добровольное. Религиозные предметы нельзя заменить альтернативными, но они проводятся во внеурочное время. В церковных школах религиозное образование тоже добровольное, но предлагается альтернативный предмет – этика. Частные школы самостоятельно формируют отношение к религиозному предмету и характеру его представления [Робберс Г. (сост.), 2009, сс. 646-647].

Влияние кооперационной модели государственно-церковных отношений на практику осуществления принципов свободы совести в России и других странах

Анализ вышеприведённых примеров позволяет сделать вывод о многообразии форм государственно-конфессиональных отношений по отношению к образованию в странах ЕС [Европейское содружество]. Не следует переоценивать роль договорной системы сотрудничества религиозных

объединений и государства; подобные соглашения «скорее отображают систему сотрудничества, нежели устанавливают ее» [Робберс Г. (сост.), 2009], с. 703]. Характер и содержание этих соглашений очень различны. Это можно проследить на примере предоставления различным конфессиям возможности (и степени) участия в жизни государства и общества. Г. Робберс отмечает тенденции к отказу от системы государственных церквей и к признанию права религиозных общин на самоопределение [2009, с. 704]. Свобода религии, как право человека, признаётся почти всеми странами ЕС. Религиозное принуждение почти повсеместно отвергается. К сожалению, в некоторых странах присутствует правовой диссонанс между провозглашёнными правовыми нормами и реальной практикой право применения. Но, в большинстве стран просматривается тенденция к исключению дискриминационного и принудительного элементов законодательства. Немалую роль в этом играют действительные и косвенные гарантии свободы совести. Действительные гарантии свободы совести – это установленные законом, поддерживаемые и реализуемые государством правовые нормы, обеспечивающие непосредственную эффективность и действенность всего комплекса принципов свободы совести. Например, К. Дурэм в своей статье выделяет три наиболее важных из них: нормы запрещения дискриминации, нормы запрещения произвольного принятия решений, право на эффективные средства защиты [Бурьянов С.А. & Костенко Н.В. (сост. и общ. ред.), 2007, сс. 339-346]. Косвенные гарантии (противовесы) – это такие правовые нормы, которые ограничивают дискриминационный эффект основного права через предоставление альтернативных правовых гарантий. Например, упоминаемое выше право добровольного выбора отношения к религиозным занятиям в школе. Наиболее значительным фактором является ориентация самого ЕС и его общего законодательства на поддержание и развитие принципов свободы совести. Правовые и политические институты ЕС стремятся к уважению религиозных потребностей, но не за счёт отчуждения основных прав и свобод иных лиц, а через гибкую систему соотношения правоприменения ЕС и стран-участниц. Это обеспечивается строгим следованием самим принципам свободы совести и иным цивилизованным нормам права, принятым в общеевропейском и международном стандартах, в частности принципу паритета, предполагающему взаимное уважение интересов. Это позволяет укреплять культуру толерантности, развивать национальное и региональное разнообразие, а также обеспечивать право личности или ассоциации на творческую самореализацию. Лиссабонский договор об образовании ЕС предусматривает признание культуры диалога с религиозными организациями и философскими сообществами на принципах равноправия, открытости, систематичности, взаимного уважения, аналогично диалогу с институтами гражданского общества. Свобода религиозных организаций в странах ЕС – важнейший элемент реализации

свободы совести. В различной степени общепризнанным является право религиозной организации на самоопределение. Повсеместно признаётся институциональная независимость религиозных ассоциаций. Даже там, где существуют государственные церкви, эта норма реализуется, по крайней мере, для негосударственных обществ. Религиозные ассоциации имеют равный доступ к институциональным структурам ЕС.

Исследования Ф. Брольо и др. [2008, с. 141] позволяют поставить под сомнение выводы тех, кто настаивает на скорейшей выработки чёткой концепции государственно-конфессиональных отношений для России, а фактически резервировать действующие конституционные принципы. Они подчёркивают сложную систему взаимоотношений государства и религиозно-мировоззренческого фактора в европейских странах, выходящую за узкие рамки известных моделей, а также предлагают изучать эти отношения в контексте целого *комплекса* институциональных и политических элементов. Но, даже краткий анализ и только одной образовательной системы, проведённый выше, позволяет утверждать наличие, позитивного для осуществления права религиозной свободы в странах ЕС, макро- и микро- многообразия типов организации образовательного процесса [Макромногообразие (здесь) – многообразие различных типов отношений государств ЕС к религиозному образованию и его структуре. Микромногообразие (здесь) – многообразие форм предоставления реализации права на религиозное образование в странах ЕС в рамках их образовательных систем]. Существование этого сложного комплекса институциональных и политических элементов направлено, прежде всего, на осуществление прав индивида и идеологической ассоциации на свободу совести и убеждений, а также для создания необходимых правовых гарантий. Российская вероисповедная политика лишь декларативно ориентирована на это. Сдерживающая антимонопольная политика не осуществляется. Т.П. Минченко отмечает повсеместную для России клерикализацию государственных институтов и политизацию деятельности религиозных объединений [2008, с. 34]. Одним из направлений этой политизации является создание т.н. «социальных позиций» религиозных организаций, предусматривающих фактическое декларирование политических предпочтений. Многие современные учёные убеждены, что цель государства не в защите одной или нескольких доверенных религиозных организаций, а самой свободы совести. Т.П. Минченко подчёркивает ведущую роль правовой культуры для создания системы эффективных мер защиты религиозной свободы, а также необходимых государственных гарантий свободы совести. Она считает, что главная угроза свободе совести исходит от конфессионального государства и аналогичного законодательства [2011, с. 42]. А.В. Пчелинцев также разъясняет рамки конституционных принципов свободы совести и подчёркивает, что цель государства состоит в защите самих принципов, а не отдельных религий. Религия, а точнее право её приверженцев на свободу со-

вести, должна интересовать государство только, как общественный субъект [2012, с. 30]. Он обращает внимание на «европейский опыт разделения религиозных организаций на субъекты публичного и частного права» [Пчелинцев А. В., 2012, с. 31]. Субъекты публичного права участвуют в социальных партнёрских программах с государством. Для этого он предлагает для этого выделить 10 основных религиозных конфессий России. Однако все попытки изыскания оснований подобного социального партнёрства основываются не на перспективных целях развития общества, а на правовом попустительстве. Проводя краткое сопоставление традиций государственно-конфессиональных отношений РФ и стран Европы, некоторые исследователи, напротив, считают конституционные принципы свободы совести в России более прогрессивными, по сравнению с европейскими [Верховский А. (сост.), 2003, сс. 241-242]. Практика сохранения государственных религий в ряде европейских стран, названа ими *анахронизмом*. Совершенно справедливо они нацеливают Россию не на копирование нарочито устаревающих европейских норм и стандартов, а на принятие тех принципов и идеалов, которые носят прогрессивный характер, ориентированных на развитие личности и общества. В частности, они акцентируют внимание на то, что принципами международного права принято положение о поощрении и защите прав национальных и религиозных меньшинств [Бурьянов С.А. & Костенко Н.В. (сост. и общ. ред.), 2007, сс. 664-668]. Российское законодательство (кроме Конституции РФ) о религии, напротив, ориентировано на защиту интересов «сильных», поощряет конформизм. Подобное пренебрежение гуманистическим началом законотворчества, отказ от широкого многообразия идеологий и религий не способствует установлению общественного мира и взаимопонимания людей. Равенство религий и идеологий перед законом, предусматривающее полный отказ государства от выражения предпочтения какой-либо доктрине, создаёт основания для мирного сосуществования народов внутри страны. Утверждение идеологического нейтралитета государства и правового равенства религий и идеологий не исключает добровольного социального партнёрства с религиозными организациями [Нуруллаев А.А., & Нуруллаев Ал.А., 2006, с. 76], не препятствует их адептам активно включаться в созидательное социальное служение, а лишь ограничивает их притязания на монопольную власть над душами. Это может выражаться в предоставлении широких прав религиозным организациям, но исключающих какой-либо идеологический протекционизм. К сожалению, в современной России этот вопрос решается путём намеренного искажения изначального конституционного принципа [Выраженного в ст. 13,14,19 Конституции РФ] невмешательства государства в религиозные и идеологические предпочтения граждан. А.В. Логинов даже считает, что «уход государства» из религиозной сферы спровоцировал острые этноконфессиональные конфликты, формирование экстремистских группировок на основе религиозного фанатизма, «экспансию» иностранных

миссий [Мчедлов М.П. (отв. ред.) и др., 2007, сс. 140-142]. Он выделяет два типа государственного правового регулирования государственно-вероисповедных отношений: универсальный и дифференцированный. Универсальный предусматривает полный государственный идеологический нейтралитет и равенство религий перед законом [Мчедлов М.П. (отв. ред.) и др., 2007, с. 141]. Дифференцированный приписывается кооперационной модели. Хотя гражданам и предоставляется свобода вероисповедания, государство в праве избирательно подходить «к различным вероисповедным сообществам, надеждаемым разным объёмом полномочий» [Мчедлов М.П. (отв. ред.) и др., 2007, с. 142], что полностью исключает их равноправия. Для иллюстрации он противопоставляет универсальную американскую модель дифференцированной европейской. В действительности, как было показано выше на примере религиозного аспекта образования в странах ЕС, в Европе нет единой модели и не все из них можно втиснуть в рамки дифференцированного типа. Так можно выделить германский, французский, британский, скандинавский, австрийский и др. типы. Уже подчёркивалось наличие мощной правовой системы гарантий свободы совести во многих странах ЕС, исключающей усиление клерикализма. Многие европейские страны моноэтнические и имеют иные традиции толерантности. Основная тенденция развития европейских стран предусматривает примат секуляризации над клерикализацией общества. Россия, напротив, судя по всем политическим мероприятиям, содействующим православному «воцерковлению» [Во многом тождественно клерикализации] общества, всё больше склоняется к государственному протекционизму избранных конфессий. В РФ сохраняется широкий комплекс проблем свободы совести, пополняющийся новыми видами проявления ксенофобии и др. нарушений прав граждан. Информация об этом регулярно предоставляется в аналитических обзорах, сделанных Институтом свободы совести, ИЦ «Сова» и др. центрами. Избирательный подход к интересам отдельных корпораций в ущерб общих правовых интересов и оправдание этого «зарубежным опытом» не является исторически обусловленным и необходимым. Это только усугубляет негативную обстановку со свободой совести в нашей стране. России необходимо развитие институтов гражданского общества, создание антидискриминационного законодательства, демонополизация общественного менталитета и др. меры укрепления конституционных основ свободы совести.

Заключение

Попытки некоторых современных государств, таких как Российская Федерация опереться на так называемые «традиционные ценности», в которые их идеологи обычно включают религию и церковь – не новый политический шаг, но совершенно неоправданный и не свидетельствующий о политической мудрости и дальновидности. В этом не только не учитывает-

ся историческая бесперспективность подобных решений, а также динамика и вектор общественного развития, социальные запросы и потенциал общества к саморегуляции. В работе показана практическая многообразие решений на примерах различных современных государств, в основном входящих в Европейское Содружество, возможных моделей этих решений. Корпоративная модель не только не отвечает всем современным социальным запросам и исторически изжита и бесперспективна, но и не коррелирует с самим библейским учением, утверждающим, что «никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия» (Библия. Евангелие от Луки. 9:62).

Библиография

- Брольо Фр.М. и др., 2008. 'Религии и юридические системы. Введение в сравнительное церковное право'. Москва, ББИ св. ап. Андрея, 437 с.
- Бурьянов С.А. & Костенко Н.В. (сост. и общ. ред.), 2007. 'Свобода убеждений, совести и религии в современной России'. Москва, Московская Хельсинкская группа, 272 с.
- Верховский А. (сост.), 2003. 'Пределы светскости: обществ. дискуссия о принципе светскости государства и о путях реализации свободы совести'. Москва, Центр «Сова», 268 с.
- Минченко Т.П., 2011. 'Проблема свободы совести в эпоху постсекулярности: истоки и перспективы', *автореф. диссерт. доктор. философ. наук*, Томск, 40 с.
- Минченко Т.П., 2008. 'Русская православная церковь и проблема религиозной свободы', *Вестник Томского государственного университета*, № 309, сс. 31-36.
- Мчедлов М.П. (отв. ред.) и др., 2007. 'Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания'. Москва, Культурная революция, 368 с.
- Нуруллаев А.А., & Нуруллаев Ал.А., 2006. 'Религия и политика'. *Учеб. пос.* Москва, КМК, 330 с.
- Пчелинцев А.В., 2012. 'Свобода вероисповедания и религиозные объединения в российской федерации (конституционно-правовое исследование)', *автореф. диссерт. доктор. юрид. наук*, Москва, 57 с.
- Робберс Г. (сост.), 2009. 'Государство и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений)'. Москва, Институт Европы РАН, 719 с.
- Филатов С.Б. (Отв. ред. и сост.), 2002. 'Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России'. Москва, Санкт-Петербург. Летний сад, 488 с.
- Февралева Л.А., 2009. 'Социально-философские аспекты отношений государства и религиозных объединений в постсоветский период (на материалах Владимирской области)', *автореф. диссерт. кандидат. философ. наук*, Архангельск, 21 с.

Transliteration

Brol' o Fr.M. i dr., 2008. 'Religii i yuridicheskie sistemy'. Vvedenie v sravnitel' noe cerkovnoe pravo' [Religions and Legal Systems. Introduction to Comparative Church law]. Moskva, BBI sv. ap. Andrey a, 437 s.

Bur`yanov S.A. & Kostenko N.V. (sost. i obshh. red.), 2007. 'Svoboda ubezhdenij, sovesti i religii v sovremennoj Rossii' [Freedom of Belief, Conscience and Religion in Modern Russia]. Moskva, Moskovskaya Xel`sinkskaya gruppya, 272 s.

Verxovskij A. (sost.), 2003. 'Predely` svetskosti: obshhestv. diskussiya o principe svetskosti gosudarstva i o putyax realizacii svobody` sovesti' [Limits of Secularism: Public Discussion on the Principle of Secularism of the State and the Ways of Realization of Freedom of Conscience]. Moskva, Centr «Sova», 268 s.

Minchenko T.P., 2011. 'Problema svobody` sovesti v e`poxu postsekulyarnosti: istoki i perspektivy`' [The Problem of Freedom of Conscience in the Post-Secularity Era: Origins and Prospects], *avtoref. dissert. doktor. filosof. nauk*, Tomsk, 40 s.

Minchenko T.P., 2008. 'Russkaya pravoslavnaya cerkov` i problema religioznoj svobody`' [The Russian Orthodox Church and the Problem of Religious Freedom], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, № 309, ss. 31-36.

Mchedlov M.P. (otv. red.) i dr., 2007. 'Vera. E`tnos. Naciya. Religiozny`j komponent e`tnicheskogo soznaniya`' [Faith. Ethnos. Nation. Religious Component of Ethnic Consciousness]. Moskva, Kul`turnaya revolyuciya, 368 s.

Nurullaev A.A., & Nurullaev A.I.A., 2006. 'Religiya i politika`' [Religion and Politics]. Ucheb. pos. Moskva, KMK, 330 s.

Pchelincev A.V., 2012. 'Svoboda veroispovedaniya i religiozny`e ob`edineniya v rossijskoj federacii (konstitucionno-pravovoe issledovanie)`' [Freedom of Religion and Religious Associations in the Russian Federation (Constitutional and Legal Research)], *avtoref. dissert. doktor. yurid. nauk* Moskva, 57 s.

Robbers G. (sost.), 2009. 'Gosudarstvo i religii v Evropejskom Soyuze (opyt` gosudarstvenno-konfessional`ny`x otnoshenij)`' [State and Religions in the European Union (Experience of State-Confessional Relations)]. Moskva, Institut Evropy` RAN, 719 s.

Filatov S.B. (Otv. red. i sost.), 2002. 'Religiya i obshhestvo: Ocherki religioznoj zhizni sovremennoj Rossii`' [Religion and Society: Essays on Religious Life in Modern Russia]. Moskva, Sankt-Peterburg. Letnij sad, 488 s.

Fevraleva L.A., 2009. 'Social`no-filosofskie aspekty` otnoshenij gosudarstva i religiozny`x ob`edinenij v postsovetskij period (na materialax Vladimirskoj oblasti)`' [Social and Philosophical Aspects of Relations Between the State and Religious Associations in the Post-Soviet Period (Based on the Materials of the Vladimir region)], *avtoref. dissert. kandid. filosof. nauk*. Arxangel`sk, 21 s.

Түйін

Комаров А.С. Мемлекеттік-шіркеулік қарым-қатынастардың бірлескен үлгісінің кейбір аспектілері мен Ресейдің ар-ождан бостандығы келешегіне сыни талдау

Мақалада мемлекеттік-шіркеулік қатынастардың бірлесткен үлгісінің Ресейдегі ар-ождан бостандығын дамыту келешегіне ықпалын еуропалық елдермен және АҚШ-пен салыстыра отырып, сыни талдау жасалады. Ар-ождан бостандығының конституциялық принциптерін сақтау және нығайту, оның құқықтық кепілдіктер жүйесін дамыту қажеттілігі атап өтіледі.

Түйін сөздер: толеранттылық, ар бостандығы, кепілдік, білім беру, конфессия, мемлекет, мектеп, шіркеу.

Summary

Komarov A.S. A Critical Analysis of Some Aspects of the Co-Operative Model of State and Church Relationship and the Prospects of the Freedom of Conscience in Russia (as Compared with EU Practice)

The report critically analyzes the influence of the co-operative model of state and church relationship on the prospects of development of the freedom of conscience in Russia as compared to European countries and the USA. The analysis emphasizes the necessity to maintain and strengthen the constitutional principles of freedom of conscience, and further development of its legal guarantees.

Key words: Tolerance, Freedom of Conscience, Warranty, Education, Confession, State, School, Church.



*Zarema Shaukenova (Astana, Kazakhstan),
Elena Burova, Aliya Sailaubekyzy (Almaty, Kazakhstan)*

MODERNIZATION OF SPIRITUALITY IN THE CONTEXT OF SECULARISM / RELIGIOSITY

Abstract. The epoch of post-secularity has changed cultural organization of so-cium, the tension on a line secular / religiosity is more often shown. Religion acts as a strategic resource not only on the scale of global (geopolitical), regional, but also national-state development.

Liberalization, deideologization, reform of the education system and other factors at the turn of the 20th and 21st centuries influenced the transformation of value-oriented institutions in Kazakhstan. The tasks of spiritual and cultural renewal and modernization of spirituality are put on the cutting edge of science, cultural policy, ideology.

The problem of interaction between secular and religious content is actualized, society needs a model of secularism, taking into account the diversity of mentality, including its non-religious intentions. For Kazakhstan's philosophy, sociology, religious studies, and cultural studies, it is important to find a theoretical and methodological justification for the paradigm of spirituality, to understand the interaction of the phenomena of secularism and religiosity in the era of post-secularism, the importance of sacral symbols of culture. Post-secularity assumes dialogue of secular with religious consciousness in a modern society.

In assessing the place and role of religion in the societal structure of secular societies, there is no single and consistent understanding. There are differences in approaches. The phenomenology of modern mentality requires the manifestation of an axiological matrix of spirituality. It is necessary to find a set of rules, norms, values, symbols, traditions, ideals that promote the achievement of confessional and non-confessional solidarity in society, reproduction and preservation of the cultural-identity national code. The philosophy of values acquires objectivity in the integration of social and humanitarian studies.

Key words: secularism, religiosity, spirituality, modernization.

Introduction

The epoch of post secularity promptly changes the former cultural organization of society, when religion is considered as an essential factor of societality. Increasingly, there is a tense demarcation along the line of secularism / religiosity. In modern societies, religion acts as a strategic resource not only on the scale of global (geopolitical), regional, but also national-state development. The onset of globalization trends leads to the erosion of traditional foundations, to the loss of cultural and identification codes which obliges to explore the interaction of secular and religious values in the context of modernizing spiritual and cultural senses.

Kazakhstan is the “middle” state of Eurasia, in which cultural traditions and innovations, history and modernity are closely interrelated. It is not accidental, but it is quite natural that our country finds itself in the center of modern socio-cultural processes, initiating and mediating intercivilizational and intercultural dialogues. Kazakhstan is a secular state with a diverse palette of confessional and non-confessional religiosity, and therefore the self-identification of the state in the space of geopolitics and in the context of the acquisition by each Kazakhstani of the personal meaning of life cannot be realized outside the accented attitude to the role of the institutions of spiritual socialization.

Main body

The turn of the XX-XXI centuries turned out to be a critical for Kazakhstan. Vectors of the development of Kazakhstan society were redefined, and with the onset of market transformations, liberalization and democratization, it became necessary to change the outlook schemes that represent a bizarre symbiosis of previous stereotypes combined with new life guides and standards. The Kazakh society, due to the state policy of openness and geopolitical status of the peace-maker state, mediator in the settlement of conflicts, has an impact not only on the economic, but also on the cultural, spiritual, social infrastructure and life structure in general, including the transformation of value-oriented institutions.

In the late 80's - early 90's of the XX century, many Kazakhstanis observed a frustrated state of mentality, a moral and spiritual crisis began to manifest itself. In the situation of the weakening of the former value system, the ideas of religion as a social institution have been significantly transformed, and since the early 1990s, the interest to religion in general has increased, the society has moved into a new disposition towards this socio-cultural institution. For most Kazakhstanis, the years of sovereignization became a period of re-socialization, they were marked by a significant transformation of the fundamental attitudes and life orientations: socio-cultural, economic, political, moral and spiritual. The search and finding of a new “I” for many were carried out in the context of social, professional, spiritual redefinition.

The transition from socialism to a market economy promoted the reproduction of the process of de-ideologization, when simultaneously with the attainment of ideological pluralism, the desire to understand new meaningful strategies intensified, to search for a diverse identity, including a worldview. In modern social and humanitarian studies of Kazakh mentality, it is recorded that religion, religiosity, religious identity significantly influence the choice of lifestyle of an increasing number of Kazakhstanis. The religiosity of the population becomes one of the dynamic societal factors that changes the value-semantic context of the vital activity of citizens, formats a new identity, and predetermines public security at the level of the state, group and individual. This became possible in connec-

tion with the weakening of the upbringing role of education, de-ideologization in general, which led to the expansion of non-traditional value orientations for Kazakhstanis and actualized the development of the concept of modernization of public consciousness.

In Kazakhstan, not only legislatively defined, but also practically provided equal opportunities for citizens in choosing a world view: in society, there is no monopoly on value preferences, all citizens have the conditions for realizing their aspirations in the search for spirituality. The processes of secularization/ de-secularization dictate new conditions for achieving a competitive identity both in the world space and for strengthening the unity of society.

How does secular and religious combine in mentality, what type of spirituality becomes dominant in post-secular societies, how to measure the value-semantic structure of public consciousness and understand the possibilities of influencing cultural-identification processes in modern societies? Philosophers, sociologists, religious scholars, culturologists, psychologists are called upon to answer these and other questions. There are new areas of urgent problems that point to the “convergence of the horizon” of the interests and needs of science, practice and management of social processes. Scientific needs consist in the need to form new disciplinary approaches to the study of modern mentality; in the development of the concept and content of the model of secularism in conditions of secular / religious demarcation. Practical needs are dictated by the request of the subjects of political management in the instruments of influence on the ideological process, in the elaboration of the updated content of the Kazakhstani ideology, in the disclosure of its opportunities to become the integrator of various worldview positions in the society.

Thus, the tasks of spiritual and cultural renewal and modernization of spirituality are put on the cutting edge of social and humanitarian science, cultural policy, and ideology. When the problem of interaction between secular and religious content is actualized, society needs a model of secularism, taking into account the diversity of mentality, including its non-religious intentions. For Kazakhstan’s philosophy, sociology and religious studies it is important to implement a theoretical and methodological justification of the paradigm of secularism, for which it is necessary to understand the interaction of the phenomena of secularism and religiosity in modern society.

The identification and study of the optimal model of secularism, the disclosure of value-semantic constructs that integrate a multicultural society with a view to plural religiosity predetermine the strategy of sustainable development of Kazakhstan and spiritual and cultural modernization. In this regard, a number of philosophical and methodological problems arise, such as

- justification of the paradigm of secularism in the context of sociohumanitarian knowledge,
- study of the condition and trends of a religious and non-religious worldview,

- conceptualization of value-semantic attitudes towards secularism and religiosity in modern Kazakhstan,
- justification and representation of forms of manifestation of religions in the space of Kazakhstan life,
- analysis of institutions that affect the cultural and spiritual orientations of Kazakhstani people,
- assessment of the integrating and conflict potential of Kazakhstan's mentality along the lines of secular / religious,
- the manifestation of the axiological matrix of renewed spirituality,
- development of content ideology of a secular state,
- definition of contours and type of secular model for Kazakhstan, justification of the optimal secular model for a plural religious situation in Kazakhstan, taking into account the multiculturalism of society.

The formulation and solution of these problems are impossible without the integration of philosophical, sociological, culturological, religious, psychological research, and also outside of the appeal to foreign experience.

There is no single and consistent understanding, in assessing the place and role of religion in the societal structure of secular societies. There are discrepancies in approaches to the definition of the phenomenon of secularism, its correlations with the phenomenon of religiosity, the diversity of interpretation of their mutual influences, functions and normativity in the life of modern (post-secular) societies.

T. Parsons revealed the universally valid role of the normative order and cultural norms for the survival and development of the societal community [Talcott Parsons, 1966.]. P. Berger showed that religion is able to create social structures with a higher order of "sacred being" and contribute to the stabilization of society [Berger, P. 1967]. Ch. Taylor justified the immanence of the framework of a secular worldview, in which there is a modern society [Taylor, Ch. 2007]. E. Durkheim noted that the essence of religion lies in the sacralization of basic social ties [Durkheim, E. 1960]. C. Geertz in the concept of interpretive anthropology saw the cultural and paradigmatic meaning of religion as an institution that "holds together society, preserves values ..." [Geertz].

In the theoretical reconstruction of modern societality, M. Eliade defined sacred and secular as two independent modes of existence, as two modes of being in the world, two situations of existence accepted by a person in the course of history [Eliade, M. 1994]. J. Habermas calls on Western society to recognize the offensive of the post-secular era, in which a new type of communication is worthy-a "two-way learning process" that secular society enriches with religious values, "cares about the continuation of the existence of religious communities in a secularized environment that is constantly secularized" [Habermas, J. 2008.].

J. Cazanova is rethinking the theoretical concepts of secularization [Cazanova, J. 2006]. A. Kuru explores the models of secularism in the post-Soviet states, classi-

fying them on the basis of democratic or “soft” secularism or “passive” secularism and militant “aggressive” secularism or “aggressive” secularism [Kuru, A. 2007].

Russian researchers emphasize that the post-secular is “a new uncertainty regarding the relation” religious-secular” [Kirlezhhev, A. 2011], they write about the paradoxes of post-secular society [Belova, T. 2013], noting the contradictory nature of religious and secular characteristics for a new, post-secular stage. The last stage is described in terms of “outside the church, multiconfessionalism, propheticism, charismatics, neo-spiritualism, neo-gnosticism, transcendence, non-institutionalization, privacy, syncretism, deconfessionality, pantheism”, etc. [Karpov, V. 2012].

Post-secularity assumes dialogue of secular with religious consciousness in a modern society. D.Uzlaner shows the genesis of the disposition of the secular and religious in the new time, linking retrospective discourses with modernity [Uzlaner, D. 2008] and draws attention to the fact that we live in the post-secular society and in the post-secular world, and this is an axiom, a starting point for any reflection on secularity and clericalism.

Describing the “spiritual whirlpool” of modern times, A.Toffler noted with concern that “every day brings us new quirks, scientific discoveries, religious and social movements and speeches. Pantheism, non-traditional medicine, sociobiology, anarchism, structuralism, neo-Marxism and the new physics. East mysticism, technophilia and technophobia, as well as thousands of other currents and countercurrents, pierce the protective screen of consciousness, and each of these phenomena has its own scientific priests or momentary gurus. In this screened consciousness, when “an avalanche attack on fundamental science began”, “we see the devouring fire of the revival of religious fundamentalism and the desperate, hopeless search for what one can believe” [Toffler].

The phenomenology of modern mentality requires the manifestation of an axiological matrix of spirituality. To do this, it is important to find a set of rules, norms, values, symbols, traditions, ideals that contribute to the achievement of confessional and non-confessional solidarity in society. The identification of a common, special, demarcation in secular and religious spirituality, a group measurement of the spiritual and cultural foundations of the integration of modern society is not conceivable outside sociological practices. Philosophical reflexivity acquires objectivity through sociological measurements.

Conclusion

In order to justify and present forms of manifestation of religions in the space of Kazakhstan’s life, to determine the status and influence of religion in the societality of Kazakhstan’s society, to assess the possibilities and measure the potential of religion in the context of secularism, to analyze the risks of quasi-religiousness, it is important to explore not only the content of modern mentality, but also the institutions which functionally affect the cultural and spiritual orienta-

tions of Kazakhstani people. Such institutions today are not only the family, ethnic groups, education system, science, religion, but also the media, the Internet.

The content analysis of the public (media, Internet space), expert (according to expert estimates), political (on the concepts of state leader's speeches) discourses on secularity / religiosity shows that Kazakhstan is on the path of finding its own model of secularism, in which spirituality has an integral character, incorporates traditional and new meanings. Before the domestic sociohumanitarian researchers there are important tasks that are connected with

- studies of trends in the formation of an updated mentality of Kazakhstanis in the process of modernization of life,

- with the analysis of the "core" and "periphery" of value-semantic concepts, norms and rules of secular and religious way of life,

- formation of public mentality according to the criteria for choosing symbols, norms, traditions, ideology perception,

- with the theoretical reconstruction of traditional and new processes, their stages, the evaluation of reversibility, the measurement of temporality, the identification of dominance,

- conceptualization of value-semantic attitudes towards secularism and religiosity in modern Kazakhstan.

The development of problems of the correlation of secularism and religiosity in the philosophical and methodological context 1) will open the possibilities for the objective definition of the secular model taking into account the state and trends of spiritual and cultural modernization, 2) identify the degree of risks of globalization challenges in connection with the use of religion as an instrument of political influence, 3) will contribute to the implementation of the strategy of preserving the unity of Kazakhstan's society and achieving the goals of forming a competitive intellectual nation that preserves its cultural and identity code that reproduces the spirituality of the people [Nazarbayev, N. 2017].

References

Talcott Parsons, 1966. *The Concept of Society: The Components and Their Interrelations*. In: T.Parsons. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, p. 5-29.

Berger, P. 1967. *The Social Reality of Religion*. London, Faber, p. 127-154. // magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html

Taylor, Ch. 2007. *A Secular Age*. Harvard University Press. 874 p.

Durkheim, E. 1960. *Les formes e elementaries de la vie religieuse*. 647 p.

Geertz C. *The way and the case: Life in science*//<http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/gi3>

Eliade, M. 1994. *Sacred and mundane* / Fr. Moscow, Izd-vo MGU, 144 p.

Habermas, J. 2008. *Post-secular society - what is it?* Part 1. *The Russian Philosophical Newspaper..* № 4. April.

Cazanova, J. 2006. Rethinking Secularization: Global Comparative Perspective. *The Hedbehog Review*, vol.8, nos.1-2, pp.7-22.

Kuru, A. 2007. Passive and Assertive Secularism. Historical Conditions, Ideological Struggles and State Policies towards Religion. *World Politics*, vol. 59, № 4, 568-94.

Kirlezhev, A. 2011. Post-secular: a brief interpretation. *Logos*, №3 (82), s. 100-101.

Belova, T. 2013. On the Paradoxes of the Post-secular Society. *Sociology of Religion in the Society of Late Modernity (in memory of Y.Sinelina): materials of the Third International Scientific Conference*. Belgorod State University, Belgorod, 460 s. - P.36-40.

Karpov, V. 2012. Conceptual foundations of the theory of desecularization. State, religion, Church in Russia and abroad. №1 (30), p. 136.

Uzlaner, D. 2008. Disenchantment discourse: "Religious and secular" in the language of the new time. *Logos*. №4 (67).

Toffler, E. The Third Wave, Chapter 25. //http://socioworld.nm.ru/misc/toffler_3w.rar (date of circulation: 12.10.2017).

Nazarbayev, N. 2017. A glance at the future: modernization of public consciousness. // http://www.akorda.kz/en/event (date of circulation: 12.04.2017).

Түйін

Шаукенова З.К., Бурова Е.Е., Сайлаубекқызы А.

Зайырлық/діндарлық тұрғысынан руханилықты жаңғырту

Постсекулярлық дәуір социумның мәдени ұйымдастыруын өзгертті, зайырлық / діндарлық кернеу жиі көрсетіледі. Дін жаһандық (геосаяси), аймақтық, сонымен бірге ұлттық-мемлекеттік даму ауқымында ғана емес, стратегиялық ресурс ретінде әрекет етеді.

20-шы және 21-ші ғасырдың басында, либерализация, деидеологизация, білім беру жүйесін реформалау және басқа да факторлар. Қазақстандағы құнды институттардың трансформациясына ықпал етті. Рухани-мәдени жаңару және руханилықты жаңғырту міндеттері ғылымның, мәдени саясаттың, идеологияның озық қырларына қойылған.

Зайырлы және діни контент арасындағы өзара әрекеттесу мәселесі өзекті болып табылады, қоғамда діни көзқарастарды қоса алғанда, менталдықтың әртүрлілігін ескере отырып, зайырлықтың үлгісі қажет. Қазақстандық философия, әлеуметтану, дінтану және мәдениеттану үшін руханилық парадигмасының теориялық және әдіснамалық негізін табу, кейінгі постсекулярлық дәуірдегі зайырлық пен діндарлық феномендердің өзара әрекеттесуін, сакралды мәдени құндылық символдарының мәнін түсіну маңызды. Постсекулярлық зайырлы-секулярлық диалогты заманауи қоғамдағы діни сана-сезіммен байланыстырады.

Зайырлы қоғамдардың әлеуметтік құрылымында діннің орны мен рөлін бағалауда бірыңғай және дәйекті түсінік жоқ, әдістердің әртүрлі түсіндірулері байқалады. Заманауи менталдықтың феноменологиясы рухани аксиологиялық матрицаның көрінісін талап етеді. Қоғамда конфессиялық және конфессиялық

емес ынтымақтастыққа қол жеткізуге, мәдени идентификациялаудың ұлттық кодын қалпына келтіруге және сақтауға ықпал ететін ережелер, нормалар, құндылықтар, нышандар, дәстүрлер, мұраттар жиынтығын табу қажет. Құндылықтар философиясы социогуманитарлық зерттеулерді интеграциялауда объективтілікке ие болады.

Түйін сөздер: зайырлық, діндарлық, руханилық, жаңғырту.

Резюме

Шаукенова З.К., Бурова Е.Е., Сайлаубекқызы А.

Модернизация духовности в контексте светскости/религиозности

Эпоха постсекулярности изменила культурную организацию социума, чаще проявляется напряжение по линии светскость/религиозность. Религия выступает как стратегический ресурс не только в масштабах глобального (геополитического), регионального, но и национально-государственного развития.

Либерализация, деидеологизация, реформирование системы образования и др. факторы на рубеже XX-XXI вв. повлияли на трансформацию ценностно-ориентированных институтов в Казахстане. Задачи духовно-культурного обновления и модернизации духовности выдвигаются на передний край науки, культурной политики, идеологии.

Актуализируется проблема взаимодействия светского и религиозного контента, общество нуждается в модели светскости с учетом разнообразия ментальности, включая его нерелигиозные интенции. Для казахстанской философии, социологии, религиоведения, культурологии важно найти теоретико-методологическое обоснование парадигмы духовности, понять взаимодействие феноменов светскости и религиозности в эпоху постсекулярности, значение сакральных символов культуры. Постсекулярность предполагает диалог светского-секулярного с религиозным сознанием в современном обществе.

В оценке места и роли религии в социетальной структуре светских обществ не существует единого и непротиворечивого понимания. Наблюдаются разночтения подходов. Феноменология современной ментальности требует проявления аксиологической матрицы духовности. Предстоит найти свод правил, норм, ценностей, символов, традиций, идеалов, способствующих достижению конфессиональной и внеконфессиональной солидарности в обществе, воспроизводству и сохранению культурно-идентификационного национального кода. Философия ценностей обретает предметность в интеграции социогуманитарных исследований.

Ключевые слова: светскость, религиозность, духовность, модернизация.

Анатолий Косиченко (Алматы, Казахстан)

РЕЛИГИЯ В ЕЕ ЛИЧНОСТНЫХ И ОБЩЕСТВЕННЫХ ИЗМЕРЕНИЯХ

Аннотация. В статье показано, что секуляризм, как фронтальное вытеснение религии из государственной и общественной жизни, является доминантой современности. Связанный с секуляризмом выбор человечества в пользу господства демократических и либеральных свобод и прав человека привел к утрате перспектив исторического прогресса, к потере ориентиров развития человечества. Человек и человечество утратили контроль за ходом мировых, региональных и локальных событий. Проведенный в статье анализ соотношения личностных и общественных измерений религиозности позволяет сделать вывод о том, общество не является субъектом веры. Таковым субъектом является человек. Религия относится к тем измерениям человеческого бытия, которые носят принципиально личностный характер. Поэтому религия есть область личной «встречи» с Богом. Духовное содержание и вообще духовное состояние общества складывается из духовного состояния образующих общество людей.

Ключевые слова: Человек, религия, государство, общество, современный мир, светскость, секуляризм, ценности, политика.

Введение

В современном мире в отношении религии сложилась довольно парадоксальная ситуация. С одной стороны, религия признается очень важным фактором современности, главы государств и международных организаций выказывают ей уважение, религиозные лидеры приглашаются к участию в самых разных форумах. Но с другой стороны, и это также бросается в глаза объективному наблюдателю, религии не играют реальной роли ни в международной политике, ни при принятии судьбоносных для мира решений, ни в стратегических планах развития конкретных стран.

Дело доходит до того, что светский характер государств (известно, что абсолютное большинство современных государств являются светскими) воспринимается как нерелигиозный. При этом религия вытесняется на периферию государственной и общественной жизни, становится частным делом верующих людей. Но если религия превращается в частное дело человека и лишается общественного звучания, то как она может улучшить нравственный климат в обществе и воспитывать молодежь? А ведь эти ее возможности постоянно подчеркиваются не только лидерами религиозных сообществ, но и представителями культуры, международных организаций,

а нередко и главами светских государств. Не позволяя религии играть весомую роль в общественной жизни государств, мы не вправе надеяться на то, что религия реализует свои гуманистические и нравственные возможности. То же самое и на международной арене. Каким образом религия сможет снизить риски вызовов и угроз современности, если она не обладает реальной возможностью заметно влиять на мировую политику?

Все это реальные вопросы нашего времени, и от ответов на них многое зависит. И если светское государство настаивает на функционировании религии в горизонте только частной жизни человека, а религия ссылается на необходимость присутствия ее в обществе, причем присутствия ее на самых разных уровнях и в различных сегментах общества, то как совместить эти, на первый взгляд, несовместимые позиции? Некоторым ответом на поставленный вопрос является анализ соотношения личностных и общественных измерений религии: противостоят ли эти измерения друг другу, подменяют ли они друг друга или возможно некое их совмещение, взаимодействие, а в отдельных случаях и частичное совпадение. Исследованию этих аспектов функционирования религии в светском государстве и посвящена данная статья. Подчеркнем, что обращение ко многим религиям в процессе этого исследования безмерно усложняет работу, и потому ограничимся анализом только христианства, что не снижает уровень исследования в концептуальном отношении.

Методология

Методология исследования, проведенного в статье, базируется на задачах анализа личностных и общественных измерений религии. Тем самым, исследования по проекту состоят в использовании совокупности общенаучных и специальных методов философии, культурологии, политологии и религиоведения. В качестве концептуальных парадигм выступают: аналитический, компаративистский и типологический методы, структурно-функциональный анализ. Содержание светских и религиозных ценностей исследуется феноменологическим, герменевтическим и аксиологическим методами, наиболее адекватными для исследований по религиозной проблематике. Светский характер государства описан конкретно-историческим и сравнительным методами. Активно задействован метод содержательной реконструкции. Структура работы является результатом комплексного анализа и целостного раскрытия темы, исследуемой в статье.

Светскость и секуляризация

Республика Казахстан – светское государство. В Законе РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» (2011 г.) это положение изложено в следующей редакции: «Государство отделено от религии и рели-

гиозных объединений» (Гл.1, ст.3, п.1). Для многоконфессиональных и полиэтнических обществ светская форма государства в сегодняшних условиях становится предпочтительной. Вместе с тем позиционирование Казахстана в качестве светского государства требует практической реализации этого принципа. В современном мире почти все государства – светские. Причем можно видеть, что существует многообразие форм реализации принципа светскости этими государствами. Принцип светскости позволяет трактовать его чрезвычайно широко: от почти теократии до едва ли не атеизма. В зависимости от формы, типа светскости, избранной государством, оно и выстраивает всю свою политику в области религии. Казахстан на практике реализует принцип светскости, но концептуальная его конкретизация предстает в качестве предельно актуальной задачи. Представляется, что на первом этапе необходимо осуществить глубокий и детальный анализ религиозной ситуации и тенденций ее развития; четко обозначить национальные интересы в религиозной сфере; осознать и предметно обозначить реальные сложности и противоречия в государственно-конфессиональных отношениях, понимать международный контекст религиозной проблематики, в первую очередь, геополитический контекст. Решение этих задач позволит приблизиться к выработке характерного для Казахстана типа светскости. В дальнейшем необходимо конкретизировать это содержание светскости, определив реальный тип светскости, который, согласно выше обозначенным выделенным задачам, соответствует условиям функционирования религии в Казахстане, состоянию государственно-конфессиональных отношений и национальным интересам Казахстана. Следует отметить, что в последние два года над реализацией этой программы активно работают государственные структуры и экспертное сообщество Казахстана, в том числе и посредством совершенствования законодательства в сфере государственно-конфессиональных отношений.

Светскость настолько стала привычна современному миру, что он уже и не помнит, что в свое время этот принцип достаточно оправданно считался атеистическим. Принятая во Франции в 1789 году Декларация прав человека и гражданина, в которой понятие Бога было заменено на понятие Верховного существа, устранила личностные отношения человека и Бога и по существу заложила основы светского государственного устройства [Декларация прав человека и гражданина 1989, с. 26-29]. Впоследствии принцип светскости развивался по нескольким направлениям, оформляясь и организационно и содержательно. Важным этапом его формирования стал перенос акцента в нравственном воспитании общества (что длительное время являлось прерогативой религии) на так называемую светскую мораль, на которую и было возложена функция такого воспитания. «Концепция светской морали акцентировала внимание на двух моментах: понятии человеческого достоинства, постулирующем фундаментальное равенство человеческих

существ, и на понятии солидарности, главным для которого являются связи, которые существуют между людьми во времени и пространстве. Связь между людьми, ранее гарантируемая религией, превратилась в неотъемлемую и автономную черту самой человеческой природы. В 1905 г. было ратифицировано отделение церкви от государства, в результате чего был положен конец режиму признанных государством религий, обеспечена гарантия свободы совести и вероисповедания. Теперь, когда религии перестали быть чем-то вроде публичных служб и превратились в «частное дело», наступает эпоха их настоящей свободы» [Боберо 2002].

С этих пор светскость становится господствующей формой отношения государства и религии. Спектр конкретных форм проявления государством своей светскости очень широк: от теократии Исламской Республики Иран до Франции, Японии, Чехии, Эстонии, Вьетнама, которые по некоторым позициям государственно-конфессиональных отношений близки атеизму.

Светскость, полномасштабно укоренившись в государстве и обществе, имеет тенденцию к секулярности и общества, и государства. Секуляризм, как фронтальное вытеснение религии из государственной и общественной жизни, является доминантой современности. «Движение к секулярности представляет собой, среди прочего, переход от общества, где вера в Бога была чем-то само собой разумеющимся и не подвергалась, по сути, ни малейшим сомнениям, к такому обществу, где веру рассматривают как один из возможных, наряду с другими, вариантов выбора, причем очень часто такой выбор оказывается не самым легким» [Тейлор 2017, с. 4], пишет Ч. Тейлор, признанный авторитет по проблемам секуляризма.

«Одним из способов понимания секулярности, – по Тейлору, – является ее интерпретация в терминах публичных пространств. Последние же, как принято думать, в наше время полностью избавились от Бога или от какой-либо связи с высшей реальностью. Или, если взглянуть на проблему с другой стороны: те принципы и нормы, которым мы следуем, те решения, которые мы принимаем, когда действуем в разных областях — экономической, политической, культурной, образовательной, рекреационной — как правило, не имеют отношения к Богу или к каким-либо религиозным верованиям; соображения, которыми мы руководствуемся в своих поступках, определяются собственной, внутренней «рациональностью» каждой из этих сфер деятельности: в экономике это максимальная прибыль, в политике — наибольшая польза наибольшего числа людей» [Тейлор 2017, с. 3].

Секуляризм, хотя непосредственно связан с государством и обществом, ведет к падению веры и на личностном уровне. «Религия не играет сегодня заметной роли при принятии ответственных решений на международном и страновом уровне. Случайно ли такое положение или нет? Думается, далеко не случайно. Это положение является следствием сознательного выдавливания религии на периферию общественной жизни не просто в отдельно

взятых странах, но в мире в целом. Почти все исследователи, которые в той или иной степени знакомы с изложенной ситуацией, делают вывод о том, что, да, религия вытесняется из общественной жизни, но они считают, что вытесняется она в сферу частной жизни человека. На наш взгляд, это неверный вывод: религия по определению не может быть частным делом, так как она носит общинный характер – верующий человек должен доказать свою любовь к Богу посредством проявления деятельной любви к окружающим его людям, что требует от человека служения обществу. Получается, что вытеснение религии из общества одновременно лишает человека и личных измерений религиозности. То есть, наносится удар и по общественным проявлениям религиозности и по личностному ее содержанию» [Косиченко 2012, с. 24].

Религиозный подход к пониманию светскости преимущественно состоит в достаточно настороженном отношении к принципу светскости, предельное выражение чего мы видим у архиепископа Римско-католической церкви М. Лефевра (до недавнего времени главы традиционалистского крыла Римско-католической церкви): «Свобода вероисповеданий подразумевает индифферентизм государства по отношению ко всем религиозным формам. Религиозная свобода с необходимостью означает государственный атеизм. Ибо государство, обязующееся признавать или поддерживать всех богов, на самом деле не признает никакого бога» [Лефевр 2007, с. 124].

М. Лефевр ставит вопрос: «Каков статус Церкви по отношению к светскому государству» и цитирует «Силлабус» Римско-католической церкви, в котором подвергается критике следующее положение: «Церковь не есть истинное, совершенное и всецело свободное общество; она не обладает собственными и постоянными правами, полученными ею от ее божественного учредителя, и определять права Церкви, равно как и границы, в которых она может эти права осуществлять, надлежит светской власти» [Лефевр 2007, с. 151]. Светское же государство, напротив, полностью разделяет данное положение, это положение является концептуальным основанием светского государства.

Ряд зарубежных религиоведов считают, что период секуляризма завершился, и сегодня мир живет в постсекулярную эпоху. «Религия стала главным участником «политики идентичности». Религия становится местом этнического и культурного соперничества, а потому государства вовлекаются в управление религиями и тем самым неизбежно отходят от традиционного для либерального подхода разделения государства и религии. Парадоксальным образом государство, принимаясь регулировать религию в публичном пространстве, делает ее более значимой и заметной» [Тернер 2012, с. 27]. Да, религия играет очень заметную роль в процессах формирования идентичности самого разного типа – государственной, этнической, поколенческой и т.п. И это потому, что, согласно этим религиоведам, постсекулярная

эпоха вновь возвращает религию в публичное пространство, в политику и культуру. Б. Тернер пишет по этому поводу: «Поскольку в современных обществах религия часто определяет идентичность, трудно сохранять простое разделение публичного и частного. Более того, эти идентичности являются, как правило, транснациональными и потому не могут быть ограничены национально-государственными границами. Можно сказать, что публичное пространство сакрализовано постольку, поскольку публичные религии играют важную роль в политической жизни» [Тернер 2012, с. 26]. Б. Тернер настаивает на исчерпанности либеральной модели секуляризации: «Религия играет важную роль в публичном пространстве, и во многих обществах либеральная модель секуляризации, предполагающая разделение церкви и государства, больше не работает. Религия часто действует в публичной сфере как глубинное обоснование национализма, либо она может служить главным носителем этнической идентичности для меньшинств в диаспоральном мультикультурном обществе» [Тернер 2012, с. 45].

На наш взгляд, сегодняшний мир неправомерно называть постсекулярным, победная поступь секуляризма вполне очевидна. Другое дело, что религия никогда не исчезала полностью из публичного пространства, ее вытесняли – это да, но устранить религию невозможно – она является глубинным основанием человеческого бытия.

Очень часто крупные современные политики достаточно откровенно высказывают убеждение в необходимости выведения религии «за скобки» актуальной политики и даже общественной жизни в ее важнейших проявлениях, ссылаясь на то, что религии, противостоя друг другу, усиливают напряженность в мире и повышают уровень угроз. Спровоцированная на противостояние религия, действительно обладает возможностями актуализации конфликта, но подчеркнем – именно спровоцированная. По сути своей религии нуждаются в бесконфликтном мире, в мирной жизни более, чем какая-нибудь иная форма организации общества. Мир необходим религии потому, что он способствует достижению основной цели религии – духовному совершенствованию человека и общества, спасению души для вечной жизни, что и является конечной целью религии. Поэтому религию не следует устранять из национальной, общественной, государственной и международной жизни, но, напротив, предоставлять религии возможность активно влиять на процессы во всех обозначенных сферах – только тогда можно будет продуктивно «использовать» гуманистический потенциал религий, который в иных раскладах политических сил выглядит сомнительным.

Другой аспект проблемы заключается в том, что светское государство, желает оно того или нет, понимает оно это или нет, тяготеет к атеизму, то есть к антирелигиозной позиции. Светское государство функционирует на демократических основаниях; оно обеспечивает своим гражданам соблюдение демократических норм и свобод; оно защищает эти демократические нормы; они являются цен-

ностями в светском государстве. Но как показано многими исследованиями, в современном мире демократические ценности, (а еще в большей мере либеральные ценности) вступают в противоречия с ценностями религии. Не вдаваясь в подробности этого противостояния, отметим, что суть их состоит в том, что либерально – демократические ценности ориентированы на свободного от религиозного мировоззрения человека; на человека – творца своей реальности, своей жизни; человека, считающего, что всем в себе и вокруг себя он обязан лишь самому себе и окружающим его людям, и Бог здесь ни при чем. Религиозные же ценности, хотя так же ориентированы на свободного человека, но свободного в горизонте веры в Бога, и это предполагает «господство Бога над человеком». Следовательно, никакой «демократии» в пределах религиозного мировоззрения нет, а есть осознанное понимание духовной иерархии, на вершине которой стоит творец мира – Бог, которому человек обязан всем. Либеральные ценности антирелигиозны, и светское государство, ориентируясь на них, вынуждено быть атеистическим.

Религия и ценности

Светский характер Республики Казахстан предопределяет приоритет светских ценностей в казахстанском обществе: сегодня это не очевидно, но тенденция на доминирование светских ценностей вскоре станет господствующей. Вместе с тем доминирование это не должно доходить до противостояния светских и религиозных ценностей в нашей стране.

Ценности, принимаемые или сформированные человеком (также как и обществом) – важнейшая часть его внутреннего мира. Ценности – интегративный показатель отношения человека к чему бы то ни было. Человек, также как и общество, во всех поступках исходит из своей системы ценностей, осознает ли он это или нет. Религия продуцирует свои ценности, а светские ценности складываются в ходе общественно-исторического процесса формирования обществ и государств. Эти системы ценностей различны, иногда они противоположны, вступают в непростые отношения. Но надо уметь находить баланс между ними – в этом залог успеха и внутренней, и внешней политики. Тем самым, исследуя соотношение этих ценностей, мы получаем «объяснительный принцип» для решения актуальных проблем современного мира, в которые вовлечена религия.

Человек всегда был помещен во внутренне противоречивое пространство своего бытия. С одной стороны, он свободен в суждениях, решениях и поступках, а, с другой – он детерминирован многими и многими обстоятельствами внешнего и внутреннего свойства. Свобода всегда была таинственна для человека, он не знал ни ее происхождения, ни ее природы, ни ее сущности. Относительно же детерминации или предопределенности вопрос казался более легким. Детерминация связывалась человеком или с глобальной зависимостью его от Бога, или с зависимостью его от природ-

ных закономерностей, или с его помещенностью в общественные взаимосвязи – что также делает его зависимым, но уже от последних. У человека в принципе есть возможность выбора, от чего ему зависеть: от Бога ли, от природы ли, или от общества. В условиях доминирования христианства вопрос о выборе, от чего зависеть, не стоял – было ясно, что человек зависит от Бога. Но стоило только усомниться в этой зависимости, как сразу в поле зрения возникают две другие: природа и общество.

От природной зависимости человек избавляется в ходе прогресса, когда наука позволяет ему не только преодолевать эту зависимость, но и властвовать над природой (правда, с чудовищными последствиями и для природы, и для человека), с зависимостью же от общества дело обстоит сложнее. Человек во многом формируется в обществе, и затем эти общественные характеристики, усвоенные им, считает своими собственными. Поэтому ему не просто, а иногда и невозможно, проявить свободу в отношении общества. Но человек нашел неплохой выход из этой ситуации: он изобрел права и свободы. Этот момент недостаточно ясно осознается, но свободы и права человека – и демократические, и либеральные, хотя и предоставляются обществом, но направлены на освобождение от общества. В этом обстоятельстве мы видим разгадку двусмысленность прав человека в демократическом обществе, когда он обладает всей совокупностью этих прав, но то ли не хочет, то ли не может ими воспользоваться – как то показывает вся новейшая история.

Отсюда же можно сделать и более важный в контексте нашей проблематики вывод: демократические права и свободы человека в сущности своей глубоко противоречат религиозности, религиозному видению мира, религиозным ценностям. Ведь эти права проистекают из понимания безрелигиозного мира, мира, создаваемого человеком самим по себе, независимым от Бога, а зависимым, как ранее было сказано, или от природы, или от общества. Религиозное же видение сущности мира приводит к пониманию мира как порожденного Богом и зависимого от Бога. Природа и общество, в этом случае, вторичны по отношению к Богу.

Итак, встает дилемма: или права и свободы в их демократическом понимании или религиозные ценности в их соотнесенности с Богом. Вот исток протеста против Бога, против сначала христианства, а затем, после возникновения ислама, – против Аллаха и против ислама. Теперь нам предельно ясно, почему современный мир с его ориентацией на приоритет демократических ценностей – свобод и прав человека – вступает в противоречия с религиозными ценностями и стремится вытеснить последние на периферию как общественной, так и частной жизни человека.

Процесс утраты религиозных ценностей, процесс вытеснения религии на периферию государственной, общественной и личной жизни носит вроде бы целиком и полностью объективированный и не от кого не зависимый характер. Ведь возникновение демократических ценностей – прав и сво-

бод человека, является в нашем изложении естественноисторическим процессом освобождения человека от детерминизма обществом. Так бы оно и было, если бы не одно но: прежде, чем признать доминирующей зависимость человека от общества, надо было отказаться от доминирующей зависимости его от Бога. Надо было сделать этот выбор: человек, де, зависит не от Бога, но от общества.

Так мы приходим к пониманию сознательного выбора в пользу естественной истории и к отказу от Бога. Современное же общество всего лишь двигается в этой уже предзаданной парадигме; и все нарастающее безбожие мира, проявляющееся как глобальный секуляризм – только естественное следствие этого выбора. Мы оставим за пределами данной статьи ответ на возникающий вопрос: кто и когда сделал этот выбор; то ли это самое «безмолвное большинство», то ли пассионарные группы человечества (в каких бы целях они это ни совершили), не это важно для нас. Для нас важно следующее: к чему этот выбор привел и к чему он приведет в будущем.

Выбор в пользу господства демократических и либеральных свобод и прав человека привел к утрате перспектив исторического прогресса, к потере ориентиров развития человечества: мир стал двигаться в очень сомнительное будущее. Это будущее или не имеет смысла вовсе, или его смысл античеловечен. Вся жестокость современной мировой политики, в определении принципов которой не принимают участия не то что «простые» люди, но и политические элиты практически всех стран, за исключением избранных, также явилась следствием все того же выбора. Человек и человечество утратили контроль за ходом мировых, региональных и локальных событий. Никто не берет на себя ответственности за последствия глобальных процессов современности, и это крайне настораживает.

Личностные и общественные измерения религиозности

Уместно поставить вопрос: кто является субъектом религиозности – человек или общество? Или человек, и вместе с тем общество. Человек верит в Бога лично, но живет-то человек в обществе. И общество или создает условия для отправления веры или препятствует свободе вероисповедания. То, что духовен именно человек, не вызывает сомнения. Но в какой мере духовно общество? Имеет ли общество духовное содержание, обязательна ли духовность для общества, в какой мере духовность общества обязана религии – все эти вопросы возникли давно. На разных этапах исторического развития культурологи, философы и богословы отвечали по-разному. В наше время данные вопросы обрели особую остроту, так как духовность и религиозность современного человечества падают, и это тревожная тенденция.

Духовные основы только на первый взгляд не так важны для общественного прогресса, как, к примеру, его экономический рост и политиче-

ские реформы. Вне духовных оснований невозможны ни то, ни другое: вне духовного контекста экономический рост приводит, в конце концов, к спаду и кризисам, а политические реформы утрачивают вектор своего развития. В современном мире только религия все еще несет духовный потенциал, хотя, как отмечалось выше, вследствие нарастания секуляризма, общественное значение религии уменьшается при внешнем почитании ее; религия вытесняется в сферу частной жизни, становится личным делом каждого человека.

Личностные измерения религиозности, истоки духовности человека находятся в фокусе внимания и философии и богословия. Вот, что писал, к примеру, С.Л. Франк, много сделавший для прояснения духовного содержания и человека, и общества. «Человек есть существо самопреодолевающее, преобразующее себя самого – таково самое точное определение человека, усматривающее своеобразный признак, которым человек отделяется от всех других существ на свете.... Только духовное начало в нем, принципиально отличное от всех эмпирических качеств (в том числе и интеллектуально-психических) и выходящее за пределы его эмпирической природы вообще, есть нечто присущее одному человеку и определяющее его подлинное своеобразие» [Франк 1992, с. 76].

То есть, по С.Л. Франку, именно духовность делает человека человеком. А как же общество? Ведь разворачивается и получает свое воплощение духовность человека в обществе, в историческом процессе. «История есть великий драматический процесс воплощения, развертывания во времени во внешней среде духовной жизни человечества, выступления наружу и формирующего действия сверхчеловеческих сил и начал, лежащих в глубине человеческого существа» [Франк 1992, с. 74]. И далее: «В историческом развитии человечества всякая общественная форма, когда духовная жизнь и вера человека ее перерастает, приходит в упадок, теряет свою божественную основу и, оставаясь сверхчеловеческой, в этом случае принимает характер злой, дьявольской силы, но именно потому обречена на омертвление и отмирание» [Франк 1992, с. 75].

Общество, лишенное духовного содержания, не способно не то, что к развитию, но и к просто поддержанию своего существования. Это происходит потому, что почти все сферы человеческого бытия (а, следовательно, и бытия общества) не имеют истока в самих себе. Скажем, экономическое развитие – в чем его цель? Сейчас, впрочем, не выглядит абсурдом, когда деньги существуют ради денег, финансы ради финансов – финансовые спекуляции стали доминирующей формой экономического развития, поэтому вопрос о цели экономического развития как бы снят. Но понятно, что это далеко не так, и цель экономического развития состоит в его благе для человека. Именно человек является целью для многих, почти всех форм развития и общества, и государства. Человек же неустранимо духовен, его развитие и выход за наличные пределы предполагает духовный проект такого трансцен-

дирования. А так как общество состоит из динамичной совокупности людей, то и общество духовно, причем должно быть духовным в высокой степени. «Общество имеет духовную природу..., по характеру своего бытия оно принадлежит к той, выходящей за пределы всякого эмпирического (в том числе и психического) бытия сфере, которую мы зовем духовной жизнью, и что его основу образует нравственное начало, подчиненность человеческой воли «должному», что есть, в свою очередь, выражение сверхчеловеческого, богочеловеческого существа самого человека» [Франк 1992, с. 80].

С.Л. Франк прекрасно понимает, что этому его пониманию сущности общества явным образом противоречит реальность общественного бытия. «Однако все наружные, непосредственно «видимые» черты общества как будто противоречат этому итогу нашего анализа; общество по этому своему наружному, эмпирическому облику имеет характер не внутренней духовной жизни; а чего-то «внешнего» человеку, «внешней среды» его жизни; в нем действуют по большей части эгоистические импульсы, которые сдерживаются только внешней уздой принуждения и устрашения; его явления состоят не из внутренних, духовных процессов, а из внешних действий людей, они разыгрываются не в тайниках человеческой души, а ...где-то там, снаружи, на улицах и площадях, и обычно общественная жизнь, политика противопоставляются жизни духовной» [Франк 1992, с. 80]. С.Л. Франк преодолевает это противоречие соборностью общества, в соответствии с которой «Общественная жизнь по самому существу своему как многоединство, в основе которого лежит первичное единство «мы», есть уже некое одухотворение бытия, приближение его к его истинной онтологической первооснове и тем самым к его моральному назначению» [Франк 1992, с. 91].

Духовное содержание и вообще духовное состояние общества складывается из духовного состояния образующих общество людей. Спасается (в религиозном смысле) человек лично, но в обществе, соборно. Тем самым, имеется взаимосвязь личностного и общественного в христианстве. Эта внутренняя взаимосвязь становится особенно явной сегодня, когда падение религиозности в обществе (особенно заметен этот процесс на Западе), вытеснение религии из общественного пространства, ее вытеснение в сферу личной веры, приводит к падению веры вообще. Это очень значимый и знаковый процесс.

Та духовность, какую привносят люди, образуя общество, и задает параметры духовности общества. Поэтому нет ничего удивительного в том, что общество как духовный организм проявляется не всегда, вернее проявляется редко, потому что люди привносят зачастую не духовное, а мирское, и оно, это мирское, и выходит обычно на первый план. Отсюда и противостояние общественной жизни и политики духовному. Общество не первично духовно, оно духовно вторично – духовностью составляющих общество людей.

Нет смысла обвинять общество в бездуховности. Его бездуховность является следствием бездуховности людей, из которых общество состоит. Духовностью людей формируется духовность общества. Этот же процесс объясняет и уровень религиозности общества. Общество не является субъектом веры. Таковым субъектом является человек. Общество, как таковое, в целом, не способно выполнять религиозные заповеди. Не обществу адресованы заповеди, а человеку. Если в обществе много верующих людей, то такое общество может именоваться обществом верующих. Но общество в целом не бывает ни верующим, ни неверующим. В обществе есть верующие люди, и есть люди неверующие. И, сообразно пропорции верующих и неверующих, общество идентифицирует себя (другое дело, адекватно ли идентифицирует) то ли как религиозное, то ли нет.

Итак, общество религиозно вторичным образом, посредством объемов и уровня религиозности, образующих его верующих людей. Есть измерения человеческого бытия, носящие принципиально личностный характер. Такова религия. Ведь Бог обращается к человеку, а не к обществу. Поэтому религия есть область личной «встречи» с Богом. Поэтому так трудно фиксировать уровень религиозности общества (с этим постоянно сталкиваются социологи, пытающиеся выяснить меру религиозности общества). Все или многие могут говорить, что они верят в Бога, но верят-то в Него не все. Вот и создается ложное представление об уровне религиозности общества (так же, как и мера его атеизма).

Имеется и другой важный аспект бытия общества, связанный с его религиозностью. Общество неоднородно в отношении религии. В нем есть различные группы, которые образованы близкими по восприятию религии людьми (религиозные группы, объединения). Эти объединения состоят из схожих по вероисповеданию людей (таковы мусульмане, католики, православные и иные общины верующих). В этих общинах личностные и общественные измерения религии сближены почти до совпадения (разница состоит лишь в личностных различиях верующих этих общин: физиологических, психических и т.д.). Но между собой различные религиозные объединения различаются, причем иной раз весьма значительно. Тому причиной догматические и вероисповедальные различия. Различия эти естественны и обоснованы. И все же, несмотря на различия своих вероисповеданий, верующие разных конфессий объединены самим фактом их веры в Бога – Бога разного, но Бога. Вера на глубинном уровне объединяет верующих разных конфессий единством очень многих религиозных требований, в числе которых: содержание нравственности верующего человека, отношениям к иным людям, верой в посмертное воздаяние и т.д. Личностные и общественные проявления религиозной веры в разных религиях в этом случае достаточно близки.

Различия в людях являются самым естественным условием их общения, их взаимодействия между собой. Все имеют нужду во многих: один

обладает одним умением и качеством, другой – другим и т.д. Общество, как единение людей на этом и основано. В христианстве этот принцип сформулирован следующим образом: «Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многоразличной благодати Божией» (1 Петра 4:10). Так рождается партнерство и сотрудничество людей, интегрирующих их в общество. И обратно: общество распадается, когда люди перестают нуждаться друг в друге. Индивидуализация и атомизация общества есть следствие и вместе – механизм такого распада.

Намного сложнее показать некое, если не единство, то взаимное признание верующих и неверующих людей. Вопрос об отношении верующих и неверующих в современном мире стал одним из важнейших для светских обществ. «Понимание толерантности в либеральных плюралистических обществах заставляет не только верующих в обращении с неверующими и инаковерующими считаться с постоянным существованием расхождений. В рамках либеральной политической культуры такое же понимание должно возникать и у неверующих по отношению к верующим» [Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) 2006, с. 73].

Как можно видеть, Ю. Хабермас преимущественно внешним образом прописывает взаимопонимание верующих и неверующих в «плюралистических обществах». Но он прав, так должно быть; остается, впрочем, вопрос: в силу чего именно так должны относиться друг к другу верующие и неверующие? По Ю. Хабермасу, получается, что только в силу толерантности. Но толерантность сегодня подвергается испытаниям и нередко срывается в конфликты. Поэтому было бы желательным найти более глубокие основания данного взаимодействия. Представляется, что внутренним, духовным единством в этом случае выступает единство человеческого рода, а также обязанность верующего человека относиться к «другому» как к себе самому (таково религиозное предписание верующему). «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7,12). То есть, и в том случае, когда верующих и неверующих разделяет отношение к вере, они все же объединены религиозной заповедью «возлюбить ближнего как самого себя». Таково содержание единения верующих и неверующих, а это является основой сближения личностных и общественных измерений бытия человека в вере.

Выводы

Анализ содержания и соотношения личностных и общественных измерений религиозности позволяет сделать вывод о том, что они взаимно обуславливают друг друга: религиозность общества в высокой степени зависит от уровня религиозности образующих это общество людей. В свою очередь, личностные измерения религиозности тесно связаны с предоставляемыми

обществом верующим возможностями свободно исповедовать избранную ими религию или не исповедовать никакую. То есть, общество задает внешние условия свободы вероисповедания и защищает права, как верующих, так и неверующих.

Вторым важным выводом является тот, что секуляризм, несмотря на свою вездесущность и проникновение в «поры» государства и общества не смог искоренить религиозные ценности в силу принципиальной неустрашимости духовного в человеке. Духовность является глубочайшим и существеннейшим качеством человека, отличающим, как пишет С.Л. Франк, человека от всех иных существ.

В статье также показано, что верующие разных конфессий, несмотря на отличия в догматике и вероисповедальной практике, объединены общим принципом веры в Бога, и это обстоятельство задает единство духовного пространства Казахстана, что критически важно для консолидации казахстанского общества. Кроме того, религия, базирующаяся на заповедях любви, обладает способностью создавать атмосферу партнерства и с неверующими людьми. Внутренним, духовным единством в этом случае выступает единство человеческого рода, а также, как только что говорилось, обязанность верующего человека относиться к «другому» как к себе самому: «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7, с. 12).

Имеется и еще один вывод, который имплицитно содержится в статье. Он носит более общий характер и заключается в следующем. Сегодня мировое сообщество ищет и не может найти эффективных форм снижения уровня вызовов и угроз в современном мире. Религия обладает огромным миротворческим потенциалом. Религия также продуцирует чувство глубокой солидарности всех людей – фундаментальной основы для разрешения кризисов. Для актуализации этих возможностей религии надо перестать относиться к ней как к чему-то высокому, но бессильному, имеющему отношение к миру потустороннему, но никак не к нашему сегодняшнему, реальному и современному. Надо демистифицировать религию, вывести ее из состояния ложного почитания или, напротив, средства, к которому прибегают и властные и оппозиционные элиты в стремлении упрочить свое положение. У религии имеются как имманентные, направленные на спасение души цели и средства, так и внешние, позволяющие улучшить современное общество, способы. Религия обладает огромным историческим опытом реализации и того, и другого. Она способна в современных условиях этот опыт проявить. Причем реализации этих возможностей нисколько не мешает светский характер абсолютного большинства государств современного мира. Единственное, что мешает – это неверное понимание сущности религии; вот это понимание и надо в корне пересмотреть.

Библиография

Архиепископ Лефевр, М. 2007. 'Они предали Его. От либерализма к отступничеству', пер. с франц. М. Заслонова. Санкт-Петербург, «Владимир Даль», 350 с.

Боберо, Ж. 'Светскость: французская исключительность или универсальная ценность?' [Электронный ресурс]. URL <http://http // zerkalo-nedeli.com/nn/show/403/35532>. (дата обращения: 05.09.2018)

'Декларация прав человека и гражданина' 1989. 'Принята Учредительным собранием 26 августа 1789 г. Французская Республика: Конституция и законодательные акты'. М.

Косиченко, А. 2012. 'Религия и ее возможности в современном мире'. *Религия: сущность и актуальные проблемы*. Под. общ. ред. З.К.Шаукеновой. Алматы, ИФПР КН МОН РК, 220 с.

Тейлор, Ч. 2017. 'Секулярный век', пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). М., ББИ, XIV + 967 с.

Тернер, Б. 2012. 'Религия в постсекулярном обществе' *Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. Ежеквартальный научный журнал*, № 2 (30).

Франк, С. 1992. 'Духовные основы общества'. М., Республика, 511 с. (Мыслители XX в.).

Хабермас, Ю, Ратцингер, Й. (Бенедикт XVI). 2006. 'Диалектика секуляризации. О разуме и религии', пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). М., Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 112 с.

Transliteration

Arhiepiskop Lefevr, M. 2007. 'Oni predali Ego. Ot liberalizma k otstupnichestvu' [They Betrayed Him. From Liberalism to Apostasy], per. s franc. M. Zaslonoval. Sankt-Peterburg, «Vladimir Dal'», 350 s.

Bobero, ZH. 'Svetskost': francuzskaya isklyuchitel'nost' ili universal'naya cennost'?' [Secularity: French Exclusivity or Universal Value?] [Elektronnyj recurs]. <http // zerkalo-nedeli.com/nn/show/403/35532>. (data obrashheniya: 05.09.2018)

'Deklaraciya prav cheloveka i grazhdanina' [Declaration of Human Rights and Citizenship]. Prinyata Uchreditel'nym sobranie 26 avgusta 1789 g. Francuzskaya Respublika: Konstituciya i zakonodatel'nye akty. M., 1989.

Kosichenko, A. 2012. 'Religiya i ee vozmozhnosti v sovremennom mire' [Religion and its Possibilities in the Modern World]. *Religiya: sushchnost' i aktual'nye problem*. Pod. obshch. red. Z.K.Shaukenovoj. Almaty, IFPR KN MON RK, 220 s.

Tejlor, CH. 2017. 'Sekulyarnyj vek' [Secular Age], per. s angl. (Seriya «Filosofiya i bogoslovie»). M., BBI, XIV + 967 s.

Terner, B. 2012. 'Religiya v postsekulyarnom obshchestve' [Religion in the Post-Secular Society]. *Gosudarstvo. Religiya. Cerkov' v Rossii i za rubezhom*. № 2 (30).

Frank, S. 1992. 'Duhovnye osnovy obshchestva' [Spiritual Foundations of Society]. M., Respublika, 511 s. (Mysliteli XX v.).

Habermas, YU, Ratsinger, J. (Benedikt XVI). 2006. 'Dialektika sekulyarizatsii. O razume i religii' [The Dialectic of Secularization. On Mind and Religion], per. s nem.

(Seriya «Sovremennoe bogoslovie»). М., Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreyа, 112 s.

Түйін

Косиченко А.Г. Дін өзінің жеке және қоғамдық өлшемдерінде

Мақалада секуляризм дінді мемлекеттік және қоғамдық өмірден ығыстырушы сонымен қатар қазіргі заманның доминантты ерекшелігі ретінде көрсетіледі. Секуляризммен байланысты адамзат таңдауы демократиялық және либералдық адам еркіндік мен құқықтары үстемдігі тарихи прогрестің келешегін жоюға, адамзат дамуының негізгі бағыттарын жоғалтуға әкелді. Адам және адамзат әлемдік, өңірлік және жергілікті оқиғалар барысын бақылаудан қалды. Мақалада діни сенімнің жеке және қоғамдық өлшемдер арасындағы корреляцияға жасалған талдау қоғам сенім субъектісі бола алмайды деген тұжырым жасауға мүмкіндік береді. Мұндағы субъект адам болып саналады. Дін жеке сипат негізін білдіретін адам болмысының өлшемдеріне жатады. Сондықтан дін Құдаймен жеке «кездесу» аймағы. Қоғамның рухани мазмұны мен жалпы рухани жағдайы қоғамды құрайтын адамдардың рухани жағдайынан қалыптасады.

Түйін сөздер: адам, дін, мемлекет, қоғам, қазіргі әлем, зайырлылық, секуляризм, құндылықтар, саясат.

Summary

Kosichenko A.G. Religion in its Personal and Social Dimensions

The article shows that secularism as a frontal displacement of religion from state and public life is the dominant feature of modernity. The secularism-related choice of humanity in favor of the rule of democratic and liberal freedoms and human rights has led to the loss of prospects for historical progress, to the loss of guidelines for the development of mankind. Man and mankind have lost control over the course of world, regional and local events. The analysis of the correlation between personal and social dimensions of religiosity carried out in the article makes it possible to conclude that society is not a subject of faith. The subject is human. Religion refers to those dimensions of human existence that are fundamentally personal. Therefore, religion is the area of personal “meeting” with God. The spiritual content and generally the spiritual condition of society is composed of the spiritual condition of forming a society of people.

Keywords: Man, Religion, State, Society, Modern World, Secularism, Secularism, Values, Politics.

Yelena Muzykina (Almaty, Kazakhstan)

THE RELIGION-CULTURE INTERRELATION THROUGH ISLAMIC ETHICAL PERSPECTIVE

Abstract. The contemporary reality places new challenges to the topic of religion-culture interrelation. Traditional configuration of monocultural reality gives way to the intervention of the ‘other’ culture into the fabric of Western Europe. Islam, firmly establishing its position in the region raises questions of values and paradigms compatibility. The paper presents an opinion on the matter developed by Tariq Ramadan, one of the most prominent European Muslim scholars, who grounds his view on the ethical perspective of Islam. He argues that religion and culture should be separated, but their mutual influence needs to be considered seriously. The latter is essential in case of solving those ethical dilemmas that Muslims face nowadays. By applying moral perspective, Ramadan not only leads to light at the end of the tunnel but also advocates a new methodology crucial to the process. It is based on enhancing the number of participants and including theologians, professionals, and ordinary Muslims into the decision-making process of how religion and culture should interact today.

Key Words: Tariq Ramadan, Religion-Culture Interrelation, Western Europe, Islam, Ethics.

Introduction: A New Era of Religion-Culture Interrelations

The problem of the interrelation between religion and culture has always brought the most heated discussion in various fields of social and human sciences. Today this discussion is gaining a new turn under pressure of modern social problems, including the phenomenon of religious revival, the correlation between secular and religious, and the Church-State relations. The need to determine what is primary and what is secondary, what is integrating, and what is subordinating comes to the broader light in the research field. The issue looks particularly urgent when the debate comes to Islam.

In our paper, we are going to consider some perspectives on interrelations between religion and culture from the Islamic point of view that is formed under new circumstances that could be summaries as “Islam in the West.” We are going to start with some observations on socio-cultural changes in Europe from the mid-20th century, and then present an opinion of a European Muslim scholar on the matter. As the exemplary, we would like to take Tariq Ramadan and his considerations. His ethical discourse on the religion-culture interrelation seems very fresh and enriching for the topic.

Religion versus Culture: General and Islamic Perspectives

The process of migration of Muslims from former colonies to Western Europe that started in the middle of the 20th century proved and reestablished the status of Islam as a world religion that spreads its influence to all five continents. In 2015 the number of its adherents reached more than 24% of the world's population [Islam set to become world's largest religion]. Islam has escaped from the traditionally assigned to it geographical borders and limits. If previously the interest of scholars who studied Islam was bound to the countries of the Near and Middle East thus creating Oriental Studies, now we can speak about a new generation of the scholars who study Islam in the Western world, thus building Occidental Muslim Studies. Unfortunately, the process of Islam entering the socio-cultural fabric of the states in the Western hemisphere is sometimes characterized by such terms as "seizure" or "invasion" generating alarmist sentiments in the society. The academic community also has played a particular role in creating a turmoil due to such theories as of the Clash of Civilizations by Samuel Huntington [Huntington 2011].

In our opinion, the whole problem of Islam in the West is created by the implied conflict between the traditional definition and understanding of Western culture and the place of religion in the system of cultural values. The idea that Islam and Western European culture are incompatible is widely spread not only among ordinary people but researchers as well. Why? Because religion is perceived as a part of a culture, one of its subsystems, which has a specific influence on it. And for the West, Christianity is traditionally considered to be that system-forming element. That very Abrahamic religious tradition influenced a broad verity of vital factors of the society in this geographical region.

However, today we can hear more often legitimate objections to the exclusive influence of Christianity to the historical development of Western Europe. There is a growing number of voices saying that Islam is not such a new religion for this part of the world, and without its heritage, many processes in Europe might not have happened at all [Watt 2004, Watt and Pierre 2011, König 2015]. For example, the Renaissance would have been impossible without works of Aristotle and Plato preserved by Arab-Muslim scholars and inherited later by Europeans. Or Copernicus could not have created his theory about the rotation of planets around the sun without the studies of Al-Battani (858-929), a Damascus astronomer [Kolchinskiy, Korsun' and Rodrigues 1986]. Also, the separation of church and state could not happen without a "double-truth" theory adopted by Europeans from the East and attributed to Ibn Rushd (1126-1198), one of the most famous Muslim philosophers. He was born and lived in the territory of modern Spain when it was ruled by Muslims [Double-truth Theory].

That is why some critical questions arise and require convincing answers. What does the spread of Islam in the West mean regarding interdependence of

different cultures and values? Where should the weight be put – on culture or religion? Is it worth considering Muslim faith as a springboard for “the other” cultural phenomenon, emphasizing the confrontation “Islam v. West,” or better adopt a notion of “EuroIslam” prevalent in Russian research literature, as if European Islam were different from the Middle East or Asian version? Let us briefly clarify those points.

Talking about Islam and culture, it is important to remember two things. On the one hand, it is necessary to keep in mind that Islam is indeed a religion. But on the other, it is imperative to see the link between religion and culture, their mutual influence. Any religion has cultural expressions and culture cannot escape the impact of fundamental values and religious practices of the social group in which it develops. Therefore, there are no religiously neutral cultures and culturally alienated religions.

Any religion – including Islam – is born in a specific cultural environment, which would be later influenced by that new entity. Therefore, it is challenging to draw a clear line between religious and cultural components of a culture. Nevertheless, correctly determined relationships between religious principles and their historical expressions in a particular culture are imperative. For example, in Islam Arabic is the only language of the Qur’an, but Arabic culture is not the only one in the Arabian Peninsula and Islam in general.

If we neglect these fundamental principles, we could become like a specific group among Muslims, the Salafis, who try to prove the opposite, and thereunder monopolize the right to interpret the Sacred Text because they present themselves as the “keepers of the original culture.” Doing this, they miss the fundamental point that Islam is a world religion which can find its way into any culture. With all the diversity of traditions, lifestyles, models, tastes, forms of behavior, and expressions peoples who accepted Islam were able to stick to those general principles that united Muslims from all around the world and helped them to stay in one course. Those principles remain the same through centuries, on all geographical territories, and for all people’s groups.

That is why we can conclude that interconnection and interrelation between any religion and culture should be acknowledged and considered very carefully; any cultural traces need to be distinguished and not mixed with religious principles.

With this in mind, let us turn now to the problem from the Islamic perspective and see how its adherents interpret the ratio that could be reached and considered ontologically reasonable. We will take an unusual angle to present the topic. It will be not from a homogeneous background by which we mean the prospect of an “insider” whose cultural and religious views match (according to the conventional understanding). We would like to present an opinion of the one who has an equal share of two seemingly incompatible elements – Islam and the West. Our next goal is to describe the view of Tariq Ramadan about the interrelation of religion and culture.

Tariq Ramadan and the Ethical Paradigm

Tariq Ramadan is well known as a fervent advocate of Muslim rights in the West and their effective integration as equal citizens into the socio-economic and political life of European countries. A French-Swiss Muslim academic, philosopher, and writer, Ramadan at the same time received a portion of his fame as a theologian and a champion of the “radical reform” of Muslim thinking. His research interests include the issues of Islamic legislation, politics, ethics, Sufism and the contemporary Islamic challenges in both the Muslim-majority countries and the West. In Ramadan, we have an “insider of two worlds.” On the one hand, he is intimately familiar with the Islamic heritage, but on the other, the intellectual has a solid knowledge of recent achievements by the Western academicians in the humanities and social sciences, thus working in between cultures and academic traditions. What is his opinion on the Islam-culture interrelation?

Ramadan unambiguously defends the position of the universality of Islam and its message for any culture. This status, in his opinion, is supported by the double-fold movement: on the one hand, Islam accepts the characteristics of cultural traditions, if they do not contradict the religious principles, on the other hand, Islam gives a critical assessment of cultural practices and manifestations [Ramadan 2009, p.188].

The critical assessment should take place in two ways. First of all, it examines religious doctrines that shape the worldview (“the state of mind and heart”) and suppose to lead to a constant reassessment of dubious and strange traditions. Secondly, the assessment involves practical experience that emerges along the process of interaction of cultures and helps to manifest advantages and disadvantages of each other side.

In other words, Ramadan points out to the importance of establishing a close link between the Qur’anic text (as the doctrinal foundation) and the context (people’s living environment). That is why he demands that not only religious specialist have to take part in the evaluation of cultural practices and characteristics. Ramadan notices.

Such study and reflection require thorough specialized analysis about the constitutive elements of the various cultures, their sources, relation to one another, meaning, and possible evolution. The prescriptive approach is never sufficient for this concerns codes, meaning, and both collective and individual psychology: social scientists and social workers can contribute very usefully to formulating the objectives of an ethics that takes realities into account while critically and constructively orienting cultural facts [Ramadan 2009, p. 188].

Here Ramadan brings forward an ethical dimension of the religion-culture relations which he is keen on. As an illustration, he uses female circumcision, one of the most dubious and dangerous practices that are widespread in many African countries, including Muslim ones. He points out that it is not enough merely declare that such circumcision has nothing to do with the established rules of Islam,

but presents just a cultural tradition, and therefore must be denounced. To the contrary, Ramadan underlines that it is necessary to work with the cultural context to understand what ideas feed this tradition and begin the *process* of their changes that might take a long time. The primary role in the transformation the Muslim scholar assigns to the formation of new ethical norms that will help people consciously, not through prohibitions, abandon brutal practices. They have to understand that they go against such moral standards as respect for women's dignity, women's rights, including rights to physical pleasure and physical health. The development of a normative provision cannot go without the development of moral support and therefore should unite specialists in various fields: *fuqaha* (Muslim jurists), anthropologists, ethnographers, psychologists, doctors and social workers, i.e., the specialists of the Text and the context. Such cooperation opens a new paradigm of the religion-culture interrelation and highlights the importance of ethics.

However, not only the confrontation of Islam and traditional culture raises serious ethical problems. Modern global culture presents complex moral challenges for the followers of Islam. One of them is the issue of entertainment, which dominates Western society and brings forward a whole industry oriented primary on profit, without any regulations and principles.

Ramadan states,

Contemporary Islamic thought simply does not know how to manage entertainment and play. This is serious, for we know how deeply valued entertainment is to the human conscience. It is what food is to the body: a vital need without which it will eventually waste away or deny its existence. This is the collective responsibility (*fard kifāyah*) of the whole spiritual community [Ramadan 2009, p. 199].

The culture of entertainment is a serious issue in modern society. Umberto Eco calls it "carnivalization of life" [Eco 2007]. Everything, politics, religion or sport turns into entertainment, into a game for the sake of economic gain. Meaningful and valuable dimensions disappear. That is why, concludes Ramadan, when everything becomes "dangerously entertaining," from political shows to reality shows and television charity marathons, the establishment of an ethics of entertainment is more than urgent.

Ramadan defines entertainment as a necessity of life that should act as a kind of pause during the process of performing essential life duties. In other words, it should give rest to mind, heart, and whole human being, and after taking it the person is recreated and able to return "to more important things, to their responsibilities regarding life, society, work, justice, and death." [Ramadan 2009, p. 196]. Such mode remains relevant for a Muslim believer, but ethical questions arise about the meaning, forms, nature of entertainment, their organization and time (day, night, weekend), and space (at home, in society, among unbelievers). The ethical and philosophical component of the questions should make us wonder about the meaning of entertainment. Why do we like entertainment and what is its purpose? Are we striving to disconnect from reality entirely and satisfy our

instincts, or we embark on a journey that affects our heart, mind, and imagination instructing us to act better and be more humane?

Ramadan says that the ethical component prompts us to devise such entertainments and games that make human beings balanced, independent, and free. With bitterness, the intellectual denotes,

Muslim societies and communities are so afraid of the effect of alienating entertainment that they produce amusements and games that are either packed with religious references (and thereby no longer provide actual, necessary recreation) or childish (as if to enjoy recreation as a Muslim, one must refuse to become as adult or pretend never to have become one...) [Ramadan 2009, p. 197].

Indeed, the problem of entertainment and games is a serious moral dilemma for all practicing believers, not only Muslims. This is a challenge of the global secular culture that uses the entertainment as a new tool for enslaving and colonizing consciousness, imposing certain clichés and perceptions. To overcome this situation, Ramadan suggests engaging specialists such as designers or leisure professionals in the problem-solving process and create new alternative forms of entertainment. Their participation could produce competitive options for dominant free time occupations demonstrating high professional level and high quality of those alternatives.

In this discussion, Ramadan presents a very balanced consideration of the topic. He does not argue for abandoning all existing types of entertainment but suggests paying attention to those that stand out for their ethics and respect for human dignity. Making a careful selection and using new alternatives, believers could get a wide range of activities that suit their age groups, location, and physical conditions, that would include amusements, adventures, books, works of art, sports, etc.

But the complete solution to the challenge of the modern entertainment industry and Islam requires one more step. It includes education of the general public to enjoy edifying recreating activities. To resist the alienating and standardizing global culture people need to learn to think critically and develop good taste. Ramadan concludes,

The youth must be taught to put a value on their own imaginations, to consider their own inclinations, and to analyze the activities available to them. We should fashion a conscience that is, as far as possible, aware of the meaning and objectives of physical and cultural 'consumption': this means equipping it with the means to resist the imperialism of play and entertainment, the carnivalization of life, and soulless consumerism [Ramadan 2009, p. 199].

Thereby, a genuine response to the religion-culture interrelation challenge in the contemporary world of Western Europe could be formed by Muslims through applying ethical paradigm that preserves Islamic principles and integrates appropriate cultural characteristics.

Conclusions

After examining the matter how religion and culture should be received nowadays and how Tariq Ramadan suggest to do it for Muslims in Western Europe who continuously face that challenge, we would like to make a few final observations.

The Muslim philosopher does not delineate the situation to theoretical contemplations of a narrow circle of sages. That ethical paradigm he continually refers to requires the participation of three group of people. First of all, those are knowledgeable people of the Qur'anic text who has always been involved in the decision-making process. Then Ramadan calls for integrating professionals from various fields who have relevant knowledge of the process suggesting that they do not necessarily have to be only Muslims. Modern science and social knowledge develop very fast; that is why no hesitation should be produced to use "alien's" knowledge if it can serve the common good and public interest (*maslahah*) [A Conversation with Tariq Ramadan].

Finally, the radical change of the worldview that the philosopher advocates also calls for the expansion of the circle of participants in the decision-making process and include a more significant number of ordinary people. Their role is not just to be passive spectators of discussions among specialists, but to become active participants who after receiving proper education can make a significant contribution to the formation of the final results and disseminate them.

Therefore we can conclude, that the Islamic ethical perspective presented by Tariq Ramadan gives to the issue of religion-culture interrelation a new boost that helps to link together the multiple realities currently present in our world.

References

A Conversation With Tariq Ramadan (APRIL 27, 2010). The Pew Forum on Religion & Public Life. URL: <http://www.pewforum.org/2010/04/27/a-conversation-with-tariq-ramadan/> (accessed 02.09.2017).

Double-truth Theory. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/double-truth-theory> (accessed 31.01.2018).

Eco, Umberto. 2007. "From Play to Carnival," in *Turning Back the Clock: Hot Wars and Media Populism*. New York: Harcourt, p. 71-76.

Huntington, Samuel P. 2011. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Schuster.

Islam and Science. The Power of Doubt. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=cvCYzZLorV0> (accessed 31.01.2018).

Islam set to become world's largest religion by 2075, study suggests. The Guardian, April 5, 2017 [Jelektronnyj resurs]. URL: <https://www.theguardian.com/world/2017/apr/05/muslim-population-overtake-christian-birthrate-20-years> (accessed 31.01.2018).

Kolchinskiy, I.G., Korsun', A.A., Rodrigues, M.G. 1986. *Astronomy: Biograficheskiy spravochnik* [Astronomers: Biographical reference]. Kiyev, Naukova dumka.

König, Daniel. 2015. *Arabic-Islamic Views of the Latin West: Tracing the Emergence of Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Ramadan, Tariq. 2009. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford [etc.], Oxford University Press.

Watt, W. Montgomery. 2004. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Watt, W. Montgomery, and Pierre Cachia. 2011. *A History of Islamic Spain*. New Brunswick, N.J. Aldine Transaction.

Түйін

Музыкаина Е.В. Исламдық этикалық перспективтің дінісі – мәдениет

Қазіргі заманғы шынайының дін мен мәдениеттің өзара әрекеттесуіне байланысты жаңа проблемаларды тудырды. Мономәдени шынайылықтың дәстүрлі құрылымы Батыс Еуропаның әлеуметтік құрылымына «басқа» мәдениеттің араласу үрдісіне орын беруде. Аймақта өз тұрғысын бекіткен ислам әртүрлі құндылықтардың үйлесімділігі туралы талқылауға итермелеп жатыр. Мақалада исламның этикалық парадигмасы тұрғысынан өз көзқарасын негіздейтін ең танымал еуропалық мұсылман ойшылдарының бірі Тарык Рамаданның осы мәселе бойынша пікірі қарастырылады.

Оның айтуынша, дін мен мәдениет бөлек қарастырылу жөн, бірақ олардың өзара әрекеттесуіне ерекше мән беру керек. Соңғысы мұсылмандардың қазіргі уақытта тап болып жатқан этикалық қайшылықтар жағдайларында әсіресе шешуші рөлге ие болып. Моральдық бағдарды қолдана отырып Рамадан тек қажетті шешімдерді көрсетіп қана қоймай, бұл үдеріс үшін маңызды жаңа әдіснаманы ұсынады. Ол бүгінгі таңда дін және мәдениет қалайша өзара әрекеттесу керек екендігі жөнінде шешімдерді қабылдау үдерісіне қатысушылар санын, оның ішінде теологтар, профильдік мамандар және қарапайым мұсылмандарды көбейтуде негізделеді.

Түйін сөздер: Тарык Рамадан, дін мен мәдениеттің өзара байланысы, Батыс Еуропа, ислам, этика.

Резюме

Музыкаина Е.В. Взаимодействие религии и культуры сквозь призму исламской этики

Современная реальность ставит новые проблемы, связанные с взаимодействием религии и культуры. Традиционная структура монокультурной реальности уступает место вмешательству «иной» культуры в социальную ткань Западной Европы. Ислам, утвердивший свои позиции в регионе, подталкивает к обсуждению совместимости различных ценностей. В статье представлено мнение по данному вопросу Тарика Рамадана, одного из наиболее известных европейских мусульманских мыслителей, который обосновывает свою точку зрения этической парадигмой ислама. Он утверждает, что религия и культура должны быть разделены, но необходимо серьезно относиться к их взаимному влиянию. Последнее становится решающим в случае тех этических дилемм, с которыми сталкиваются мусульмане в настоящее время. Используя моральную перспективу, Рамадан не только показывает необходимые решения, но и представляет новую методологию, важную для данного процесса. Она основана на увеличении числа участников процесса принятия решений о том, как должны сегодня взаимодействовать религия и культура, и включает теологов, профильных специалистов и простых мусульман.

Ключевые слова: Тарик Рамадан, взаимосвязь религии и культуры, Западная Европа, ислам, этика.

*Бейсенов Бағдат, Шазырбаев Алмасбек
(Алматы, Қазақстан)*

ОРТАЛЫҚ АЗИЯ ЕЛДЕРІНДЕГІ МЕМЛЕКЕТ ЖӘНЕ ДІН

Аннотация. Бұл мақалада қазіргі орта азия елдеріндегі діни жағдай қарастырылған. Орта Азия елдеріндегі мемлекет пен дін қатынасының өзекті мәселелеріне дінтанулық талдау жасалады. Зайырлы мемлекеттің дін саласын реттеу тетіктеріне кеңінен шолу жасалған. Орталық Азия елдеріндегі мұсылмандық ерекшеліктері: халықтарға ортақ ханафии мазхабы, дәстүрлі халықтық-ғұрыптық діндарлық, сопылыққа тән этикалық ұстаным, шет елдіктердің қаржылық қолдауындағы жаңа исламдық ілімдер мен геосаяси жобалардан туындаған діни ілімдердің таралуы. Қазақстан 2017-2018 жылдары – БҰҰ Қауіпсіздік Кеңесінің тұрақты емес мүшесі сынды мәселелер қарастырылған.

Түйін сөздер: зайырлылық, діндарлық, орталық азия, секулярлық, дін, мемлекет, діни жағдай, діни жаңғыру, қауіпсіздік.

Кіріспе

Адам мен қоғам өмірінде діннің әлеуметтік мән-мағынасын жоғалтуын бейнелейтін және қазіргі заманның ажырамас қасиеті саналған секуляризация ұғымы заманауи әлемде жаңа тұрғыда қарастырылуда. Секулярлы қоғам кеңістігінде діннің саясатқа, экономикаға, мәдениетке ықпалының күшеюі нақты қоғамдық өмірдегі діндарлық пен секулярлық арасындағы арақатынас формасына байланысты өрбиді. Ғылыми-техникалық төңкеріс, жаһандану үдерістері, урбандалу, экономикалық, саяси, мәдени жаңғырулар дін мен діни санаға да ықпал етті. Десекуляризация - бұл секуляризацияға қарама-қарсы тренд, яғни діндарлықтың қайта жаңғыруы, зайырлылық пен дүниелік есебінен қасиеттіліктің қайта жандануы. Бұл трендтің көріністері - діннің зайырлы, мемлекеттік орындарға (мектеп, жоғары оқу орны, әскер, экономика, медицина, мәдениет) кіре бастауы, діни институттардың көркем шығармашылық туындыларына (әдебиет, театр, сурет, кино өнері) цензура қоюға әрекеті. Десекуляризация белгілері – мемлекет пен дін арасалмағының өзгеруі, қоғамдық санадағы діни түсініктердің өсуі, нақты діннің ресми мәртебе алуға қадам басуы. Батыс еуропалық ғалымдар постсекулярлық және постдіндарлық ұғымдары төңірегінде тартысса, постатеистік және постсоциалистік елдер ғалымдары діннің қайта жаңғыруы, діннің қайта оралуы, сакрализациялану, секуляризацияның ақыры тақырыбында пікір таластыруда. Дінмен байланысты жаһандық қоғамдық санада туындайтын сұрақтар діни толеранттылық пен сұқбат, жаһандық террорлық, радика-

лизация, исламофобия, діни фанатизм төңірегінде өрбиді. Постсекулярлы қоғамда секулярлы және түрлі діни топтардың бейбіт және өзара келісімде өмір сүруі үшін түсіністік қағидалары қандай болуы тиіс. Постсекулярлы жағдайда діни идеялар мен діни институттардың қоғамдық өмірге ықпал етуі деңгейінің шекарасы қандай болмақ. Ұлттық сананың дамуындағы діннің орны және қоғамдық өмір модернизациясында діннің атқарар рөлі қандай. Адам санасының радикализациялануының түрткілері және терролық әрекеттердің саяси, әлеуметтік, діни, ұлттық, дүниетанымдық, психо-патологиялық себептерін қалай айқындаймыз. Міне осы сауалдар қоғамдық психология мен санадағы түйткілді мәселелер. «Бүгінде революциялар өңін өзгертіп, ұлттық, діни, мәдени, сепаратистік перде жамылды. Бірақ бәрі де, түптеп келгенде, қантөгіспен, экономикалық күйреумен аяқталатынын көріп отырмыз. Әлемдегі оқиғаларды ой елегінен өткізіп, қорытынды жасау – қоғамның да, саяси партиялар мен қозғалыстардың да, білім беру жүйесінің де ауқымды дүниетанымдық, рухани жұмысының бір бөлігі» [Назарбаев 2017]. Қазіргі батыс еуропалық қоғамды постсекулярлы ретінде анықтау үшін негізгі үш құбылыстан туындаған санадағы өзгерістер нақты айқындалуы тиіс. Біріншіден, қазіргі әлемде болып жатқан түрлі қақтығыстардың діни негізде болғандығын хабарлайтын БАҚ ықпалымен қоғамдық сана өзгеруде; екіншіден, либералды қоғамдағы діни қауымдар кейбір қоғамдық немесе саяси оқиғаларды өзінше түсіндіруі қоғамдық санаға әсер етуде; үшіншіден, дәстүрлі мәдениетті ұстанатын елдерден келуші жұмысшы күштер және босқындардың тұрақты иммиграциясы еуропалық азаматтар санасына ықпал етуде. Неміс философы Ю.Хабермас осы үш факторды негізге ала отырып секулярлы батыс қоғамын постсекулярлы деп атайды. Ғаламтор және әлеуметтік желілер, алпауыт елдердің геосаяси жобалары мен идеологиялық бәсекелестігі, маргиналды құбылыстар пен постмодерндік ұстаным діннің және діндарлықтың жаңа құбылысы радикалды идеология мен діни сенімнің күмәнді формаларын тудырды. Заманауи әлемде нақты дін мен идеологияға негізделген саясат, партия, экономика, құқық, мәдениет, өнер секулярлықтың Жаңа заманда орныққан үлгісіне сымайды. Жаһанданған адамзаттың қоғамдық психологиясы мен өміріне діннің ықпалы өсуде, демек зайырлылық пен діндарлықтың өзара әріптестігінің әділетті заманауи тетіктерін даярлау қажет. Қазіргі қоғамдағы модернизациялық үдерістер діни және зайырлы сананы қамти отырып, оны өзгертуде. Секуляризация бұл дінге қарсылық емес, діннің заң аясында өркениетті қызмет жасауы, демек постсекулярлы қоғамда секулярлық пен сакральдылық бірін-бірі толықтырушы. Секулярлы қоғам діндегі бауырмалдық, рухани кемелдену, мейірімділік, қайырымдылық сынды құндылықтардан үйренуі тиіс. Постсекулярлы кеңістікте зайырлы және діни институттар азаматтарды біріктіру үшін теңдік, әділеттілік, әріптестік, түсіністік қағидаларын ұстануы тиіс. Секулярлық дінге қарсылық емес. Се-

кулярлы қоғамда діни институттар қоғамды біріктіруші қызмет атқаруы тиіс. Қазіргі орталық азия елдеріндегі діни жағдай және діндарлық деңгейі тілдік, ділдік, діни дәстүр жақындығымен және дін саласындағы мемлекеттік саясат қағидаларының ұқсастығымен айқындалады.

Әдіснама

Мақалада жалпы тарихи элеуметтік құбылысы және діннің мәнін кешенді түрде қарастыруда диалектикалық әдіс қолданылды. Сонымен қатар мақала барысында салыстырмалы және жүйелі сараптау, тарихи-логикалық, компаративистік әдіспен қатар ғылыми зерттеудің дәстүрлі әдістері анализ, синтез, абстракциялау және жалпылау қолданылды.

Негізгі бөлім

Түркіменстан халқының 80 пайызының астамы сүнниттік бағыттың ханафии мазхабын ұстанады. Түрікменстан зайырлы қағидатты ұстанатын ел. Ел халқының 7-8 пайызы православ сенімінде. Ел аумағында дінді саяси мақсатта пайдалануға тыйым салынған. 1994 жылы құрылған дін істері бойынша кеңес (Генгеши) дін саласын мемлекеттік қадағалау мен реттеу қызметін атқарды. 1990 жылдардың ортасында елдің Ауғанстанмен шекаралас аймағында радикалды діни ілімдер көрініс бере бастады. 1997 жылы «Ар-ұждан және діни ұйымдар туралы» заңға толықтырулар енгізілді. Барлық діни ұйымдар қайта тіркеуден өтті. Тіркеуден өтпеген діни ұйымдарға діни қызмет жасауға тыйым салынды. Діни қауымдардың қаржылық, қайырымдылық, білім-ағартушылық қызметіне және кадрлық ұстанымына шектеулер қойылды. Шет елдік уағызшылар мен дін қызметкерлері жұмысына тыйым салынды. Шетелдік діни әдебиеттерді ел аумағына алып келуіне тыйым салынды. Елдегі шииттік (Әзірбайжандар мен Ирандықтар) қауымдардың шақыруымен келген Ирандық уағызшылар елден шығарылды. Шииттер Иранмен шекаралас аудандарда және Туркменбаши қаласында тұрады. Мешіттердегі діни оқу курстары қайта тексеруден өткізілді. 1999 жылы Чарджоу қаласындағы медресе жабылды. 2003 жылы қабылданған «Діни сенім бостандығы және діни ұйымдар туралы» жаңа заңға сәйкес тіркелмеген діни бірлестік жұмысына қатысушылар қылмыстық жауапкершілікке тартылатын болды. Мүшелер саны 500-ге жеткен діни ұйымдар тіркеуден өтті. Мешіт имамдарын тағайындауға мемлекеттік құрылымдардың ықпалы өсті. Жеке меншік құқығындағы діни оқу орындарын ашуға тыйым салынды. Жоғары діни оқу орындарын құру тек дін істері кеңесі құзіретіне берілді. Дінбасылық лауазымға діни білімді елден алған түркіменстан азаматы лайық деп саналды. Әділет министрлігінің рұқсатынан кейін ғана шет елдік демеушілердің қаржылай көмегін алуға

рұқсат етілді. АҚШ-ның «халықаралық діни сенім бостандығы туралы Акт» сәйкес қысымынан кейін 2004 жылы тіркелмеген діни бірлестік жұмысына қатысушыларды қылмыстық жауапкершілікке тарту бабының күші жойылды. 2016 жылы қабылданған «Діни сенім бостандығы және діни ұйымдар туралы» жаңа заңда діни бірлестікті тіркеу үшін кәмелет жасындағы 50 түркіменстан азаматтарының өтініші жеткілікті және діни бірлестіктің жарғысы болуы тиіс. Жасырын діни қызметке тыйым салынады. Шет елден берілетін тегін және гранттық көмектер міндетті түрде тіркелуі тиіс. Мемлекет меншігіндегі діни бағыттағы мүліктер мен діни ғимараттарды діни ұйымдарға тегін берілуі заңда бекітілді. Мемлекеттік білім беру ұйымдарында дінді оқытуға тыйым салынды. Діни білім беру орындарына қатаң талап қойылды. 2016 жылы діни ұйымдармен жұмыс бойынша және діни мазмұндағы баспа өнімдерін сараптау арнайы комиссиясы құрылды. Комиссия құзіреті: діни ұйымдардың қызметін және азаматтардың діни ұйымдар үстінен жазған арыз-шағымдарын қарау, шет елдік діни ұйымның басшысын қызметке тағайындау, шет елдік діни әдебиеттерге сараптама жасау, дінтанулық сараптама қорытындысын беру, діни ұйымдарды тіркеуге ұсыныс беру, діни білім беру ұйымын ашуға ұсыныс беру, жергілікті билік орнымен бірге діни ғимарат құрлысына рұқсат беру. Түркіменстанда ораза айтта бір күн, құрбан айтта үш күн демалыс берілген. Зерттеушілердің пікірінше, көшпенді өмір салтын ұстанған байырғы түркімендердің бүгінгі буыны діннің ғибадаттық формасын емес, халықтық діндарлықты ұстанады. Алайда кедейшілік, еркін ойшылдықты қудалау, мешіттерді жаппай бақылау, сыртқы күштердің ықпалы, ауғанстандағы тұрақсыздық діни жағдайға кері әсер етуі мүмкін.

Өзбекстан зайырлы мемлекет. Негізгі заңда барлық діндердің заң алдындағы теңдігі, мемлекет пен діннің бөлінуі нақты айқындалған. Ел аумағында дінді саяси мақсатта пайдалануға тыйым салынған. Өзбекстан халқының 93 пайыздан астамы сүннитік бағыттың ханафии мазхабын ұстанады. Бұқара және Самарқан аймақтарында шииттік (ирандықтар мен әзірбайжандар) қауымдар бар. Бұл аймақтарда шииттік мешіттер жұмыс жасайды. Шииттер құлшылықтарын көбіне үйлерде және сүнниттік мешіттерде өткізеді. Шииттік имамдар діни білімді елдегі медреселерден алады. Ел аумағында 16 конфессияға тиесілі 2400 аса діни бірлестіктер бар. Діндар мұсылмандар ӨМДБ құзіретінде. Ел аумағында ислам университеті және ислам институты, оннан аса медреселер жұмыс жасайды. 2017 жылы ислам өркениеті зерттеу орталығы құрылды. Елдегі исламтанулық білім беру жүйесі бірізді және бірыңғай оқыту бағдарламасын ұстанады. Кәмелеттік жасқа толмағандардың мешітке баруы қатаң бақыланады.

1999 жылы Ташкент және басқа қалаларда болған жарылыстан соң шет елдердің діни оқу орындарында оқитын студенттер елге қайтарылды. Елдегі шет елдік діни оқу орындар жабылды. Орталық азия елдерінде Өзбекстан

ислам қозғалысы ұйымы қызметіне тыйым салынған. Бұл террорлық ұйым Өзбекстан, Қырғызстан елдерінде террорлық қылмыстар ұйымдастырды.

Қырғызстан зайырлы мемлекет. Елдегі діндердің заң алдындағы теңдігі, мемлекет пен діннің бөлінуі негізі заңда айқындалған. Қырғызстан мұсылмандары сүннитік бағыттың ханафии мазхабын ұстанады. Қырғызстанда 3700 аса мешіттер болса, 700 мешіт Ош облысы аумағында орналасқан. Ош облысында діни ахуал басқа аймақтарға қарағанда өзгеше. Бұл аймаққа ферғана жазығының ахуалы және этноконфессионалды ерекшелік ықпал жасайды. Қырғызстанда түркия тарапының қолдауымен ашылған діни оқу орындары жұмыс жасайды. Қырғызстан мұсылмандар діни басқармасының «Ислам Маданияты» газеті, Джалал-Абад казиаттының «Мұсылман», Баткен казиаттының «Ислам авазы» газеттері ислам құндылықтарын насихаттайды. Мешіт имамдары-Мысыр, Түркия, Пәкістан, Иордания, Сирия және елдегі діни оқу орындарын бітірген.

Тәжікстан зайырлы мемлекет. Елдегі діндердің заң алдындағы теңдігі, мемлекет пен діннің бөлінуі негізгі заңда айқындалған. Тәжіктердің тілі парсы тобына жатады. Тәжікстан мұсылмандары сүннитік бағыттың ханафии мазхабын ұстанады. 2009 жылы ұлы имам Әбу Ханифа жылы деп жарияланды. Таулы Бадахшанда шиит-исмаилиттер қауымы бар. Исмаилитік ілімді памир (вахандықтар, бартангдық, рушан, ишкашим, шугнан) халықтары ұстанады. Исмаилиттер ағымы алтыншы шиит имамы Жафар ас-Садықтың ұлы Исмаил есімімен байланысты қалыптасқан. Исмаилиттік ілімі бойынша имамат мұрагерлікпен беріледі. Исмаилит-низариттер қауымының діни жетекшісі имам IV Ага-хан. 2009 жылы Душанбе қаласында шиит-исмаилиттер орталығы ашылды. IV Ага-хан Таулы Бадахшандағы шиит-исмаилиттер қауымына гуманитарлық көмек көрсетеді. Орталық Азия елдерінде Ага-хан қоры білім беру жобаларын қаржыландырады. Aga Khan Development Network аясында білім беру, әлеуметтік-экономикалық, мәдени ұйымдар жұмыс жасайды. 2002 жылы IV Ага-хан қоры Тәжікстан, Қырғызстан таулы аймақтарында Орталық Азия университетінің филиалдарын ашуды ойластырды. 2003 жылы Алматы облысының Текелі қаласында университет филиалының іргетасы қаланған болатын. Ел аумағында 3000 аса мешіт және 19 медресе бар. 2009 жылы Тәжікстанда «Салафия» қозғалысына сот шешімімен тыйым салынды. 2014 жылы Тәжікстан жоғары сот қаулысымен «Салафия» діни ағымының қызметі экстремистік деп танылды. 2005 жылы Тәжікстан білім министрлігі мектептерде хижаб киюге тыйым салды. 2011 жылы мешіттерде дауыс күшейткішпен азан шақыруға тыйым салынды. 2013 жылы Иран, Мысыр, Ливия, Сауд арабиясы елдеріндегі діни оқу орындарында оқитын студенттерін кері шақырып алды. Тек арнайы тексеруден соң шет елдің діни оқу орындарында білім алуға рұқсат етіледі. Мемлекеттік және жеке бала-бақшалар және мектептерде, үйлерде діни уағыз жүргізуге тыйым салынды. Әйелдер мен кәмелеттік жасқа толмағандардың мешітке

баруына тыйым салынды. Дін істері комитетінің өкілдері барлық діни ішараларға қатысуға өкілетті және мешіт имамдарын тағайындау дін істері комитетімен келісілетін болды. 2014 жылдан мешіт имамдары мемлекеттен жалақы алатын болды. 2015 жылы орталық азия елдеріндегі бірден-бір діни партия – Тәжікстан ислам қайта өрлеу партиясына тыйым салынды. Ел аумағында террорлық және экстремистік сипаттағы 15 ұйым қызметіне тыйым салынған. 2017 жылы жоқтауды дауыстап айтуға, шашты жұлып және топырақ шашып жылауға тыйым салынды. Діндар азаматтардың сақалы 3 см аспауы тиіс. Өзбекстан және Тәжікстандағы діни ахуалға Ауғанстандағы саяси-діни үдерістер әсер етуі мүмкін. Посткеңестік мұсылман елдеріне салафизм ағымының екі нұсқасы – мадхалия және суррия таралған. 1990 жылы Ирактың Кувейтті жаулап алуынан соң Сауд арабиясы аумағына АҚШ әскерінің орналасуына («шөлдегі дауыл» операциясы) қарсы болған Мұхаммет Сурури бастаған топ және шет елдік әскерилердің елге келуін, яғни билік ұстанымын жақтаған Раби ибн Хади әл Мадхали тобы пайда болғаны белгілі. Қазіргі орталық азияның діни кеңістігінде салафиилік және сопылық топтар арасында дүниетанымдық пікір-сайыстар орын алуда. 1990 жылға таман кеңес үкіметінің басшылығы қайта құру саясаты аясында дінге қатысты төзімді саясат жүргізе бастады. Бұл жариялылық саясаты түрлі наным-сенімдердің кең таралуына жол ашты. Кейбір діни ілімдер шет елдік қаржылық және саяси топтардың, арнайы қызметтердің қолдауымен үгіт-насихат жүргізді.

Қорытынды

Қазіргі таңда Орталық Азия елдеріндегі діни жағдай қалыпты. Орталық Азия елдерінің дін саласындағы мемлекеттік саясаты – зайырлылықты ұстану, мемлекет пен дін қатынасын зайырлы тұрғыда жетілдіру, діни жағдайды құқықтық-заңнамалық реттеу, халықтық діндарлық пен дәстүрлі діни құндылықтарды қолдау көрсету. 2007 жылы орталық Азия елдерінің мүфтилер кеңесі құрылды. Орталық Азия елдеріндегі мұсылмандық ерекшеліктері: халықтарға ортақ ханафии мазхабы, дәстүрлі халықтық-ғұрыптық діндарлық, сопылыққа тән этикалық ұстаным, шет елдіктердің қаржылық қолдауындағы жаңа исламдық ілімдер мен геосаяси жобалардан туындаған діни ілімдердің таралуы. Қазақстан 2017-2018 жылдары – БҰҰ Қауіпсіздік Кеңесінің тұрақты емес мүшесіне сайланды. «Осы шешім арқылы Ұйымға мүше мемлекеттер Қазақстан Республикасының бейбітшілік сүйгіш көпвекторлы саясатына жоғары бағасын беріп отыр» [Әшімбаев 2017]. Еліміз БҰҰ қауіпсіздік кеңесінің – Ауғанстан мәселелері, ДАИШ және әл-Каеда террорлық ұйымдарына қарсы күресті үйлестіру, Эритрея-Сомали сынды тұрақты комитеттері жұмысына төрағалық жасайды. Қазақстанның БҰҰ Қауіпсіздік Кеңесінің тұрақты емес мүшесі

ретіндегі қызметі орталық азия аймағында тұрақтылық пен бейбітшілікті қамтамасыз етуге бағытталады. 2017 мамырда Эр-Риядта өткен «АҚШ-Араб ислам әлемі» Саммитінде жаһандық терроризммен күресте ислам дүниесі (сүнниттік мемлекеттер) елдерінің әріптестігің күшейту мәселесі көтерілді. Эр-Риядта экстремизм және терроризммен күрес халықаралық орталығы құрылды. Бұл саммитке иран шақырылмады. Бұл жиын аймақтағы сүнниттік араб елдері және иран арасындағы бәсекелестікті күшейтіп, өзара қарым-қатынасқа салқынын тигізетіні анық.

Орталық Азия елдеріндегі әлеуметтік-экономикалық және демографиялық үдерістер, қарқынды урбанизация, дәстүрлі қоғамнан постмодерндік және постиндустриалды ақпараттық қоғамға қарай секіріс жасау, әлеуметтік-экономикалық мәселелер кедейшілік, жемқорлық және бәсекелес елдердің геосаяси және геоэкономикалық мүдделерінің қақтығысы діни негіздегі экстремизмнің өсуіне ықпал етуі мүмкін алғышарттар. Діндарлар санасының радикализациялануының алдын алу іс-шаралары ең алдымен дін саласындағы мемлекеттік саясаттың пәрменділігін арттыру, азаматтық қоғам институттардың тиімді жұмыс жасауын арттыру, жастардың әлеуметтенуі мен қоғамдық өмірге ат-салысуын жетілдіру, дәстүрлі діл мен зайырлы қағидатқа сай діндарлық мәдениетін қалыптастыру, әсіредіншілдіктің себептерін айқындау, әлеуметтік аз қамтылған топтармен жұмысты тиімді жүргізу, дәстүрден тыс ілімдердің қоғамдық сана мен өмірге тигізер кері әсерін кешенді түрде көрсету, аймақтағы өзекті әлеуметтік мәселелерді шешу, діни жағдайға қатысты тәжірибе алмасу, аймақтағы діни жағдайды талдаудың еларалық біріккен орталығын құру, ортаазиялық ғұлама ғалымдардың еңбектерін аудару, ірі және моноқалалардағы діни ахуалға үнемі талдау жүргізу. «Біздің кешегі тарихымыз бұлтартпас бір ақиқатқа-эволюциялық даму ғана ұлттың өркендеуіне мүмкіндік беретініне көзімізді жеткізді» [Назарбаев 2017]. Орталық Азия елдерінің тұрақтылығы мен заманауи өркендеу жолы-зайырлы қағидатта негізделген. Тарихи қалыптасқан мәдени-рухани жағдай, дәстүрлі діни мәдениет, ортақ киелі орындар мен әулиелер культі, халықтық діндарлық, сүнниттік бағыт (матрудилік ақида) және ханафиттік ғибадат жолы орталық азия мұсылмандарын достық пен рухани келісімге жетелейді деп сенеміз.

Библиография

- Назарбаев, Н.Ә. 2017. 'Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру'. *Қазақ әдебиеті*. 14 сәуір.
- Өшімбаев, М. 2017. 'Бұл – халықаралық қоғамдастықтың жоғары сенімі'. *Егемен Қазақстан*. 1 қаңтар.

Transliteration

Nazarbaev, N.Á. 2017. ‘Bolashaqqa baǵdar: rýhanı jańǵyrý’ [Course Towards the Future: Modernization of Kazakhstan’s Identity]. *Qazaq ádebiyeti*. 14 sáyir.

Áshimbaev, M. 2017. ‘Bul – halyqaralyq qoǵamdastyqtyń joǵary senimi’ [This is the High Trust of the International Community]. *Egemen Qazaqstan*. 1 qańtar.

Резюме

Бейсенов Б., Шагирбаев А. Государство и религия в Центральной Азии

В этой статье рассматривается религиозная ситуация в современных азиатских странах. Религиозный анализ актуальных вопросов отношений между государством и религией в странах Центральной Азии. Всесторонний обзор механизмов светского государственного регулирования светского государства, в странах Центральной Азии: обычные ханафитские мазхабы, традиционный фольклор, религиозные, суфийские этические принципы, новые исламские учения.

Ключевые слова: Секуляризм, религиозность, Центральная Азия, религия, государство, религиозная ситуация, религиозное возрождение, безопасность.

Summary

Beisenov B., Shagirbaev A. The State and Religion in Central Asia

This article examines the religious situation in modern Asian countries. Religious analysis of topical issues of relations between the state and religion in the countries of Central Asia. In a comprehensive review of the mechanisms of secular state regulation of a secular state, in the countries of Central Asia: ordinary Hanafi madhhabas, traditional folklore, religious, Sufi ethical principles, new Islamic doctrines.

Keywords: Secularism, Religiosity, Central Asia, Religion, State, Religious Situation, Religious Revival, Security.



*Асқар Әкімханов, Алау Әділбаев, Еркінбек Шоқай
(Алматы, Қазақстан)*

**ӘБУ МАНСУР ӘЛ-МАТУРИДИДІҢ ДІНДЕГІ
«ҮЛКЕН КҮНӘ» ҰҒЫМЫНА ҚАТЫСТЫ ҰСТАНЫМЫ ЖӘНЕ
(АЛҒАШҚЫ ТАКФИРИТТЕР) ХАРИЖИТТЕР
МЕН МҰҒТАЗИЛИТТЕРГЕ ЖАУАБЫ**

Аннотация. Ислам тарихында «үлкен күнә» (кәбира) мәселесі ең алғаш харижиттер тарапынан көтерілді. Олар әубаста «күпірлік» ұғымын негізге ала отырып, осы ұғыммен байланысты әртүрлі теологиялық мәселелерді көтерді. Солардың ең маңыздысы «күнәһар мүмін» мәселесі-тін. Харижиттер адамға ішкі сенімінен гөрі, сыртқы іс-әрекеттеріне қарап баға беретін болған. Олардың түсінігі бойынша, адамның кәміл мұсылман болуы үшін жүректегі сенім/иман жеткіліксіз, жүректегі сеніммен бірге, соған лайық іс-әрекеттердің/амалдардың болуы және күнәлардан тыйылу міндетті. Осыған орай харижиттер діндегі амалдар мен үкімдерге, яғни діни практикаға ерекше мән берді. Бірақ олар бұл мәселеге де біржақты қарады. Нақтырақ айтқанда, теріс жағынан қарады деуге болады. Олар кемел мұсылман қоғамы қандай болу керек деген мәселеге келгенде, діндегі амалдар мен үкімдердің орындалуынан гөрі, олардың тәрк етілмеуі мәселесіне, сауапты істерден гөрі, күнәлі істердің орын алмауына баса назар аударды. Басқаша айтқанда, олар мұсылман қоғамын іс жүзінде жат элементтерден тазартуды ең үлкен міндет санап, «кім тақуа» дегеннен гөрі, «кім күнәһар», сондай-ақ «кім мүмін» дегеннен гөрі «кім кәпір» деген санамен және ұстаныммен әрекет етті. Осылайша олар шынайы мүмінге қойылатын талаптарды тым күшейтіп әрі қиындатып жіберді. Олардың түсінігіндегі идеалды мүмін – діннің барлық талаптарын мүлтіксіз орындайтын, тыйғандарынан толық тыйылатын, күнә атаулыдан ада, іші де, сырты да кіршіксіз болуы керек-тін. Бұл түптеп келгенде, адамның жаратылысымен, табиғатымен және психологиясымен санаспау еді. Нәтижеде исламда «такфиризм» тенденциясы пайда болып, белең алды. Имам Матуриди өзінің бұл мәселе бойынша басты оппоненттері мұғтазилиттер мен харижиттердің ұстанымдарын терістегенде алдымен Құрандағы «үлкен күнә» ұғымын дұрыс пайымдау мәселесіне баса назар аударған. Ол «үлкен күнә» ұғымын пайымдап, талдағанда әрі түсіндіргенде негізінен Құран аяттары мен лексикасын контекстуалды тұрғыдан талдау және пайымдау әдісін, Құранды Құранмен интерпритациялау әдісін және хадистерді және ғалымдардың көзқарастарын басшылыққа алған.

Түйін сөздер: «үлкен күнә», мүмін, сунниттер, харижиттер, мұғтазилиттер, такфиризм, теология, иман, амал

Кіріспе

Алғашқы кәләм ғалымдары діндегі «үлкен күнә» ұғымына жан-жақты талдау жасаған емес. Олар бұл ұғымды белгілі деңгейде көмескі күйінде қалдырып, бар назарын мұсылман үмбетінің ішіндегі «үлкен күнә» жасаған адамның діндегі статусының қандай болатынына аударды. Нақтырақ айтқанда олардың ой-санасындағы басты мәселе «үлкен күнә» ұғымы емес, үлкен күнәһар (муртакиб әл-кабира) еді. Яғни оларды мазалаған мәселе мынау еді: Үлкен күнә жасаған мұсылман шынымен мұсылман ба?! Егер олай болмаса, оны сенім тұрғысынан қандай санатқа жатқызуға болады?! Бұл құбылыс харижиттер тарапынан принциптік тұрғыдан көтерілген аса маңызды мәселенің жалғасы және соның теориялық тұрғыдан қолға алынуы еді [Изутсу 1984].

Үлкен күнә жасаған мүмін мәселесіне қатысты мұсылмандар арасында әртүрлі көзқарастар болды. Нақтырақ айтқанда ислам теологиясы тарихының алғашқы кезеңдерінде үлкен күнәһарға қатысты жалпы алғанда төрт түрлі көзқарас пайда болды:

1. Үлкен күнә жасаған мүмін – кәпір, тіпті мүшірік болады; (харижиттер)
2. мұсылман, мүмін болып қалады; (муржия және әһл әс-суннә/әһл хадис, матуридилер және әшғарилер)
3. мұсылман да емес, кәпір де емес, екеуінің арасындағы өз алдына бөлек категорияға жатады; (мұғтазилиттер)
4. мұнафық болады. (Хасан әл-Басри)

Харижиттер жалпы алғанда үлкен күнә жасағанның бәрін жаппай кәпір санаған, тіпті үлкен күнәні былай қойғанда кішігірім күнәларды жасағанның өзін кәпір санауға дейін барды [Ләмиши 1995]. Дегенмен Изутсу мұндай ұстанымды харижиттердің бәріне бірдей телу дұрыс емес деген пікірді алға тартады. Өйткені харижиттік топтардың барлығының бұл мәселеге қатысты бірыңғай ұстанымда болмағаны тарихтан белгілі [Изутсу 1984].

Ал харижиттік ұстанымға кереғар муржииттік доктринаға келсек, «үлкен күнә жасаған мұсылман иманы жараланбаған кәміл мүмін, мұндай адам өмірінде бірде-бір ізгі іс істемеген және бірде-бір жамандықтан тыйылмаған болса дағы нәтиже өзгермейді» [Ибн Хазм 1995]. Негізі үлкен күнә жасаған мұсылман мәселесіне қатысты муржийттік доктрина харижиттік санаға қарсы пайда болған төзімділік пен толеранттылықтың көрінісі еді дегенге болады. Дегенмен, алғашқы кезеңдерде бұл доктринаның теологиялық мәніне қарағанда, саяси мәні басым болды. «Иржа» доктринасының негізгі мәні белгілі бір субъектінің мүмін немесе кәпір екеніне қатысты берілетін «кесімді үкімді кейінге қалдыру немесе тоқтата тұру» дегенді білдіреді. Алғашқы кезеңдерде бұл доктрина әділетсіздікпен танылған саяси билік өкілдерін күпірлікпен айыптауға қарсы болуды немесе мұндай мәселелерге мүлдем араласпауды білдіретін еді. Муржиялар осы ұстанымдары үшін

қарсыластарының сынына ұшырады. Уақыт өте келе муржийттік доктрина таза теологиялық сипатқа ие бола бастады. Нақтырақ айтқанда, муржиялар «иржа» (үкімді кейінге қалдыру, шегеру немесе тоқтатып қою) принцибін негіздеу әрі нақтылау үшін жүйелі түрде «иман» ұғымының түпкі мәні мен болмысына (хақиқат әл-имән) қатысты жаңа теория қалыптастырып, дамыта бастады. Харижиттерге қарағанда муржиялар анағұрлым зейінді әрі талдау жасау қабілеті жоғары теоретиктер еді. Осылайша бұлар ислам теологиясының негізін қалады [Изутсу 1984].

Мұғтазилиттердің үлкен күнә жасаған мұсылман мәселесіне қатысты ұстанымы «әл-мәнзилә бейнә-л-мәнзиләтейн» (бір-біріне кереғар екі категория арасындағы тәуелсіз категория) деген тезиске негізделетіні белгілі. Яғни мұғтазилиттердің ұстанымы бойынша үлкен күнәһар мүмін де, кәпір де емес, екеуінің арасынан орын алатын өз алдына бөлек үшінші категорияға жатады. Басқаша айтқанда, үлкен күнәға батқан мүмін иманынан айырылады, алайда толыққанды кәпір болмайды. Ендеше ол мүмін немесе кәпір деп емес, «фасиқ» деп аталады. Егер үлкен күнә арқалаған «фасиқ» бұл дүниеден күнәсі үшін тәбуе етпей өтетін болса, тозаққа мәңгі-бақи азап шегеді. Мұғтазилиттер үлкен күнәһарға қатысты мұндай аяусыз үкімді Құрандағы күнәһарларға қатысты келген қатаң ескертуді білдіретін аяттарға (әйәт әл-уә'ид) сүйеніп айтқан [Ләмиши 1995]. Харижиттер мен мұғтазилиттердің үлкен күнәһарға берген атаулары әртүрлі болғанымен, соңғы нәтиже тұрғысынан алып қарағанда екеуінің тұжырымы бірдей. Мұғтазилиттер үлкен күнәһарды харижиттер сияқты кәпір деп атамағанымен, тәубе етпеген жағдайда ақиреттегі жазасының мәңгілік тозақ оты болатынын алға тарту арқылы харижиттердің ұстанымын құптауда.

Ал үлкен күнәһар (фасиқ) мүмін де, кәпір де емес, мұнафық дейтіндердің тезисі мұғтазилиттердікіне ұқсайды. Мұғтазилиттер де үлкен күнәһарды мүмін немесе кәпір деп емес, «фасиқ» деп атап, екеуінің арасындағы тәуелсіз категорияға жатқызған болатын. Үлкен күнәһар мұнафық деген тезисті ең алғаш алға тартқан алғашқы буын мұсылмандарының маңдайалды өкілі әрі белгілі ойшыл, тақуа ғалым Хасан әл-Басри еді. Бұл тезис ислам теологиясы тарихының ерте кезеңдерінен бастап Хасан әл-Басриге телініп келді. Дегенмен профессор Ханс Риттердің пайымдауынша, бұл тезис Хасан әл-Басри тарапынан емес, одан кейінгі кәләм ғалымдары тарапынан, аталмыш тақуа ойшылға тән «діндар адам» ұғымы негізінде алға тартылған болса керек. «Діндар адам» ұғымы болса, Хасан әл-Басридің терең әрі ауқымды діни практикасынан туындаған ұғым.

«Әһл хадис», матуридилер және әшғарилерден құралған сунниттердің үлкен күнә жасаған мүмін мәселесіне қатысты ұстанымын әл-Ләмиши былай баяндайды: «Мүміндерден үлкен күнә жасағандар егер күнәні адал санап (мустахиллән), күнәдан тыйғанды елемей, менсінбей (мустахиффән) немесе күнәдан тыйғанға әдейі қасарысып, қарсы шығу ниетімен (‘ала қасдый

әл-‘исян) жасаса, ондай күнәһар Аллаға күпірлік қылған болады. Ал егер күнә нәпсіқұмарлыққа бойалдыру, жалқаулық, ашу-ыза, тараптарлық немесе тәкаппарлықпен жасалатын болса, сондай-ақ күнәһар жасаған күнәсі үшін Алланың өзіне тартқызатын азабынан іштей қорқатын әрі мейірімі мен кеңшілігінен үміттенетін болса, онда оның аты күнәһар мүмін (му’мин фәсиқ) болады. Оның үкімі – егер тәубе етсе, күнәсі кешіріледі, ал егер тәубе етуден бұрын қайтыс болса, тағдыры Алланың қалауына байланысты болады: Қаласа, шексіз шарапатымен, мейірімімен немесе пайғамбардың яки әулие құлдарының шапағатымен оны кешіреді, қаласа, (әділдігімен) жасаған күнәсі мөлшерінде азаптап, кейін жәннатқа кіргізеді» [Ләмиши 1995]. Ләмишидің бұл сөзі имам Матуридидің үлкен күнә жасаған мүмінге қатысты тұжырымына толық сай келеді [Матуриди 2005].

Әдіснама

Мақалада ислам дініндегі «үлкен күнә» және күнәһар мүмін мәселесі негізінде ислам тарихындағы ең алғашқы такфириттік құбылыс болған харижиттік сананы терістеуге бағытталған имам Әбу Мансур әл-Матуридидің ғылыми теологиялық тұжырымдары сараланды. Осыған орай зерттеуде негізінен теологиялық және герменевтикалық әдіс, контекстуалдық талдау, компаративистикалық талдау әдісі сынды ғылыми әдіс-тәсілдер басшылыққа алынды.

Негізгі бөлім

Матуридидің үлкен күнә жасаған мүмін (муртакиб әл-кабира) мәселесіне қатысты ұстанымы өзіне дейінгі ханафи ғалымдарының ұстанымымен толық үйлеседі. Алайда ол бұл мәселеде өзіне дейін қалыптасқан ханафиттік доктринаны қайталаумен шектелмейді. Ол өзіне тән ғылыми-полемикалық әдіс негізінде аталмыш мәселеге қатысты дәстүрлі доктринаны діни мәтін (насс) және ақылға негізделген дәлелдермен қуаттап, оппоненттерінің ұстанымдарын терістейді. Матуридидің бұл мәселе бойынша басты оппоненттері мұғтазилиттер мен харижиттер екені белгілі. Матуриди Китәб ат-таухидтің соңғы екі тақырыбын осы үлкен күнә жасаған мүмін (муртакиб әл-кабира) мәселесі мен «иман» мәселелеріне арнаған. Аталмыш еңбегінде ханафиттік доктринаны қуаттап, қарсыластарының ұстанымдарын терістегенде негізінен Құран аяттарына жүгінген, содан кейін ақылға негізделген дәйекті дәлелдерге де сүйенген. Китәб әт-тауилатта да дәл осы әдісті қолданған.

Матуридидің аталмыш еңбектеріндегі үлкен күнә жасаған мүмін мәселесіне қатысты тұжырымдарынан, оның бір-бірімен тығыз байланысты үш тезисті немесе принципті басшылыққа алғанын көреміз:

1. Мүмін күпірлікке жатпайтын қандай ауыр әрі үлкен күнә жасаса да иманынан айырылмай мүмін болып қалады [Матуриди 2005]. Бұл принцип бойынша ханафилердің басты оппоненттері харижиттер мен мұғтазилиттер. Алғашқы топ үлкен күнә жасаған мүмін кәпір болады десе, екіншісі иманынан айырылады, бірақ кәпір болмайды, иман мен күпірліктің арасынан орын алады деген [Матуриди 2005].

2. Екінші тезис бірінші принципке негізделеді. Егер мүмін үлкен күнә жасаған жағдайда иманынан айырылмайтын болса, онда ол о дүниеде күнәсінің жазасы ретінде тозаққа түскен күннің өзінде, онда мәгілікке қалмайды. Өйткені мәңгілік азап кәпірлерге ғана лайықты [Матуриди 2005].

3. Алдыңғы екі тезистен үшінші принцип туындайды. Егер күнәһар мүмін иманынан айырылмайтын әрі мәңгі-бақи азап тартпайтын болса, онда ол күнәһар мүмін ретінде пайғамбардың шапағатынан үміт ете алады. Бұл қағида да харижиттер мен мұғтазилиттердің ұстанымына қайшы келеді. Өйткені олар пайғамбардың шапағатына тек кішігірім күнәлар жасаған мүміндердің ғана лайық екенін алға тартты, тіпті шапағатты мүлдем жоққа шығаруға дейін барды [Матуриди 2005].

Енді Матуридидің үлкен күнәһар мәселесіне қатысты ұстанымын білдіретін осы үш тезис пен принципті Китәб әт-тә’уиләт атты еңбегінде қалай дәйектеп, негіздегенін көретін боламыз.

1. Мүмін күпірлікке жатпайтын қандай ауыр әрі үлкен күнә жасаса да иманынан айырылмайды. Яғни Аллаға иман келтірген адам күнә жасаған жағдайда күнәһар деп аталса да, жүрегіндегі шынайы сенім арқылы қол жеткізген мүмін деген атынан айырылмайды. Матуриди бұл қағиданы дәйектеп, негіздеуде бірінші кезекте Құран аяттарына жүгінеді:

а) Матуриди Құранда мұсылмандарға қарата айтылған: «Сендерге не көрінген?! Жазықсыз жапа шеккен қауқарсыз, шарасыз бірқауым ер, әйел және бала-шаға үшін Алла жолында неге соғыспайсыңдар?!» (Ниса, 75) және «уа, иман келтіргендер, сендерге не көрінген?! Сендерге: «Алла жолында (Тәбукке) жаппай аттаныңдар», – делінгенде, дүниеге бой алдырып, бейне бір жерге жабысып қалғандай отырған жерлеріңнен қозғалмадыңдар. Әлде акыреттен гөрі дүниенің қу тіршілігіне разы болып, соны артық көрдіңдер ме?!» (Тәубә, 38) – деген сияқты қатаң сөгісті білдіретін аяттардың тәпсірінде былай деген: «Әсілі мұндай аяттар мұсылмандар тарапынан діндегі маңызды бір мәселеге қатысты немқұрайлық танытылғанда сөгіс ретінде түсірілген. Дегенмен, мұндай қатаң сөгісті қамтитын аяттар оларды мүмін деген аттан айырмаған. Оларға (дәл сол кезде) Алла жолында соғысу парыз еді. Міне, бұл (аят) үлкен күнә жасаған кісіні бірден иманнан/діннен шығаратындардың сөзін терістейді» [Матуриди 2005].

Жоғарыдағы аятта мүміндер Алланың алдында қанша жерден айыпты болса да, Хақ Тағала оларға «уа, иман келтіргендер» деп үн қатуда. Егер күнә жасау арқылы мүмін иманынан айырылатын болғанда оларға аяттағыдай «мүмін» деген ат берілмес еді.

ә) Кісі өлтірудің қай дінде болмасын үлкен күнә екені белгілі. Соған қарамастан Алла Тағала Құранда кісі өлтіргендерді де «мүміндер» деп атап, кісі өлтірген күнәһар мен өлтірілген адамның жақындары арасында діни бауырластықтың сақталатындығын білдірген. Мұны «уа, иман келтіргендер, кісі өлтіру мәселесінде сендерге қысас (яғни қанға қан ұстанымы) парыз етілді» деп басталатын аяттан анық көреміз. Мұнда кісі өлтіргеннің бұл дүниедегі жазасының «қысас», яғни қанға-қан ұстанымы екенін білдіріліп, артынша кісі өлтірген мұсылманға қатысты «ал кімде-кімге бауыры (яғни, өлген мұсылманның мұрагері) кешірім берсе, кінәлі жақ (өлген кісінің) құнын жақындарының көңілінен шығатындай етіп төлесін» (Бақара, 178) – делінген. Матуриди бұл аяттың тәпсірінде былай дейді: «Бұл аят үлкен күнә жасаудың иман атауын (исм әл-имән), яғни мүмін деген атты жойматындығына дәлел болады. Өйткені (Алла Тағала) кісі өлтіргенді (өлген мұсылманның мұрагерімен) ет жақын туыстығы болмаса да оның бауыры деп атаған. Бұл діндегі бауырластықты білдіреді. Сондай-ақ Алла: «Егер мүміндерден екі топ бір-бірімен соғысса, уақыт оздырмай араларын жарастырыңдар. Ал егер олардың бірі екіншісіне орынсыз шабуыл жасаса, онда шабуыл жасаған топқа қарсы соғыс ашындар, сөйтіп шабуыл жасаған топ Алланың үкіміне мойынсұнғанға дейін оларға қарсы бірігіп соғыс салыңдар. Егер райларынан қайтып, Алланың үкіміне бағынса, онда уақыт оздырмай екі топтың арасын әділ түрде жарастырыңдар һәм әркез қара қылды қақ жарғандай әділ болыңдар» (Хужурат, 9) деген сөзінде де мұсылмандарға шабуыл жасау және қан төгу ісінен кейін де оларды мүмін деген аттан айырмаған. Бұл үлкен күнә жасаудың мүмінді иманнан айырмайтындығының дәлелі. Сәйкесінше бұл мұғтазилиттердің сөзін терістейді. Өйткені олар: «Кімде-кім үлкен күнә жасайтын болса, сол күнәсі оны иманнан шығарады», – дейді.

Жоғарыдағы «қысас» аятынан көргеніміздей шарифатпен белгіленген «хад» немесе «қысас» – жасалған күнәнің өтемі болып табылады. Яғни Алла Тағала қысасты кісі өлтірген адамның күнәсінің өтемі қылған. Өтемі ретінде арнайы «хад» жазасы белгіленген өзге күнәларда да солай. Ал күпірліктің өтемі жоқ. Сондықтан да кісі өлтіру сынды үлкен күнә жасаған мұсылман өзіне жаза ретінде берілетін «қысас» немесе құн төлеу арқылы күнәсін өтейді, мүмін деген атынан айырылмайды.

Міне осындай Құран аяттары үлкен күнә жасаған мүміннің діндегі статусының өзгермейтіндігін анық көрсетеді.

2. Екінші принцип: Күнәһар мүмін бұл дүниеде жасаған күнәлары үшін о дүниеде азапқа душар болған күннің өзінде кәпірлер сынды мәңгі-бақи азап тартпайды. Жасаған күнәсі мөлшерінде азап тартқан соң, жүрегіндегі иманы себепті жұмаққа кіреді. Бұл қағиданы да растап, қуаттайтын Құран аяттары баршылық.

а) Бақара сүресінің 217 аятында: «Олар сенен харам (қасиетті) айларда соғысудың үкімі жайлы сұрайды. Оларға: «Ол айларда соғысу үлкен күнә»

– деп айт. Алайда, ел-жұртты Алланың жолынан қақпайлау, Аллаға күпірлік қылу және (мүміндерге) Харам мешітін зиярат етуге тыйым салу һәм (Харам мешітінің) халқын ол жерден қуып шығару Алланың алдында одан да үлкен күнә», – деп айтылған. Матуриди бұл аяттың тәпсірінде үлкен күнәһардың мәңгі-бақи тозақта қалатынын алға тартатын мұғтазилиттерге былай деп жауап катады: «Бұл аят мұғтазилиттердің көзқарасын терістейді. Мұнда (Алла) соғысты/кісі өлтіруді (үлкен күнә ретінде) тілге тиек етіп, күпірлікті одан да үлкен күнә қылған. Егер соғыс/кісі өлтіру дәл күпірлік сияқты тозақта мәңгі-бақи қалуды міндетті қылатын күнә болса, онда екеуі бірдей дәрежедегі күнә болар еді (яғни екеуінің арасында ешқандай айырмашылық қалмас еді), мұндай жағдайда күпірлік соғысу мен кісі өлтіруден үлкен күнә болмайды. (Ал аятта күпірліктің соғысып, кісі өлтіруден де үлкен күнә екендігі анық айтылған). Олай болса, үлкен күнә дәл күпірлік сияқты тозақта мәңгі қалуды міндетті қылмайды» [Матуриди 2005].

ә) Алла Тағала Құранда мысқалдай болса да жақсылық жасаған адам жасаған жақсылығының қарымын міндетті түрде алады деген. Ал мұғтазилиттердің пікірінше үлкен күнә жасаған мүмін күнәсінің жазасы ретінде мәңгі-бақи тозақта қалады, демек ол жасаған бірде-бір жақсылығының қарымын ала алмайды. Бұл көзқарас Құранға және ондағы Алланың пенделеріне берген уағдасына қайшы келеді. Осыған орай Матуриди «(Алланың разылығын көздеп, бұл дүниеде өздерің үшін қандай да бір жақсылық жасап, (ақыретке) жолдасандар, соны Алланың дәрегейінен міндетті түрде табасындар» (Бақара, 110), деген аяттың тәпсірінде былай дейді: «Бұл аят мұғтазилиттердің сөзін терістейді. Өйткені олар: «қандай да бір үлкен күнә жасаған адам намаз оқыса, зекет берсе, Алла жолында күрессе, Алланың Үйіне барып, қажылық парызын өтесе және тағы басқа көптеген игілікті істер істесе де істеген сол игі істерінің қарымын ала алмайды. Ал істеген жамандықтарының қарымын толық алады», деп айтады. Бұл әрине әл-Кәрим және әл-Жәууәд (кең, кешірімді, мейірбан) болған Алланың ісі емес. Алла өзін (мұғтазилиттердің айтқанындай) сипаттап танытқан да емес. Керісінше Алла өзін олардың сипаттағанына қайшы мағынада сипаттап, танытқан. Ол (мүміндер жайлы) былай деген: «Міне, олар сондай ізгі жандар, Біз олардың істеген игі істерін қабыл алып, қарымтасын ең игі істеріне қарай қайтарамыз һәм күнә-қателіктерін толық кешеміз» (Ахқаф, 16). Ал мұғтазилиттер болса, Алла олардың (яғни, күнәһар мүміндердің) жасаған жақсылықтарын қабыл алмайды және күнәларын кешпейді дейді. Олардың мұнысы сөзде шектен шығу болып табылады» [Матуриди 2005].

Байқағанымыздай, Матуриди үлкен күнәһарға қатысты екінші принципті Құран аяттарының эгзегетикасы негізінде дәйектеп қуаттағанда бәрінен бұрын мұғтазилиттердің ұстанымын нысанаға алған. Мұның себебі, мұғтазилиттердің үлкен күнә жасаған мұсылманды харижиттер сияқты кесімді түрде кәпір деп атамастан, тозақта мәңгі қалады деген пікірді алға

тартуы еді. Сондықтан олардың бұл ұстанымы көптеген аяттардың астарлы мәнін айтпағанда, тура мағынасының өзіне қайшы келді. Матуриди тиісті аяттардың тәпсірінде осы қайшылыққа, яғни мұғтазилиттердің бұл тұжырымының қисынсыз екеніне баса назар аударған.

3. Үшінші қағида шапағат (шафа'а) мәселесіне қатысты. Жалпы шапағаттың хақ екендігі Құран мен хадистерден белгілі. Сондықтан бұл мәселе төңірегінде мұсылмандар арасында талас жоқ деуге болады. Әсілі шапағат ұғымының өзі күпірліктен өзге күнәлардың кешірілуінің мүмкін екенін білдіреді [Матуриди 2001]. Дегенмен шапағат мәселесіне қатысты талас оның басқа қырына қатысты, нақтырақ айтқанда, «оған кімдер лайық болады» деген мәселе төңірегінде өрбіген. Үлкен күнә мәселесіндегідей бұл мәселеде де сунниттердің басты оппоненттері мұғтазилиттер мен харижиттер болды.

Мұғтазилиттердің көзқарасы бойынша, шапағатқа тек үлкен күнәлардан ада болған немесе үлкен күнәлары үшін тәубе еткен шынайы мүміндер ғана лайық болады. Олар бұл пікірді алға тартқанда мына аятқа жүгінген: «Аршты арқалаған және оны айнала қоршаған (періштелер) Раббыларына мадақ айтады, Оған кәміл сенеді және иман келтіргендер үшін Одан кешірім тілеп, былай дейді: «Уа, Раббымыз! Сенің шексіз рақымың мен ілімің барлық нәрсені толық қамтыған! Олай болса тәубеге келіп, Өзіңнің жолыңа түскендерді кешіре гөр, оларды жаһаннам азабынан сақтай гөр!» (Ғафир, 7). Мұғтазилиттердің айтуынша бұл аятта періштелер тек тәубеге келген әрі Алланың жолына түскен шынайы мүміндер үшін ғана Алладан кешірім тілеп, шапағат етуде. Егер бұл дүниеде шапағатқа тек тәубеге келіп, Алланың жолына түскен шынайы мүміндер ғана лайық болса, демек, ақыретте де шапағатқа тек солар ғана лайық болады [Матуриди 2005].

Матуриди олардың бұл уәжіне былай жауап қатады: «Біздің көзқарасымыз бойынша, шапағат тек қана күнәһарларға арналады. Өйткені күнәдан пәк адам шапағатқа мұқтаж емес» [Матуриди 2005]. Сонымен қатар Матуриди періштелердің «тәубеге келіп, Өзіңнің жолыңа түскендерді кешіре гөр», деген дұға-тілегінің бір мәні «Аллаға серік қосудан (күпірліктен) тәубе етіп, дініңе ергендерді кешіре гөр», деген мағынаны білдіреді деген [Матуриди 2005]. Яғни мұнда мұғтазилиттер айтқандай күнәлардан емес, күпірліктен тәубе ету меңзелуде. Егер осы тәпсірді негізге алсақ, онда мұғтазилиттердің шапағат тек үлкен күнәлардан ада мүміндерге ғана арналады, деген көзқарасының қисынсыз екені өздігінен анықталады.

Матуриди «Китәб ат-таухид» және «Китәб әт-тә'уиләт» атты еңбектерінде күпірлікке жатпайтын үлкенді-кішілі күнәлар жасаған мүміннің иманынан айырылмайтынын Құран эзгетикасы және хадистер негізінде дәлелдеумен қатар, ақылға негізделген қисынды дәлелдермен де қуаттауға тырысқан.

1. Күпірлікке жатпайтын күнәлар белгілі бір уақыт шеңберінде ғана яғни, белгілі бір уақыт ішінде бірқатар психологиялық факторлардың сал-

дарынан, соның ішінде нәпсіқұмарлыққа бойалдырудың нәтижесінде жасалады, демек оған берілетін жаза да шектеулі болуы керек. Ал күпірлікке келсек, ол бәрінен бұрын мызғымас берік сенім. Сенім белгілі бір уақытпен шектелмейтін, үздіксіз жалғасатын ұғым болғандықтан оған берілетін жаза да шексіз болуға тиіс [Матуриди 2005].

2. Шариғатта үкімі харам болған істер мен нәрселердің кейбір зәру жағдайларда харам деген үкімі уақытша жойылуы мүмкін. Ал күпірліктің өзі харам (харам ли 'айниһ) болғандықтан оның үкімі әсте жойылмайды. Сондықтан оның тәубесіз кешірілуі мүмкін емес және жазасы да соған қарай болады [Матуриди 2001].

3. Матуриди күнә жасау мәселесінде адамның психологиясын, жаратылысы мен табиғатын да ескеру керектігіне баса назар аударған. Өйткені адам баласының табиғаты күнә-қателік жасауға бейім келеді. Дегенмен шынайы мүмін күнә жасағанда немесе өз міндетін толық орындай алмаған жағдайда Алладан іштей қорқады, қобалжиды, жан-дүниесін үрей билеп, іштей мазасыз күй кешеді. Сонымен қатар мүмін қандай күнәні болмасын негізінен білместікпен, нәпсіқұмарлыққа бойалдырғандықтан, яки күнәнің артынша тәубе етемін деген байламмен немесе Алланың шексіз мейіріміне, шарапаты мен кешіріміне үміт артқан күйде жасайды. Қандай себеппен жасаса да, артынша іштей өкініп, тәубеге келеді [Матуриди 2005].

Қорытынды

Сунниттік бағыттағы мазхабтардың барлығы «үлкен күнә» жасаған мүмін мәселесінде ортақ ұстанымда. Ешбірі күнәһар мүмінді иманнан айырмайды. Араларында «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатына және өзге де «иман» мәселелеріне қатысты әртүрлі, тіпті бір-біріне кереғар көзқарастар болса да, үлкен күнә мәселесіне келгенде бәрінің ұстанымы бір. Бұл да өз кезегінде харижиттер мен мұғтазилиттердің ұстанымының қате әрі дәстүрлі исламның діни-идеологиялық тұғыры болған сунниттік доктринаға түбегейлі қайшы екенін көрсетеді.

Бүгінгі таңда әлемде және елімізде белгілі деңгейде белең ала бастаған «такфиризм» құбылысының діни-идеологиялық тұғыры дәстүрлі сунниттік исламға кереғар хараижиттік және мұғтазилиттік сана және ілім екендігі даусыз. Бұл сунниттік доктринаға да, Қазақ елінің дәстүрлі діни дүниетанымына да түбегейлі қайшы келетін діни сана және ілім.

Харижиттік және мұғтазилиттік санадан бастау алған діни радикализм мен экстремизм ислам тарихында мұсылмандар арасында алауыздық туғызумен қатар, көптеген қақтығыстар мен қанды оқиғалардың орын алуына түрткі болғаны белгілі. Сонымен қатар мұндай аса қауіпті тенденцияның кейінгі буын мұсылмандарға да аздықөпті әсер еткені сөзсіз. Бүгінгі таңда кейбір діни топтар мен ұйымдарға «неохарижиттер» деп аталуының өзі соның айғағы. Мұның ең басты себебі олардың сенім мәселесіне келген-

де алғашқы харижиттер сынды «кім кәпір?» деген сұрақпен әрекет етіп, өздерімен пікірлес, сенімдес болмаған мұсылмандардың бәрін жаппай кәпір санауы, сондайақ оларды өз беттерінше мұсылмандық құқықтан айырып, қаны мен малдүниесін өздеріне адал санауы еді. Өкінішке орай бүгінгі таңда санасы харижиттік идеологиямен уланып, өздерін ғана кәміл мұсылман, өзгелерді жаппай кәпір санайтын радикалды ұстанымдағы жекелеген тұлғалар мен топтардың әр жерде лаң салып, бұзғыншылық жасап жүргеніне куә болудамыз. Тіпті олардың кейбір геосаяси күштердің қолшоқпары мен ойыншығы болып жүргенін де айтып жүрген діни-саяси сарапшылар баршылық.

Харижиттер мен муғтазилиттер «үлкен күнә» және «иман» мен діндегі амалдар мәселесіне қатысты радикалды пікірлерін алға тарқанда көбінекөп соғыс жағдайында немесе белгілі себептерге қатысты түскен Құранның әр жеріндегі жекелеген аяттарына жүгінетін еді. Сол себепті Матуриди де аталмыш екі топтың көзқарастарын терістегенде солардың әдісін қолданып, негізінен Құран аяттарына жүгінді. Алайда Матуридидің олардан ең айқын ерекшелігі – Құранды сүрелері мен аяттары арасында тығыз байланыс болған бір тұтас иләһи кітап ретінде қолға алып, Құранды Құранмен пайымдауы, яғни Құран аяттарын Құран пәлсапасына сай интерпритациялауы еді.

Ислам тарихында ең алғаш харижиттер тарапынан көтерілген үлкен күнә және күнәһар (муртакиб әл-кабира) мәселесі негізінде туындаған «иман» мен діндегі амалдардың арақатынасы мәселесі әрі «иман» ұғымына қатысты өзге де мәселелер ислам теологиясының өзекті тақырыптарына айналды. Бұған дейін де айтылғандай, харижиттер мен муғтазилиттер адамға ішкі сенімінен гөрі, сыртқы іс-әрекеттеріне қарап баға беретін болған. Олардың түсінігі бойынша адамның нағыз кәміл мұсылман болуы үшін жүректегі сенім/иман жеткіліксіз, жүректегі иманмен бірге, соған лайық іс-әрекеттердің/амалдардың болуы және күнәлардан тыйылу міндетті. Сондықтан да олар діндегі амалдар мен үкімдерге, яғни діни практикаға ерекше мән берді. Бұл әрине сунниттік сенімге негізделген дәстүрлі ислам/дәстүрлі дін түсінігіне түбегейлі қайшы келеді. Осы құбылыстың нәтижесінде ғалымдар теологиялық тұрғыдан «иман» мен «амал» ұғымдарының арақатынасын айқындауға кірісті.

Библиография

- Әкімханов, А. & Анарбаев, Н. 2015. 'Құран Кәрім қазақша түсіндірмелі аударма'. Алматы, Көкжиек, 624 б.
- Әл-Матуриди, М. 2005. 'Китаб ат-Таухид'. Анкара, ИСАМ, 718 б.
- Әл-Матуриди, М. 2005. 'Тә'уиләт әл-Құран'. Стамбул, Мизан, Т. 3. – 476 б. Т. 9. 475 б.
- Әл-Матуриди, М. 2005. 'Тә'уиләт әһл әс-сунна'. Бейрут, Дар әл-кутуб әл-'илмия, Т. 1-10. 638 б.

Ибн Хазм, 1995. 'Әл-Фасл фи-л-миләл уә-л-әһуә'и уә-н-нихәл'. Бейрут, Дар әл-Жил, Т. 4. 287 б.

Изутсу, Т. 1984. 'Ислам дүшүнжесинде иман каврамы'. Стамбул, Пынар иайынылары, 299 б.

Ләмиши, М.З. 1995. 'Ат-Тамһид ли қауағид ат-таухид'. Бейрут, Дар әл-Ғарб әл-Ислами, 258 б.

Transliteration

Akimhanov A. & Anarbayev N. 2015. 'Kuran Karim qazaqsha tusindirmeli audarma' [Kazakh Translation of the Holy Quran]. Almaty, Kokjiek, 624 b.

Al-Maturidi, M. 2001. 'Book of Monotheism'. Ankara, İSAM, 718 b.

Al-Maturidi, M. 2005. 'Commentary of the Holy Quran'. Stambul, Mizan, T. 3. 476 b. T. 9. 475 b.

Al-Maturidi, M. 2005. 'Commentary of Sunnis'. Beirut, Dar al-kutub al-ilmiya, T. 1-10. 638 b.

Ibn Hazm, 1995. 'Boon on Islamic Sects'. Beirut, Dar al-Jil, T. 4. 287 b.

İzutsu, T. 1984. 'Iman Notion in Islamic History of Thought'. Stambul, Pınar yayınları, 299 b.

Резюме

Акимханов А.Б., Әділбаев А.Ш., Шокай Е. Взгляды Абу Мансура аль-Матуриди на «большие грехи» в исламе и его ответ хариджитам (первым такфиритам) и мутазилитам

В истории ислама проблема «большого греха» поднялась сначала хариджитами. Основываясь на концепции «неверия», они подняли различные богословские вопросы, связанные с этой концепцией. Самой важной из них была проблема «большого греха». Хариджиты давали оценку человеку, исходя от его внешних действий, нежели от внутренней веры. По их понятиям, чтобы человек был настоящим мусульманином, недостаточно иметь веру/иман только в сердце, вместе с этим он должен совершать соответствующие действия и отречься от грехов. В связи с этим хариджиты уделяли особое внимание действиям и вердиктам в религии, то есть религиозной практике. Но они рассматривали эту проблему в одностороннем порядке. Точнее, рассматривали с обратной стороны. Когда дело доходило до вопроса о том, каким должно быть совершенное мусульманское общество, они больше фокусировались не на практике действий и вердиктов в религии, а на проблеме не оставления их, не на вознаграждаемые действия, а на не совершение греховных действий. Другими словами, они считали главной задачей очистку общества от чужих элементов, и действовали по принципу и сознанию определяющие «кто грешнику», нежели «кто праведник» и «кто неверующий», нежели «кто мумин». Таким образом, они осложнили и усугубили требования, выставляемые истинным верующим. По их пониманию, идеальный верующий должен безукоризненно совершать все требования религии, отречься от всего, что запрещает религия, абсолютно не быть причастным к понятию «грех», а также быть безупречным и внутри и снаружи. Это было, в конечном

счете, игнорированием сущности, природы и психологии человека. В результате в исламе появилась и распространилась тенденция «такфиризма». Имам Матуриди при отрицании принципов своих главных противников мутазалитов и хариджитов по этой проблеме, поначалу обратил особое внимание на вопрос о правильной интерпретации понятия «большого греха» в Коране. Он при осознании, анализе и объяснении понятия «большой грех» руководствовался методами контекстуального анализа и освоения аятов и лексики Корана, методом интерпретации Корана Кораном, хадисами и взглядами ученых.

Ключевые слова: «большой грех», «мумин», сунниты, хариджиты, мутазалиты, такфиризм, теология, вера, деяния

Summary

Akimkhanov A.B., Adilbayev A.Sh., Shokay E. Abu Mansur al-Maturidi's Approach to «Big Sins» in Islam and Answers to Kharijites (First Takfiris) and Mutazalis

In the history of Islam, the problem of “great sin” was first raised by the Kharijites. Based on the concept of “disbelief”, they raised various theological issues related to this concept. The most important of them was the problem of “great sin”. The Kharijites gave an assessment to a person, based on his external actions, rather than on the inner faith. According to them, to make a person a true Muslim, it is not enough to have faith / iman only in the heart, along with this he must perform appropriate actions and renounce sins. In this regard, the Kharijites paid special attention to actions and verdicts in religion, that is, religious practice. But they considered this problem unilaterally. More precisely, they looked on the reverse side. When it came to the question of what a perfect Muslim society should be, they focused more not on the practice of actions and verdicts in religion, but on the problem of not abandoning them, not on rewarded actions, but on not committing sinful actions. In other words, they considered it to be the main task to cleanse society of alien elements, and acted according to the principle and consciousness determining “who is a sinner”, rather than “who is a righteous man” and “who is an unbeliever”, rather than “who is a mumin”. Thus, they complicated and aggravated the demands required from the true believer. According to their understanding, the ideal believer should perfectly fulfill all the requirements of religion, renounce everything that religion prohibits, absolutely not to be involved in the concept of “sin”, and also to be perfect both inside and outside. This was, in the final analysis, ignoring the essence, nature and psychology of man. As a result, the tendency of “Takfirism” appeared and spread in Islam. Imam Maturidi, in denying the principles of his main opponents of Mughzalites and Kharijites on this issue, first drew particular attention to the question of the correct interpretation of the concept of “great sin” in the Qur’an. He was guided by the methods of contextual analysis and absorbing of the verses and vocabulary of the Koran, by the method of interpretation of the Koran by the Koran, by the hadith and the views of scientists.

Keywords: «Big Sins», «Mumin», Sunnis, Kharijites, Mutazalism, «Takfirism», Theology, Iman/Credo, Deeds.

*Самет Оқан (Астана, Қазақстан)
Нұрбол Қалдыбеков (Алматы, Қазақстан)*

ҚАЗАҚ ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ «ИМАН» ЖӘНЕ «ИМАН ТАҚЛИДИ» МӘСЕЛЕСІНЕ ҚАТЫСТЫ ТҰЖЫРЫМДАРЫНДАҒЫ САБАҚТАСТЫҚ

Аннотация. Бұл мақалада мұсылман мәдениетінің негізі саналатын – Исламдағы сенім мәселесі қарастырылады. Соның ішінде Орта Азия мен Қазақстан халықтары тарих бойы ұстанып келген Матуриди сенім мектебі сөз болады. XIX-XX ғасырларда өмір сүрген Ы.Алтынсарин, Абай Құнанбайұлы және А.Үлімжіұлының «Иман» және «Иман тақлиди» мәселелеріне қатысты тұжырымдары мен Матуриди ақидасы арасындағы сабақтастық анықталып, салыстырмалы талдау жасалады. Сол арқылы матуридилік сенім мәзһабы қазақ халқының діни дүниетанымына негіз болғанын ашып көрсету. Бұл жастардың тарихи санасын қалыптастыруға, сонымен қатар діни ахуалды реттеуге оң әсерін тигізетіні баяндалады.

Түйін сөздер: Ислам, Матуриди, қазақ ойшылдары, иман, иман тақлиди.

Имам Матуридидің «Китәбут Тәухид» атты классикалық мұрасындағы ең маңызды мәселе, ол – әуелі адамның Алланы нас пен зерделі ақылдың әділ таразысы негізінде тану, мұғжизалы пайғамбарлық міндетті қабыл ету және тағдыр мен әфғалул ғибад (адамның іс-әрекеті) сынды мәселелерге көбірек көңіл бөлуден тұрады. Ал, ақырет мәселелері жайлы аяттарға «Тәуыләтул Құран» атты тәпсір еңбегінде кең түсініктеме бергенімен, «Китәбут Тәухид» атты мұрасында кең көлемде тоқталмайды [әл-Матуриди 2007, 44 б.]. Оның өзіндік себебі бары анық. Яғни, метафизикалық әлемдегі жағдайлар туралы анализ жасап, нақты шешім айту қиын мәселе. Метафизикалық әлем жайлы Кітап және сүннетте келген сипаттамаларды ғалымдарымыздың тәуилі (жорамалы) негізінде түсініп, соның қамын етуге ғана міндеттіміз. Міне, осы тұрғыдан имам Матуриди еңбегінде де, қазақ халқының маңдайына біткен көрнекті ойшыл тұлғаларының шығармаларында да адамның осы өмірін қалай өткізу мәселесіне көбірек тоқталады.

Иман – діни құндылықтардың негізгісі, имансыз мұсылмандық та, екі элем бақыты да болмақ емес. Ағартушы Ы. Алтынсарин «Иманның екі мағынасы бар: бірі – тіл мағынасы. Тіл мағынасы дегеніміз – әркім тілмен айтып растамақ. Мәселен, мұсылманшылығымызға бас куәлік – сөзіміз немесе араб тілінше шәһәда(тун) – иманымыз ашһаду ан лә иләһа иллә Алла

уа ашһаду анна Мухаммадан аб-дуһу уа расулуһу болса керек. Яғни «куәлік беремін: жоқты бір Құдайдан бөтен құдай және куәлік беремін, Мұхаммед оның құлы һәм елшісі екендігіне деп, шарифат мағынасы расталғанда ол иманды көңілмен растамақ» [Алтынсарин 2013, 189 б.] деп, адамның сенімі жалтақ болмай, беріктігімен мұсылмандық болатынын айтады.

А. Құнанбайұлы:

«Алла деген сөз жеңіл,

Аллаға ауыз қол емес.

Ынталы жүрек, шын көңіл,

Өзгесі Хаққа жол емес» деуі, иманды ауызбен айта салудың жеткілікті болмайтынын, «Ынталы жүрек, шын көңіл, Өзгесі Хаққа жол емес» деп иман көңілде бекітілу керектігін айтады.

«Істің басы – ретін танымақтық,

Иман білмес тағатты қабыл демен» [Құнанбаев 2013, 93 б.] деген Абайдың иман туралы тұжырымы осы. Яғни, мәнге ие әрбір іс иманнан бастау алады. Алла елшісінің (саллаллаһу ғәлейһи уә сәлләм) пайғамбарлық кезеңінің басым бөлігін адамдарды иманға шақырып, шынайы болуға үгіттеуінің мәнін осымен түсіндірсе керек.

А. Үлімжіұлы еңбектерінде кәміл мұсылмандық көрінісі былай түсіндіріледі:

«Жаның таза болғаның,

Шаригатқа тоғаның.

Иман деген сол болар,

Бір Құдайға нанғаның» [Үлімжіұлы 1998, 267 б.].

Ақын бұл жерде Алланың заңдарын жетік білген білімді адамның құлшылығы дұрыс, сауабы мол кәміл мұсылмандыққа жатқызады, мақтауға лайықты жан деп бағалайды.

Орта Азия медреселеріндегі Матуриди сенімі бойынша оқытылатын «Иманшарт» кітабынан алғаш сауат ашып, оқып жүрген кезінде сол кітаптың шетіне:

«Үлімжі біздің атамыз,

Құдайға көндүр қатамыз.

Ғылым нұрын бір көрмей,

Қараңғы қайтіп жатамыз?», – деп жазып қойғанынан-ақ, оның имани тұрақтылықпен рухани кемелдене түскенін аңғаруға болады [Марфуға Шапиян 2017].

Әйгілі ғалым Әбу Ханифаның көзқарасы бойынша, «Иман – жүрекпен мақұлдап, растау. Ал тілмен «кәлима шәһәданы» айту иманның шарты. Немесе дүние істеріне үкім беруде «кәлима шәһәда» сөзін тілмен айту арқылы мұсылман өзге дін өкілінен ажыратылады» [әл-Мағриби 2009, 135 б.] десе, имам Матуриди бұл пікірді одан ары қуаттап, үзірі жоқ адамның өмірінде бір рет болса да тілімен куәлік сөзін айтуы керектігін тағаты қабыл болатын

мұсылман қатарына қосады, адамның зәрулік жағдайында шынайы сенімін көңіліне жасырып күпірлік сөзін айтуға дінде жеңілдік барын да жеткізеді [Әл-Матуриди 2007, 473 б.].

Демек, Ы. Алтынсаринның «Иман» терминінің түп мәні көңілмен растау деуі, А. Құнанбайұлының «істің басы» – яғни, мұсылмандықты иманмен өлшеуі және А. Үлімжіұлының ілімді «Иманшарт» еңбегінен алғанын сөз етуінің бәрі Матуриди сенім мектебінің түлектері болғандығын растайды.

Ал тарихта радикалды ұстанымдарымен танымал болған Харижид және Мұғтазила ағымдарының көзқарасы бойынша, иман – жүреппен бекітіп, тілмен айту және парызды амалдарды орындау. Бұл үшеуінің біреуін орындамаған кісі иман еткен болып саналмайды. Немесе әділетті халифалар заманында белең алған радикалды ағымдардың ушықтырған доктриналық мәселелерінің қатарында күнә жасаған адамға қатысты шарифи тұрғыдан үкім беру ісі халықты дүрліктірді. Харижидтер ағымы мұсылман ауыр яки жеңіл күнә жасасын кәпір саналады, тозақта мәңгі қалады деумен қатар оларға қарсы соғыс ашу халал деп түсінді. Мұғтазилит ағымы болса, үлкен күнә жасаған мұсылман жәннат пен тозақтың аралығындағы жайда болады (Әл-мәнзилату бәйнәл мәнзилатайн) деп ашық кәпір қатарына кіргізбесе де, мұсылман қатарына жатқызбайды. Мүржия ағымы қандай ауыр күнә жасаса да, таза мүмін болып қала береді деп есептеді [Әл-Бабурти 2009, 71 б.]. Яғни, бұл ағымдар күнә жасаған кісіге үкім беруде асыра сілтеушілікке барса, енді біреулері бүкілдей үмітке салынып, халықты парыз құлшылықтарға селқостық танытуға себепкер болды.

Бүгінгі таңда да өздерін «мұсылманбыз», «жиһад жасап жүрміз» деген ұранмен кейбір ағым өкілдері парыз құлшылықтарды орындамаған қарапайым халықты анау «мұсылман», мынау «кәпір» деп, қазақты бір-неше топқа бөліп өз биліктерін жүргізуге тырысып жүр. Олар, өздерінің сыңаржақты түсініктерін «ең дұрыс сенім» ретінде насихаттап, бұрыннан жалғасып келе жатқан сенімдік негіздерді мансұқтап, ел арасына бүлік салуда. Тіпті, соңғы жылдары қоғамымызда бой көтерген террорлық актілер мен кешегі Сирияға аттанған жастардың ісі қоғам тыныштығына қатер тудырып отыр. Міне, бұл «Иман» сөзінің мәнін дұрыс түсінбеуден туындап отырғаны анық.

Ал, қазақ халқынан шыққан аталмыш ұлы тұлғалардың «Иман – тілмен айту, жүреппен растау» деп, имам Матуриди сынды ғалымдардың жолында болғандарын ашық баян етулері, иман мен амалдың бір-бірінен бөлек екендігін түсіндіру сол кезеңдегі қоғам үшін де қажеттілік болғанын, олар еңбектерінде «иман» сөзінің анықтамасын беріп, халық арасында дұрыс түсінік қалыптастыруды мақсат еткенін көрсетеді.

Тақлиди иман: Ы.Алтынсарин иманның сатыларын түсіндіре келіп, «Үшінші бір түрі – *иман тақлиди*. Бұл иман – өз ақылымен Құдайды та-

нымайынша, ата-бабаларының ұстап келе жатқан жолы ғой деп иман келтіргендердің иманы болар. Әрине, бұл иман надан халықта болады, соның ішінде ең әлсіз болса керек. Өзі ешнәрсеге түсінбей, біреудің сөзіне, мысалына еріп іс етуші кісі және бір айыпты шайтандай азғырушыға жолықса, бұл азғырушыға еріп кетіп, діннен шығуы да жеңіл болғаны үшін. Бірақ, осылайша әлсіз, қауіп-қатері көбірек иман болса да, Құдай тәбарак уа тағала бұл иманды да дұрыс деген һәм Кәләм шарифінде бұйырған: (уа лә тақулу лиман илқа илайкум саламун ләста муминун) яғни «ассалам алайкум!» деп сәлем бере білген кісіге де «мұсылман емессің деменіз» депті», – дейді [Алтынсарин 2013, 190-191 бб.].

Ы. Алтынсарин иманның үш түрін түсіндіре келіп, тақлиди иман дәрежесіндегі адамдардың сенімі дәлелсіз, өзгелерге ерумен болғандықтан әлсіз, қауып-қатерге тез ұшырау ықтималдығы басым болатындын айтады. Әрі ғылым-білім іздеумен болған иман истидләли, сосын иман тахқиқи дәрежесіне жетуге үндейді.

А. Құнанбайұлы, «Әрбір ғалым – хакім емес, әрбір хакім – ғалым. Ғалымдардың нақлиясымен мұсылман иман тақлиди (біреуге еріп қабылдаған иман) кәсіп қылады. Хакімдердің ғақлиятымен жетсе иман яқини (дәлелмен көз жеткізге иман) болады. Бұл хакімдерден мұрат – мұсылман хакімдері...» [Абай 2005, 138 б.] деп, тақлиди иман сатысындағы мұсылманды дін шеңберінен ысырып тастамайды. Керісінше, Ы. Алтынсарин тәрізді олардың соны кәсіп етіп бір сарынмен жүре бермей, хакімдердің дін туралы ақыли дәлелдік тұжырымдарын саралай отырып, өзіндік көзқарасы қалыптасқан яқини иман дәрежесіндегі адамдар сияқты болуға жетелейді.

А. Құнанбайұлының шәкірті Ш. Құдайбердіұлы да «Тақлиди иман» туралы өз көзқарасын білдіріп, ұстазының ұстанымын толықтырғанын көреміз: «Уа, достар! Алла тағалаға біреуден үйреніп, яки ата-бабаның жолымен ұғып, нанып, иман келтірген кісі де мұсылман болады. Олай да болса өз ақылыменен ойлап, осы дүниенің бір құдіретті күшті иесі болса керек деп, өз ақылыменен дәлел таппаған кісі қатты күнәһар болады және ондай кісі шайтанның азғыруына, берудің алдауына еріп кетуге жақын тұрады», – дейді [Құдайбердіұлы 2008, 365 б.].

Ал, А. Үлімжіұлы бабамыз иманның сатыларын жеке-жеке жіктеп, аталмыш қазақ ойшылдары сияқты сөз етпесе де, А.Құнанбайұлының «Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп» деген өлеңін жыр шумақтарымен кеңітіп түсіндіру барысында «Иман тахқиқи»-ды сөз еткенін көреміз:

*«Адамды махаббатпен жаратқан Хақ,
Достығын бір Алланың сенде іздеп тап.
«Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп»
Һәм шаригат жолына ұмтылып бақ,
Осыменен болады иман тәмам,*

Ойлансын да, таратсын білген адам.

Алланың досын дос көр, дұшпанын жек,

Бұл тахқиқпен иманың болар аман» [Үлімжіұлы 1998, 297 б.].

Яғни, аталмыш ұлы тұлғалар бір-бірінен неше мың шақырым алыста өмір сүрседе имани көзқарастары үндесіп, бәрі Матуриди сенімдік мәзһабтың шәкірттері болғанын көреміз.

Тақлиди иман – қарапайым бір мұсылманның шариғи бір мәселенің үкімін орындау үшін ғылым иелерінің яки бір мәзһабтың шығарған үкімдеріне ілесуін, солжолды ұстануын білдіреді. Өйткені, өздерін мұсылман санайтын бұқара халықтың таным-түсініктері әртүрлі. Тіпті, кейбіреулері өзі жаратылысқа қарап іздену арқылы Алланың барлығын, бірлігін тауып иман келтіру былай тұрсын, өзге бір адам түсіндіріп, жетелегеннің өзінде қарапайым мәселелерді әрең түсініп жатады. Міне, осы тұрғыдан қоғамдағы көпшілік мұсылмандардың иманы әке-шешесінен, ұстазынан, өмір сүріп жатқан ортасындағы адамдардан естіп, көру арқылы соларға еліктей отырып келтірген тақлиди иман деуге болады. Шариғатымыз иманның мұндай түрін теріске шығармайды, олар мұқаллид (тақлид жасаушы) мұсылман саналады.

Мұғтазила ағымы өкілдерінің бір бөлімі мұқаллидты күнәкар адамды кәпір десе, енді бір бөлімі жәннатқа да, тозаққа да кірмейді, арадағы бір жәйда болады деп қарайды. Олардың түсінігі бойынша, әрбір мұсылман мұқаллид дәрежесінен жоғары білім иесі немесе мұжтаһидтік дәрежеге жетуі тиіс. Әйтпегенде, мұсылман саналмайды. Бұл туралы имам Нәсәфи былай баяндайды: «Мұғтазилд Әбу Һашим, «мұқаллид, ол – кәпір» деп үкім берді. Мұғтазилдердің көпшілігінің көзқарасы бойынша, мұқаллид мүмін емес, ол акли дәлелдер қолдана алмағандықтан, әл-мәнзилату бәйнал мәнзилатәйынға (жәннат пен тозақтың арасындағы бір мекенге) барады. Яғни, олардың көзқарасы бойынша, иманды адам сенімін қарсы жақтың алдында дәлелдей алуы тиіс. Ал, мұқаллид сенімін дәлелдей алмағандықтан күнәкар болады. Олар күнәкар адамды мұсылман қатарынан шығаратындықтан, үкімді міне осы негізде береді» [ән-Нәсәфи 2011, 161 б.].

Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.а.с.) бір хадисінде: «Сендердің араларындағы ең абзалдарыңа Құран мен хадис ілімі беріледі. Олар бұл ілімдерді өтірікшілердің ойдан шығарғандарынан, нысапсыздық пен білімсіздердің тәпсірлерінен қорғайды» [әт-Тахауи 1994, 36 б.] делінеді. Хадисте әркім өз алдына дінді дұрыс түсіне алмайтындығы айтылып, ілім берілген тақуа жандардың шығарған үкімдеріне ілесу (тақлид жасау) керектігі бұйырылып тұр. Сондай-ақ, сахабалар мен тәбиғиндар кезеңінде де, одан кейінгі мәзһабтардың қалыптасуы да бұқара халыққа діннің мәнін түсіндіріп, сенімдері мен құлшылықтарын бір ізділікке түсіру мақсатында қалыптасып күнімізге дейін жеткені белгілі. Мәзһабтік жүйелер болмағанда,

мұқаллид деңгейіндегі көпшілік халық діни көп мәселелерге қатысты дәлелдік көзқарасы болмағандықтан, әртүрлі ағымдар мен миссионерлердің күмәнді сұрақтарына жауап бере алмай, жетегінде кетіп қалуы әбден мүмкін еді.

Әр бір қазақ баласына жастайынан, «Кұдай бір, Құран шын, Пайғамбар хақ» деген сенімді жадына сіңіріп, бойына мұсылмандық тәрбиені қалыптастыру дәстүрін атадан мирас етіп сақтап келгені белгілі. Әйткенмен, халқымыздағы мұндай дінді түсіндіру, жәу дәстүрі қатардағы кез-келген қазақтың баласы өзінің мұсылмандығын өзгелердің алдында бұлтартпас дәлелдермен дәлелдей алатын деңгейдегі терең білім қалыптастырады дей алмаймыз. Яғни, бұқара халықтың иманы «тақлиди иман» статусына сай деуге болады. Соған қарамастан, қазақ халқының дүниетанымында бұл статустағы адамдар Матуриди сенімдік мектептің ұстанымдарына сәйкес мұсылман саналды. Бұл сөзіміз дәлелді болуы үшін «тақлиди иман» мәселесінің теологиялық қырын Матуриди сенімі негізінде қарастырып көрелік.

Имам Матуриди көзқарасын кең көлемде түсініктеме жазған, Матуриди мәзһабының белді ғалымы болған имам Нәсәфи өзінің *«Табсиратул әдиллә»* атты еңбегінде «Иман тақлиди» мәселесіне арнайы бір тақырып арнап, кеңінен баяндайды. Имам Нәсәфи (508/1114): «Иман – тасдиқтау (яғни, иман шарттарын күмәнсіз қабыл етуді білдіреді). Дүниеде мұсылман қатарында үкім берілуі үшін иманын тілімен айтуы керек». Мұқаллидтің бойында иманның рукуны болған сенім (тасдиқтау) табылғандықтан, мүмін саналады. Өйткені, оның иман етуі Аллаға жақындау, разылығына қауышу болды. Бір мәжбүрліктен, көзімен көрген азаптан қорыққандықтан болған жоқ. Алайда, жаратылысқа ой жүгіртіп, ақыли дәлелдерді қолданбағандықтан, күнәкар болады. Бұл пікір Әбу Ханифа, Сәури, Малик, Әузағи, Шафиғи, Ибн Ханбал, Абдулла ибн Сағид әл-Қаттан және Махасибиден жеткені айтылады. Матуридиге тән болып, Матуриди Әбу Ханифадан риуаят еткен. Яғни, мүмін болу үшін жүрекпен растау жеткілікті. Әрі бұл көзқарас имам Матуридидің де таңдауы» [ән-Нәсәфи, 2011, 154 б.] деп мұқаллид ақылын жұмыс істетіп, Алланы тану жолында шаршамағанымен, өз еркімен мұжтаһид ғалымдарға еріп, Алла разылығын қалауын, сауап күтуін жеткілікті санайды.

Иманға қатысты көзқарасын Нәсәфи былайша дәлелдейді. Имам Матуриди, Құрандағы: «Олар (қиямет-қайымға қатысты) кейбір белгілерінің келуін күтуде ме? Белгілер келген күні бұрын-соңды иман келтірмегеннің иманы ешқандай да пайда бермейді» («Әнғам» сүресі, 158-аят) деген аяттың тәпсірінде: «...Азапты көрген сәттегі иманы өз еркімен болған шынайы иман емес. Өйткені, ол қорқыныштан иман етті. Оның иманы құтты Перғауынның, «...теңіз суы қайта қосылып, Перғауынды жұта бергенде, ол: «Исрайыл ұрпақтарының иман келтіргенінен басқа құдай жоқ екеніне

иландым. Мен енді Оған жан-тәнімен бағынған мұсылмандардың бірімін», – деді» («Юнус» сүресі, 90-аят) дегені тәрізді. Алайда, оған сол иманы пайда бермеді», – деді [Топалоғлу 2005, 268 б.]. Сондай-ақ, мұқаллидтің иманы тар кезеңде азаптан қорқу себепті болған жоқ. Керісінше, кең заманда Алланың разылығына қауышу, сауап үміт ету мақсатында болды. Сондықтан, оның иманы қабыл етілмейтін мағынада емес. Әрі Алла Тағала кеңшілігімен иманды жанға сауап беретінін уәде еткен. Міне, осы тұрғыдан мұқаллид иман ету жолында шаршасын, шармасын сауабын жоғалтпайды. Оған шайх Әбу Мансурдің (р.х.) жоғарыдағы сөздері дәлел болады» [ән-Нәсәфи 2011, 157 б.] деген.

Қорыта айтар болсақ, Матуриди сенімі бойынша, «иман» – Аллаға шын көңілден сену, ал «иман тақлиди» – дәлелді көзқарасы болмаған бұқара халықтың дін ғалымдарына ілесумен болған сенімі. Ы.Алтынсарин, А.Құнанбайұлы және А.Үлімжіұлы сынды қазақ халқына өкілеттік ететін бәһадүр бабаларымыздың «иман» және «иман тақлиди» мәселелесі жайлы тұжырымдары олардың Матуриди сенім мәзһабын ұстанғандықтарын көрсетеді. Дана халқымыздың, «Өткенің түгенделмей, бүгінгің бүтінделмейді» деген сөзінен ғибрат ала отырып, қазақ халқының рухани бағыты болған матуридилік сенім мәзһабының терең зерттелуі келелі келешігіміздің кепілі болмақ.

Библиография

- Алтынсарин, Ы. 2013. 'Өмірі мен шығармалары', құраст. Ардақ Мұқашева. Алматы, Рауан, 384 б. 189 б.
- Әбу Мансур әл-Матуриди. 2007. 'Китәбут таухид'. Бейрут, Дәру садаыр, 538 б.
- Әбу Муғин Мәймун ән-Нәсәфи. 2011. 'Табсиратул әдиллә фи усулиддин', Каир, Мәктабатул азһария лит-турас, 1314 б.
- Әбу Жағфар әт-Тахауи. 1994. 'Шарху мүшкилил әсар', Бейрут, Мүәссисатул рисала, Том 1, 388 б.
- Әли Абдулфаттах әл-Мағриби. 2009. 'Имамү әһлис сүнна уәл жәмаға Әбу Мансур әл-Матуриди уә әрауһул кәламия', Каир, Мәктаба уаһба, 455 б.
- Құнанбаев, А. 2013. 'Мақсатым – тіл ұстартып, өнер шашпақ'. (Өлеңдер. Аудармалар. Қара сөздер.), Құраст. Бекен Шерубаев. Алматы, Білім, 320 б.
- Құнанбаев, А. 2005. 'Абай шығармаларының екі томдық толық жинағы', Алматы, Жазушы, 336 б.
- Құдайбердіұлы, Ш. 2008. 'Шығармаларының үш томдық жинағы, Өкінішті ғұмыр'. Жидебай: Халықаралық Абай клубы. Том 2, 432 б.
- Марфуға Шапаян, 2017. 'Ақыт қажы Абай өлеңдеріне неліктен «қиянат» жасанды?' [Электронды ресурсы] URL <http://islam.kz/kk/articles/islam-jane-tulga/aqyt-qajy-abai-olenderine-nelikten-qiyanat-jasady-1763/#gsc.tab=0> (Қаралған күні: 31.08.2018)
- Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Бабурти әл-Ханафи. 2009. 'Шарху уасияти Әби Ханифа', «Дәрул фикр», 155 б.

Топалұғлы, Б. 2005. 'Тәуилатул Құран ли Әби Мансур әл-Матуриди', Стамбул, Дәрул мизан, 17 томдық тәпсір. Том 5, 488 б.

Үлімжіұлы, А. 1998. 'Шығармалар', Үрімжі, «Шинжиан халық баспасы», (3 томдық) Том 1, 689 б.

Transliteration

Altynsarın, Y. 2013. 'Ómiri men shyǵarmalary' [Life and Art], qurast. Ardaq Muqasheva. Almaty, Raýan, 384 b. 189 b.

Ábý Mansýr ál-Matýridi. 2007. 'Kitábýt taýhid' [Book of Monotheism]. Beirýt, Dáry sadyr, 538 b.

Ábý Mýgin Máimýn án-Násáfi. 2011. 'Tabsiratýl ádillá fi ýsýliddin' [Evidence in the Kalam], Kair, Máktabatýl azhariia lit-týras, 1314 b.

Ábý Jaǵfar át-Tahaýi. 1994. 'Sharhý múshkilil ásar' [Disagreements in the Transmission of the Asaras], Beirýt, Múássisatýl risala, Tom 1, 388 b.

Áli Abdýlfattah ál-Maǵrabi. 2009. 'Imamú áhlis súnna yál jámaǵa Ábý Mansýr ál-Matýridi yá áraúhýl kálamia' [Imam Ahli Sunnah Abu Mansour al-Maturidi and his Views in the Kalam], Kair, Máktaba yahba, 455 b.

Qunanbaev, A. 2013. 'Maqsatym – til ustarty, óner shashpaq' (Óleńder. Áydarmalar. Qara sózder.) [My Goal is to Learn the Language. Poems. Translations. Prose], Qurast. Beken Sherýbaev. Almaty, Bilim, 320 b.

Qunanbaev, A. 2005. 'Abai shyǵarmalarynyń eki tomdyq tolyq jınaǵy' [2-volume Full Edition of Abai], Almaty, Jazýshy, 336 b.

Qudaiberdiuly, Sh. 2008. 'Shyǵarmalarynyń úsh tomdyq jınaǵy, Ókinishti ǵumyr' [3-volume Edition of the Work. Regrettable Life]. Jidebar: Halyqaralyq Abai klyby. Tom 2, 432 b.

Marfýǵa Shapuan, 2017. 'Aqyt qajy Abai óleńderine nelikten «qanat» jasady?' [Why Akyt Kazhi Made an Abuse of Abai's Poems?] [Elektrondy resýrs] URL <http://islam.kz/kk/articles/islam-jane-tulga/aqyt-qajy-abai-olenderine-nelikten-qiyanat-jasady-1763/#gsc.tab=0> (Qaralǵan kúni: 31.08.2018)

Muhammed ibn Muhammed ál-Babýrti ál-Hanafi. 2009. 'Sharhý ýasuatı Ábi Hanifa' [Interpretation of the Covenants of Abu Hanifah], «Dáryl fikr», 155 b.

Topalugly, B. 2005. 'Táýilatýl Quran li Ábi Mansýr ál-Matýridi' [The Book "Tauilatul Quran" al-Maturidi], Stambýl, Dáryl mizan, 17 tomdyq tápsir. Tom 5, 488 b.

Úlimjiuly, A. 1998. 'Shyǵarmalar' [Works], Үрімжі, «Шинжиан халық баспасы», (3 томдық) Том 1, 689 б.

Резюме

Оқан С., Калдыбеков Н. Взаимосвязь во взглядах казахских мыслителей касательно «Имана» и «Имана тақлиди»

В этой статье рассматривается проблема веры в ислам, которая является основой мусульманской культуры, точнее, матуридитская школа акыды (вероубеждение), которая практикуется на протяжении всей истории народов Средней Азии и

Казахстана. Определена взаимосвязь во взглядах мыслителей XIX-XX вв.: Ы. Алтынсарина, Абая Кунанбайулы, А. Улумжуулы и ақыды Матуриди на тему: «Иман» и «Иман таклиди» и сделан сравнительный анализ. Таким образом, выяснилось, что матуридитская школа ақыды была основой религиозного мировоззрения казахского народа. Это, в свою очередь, оказывают положительное влияние на формирование исторического сознания у молодежи, а также регулируют религиозную ситуацию.

Ключевые слова: Ислам, Матуриди, казахские мыслители, иман, иман таклиди.

Summary

Okan S., Kaldybekov N. Interrelation in the View of Kazakh Thinkers Concerning “Iman” and “Iman Taklidi”

This article examines the problem of faith in Islam, which is the basis of Muslim culture, more precisely, the maturidic school of aqidah(belief), which is practiced throughout the history of the peoples of Central Asia and Kazakhstan. The interrelation in the views of thinkers of the XIX-XX centuries: Y. Altynsarin, Abay Kunanbayuly, A.Ulumzhuuly and aqidahMaturidi on the theme «Iman» and «Iman taulidi» was determined and comparative analysis was made. Thus, it became clear that the maturidic school of aqidahwas the basis of the religious outlook of the Kazakh people. This, in turn, has a positive impact on the formation of historical consciousness among young people, as well as regulates the religious situation.

Key words: Islam, Maturidi, Kazakh thinkers, Iman, Iman Takalidi.



ВСЕМИРНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС В ПЕКИНЕ

13-20 августа 2018 года в Пекине состоялся XXIV Всемирный философский конгресс, самый масштабный за всю историю этих форумов. Проведенный под эгидой Международной федерации философских обществ (МФФО) и Китайского организационного комитета, он собрал 4537 человек из 120 стран мира.

Всемирные философские конгрессы проводятся с 1900 года, а них обсуждаются актуальные проблемы человека и общества, апробируются результаты философских исследований, актуализируются идеи мыслителей прошлого, предлагаются идеи и концепты современных философов по различным проблемам, и, конечно же, ставится вопрос о функциях философии и задачах философов при решении глобальных проблем современности.

Нынешний конгресс носил название «Учиться быть Человеком». Это не случайно. Цель всемирных философских конгрессов как раз и заключается в заострении внимания всего человечества к проблемам, связанным с развитием современной цивилизации и с человеческим будущим. Не был случайным и выбор места проведения конгресса. Китай – страна, имеющая древнюю культуру и уникальную, своеобразную философию, насчитывающую несколько тысяч лет. Китайская философия на протяжении веков ставила практическую заботу о человеке, обществе, государственном устройстве и управлении. Размышления о человечности, совершенствовании человеческих качеств, о природе и устройстве мира, о единстве Неба и человека брали вверх над метафизикой и эпистемологией. Этика и политическая философия были всегда основными направлениями китайской философии с древности, и она носила практический характер.

На конгрессе в Пекине фундаментальные вопросы бытия человека проходили сквозь все темы, предлагаемые к обсуждению на 5 пленарных заседаниях, 10 симпозиумах и 10 лекциях приглашенных профессоров, на 99-ти секциях по различной тематике. Кроме того, было организовано более 160-ти молодежных (студенческих) секций. Во всех докладах и выступлениях поднимался вопрос о роли философии, ответственности философов и ученых в современном мире, о том, как бороться со злом и оставаться Человеком, преодолеть эгоцентризм и выйти из ценностного кризиса.

Конгрессу было уделено большое внимание со стороны руководства Китайской Народной Республики. Церемония официального открытия прошла в Доме народных собраний (здание Китайского Парламента) на главной площади Пекина «Тяньаньмэнь», где участников приветствовали Президент МФФО, Министр образования КНР, Ректор Пекинского государственного университета, Генеральный секретарь МФФО.

Пленарные заседания были посвящены темам: Эго (Self), Сообщество, Природа, Духовность, Традиции. Состоялись и симпозиумы, содержательно равные пленарным докладам: 1. Человеколюбие, человечность, любовь и сердечность; 2. Ум, мозг, тело, сознание, эмоции; 3. Философия по краям (Philosophy at the Margins): доминирование, свобода и солидарность; 4. Права, ответственность и справедливость; 5. Человек, не-человек, пост-человек; 6. Наука, технология и окружающая среда; 7. Творчество, символ и эстетическое чувство; 8. Разум, мудрость и хорошая жизнь; 9. Способности к яркому проявлению чувств, диалогу и взаимопониманию; 10. Различия, различия и общность.

Отдельные сессии были посвящены традиционно всем направлениям философского знания. Особое внимание было уделено китайской философии, ежедневно проходили сессии по ее истории и современным проблемам.

Марксистская философия была одной из центральных тем конгресса в Пекине. Это связано не только с тем, что 2018 году отмечается 200-летие К. Маркса, но и с тем, что национальная идея современного Китая тесно переплетается с идеологией коммунизма.

Казахстанская делегация была представлена главными научными сотрудниками Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, докторами философских наук, профессорами С. Колчигиным, А. Сагикызы, кандидатом философских наук Р. Сартаевой и ведущим научным сотрудником Библиотеки Первого Президента РК, доктором философских наук, профессором Г. Телебаевым. Все они выступили с докладами на различных секциях, активно участвовали в работе конгресса в целом. Совместно с Институтом философии Российской академии наук и Институтом философии Национальной академии наук Республики Беларусь организовали и провели международный круглый стол «Евразийская философия: прошлое и будущее».

В рамках конгресса состоялась Генеральная сессия МФФО, на которой были избраны Президент МФФО, новый состав Руководящего комитета и город, где будет проходить следующий, XXV Всемирный философский конгресс. Президентом МФФО был единогласно избран Лука Мария Скарантино, итальянский философ, который до этого занимал должность Генерального секретаря. На проведение следующего конгресса были поданы заявки из Австралии, Бразилии, Японии и Ирана. Каждое философское общество из этих четырех стран представило на суд членов МФФО свою презентацию. Были показаны философские достижения в этих странах, план проведения конгресса и свои преимущества. В результате тайного голосования, состоявшего из двух туров, победил г. Мельбурн (Австралия), где и будет проходить в 2023 году XXV Всемирный философский конгресс. Презента-

ция была представлена Австралийской ассоциацией философов, она объединяет философов Австралии, Сингапура, Новой Зеландии. 2023 год для этой организации является юбилейным, она будет отмечать свое 100-летие.

Общественное объединение «Казахстанский философский конгресс» является полноправным членом Международной Федерации философских обществ, и нам впервые посчастливилось участвовать в ее Генеральной Ассамблее, тем более с правом голоса. Помимо этого, вице-президент казахстанского философского сообщества С.Ю. Колчигин выступил с трибуны Генеральной Ассамблеи и рассказал о достижениях нашего сообщества за последние три года.

А. Сагикызы



БІЗДІҢ АВТОРЛАР • НАШИ АВТОРЫ

Abdigaliyeva Gulghan Kanaevna – al-Farabi Kazakh National University, Professor

Әділбаев Алау Шайқымұлы – ҚМДБ-ның төраға орынбасары, наиб муфти, теология ғылымдарының PhD докторы, қауымдастырылған профессор.

Әкімханов Асқар Болатбекұлы – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің аға оқытушысы, ғалым хатшысы, Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің докторы

Бағашаров Құдайберді Сабыржанұлы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің, дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы, PhD докторы

Байдаров Еркін Уланович – ведущий научный сотрудник Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова КН МОН РК, кандидат философских наук

Бейсенов Бағдат – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің доценті

Бекежан Өмірбек Қадырханұлы – Х. Досмұхамедов атындағы Атырау мемлекеттік университетінің қауымдастық профессоры, философия ғылымдарының докторы

Бижанов Ахан Хусайнович – директор Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор политических наук, профессор

Burova Elena Evgenievna – Head of the Department of Religious Studies, Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Есімова Анаргүл Елмұратқызы – М. Әузов атындағы Оңтүстік Қазақстан мемлекеттік университетінің аға оқытушысы

Zhampetova Aigerim Oralbekovna – al-Farabi Kazakh National University, PhD student

Комаров Антон Станиславович – экстерн Владимирского государственного университета им. Столетовых (Россия)

Косиченко Анатолий Григорьевич – главный научный сотрудник Института философия, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Қалдыбеков Нұрбол Сейілбекұлы – БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, дінтану бөлімінің ғылыми қызметкері, PhD докторанты

Музыкаина Елена Валентиновна – докторант Казахского национального университета имени аль-Фараби, кандидат философских наук

Мұсаев Ринат – М. Әузов атындағы Оңтүстік Қазақстан мемлекеттік университетінің аға оқытушысы

Мұсаева Назигүл Рахымқызы – философия ғылымдарының докторы, профессор

Оқан Самет – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, дінтану кафедрасының оқытушысы, PhD доктор.

Алія Sailaubекұзы – PhD-student of Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK

Сагикызы Аяжан – заведующая отделом философии Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

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

Шағырбаев Алмасбек Дүйсенбекұлы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, PhD доктор

Шайкемелев Мұхтарбек Сейд-Аливич – заведующий отделом политологии Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук

Шалабаев Құсман Кәрімұлы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің PhD докторанты

Shaukenova Zarema Kaukenovna – Director of the Kazakhstan Institute of Strategic Studies under the President of the Republic of Kazakhstan, Corresponding Member of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Sociology, Professor

Шәкизада Сырым Бауыржанұлы – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті жанындағы Әбу Ханифа ғылыми-зерттеу орталығының ғылыми қызметкері, магистрі

АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

050010,
Алматы қаласы,
Құрманғазы көшесі, 29
ҚР БҒМ ҒК РМҚК
«Философия, саясаттану
және дінтану институты»

Адрес редакции:

050010,
город Алматы,
ул. Курмангазы, 29
РГКП «Институт философии,
политологии и религиоведения»
КН МОН РК

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

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

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

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

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

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

Журналдағы деректерді пайдаланғанда түпнұсқаға сілтеме жасау міндетті.

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

Компьютерде жинақтаушы **Ж. Рахметова** Компьютерная верстка

Теруге 15.09.2018 ж. берілді. Басуға 21.09.2018 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 10,12.
Тапсырыс № 56.

Сдано в набор 15.06.2018 г. Подписано в печать 21.09.2018 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 10,12.
Заказ № 56.