

1999 ж. шыға бастады

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

Редакция алқасы

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

Редакционная коллегия

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

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

Издается с 1999 года

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

4 (58)·2013

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

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

ФИЛОСОФИЯ. ҚОҒАМ. МӘДЕНИЕТ • ФИЛОСОФИЯ. ОБЩЕСТВО. КУЛЬТУРА

Kolchigin S.	Meta-Levels in Ontology of Consciousness.....	3
Сарсенбаева З.	Социальная ответственность ученых как условие развития науки.....	10
Шаракпаева Г.	Мировоззрение как исходная философская категория.....	20
Әбішев Қ.	Мемлекет және оның құрылымы жөнінде Маркстік қағида.....	28
Moldagaliyev B.	Transformation of Cultural Policy in the Context Dichotomy «East – West»...	36
Тұрысжанова Р.	Современные вызовы системе образования как проявление антропологического кризиса.....	41
Monowar Mahmood, Golam Mostafa	Women and Career Development: Gender and Inequality in Labour Market Policies.....	49

ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ОНТОЛОГИЯСЫНА • К ОНТОЛОГИИ КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Әлжан Қ.	Этико-онтологические аспекты мироздания и человека в творчестве жырау.....	57
Мұсаева Н.	Асқар Сүлейменовтің философиялық көзқарастарының ерекшеліктері.....	65
Раев Д.	Қазақ шешендігі адамның рухани болмысы хақында.....	75
Бижанова М.	Алтын Орда дәуіріндегі түркі ойшылдарының ғибраттық ойлары.....	83

ДИНАУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР • РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Хамидов А.	Вера и знание.....	90
Bulekbaev S., Kaldybay K., Abdrassilov T.	The Problems of Spiritual and Moral Safety of World Religions.....	103
Рысбекова Ш.	Проблемы человека в рамках «новых религий».....	110
Симұқанова Г.	Қоғамның рухани адамгершілікті дамуындағы діни сананың орны....	117
Кауренбайева С.	Role of Religion in the Formation of Environmental Culture.....	124

ЗАМАНАУИ ИНТЕРПРЕТАЦИЯДАҒЫ ӨТКЕННІҢ ТАРИХИ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ДИСКУРСТАРЫ •

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ДИСКУРСЫ ПРОШЛОГО В СОВРЕМЕННЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ

Сағиқызы А.	Қытайлық саяси этиканың мәні.....	129
Жолмухамедова Н.	Нравственные и эстетические ценности в традиции восточного перипатетизма.....	136

ӨНЕР ФИЛОСОФИЯСЫ • ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА

Сахаманов А.	Религиозные ценности в казахском кино.....	144
Байзаков С.	Проблемы колорита в живописи Салихитдина Айтбаева: эстетические коннотаты.....	150

ФИЛОСОФИЯ: КЛАССИКАНЫ ЗЕРДЕЛЕЙ ТҮСЕК • ФИЛОСОФИЯ: ПРОЧИТЫВАЯ И ПЕРЕЧИТЫВАЯ КЛАССИКУ

Иоганн Готлиб Фихте	Несколько лекций о назначении Ученого (фрагменты).....	157
---------------------	--	-----

МЕРЕЙТОЙЛАР. МЕЗГІЛДЕР. ОҚИҒАЛАР • ЮБИЛЕИ. ДАТЫ. СОБЫТИЯ

	Союз красоты, ума и нравственности: поздравление с юбилеем!...	173
	Ученики об учителе.....	174
Колчигин С.	К итогам I Казахстанского философского Конгресса.....	176
Сатершинов Б.	Зайырлы мемлекеттегі діннің жағымды рөлі.....	184

ФИЛОСОФҚА, ӘРІ ДОСҚА ДЕГЕН ЕСТЕЛІК • ПАМЯТИ ФИЛОСОФА И ДРУГА

Вертикаль духа (о творчестве Анатолия Сергеевича Арсеньева).....	187
--	-----

УДК 130.122

**Sergey Kolchigin – Institute for Philosophy,
Political Science and Religion Studies
Committee of Science of the Ministry of Education
and Science of the Republic of Kazakhstan (Almaty)**



META-LEVELS IN ONTOLOGY OF CONSCIOUSNESS

Annotation. The author of his article supposes that in architectonic of human psychic there are some regularities: four levels of consciousness are interchanged by four levels of meta-consciousness. In other words, strips of «clear», or imaginative perception are changed on the scale of consciousness by «dark» stripes with the absence of perceptions or, at least, of indistinguishable ones.

This schematic model of inner spaces has its advantages. It integrates at some degree various cartographies of consciousness. Besides, it demonstrates that consciousness is an air-spaced form-structure, creating multidimensional horizon of vision, a kind of hologram, a screen which is situated within myself and simultaneously all around me. Therefore the answer to question on «location» of consciousness is ambivalent: me is within consciousness, although at the same time consciousness is within me. The offering chart allows to see not only structure but also dynamics of consciousness and first of all – its involution and evolution, to reveal a lot of practical functions of meta-consciousness.

Key words: consciousness, multidimensionality, meta-consciousness, ontological levels, cartography of inner space

One of the main tasks of cognition is to understand and describe the architectonic of «inner man» in all its multidimensionality, with all possible wholeness and accuracy.

Such work in the field of cartography of inner spaces is successfully carried out for a long time by the scientists of many countries, though the results can not be exhaustive owing to difficulty and extensiveness of the subject itself. Besides that, the available cartographies of consciousness do not in proper degree take in consideration those states and levels of psychic, which, as it's presumed in given article, exist as «meta-consciousness» [1].

Scientific literature usually ascribe to meta-consciousness phenomena only one and highest architectonical level, identifying with Cosmic Emptiness. It is considered that on all other levels of consciousness such hollowness is absent, and, correspondingly, on the scale of consciousness there are no discretion, legible limits and distinctions [2].

But this statement is rather disputable. If there are no boundaries between levels of consciousness, then how can we talk about the existence of the levels themselves? How in this case can we reveal connection and interaction of different plans of consciousness, and what if they are just our arbitrary subjective differentiations? At last, if in psychic spaces there's no hierarchy with typical inner

distinctions, then various sides and verges of consciousness should constantly contaminate while the activity of consciousness – submit to pathological regimen of anarchy and chaos.

Meantime, if some hierarchy of consciousness is nevertheless acknowledged, so it needs to acknowledge also the existence of boundaries on every level. On the foregoing statements these boundaries (having, evidently, specific psycho-frequency origin) cannot be conditional. This means that boundaries of two next spheres of consciousness are not closed but divided by the kind of boundary-line zone. Interchanging row of these hypothetical «neutral stripes» is exactly something that's logically named as meta-conscient levels, or – briefly – meta-consciousness [3].

The simplest illustration to the thesis of existence of «hollow» psychic spheres is a sleep without dreams. It is very ordinary phenomenon but nevertheless it hints on some important objective regularity of consciousness: not for nothing even such serious metaphysics as the authors of Upanisads considered a sleep without dreams as one of the key state of psychic. In ancient and new Eastern literature it's easy to find some other examples of meta-conscient phenomena though they can be less usual for everyday mentality. These are «beyond-being» trance of Taoists, «silence of mind» in yoga, necessary for transition to other plans of inner reality, etc. It makes to think of existence of several meta-conscient levels, for instance, rather productive remark made by Satprem; exit to Nirvana, which traditionally was a peak of psychic realization, is possible on any level of consciousness [4].

There are a lot of similar examples, but the main thing is to try to classify them, using and integrating data from various sources: meditative practices, religious and theosophical experience, philosophy and contemporary science. It will help with a certain degree of clearness to understand the architectonic of person and a place of meta-consciousness in it.

The first and unanimously acknowledging «neutral zone», first and highest meta-level of consciousness in such classification will be emptiness of Absolute (Para Brahman of mystics; qualitativeless First Origin, or Nirguna Brahman of advaita-vedanta; reality of the One in antique philosophy; Universal Mind of transpersonal psychology etc.). It is important to notice that this fundamental reality is absolutely immediate itself and, by mutual opinion, is considered as the cause and the source of all lowest levels of inner space and at first – Divine Light.

Under this tier of supra-mental, super-conscient Light there is the next zone of meta-consciousness, the neutral strip, which in theosophical literature is called Nirvana – a sphere, lacked from any distinctions and definitions [5].

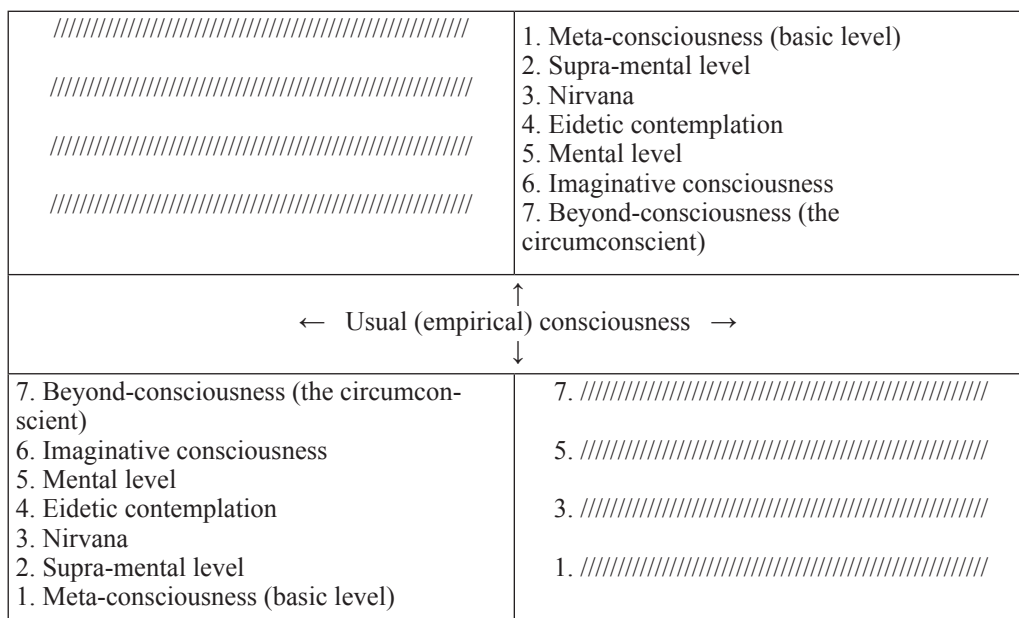
Continuing our way down the scale of consciousness, we find ourselves in meta-conscient strip between the level of transcendent, «ecstatic», contemplation of eidetic forms («optical-sculptured ideas» of Plato and Plotinus, sphere of Buddhi in occultism) and level of imaginative structures («astral world»). This neutral strip is known by the name of «mental», or abstract thinking, in contrast to empirical concreteness. It is necessary to stretch that here it's necessary to talk about not of abstract notions, which are nothing but the same imaginative structures, but about a field of pure senses, about a sphere that is exactly semantic [6].

Obviously, there is one more and the lowest layer of meta-consciousness. It manifests itself in sleep without dreams, faints and other similar states of psychic vacuum, when empirical perception of outer world is turned off, but inner images, nevertheless, stay unreachable for contemplation. Hence, this zone has no relation neither to sub-conscious, nor to supra-conscious levels: it hides itself beyond the threshold of ordinary, awakening state of psychic. Sri Aurobindo named this section of inner space in terms of «beyond-consciousness» and «the circumconscient» [7].

So, in architectonic of human psychic there are some regularities: four levels of consciousness are interchanged by four levels of meta-consciousness.

In other words, strips of «clear», or imaginative perception are changed on the scale of consciousness by «dark» stripes with the absence of perceptions or, at least, of indistinguishable ones.

This interchange we can show in the following scheme.



Of course, the offering chart of consciousness and meta-consciousness does not express their richness and intricacy completely. At the same time this schematic model has its advantages.

First, there are places for all possible zones of inner space, – in any case all that marked in scientific researches and psychic practice. So this scheme integrates at some degree cartographies of consciousness, working out by Z. Freud, K. Yung and transpersonal psychology (including associated with it the idea of «specter of consciousness» by K. Wilber), and also, correspondingly, theosophical and other esoteric notions about the hierarchy of psychic levels of man.

Besides, the chart demonstrates not unimportant circumstance that levels of subconsciousness and overconsciousness do not lay on different sides from or-

dinary consciousness: way «up» and way «within» – one and the same. In other words, structure of consciousness is not linear but something «air-spaced», something that has a volume [8]. Consciousness is not only shadow on the wall of a cave (Plato), not only horizon (E. Husserl), not only a screen (M. Mamardashvili). It is a concentrated point and simultaneously a *field*, i.e. *air-spaced* form-structure, creating *multidimensional horizon* of vision, a kind of hologram, a screen which is situated within myself and simultaneously *all around me*. Therefore the answer to question on «location» of consciousness is ambivalent: me is within consciousness, although at the same time consciousness is within me.

Therefore the offering chart allows to see not only structure but also dynamics of consciousness and first of all – its involution and evolution («evolutional past and evolutional future», in Sri Aurobindo's terminology) and so, possibly, the genesis of the ontology of consciousness. Rotation and correlation of psychic zones with contradictory characteristics exist in the structure of consciousness itself and in its dynamics, and this demonstrates that psychic life, similar to all living things, is necessarily exposed to the rhythm of cyclic changes. Then the cartography of consciousness will, possibly, assume the other form – not linear but spaced-concentric and spiral scheme of architectonic and dynamics of psycho-cosmos.



At last, the main conclusion from this scheme is that meta-consciousness – not only some limit as it is, not only one, though the highest, of the levels of inner space. This is the limit, which generalizes all other levels of psychic and penetrates them from top to bottom. Moreover, always staying out of «clear» consciousness, it differentiates them with neutral, «dark» zones, having, hence, nature of superior meta-psychic hollowness. As a result man's inner world turns out as a scale of interchanging zones, which are in complementary relations to each other.

Levels of meta-consciousness, obviously, are called to implement important functions. Protective role of these neutral stripes is indisputable: they are the kind of barriers and filters for those levels of consciousness, which at the moment are not required for normal psychic activity.

So we can assume that meta-consciousness has psycho-therapeutic meaning also. It is so because hollow zones of psychic have recreative characteristics, ability to give rest to consciousness and rebuild its energetic potentiality, at any case – can serve as marks and notifying signs in crucial states of psychic.

Recreative characteristics are closely linked with creative ones. In this case it means that meta-consciousness is a reservoir of creativity, productive imagination. Principally new, i.e. belonging to other, higher levels of psychic, ideas and images come to a man when his consciousness doesn't withdraw into the frames of some mastered by him «clear» part of the specter, but stands itself in neutral zone [9]. It has intermediate and transitional character and therefore is a kind of bridge between different levels of consciousness. Not for nothing even usual notion, fixed in linguistic forms, finds for creative intention the set expression «underlying idea» – «something beyond a thought, on the side of thought».

The addition to creative function of meta-consciousness is a quality which may be named as disciplined. The matter is that momentary transit in the zone of ordinary empirical consciousness can erase wholly or in serious degree the information from higher, «clear» levels of psychic. Taken from this aspect meta-consciousness must be considered as some control-crossing point, through which this information passes smoothly and gradually, so it gives an opportunity to its better remembering and working up. For example, images and ideas of hypnopompical states (between dream and awakening; the term by Jeffrey Mishlove [10]), for deeper acquiring them by the awakening part of consciousness, demand to stay psychic in this «semi-conscient» belt during some interval of time.

Saying about general scientific meaning of the hypothesis bringing up in this article, it probably throws some light on several difficult problems of human science or at least gives new impulse for their solution.

So, the selection of meta-conscient zones in architectonic of person and, accordingly, the chart of inner spaces may be useful, for example, in psychological researches of mechanisms of forgetting and remembering.

From the offering position the concept of the psychic unconsciousness, rather erosive till then, begins to look more austere. It's become clear, from one side, that nature and boundaries of the unconsciousness in the structure of person are nothing but meta-consciousness and its levels. From the other side it confirms one more time the widespread idea that «the un-consciousness» as it is, i.e. absolutely lacked of consciousness, has no place in composition of human psychic: meta-consciousness is transcendent only for imaginative-eidetic contemplation, but implies the work with senses and their translation in imaginative constructs.

This, in its turn, makes to think that our model of inner spaces has bi-hemispherical characteristics (i.e., inherent in functions of both hemispheres of man's brain). Really, light levels of the specter on the offering chart are easily corresponded with the right-hemisphere activity, which responds for imaginative thinking, while the dark ones – with the activity of the left, «logical» hemisphere.

Determination of functional asymmetry of a person's psychic spaces is all at once followed by several principal consequences.

One of them is that consciousness and meta-consciousness, probably, should be imagined not so much as levels or stripes, but in a kind of hemispheres. Being inseparable from each other, they form whole sphere, and this circumstance makes us to be convinced in the thought about non-linear character of inner spac-

es. Psychic reality, as everything seems to indicate, is really voluminous; and what's more, it needs to understand the term «volume of consciousness» («volume of psychic») not in figurative, but in literal sense, i.e. not only as a diapason of getting contents into, but also as actual structural form.

Yin-Yang model of consciousness allows, at last, to get deeper in the nature of such difficult phenomenon as human «I». Hypothesis about levels of meta-consciousness, or hollow hemispheres of psychic, says in favor of the fact that «I» is non-reducible not only to physical individual as it is, but also doesn't belong to exclusively empirical or perceiving subject. Because, in spite of discreteness of eidetic images and mental constructions, instead of their vanishing in the zones of meta-consciousness and, as a rule, impossibility of their rebuilding to exit from these zones, there's never vanishes a personal self-identification, self-feeling of «I». Hence, as some continuum, it's never interrupted also. And this means that «I» is not identified to its contents – varieties of perceptions, ideas, notions etc. Moreover, the consciousness of «I» is not, of course, some outer object also, therefore it's necessary to conclude that it is – central, or integral psychic reality. This, if it would be correctly speaking, psycho-ontological centre is, in its essence, equivalent to the highest and simultaneously universal meta-level of consciousness. So the impersonal and the personal are combined and coincided, as Yin and Yang are coincided in monad united for them. Accordingly to it, personalism and impersonalism in such foreshortening turn out to be not an eternal antagonists, but, on the contrary, inter-supplementary world outlook positions.

Full-value development of man is possible not when he lives on the surface of empirical, non-creative consciousness; but also not when his consciousness exists self-sufficiently on supra-mental level. A man really develops only if he has acquired reserves of meta-conscious zones and can work with the zones of «clear» consciousness and potentiality abstracted from them. Such activity pre-supposes comprehension the laws of psychodynamics, mechanism of interactions between various spheres of inner space. In its turn, mastering of these objective regularities supports in understanding person as principally holistic and universal and, in the end, gives an opportunity for man to really master the whole diapason of psychic resources.

Notes

1 Compare it with: «Сознание становится познанием и на это время... перестает быть сознанием и как бы становится метасознанием...» (Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. – СПб., 2011. – С. 20). We can see that these authors used the term «meta-consciousness» in the sense of methodological principle of distinguishing natural consciousness from reflection over consciousness; but I use this term in ontological sense.

2 See for example: Гроф С. За пределами мозга. – М., 1993. – С. 111.

3 Greek word «meta» means «between, through, after» and therefore aptly reproduces not only structural but also temporal, dynamic specifics of considering phenomenon.

4 See: Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. – Бишкек, 1992. – С. 116.

5 As for the place of Nirvana in different schools of Buddhism, it's not so unequivocally, because there is little clearness in this question in Buddha's expressions himself.

6 Noting the deficiencies of Freud-Yung's cartography of consciousness, V.V. Nalimov especially distinguished this level, calling it «pre-thinking» and truly seeing in it sense-generic sphere exactly (see: Налимов В.В. Спонтанность сознания. – М., 1989. – С.103–105).

7 See for example: Интегральная йога Шри Ауробиндо. – М., 1992. – С.42–43; Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. – С. 63.

8 Compare: «...Эволюция сознания... теряет линейную траекторию и, в каком-то смысле, сворачивается внутри самой себя... Следовательно, различие между «пред» и «транс» парадоксально; они не идентичны, но и не совсем отличны одно от другого» (Гроф С. За пределами мозга. – С. 152–153).

9 It is well known that darkness is a symbol for potential state. «Всё, что пребывает во тьме, потенциально» (Евзлин М. Сон демиурга. – Madrid: Studia Mythosemeiotica III, 2011. – С. 9).

10 See: *Mishlove Jeffrey. The Roots of Consciousness. Psychic Liberation through History, Science and Experience.* – N.-Y.: A Random House / Bookworks Book, 1975.

Түйін

Колчигин С.Ю. Сана онтологиясындағы мета-деңгейлер

Мақаланың авторы адам психикасының архитектурикасында сананың төрт деңгейі метасананың төрт деңгейімен кезектесіп, алмасып отыратын маңызды заңдылық бар деп есептейді. Басқаша айтқанда, «анықтық» немесе бейнелік қабылдау жолы ажыратылуы қиын «қара» жолмен ауысып отырады. Бұл үлгіде белгілі бір жағдайда сананың әртүрлі картографиялары бірігеді. Сонымен қатар, бұл сананың кең көлемді форма-құрылым екендігін білдіреді, ол көріністің көпөлшемді көкжиегін жасайды, менің ішімдегі және де жан-жақты, өздігінше голограмма, экран болып табылады. Сондықтан да сананың «орны» жайлы сұрақ амбивалентті: мен – сананың ішіндемін, сонымен бірге сол уақытта ол – менің ішімде. Мақалада ұсынылған карта-кескін тек құрылымды ғана емес, сананың динамикасын, ең алдымен – оның инволюциясын және эволюциясын көрсетеді, метасананың әртүрлі практикалық қызметтерін анықтауға мүмкіндік береді.

Резюме

Колчигин С.Ю. Мета-уровни в онтологии сознания

Автор статьи полагает, что в архитектонике человеческой психики можно увидеть важную закономерность: четыре уровня сознания перемежаются четырьмя уровнями метасознания. Иначе говоря, полосы «ясного», или образного восприятия сменяются на шкале сознания «темными» полосами с отсутствием или, по крайней мере, неразличимостью восприятий. В этой модели в какой-то степени интегрируются различные картографии сознания. Кроме того, это позволяет лучше понять, что сознание есть объемная форма-структура, создающая многомерный горизонт видения, своего рода голограмма, экран, который находится внутри меня и одновременно со всех сторон. Поэтому ответ на вопрос о «местонахождении» сознания амбивалентен: я – внутри сознания, хотя в то же самое время оно – внутри меня. Предложенная в статье карта-схема позволяет усмотреть не только структуру, но и динамику сознания, и прежде всего – его инволюцию и эволюцию, выявить разнообразные практические функции метасознания.



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

СОЦИАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ УЧЕНЫХ КАК УСЛОВИЕ РАЗВИТИЯ НАУКИ

Аннотация. Проблема взаимоотношения науки и нравственности приобрела в наше время особую актуальность. Сегодня исследователь отвечает не только за доброкачественность своих результатов, но и за их последствия, поскольку научные достижения могут быть не только обращены на пользу обществу, но и стать косвенной причиной прекращения жизни на Земле. Сегодня ученый несет большую ответственность как за цели и средства, так и за социальные последствия своей деятельности.

Ключевые слова: социальная ответственность, этика науки, этический императив, наука.

Чем глубже человек познает окружающий мир, тем большую роль в его деятельности играют нравственные факторы. Знание поднимает человека на Голгофу нравственных переживаний, только с его помощью возможны ясное и ответственное поведение, рефлексивный и самостоятельный выбор и принятие решений. В процессе нравственной оценки своей деятельности и ее результатов ученый приходит к выводу о своей зависимости от общества.

Появляется понимание того, что деятельность в области науки – это не только деятельность по установлению истины, но, одновременно, и деятельность гражданина своего общества. Наука и техника воздействуют на личностные качества их творцов. Взгляд «исключительности» ученого сменяется пониманием им самого себя как гражданина.

Действительно, если науку рассматривать только как систему знаний, то ученый выступает в роли чистого носителя объективной логики научного познания, деятельность которого этически нейтральна, и который не несет никакой социальной ответственности. В этом случае место социальной ответственности занимает объективная логика развития науки, т. е. развертывание безличного познавательного отношения. Понятно, что такая картина развития науки и деятельности ученого далека от реальности. В действительности, наука является не только системой знаний, но и особой формой человеческой деятельности, которая не может не руководствоваться чувством социальной ответственности за идущие в ней процессы и их результаты.

Следовательно, объективная логика развития науки и социальная ответственность ученого не противоречат друг другу а, более того, предполагают

друг друга. Мораль под влиянием научно-технического прогресса выявляет такие аспекты нравственного сознания человека, которые стимулируют активное творчество, сознательное принятие эффективных решений – как в общественной, так и в личной жизни. Социальная ответственность ученых не есть нечто внешнее по отношению к науке, к деятельности ученых. Она реализуется как в процессе познавательной деятельности ученых, так и в ходе практического применения науки, имеет свои основания в природе научной деятельности, ибо наука и техника должны отвечать не только целесообразности и технической функциональности, но и критериям экономичности, улучшения жизненного уровня, безопасности, здоровья людей, качества окружающей природной и социальной среды и т. п.

На ранних этапах развития науки ответственность понималась очень узко – как личная ответственность ученого за конкретную работу: изобретение, описание, выполнение заказа и т. п. Она ограничивалась, в основном, необходимостью соблюдать принципы объективного искания истины, добросовестности, точности, системности, т. е. не выходила за рамки логико-гносеологического аспекта науки. Вплоть до XVII в. в силу слабого влияния науки на жизнь общества, описательным характером естествознания, понимание социального характера ответственности в науке почти не встречалось. Понимание ответственности ученого становится шире, когда встает вопрос о формах и результатах использования его трудов через посредство техники и экономики.

Одной из особенностей современной науки является ее все большее сближение с производством, уменьшение дистанции от момента научного открытия до его практического воплощения, увеличение ответственности ученого. Все отчетливее проявляется понимание того непреложного факта, что, если не будут в геометрической прогрессии возрастать социальная ответственность ученых, роль нравственного, этического начала в науке, то сама наука не сможет развиваться даже в арифметической прогрессии. Более того, появились новые аспекты проблематики: ответственность по отношению к природе, включая сюда и животный мир; ответственность по отношению к человеку; ответственность по отношению к технике, ее созданию и применению.

Такое отношение призывает рассматривать природу не в качестве «бесправного объекта» неограниченной эксплуатации, использования ее ресурсов и бесконтрольной ее деформации, а в качестве равноправного партнера, т. е. такого же живого существа, как само общество, требующего бережного к себе отношения на основе высоких нравственных норм, на основе этической ответственности со стороны человека.

Концептуализация этики науки как социального института вызвана причинами, когда ее результаты начинают угрожать обществу, возникает риск появления негативных последствий науки для биосоциальной природы человека, когда актуализировалась необходимость появления новой этики, направленной на регулирование взаимоотношений человека с Землей, с животными и

растениями, формирующей убеждение в индивидуальной ответственности за здоровье Земли. Одним из первых, кто осознал эту необходимость, был немецко-французский врач, протестантский теолог и философ культуры Альберт Швейцер. А. Швейцер разработал концепцию «благоговения перед жизнью», согласно которой, идея преклонения (ответственности) перед жизнью вообще должна стать не просто лейтмотивом всей философии, но и высшим морально-этическим принципом, основным законом, определяющим общий характер и направленность человеческой деятельности.

Таким образом, среди этических проблем, непосредственно связанных с научно-техническим прогрессом, значительное место занимает проблема ответственности.

Этические проблемы науки и социальная ответственность ученых осознавались постепенно, по мере накопления различного неблагоприятного опыта, чаще всего – с трагическими последствиями для человека и человечества. Трагический опыт середины XX в., связанный с биомедицинскими исследованиями с принудительным участием людей и с созданием оружия массового уничтожения, стал весьма действенным толчком для этического переосмысления роли ученых в жизни общества, их гражданской и моральной ответственности за последствия научных исследований и разработок. Значимый вклад в развитие этической рефлексии относительно принципов научного исследования внес Нюрнбергский кодекс, сформированный в ходе Нюрнбергского процесса над врачами нацистской Германии (1946–1947), одного из так называемых Малых Нюрнбергских процессов.

В ходе современного научно-технического прогресса человек все более отчетливо начинает осознавать свою ответственность за возможные последствия собственных действий или бездействий, и перед будущими поколениями своих сородичей; не только перед себе подобными, но перед жизнью вообще и планетой в целом. Следовательно, можно сказать, что вместе с современным научно-техническим прогрессом появляется необходимость в пересмотре понятия ответственности именно в направлении принципиального расширения этих границ, чтобы они могли охватывать собой и будущее, и биосферу, и даже неорганическую природу.

Именно социальная ответственность ученых явилась тем исходным импульсом, который заставил сначала их, а затем и общественное мнение осознать серьезность ситуации, угрожающей будущему человечества. Сложившаяся ситуация показывает, что главная задача современной этики заключается в том, чтобы переосмыслить свой предмет, очертить, насколько это возможно, четкие границы свободной воли, выяснить, где человек ответствен за свои поступки, а где нет, т. е. выявить сферу действия морали.

В современных условиях ученый не должен безразлично относиться к вопросу о том, какие проблемы общество предлагает ему разрешить в первую очередь, в чьих интересах, для каких целей будут использованы его открытия: в интересах кучки монополий или интересов широких трудящихся масс, в интересах мира или войны? Это находит свое выражение в кон-

кретизации деятельности ученого, в первую очередь, по линии борьбы за широкое использование научных достижений на благо народных масс, по линии развития и сохранения науки, научного наследства, гуманитарных традиций естествознания, в активном участии ученого в экономическом развитии своей страны, в борьбе за мир и демократию. Моральная ответственность естествоиспытателя проявляется, прежде всего, в том, насколько полно и правильно сам ученый осознает свою роль и свое место в данном обществе и что он делает для отвечающей гуманитарным принципам реализации своих научных открытий.

Признание социальной и этической ответственности ученых является одним из первых важных шагов на пути объединения ученых всех стран в борьбе за гуманизм естествознания, за применение научных достижений на благо народов.

Появление феномена моральной ответственности ученого означает, что, во-первых, социально-политическая структура общества оказывает непосредственное влияние на развитие науки, на постановку и решение ее этических проблем, на формы проявления социальной ответственности ученых и, что, во-вторых, как всякий идеологический принцип, моральная ответственность должна не только осознаваться, что, безусловно, важно, но и осуществляться в поведении, поступках ученого, находить свое воплощение в нравственных качествах личности, естествоиспытателя, в его нравственном облике, т. е. моральная ответственность должна стать нравственным убеждением, нормой поведения человека науки [1].

Современная наука, включив в сферу своего исследования особые объекты, затрагивающие человеческое бытие, уже не может быть «ценностно-нейтральной», она уже не только допускает, но и требует включения нравственных императивов и ценностей в деятельность ученого (в постановку проблем, целей и задач исследования, использование определенных средств исследования, в апробацию итогового результата и т. д.).

В XX в. ученые и философы заговорили о том, что наука, лишённая нравственных императивов, может поставить человечество на грань катастрофы.

Актуализация тематики этики науки свидетельствует о появлении ситуации, затрагивающей социальные и мировоззренческие основания и ориентации науки, вопрос о философско-мировоззренческих – научных и ценностных ориентациях науки и ученых, о необходимости преодоления сциентизма, т. е. абсолютизации научно-технического подхода в решении основных человеческих проблем.

Об этом с особой тревогой, взывая к социальной ответственности ученых, писал известный физик, иностранный член Академии наук СССР В. Вайскопф: «Человеческие проблемы, создаваемые все нарастающим развитием основанной на науке техники, слишком близки и слишком угрожающие; они затмевают значение фундаментальной науки как орудия глубокого проникновения в сущность явлений природы. Ученый должен быть готов к встрече с результатами воздействия науки на общество; он должен быть

осведомлен о социальных механизмах, приводящих к особым применениям научных результатов и к злоупотреблениям ими, должен стараться предотвратить злоупотребления и увеличивать пользу, приносимую научными открытиями. Иногда он должен находить силы противостоять общественному давлению, заставляющему его участвовать в деятельности, которую он считает вредной... Это ставит ученого в центр социальной и политической жизни и борьбы» [2].

Любой научный эксперимент несет с собой определенную степень риска, а, следовательно, предполагает ответственность ученого. Поскольку вклад в развитие научного знания является профессиональным и моральным долгом ученого, он должен нести персональную ответственность за свой выбор. В основе деятельности ученого должна лежать добродетельность – как результат просвещенного, критического и позитивного подхода к жизни.

Главный тезис книги Г. Йонаса «Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации» направлен на обоснование необходимости расширения этических оснований концепции ответственности в условиях неизмеримо возросшей технологической мощи человека и динамизации жизненных обстоятельств в индустриальном мире, а также перед лицом угроз всему живому от побочных воздействий промышленных процессов и технологий. Речь идет о необходимости перехода от концепции виновного к ответственности человека-«опекуна» или человека-хранителя, от призыва к ответственности *ex post* (после того) к своевременной заботе об ответственности и предупреждающей ответственности, а от ориентированной на прошлое ответственности за результат действия к ориентированной на будущее самоответственности, которая определяется способностью контролировать и возможностью располагать властью [3].

Социальная ответственность ученого предполагает, при принятии решения, учет всех возможных негативных последствий, поиск его альтернативы, а также добровольный мораторий на некоторые направления научных исследований. Моральная ответственность выбора предполагает понимание причинно-следственной связи прямых и косвенных последствий своей работы с дальнейшим развитием цивилизации, духовной культуры, научно-технического и социального прогресса, экологии и т. д.

Этическая конъюнктура научного творчества предполагает, прежде всего, не механический свод правил и предписаний, а обращение к нравственным канонам морали, долга и праву ученого. Существенные отклонения от этих норм приводят к деградации научного сообщества, снижению качества производимого знания, появлению псевдонауки. Этос (*комплекс норм и ценностей, воспроизводящихся от поколения к поколению и являющихся обязательными для человека науки*) очерчивает круг допустимо возможного поведения в рамках науки как социального института. Научный этос связан с организацией отношений в научном сообществе, он конституирует, интегрирует и обеспечивает автономию научного сообщества.

Этика науки изучает нравственные основы научной деятельности. Основным вопросом этики науки является проблема *соотношения научного познания и ценностного мышления*.

Впервые научный этос описал Роберт Мертон в работе «Нормативная структура науки» (1942). Р. Мертон ввел понятие научного этоса для обозначения комплекса норм, предписаний и ценностей этического порядка, господствующих в общественном мнении научного сообщества. Основу этики науки, по Мертону, составляют четыре нравственных императива: универсализм, всеобщность, незаинтересованность и организованный скептицизм. Под универсализмом, как важнейшей из норм, понимается то, что ученые в своем исследовании и в оценке исследований своих коллег должны руководствоваться не своими личными симпатиями и антипатиями, но исключительно общими критериями и правилами обоснованности и доказательности знания, что позволяет науке преодолевать различие и противоборство существующих в ней групп, школ и интеллектуальных традиций. То есть в своей профессиональной деятельности ученые руководствуются такими этическими установками, как независимость научных результатов от персоналистских качеств конкретного ученого: пола, национальности, авторитета и т. д., как принадлежность конкретных научных достижений всему научному сообществу, как незаинтересованность (отсутствие каких-либо корыстных устремлений в оценке научных результатов).

Всеобщность означает, что результаты научной деятельности рассматриваются как продукт социального сотрудничества и являются общим достоянием научного сообщества, в котором доля индивидуальных творцов строго ограничена. Бескорыстие в науке означает, что ученый принадлежит к особой когорте людей, которые руководствуются высшими, абсолютными ценностными установками, стремлением к Истине, Добру, Красоте. Эти ценности для подлинного ученого должны быть безусловными, не требующими обоснования. Незаинтересованность – это готовность ученого согласиться с любыми хорошо обоснованными аргументами и фактами, даже если они противоречат его собственным убеждениям. Организованный скептицизм – установка на предельную самокритичность в оценке своих достижений и участие в рациональной критике имеющегося знания в целях его постоянного улучшения. Этот этический принцип позволяет бороться с консерватизмом и догматизмом в науке, которые могут становиться препятствием в развитии науки и существенным в деятельности научного общества.

Итак, в научной деятельности основными этическими нормами являются: бескорыстный поиск и утверждение истины; обогащение науки новыми результатами, полезными для человечества; свобода научного творчества; социальная ответственность ученого и др. Условием подлинной науки является ответственность перед истиной. Истина не должна искажаться ни в угоду личным отношениям, ни под давлением тех или иных господствующих идеологических клише.

Ученый ответствен не только лишь за достоверность предлагаемых знаний, но и за последствия их практического применения. Здесь вполне реально возникновение противоречия между профессиональной ответственностью ученого и его социальной ответственностью. Поэтому этическое обоснование должно предварять сам ход эксперимента и научного исследования.

Ответственность становится центральной категорией многих этических систем и часто рассматривается уже вне традиционного поля категорий свободы и необходимости. Сегодня ученому снова, как и в период становления науки, нужно быть совестью мира. Ему мало быть узким специалистом, нужны общие представления о мире и возможность высказываться по вопросам, затрагивающим основы человеческого бытия, рефлексия над смыслом своих научных занятий. В последние годы все большее число ученых склоняется к тому, что науку неправильно считать ведомством всего лишь по добыче истины, ее следует включать, подчеркивали Н. Бор и В. Гейзенберг, в широкие общественные взаимосвязи. А это означает, что ученые берут на себя ответственность, если не полностью, то, по крайней мере, в существенной степени, за свои творения. Они становятся этиками. Ибо ответственность – это этическая конструкция. Прежде чем создать что-либо, могущее угрожать безопасности людей, следует сто раз подумать, сверить свое мнение с другими. А, приняв решение, не следует уходить от ответственности.

Подлинный ученый не стоит в стороне от этических, равно как и эстетических ценностей. Он всецело принимает их достоинства. Сегодня также изменился объект его ответственности – он относится и к самому знанию, и к результатам его применения. Соответственно, не предмет изучения, а ученый-исследователь во всей совокупности своих характеристик становится фактором, определяющим и содержание, и логику полученного знания.

Переход проблемы ответственности из индивидуально-этической в социально-этическую сферу связан с количественными и качественными изменениями, превращением науки в ведущий фактор общественного прогресса; с развитием и обогащением естественнонаучного гуманизма. Среди областей научного знания, в которых особенно остро и напряженно обсуждаются вопросы социальной ответственности ученого и нравственно-этической оценки его деятельности, особое место занимают геновая инженерия, биотехнология, биомедицинские и генетические исследования человека – все они довольно близко соприкасаются между собой.

Современная биомедицина расширяет технологические возможности контроля и вмешательства в естественные процессы зарождения, протекания и завершения человеческой жизни. Экспансия новых течений и взглядов подрывает понимание человеческой природы как онтологически неизменной и вечной и вновь разжигает вековечный дискурс о ней. Останется ли такая модифицированная система человеком или же станет искусственным существом, клоном или киборгом с искусственным разумом? Останутся ли у него эмоции, и будет ли он духовным и нравственным? С одной стороны – старая философская антропология и биоэтика, с другой стороны – трансгу-

манизм, имморализм, концепция технологической сингулярности и др. Две непримиримых группы полярных концепций вступают в противоборство, разрешить которое может только критерий человечности, определение человеческой природы. Возникают противники и сторонники постчеловека.

Парадигмальные установки индустриальной цивилизации, ориентированной на прагматизм, технократизм и опирающейся на научную рациональность как господствующую форму освоения мира, обнаружили свою несостоятельность в качестве средств преодоления глобальных рисков, затрагивающих различные сферы жизни общества.

В этой связи возникла необходимость в особой этике, ориентированной на содержание технической деятельности человека. Речь идет об этике ответственности, требующей *тщательной моральной интерпретации* решений и действий, предпринимаемых человеком. Это – изначальная ориентация на добро, на диалог с другими людьми, в котором каждому надлежит занять достойное место. Эта этика ориентирована на все человечество, она должна быть открытой в будущее, более социальной, основанной на сотрудничестве. Она не может оставаться статичной в постоянно меняющемся мире, должна быть готова принять его вызовы. Каждая научно-техническая новация должна пройти проверку на предмет того, действительно ли она способствует развитию человека как творческой ответственной личности. В конце XX в. требование быть моральным означает быть ответственным.

Успешное развитие казахстанской науки невозможно вне органической связи с повышенной социальной ответственностью и с включением в само «тело» науки этической проблематики, которая раньше приписывалась лишь использованию научных результатов. Соблюдение этики науки должно привести к утверждению нравственного идеала гуманизма.

Для занятия наукой представитель академического сообщества должен обладать определёнными личностными качествами и соблюдать этические нормы творческой деятельности учёного. На наш взгляд, к бесспорным ценностям академического сообщества следует отнести: преданность истинному знанию и научным исследованиям; критическое мышление; академическую свободу; моральную социальную ответственность; терпение; пунктуальность; коммуникабельность; бескорыстие; демократичность; честность; оптимизм; академическую добросовестность; требовательность и уважение к себе и окружающим; гуманизм; патриотизм и профессионализм.

Действительно, современный ученый должен быть готов к встрече с результатами воздействия его экспериментов на общество. Он должен быть осведомлен о социальных механизмах, приводящих к злоупотреблениям научными результатами, должен стараться предотвратить такие злоупотребления. И, конечно же, необходимо находить силы противостоять общественному давлению, заставляющему его участвовать в деятельности, которую он считает вредной. Поставленная Президентом Республики Казахстан в Послании народу Казахстана «Социальная модернизация как главный фактор развития Казахстана» цель: вывести исследования на мировой уро-

вень и осуществить прямое подключение науки к инновационным процессам – не может быть решена без актуализации учета роли человеческого фактора в развитии науки, потенциала этики ответственности.

Сегодня речь идет об ответственности ученых за исследования, которые могут нанести непоправимый вред обществу или поставить его перед катастрофой, ученый должен почитать не только истину, но и общество. Объект его ответственности тоже изменился – он относится и к самому знанию, и к результатам его применения. Истина не должна искажаться ни в угоду личным отношениям, ни под давлением тех или иных господствующих идеологических клише.

Государственный секретарь РК М. Тажин, говоря о состоянии казахстанской исторической науки, подчеркнул положения о «необходимости качественного скачка исторической науки Казахстана на базе передовой методологии и методики», о «расширении горизонтов национальной истории, формировании нового исторического мировоззрения нации», о «несводимости истории казахов к литературным источникам и архивам» и т. д. Историк должен быть не просто регистратором событий, фиксирующим и описывающим факты. Ученый должен достигать «понимания ценности» правил, морали конкретного общества, и задача историка состоит не в том, чтобы втиснуть национальную историю в какие-то жесткие рамки неких универсальных закономерностей, а в том, чтобы понять ее развитие как живого уникального организма. Важно новое отношение к историческим архивам. Нельзя без критического анализа принимать в качестве истины в последней инстанции свидетельства о казахской истории, насквозь пропитанные европоцентризмом иностранных купцов, разведчиков, военных или географов. Важно серьезно переосмыслить все эти источники, понимая с высоты современной науки, что они часто не выдерживают никакой критики по стандартам сегодняшнего дня [4].

Дискуссии об этических проблемах науки существенно стимулируют развитие этико-гуманистического самосознания ученых, социальной ответственности науки перед человечеством и миром, в котором оно живет. Они призывают к *единству научных исследований и гуманистических идеалов*, утверждаемому в качестве принципа и перспективы истинной науки как особого социального института общества, служащего человеку, его свободному и всестороннему развитию, интернационализации науки. Хотя между представителями различных этических направлений существуют разногласия, все они, в общем и целом, сходятся в трактовке понятия ответственности. Принятие моральной ответственности – требование, общее для всех моральных систем, которые принимаются в качестве обязательств перед человечеством. Эти минимальные требования призваны исключить частные интересы и псевдоморальные обязательства во имя общей моральной системы, которая гарантирует общую ответственность каждого. Только тогда, по мнению Н.А. Назарбаева, высказанному в работе «Народ в потоке истории», наше восприятие истории будет цельным, позитивным, будет объеди-

нять, а не разделять общество; будет поднят на должную высоту национальный дух, будут осознаны наша реальная история, культура, религия.

Успешное развитие казахстанской науки невозможно вне органической связи с повышенной социальной ответственностью и с включением в само «тело» науки этической проблематики, Ответственность как онтологическое основание развития науки играет важную роль в установлении доверительных отношений между научными сообществами, учеными, народами и странами.

Литература

- 1 Медянцева М.П. Ответственность ученого как социально-этическая проблема. – Казань, Казанский университет, 1973. – 174 с. – С. 10.
- 2 Вайскопф В. Физика в двадцатом столетии. – М., 1977, – С. 260.
- 3 Гаджикурбанова П.А. Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса // Этическая мысль. – Вып. 4. – М., 2003. – С. 164.
- 4 Тажин М. Народ в потоке истории // Казахстанская правда. – 2013, 6 июня.

Түйін

Сәрсенбаева З.Н. Ғалымның әлеуметтік жауапкершілігі ғылымның дамуының шарты ретінде

Ғылым мен адамгершіліктің қарым-қатынас мәселесі біздің уақытта айрықша өзектілікті иемденді. Қазір зерттеуші өзінің нәтижесінің сапалылығы үшін ғана емес, оның салдарына да жауап береді. Солай болғандықтан ғылыми табыстар қоғамға тек қана пайда әкелуі емес, жердегі тіршіліктің тоқтауына да себепті болуы мүмкін, бүгін ғалым мақсат пен тәсілге және қызметтің әлеуметтік салдарына бірдей жауап береді.

Summary

Sarsenbayeva Z.N. Social Responsibility of Scientists as Condition of Development of Science

The problem of interrelations between science and morality purchased the special actuality in our time. A researcher is responsible today not only for high quality of the results but also for their consequences. As scientific achievements can be turned not only on a benefit to society but also to become indirect reason of stopping of life on Earth, today a scientist bears the large responsibility both for aims and facilities and for the social consequences of his activity.

Гульнар Шаракпаева – Алматинский университет энергетики и связи (Алматы)

МИРОВОЗЗРЕНИЕ КАК ИСХОДНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КАТЕГОРИЯ

Аннотация. Мирозоззрение существует в виде системы ценностных ориентаций, идеалов, верований и убеждений, а также образа жизни человека и общества. Мирозоззрение – образование интегральное. В нем принципиально важна связь его компонентов, их сплав. И, как в сплаве, различные сочетания элементов и их пропорции дают разные результаты, так же нечто подобное происходит, когда человек приобретает и накапливает определенные знания – повседневные, научные, профессиональные, жизненно-практические.

Ключевые слова: мирозоззрение, философия, миропонимание, ценности, человек, субстанция.

У человека всегда существовала потребность в выработке общего представления о мире в целом и о месте в нем человека. Такое представление принято называть универсальной картиной мира. Универсальная картина мира – это определенная сумма знаний, накопленных наукой и историческим опытом людей. Человек всегда задумывается о том, каково его место в мире, зачем он живет, в чем смысл его жизни, почему существуют жизнь и смерть, как следует относиться к другим людям и к природе, и т. д.

Каждая эпоха, каждая общественная группа и, следовательно, каждый человек имеют более или менее ясное и четкое или расплывчатое представление о решении вопросов, которые волнуют человечество. Система этих решений и ответов формирует мирозоззрение эпохи в целом и отдельной личности. Отвечая на вопрос о месте человека в мире, об отношении человека к миру, люди на основе имеющегося в их распоряжении мирозоззрения вырабатывают и картину мира, которая дает обобщенное знание о строении, общем устройстве, закономерностях возникновения и развития – всего, что, так или иначе, окружает человека.

Известный грузинский философ М. Мамардашвили в работе «Как я понимаю философию» отмечал: «...часто мы спрашиваем себя: что такое жизнь? что такое бытие? что такое субстанция? что такое сущность? что такое время? что такое причина? и т. д. И перед нами выстраиваются какие-то понятийные, интеллектуальные сущности, одетые в языковую оболочку. И мы начинаем их комбинировать. Один мой земляк, Зураб Какабадзе, называл этот процесс разновидностью охоты на экзотичных зверей под названием «субстанция», «причина», «время». Конечно, он говорил об этом иронически. Но ирония тут вполне оправданна, потому что в действительности на вопрос, что такое субстанция, ответа просто нет. Ибо все ответы

уже существуют в самом языке. Я хочу сказать, что в языке существует некоторое потенциальное вербальное присутствие философской мысли. И незаметно для себя мы оказываемся в плену этой вербальной реальности» [1].

Человек – разумное социальное существо. Его деятельность целесообразна, и, чтобы действовать целесообразно в сложном реальном мире, он должен не только много знать, но и уметь. Уметь выбрать цели, уметь принять то или иное решение. Для этого ему необходимо, в первую очередь, глубокое и правильное понимание мира – мироззрение.

Термин «мироззрение» имеет немецкое происхождение. Первым его упоминает немецкий философ И. Кант, однако он не отличает его от «миросозерцания». Современное значение этот термин приобретает в творчестве Фридриха Вильгельма Йозефа фон Шеллинга, который отмечал, что «природа, искусство и мироззрение (философия) находятся в таком взаимоотношении, что природа дает готовые внешние продукты, мироззрение – творческие идеи; искусство – и то и другое в гармоническом взаимодействии» [2].

В качестве специальной темы для раздумий мироззрение выделяет В. Дильтей. «Философия есть особая форма духовной деятельности – мироззрение, и для того, чтобы понять специфику философии, нужно понять сущность и специфику мироззрения» [3]. Философское мышление рефлексивно, оно обращено не только на объект, но и на процесс его изучения, т. е. отражает определенные аспекты отношения субъекта к объекту. Рефлектируя, мы воспринимаем действительность не саму по себе, а так, как она выступает относительно нашего сознания, как она представлена в формах мышления. Специфичность ее как формы освоения действительности в том и заключается, что она выступает как приобретающая вид традиции рефлексия.

На протяжении всей истории существования человечества философия складывается как устойчивая форма общественного сознания, рассматривающая мироззренческие вопросы. Она составляет теоретическую основу мироззрения, или его теоретическое ядро, вокруг которого образовалось своего рода духовное облако обобщенных обыденных взглядов житейской мудрости, что составляет жизненно важный уровень мироззрения. В широком смысле слова мироззрение представляет собой совокупность общих взглядов на мир и место человека в нем. Оно является сердцевинной человеческого сознания и познания. Философия, разрабатывая систему теоретических взглядов на мир и учение об отношении человека к окружающему миру, тем самым оказывается в самом центре всех мироззренческих вопросов.

В формировании мироззрения, помимо философии, участвуют также наука, искусство, религия, различные политические учения, исторический опыт народа. Характер мироззрения во многом зависит от образа жизни, обычаев, традиций, бытовой и производственной деятельности людей. В реальной действительности мироззрение формируется в сознании конкретных людей и используется личностью или социальными группами в качестве общих воззрений.

В различных формах мировоззрений интеллектуальный и эмоциональный опыт людей представлены по-разному. Эмоционально-психологическую сторону мировоззрения на уровне настроений, чувств составляет мироощущение. Опыт формирования познавательных образов мира с использованием наглядных представлений относят к мировосприятию. Познавательно-интеллектуальную сторону мировоззрения составляет миропонимание. Мировоззрение – составляющая человеческого сознания. Это – совокупность знаний, убеждений, мыслей, чувств, настроений, стремлений, надежд, которые предстают как более или менее целостное понимание мира. Мировоззрение может опираться на научные знания, иметь четко сформированные цели и способы их достижения, а может быть непродуманным, неясным, включать в себя противоречивые представления. Тогда выбор определяют различные мимолетные чувства, настроения, эмоции.

В структуре мировоззрения можно выделить четыре основных компонента:

1. Познавательный компонент. Он базируется на обобщенных знаниях – повседневных, профессиональных, научных и т. д. и представляет конкретно-научную и универсальную картину мира, стили мышления того или иного сообщества, народа или эпохи.

2. Ценностно-нормативный компонент. Включает в себя ценности, идеалы, убеждения, верования, нормы, директивные действия и т. д. В систему ценностей человека входят представления о добре и зле, счастье и несчастье, цели и смысле жизни. Формируется определенная иерархия ценностей, на вершине которой располагаются своего рода абсолютные ценности, зафиксированные в тех или иных общественных идеалах.

3. Эмоционально-волевой компонент. Для того, чтобы знания, ценности и нормы реализовывались в практических поступках и действиях, необходимо их эмоционально-волевое, глубокое усвоение, превращение в личные взгляды, убеждения, верования.

4. Практический компонент. Мировоззрение – это не просто обобщенные знания, ценности, убеждения, установки, а реальная готовность человека к определенному осознанному типу поведения в конкретных обстоятельствах. Без практической составляющей мировоззрение носило бы крайне абстрактный, отвлеченный характер.

Таким образом, мировоззрение есть совокупность взглядов, оценок, норм и установок, определяющих отношение человека к миру и выступающих в качестве ориентиров и регуляторов его поведения.

Мировоззрение – как сложное социальное образование, интегральное по своему содержанию – становится ядром как индивидуального, так и общественного сознания, которые диалектически взаимосвязаны. Мировоззрение определяет принципы поведения и деятельности человека, формирует его идеалы, моральные нормы, социальные и политические ориентации.

Соотношение философии и мировоззрения можно охарактеризовать и так: понятие «мировоззрение» шире понятия «философия». Философия – это такая форма общественного и индивидуального сознания, которая постоянно

теоретически обосновывается, обладает большей степенью научности, чем просто мироззрение, скажем, на житейском уровне здравого смысла, наличествующего у человека, порой даже не умеющего ни писать, ни читать. Исходный пункт мироззрения неотделим от особенностей человеческого существования, от потребности человека в осмыслении своего места в мире. Для индивида весь мир оказывается расколотым на две части: на мое «Я» и остальное «не – Я», включая природу, общество, других людей.

Вопрос об отношении человека к миру является основным вопросом всякого мироззрения. Он конкретизируется в других: в чем смысл жизни? что такое истина? что такое добро, зло, справедливость? что такое красота, любовь? Мироззрение человека построено на противоречивости взаимоотношений его внутреннего мира с миром внешним, а потому оно по сути своей антиномично: отталкивание «не – Я» сопряжено со стремлением к единству, стремление к тождеству с ним рождает его отрицание. Как вечна дихотомия человеческого существования: конечности тела и бесконечности духа, так неизменна и дихотомия отношений личности и внешнего мира. «В центре мироззрения – проблема человека, назначение мироззрения – обеспечение человека самыми общими понятиями, идеями, представлениями о ценностях, регулируемыми его взаимоотношения с внешним миром. Теряя жизнь, человек, естественно, теряет и мир» [4].

Однако не всякое мироззрение можно назвать философским. «Философия – мироззренческая форма сознания. В понятие «мироззрение» не входит представление о научно-методологической инструментари, посредством которого оно реализуется в деятельности субъекта. Мироззрение не всегда служит особым методом научного познания. Если, допустим, обыденное мироззрение и обладает методологической значимостью, то для науки этого недостаточно. Лишь философское мироззрение, связанное с наукой, обладает развитым методом познания» [5].

У человека могут быть достаточно связанные, но фантастические представления об окружающем мире и о себе самом. Каждый, кто знаком с мифами Древней Греции, знает, что на протяжении сотен и тысяч лет люди жили как бы в особом мире грез и фантазий. Эти верования и представления играли в их жизни очень важную роль: они были своеобразным выражением и хранителем исторической памяти.

В массовом сознании философия нередко представляется чем-то весьма далеким от реальной жизни. О философах говорят как о людях «не от мира сего». Философствование в таком понимании – это пространное, туманное рассуждение, истинность которого нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Подобному мнению, однако, противоречит тот факт, что в культурном, цивилизованном обществе каждый мыслящий человек, хотя бы «немножко», – философ, даже если он и не подозревает об этом. Философская мысль есть мысль о вечном. Но это не значит, что сама философия внеисторична. Как и всякое теоретическое знание, философское знание развивается, обогащается все новым и новым содержанием, новыми открытиями. При этом

сохраняется преемственность познанного. Отношение человека к миру – вечный предмет философии. Вместе с тем, предмет философии исторически подвижен, конкретен.

«Человеческое» измерение мира изменяется с изменением сущностных сил самого человека. Сокровенная цель философии – вывести человека из сферы обыденности, увлечь его высшими идеалами, придать его жизни истинный смысл, открыть путь к самым совершенным ценностям.

Органическое соединение в философии двух начал – научно-теоретического и практически-духовного – определяет специфику ее как совершенно уникальной формы сознания, что особенно заметно проявляет себя в ее истории – в реальном процессе исследования, развития идейного содержания философских учений, которые исторически, во времени связаны между собой не случайным, а необходимым образом. Все они – лишь грани, моменты единого целостного духовно-исторического процесса, основу которого составляет духовная деятельность. Философия – особый способ духовного освоения мира, это есть теоретически сформулированное мировоззрение и система взглядов. Исторически, это – первая форма теоретических взглядов на мир, места в нем человека, выявления различных форм отношения человека к миру. Она дает теоретическое обобщение практической деятельности людей и данных наук о мире и человеке, результатом которого является особое – философское – знание о формах всеобщего.

Философия раскрывает, исследует всеобщие законы развития природы, общества и мышления. Она изучает не отдельные стороны, свойства и отношения, а наиболее общие для всех предметов и явлений свойства, отношения и связи. Для их выражения философия формирует особые понятия – категории: бытие, сознание, материя, отражение, движение, качество, количество и другие.

Философское мировоззрение выступает в категориальной форме. Философские категории не имеют чувственного аналога, их можно только осмыслить. Отличительной чертой законов и категорий философии является их наивысшая степень общности. Круг проблем, относимых к числу философских, изменялся по мере развития человеческой культуры, научного познания и практики. Большую роль в этом сыграли личности мыслителей, их духовные ориентации, интересы и цели.

Всегда существовали вопросы, ответов на которые по традиции ожидают от философии. Это коренные проблемы мировоззрения. Мыслитель XVIII в. И. Кант свел их многообразие к четырем: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?», «Что есть человек?». Современный немецкий философ М. Хайдеггер главными, или «предельными» вопросами считает: «Что такое мир, конечность, уединение?». При более широком подходе можно выделить такие основные темы философского сознания, как «Что представляет мир, в котором мы живем?» и тему человека, находивших свое выражение в самых различных мировоззренческих вопросах и в совокупности проблем, суммарно обозначаемых термином «философия техники».

Философия – это учение о сущности мира и о человеке, это наука о системе отношений «мир–человек», т. е. понимание субъективно-объективных отношений взаимодействия человека и мира. Она занимается не простым сложением всех научных знаний, а интегрирует их в самом общем виде и, опираясь на этот интеграл, строит систему знания о мире в целом, об отношении человека к миру, т. е. о разуме, о познании, о нравственности и т. д. Ориентация на создание универсальной целостной системы бытия и места человека в нем реализуется в философии посредством теоретического осмысления содержания, заложенного во всех других формах жизненно-практической и духовной деятельности человека: в науке, религии, искусстве, нравственном создании, идеологии и т. д. Содержание, черпаемое философией из перечисленных выше форм и отраслей духовной и жизненно-практической деятельности человека, задает ее опытную основу, эмпирию и обуславливает многообразие путей и средств движения философии к своим целям. Соответственно этому, складывается и структура философского знания. Философия включает в себя учение об общих принципах бытия мироздания (онтология), теорию познания (гносеология), всеобщую теорию (аксиология) о сущности и развитии человеческого общества (социальная философия и философия истории), учение о человеке и его бытии в мире (философская антропология), этику, эстетику, философию языка и, естественно, свою собственную историю, т. е. историю философии, являющуюся частью содержания самой философии.

Таким образом, можно сказать, что философия как единое цельное мировоззрение есть дело не только каждого мыслящего человека, но и всего человечества, которое, как отдельный человек, никогда не жило и не может жить одними лишь чисто логическими суждениями, но осуществляет свою духовную жизнь во всей красочной полноте и цельности ее многообразных моментов. Мировоззрение существует в виде системы ценностных ориентаций, идеалов, верований и убеждений, а также образа жизни человека и общества. Мировоззрение – образование интегральное. В нем принципиально важна связь его компонентов, их сплав. И как в сплаве различные сочетания элементов и их пропорции дают разные результаты, так же нечто подобное происходит, когда человек приобретает и накапливает определенные знания – повседневные, научные, профессиональные, жизненно-практические.

Степень познавательной насыщенности, обоснованности, продуманности, внутренней согласованности того или иного мировоззрения бывает разной. Кроме знаний о мире, в мировоззрении осмысливается весь уклад человеческой жизни, выражаются определенные системы ценностей, выстраиваются образы прошлого и проекты будущего, получают одобрение или осуждение те или иные способы жизни или поведения.

Программы жизнедеятельности человека имеют под собой две опоры – это знания и ценности. Познанием движет стремление к истине, к объективному постижению мира. Ценностное сознание – иное, ибо оно воплощает в себе особое отношение людей ко всему происходящему в соответствии с

их целями, потребностями, интересами, тем или иным пониманием смысла жизни. Важнейшими понятиями, с которыми издавна связывалась ценностная составляющая сознания, выступали понятия добра и зла, прекрасного и безобразного, возвышенного и низменного. Через соотнесение с нормами, идеалами осуществляется оценка происходящего.

Система ценностных ориентаций играет важную роль в индивидуальном и групповом, социальном сознании. Жизнь в природном и общественном мире рождает в человеке гамму чувств и переживаний. С мировоззрением сопряжены любознательность, удивление, восхищение, чувства единства с природой. Сочетания таких чувств дают вариации типов человеческих мироощущений. Язык философии – не образы, не картинки, а категории и понятия.

Философия обычно сводит дело к логичности, к доказательствам. Положения философии не просто утверждаются, а выводятся, доказываются в соответствующей систематизированной, логически упорядоченной форме. Философия относится к рефлексивному типу мировоззрения, т. е. такому, в котором содержатся размышления над собственными представлениями о мире и месте человека в этом мире. Взгляд на свое мышление, свое сознание со стороны, бесспорно, одна из черт философского сознания. По самой своей природе философия требует размышления, сомнения, допускает критику идей, отказ от веры в догматы и постулаты, которые утверждаются массовой практикой верующих. Философия ставит под сомнение предельные основания бытия, включая само существование мира. Философия формировалась в борьбе с религиозным и мифологическим сознанием, она рационально объясняла мир.

Если попытаться дать интегральную характеристику философии и определить ее роль в жизни общества, то можно сказать, что философия есть форма выявления, экспликации и перестройки структур, определяющих отношение человека к миру. Представляется, что такое понимание философии все больше становится актуальным. Ценности, на основе которых сформировалась техногенная цивилизация, не обеспечивают выживания современного человечества. Необходимы новые ценности, которые отражали бы реальные тенденции социального развития. Задача философии – сформулировать их и сделать достоянием массового сознания».

Философия, по точному смыслу этого слова, не есть «премудрость», т. е. идеальное, совершенное видение, а только «любовь к мудрости». И самое ценное, что есть в философии, это именно сама философия – высшее, жизненное, идеальное влечение нашего познающего духа к Истине, стремление «войти в разум Истины», как выражался Вл. Соловьев. Такое стремление не может быть бесплодным, ибо оно вызвано самим образом этой универсальной Истины, который внутренне присущ нашему разуму, как идеал, направляющий его познавательную деятельность» [6].

Литература

- 1 Мамардашвили М. «Как я понимаю философию». – М., 1992.
- 2 Там же.
- 3 Что такое философия? (Материалы «круглого стола» МГУ им. М.В. Ломоносова. Май 1994 г.) // Вестник Московского Университета. – Серия 7, философия. – С. 4.
- 4 Алексеев П.В., Панин А.В. Теория познания и диалектика. – М., 1991. – С. 290.
- 5 Там же. – С. 366.
- 6 Трубецкой С.Н. «Курс истории древней философии». Ч. 1. – М., 1915. – С. 12.

Түйін

Шаракпаева Г.Д. Дүниетаным – бастапқы философиялық категория

Дүниетаным – бұл дүниені жалпы танып білуді, түсінуді анықтайтын көзқарастардың, бағамдаулардың, қағидаттардың жиынтығы, сондай-ақ ол дүниедегі адамның орнын, өмірлік ұстанымдарын, мінез-құлық бағдарламаларын, әрекеттерін айқындайтын тұтастық.

Summary

Sharakpayeva G.D. Worldview as Background Philosophical Categories

The world outlook is an integrity of opinions estimations and principles defining the most general vision, realization of the world, the place of man in the human society and in addition to it, life position attitudes, patterns of and activity behavior and in real life.





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

МЕМЛЕКЕТ ЖӘНЕ ОНЫҢ ҚҰРЫЛЫМЫ ЖӨНІНДЕ МАРКСТІК ҚАҒИДА

Аннотация. Мақалада мемлекеттің жалпы табиғаты, шығуы, нақты басқару формалары туралы Маркстік көзқарасқа талдау жасалған. Философия тарихында мемлекет, билік хақындағы концепциялардың ішінде марксизмнің ерекше айырмашылығы – ол бүкіл белгілі адамзат тарихын, әсіресе мемлекетті жаулық, антагонистік қайшылықтардың, бітіспес тап күрестерінің нәтижесі деп қарайды. Мемлекеттің мәні – бір таптың екінші таптарға үстемдігі, зорлығы. Мақалада осы көзқарастың жалған екендігі сөз болады.

Түйін сөздер: Мемлекет, мемлекеттің басқару формалары, адам, еркіндік, зорлық, үстемдік, қайшылық, антагонизм, демократия, саясат, билік, концепция, қағида, философия, тап күресі.

Мемлекет мәселесіне байланысты концепцияларда маркстік қағида айрықша орын алады. Әуелі оның негізгі ерекшелігін жәй атап қана өтсек, 1-ден мемлекеттің шығу көзін адамдар қоғамымен байланысты қарайды; 2-ден адамдар қоғамын, оның ішінде мемлекетті, жалпы тарихты материалистік тұрғыдан түсіндіруге бағытталған; 3-ден мемлекеттің жалпы табиғатын күшпен, тек үстемдікпен, зорлықпен байланыстырады. Ең соңғы ерекшелік, меніңше, марксизмнің басқа тұжырымдарының жалпы дүниетанымдық негізі. Оның себебі марксизм адамдардың ойлауын, қоғамын, мемлекетін, жалпы қоғамдық құбылыстарды тарихты материалистік тану тұрғысында түсіндіреді.

Ең алдымен бұл тұрғыдан адамзат тарихының шығуы, өзгерістері, дамуы экономикалық мұқтаждықтардың ықпалынан болады. Ғылыммен, дінмен, философиямен, көркемөнермен т. б. рухани қызметтермен айналыспас бұрын адамдарға күнкөріске қажет өнімдер керек, суықтан, ыстықтан қорғану үшін киім, баспана керек, ал олардың бәрін жасау, өндіру қажет, өндіру үшін құралдар жасай алу керек т.т. Мұның барлығы, әрине, ешбір дау туғызбайтын қарапайым фактілер. Өндіруден басқа функциялардың барлығы белгілі дәрежеде жануарларда да бар. Сондықтан марксизмше тарихтың, қоғамның, адамның пайда болуы осы өндірістен бастау алады. Өндіріс ол – материалдық, не экономикалық процесс. Себебі, ол адамдардың тікелей өмірлік мұқтаждықтарын өтейді. Ол процесстің екі жағы бар: өндіргіш күштер – өндірісті іске асыратын адамдар және олардың

арасында пайда болатын өндірістік қатынастар. Екі жақтың тұтасқан бірлігі – материалдық игіліктерді өндіру тәсілін құрайды. Адамдардың, олардың қоғамының материалдық негізі осы. Материалдық негіз өзгерсе, қоғам да өзгереді. Мұнда Маркске материалдық өнімдер өндіру адамдардың өмір сүру мұқтаждықтарынан шығаратын сияқты көрінеді. Бірақ, ол мұқтаждықтар тек қана биологиялық мұқтаждықтар емес қой! Адамдардың тек тән мұқтаждықтарының өзі биологиялық қалпын енді өзгерткен. Жаңа биологиялық, тікелей тәндік мұқтаждықтар жануарларда өндіріс процесін туғызбайды. Адамдарда даму процесінде пайда болған мұқтаждықтар енді көбінесе идеалдық, тіпті рухани сипатта және олар белгілі бір материалдық процестердің бейнесі емес.

Бірақ, Маркстың айтуы бойынша өз өмірін қоғамдық өндіру процесінде адамдар өзара белгілі бір қажетті, олардың өздеріне тәуелсіз қатынастарға, өндірістік қатынастарға, түседі, ал бұл қатынастар қоғамның экономикалық базисі, олардың үстіне – саяси, философиялық, діни, моральдық, яғни идеологиялық қондырмалар орнайды. Экономикалық базис немесе өндірістік қатынастар – қоғамдық болмыс, ал қоғамдық сананың формалары сол болмысты бейнелейді, ендеше оларды осы болмыс тудырады. Болмыс өзгерсе, соған сай сана да өзгереді. Идеалдық нәрсе, адамдардың болмысының бейнесі, туындысы, көшірмесі. Идеалдық ол адам басынан өткен, сонда өзгертілген материалдық. Маркстік материалистік көзқарас бойынша ойлау, сана тек қана бейне, объектінің суреті, көшірмесі, ал егер онда бір творчестволық сипат болса, ол ойлаудың түпкі табиғаты емес, оның түпкі табиғаты – материалдық процестерді, объектілерді идеалдық түрде қайталау. Маркстың тарихты материалистік тұрғыда түсіну туралы теориясына осы жолдардың авторы бұрынғы орыс тілінде шыққан еңбектерінде сыни талдаулар жасаған болатын. Яғни менің қорытындым бойынша, бұл теория ақиқаттан алыс, адасушылық. Себебі, адамдар іс-әрекеттері тарихты құрайтын болса, ол іс-әрекеттерде қоғамдық болмыс олардың санасынан, жалпы ойлауынан бұрын бола алмайды. Керісінше, қандай да болмыстық форманы адамдар өз құндылықтарына, мүдделеріне, мақсаттарына сай түзеді. Әрине, ол құндылықтар қаншалықты бұрыс және қаншалықты дұрыс түзіледі, ол – басқа мәселе. Адамдардың сыртқы қимыл-әрекеттерінің нәтижелері көбінесе материалдық, заттық формада көрінеді. Жұмыстағы құрал-саймандардан бастап, сан түрлі құрылыстар, ғасырлар бойы салынған қалалар, жазылған кітаптар, музыка, дыбыстық сөйлеу, театрлық қойылымдар т. т. Осындай қимыл-әрекеттердің заттық қалыпқа ауысқан түрін Маркстың өзі де болмыстық форма деп атаған. Жұмысшы тарапында белсенді қимыл түрінде болған нәрсе енді тыныштық қалпындағы заттық қасиеттерге, болмыстық формаға ауысады дейді, – ол «Капиталдың» бірінші томында. Сол томда ол: ең нашар архитектордың ең шебер арадан айырмашылығы – үйді салмас бұрын ол оны, үйді, өз басында, яғни идеалдық түрде түзеді дейді. Идеалдық форма, ендеше, үнемі алда жүреді. Ерте заманда пайда болған тас балтадан бастап қазіргі ракеталарға дейін

олардың идеясы біреудің немесе бірлеудердің басында тұңғыш рет пайда болды. Ол идеялар өмірде бар балта мен ракетаның ойдағы бейнесі ретінде туындамайды. Біздің ойларымыз, ұғымдарымыз, идеяларымыз өмірде бар нәрселердің ғана көшірмесі болатын болса, онда ойлаудың біз үшін қажеттілігінің өзі шамалы болған болар еді. Ойлаудың негізгі атқаратын қызметі тек бейнелеу деп есептеу («Ленинская теория отражения») үлкен қателік, өйткені ойлау дүниедегі бар нәрселердің ғана бейнелеуі болса, онда тіпті адамзат тарихы мүмкін болмас еді. Ол тек бар нәрселерді қайталау болған болар еді.

Материя бірінші, ал сана екінші деген Энгельстің тұжырымы жалпы марксизмнен бұрынғы материалистердің көзқарасына тура келеді. Бұрынғы материализм ойлаудың қоғамдық болмысқа қатынасы емес, оның бүкіл табиғатқа қатынасы жалпы материалдық дүниемен байланысы туралы мәселені қойған. Табиғат, әрине, адам ойлауынан бұрын, алғашқы, адам ойына тәуелсіз, адам ойында бейнеленеді. Ол даусыз және жұрттың бәріне дерлік белгілі нәрсе. Ал адамның ойлауы қалай пайда болды, адамның өзі қалай қалыптасты дейтін мәселе философиядан көрі адамды зерттейтін нақты ғылымдардың үлесі деу дұрыс сияқты. Философия болса адамның ойлау қызметінің табиғатын зерттеуі тиіс. Сондықтан да ойлаудың болмысқа қатынасы туралы, әсіресе ойлаудың материяға қатынасы туралы мәселе қою тым жалпы абстрактылы деп қарау керек. Біз білетін ойлау – ол адамның ойлауы. Әлемдік басқа ойлау жоқ. Ендеше мәселені нақтырақ қою керек болса, онда философияның негізгі мәселесін – адамның ойлауының оның болмысына қатынасы деп қойған дұрыс сияқты. Мемлекет мәселесіне, оның басқару формаларына осы жалпы философиялық ойлардың қандай қатысы бар деген сұрақ тууы мүмкін. Бұл сұраққа бұған дейінгі талдауларымызда белгілі дәрежеде жауап беріп келе жатқан сияқтымыз? Бірақ, шындығында тарихты материалистік не идеалистік тұрғыда түсінудің мемлекеттің формаларын ажыратудағы рөлі қандай дегенге тікелей жауап айта кеткен де дұрыс шығар. Бұл маркстік философияда, біздіңше, айқын көрінеді.

Бұрынғы ойшылдардың философиялық жүйелеріне қарасақ, адамның еркіндігін, оның бостандығын көбінесе идеалистік бағыттағы ойшылдар үнемі алға тартып отырған. Оның себебі де біздіңше түсінікті. Идеализм, егер ол адам ойлауын оның өмірінің шешуші факторы деп қарауға жақын болса, оның бостандығына үлкен мән береді. Руссоны, Кантты т.т. еске алсақ, жеткілікті. Тіпті адамның ойлауын оның табиғатының немесе жаратушының туындысы деп қараса да. Егер адамды, оның ойлауы арқылы түсіндірсе, онда ойлау бостандықтың, еркіндіктің адамның түпкі табиғаты екендігі айқын болады.

Адамның ойлауы тек объектілерді бейнелеу деп түсіндірісе, онда оны табиғатынан, түпкі мәнінен еркін деген қорытынды шықпайды. Тек қана бейнелеу, объектінің қандай екендігін неғұрлым дәл көрсету, оның тек көшірмесі болу еркіндік емес. Материализмнің қандай екендігіне қарамастан ондай көзқарасқа тән тұрғы адамды тек одан тыс жағдайлардың,

себептердің, факторлардың нәтижесі, салдары, туындысы дейтін пайымдау. Маркстік философия да осыдан алыс кеткен жоқ. Бұрынғы материалистік философиядан оның айырмашылығы – ол қоғамдық болмыс деген ұғым кіргізді. Ал қоғамдық болмыс – ол адамдар әрекетінің барлық – заттық, материалдық нәтижелері екен. Дәлірек айтқанда, тек заттық, материалдық өнімдері ғана емес, өндірістік қатынастар, сол өнімдерді өндіру процесінің, оның формаларының, тәсілдерінің өзі болмыстың негізгі жақтары. Олай болса, адамдардың қоғамдық өмірінде көзбен көруге, қолмен ұстауға, естуге, жалпы сезім органдарымен қабылдауға болатын көріністердің немесе формалардың бәрі де болмыстық жүйені құрайды.

Бірақ олардың бәрі де адам ойларының, идеяларының, тілектерінің т. т. идеалдық ұмтылыстарының белгілі дәрежеде іске асқан формалары ғой. Оны жоғарыда айттық. Онда ол болмыс сананың іске асқан түрі болса, тек сол іске асқан түрде ғана бір адамның жан дүниесі, ойы басқа адамдардың да аңдауына, сезіну қабілеттеріне әсер ете алады. Оған дейін, яғни сыртқы бір заттық, физикалық қимыл, естілетін дыбыс түріне өтпей тұрып, бір адамның жан сырлары екінші адамға белгісіз күйінде қалар еді. Жалпы сондай жағдай бола қалған күнде. Тіпті адамның бет жүзінің қозғалыстары да (мика) ол туралы хабар бере алады. Осының барлығы идеалдық процесстің реальдық формаға ауысуы. Тек осы жолмен ғана адам мен адамның арасында түсіністік байланыстар орнайды, түптеп келгенде қоғамдық қатынастар пайда бола алады. Адамдар қоғамдаса алады. Егер тарихта, күнделікті өмірде болмыстық форма идеалдық формадан туатын болса, онда қалай адамдар санасы қоғамдық болмыстың тек бейнесі, тек көшірмесі бола алады? Бұл процестерден қалай тарихты түсінудің материалистік қағидасы шығуы мүмкін?

Бұл процесте адамдардың болмысы сыртқы, оларға тәуелсіз табиғаттың немесе Құдайдың болмысы емес. Олардың өздері жасайтын, өздері тудыратын болмыс. Маркстың өзі қоғамдық, яғни адамзаттың болмысы деп отыр. Іс-әрекеттер заттану (опредмечивание) және затсыздану (распредмечивание) жақтарынан тұрады. Біріншісі қимыл-әрекеттің (яғни ойлаудың да) затқа айналуы, ал екінші жағы – заттық формалардың қайтадан қимыл-әрекет аясына тартылып (яғни ойлау формасына да) ауысуы. Бұрын жасалған реалдық формалар қайтадан идеалдық формаларға тартылып жатуы белгілі нәрсе. Әрбір құрал-саймандарды істе қолданғанда, кітапты оқығанда, археологиялық қазбаларда табылған мүліктерді қай мәдениеттің туындысы екенін анықтауда, архитектуралық стильдерден (мысалы – готика) оны жасағандардың қандай діни немесе жалпы дүниетанымдық көзқарастарды білдіргенін т. т. сезімдері мен идеяларын заттардың формасы арқылы тікелей, кейде жанама, емеурінді сипатта білдіретінін білеміз. Яғни, басқаша айтсақ, адамдардың болмысы олардың санасын анықтап тұратын, тіпті соны тудыратын оларға тәуелсіз күш емес, керісінше, олардың ой дүниесінен хабар беретін, өз формасымен адамдық белгілі бір мазмұнды білдіре алатын жол. Тәжірибелі археологтар көп тастардың ара-

сынан табылған бір тастың табиғи емес, кезінде адам қолынан өткен нәрсе екенін бірден таниды.

Адамдар өз қолдарымен жасаған дүниені өздері танып, зерттеп, барлай алады. Сонымен әлеуметтік, гуманитарлық ғылымдар қалыптасады. Бұл, әрине, таным процесі.

Таным қызметі негізінде бейнелеу. Танылатын объектінің неғұрлым дәл, өзіндік болмысына сәйкес болмысын, мазмұнын бере білу. Табиғаттану саласында бұл дәл осылай. Объект қандай болса, сондай образын түзуге ұмтылу. Табиғаттанудың объектілері адамдардан тыс, оларға тәуелсіз бар дүние.

Ал адамтану, қоғамтануда ше? Біз мұнда тіпті басқаша қатынасты көреміз. Танылуға тиіс объектінің танушы субъектіден тәуелсіздігі мұнда да сақталады. Бірақ, танылатын объект енді материалдық, заттық емес идеалдық объектілер. Мұнда адамдар жасаған құбылыстардың қандай заттарда, материалдарда болса, сол заттардың табиғатын, физикалық, химиялық, механикалық ерекшеліктерін, қасиеттерін тексеріп жатпаймыз, оларда қандай адамдық ой, сезім, идеялар көрініс тапты, қандай тілектер мен армандар ұшқындайды, – танылатын объектілер осылар. Қоғамдық, гуманитарлық ғылымдар тарихта жасалған, реалдық формаларында белгілі дәрежеде сақталған идеалдық мазмұндарды, құндылықтарды зерттейді. Ал табиғаттану ғылымдарының объектілері идеалдық емес, материалдық табиғи объектілер.

Осы айтылғандар Маркстың өзінің тарихи концепциясынан туындайды. Оның өзі «Экономическо-философские рукописи 1844 г.» деген еңбегінде «...Өнеркәсіптің тарихы және өнеркәсіптің қалыптасқан заттық болмысы біздің көз алдымызда ашылып тұрған адамдық мәндік күштердің кітабы, алдымызда сезіммен қабылдауға болатын адамдық психология... Кәдімгі материалдық өнеркәсіпте... біз өз алдымызда сезіммен қабылдауға болатын, бөтен, пайдалы заттар түрінде, бөтенделген түрде адамның затқа айналған мәндік күштерін көреміз» [1, 594–595] деген. Біз Платон, Гегель айтатындай адамнан, әлемнен тыс мәңгілік идеялар дүниесін немесе абсолюттік идеяны білмейміз. Ал табиғатта адамдар ойларында туындап жататын идеялар мен құндылықтардың түпнұсқаларын таппаймыз. Адамдар өз тарихында әрқашан бұрынғы өмірінде болмаған көп нәрселерді бірінші рет жасап жатады. Бұрын болмаған құрал-саймандар, техника ғана емес, жаңа қоғамдық қатынастар, тәртіптер мен нормалар, көркем шығармалар, дәстүрлер мен ойлау формалары, қоғамдасу мен ұйымдасудың жаңа түрлері. Олардың табиғатта да, бұрынғы тарихта бар баламалары жоқ. Бұрын болмаған жаңа мұқтаждықтар, тілектер, мақсаттар, армандар т. т. туындап жатады. Ж.П.Сартр айтатындай әрбір жеке адам өзін-өзі жобалайды, келешекте қандай болғысы келетінін өзі анықтайды немесе анықтамайды. Өздері өздерін жасайды немесе жасаудан бас тартады. Онсыз тарихтың болуы мүмкін емес.

Осылардың барлығы ойлаусыз, ойлаудың ешбір қатысуынсыз бола ма? Маркстың болмыс сананы анықтайды деген материалистік қағидасы бойын-

ша солай болуға тиіс. Яғни адамды да оның әлеуметтік-тарихи қалыптасқан болмысы анықтауға тиіс. Егер материалдық-экономикалық болмыс ойлауды, адамдардың өздерін анықтаушы фактор болса, онда ол болмыс адамдарсыз, олардың іс-әрекетінсіз пайда болған нәрсе. Ойлау оны тек бейнелейтін болса, ол да болмыстан кейін болатын қызмет. Бірақ, жоғарыда келтірілген Маркстың өз сөздері бойынша материалдық өнімдер адамдардың заттың формада іске асқан субъективтік қабілеттері мен ойлары, сезімдері.

Сонымен Маркстік материалистік қағида ешбір логикалық сын көтермейтін, өзіне-өзі қайшы келетін, ақылға сыйымсыз түзім. Марксизмнің осы түпкі қағидасы Гегельдің мифологиялық, қияли деп бағаланып жүретін (әсіресе марксистерде) Абсолютті идеясынан да мифологиялық, қияли сипатта. Маркстың өзі де, басқа белгілі марксистерде осы қағиданы жан-жақты логикалық немесе нақты фактілерді талдау арқылы жүйелі, дәлелді түрде өрбіткен емес. Ол көбінесе жалпы түрде жариялану деңгейінде болып жүрді. Оған қоса, бұрынырақ айтқандай Маркс алғашқы еңбектерінде ғана емес, кейінгі еңбектерінде де материализмге қайшы идеалистік мағынадағы сөздерді айтып жүрді. Таң қаларлық жәйт – ол қайшылықтарды автордың өзі де, басқа маркстік теорияшылар да байқамайды.

Біздің қарастырып отырған мемлекет мәселесіне бұл көзқарастың тікелей қатысты жағы – адам тарихты, қоғамды материалистік түсіну негізінде еркін жан емес. Ол – тәуелді, өз болмысының нәтижесі. Сыртқы және өз тәнінің табиғатына емес. Өзі жасайтын болмыстың туындысы. Бұл тұрғыдан тіпті бұрынғы материалистердің ой жүйесінде де қайта белгілі бір тұрақтылық пен логикалық бірізділік бар.

Заттық іс-әрекет, адам істерінің материалдық дүниені де, өзін де өзгертуге бағытталған белсенді қатынас екендігін алға тарту марксизмнің ең құнды жаңалығы еді. Сол белсенді қатынас адамдарды еркін субъект ретінде көрсетуге жол ашатын еді. Маркстік философияға, соған сілтейтін ұмтылыс та жоқ емес еді. Менің ойымша осы бағытта философия жарты жолда мүдірді. Ол мүдірістің себебі материалистік қағида болып шықты. Материалдық себептердің туындысы адамның өзі болса, ол қалай субъект болар еді?

Адам дүниені және өзін өзгертеді дейтін ұстанымның жаратымпаздық сипатын ең алдымен ойлау процесіне телу заңды тұжырым болған болар еді. Өйткені ойлаусыз, алдын-ала белгілі бір мақсатсыз іс-әрекет бола алмайтыны айқын. Бірақ, материализмнің ойлауда жасампаздық қасиетті көре алмайтыны да анық. Ойлау екінші, ол тек барды бейнелей алады, жоқ нәрсені бейнелей алмайды. Жоқ нәрсені бар ету, ештеңеден бірдеңе туғызу, ол – творчество, жаратымпаздық. Ал ол ойсыз жалаң істе, тек таза физикалық қимылда бола ма? Олай ойлау дүниедегі ең шексіз қиялда ғана мүмкін. Ал, адам осындай болса, онда қандай еркіндік бола алады. Адамның ойлауы тек бейнелеу болса, бұл негізінде таным процесіне тән. Танымның дербес қызметке айналған деңгейі – ғылым. Марксизм осы жағынан бұрынғы материализмнің, белгілі мағынада жалпы бұрынғы философиялық дәстүрде

қалды деп ойлаймын. Себебі, классикалық идеалистік жүйелерде де танымды, ғылымды ойлаудың ең биік асуы деп қарауға бейімділік бар еді. Осыған сәйкес философияның тарихында адам ойлауының меніңше ең түпкі, ең басты қызметіне, оның жоқтың, бірақ қажет нәрсенің бейнесін түзетін жағына жөнді көңіл аударылмаған. Ойлаудың жаратушылық қызметі өмірде жоқ, бірақ болуға тиісті, қажет, болуы мақсат, арман, ең қымбат нәрселердің бейнесін құруы, құруға ұмтылуы. Сыртқы физикалық қимыл, әрекет – сол бейнелерді идеалдық формадан реалдық формаларға айналдыру. Жаратымпаздық функция негізінде ойлауға ғана тән, іс-әрекет сол ойлаудың тікелей басқаруымен оны жалғастырып, іске асырады, болмысқа ие етеді. Сонымен осы жолдар авторының негізгі түйіні – адам ойлауының басты қызметі бейнелеу емес, жаратымпаздық (творчество). Бейнелеу, сөз жоқ, ойлаудың өте маңызды қасиеті, бірақ жаратымпаздық қызметіне бағынышты, соның қажетін өтеуге тиіс, екінші қатардағы қасиет немесе қызмет.

Материалистік тұрғыдан қаншалықты ақылға сиымсыз көрінсе де жаратымпаздық, ол – ештеңеден бірдеңе жарату. Біз мысалы бұрын болмаған бір құрал жасайтын болсақ, оны, әрине, бұрыннан бар бір материалдардан жасаймыз, бірақ ол материалдарда бұрын болмаған, бұрын жоқ жаңа бір функцияға сай форма береміз. Ал бұл ештеңеден ештеңе шықпайды» дейтін көзқарасты теріске шығарады.

Табиғатта да жаңа нәрселер туындап жатады. Бірақ, табиғатта пайда болатын жаңа құбылыс – мысалы тірі тіршілік – қалыптасқан жағдайлардан қажетті түрде туатын нәрсе болуға тиіс. Оны жаратымпаздық деуге келмейді. Ол объективтік себептіліктің нәтижесі. Егер қажетті жағдайлар бар болса, ол болмай қалмайтын салдар болуы керек.

Ал адамзат тарихында болып жататын нәрселер табиғатта болмайтын, бола алмайтын құбылыстар. Адамдар дүниесінде болып жатқан қоғамдық формалар: ойлау, адам, қоғамдық қатынастар, қоғамдық сана формалары, мемлекет т.т. барлығы табиғатта жоқ, болуы мүмкін емес. Табиғатта моральдық нормалар мен талаптар болмайды.

Оларды түзу немесе түзбеу, қабылдау немесе қабылдамау, өздері үшін заң орнату немесе орнатпау бұлтартпас табиғи заңдарға емес, адамдардың өз ырқына, өз шешімдеріне байланысты. Қалыптасқан заңдарын да олар қажет деп тапса, өзгерте береді. Осылардың барлығы – бар нәрселерді тек бейнелеу емес, жаңа нәрселерді жарату. Яғни адамдардың жаратымпаздығы олардың о бастан түпкі бостандығының немесе еркіндігінің көрінісі. Жаратымпаздық жаңа нәрсенің пайда болуы ғана емес, ол – еркіндік. Ол табиғи қажеттілікке түпкі мәнінен кереғар қызмет. Ол тек адам ойлауының түпкі қасиеті. Бұл тұрғыда И.Канттың адам өзіне-өзі заң беретін бірден-бір мақлұқ дегенімен келісуге болады. Өзіне өзі заң беру өз тәнінің немесе бір сәттік пайда болған мұқтаждықтың жетегінде кете беру ғана емес. Әрине мұндай бола беретін болса да. Ол өз сезімдерін ақыл таразысымен өлшеп, байсалды шешім қабылдауда да. Мәселе адамдардың, дұрыс болсын, теріс

болсын, әр кез өзі шешетіндігінде. Сондықтан да шешімдер сан түрлі. Басқаша айтқанда, еркіндік барлық уақытта жақсылыққа жетелейді деген қорытынды бұдан тумайды. Онда ол еркіндік емес, бұлтартпас қажеттілік болған болар еді. Маркстік материализм адамның жан дүниесін, ойлауын қоғамдық болмысқа, оның дамуына тәуелді деп тану арқылы адамның еркіндігін мойындамайды. Егер олар, бұрын да айтқандай, қоғамдық өндірісте белгілі бір қажетті, олардың еркіне тәуелсіз қатынастарда болуға тиіс болса, әрине, еркіндік туралы сөз болуы мүмкін емес.

Әдебиеттер

1 *Маркс К., Энгельс Ф.* Избранные произведения. – М., 1956.

Резюме

Абишев К. Марксистская концепция о государстве и его структуре

В статье проведен определенный критический анализ марксистской концепции государства и форм государственного правления. В отличие от всех концепций, имевших место в истории философии, это учение понимает сущность государства как насилие, господство одной части общества над другой частью, что граничит с возведением насилия в статус метафизического принципа. Это видно, прежде всего, в том, что классовая борьба рассматривается как движущая сила исторического развития.

Summary

Abishev K. Marxist Conception of the State and its Structure

The article provides a critical analysis of certain Marxist conception of the state and forms of government. In contrast to all the concepts that have taken place in the history of philosophy, it understands the essence of the doctrine of the state as violence, the domination of one part of society over another part that borders the erection of violence on the status of the metaphysical principle. This is evident, first of all, that the class struggle is seen as the driving force of historical development.





**Bauyrzhan Moldagaliyev – Institute for Philosophy,
Political Science and Religion Studies
Committee of Science of the Ministry of Education
and Science of the Republic of Kazakhstan (Almaty)**

TRANSFORMATION OF CULTURAL POLICY IN THE CONTEXT DICHOTOMY «EAST – WEST»

Abstract. The West and the East is an eternal opposition. If the East was represented in a number of historical researches as the area of general prosperity, erudition and enlightenment, or it was accented in the spirit of stagnation, slavery and poverty; that on the other hand the developed superiority of the West in the XIX and XX centuries in the technical and economic and strategic terms generated the illusion of the «inferiority» of the Eastern world in the minds of the certain circle of the European intellectuals that grants them the right of familiarizing the «inert» East to the benefits of civilization. Especially the view of the separate western and not only the western politicians unconvincingly represents that the eastern type of civilization, especially Muslim's, during contacts with other civilizations and cultures finds the imperial tendencies to other sociocultural societies.

Key words: eurocentrism, globalization, cultural policy, cultural pluralism, sociocultural value.

However throughout all last century (XX century) the relations of the Western and the Eastern countries had as though one-dimensional character: the poor and backward people of the East looked towards the West in search of ideas, development and management models. Therefore no wonder that the belief deeply took roots in the West as if its mission in Asia, i.e. in the East, consists in learning, directing, and ruling. First of all, it is necessary for identification the essence of considered problem to understand the settled ideas about East and factors of its traditional backwardness. Here it should be noted that the West had generally mythological and legendary representations about the East. Such approach was integrally combined with formation of negative attitude to the East and Asia.

Many were interested with issue of the West and the East. But only Gegel gave its true philosophical generalization, by the way, in general the first in the history of culture and, according to some researchers, the only thing on extent of penetration into merits of case.

The feature of Gegel's vision towards the problem of the East in a world history context is connected with his understanding of human essence as the essence universal, possessing as the spirit carrier «the absolute right to development» [1].

According to the French researcher M. Yulen, «the special concept of the East was created by Gegel, where the East appears as a source which is finally ex-

pelled from our culture, as a remnant, as a something ineffectiveness, as a historical deadlock which needs to be studied with only purpose in order to avoid» [2].

As K.S. Gadzhiev writes the modern East represents the whole complex of sociocultural, national and historical and cultural areas, such as Middle Eastern Arab-and Turkic-Muslim, Middle Eastern Iran-Turkic-Muslim, Central Asian Turkic-Muslim, east Asian Buddhist and Shintoistic, Confucian-Indian, Indian – Buddhist and Muslim, and so on. Each of these worlds, both according to the internal basic characteristics, and on relationship with the Western world has their features and demands the corresponding treatment. For all that the approaches prevailing in the West to the East are defined by ideas ascending still to Gegel of passivity, of lethargic and of inability of east mentality to social, technological and to other forms of progress [3]. Modern authors, about the factors which promoted the modernization of a number of the Asian countries, are looking for not in them, but outside, focusing attention only for roles out of exogenous factors, impulses from the outside, a revolution phenomenon from above, a dominating role of superstructures institutes.

Modernization of the East began from the XIX century as a social transformation of society and has been associated with the globalization of the historical process, where the social transformation of various societies, of different countries was included in a specific global process. Especially the XIX century polarized the world into two parts: the western (capitalist) and non-Western (non-capitalist). The dominant polarization of the West was an active influence on the world of traditional East in order to convert it to its own image and likeness. «Sh. Eisenstadt said historical modernization is the process of change towards those types of social, economic and political systems that have developed in Western Europe and North America from the XVII to XIX century and then spread to other European countries, and in the XIX and XX centuries to the South American, Asian and African continents» [4].

However, the East was not only a passive object impact in this process. For the East clash with the West led to the need for perception, adapting many elements of Western civilization. This was pointed by distinguished Indian thinker and humanist Sri Auro-Bind Ghosh: «... When the culture that has fallen into a state of passive existence, sleep, congestion, faces or, even worse, gets a direct impact from the «awake», active, highly creative culture and finds itself opposed to its young and productive energy, sees its enormous success and the development of new ideas and formations, as the first instinct of life will be of course, to adopt these ideas and forms, to borrow them up to imitation and reproduction, in order to enrich itself, and in some way to gain all the benefits of these new forces and capabilities» [5].

At the end of the twentieth century in Western academia was the prevailing opinion that the West is now, «the only civilization which has significant interests in all other civilizations or regions, and also has the ability to influence on policy, economy and security of all other civilizations or regions» [6].

American political scientist S. Huntington takes the middle by describing the two polar perspectives of the development of civilization in the twenty first cen-

tury- the overwhelming power of the West and vice versa, its decline due to the economic and demographic decline, unemployment, huge budget deficits, reduced work ethic, social disintegration, drug abuse and crime. He considers that «the West remains as number one in respect of power and influence as well in the XXI century. However gradual, inevitable and fundamental changes also take place in balance of the power between civilizations, and the power of the West in comparison with power of other civilizations will decrease further... The most significant increase in power accounted for by Asian civilizations (and will continue onward), and China is gradually drawn as a society that is likely to challenge the West in the fight for global domination. These shifts in the balance of power between civilizations are, and will lead to the revival and growth of cultural self-confidence non-Western societies, as well as to a growing rejection of Western culture» [7].

Today's reality is that the East has already become equal-Great to West bearing structure of the international community, and its role will increase in the XXI century. What is more actually several centers grow ripe (India, China, Japan) in the East including the numerically growing group of smaller but highly dynamic newly industrializing countries (Korea, Singapore, Malaysia) able to compete on an equal basis, both among themselves and with the West, if not in whole, with leading its powers.

Cultural globalization problems are most interestingly presented by social anthropologists and cultural studies scientists. Their opinions concerning a phenomenon of globalization are rather inconsistent. The author's opinion is that the concepts of U. Gunnars and Sh. Eisenstadt represent the greatest interest.

Thus, Gunnars developed the theory of global ecumene as a region of constant cultural interaction, exchange of information and transfer phenomena of one culture to another language.

As Gunnars suggest that the culture globalization process can be developed in four main areas: the scenario of «mature», or globalization without Westernization, the scenario of «global homogenization», implying total domination of Western culture in the world; scenario «saturation – saturation» acting as one of versions of similar unification; the scenario of «peripheral corruption», involving the expansion of Western culture in the process of adaptation in the periphery [8].

In the view of the authors, the most preferable are the scenario of «maturation» or globalization without Westernization. There are an equal dialogue and exchange of information by numerous peripheral cultures in global ecumene. Thus metropolis acts as the stimulators recovering development of the periphery and promoting enrichment of local cultural values. But in its turn peripheral cultures actively interpret the introduced ideas, significantly modify a cultural stream and by that effect on culture of the mother country [9].

Nowadays culture is born that tends to hold all human universes within its borders, to connect, to bring the West and the East, to create an aesthetic prototype of universal community hoped-for future centuries. Utopian dreams in this art merge with the mythical and poetical images of original unity of mankind «to the confusion of Babel». This circle of artistic and philosophical quests in-

cludes, for example, theatrical experiences of Jerzy Grotowski, Maurice Béjart, and Peter Brook. Back in 1971 Brook put the performance «Orgast», one of the most exciting experiences of theater universalism, on the ruins of Persepolis, once destroyed by Alexander the Great, among the naked rocks shined with huge bowls with fire, the cyclopean tombs of the ancient Persian kings and the ruins of biblical antiquity, from the origins of civilization where the archaic East met with antique West. Performance's text put together the fragments of «Prometheus chained», «Persians», the ancient Zoroastrian spells, with scenes from the «Fury of Hercules» Seneca. Aeschylus's Ancient Greek language, Seneca's rhetorical Latin mixed up with «Avesta's» dark set phrases and the main thing is, especially for this case, with language which created by modern English poet Ted Hughes and received the name «Orgast». In contrast to the «classical avant-garde» the 60th years, Hughes and Brooke did not break off with the word, did not declare war to it, but sought to renew and clear it, returning the word to its foundations and principles, to original ritual inseparability of words and gestures, words and actions, words and things. They tried to call from the collective memory of mankind «parent language», common to all cultures and which has a strong magical power. Returning back to the archaic origins of civilization was subject to search for ways of universal unity – despite the obstacles separating culture. Brooke was able to translate into the language of the slender aesthetic forms. Brook was able to translate into language of harmonious esthetic forms, the spiritual searches of the European vanguard animated by seductions of a theatrical messianism. The again created myth became irresistibly powerful theatrical metaphor in «Orgast».

Of course, in practice the desired synthesis, or rather, in this case – the symbiosis is produced by the most difficult quest, if produced at all. Here the point is not only in natural difficulties of the pioneers, but also in the fact that the formation of the World Theater inevitably complicated by the disease, sometimes by the sharpest, by the processes of integration endured today in all spheres – from policy and economy till culture. At a time when all over the place even in wealthy countries of Europe – the nationalist movements are awakened in the forms almost a terroristic when the disintegrative tendencies properties become more apparent, the ideas of «universality» are beginning to seem noble for many, but unfounded illusion which is overturned by a course of real history.

The influence of Eastern religions and philosophy to the West, the influence of Western political, cultural and economic phenomena and to the East – the most – the increasing development of international communications and electronic communications – have transformed the dialogue between cultures and civilizations into indisputable reality of public life. These changes gradually went beyond public relations and penetrated more deeply into our lives.

Notes

- 1 *Shaymukhambetova G. B.* Hegel and East. Principles of approach. – M., 1995. – P. 20.
- 2 *Hulin M.* Hegel et l' Orient. P., 1979. – P. 8.

3 See: *Gadzhiev K.S.* Introduction in geopolitics. – M: Lagos, 1998. – P. 416.

4 *Eisenstadt S.N.* Modernization: Protest and Change. Englewood Cliffs. 1996. – P. 1.

5 *Aurobindo Sri.* Indian culture and outside influence // Opening of India. Philosophical and esthetic views in India in the XX century. – M., 1987. – P. 404.

6 *Huntington S.* Clash of civilizations. – M: JSC «Publishing House AST», 2005. – P. 115.

7 Same. – P. 117–118.

8 *Hanners U.* Notes on Global Ecumene // Public Culture. 1989. No. 1. P. 65–75.

9 Same.

Түйін

Молдағалиев Б.Е. Шығыс – Батыс дихотомия контекстінде мәдени саясаттың өзгеруі

Мақалада құндылықтық бағыты, діни көзқарастары, саясатындағы маңызды айырмашылығы бар Шығыс пен Батыстың әлеуметтік-экономикалық және мәдени жаңғыруындағы даму талпынысын көрсету. Шығыстағы дін және философия бағытының Батысқа ықпалы, Батыстың саяси, экономикалық, мәдени көріністерінің Шығысқа ықпалы – қоғамдық өмірде талассыз өзара өркениеттік және мәдени сұхбатты шындыққа айналды.

Резюме

Молдағалиев Б.Е. Трансформации культурной политики в контексте дихотомии «Запад – Восток»

Восток и Запад – это вечное противопоставление, попытка представить социально-экономическое и культурное развитие этих двух регионов мира совершенно противоположными, благодаря наличию в них существенных различий в политическом устройстве, ценностных ориентациях и религиозных взглядах. Влияние восточных религий и философии на Запад, влияние западных политических, культурных и экономических явлений на Восток и превратило диалог между культурами и цивилизациями в неоспоримую реальность общественной жизни.



**Роза Турысжанова – Казахский
Экономический Университет
имени Т. Рыскулова (Алматы)**



СОВРЕМЕННЫЕ ВЫЗОВЫ СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА

Аннотация. В периоды кризисов спрос на философию заметно возрастает. В ответ на современные вызовы казахстанская философия образования предлагает свой путь преодоления антропологического кризиса. Идейно-теоретическим фундаментом, на котором можно выстраивать национальную модель образования в современном Казахстане, могут послужить лучшие традиции казахского просвещения, выраженные в духовном наследии Абая и Шакарима. Интегральная этика казахских просветителей позволит гуманизировать внутренний мир человека, наполнить новым содержанием его стремления, идеалы, представления о добре и зле, о справедливости и ответственности.

Ключевые слова: система образования, антропологический кризис, гуманизация, гуманитаризация, философия образования, духовность, воспитание, духовно-нравственные ценности, человек, личность, духовное наследие Абая и Шакарима.

В XXI в. человечество отказалось от многих надежд и иллюзий, ставших трагедией в процессе их реализации. Упование на научно-технический прогресс, который должен был обеспечить идеальную жизнь и решить многие социальные проблемы, обернулось экологическими катастрофами. Апология свободы воли человека, способного переустроить мир, привела к двум мировым войнам. Идея национального освобождения в ходе своей реализации в жизнь сопровождалась межэтническими конфликтами и всплеском международного терроризма. Осмысление оборотных сторон лучших устремлений человечества заставило его усомниться в своих безграничных возможностях в преобразовании мира.

Односторонняя ориентация на научно-технические достижения, которая во второй половине XX в. выдвигалась в качестве главного критерия общественного развития, вытеснила человека с его ценностно-духовным миром на второй план. По мнению западных аналитиков – Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Хабермаса, в современном технологическом обществе человек все более обезличивается, теряет свое «Я». Средства массовой информации, реклама формируют его вкусы, потребности, жизненные ценности, характер бытия. В обществе с унифицированной системой мышления и поведения формируется одномерный человек, не способный жить в многомерном мире [1]. В людях стало исчезать то, что делает человека человеком: «Быть человеком – значит, чувствовать свою ответственность» [2, с. 12].

Сегодня, как никогда, важна гуманизация («очеловечение», по В.В. Каравковскому) всех сфер жизнедеятельности общества, которую необходимо целенаправленно осуществлять в едином процессе воспитания и образования. Через сферу образования возможно осуществление гуманизации с постепенным выходом человечества на уровень глобальной планетарной этики. Этот уровень предполагает изменение сознания, психологии всех землян, ориентацию каждого из нас на планетарные общечеловеческие ценности, в основе которых – принцип ответственности каждого человека за все живое на Земле. Все более грозной проблемой экологии духа, особенно в условиях информационного общества, становится «загрязнение ментальной среды», сферы сознания и духа пропагандой ценностей общества потребления, на реальной шкале которых обладание материальными благами – выше, чем человеческая жизнь, удовлетворение утилитарных потребностей – значимее, чем следование принципам общечеловеческой морали.

Предметом «ценностного обучения» в образовательных системах, очевидно, станет и эко-этика. Сегодня, как никогда ранее, каждая из областей духовной культуры, являющейся источником содержания образования, приобретает аксиологический аспект, воспринимается с позиции ее возможностей, ее значимости в формировании духовного облика человека – личности, способной сохранить и упрочить все позитивное, что завоевано цивилизацией, а, следовательно, принять в качестве собственных ориентиров мысли, чувства, действия, общечеловеческие ценности.

Общекультурная проблема современности – «экологизация духа» приобретает важный аспект: «образование как непереносимое и обязательное движение духа» в процессе осознания мира, себя в мире и мира в самом себе, – развития способности к рефлексии. Данный подход в трактовке образовательного процесса отнюдь не сводится к «надстройке», «дополнению» его содержания. Он представляется стержневым, системообразующим в отборе и конструировании образовательного материала, ценностно насыщающим содержание образования. При этом возникает принципиальная проблема: на какой из видов духовности ориентироваться?

Носители религиозной духовности обосновывают единство науки и веры, настаивают на воспитании в духе той или иной конфессии. Педагоги, стоящие на позиции сциентистской ориентации образования, доказывающие, что без высокого научного уровня образования нормальное функционирование современного общества невозможно, усматривают выход в трактовке научных знаний как драгоценного опыта человечества, в обращении к нравственным проблемам, гуманитаризации естественных наук, усилении роли и места гуманитарного цикла образовательных дисциплин.

То же разногласие (религиозная или светская духовность) характеризует представления о формировании духовности как ведущего компонента «образовывания» личности. Речь идет о необходимости «одухотворения» светских ценностей, наполнения их духовными основаниями. Сциентистски ориентированная философия образования опирается на представления о

социально-психологическом механизме передачи и присвоения культурных ценностей, двуединстве процессов идентификации и обособления, характеризующих духовное развитие человека. Первый выполняет функцию сближения, интеграции людей в общность – на базе общих духовно-нравственных ценностей, внутренне принятых человеком. Второй связан с тем, что индивид эти общие ценности либо присваивает, превращая их в личностное достояние, либо не принимает, отвергает их. Следовательно, теоретической проблемой педагогики является определение в содержании образования «устойчивого общего», создание в образовательном процессе условий для развития у учащихся гуманистически ценностных ориентаций.

В представлениях о сложном, противоречивом, глубоко личностном процессе формирования духовности философия образования преодолевает односторонность интеллектуализма в подходе к человеку, исходит из ценности его внутреннего мира, из необходимости воспитательного влияния на чувства, разум, волю. Результаты воспитания духовности усматриваются в «...развитии позитивных, гуманистически ориентированных чувств в их тенденции к высшему проявлению, освещенных разумом, оплодотворенных волей к действию» [3, с. 213].

Формирование «нового человека», для которого жить в гармонии с природой, другими людьми и с самим собой представляется естественной потребностью, – именно таким мы видим обязательное условие решения антропологического кризиса. Как отмечал Э. Фромм: «Новое общество возможно только в том случае, если в процессе его становления будет формироваться также новый человек, если в структуре характера современного человека произойдут фундаментальные изменения... Необходимость глубокого изменения человека предстает не только как этическое или религиозное требование, не только как психологическая потребность, но и как обязательное условие физического выживания рода человеческого» [4, с. 17–18].

Для решения этой кардинальной задачи, по мнению Фромма, совершенно непригодны революционные методы. Трагедия всех великих революций состояла в том, что совершавшие их люди, сформированные в условиях деспотизма, не представляли себе подлинной свободы. Поэтому разрушение ранее существовавших порядков и свержение недавно еще непререкаемых авторитетов вызывало у масс людей анемичное чувство растерянности и страха. В результате на место прежних идолов ставились новые, одна форма угнетения сменялась другой. Надеяться можно только на принципиально новый тип личности.

Сегодня призыв к формированию нового человека у многих может вызывать мрачные ассоциации, поскольку в относительно недалеком прошлом такую цель провозглашали тоталитарные режимы. Для установления их беспредельной власти над людьми следовало отвергнуть вечные нравственные заповеди («не убий», «не сотвори себе кумира» и др.), аккумулировавшие многовековой моральный опыт человечества. Фактически ставилась задача сформировать такого «нового человека», для которого нормой поведения было бы рабское послушание, а идеалом чувств – слепая вера в вождя.

Установки современной философии образования имеют совершенно иную направленность. Речь идет о том, чтобы гуманизировать внутренний мир человека, наполнить новым содержанием его стремления, идеалы, представления о добре и зле, о справедливости и ответственности.

Кто может реализовать такую установку? Главная ответственность за целенаправленную позитивную социализацию молодого поколения объективно ложится на образовательно-воспитательную систему и философию образования.

Реальной возможностью позитивного изменения вектора развития человечества является принципиальная замена существующих ценностей. Для этого необходимо предложить новую этическую систему, которая будет формировать позицию всеобщей ответственности за процесс развития цивилизации, даст каждому человеку возможность понимания собственной роли в этом процессе.

Способность создавать внутренний мир, мир идеальных сущностей – индивидуальных смыслов, способность, изначально присущая человеку как природному существу, есть ни что иное, как духовность. Опираясь на индивидуальные смыслы, человек преодолевает жесткость жизненной ситуации, вырывается из прагматического плена в решении жизненных проблем, готов подняться из состояния повседневности в сферу предполагаемых возможностей выхода за рамки наличной действительности, в сферу «должного», достойного, истинно человеческого. Можно определить духовность как сложный комплекс существенных качеств человеческой души, который выражает ее нравственное, эстетическое, интеллектуальное и экологическое содержание и направлен на утверждение подлинно человеческого в людях.

Нравственное содержание духовности заключается в совокупности чувств добра и любви, сострадания, ответственности, в совмещении границ собственных интересов и интересов других, ибо «...духовность исходит из того, что цели и смысложизненные интересы личности укоренены в системе индивидуальных ценностей» [5, с. 5]. Эстетическая составляющая духовности выражена в стремлении человека к красоте и гармонии своих помыслов и поступков. Интеллектуальный аспект в содержании духовности проявляется в стремлении человека к познанию и преобразованию мира с целью его усовершенствования. Экологическое содержание духовности предполагает чувство «благоговения перед жизнью» (А. Швейцер), перед всем живым на земле. Синтез, совокупность выделенных составляющих дает понимание духовности как единства идей и чувств любви и добра, возвышенного и прекрасного, совести и милосердия, жажды знания и сохранения мира.

Духовное саморазвитие человека усматривается в преодолении «одномерностей» духовного мира, создании все новых индивидуальных смыслов, присвоении все новых духовных ценностей, в непрерывном процессе «выстраивания себя» как нравственной, самостоятельной, творческой личности. Ядро духовности – присвоенный личностью мир ценностей. Ценности являются стержневым, структурирующим элементом человеческой

жизнедеятельности, без которых она теряет смысл. Термином «ценность» обозначается природное свойство человека, заключающееся в его отношении к миру, другим людям, самому себе, в котором всегда присутствует оценка объекта, проявляются избирательность, предпочтения по сравнению с другими объектами. Тем самым объекты приобретают такие свойства, которыми не обладают, которыми их наделяет субъект.

Ценности, хотя и являются объективным свойством вещей и явлений, но определяются исключительно общественным сознанием. По мнению Маслоу, без высших ценностей невозможно сколько-нибудь полное определение «человеческого существа». Ценность есть значение (значимость) явления или предмета для человека. Упорядоченная система ценностей, иерархизированная по критерию их значимости для субъекта, составляет систему ценностных ориентаций, которые направляют его в мире, регулируют отношения с ним, являются критериями оценки результатов деятельности и взаимодействия с природой и людьми. В ценностях в концентрированной форме выражены основные интересы и потребности человека.

Проблема ценностей на рубеже веков становится предметом многочисленных исследований, в сферу интересов которых попадает довольно широкий круг вопросов: сущность и природа ценностей, их генезис и классификация, иерархия ценностей, их место и роль в жизни человека и общества, ориентация в мире ценностей. Согласно аксиологической теории, ценность – это не всякая значимость, а лишь та, которая играет положительную роль в развитии общества: она, в конечном счете, связана с социальным прогрессом. «Ценности сами по себе вообще не имеют места в мире сущего, они «живут» в мире должного, в виде идеальных целей» [6, с. 129].

Ориентация на ценности является характерной чертой человеческой жизни. Именно система ценностей во многом определяет содержательную сторону личности. Существование системы ценностей необходимо и неизбежно, так как они дают ориентиры в этом сложном и изменчивом мире. Без ценностного подхода к явлениям действительности невозможны ни деятельность, ни сама жизнь человека, как социального существа.

Иерархия ценностей предполагает не просто их существование, но и их сопоставимость, сравнимость между собой. Глубокий философский анализ иерархии ценностных ориентаций личности провел Г.С. Батищев. Он выделяет ситуативный слой ценностных ориентаций, где находятся такие компоненты жизненной позиции, которые зависят от ближайшей социальной ситуации; надситуативный слой жизни каждого человека (человек соотносит себя с другими людьми не только внутри, но и поверх своей принадлежности какой-либо общности, т. е. в контексте общечеловеческой целостности); сверхстратегический слой (на этом уровне человек определяет цели и смыслы своей жизни на основе мировоззренческих принципов и непреходящих ценностей [7, с. 70–73]. На наш взгляд, такой подход к ранжированию ценностных ориентаций отражает проблему взаимосвязи целеполагания и мотивации поступков индивида.

Отвечая современным вызовам, казахстанская философия образования предлагает свой путь преодоления антропологического кризиса. Идеино-теоретическим фундаментом, на котором можно выстраивать национальную модель образования в современном Казахстане, должны послужить лучшие традиции казахского просвещения, выраженные в духовном наследии Абая и Шакарима. Их философские взгляды наполнены глубоким нравственным смыслом, – это концентрированное выражение духовности казахского народа, они пронизаны размышлениями о целостном, нравственном, универсальном человеке. Казахские мыслители однозначно исходили из того, что человек есть высшее и самое совершенное творение божества. Провозглашая прогресс, культ знаний, активную этику, Абай и Шакарим актуализируют органическую связь разумной сущности человека с трансцендентными основами его бытия. Смысл обобщенной этики казахских просветителей выражается в их представлении об универсальном человеке, основными качествами которого Абай и Шакарим видели трудолюбие, гуманность, ответственность, высокую духовность.

Казахские просветители «...способствовали формированию нового миропонимания казахского народа, проникнутого духовностью и установкой на реальное освоение мира. Эти великие мыслители казахской степи своеобразно пытались разрешить проблемы нравственного совершенствования человека путем гуманизации социально-этнического пространства» [8, с. 253]. «Абай и Шакарим осуществляют ментальный синтез, в основе которого – стремление пересотворить соплеменников на принципах европейского образования, но с сохранением национального самосознания, которое не позволило бы им раствориться среди прочих этносов», – подчеркивает А. Кодар [9, с. 106].

Сократовское «Познай самого себя!» созвучно абаевскому «Адам бол!». Чтобы оно было услышано, необходимо широкое нравственное просвещение с полным охватом всех звеньев системы образования. Опираясь на принцип природосообразности, интегральную этику можно поэтапно формировать через популяризацию идей просветителей.

Шелеровское искупительное знание, знание ради спасения Человека как никогда актуально сегодня. Таким знанием ради спасения и видится нам интегральная этика Абая и Шакарима, или «наука совести». Это понятие мы трактуем как органическое единство фундаментальных, общих жизнесмыслов, культурных универсалий: истина, добро, справедливость, ответственность, благо, духовность, нравственность. Они представляют собой наиболее общие ориентиры человеческой деятельности и выражают антропологическое единство человечества. Выделенные жизнесмыслы – это предельно общие, экзистенциальные ценности, выражающие значимость основных аспектов свободного бытия людей.

Представляется, что на практике интегральная этика Абая и Шакарима («наука совести») может быть реализована через систему духовно-нравственного воспитания. Серьезным недостатком современного образования является отсутствие системы нравственного воспитания. В условиях, когда

наша молодежь не читает художественную литературу (классическую в том числе), когда этот мощный канал духовного воспитания перекрыт Интернетом и насквозь коммерциализированными кино и телевидением, необходимо разработать и ввести систему нравственного воспитания с охватом всех звеньев системы образования. Должны быть уроки нравственности, культурологии, этики, эстетики, уроки этикета и др., что вкупе с семейным воспитанием даст ощутимые результаты в деле формирования духовно-нравственной личности.

Образование неразрывно связано с воспитанием, это – единый процесс, в котором и происходит формирование и становление, созидание личности. Ведь «образовательное знание вызывает бытийное преобразование человека» [10, с. 20]. Оно отличается тем, что полностью присваивается человеком, становится его частью, мировоззрением. Процесс воспитания, «образовывания» – есть, по сути, процесс гармонизации эмоциональной, чувственной, интеллектуальной и рациональной сфер личности. Он обеспечивает не только накопление, но и осознание индивидом эмоционально пережитых и личностно принятых мировоззренческих ориентиров, этических норм поведения, включенность индивида в рефлексию. Накопленные знания, усвоенные, принятые личностью, становятся убеждениями, проявляются в поведении, ценностных предпочтениях индивида. Знание – реальная сила, способная повлиять на формирование личности, если процесс образования и воспитания не разделен, а органически взаимосвязан.

Необходимо учиться способности полнее отдавать другим усвоенное, накопленное, дарить людям тепло своей души. Образование немислимо без воспитания, это – важнейший компонент единого процесса, именно этому компоненту следует уделять повышенное внимание. Важным педагогическим принципом формирования духовности является создание атмосферы творческого диалога, глубинного экзистенциального общения, ибо только в условиях открытого диалога возможны «открытие» духовной сущности, взаимообмен душевным теплом.

Современная цивилизация вступила в постиндустриальное развитие и уже сегодня обладает уникальным опытом «самочувствия» человека в условиях стремительно развивающегося социума. Чтобы не превратиться в конформиста, не «потерять себя», быть способным к самоидентификации и самореализации во всё новых и новых ситуациях, человек должен обладать неким «личностным стержнем» – осознанием себя как индивидуальности, свободной, самостоятельной, нравственно автономной личности, как существа социального и духовного, наконец, космического, что означает «лично ответственного» за судьбы Земли и Вселенной. Помочь человеку выработать в себе такой «стержень» – важнейшая из задач образовательных систем, а решить её эффективно вряд ли возможно без обращения к философии образования.

Литература

- 1 Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: REFL-book, 1994. – 368 с.
- 2 Экзюпери А. Планета людей. – М.: Эксмо, 2009. – 222 с.
- 3 Дольник В.Р. Непослушное дитя биосферы. – М.: МЦНМО, 2009. – 352 с.
- 4 Фромм Э. Иметь или быть? / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1990. – 314 с.
- 5 Буева Л.П. Духовность и проблемы нравственной культуры // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 4–5.
- 6 Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. – Тбилиси: Мецниереба, 1984. – 170 с.
- 7 Батищев Г.С. Бесконечное мировоззренческое становление человека. – В кн.: Философия. Мировоззрение. Практика. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 13–29.
- 8 Нурмуратов С.Е., Сатеришинов Б.М. Мировоззренческо-этические ценности и история казахской философской мысли // XXII Всемирный философский конгресс (Сеул, 2008). Доклады казахстанской делегации. – Алматы: МОН РК, 2008. – 284 с.
- 9 Кодар А. Степное знание: очерки по культурологии. – Астана: Фолиант, 2002. – 208 с.
- 10 Шелер М. Формы знания и образование. – В кн.: Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 15–56.

Түйін

Тұрысжанова Р.К. Білім жүйесіне төнген заманауи қатерлер антропологиялық дағдарыстың көрінісі ретінде

Дағдарыстар дәуірінде философияға деген сұраныс айтарлықтай арта түсуде. Заманауи қатерлерге жауап ретінде қазақстандық білім философиясы антропологиялық дағдарысқа қарсы тұрудың өзіндік жолын ұсынады. Заманауи Қазақстандағы білім берудің ұлттық үлгісін құрудағы идеялық-теориялық фундаменті Абай мен Шәкәрім рухани мұраларында көрініс тапқан қазақ ағартушыларының дәстүрлері болып табылады. Қазақ ағартушыларының интегралды этикасы адамның ішік дүниесін ізгілендіруге мүмкіндік береді, талпынысын жаңа мазмұнға толтырады, идеалдар, жақсы мен жаман, әділеттілік және жауапкершілік туралы ұғымдарын қалыптастырады.

Summary

Turyszhanova R.K. Modern Calls to the Education System as Manifestation of Anthropological Crisis

In the period of crisis the demand for philosophy is markedly increased. In response to the challenge of Kazakhstan's educational philosophy offers a way to overcome the anthropological crisis. The ideological and theoretical foundation on which to build a national model of education in modern Kazakhstan can provide the best traditions of the Kazakh education, expressed in the spiritual heritage of Abay and Shakarim. Integral ethics Kazakh educators will humanize man's inner world, fill it with new content aspirations, ideals, concepts of good and evil, justice and responsibility.

WOMEN AND CAREER DEVELOPMENT: GENDER AND INEQUALITY IN LABOUR MARKET POLICIES

Annotation. The paper critically analyses women career development process and its hindrance in the labour market policies. It mainly looks into research evidence how traditional assumptions of women's unpaid work in home affected their labour market positions and opportunities in different areas such as participation in labour market, concentration on different types of jobs, occupational segregation in workplaces, gender pay gaps, and accommodation of work-family conflict issues. Policy implications and recommendations are provided at the end to overcome those hindrances and gender inequalities in different labour markets.

Keywords: Gender, women, career development, labour market policies.

Introduction

Researchers from sociological perspective [1], anthropological perspective [2], and economic perspective [3] analysed gender inequality in labour market and tried to identify different socio-cultural, attitudinal, and situational factors responsible for persistence discrimination against women in the workplaces. Among those factors, traditional assumptions of women's responsibility to unpaid works in households was identified as one of the main factor contributing direct discrimination against women and creating barriers to their access and opportunities to paid labour market [4]. To overcome gender discriminations in labour market, governments in different countries developed different policy measures to increase women participation in labour market, and were quite successful to some extent. However, researchers argued for more policy initiatives to eradicate gender discrimination and to provide more opportunities to women for increased participation in labour market. In this paper, we will look into research evidence how traditional assumptions of women's unpaid work in home affected their labour market positions and opportunities in different areas such as participation in labour market, concentration on different types of jobs, occupational segregation in workplaces, gender pay gaps, and accommodation of work-family conflict issues.

THEORETICAL EXPLANATIONS: GENDER INEQUALITY IN LABOUR MARKETS

Sociologists belong to 'gender ideology school' [5] observed that men usually tend to hold more conservative gendered attitudes, engage themselves out of the household 'moonlighting activities' attached to financial benefits, and push women to undesirable domestic responsibilities such as unpaid housework and childcare activities. They further observed that men intentionally claim their spe-

cialization in market or outside home sphere, portray themselves as ‘breadwinners’ and indicate women’s specialization in household affairs, and undermine as ‘homemakers’ [6] Therefore, researchers questioned why men never expected themselves to be primarily responsible for the care of young children, to perform the bulk of unpaid house work, to organize their paid work around the obligations to perform unpaid work, or to expect to pay for child care out of their earnings if they leave a relationship in which they become economically dependent. In this regard, Jan VanDenBerg explained how cultural factors and stereotypes institutionalised the concept of «housework» identical to «women’s work’ [7] and forced women to work and stay in unpaid home sector of the economy. Sociologists observed that in all different societies and cultures, usually women are expected to take primary responsibilities of home-centred unpaid works, such as child and elder care, housekeeping, cooking, shopping, direction of children and management of household operations, and to organize any unpaid work around those responsibilities. Those unpaid household responsibilities are seen as ‘private’ and ‘choices and women need to combine their unpaid and paid works though they receive little appreciation from men. But when men help women in household activities, such as laundry, dishes, and childcare activities, those are considered as extra care in most of the cases. Lahey reported that even when men and women in a family spend same amount of time on paid works, women perform 62.6 per cent of all unpaid house works. However, sociologists further revealed that women’s involvement in unpaid labour market could be related to other societal factors such as family formation, educational attainment, religious affiliation, and maternal employment history of the spouse [8]. Research incorporating feedback on the labour market and the marriage market revealed that women’s opportunity to involvement in paid labour market depends on employment history of mother of the spouse who may prefer working wife, and could provide greater assistance in housework. Others identified social value and religiosity of spouses as detrimental to women’s employment, and found that religious affiliation and beliefs of the spouses are related with women’s paid employment in different countries.

Anthropologists also used the similar «public-private» discourse in the analysis of gender and labour market opportunities [9]. Women are seen as closer to nature and they are supposed to be associated with domestic rather than public space of employment opportunities comments that the ‘domestic’ versus ‘public’ model remains a salient feature of societal analysis because it provides a way of linking women’s activity in society. Cultural assumptions about women’s role make it easier for both women and other family members to accept that women will devote her time to child care or other unpaid work. Several studies concluded that women’s contribution to household income has been consistently underestimated due to perceived social value of household work in the specific social context. The conventional sexual division of labour push women in disadvantageous positions by assigning domestic works, and reinforce them to stay in less productive non-wage labour market. However, there is a concern among anthropologists

to segregate women's and men's work as in some societies, men and women's roles are seen as complementary rather than supplementary or subordinate.

Economists observed that sometimes women's decision to concentrate on unpaid house work or engage in paid work depends on the assessment of value of women's paid versus unpaid work in their family life. In planning to enter in full time paid work, women usually consider cost of transportations, additional equipments, clothing, purchased meals, and even purchased household services, such as cost of child care or elderly care. Sometimes, people in low income families and marginal income groups hold the misconception that women's paid work will bring a little benefit due to high claw backs on social assistance payments, loss of low-income benefits such as child tax credit, and inadequate tax support for child-care expenses. They also assume that women who engage in paid work will still be responsible for the bulk of the unpaid housework and will be left with little genuine leisure time no matter what age, education and work experience they have. However, research evidence found that women could offset the cost of child care, work related expenses, lost household work, and lost tax benefits by working outside the home. There are arguments that families would be financially better if both the husband and the wife work outside the home. Their income could be doubled after covering new child care and work-related expenses, and value of wife's personal exemption also could offset the loss of husband's spousal deduction.

LABOUR MARKET POLICIES: WAYS TO DISCRIMINATE WOMEN

Labour Market Participation

Women's participation in full time paid labour market seems to be affected by their responsibilities to child care, elderly care, and unpaid household tasks and activities. Research evidence revealed that presence and number of children in a family negatively related with women's income and earnings from the paid labour market. Jackson found that among Canadian women, 40% with children under age three did not commit fulltime paid jobs due to child care responsibilities [10]. From a cultural perspective, in some societies, men's income are considered as the main sources for family and women do not want to participate full time paid employment. However, changes in cultural norms and such attitudes from the male breadwinner model to a dual-earner family model motivated women to engage in fulltime paid labour market irrespective of childcare and other family responsibilities. Now dual earners family model has instituted as a norm in many different countries and women's income became equally important, and even sometimes central to individual and family income sources. Norway and Canada could be notable examples in this regard. In Canada, only 9.8 percent of families of British Columbia now consider male earners as the breadwinners for the families, and probably therefore, we could see labour market participation rate of women in Canada is highest among the Organization for Economic Co-operation and Development (OECD) countries. In Norway, only 10% men supported the

idea that «a husband's job is to earn money; a wife's job is to look after the home and family» and in a similar fashion, 96% supported the statement that «children need a father to be closely involved in their upbringing as the mother» [11]. There is also evidence that partners of full time employed women are more likely to share unpaid domestic tasks than the partners of part-time or non-employed women. In fact, 'dual earners' model facilitates the sharing of unpaid domestic works between men and women. Increased earnings of women influence their bargaining over unpaid housework and can promote more egalitarian distribution of household works.

Concentration of Jobs

While looking at different types of jobs, it was observed that women are more likely to engage in non-standard part-time jobs and less likely to have full time tenure and other attractive jobs. Women need to choose non-stable, precarious, part-time flexible jobs to manage sufficient time out for childcare and family responsibilities. Research evidence revealed that women with two or more dependent children are more likely to prefer part-time works than women without any dependent children. They also need to change jobs more frequently than men, switch from full-time to part-time or part-time to full-time, find jobs nearer to home, and reschedule work-shift hours to accommodate their family responsibilities. Comparative study of men and women part-timers revealed that only 1.8 per cent of men in BC worked part-time to accommodate childcare responsibilities compared to 21.2 per cent of women [12]. However, these non-standard jobs negatively impact women's income by limiting their career and promotion opportunities, pension accumulations, and future earning possibilities. Part-time working women often find it difficult to accumulate enough hours of work to qualify for regular and maternity leave benefits. Similarly, training and career development opportunities are limited for part-time working women than full-time jobholders. Research findings found that part-time working women failed to utilize their past experience, training and skills due to frequent job changes, and those have negatively affected their pay, quality of working life, employment status, and career progression. Using the Workplace and Employment some authors identified negative consequences of non-standard employment on women's career progression and labour market opportunities. They found that women engaged in full time employment enjoy more promotion and career development opportunities compared to women employed in non-standard part-time jobs. Research evidence suggests that high-quality affordable child care or elderly care opportunities will increase women's participation in full time employment. Government and employer organized child care facilities in Scandinavian countries facilitated women's participation in full time employment in those countries.

Occupational Segregation of Women and Men

Throughout the world, developed or developing countries, the occupational segregation between women and men are marked significantly. Despite having

equal knowledge and skills, women were pushed to concentrate on jobs in low paid sectors or occupations, and men occupied jobs in lucrative occupations and higher benefits. Research evidence revealed that in blue-collar jobs industrial occupations, men concentrate on high paid jobs, and in white collar management jobs, women concentrate in low paid pink-collar sales, services, clericals, and secretarial jobs. Jackson found that in non-professional clerical, secretarial, and administrative jobs, women concentrated on about 24.1% of jobs compared to just 7% of men [13]. Even within same occupational group, men are favoured more reward compared to women due to segregation into different jobs and differential career paths. The attitudes and mentality of men could be blamed for such workplace discrimination. Packer's study on university technicians found that even when working at the same level, men tend to women to act as 'laboratory wives', doing more cleaning and routines jobs while bargained and engaged themselves in more prestigious research works [14]. Research evidence suggests that institutional factors such as childcare and welfare-state provision, employment regulation, working time patterns, etc. certainly shape women's likelihood to be clustered into feminized occupational jobs, and changes in those institutional arrangements could increase women's participation in full time jobs and preferred occupations.

Gender Pay Gaps

In Canadian workplaces, women earn only 80% of men, i.e., median wage of women was \$14.43 compared to men's wage of \$18 when the median hourly wage for all workers was \$16 per hour [15] Researchers from economic perspectives revealed that pay discrimination between men and women is not related to educational attainments or job experience, rather it happened due to workplace gender related attributes such as women's job tenures, differential pay rates and other labour market disadvantageous circumstances. Due to family responsibilities, women on average work fewer hours and they also concentrated on lower hourly wages part-time jobs. However, when women have equal knowledge, skills, and competencies, their pay and benefits are set at the lower end intentionally. The higher payment of male factory workers compared to women clerical employees could be an example of such discrimination when male factory workers' jobs neither require higher skills nor involve greater responsibilities compared to secretarial job responsibilities of women. Some researchers argued that unionization rate of as male full time workers could provide them some advantages to bargain with the employers for higher wages as women are largely engaged in part-time works in non-unionised workplaces. Usually employees in non-standard works are not covered by collective bargaining agreements. The gender pay gap in the labour market could also arise from women's limited promotion and career progression opportunities in non-standards jobs and frequent interruption of job tenure due to childcare and other family responsibilities. Even for full time career oriented women, they still need to bear primary responsibility of child care and domestic works, and often need to work fewer hours, or to take parental and child care leaves. Therefore, unpaid

household works and other family responsibilities could be considered as invisible 'glass ceiling' which makes workplaces as 'sticky floor' for women to move at the higher end of professions and career ladders.

Work-Family Balance

In the changed circumstances, both men and women are now dealing with unstable and unpredictable time schedules in the workplaces. However, this unpredictable work schedule or long working hours create acute stress for many women. Now, many full time working women confront a double workload or 'double day' experience at home as they still need to bear major responsibilities of domestic works in addition to their usual outside paid works. To cope with conflicting demands of work and family life balance, many women find non-standard part-time works as suitable alternatives. In the USA, 21% of women compared to only 9% of men, wanted to shift from full-time jobs to part-time jobs due to work-hour mismatch and work-family balance problems [16]. Research evidence revealed that women who engaged full time demanding jobs feel increased depression if they receive little help and support from spouses in housework and childcare responsibilities. While looking at work-life balance issues in Canadian workplaces, Duxbury and Higgins found that due to work-life conflict, parenthood became difficult for women, and it resulted in lower attachment to organizations, high absenteeism, and high incidence of health related problems for women [17].

POLICY IMPLICATIONS

It is already widely acknowledged that women spend their lives juggling the complex demand of unpaid versus paid works. Research evidence suggests that women's labour market participation, occupational segregation in workplaces, and gender pay discrimination somehow originate from traditional assumptions of their responsibilities to unpaid household works. With changed cultural and attitudinal circumstances, men need to spend more time in childcare which will act as complementary for women to engage more time on paid work outside the home. At the same time, to remove discriminations against women in labour market, government and policy makers need to take measures to eliminate other barriers. Women's concentration on part-time, seasonal, contract, intermittent, and otherwise discontinuous paid work often make it difficult for them to cross the minimum threshold requirements of promotion and career advancement opportunities, and other private and public employment benefits. Therefore, employment equity legislation and human rights code will not help women until the barriers related to access, engage, and involvement in labour market cannot be removed [18]. Policies related to work and family responsibilities such as parental leave or 'daddy leave', child care policies, flexible work arrangement, and legal protection of non-standard employment need to be executed properly to remove gender discrimination and increased labour market opportunities for women.

References

- 1 Emslie, C., Hunt, K. and Macintyre, S., 'Gender' or 'Job' Differences? Working Conditions amongst Men and Women in White-Collar Occupations, *Work, Employment and Society*, Vol. 13, No. 4, pages 711–729, 1999.
- 2 Boserup, E., *Women's Role in Economic Development*, St. Martin's Press: New York, 1970.
- 3 Breen, R. and Cooke, L., The Persistence of the Gendered Division of Domestic Labour, *European Sociological Review*, Vol. 21, pages 43–57, 2005, and Ruggles, C., *Drawing the Line: Alternative Poverty Measures and Their Implications for Public Policy*, Washington, D.C.: Urban Institute Press, 1990.
- 4 Escriche, L., Olcina, G. and Sanchez, R. «Gender Discrimination and Intergenerational Transmission of Preferences», *Oxford Economic Papers*, Vol. 56, pages 485-511, 2004. Fortin, N., «Gender Role Attitudes and the Labour Market Outcomes of Women Across OECD Countries», *Oxford Review of Economic Policy*, Vol. 21, No. 3, pages 416–438, 2005.
- 5 Crompton, R., *Employment and the Family*, Cambridge University Press: Cambridge, 2006. Treas, J., «The dilemma of gender specialization: Substituting and Augmenting wives' household work», *Rationality and Society*, Vol. 20, No. 3, pages 259–283, 2008.
- 6 Layte, R., «Gendered Equity: Comparing Explanations of Women's Satisfaction within the Domestic Division of Labour», *Work, Employment and Society*, Vol. 12, No. 3, pages 511–32, 1998. Morris, L., *The Workings of the Household*, Cambridge: Polity Press, 1990.
- 7 Drolet, M., «*The Persistent Gap: New Evidence on the Canadian Gender Wage Gap*,» No 157, Business and Labour Market Analysis Division: Statistics Canada: Ottawa, 2001. Kelly, R. and Shotall, S. «Farmers' wives: women who are off-firm breadwinners and the implication for non-firm gender relations», *Journal of Sociology*, Vol. 38, No. 4, pages 327–343, 2002.
- 8 Treas, J., «The dilemma of gender specialization: Substituting and Augmenting wives' household work», *Rationality and Society*, Vol. 20, No. 3, pages 259-283, 2008.
- 9 Lahey, K., *Women and Employment: Removing Fiscal Barriers to Women's Labour Force Participation*, Cat. No. SW21–122/2005E, Ottawa: Status of Women Canada, 2005.
- 10 Dixon, R., Four Programmes of Employment for Rural Women in India and Bangladesh, *Development Digest*, Vol. 17, No. 1, pages 75–89, 1979.
- 11 Jackson, A., *Work and Labour in Canada-Critical Issues*, Toronto: Canadian Scholar's Press Inc., 2005.
- 12 Holter, G., «Men's work and family reconciliation in Europe», *Men and Masculinities*, Vol. 9, No. 4, pages 425–456, 2007.
- 13 Statistics Canada, Labour Force Historical Review, Catalogue 71f0004, cited in Jackson, A. *Work and Labour in Canada-Critical Issues*, Toronto: Canadian Scholar's Press, 2004.
- 14 Jackson, A., *Work and Labour in Canada-Critical Issues*, Toronto: Canadian Scholar's Press Inc., 2005.
- 15 Packer, K., «The Context-Depending nature of the Gendering of Technical Work: A Case Study of Work in a Scientific Laboratory», *Work, Employment and Society*, Vol. 10, No. 1, pages 125–149, 1996.
- 16 Statistics Canada, «Labour Force Survey Microdata.» Cited in Fuller, S. and Stephens, L. (2004), *Women Employment in BC: Effects of Government Downsizing and*

Employment Policy Changes 2001-2004, BC, Canada: Canadian Centre for Policy Alternatives, 2004.

17 Jacob, J., «Work, family, and individual factors associated with mothers attaining their preferred work situations», *Family and Consumer Sciences Research Journal*, Vol. 36, No. 6, pages 208–228, 2008.

18 Duxbury, L. and Chris, H., Work-life balance in the new millennium: where are we? Where do we need to go?, *CPRN Discussion Paper No. W/12*, 2001.

19 Kan, M., «Does gender trump money? Housework hours of husbands and wives in Britain», *Work, Employment and Society*, Vol. 22, No. 1, pages 45–66, 2008.

Түйін

Моновар Махмуд, Голам Мостафа. Әйел және кәсіби мансап: гендердің қатарында болуы және еңбек нарғындағы теңсіздік

Ұсынылған жұмыста әйелдің кәсіби деңгейінің дамуы мен мансаптық көтерілу үрдісі, оның ішінде еңбек нарғында жүргізіліп отырған саясаттың ықпалынан туындайтын кедергілер талданған. Зерттеудің нәтижелері бойынша үй шаруасындағы әйелдің ақысыз жұмысы туралы дәстүрлі түсінік, еңбек нарғындағы олардың жағдайы мен мүмкіндігін көрсетіп береді. Бұл ең алдымен экономиканың нақты салалары бойынша қамтылуы, жұмыс орындарында кәсіби бөлінушілік, еңбекақы төлеудегі айырмашылық және кәсіби мансабы мен отбасылық қырларына қатысты туындайды. Гендерлік дискриминацияның себептерін жинақтай келіп, үй шаруасындағы әйел қызметі мен орны аясындағы дәстүрлі түсінікке негізделгенін ерекше атаған жөн. Үкімет саясатында осы қойылған мәселелерді шешу де, қалыптасқан дискриминация мен теңсіздікті жоюға бағытталуы тиіс. Жұмыстың соңында қазіргі ахуалды жақсартуға қатысты ұсыныстар берілген.

Резюме

Моновар Махмуд, Голам Мостафа. Женщина и профессиональная карьера: гендерная принадлежность и неравенство на рынке труда

В представленной работе анализируются процессы профессионального развития и карьерного роста женщин, и те препятствия, с которыми они сталкиваются на этом пути в результате проводимой политики на рынке труда. Результаты проведенных исследований свидетельствуют, как традиционные представления, основанные на бесплатной работе домохозяйек, влияют на положение и возможности женщин на рынке труда. Это, прежде всего, касается таких аспектов проблемы, как занятость в определенных сферах экономики, профессиональная сегрегация на рабочих местах, разница в оплате и возможности сочетать профессиональную карьеру и семейные обязанности. Суммируя причины гендерной дискриминации, можно сказать, что они основаны на традиционном представлении о роли и месте труда домохозяйки. Политика правительства, чтобы решить большую часть из представленных проблем, должна быть направлена на ликвидацию причин дискриминации и существующего неравенства. В конце работы представлены рекомендации по улучшению существующей ситуации.

УДК 1/14

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



ЭТИКО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МИРОЗДАНИЯ И ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ ЖЫРАУ

Аннотация. Основные этапы развития поэзии жырау типологически характеризуются сложной и неоднозначной системой корреляций между объективно-историческими трансформациями в укладе жизни кочевого общества казахов и внутренней логикой развития поэтической традиции, основным вектором которой является углубление ее этико-онтологической проблематики.

Ключевые слова: этика, онтология, мифология, поэзия жырау, толғау, духовность, личность, кочевое общество, свобода, традиционная культура, единство мироздания.

Архаическое мышление в каждой мельчайшей части бытия находит всеобъемлющую форму целого, но при этом нивелирует ее своеобразие и утрачивает способность видеть конкретную индивидуальность, тем самым, по словам Гёте, «...разрушает в убийственной всеобщности то, что имеет жизнь только в обособлении» [1]. Вещи, люди, события, ситуации и поступки в мифологической картине мира не имеют самостоятельной, внутренне присущей им ценности. В архаическом мировосприятии единое бытие, себестождественное всегда и повсюду, не разделено на подлинно самостоятельные регионы с присущими им специфическими качествами. Для этого типа мышления мир подобен кристаллу: если раздробить кристалл, каждая его мельчайшая частица сохраняет все ту же исходную кристаллическую структуру. Но поэтому безличные мифические категории и образы наделяются всей смысловой полнотой форм переживания событийности индивидуального бытия.

С течением времени этот первичный синкретизм божественного, человеческого и природного преобразовался в представление о единстве мироздания как сосуществовании трех миров: Верхнего – обители добрых божеств и духов-покровителей; Нижнего – мира сверхъестественных существ, враждебных человеку; Среднего – собственно человеческого мира. В тюркской магически-мифологической традиции представления о взаимодействии и взаимозависимости трех миров сформировались к концу эпохи неолита и приняли форму шаманизма. Шаман есть воплощенное единство этих трех миров и поэтому он выступает как их ритуальный посредник.

Неизбежные и объективные процессы разрушения целостности родовой общины проявлялись в логике преобразования духовных символов,

мифологическое время вытеснялось временем историческим, что вело к становлению нового качества художественного творчества. Представление об универсальном историческом времени и о событиях и деяниях предков как нравственном эталоне для современников закономерно связано с представлением об индивидуально-личностном, авторском начале поэтического творчества и, вместе с тем, о его универсально значимой духовно-нравственной миссии. Ақтамберды предлагает совершенно иное понимание лучших, достойных людей, чем имеющих славных предков («аталы»):

*Достойные, обладающие знаниями,
Хоть и мало их, множеству людей равны*

(подстрочный перевод Е.Д. Турсунова).

Бухар-жырау прямо утверждает онтологический приоритет духовности над чисто природными явлениями, провозглашает вечность и нетленность духовного бытия на фоне бренности всего сущего:

*Гора гибнет –
скрывшись за пеленой тумана...
Земля гибнет –
покрывшись снегом.
А что не гибнет, что вечно на этом свете?
Никогда не умрет доброе имя человека,
никогда не умрет знание.*

При этом необходимо подчеркнуть одно принципиальное обстоятельство: нравственность, духовность понималась как реальность последних оснований, невыводимая ни из естественно-природных, ни из трансцендентных (сакральных) оснований. Нравственность фактически понималась жырау «по-кантовски» – как имманентное духовной сущности человека начало практического разума. Из этого следует и гуманистический характер этики жырау, если под гуманизмом понимать признание человека самоценной сущностью. Атрибутивной чертой духовности человека является ее имманентная процессуальность, понимаемая как бесконечное движение становления, имеющее источник в самом человеке, движение, трансцендирующее собственные границы, ни в чем не находящее успокоения. Пожалуй, наиболее ярко эта онтологическая особенность духовного начала человеческого бытия выражена в следующем толгау Бухар-жырау:

*Землю всю изъездил, повидал он пусть,
В юрте золотой не раз бывал он пусть,
Пусть он оседлал и лунный луч,
Даже между звезд летал он пусть –*

*Жаждой знания полон человек!
Все науки изучал он пусть,
Тыщи раз уж пировал он пусть,
Пусть необычайно стал могуч,
Все на свете испытал он пусть –
Жаждой счастья полон человек!
Что близка смерть, все яснее – пусть,
В жилах кровь уж леденеет – пусть,
Пусть закрыли небо сотни туч,
И в глазах уже темнеет пусть –
Жаждой жизни полон человек! [2]*

Крайне редко в произведениях жырау начала личной и общественной нравственности, основы духовного величия народа и человека напрямую связываются с религиозной верой, со следованием конфессиональным догмам и символам веры – как принципам, опорам и императивам экзистенциальных решений. Добро есть добрые мысли и поступки человека, добро – это честность, правдивость, справедливость, мудрость, щедрость, мужество и т. д., проявляющиеся в реальных делах людей, а не отвлеченный религиозно-метафизический принцип и не императивное требование, предъявляемое человеку от имени некоего вне- и надчеловеческого начала. Тенгри или Аллах (а в стихах жырау, соответственно синкретическому характеру мировоззренческих оснований традиционной казахской культуры, на равных используются оба имени Создателя и верховного начала бытия) как первопричина сущего осуществляет незримую власть над земными делами, божественный промысел о мире, но за свои нравственные качества, за свой образ мышления и поступки полную ответственность несет сам человек. Жырау неизменно апеллируют к духовной самостоятельности человека, к его разуму и воле, утверждая идеалы автономии сознания, внутренней свободы индивида, и вместе с тем, духовного единения людей.

В творчестве самих жырау, в сказаниях-размышлениях (*толғау*) жырши авторское начало пробивает себе дорогу именно как особенная форма осмысления единого и универсального пути совершенствования духовно-нравственного облика человека. Автор в своем творчестве подчинялся безусловному авторитету традиции и растворял себя в ней, поскольку сама традиция предписывала эгалитарность как ценностно-нормативный принцип организации жизнедеятельности сообщества.

В то же время, ритуалы трансляции традиционных ментальных структур, представленные в различных жанрах устного поэтического творчества, трансцендируют узкие для них рамки родоплеменной общности. Роль сказителей религиозно-мифологических сюжетов, образующих казахский этос, состоит в том, что они выполняют миссию духовной и социальной интеграции народа на основе общих, внеклановых, абсолютных нравственных ценностей. Баксы, кюйши, жырау не только «пропагандируют», аккумуляли-

руют в своем творчестве и передают из поколение в поколение эти ценности, но и являются их воплощением, персонификацией, на чем и основан их высочайший авторитет в глазах простого народа и знати, бедняков и богатых. В исторических преданиях народная память сохраняет множество примеров того, как народные мудрецы обличали владык за их недостойные поступки, и не только не несли за это наказания, но и всячески вознаграждались и возвеличивались пристыженными властителями. Сказители, странствующие певцы-музыканты обладали исключительной привилегией выносить оценки словам и деяниям «сильных мира сего» с точки зрения не только норм кланово-родовой и сословно-кастовой морали, но и критериев общечеловеческой, эгалитарной и гомогенной нравственности. «Харизма жырау остается принципиально внеструктурной... Она действительна там, где коммуникативное взаимодействие происходит поверх власти, политико-правовых регламентаций, родственных связей, всех конфессиональных, имущественных, родоплеменных разделений» [3], т. е. в сфере бытийно-онтологических и ценностно-смысловых оснований человеческого существования. На этом пути социально-этическая рефлексия естественным образом отождествлялась с семантикой онтологически универсальных структур отношения человека и мира, совмещая их в единой символике.

Данную гомологию онтологии и этики можно проследить на всем протяжении развития культурной традиции казахского народа, включая и творчество просветителей.

Так, например, в поэзии жырау XV–XVI вв. разразившийся в эту эпоху тотальный хозяйственный, культурный, политический кризис кочевого общества – упадок былого экономического и военно-политического могущества Степи, распад Золотой Орды, междоусобные распри и т. д. – приобрели четко выраженную этико-онтологическую модальность. Особенно ярко это проявилось в поэтическом творчестве Асана Кайгы (Асана Скорбящего или Асана Печального), Шалкииза Тленши-улы, Ақтамберды Сары-улы и ряда других жырау. Констатация социального неблагополучия Степи и распада былого родоплеменного единства кочевого общества в их стихах перерастает в констатацию онтологического разрыва связи времен. Так, распад Ногайлинского улуса воспринят и представлен в удивительных по мощи поэтической передачи ощущениях трагизма бытия в стихах Шалкииза как катастрофический процесс в недрах самой онтологии, в природно-космическом целом. В этот злосчастный День само время вышло из пазов, разрушив налаженные связи и извечный порядок Мироздания, ввергнув его в состояние хаоса и деградации:

*День, когда десять племен ногаев разделились,
День, когда матерая гончая,
Не сумев догнать лису,
Не сумев догнать свою обычную добычу,
Превратилась в дворнягу.*

*День, когда сокол, маша навыворот правым крылом,
Не сумел схватить лебедя...*

(подстрочный перевод Е.Д. Турсунова)

По общему признанию исследователей, поэзия Асана Кайгы – это экзистенциальная, глубоко личностная эмоциональная реакция на необратимые процессы разрушения и вырождения кочевого общества, отчаянная попытка удержать идеалы и ценности его тысячелетней истории. Несомненно, Асана Кайгы привлекала мусульманская культура, ее высокие духовно-нравственные постулаты, но полное и безоговорочное принятие ислама со всеми его догматами, ценностями, нормами и требованиями к личностно-общественной жизни – означало отказ от вековой традиции своей собственной, кочевой культуры. С этим Асан согласиться никак не мог. Вместе с тем, он не мог не видеть и остро переживал процессы нравственной деградации современного ему кочевого общества, выражающиеся в нескончаемых феодалных междоусобицах, вызванных тем, что патриархально-родовые институты необратимо утрачивали свое социально-нормирующее значение в жизни насельников Степи.

Сопоставляя ценности кочевого и оседлого образа жизни, Асан Кайгы ставит при этом основную для компаративистики и для всей современной социогуманитарной теории философско-герменевтическую проблему: как возможно объективно анализировать и понимать ценности и смыслы одной (кочевой) культуры с позиций и в контексте оппозиционной системы ценностей (ценностей оседлой культуры), с точки зрения альтернативного образа жизни:

*Серому гусю, обитающему в озере,
Как оценить достоинство степи.
Дрофе, обитающей в степи,
Как оценить достоинство водоемов.
Недостойным, не имеющим разума,
Как оценить достоинство народа.
Не знающим кочевой жизни,
Как оценить достоинство земель.
Тем, кто не внимая совету,
Кочуя, не знают, куда пристать,
А пристав, не знают, куда откочевать,
Как оценить достоинство кочевья.*

(перевод А. Кодара)

Именно поэтому поэзия жырау несла в себе мощный заряд социальной критики, сопрягая взгляд на быт и нравы современников с нерушимыми

ценностно-онтологическими началами мироздания. Если воспользоваться проводимым М.К. Мамардашвили различием двух типов философии, то можно сказать, что этико-онтологические категории поэтики жырау – это начала их практической философии, жизненной мудрости (фронезиса), а не философской этики учений и систем. Жырау, вознося знание к числу высших ценностей, при этом выказывают равнодушие к абстрактным знаниям, не ведущим к обретению практических средств сохранения достоинства и самообладания перед лицом драматических коллизий в жизни личности и в судьбах народа.

По своим основным содержательным характеристикам и тематике поэзия жырау – законная наследница древнетюркской поэзии, таких ее черт, как патриотизм, неприятие чужого, дерзкое утверждение своих ценностей и образа жизни, осознание себя орудием восстановления попорченной справедливости.

В поэзии жырау интересно то, что по своим основным содержательным характеристикам и тематике она была стихотворным подвидом мощнейшей риторической традиции, включавшей в себя ораторское искусство, поэтику эпического стихосложения, стиль буффонадного запугивания и провокации, гротесковую трагедийность. Вместе с тем, поэзия жырау – это, выражаясь в терминах современной семиологии, перформативный дискурс, поэзия предписаний и запретов, безапелляционного разделения мира на мир своих (мир добра) и чужих (мир зла).

Но, только, если в рунических памятниках отражено величие тюркского духа, то в поэзии жырау – скорбь по его утрате. Ибо уже с XV в., начиная с эры великих географических открытий, кочевничья ойкумена, как противовес оседлой, была обречена. Прекрасно осознавая, по крайней мере, в отдельных представителях (Асан Кайгы), глобальность наступающих перемен, она сопротивлялась им с завидной энергией, которая на деле была энергией отчаяния. И, видимо, неслучайно, дойдя в стихах отдельных поэтов до XIX в., она принимает в этот период название «эпоха плача и скорби» («Зар-Заман»).

Слово в поэзии жырау становилось способом существования художественно-эстетического образа, но, вместе с тем, оно еще не оторвалось от своих мифоритуальных основ и сохраняло в себе магические функции благословения и проклятия, пророчества и порождающей причины событий, которыми слово наделялось в соответствии с архаическим принципом тождества слова – вещи – дела. Жырау вполне мог бы применить к самому себе формулу П. Флоренского: «Собранную в один фокус историческую волю целого народа – в слове я имею в своем распоряжении, и дело – не в силе, а лишь в умении ее направить в нужную мне сторону» [4]. Собственно говоря, эта формула выражает общую установку жырау на понимание ими своей роли и, соответственно, роли высказанного ими слова в организации и направлении жизни народа. Это предназначение, или миссию собственного творчества, хорошо выразил Базар-жырау:

*А я сказал бы снова в свой черед:
Что в этом мире, как вода текущем,
Поэт – властитель слова – не умрет,
Отдав всю душу песенным созвучьям.
Умеет он такие находить
Слова, которых сердцем не забыть,
На сборищах богатых, именитых.
Даль слов, как караванный путь, светла [5].*

В поэзии жырау акцентирована ее воспитательно-педагогическая направленность. Жырау имеют целью не просто провозглашение тех или иных ценностей, но, прежде всего, культивирование этих ценностей как поведенческих норм, как непререкаемых принципов жизнестроительства. Менее всего поэзию жырау можно рассматривать как сознательно культивируемую форму творческого самовыражения автора. Риторика жырау, моралистическая дидактика, известная безапелляционность оценок и императивность обращенных к адресату наставлений диктовались их особым социальным статусом. Жырау были не только непререкаемыми нравственными авторитетами и учителями жизни для рядовых насельников Степи, но и несли на себе бремя важнейших политических функций. Жырау принимали самое деятельное участие в решении государственных дел, касавшихся всего ханства, будучи советниками ханов, биями, полководцами, прославленными батырами.

Академик А.Х. Маргулан отмечает: «Как патриарх, певец и выразитель народных чаяний, жырау выступает с импровизацией песен очень редко, только в самых необходимых случаях. К его совету, как всенародному авторитету, обращались, в частности, во время каких-нибудь общих треволнений, народного кризиса, смуты или при вторжении чужеземных войск на Отчизну. Тогда жырау призывал народ к порядку, вдохновлял его, предсказывал исход событий» [6]. Жырау, вполне осознавая свою миссию и степень своего влияния на народ и политическую элиту казахского общества, вместе с тем, осознавали и величайшую ответственность, которую они несли перед своим народом и самими собой за сказанное ими слово.

*Нетрудно быть главой орды,
Где заночуешь, там найдется озеро
или река захочет течь...
Нетрудно быть главой отряда,
Под ноги конницы всегда
страна чужая хочет лечь...
Не знаю я труднее дела,
Чем перед сборищем людей
начать задуманную речь!..*

Бухар-жырау (перевод О. Жанайдарова)

Поэтическим словом жырау, «степного философа» (Ч. Валиханов) не только артикулируется, но и создается, разрастается, углубляется духовное измерение Вселенной кочевой культуры казахов. Объективно-историческая обреченность кочевой ойкумены на исчезновение под напором техногенной, индустриальной цивилизации Запада не отменяет того бытийно-онтологического статуса, который в «Большом времени культуры» по праву имеет духовный мир традиционной казахской культуры, воплощенный в поэзии жырау.

Литература

1 Цит. по: *Кассирер Э.* Понятийная форма в мифическом мышлении. Исследования библиотеки Варбурга // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1988. – С. 220.

2 *Магауин М.* Кобыз и копые. Повествование о казахских акынах и жырау XV–XVIII веков. – Алма-Ата: Жазушы, 1970. – С. 101.

3 *Танирбергенова Г.Т.* Нравственные начала национального самосознания. Автореферат дисс. ... канд. филос. наук. – Алматы, 1996. – С. 19.

4 *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Имена: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. – С. 255.

5 Поэты пяти веков. Казахская поэзия XV – начала XX веков. – Алматы: Жазушы, 1993. – С. 163.

6 *Маргулан А.Х.* О носителях древней поэтической культуры казахского народа // М.О. Ауэзову. Сборник статей к его шестидесятилетию. – Алма-Ата: Наука, 1959. – С. 73.

Түйін

Әлжан Қ.Ұ. Жыраулар шығармашылығындағы ғалам мен адамның этикалық-онтологиялық қырлары

Мақалада жырау поэзиясы рухани кеңістігінің жігерлі бағыттары немесе олардың рефлексиясының барлық бағдары адам мен оның этикалық-онтологиялық мәнінде, оның мұраттары мен сезімдері әлемінде, адамзат өмірінің мақсаты мен мағынасы мәселесінде түйісетіні көрсетіледі.

Summary

Alzhan K.U. Ethic and Ontologic Aspects of the Universe and the Person in Zhyrau's Creativity

The main stages of the development of poetry zhyrau typology is characterized by a complex and ambiguous system of correlations between objectively and historical transformations in the way of life of the nomadic Kazakhs society and the internal logic of the poetic tradition, the main thrust of which is to improve its ethical and ontological problems.

Назыркуль Мұсаева – М. Әуезов атындағы Оңтүстік Қазақстан мемлекеттік университеті (Шымкент)

АСҚАР СҮЛЕЙМЕНОВТИҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ КӨЗҚАРАСТАРЫНЫҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Аннотация. Мақалада қазақ рухани мәдениетінің біртуар өкілі, жазушы, сыншы, аудармашы Асқар Сүлейменовтің шығармашылығында сарапталған іргелі философиялық ұғымдардың мәні мен мағынасы ашылады. Өмір философиясын көркемөнер тілімен сөйлеткен суреткерлердің типтік ерекшеліктері көрсетіледі. Ойшылдың әрбір көркем шығармасы өзіндік ерешеліктерге, терең ойларға толы болып келетіні тұжырымдалды.

Түйін сөздер: болмыс, уақыт, ұғым-сөз, «өнер-өмір», «өмір-өнер», «қоңыр үн», «өмір тыныс», «өнер тыныс».

Қазақстан тәуелсіздігінің сүбелі атрибуттарының бірі – қазақ философиясы тарихының жазылуы. «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы аясында қазақ философиялық ойлауының маңызды кезеңдерін баяндайтын жиырма томдық зерттеу жұмыстары жарияланды. Соңғы 20 жылда қазақ философиясының маңызды ұғымдары мен бағыттарын, мағыналық, мәндік қабатын сараптаған, түсіндірген ондаған диссертациялар қорғалды. Әрине, мұның бәрі ойлау мәдениетінің көкжиегін кеңейте түскендігі анық. Философиялық ойлаудың аясы кең, мүмкіндігі мол, оның неше түрлі қабаттары, қиылыстары, бұраландары бар. Оны көре білетін, көңілге тоқи білетін шабыт, дарын болса болды.

«Қызыл, қызыл», «қатпар-қатпар», «құлаш-құлаш», «буда-буда» «асыл сөзге» өте бай қазақ халқының философиялық дүниетанымы да терең және жан жақты. «Маңдайына құдай өз қолымен жазған» қазақ философиясының біртуар, дара өкілі Асқар Сүлейменов болды. Көл кесір білімімен, керемет біртұтас тиянақты ойлауымен, әлем азаматы дәрежесіне көтерілсе де, табаны ұлттық топырақты басып, жан дүниесі ұлттық болмыспен біте қайнасқан Асқар өзіндік реңі, белгісі бар философияны дүниеге әкелді.

«Менің алғашқы мамандығым философ. Жүре бара Фрейд пен психиатрияға құнықтым да, пәлсапаға қош айтуға тура келді» [1, 184 б.] деген пікіріне қарамастан А.Сүлейменов өзі жазған барлық еңбектерінде философиялық ізденістен ешқашан ауытқыған жоқ.

Шығармашылығын түр іздестіру мәселесімен бастаған ол қазақтың ойлау мәдениетінде бірнеше маңызды философиялық ағымдарға жол ашты, рухани кеңістік сыйлады. Оның әдеби мұрасында экзистенциализм мен персонализм, философиялық антропология, компаративистика герменевтика, тіл философиясы молынан кездеседі. Сын мақалаларында, прозалық және драматургиялық шығармаларында адам-әлем қарым-қатынасының

терең әрі тұңғыық қабаттарына барынша үңіліп, оның басқалар елемеген, тасада қалып кеткен небір ұнғыр-шұңқырына назар аударған. Сондықтан да оған тәптіштеп, жан-жағын түгелдеп, қымтап баяндау да, түбіне түскенше қадалып түгендеу де, барлығын біріктіріп, бір ортаға бағындырып, жалпылау да тән. Яғни, ғылыми танымның негізгі әдістері кеңінен қолданыс тапқан.

«Ерулік» деп аталатын пьесадан үзінді келтіріп, талдап көрейік.

«Жақия. Сендерді сарапшы дейміз (қағаз суырып). Мен бір-ақ мысал айтам. Бірақ, тындауда қапы болмасын. Саны – өлген жасы, Белинский – 37. Моцарт – 36. Шуберт – 31. Шопен – 39. Мендельсон – 37.

Зооветист. Мендельсоны кім?

Жақия. Өнер адамы болғасын бәрібір. Пушкин – 37, Бизе – 37, Рафаэль – 37, Ван Гог – 37, Эдгар По -30, Гоголь – 42, Добролюбов – 27, Рембо – 37, Лермонтов – 26, Надсон – 24, Маяковский – 36, Есенин – 30, Гаршин – 33, Шоқан – 28, Лондон – 40, Байрон – 37, Бернияз – 22, Корреджио – 39»[1, 94 б.]. Бұл тізімдегілердің бәрі – өнер адамдары және өзі айналысқан салада ерекше із қалдырған, өзіндік мәні өте жоғары болған дарынды адамдар.

Добролюбов, Есенин, Пушкин, Лермонтов, Маяковский, Гоголь, Гаршин, Белинский – орыс әдебиетінің, Бизе, Моцарт, Шуберт, Шопен, Мендельсон – әуез өнерінің, Рафаэль, Ван Гог, Корреджио – кескіндеме өнерінің өкілдері. Рембонь атақты боксшы ретінде білеміз. Эдгар По – ағылшын жазушысы, Лондон – американ жазушысы. Шоқан мен Бернияз – қазақ әдебиетінің өкілдері.

Асқар Сүлейменов бұл адамдардың ерекше тағдыры мен дара шығармашылығынан жан-жақты хабардар болғандығынан бір арнаға тоғыстырып отыр. Иә, олардың бәрі аз ғұмыр кешті, жарық дүниенің қызығын аз көрді. Бірақ аз уақыттың ішінде көп жұмыс тындырды, сонысымен мәңгілікке қол созды, әрқайсысы бүкіл бір дәуірдің рухани қуаты мен мол жылуын өз бойына сіңіре білді. Адамның жасампаз өмірі жасаған жылдарының санымен өлшенбейді. Бар жоғы 30 жыл өмір сүрген Шоқанның 5 томдық еңбегіне 70 жастағы Әлкей Марғұлан таң қалып, бас иген.

«Александр Пушкиннің творчествосы бүкіл орыс қоғамын тәрбиеледі. Оған патша: «Сіз сарай жанында тұратыныңызды ұмытпаңыз дегенде ол: «Мен Россия жанында тұрамын» деп жауап қайырды» [2, 286 б.] – деп жазды Т. Әлімқұлов. Жүректің терең қылын шертер ән ұзақ болмайды дейтін В.Шукшиннің сөзі еріксіз еске түседі.

Аз өмірінде үлкен шығармашылық табысқа қол жеткізіп, шабыттың небір аумалы-төкпелі күйін басынан кешірген ұлыларды ерекше ұлықтаған Асқардың өзі де небәрі 54 жыл жасаған. Қамшының сабындай аз ғұмырында бір өзі бір мектеп, энциклопедияға татитындай еңбектер жазған. Оның ғажап қаламынан туындаған әрбір сөйлем мәнді, мағыналы. «Сауда өмірде де саудаға түспес бар», «қиын күрмеулерге бару үшін қиып түсер дәлел керек» (1, 59 б.) – міне, Асқар құраған сөйлемдер. Оны түсіну үшін ойлану, байыптау қажет. Ойшыл жазушы сөздің қадірін әрқашан да білген.

Батпандай ойды бармақтай сөз арқылы бере білген. Оның әрбір сөзіне бойлап, мән беріп, түбіне жеткенше тереңдей берсеңіз өте әдемі, жинақы тіл философиясының бір тармағы пайда болатын сөзсіз.

Асқар Сүлейменовтің философиялық көзқарасын талдауды байырғы классикалық философиялық ұғымдарды сараптаудан бастаған жөн деп ойлаймын. Бұлар – болмыс, уақыт пен кеңістік мәселесі. «Философияның айтпасқа болмасты айтқаннан басқа мақсаты жоқ. Міндеті де» [1, 710 б.] – деп түйіндеген Асқар болмыстың адам санасынан тыс өмір сүретін барлық құбылыстар мен заттардан тұратындығына ешуақытта күмәнданған емес. Болмыс кеңістік пен уақытта өмір сүреді, байырғы философиялық түсінік бойынша, кеңістік заттар мен құбылыстардың бірінің жанында бірінің орналасуы болса, ал уақыт – дүниедегі болып жатқан оқиғалардың бірінің соңынан екіншісінің келуі. Осы философиялық категорияларды өнермен, суреткерлікпен тығыз байланыста қарастырған А. Сүлейменов уақыттың үнемі өтіп жатуы және үнемі қалып жатуын үлкен шеберлікпен түсіндірген.

«Тіл – болмыстың үйі» деген Мартин Хайдеггердің пікіріне бас иіп, көптеген философтар А. Сүлейменовтің уақыт туралы аса үлкен тапқырлықпен үкілеген ой-тұжырымдарын білмей өзін жұқартып жүргенін мойындау керек. Ең алдымен, жазушының уақыттың мәнін, табиғатын дәл тауып, дөп басатыны таң қалдырады. Адам күнделікті күйбің тірлікте уақыт туралы ойланбайды, ол жайымен, өзіне тән ырғағымен, жылжи береді. Болмыспен бетпе-бет келгенде, шекаралық жағдайда, тарихи өліарада адам ол туралы ойлана бастайды.

Уақыт ойға сияды, уыста тұрмайды, ол ойық па, орама тілік пе – «белгісіз», әйтеуір белгісіз бірдеңе. Адам уақыт туралы ойланған, ізденген. Асқардың сөзімен айтсақ, «адам, бірақ, әлімсақ аталатын бағзыдан бері ойға сыйғанмен, уысқа тұрмайтын уақыт ныспылы ұлы ұғымға бұғалық салудан зәредей бас тартқан емес» [1, 656 б.]. Неліктен? Болмысты, өзін қоршаған тылсым дүниені, өзін-өзі түсінуі және өз әрекеттерінің бағыт-бағдарын анықтау үшін. Ешнәрсені білмейтін, түсінбейтін, ешуақытта ойланбайтын адам өмір сүре алмайды ғой. Уақыт пен болмыс бірінбірі анықтайды. Болмыстың туындау, өну, өсу, өркендеу, құрдымға кету мүмкіндіктері уақытпен айшықталады. Тіршіліктің қиын-қыстау қырлары мен қабаттарын игеруде тізерлей кетіп, жермен жексен болып та, барлық күш қайратын жиып, бүгіліп барып, бой түзегенде де, көп нәрсеге бұғау салған адам уақытты түсіне алмай келеді, түсінбеуі де мүмкін. Бұл оның кінәсі емес, мәселе уақыттың құмдай сусыған, сағымдай бұлдыраған тылсым табиғатында болса керек.

«Адам атаның, бірақ басталуы қалай белгісіз болса, құрдымы солай белгісіз осынау айқаста – дауыл мен құмның шайқасында, уақытты жеңбегенмен, сол уақытпен жең сыбанып белдесе алар ұғым тудырғанын көрмей қою, үлкен орайда, ақиқат ауылының төлі болып санала алмас еді» [1, 656 б.] деп орынды пікір қорытқан. А. Сүлейменов уақытты, оның мәнін – әрбір суреткер санасы тұрғысынан, пайымдайды. Бұл – өте ұтымды, сәтті ойластырылған

шешім. Суреткер – тіршілік күйбіңінен, күнделікті қара-байыр тұрмыстың ұсақ – түйегінен жоғары, әлемге ойлы қызығу, іздену көзімен қарайтын, эрнәрсенің байыбына барып, өзіндік қисынын түсінуге ұмтылатын ерекше тағдыр мен дарын иесі. Оның болмысы да Асқардың көреген көзінен тыс қалмаған. Өйткені ол жөнінде «ұғым, сөз бар ма, ұлы жүз Үлкен әлемге шырқырап кеп, шыңғырып кететін адамның бауыр тілді, жүрек жарды, өз перзенті – суреткер» [1, 656 б.] – деп толғайды. Шынында да, адам өмірге жылап келеді, шыңғырып дүниеден өтеді. Бұл – әлі де ешкім өзгерте алмаған тылсым заңдылық. Суреткер өмірдің мәнін, тіршіліктің шұғылалы алтын сәттерін, сонымен қатар, құрдымға жетелер көлеңкелі сәттерін, асқан сұлулық пен көңілге кірбің түсіретін жадағайлықты құпиялы құдыреті мол өнерден табады. Суреткер әлемі – ғажайып, тылсым әлем. Ол көп жақты, көп үнді, көп қабатты. «Болмыспен бетпе-бет» эссесінде А. Сүлейменов суреткердің алты типін жіктеген. Олардың әрқайсысы – болашаққа жол сілтеген, рухани бастау, негіз болған, қайталанбас дарын иелері.

Бірінші топта – «беу, сәт – сәәт! Мінсіз елдің өтпегің де, кетпегің-ді» жазды дейтін Гетенің тобындағы суреткер [1, 656 б.].

Иоганн Вольфганг Гете – классицизм мен романтизмнің, яғни ескі мен жаңаның тікелей ұшырасып, теке тірескен уақытының өкілі. Романтизм тың ізденістердің басы болғандықтан Гете шығармашылығында оның басымырақ болғаны шындық. Ақынның өз болмысын таумен байланыстырғанын есепке алып, оның дүниетанымынан натурфилософияны көруге ұмтылған А.Кемелбаеваның бастамасы А.Сүлейменов жіктемесіне жақын деуге толық негіз бар. «Таңғы сәуледен оянған ақын тауға шықтым деп жырлайды. Символдық ұғымда тау рухани асқақтық идеясын бейнелейді, бұл – әулиелер мен данышпандар құдайын іздеп баратын киелі жер. Қазақша «Адам күбірін тау естиді, тау күбірін Тәңірі естиді» деген құдіретті сөз бар. Тау шыңы, күз – жартас адамзатты көк аспанға төбесі тердей таяу тұруымен тартады» [3, 195 б.]. И.В.Гете – болмыспен бетпе-бет ұшырасып, өмірдің мәнін өнерден тапты. Өнер – тіршіліктің шұғылалы сәттері мен асқан сұлулықты сақтайтын құпиялы құдірет.

Екінші топта – «Ұлы ауылға аттанарда «Кесір тағдыр, кесапат! Қылғымадан алқымдармын ақырыны» айтты дейтін Бетховеннің аңғарындағы суреткер» [1, 656 б.].

Людвиг Ван Бетховен – музыка тарихында ерекше дарынымен көзге түскен, адамның әбден шаршаған, қажыған, үміті үзілген шақтары мен асқақтаған рухын қайраған, өрекіпген көңілімен өкпек желін жеңіп, биіктеген сәттерін әуез үнімен, ырғағымен, саусақтар қозғалысымен бере білген композитор. «Әуез адам жүрегінен от шаштыруы» керек деген ұстанымда болған композитор өмірдің оған дайындаған барлық қияметін ержүректікпен, қайсарлықпен жеңіп отырған. Бұл аңсардың қазақ мәдениетіндегі тамыры өте терең. Қорқыттың, Ықыластың, Құрманғазының, Дәулеткерейдің, Тәттімбеттің, Абылдың, Сейтектің, Сүгірдің, Төлегеннің күйлері қазақтың жанын тербеген, сезімін аялаған, арманын асқақтатқан, биікке жетелеген.

Үшінші топта – «адасқан күшік секілді, ұлып жұртқа қайтқан ойды» Мүрсейттің жазуымен жеткізген Абай – Ертіс арнасындағы суреткер» [1, 656 б.].

«Жүрегімнің түбіне терен бойла, мен бір жұмбақ адаммын, оны да ойла» деп жырлаған Абай тарихи өліарадағы мәдениеттің дағдарысын сезді, түсінді. Көшпелі мәдениеттің туындысы бола отырып, Абай оның ең жақсы қасиеттерін бойына сіңірді, бірақ оның рухани болмысы көшпенділер дүниесінен әлдеқайда кең, ауқымды болды. Сондықтан ол қазақ халқы өзінің көшпенділік рухын сақтай отырып, рухани жаңара, өрлей беретініне, жаңа, тың белестерге көтеріле алатынына сенді, сол болашақты армандады.

Абай ғұмыр кешкен дәуір, оны өсірген, дамытқан тарихи-мәдени орта кеңістік пен уақыт тұрғысынан алыстаған сайын ақынның алып болмысы бізге жақындай береді. Өйткені, Абай феномені, ол күтпеген, ойламаған, тіпті мүмкін емес, ақылға сыймайтын қырынан көрініс беретін айсберг сияқты. Оны оқыған сайын, шығармаларында мүлгіген ішкі жан дүниесіне сергек көңіл мен жіті көзбен үңілген сайын ол тереңдей түседі. Оның мол да ауқымды, керемет дарынының бұрын соңды назардан тыс қалған, еленбеген, ескерілмеген жаңа қырлары жарқ етіп, ізденушісінің тынымсыз жанын қуанышқа бөлейді.

Асқар Сүлейменов «келер қазақтың да ішетін уы мен балы Абай» [1, 693 б.] деп бекер айтпаса керек. Тағы бір жерде «Ахтанов айқандай, Париж бармай, Петербург бармай Қарауыл мен Жидебайдың арасында жүріп-ақ қырғын әлемнің тамыр солқылын танып басып, тауып отырған Абай бар» [1, 664 б.] екендігін атап көрсетеді.

Университеті, кітапханасы жоқ, әлемдік өркениеттің перифериясы, Ресей империясының сұрқия саясатының небір ойындарының алаңына айналған, «соқтықпалы, соқпақсыз» Семей өңірінде Абай дүниеге келді, өсіп жетілді, жар сүйді, әке болудың, ата болудың, халқының ұлы болудың бақытына ие болды. Абайдың басқалардан ерекшелігі – оның өзін-өзі жасауы, өзін-өзі тануы; өзіндік ізденіс, тынымсыз танымдық іс-әрекеттерінің арқасында, «мыңмен жалғыз алыса жүріп», Семейдің алыс ауылында отырып-ақ, ешқайда бармай-ақ өркениет ошақтарының қайнаған ортасында пісіп-жетілген философиялық ойларды өзіндік реңмен, пішінмен, иіріммен жеткізе алуы; әлемдік философияның інжу-маржандарын білуі, ақын Абайдың ойшыл Абайға, философ Абайға көтеріле алуы.

Төртінші топта – «78 жасында түсіне, жетпіс бес жыл бұрын баз кешкен шешесі кіргенде кіндікке түскен сақалын жасқа бұлап «Бұ ғаламда сенен басқа мен бейбақта қорған да жоқ, қалқан да жоқ шешетайды» жазды дейтін Толстойдың деңгейіндегі суреткер» [1, 657 б.]. Лев Николаевич Толстой – әлемдік әдебиеттің «көрнекті өкілі». «Соғыс және бейбітшілік» эпопеясын жазып, күш көрсетпей, адамды ардақтау философиясын айшықтады. Осы негізгі идея оның барлық шығармашылығының өзегі болды. Жалпыға бірдей махаббат идеясы – бақытты өмірге апаратын бірден-бір жол. Зорлықты жеңетін күш – тек сүйіспеншілік. Әрине, бұл пікір өміршең емес, бірақ ұлы

жазушы өзінің ғаламат суреткерлігімен өзі өмір сүрген қоғамның барлық қайшылықтарын жан-жақты ашып көрсеткен. Толстой туындыларының тәлімдік-тәрбиелік мәні өте жоғары.

Бесінші топ – «Соzaқы шабандоздай-ақ ат пен адамды, Соzaқы күйшілердей-ақ сарын мен құлақты бөліп қарай алмаған «Адамды құрту бек мүмкін, жеңу оны неғайбыл-ды» айтты дейтін Фолкнердің тереңдігіндегі суреткер» [1, 657 б.]

Америка Құрама Штаттарының оңтүстігіндегі құлдық қоғам тәртіптерінің күйреп, жаңа буржуазиялық қатынастардың қалыптасуын суреттеген У. Фолкнер нәсілдік қорлау мәселелеріне назар аударған. АҚШ-та ХХ ғасырдың ортасында пісіп жетілген «оңтүстік ренессансы» мектебінің көшбасшысы болған У.Фолкнер рухани бостандық және адамгершілік тақырыптарын өз шығармаларының арқауы етіп алған. Жазушы өзін гуманистер мектебінің өкілі деп қарастырған. Тұлғаның өзін-өзі жетілдіру, дамыту қуатына сенім артқан, оның бостандыққа, еркіндікке ұмтылысына қолдау көрсеткен.

Алтыншы топ – «хәрбір ықпалдары, шырайлары, септіктері, есімше – көсемшелері, құрмалас сабақтастай-ақ шырмауықтанып келетін: әрбір сөзі, әсіресе біздер үшін, жігерлі тазалық пен ойлы қайтпастықтың үлгі – белгісіндей білінер тыныс белгілерінің өзін басқаның, басқалардың сөзіндей қолданатын Әуезовтің жүйке-жүйкесіндегі суреткер»[1, 657 б.].

Бұл жерде Асқар көркем шығарманың кешенді ой мен тіл тазалығының бұлжымас, бұлтартпас бірлігі туралы айтып отыр. Көркем шығарма – кезкелген сөздер мен ойлардың қойыртпақ бірлігі емес, онда көркемдік талаптары мен тұлға ізденістерін өзара жолықтырып, біртұтастыққа айналдыратын идея бар.

Асқардың жіктеуіндегі алтыншы топты бастап тұрған М. Әуезов шығармашылығы несімен құнды, қымбатты деген сауалға жазушы өзі тап-тұйнақтай тиянақты, терең әрі таңқаларлық тапқырлықпен жауап берген.

Біріншіден, М. Әуезов өнер тыныс пен өміртынысты туа бітті бөліп қарамаған. Олар әруақытта біртұтас бірлікте қарастырылды. Өміртыныс болмаса қайдан өнертыныс туындасын, өйткені суреткер өнерді өмірден алады, қоршаған ортаны, нақтылы объектіні өзінің эстетикалық көзқарасына байланысты шешуге, өзгертуге тырысады.

Екіншіден, ел сүю, идея сүю қанмен, жанмен дариды, шын мәнінде жүректен шығып жүрекке жетеді. Бұл құндылықтарды жаттығулар арқылы түлетуге болмайды.

Үшіншіден, суреткер кернейші емес, қобызшы екенін ұқтырды.

Қобыздың қос ішегінен төгілетін күй сарынында күллі ата-бабаның, аттай желіп, желдей зулап өмірден озған сан буын ұрпақтың өмір тағдыры, тарихы сақталған. Қобызшы қобыздың бар сырын, қалтарыс-бұлтарысын, бабын жете білгенде ғана көкейіндегі сарынды онымен қосыла өре алады. Қобыздан төгілген күй құдыреті қара тасты балқытады, тілсізге тіл бітіреді, жансызға жан бітіреді.

Төртіншіден, М.Әуезов әрнәрсені өз атымен атауды үйретті. Сонымен қатар, суреткердің есімін сыйлауды да ұмыттырмай еске салды. «Суреткердің атының аһтаққұл емес, Барыпкелді, Шауыпкелді, Шалыпкелді, тіпті Алыпкелді емес, Семсер, Сарын, Тұз, Асу, Тарпаң, Арна аталуға керектігін ұқтырды» [1, 661 б.]. Бұл жерде сөзді орнымен қолданып, анау-мынау қойыртпақ араласпай, тазалық сақталуы қажеттігі ескерілді.

Бесіншіден, М.Әуезовтың бір өзі бүтін бір оркестрдің ролін атқарғандығы көрсетілген. Оркестр – бір әуенді толығымен шығарып, көптің назарын аударады. Тек назарын аударып қана қоймайды, тыңдаушының жанын тебірентеді, ішкі тылсым дүниесінің астаң-кестенің шығарып, не қуантып, не күрсінтіп, толғанысқа түсіреді. Яғни оркестрдің шығарған үні мен әуезінің қуаты мол, жанып тұрған оттай шұғылалы, нұрлы, қызулы. Ал оркестр әр түрлі аспаптардан құралады, олардың әрқайсысының өзіндік үні мен ырғағы бар. А.Сүлейменов «Әуезовтей қоңыр оркестрден әркім әрқилы әуез-әуен естісе, әрқилы айдындар мен тереңдер тапса, иін-иірімдер көрсе, түк ерсі емес» [1, 662] – дейді. Автор М.Әуезов шабытының ықпалы, басқаны еріту, еліту мүмкіндігінің жоғары болғандығын алға тартып, оны қоңыр оркестрге теңеп отыр. Қазақта «қоңыр үн» ұғымы тұтастықтағы әр нәрсенің шегін, межесін білдіреді. «Қоңыр» – төзімділік синонимі. «Қоңыр үн – қазақ халқының өмір сүру кеңістігіне орай қалыптасқан табиғи ортасының биоәрістік құбылысы. Жері де қоңыр, желі де қоңыр, тау-тасы да қоңыр, қазақтың даусы да қоңыр, күмбірлеген домбырасының үні де қоңыр» [3, 14 б.]. Қоңыр оркестрге теңестірілген М. Әуезовтың қазақтың мәдениетіндегі, әдебиетіндегі орнының орасан зор болғандығын әркім-ақ біледі.

Алтыншыдан, А. Сүлейменов М. Әуезов шығармашылығындағы адам мәселесінің қойылу шешілу, суреттелу ерекшелігін айшықтайды. М. Әуезов әлемінде «әр адам, тіпті Жұман, Жүмекең қарттың өзі құрығанда, арал, мүйіс, шығанақ, әрбір ұлт-жұрт-континент, құрлық» [1, 662 б.]. Адам, ұлт барлық мүмкіндігі тұрғысынан бағаланады. Адамның аралға, ұлттың континентке теңелуі - өте сәтті ойластырылған символика. Адам, ұлт – шексіз, біртұтас бірлік, сонымен қатар, шектеулі, құбылмалы, тұрлаусыз.

М. Әуезовтің осындай кешенді ерекшеліктерін айшықтай, анықтай отырып, А.Сүлейменов оны оқығанда туындайтын ассоциацияларды атап көрсеткен. «Өнер-өмір» мен «өмір-өнер» өзара тікелей ұшырасқан шаңырақта, яғни М. Әуезов шаңырағында, есіне Н. Ростова, Холстомер, Хемингуэй түседі. Бұлардың бәрі Асқардың есіне түседі.

Наташа Ростова – заңғар жазушы Л.Н. Толстой үлкен сүйіспеншілікпен суреттеген, әспеттеген содан бәріміздің санамызда тазалық пен пәктіктің көгершіні болып жатталып қалған бойжеткен. Холстомер де Толстойдың қаламымен өз тіршілігінің барлық сыры мен қырын сарқып, ақыр аяғында көзі мөлдіреп, тек аяушылық қана емес, жүректің ерекше бір жылылығын тудыратын мейірімді жануар ретінде көз алдыңызға келеді.

Асқар Сүлейменовтің бір абзацпен бүкіл бір дәуірдің символына айналған, шығармашылығы қат-қабатты, ұлағаты да әртүрлі Э.Хемингуэйдің

ішкі сыры мен сынын аша алғандығы таң қалдырады. Асқар жазған он шақты сөйлемдерде Хемингуэй болмысы өз биіктігімен, даналығымен, оған тән барлық қарама-қайшылықтарымен жан-жақты ашыла салады. Асқардың Хемингуэйі «Құрым үйдің түрулі іргесінен Американың зәулімін түгел көреді: Яғни ол бір ғана кішігірім оқиғадан бүкіл Америкаға тән құндылықты өрбіте алады. Э.Хемингуэй етженді, толық адам болған, соған қарамастан ол тез қимылдаған, тез шешім қабылдаған, «яғни», «бәрінің санын оқ қапқанда, оқ қапты деп өзі жазғанда, етженділігіне қарамай орындығынан шоршып түскен өзі қалады» [1, 663 б.].

Чикаго түбіндегі Оук-Парк қалашығында дәрігер отбасында дүниеге келген Эрнест Миллер Хемингуэй – әлем әдебиетінің жарық жұлдызы, сөз өнерінің мол дариясында дара қолтанбасымен өзгешеленіп тұратын, әр нәрсенің басын шалып, байыбына барып, түбін түсіріп, тақиясын айналдырып, өңін ашып көрсете алған суреткер. Ол тектен тек Нобель сыйлығын алмаған болар.

Э. Хемингуэй бес соғысқа қатысқан, бәрінен журналист ретінде репортаж жолдаған. Парижде, Испанияда, Кубада тұрған, балықшы ретінде де, аңшы ретінде де, боксшы ретінде де тамаша шеберлікке қол жеткізген. Құрлықтан құрлыққа сапар шегіп, сондағы көрген білгендерін тамылжыта жаза білген. Өмірдің өте қиын жағдайларын боямасыз суреттейтін жазушы ешуақытта тіршілік қуанышынан бас тартқан емес. «Қоңырау кімді шақырады?» романында адам бүкіл адамзаттан ажырамайды, өйткені ол бүкіл адамзат үшін жауап береді деген идея айшықталады.

«Шал мен теңіз» хикаясы адамның мына дүниеге жалаңаш келіп, жалаңаш кететінін, ешкімнің ештеңе алып кетуі мүмкін еместігін, бар мәселе өмірді адам деген жоғары атқа лайық сүру үшін күнбе-күн күресуге тірелетінін еске салады.

Хемингуэй хикаясы адам рухының ұлылығын, адам күшінің мүмкіндігін соншалықты керемет көркемдікпен көрсетіп берген.

Асқар «бірді жазу үшін бәрін тергеген, жерді жазу үшін көкті тергеген өнердің объектісіне қайшы ұстаған шаштараз, пышақ ұстаған қасапшы, қаламын кезеген арызқор емес, ата-ененің алдынан сәл иіліп, бір қырындап қана өтетін ізетті келін боп қараған өзі қалады» [1, 663 б.] – деп сүйсіне жазған. Осының бәрі М. Әуезов шығармашылығы төңірегінде туындаған.

Әр нәрсеге өзіндік көзбен қарап үйренген Асқар М. Әуезовті талантты деп бағалау аз деп есептеген. Ол, Асқар үшін табиғат – тәңірінің өзі [1, 664 б.]. Сондықтан да «алдымен сен», соңсоң «сен», сонсоң барып «сен» деп емес, Аспан – көктің үш төлі: жаңбыр-бұршақ-қар төлді арқа-кеуде, табан-төбесімен «қатар көріп, қабат өткерген» [1, 665 б.].

А. Сүлейменов жіктеп көрсеткен алты суреткер және олардың ізбасарлары – уақыт феноменін өзіндік таңбаларымен игерген өнер иелері. Олардың бәріне ортақ бір идея – ол уақыттың мәңгілігін мойындау, сонымен қатар, олардың бәрі адам өмірінің мәні мен мағынасын іздестірді. Осы ортақ арнада адам уақыт – болмыс қарым-қатынасының өзіндік сұрлеуін тапты.

А. Сүлейменовтың уақыт туралы пайымдауларының бір аспектісі – болмыс пен уақытты біріктіре, астастыра іздестіруінде деп қорытынды жасауға болады.

Адам болмысының әрқашан біртұтас бола алмай, екіге бөлініп, жүрдім-бардым күй кешуінің себебін А. Сүлейменов уақыттан іздейді. «Уақыт – енеді. Адамға да, қоғамға да, мемлекетке де енеді. Енеді де ұя салады, түп-түйәнәнді жайлайды, бірақ кетеді бір күні – бір сәтте кетеді, ұшады, құриды. Ал, адам мен қоғам қалады. Адам қалды – бірақ уақыт өтті. Қайда кетті ол уақыт» [1, 707 б.] – деп толғанады жазушы.

«Уақыт енеді» деп айтудың себебі оның әрқашан да болатын мәңгілік сипатынан туындаса керек. Өйткені кез келген нәрсе, құбылыс қалыптасу, даму барысында белгілі бір мерзімге тап болады, соған өзін бейімдейді, содан бастау алып, пісіп жетіледі, сонан соң құрдымға кетеді. Ойшыл жазушы адам, қоғам, мемлекеттің уақытпен қауышуы әртүрлі сарында, әртүрлі жағдайда болатынын ерекшелейді. Бұл өте орынды байлам. Адам уақытты өз мүмкіндігіне қарай игереді. Қоғамда адам тіршілік етіп, әрекет ететініне қарамастан оның өмір сүру, өсіп-өну, пісіп-жетілу динамикасы, қарқыны, бағыты адамдыкінен айрықша, күрделі және көпжақты, көпүнді, көпқабатты. Ал мемлекет – адам мен қоғамды біріктіретін, қабыстыратын, қауыштыратын дәнекер. Оның да өзіндік уақыттық сипаты бар. Оның бітім болмысы адамның қажеттілігі мен мүддесіне бағынышты болғандықтан қалыптасуы, дамуы, қанат жаюы мүдделер қақтығысының кикілжіңіне байланысты өрбіп отырады.

Болмыс пен уақыттың біртұтастығы – іштей қайшылықты, бірақ сонысымен жасампаз үдеріс. Егер де уақыт пен болмыс арасында ешқандай қайшылық болмаса, онда ешқандай даму, өзгеріс, өрлеу болмас еді. Жазушының көкірек көзінен ол да тыс қалмаған. «Адамның міні, ал оның өзі иемденген, өзі ен салған, оның өзі мен тіл табысқан өз уақыт – мерзімі оқпан – құрдымға құрыды. Дәл осы жерден адамның екі ұдай тірлігі басталады, жаңа уақыт түсі суық басқа уақыт боп келеді де, адам онымен қабақ астынан ұғыса алмайды. Бұл – драма. Керек десеңіз идеяның драмасы. Ал, шын шығарма – драма» [1, 707 б.] деп толғанады жазушы.

Әр адам өтіп бара жатқан өз уақыты мен жаңадан туындап келе жатқан уақыттың көптеген рухани, мәдени өлшемдер тұрғысынан бір-бірінен алшақта екендігін түсінеді. Ол үшін екі түрлі әрекет бастауы пісіп-жетіледі. Біріншісі – жаңа уақыт өлшемдеріне бейімделу, яғни кейбір өзіндік дағды мен ұстанымдардан бас тарту. Екіншісі – жаңа уақыт өлшемдерін қабылдау, оған қарсылық көрсету. Адам өміріндегі ірілі-ұсақты оқиғалар осындай мүмкіндіктермен тығыз байланысты. Жаңа типтегі ғылыми ізденістер, өнердегі тың сүрлеулер мен машықтар осындай метаморфозадан туындайды.

Асқар Сүлейменов шығармашылығында уақыт туралы осындай ойлар өрбіді. Жазушы уақытты суреткердің көзімен қарастырып, осы әдістің арқасында уақыттың объективтілігі, тұрақтылығы, сонымен қатар,

өтпелілігі, тұрлаусыздығы, субъективтілігі жан-жақты ашылған. Уақыт объективті, өйткені ол өмірдің, табиғаттың, дүниенің өзінен өрбіген. Өмір, табиғат, дүние мәңгі, уақыт та мәңгі. Өмір, табиғат, дүние өткінші, уақыт та өткінші. Ал уақыттың субъективті болмысы суреткердің табиғатынан туындап отырады. Асқар Сүлейменовті қазақ философиясының көрнекті өкілі деген негізгі ұстанымызды оның шығармашылығындағы дәстүрлі философиялық ұғымдардың қолданылу ерекшелігімен негіздедік. Бұдан басқа таным теориясына, әлеуметтануға, этикаға, тұлға психологиясына қатысты көптеген ізденістері бар.

Әдебиеттер

1 Сүлейменов А. Кек: Драма-диалогтар. Аудармалар. Эсселер. Ой-толғамдар. – Алматы: Өнер, 2001 – 728 б.

2 Әлімқұлов Т. Жұмбақ жан. Зерттеулер мен мақалалар. Қайта басылымы. – Алматы: Жазушы, 1978. – 368 б.

3 Кемелбаева А. Гете мен Абай // Жұлдыз. – 2011. – №1. – 195–199 б.

Резюме

Мусаева Н.Р. Особенности философского мировоззрения А. Сулейменова

В статье раскрываются специфические особенности творческого поиска писателя, драматурга, переводчика Аскара Сулейменова. Автор считает его крупным представителем казахской философии XX века. Для обоснования такого вывода автор анализирует взгляды А. Сулейменова о бытии, времени и пространстве, о взаимосвязи бытия и искусства, жизни и искусства, о миропонимании и творческом искании Гете, Абая, Бетховена, Толстого, Фолкнера, Ауезова. Изначально присущее А. Сулейменову искусство красноречия предопределило философскую сущность основных произведений писателя. И поэтому каждое произведение, написанное Аскаром Сулейменовым, это своего рода откровение, опыт, который может быть освоен вдумчивым читателем, это – опыт критического осмысления жизни, времени, истории.

Summary

Mussaeva N.R. Features of Philosophical Outlook of A.Suleymenov

In this article the author opens specific features of creative search of writer, screenwriter, translator Askar Suleymenov; considers him as largest representative of the kazakh philosophy of the of the XX th century; for justification of such conclusion, the author analyzes A.Suleymenov's views about life, time space, about interrelation of existence and art, life and art, about Goethe, Abay, Beethoven, Tolstoy, Fokhner, Auezov's outlook and creative search.

Initially A.Suleymenov's eloquence skill has destined philosophical essence of the main works of the writer. And therefore each work written by A.Suleymenov is some kind of revelation, experience which can be mastered by the thoughtful reader; it is experience of critical understanding of life, time, and history.

**Дәулетбек Раев – Абылай хан атындағы
Қазақ халықаралық қатынастар
және әлем тілдері университеті (Алматы)**



ҚАЗАҚ ШЕШЕНДІГІ АДАМНЫҢ РУХАНИ БОЛМЫСЫ ХАҚЫНДА

Аннотация. Мақалада қазақ шешендік сөз өнеріндегі «адам», «заман», «қоғам» ұғымдарына қатысты көзқарастарға аксиологиялық талдау жасалынып, оларға ұлттық әлем образдары эволюциясы ауқымында әлеуметтік философиялық сараптамалар жасалынады. Адам заман мен қоғамның, рухани әлемнің айқындаушы факторы ретінде мойындалып, оның діни санасының қалыптасуында шешуші рөл атқаратындығы анықталады.

Түйін сөздер: адам, заман, дін, дүниетаным, қоғам, қазақ би-шешендері, шешендік өнер, әлеуметтік орта, имманентті фактор, әлеуметтік субъект, ақыл, рух, нәпсі, көңіл, әлеуметтік мінез.

Қазақтың би-шешендері адам әрі өз әлеуметтік ортасын жасаушы субъектілері, әрі сол ортаның ықпалында болатын объект те болып саналатындығы белгілі. Яғни заман әрі мәндік жағынан ерекше субъективтік, әрі экстрообъективті құбылыс бола алады дегенге келеді. Мәселен, «Ердің азғанын неден біледі?» деген сұраққа Досбол шешен:

*Жігіт кеселші болар,
Әйелі өсекші болар.
Елдің шынары болмас,
Кішінің тұрағы болмас.
Ел тозып, ығыр болар,
Ер қажып, тұғыр болар.
Баққаны базар болар,
Айтқаны азан болар
Күндердің күнінде*

Ел бір жақсыға зар болар – деп жауап беру арқылы адамды замани ортаны әрі жасаушы, әрі өзгертуші әлеуметтік субъект – күш ретінде бағалайды. Осындай сарындағы шешендік толғауды Шағырбай шешеннің айтқандарынан аңғарамыз:

*Үстіне батып кіре алмай,
Қасына жақын бара алмай,
Есікте жүрген жалшыға,
Бай жекіген заманым.*

*Елдегі сорлы кедейге,
Қарғы таққан ауылнай
Зәрін төккен заманым.*

Ал, «Заманың түлкі болса, Тазы боп шал», «Заманына қарай амалы», «Адамды заманы билейді», «Заманы бірдің амалы бір», – деген шешендік мақалдар астарынан адамның өзі жасаған әлеуметтік орта объективті күшке айналатындығын көрсетеді. Сондықтан адам тануда қоғамның да атқаратын қызметі бар, оны ескермеу мүмкін емес. Адам тұрмысы әлеуметтік орта детерминизміне ұшырайтыны да шындық. Бұл эмпирикалық өмірдің заңдылығы.

Жеке адам басының мүддесі белгілі бір халық, қауым-жұрт мүддесіне бағынады. Сондықтан күнделікті жеке адам тіршілігінде заман доминанттық сипатқа ие болып, үлкен алып тылсым күшке айналады. Мысалы, Ғ. Есім: «Заман міндетті түрде адамды сүйрейді» [1, 7 б.], – десе, Ақселеу Сейдімбек те адамдардың өз заманының ығымен кететінін сөз етеді [2, 20 б.]. Бізше, бұл көзқарастар «адам жүрген жермен адам жүреді», – деген мақалға сүйенетін, тек адам ғана өз заманына белгілі бір түр береді дейтін пікірімізді растайды. Мәселен, Кеңес Одағы заманында қазақтың төлтума мәдениетінен жиренген ешқандай адамы болмаған «абстрактілі заман» емес қой, одан жеріген сондай әлеуметтік органы жасаған адамдардың өзі емес пе.

Осыдан қазақ халқының ғасырлар тезінен өтіп шыңдалған салт-дәстүрі, ұлттық дүниетанымы, философиясы өзінен шеттетіліп отырды. Оның бәрін ешқандай «субъектісіз» құрғақ заманға итере салу метафизикалық көзқарас болар еді. Сондықтан адамзатына өзінді-өзің анықтау бұл жалғанда аса маңызды іс екенін білген жөн дегенді айтқымыз келеді. Ондай болмаған жерде Абайдың сөзімен айтқанда «заманға жаман күйлемек, замана оны илемек» дегеннің кері келеді. Заманның ығымен жүргендер осыдан болған. Абай ондайларды «жамандар» деп бағалаған. «Адам азабы – заман азабы», – дегенге сүйенсек, қалай да тарих талқысында заманның адамға жасаған қысымының мөлшері қанша болса, сол қысымға деген адами қарсылықтың мөлшері де сонша болса керек.

Кейде қарсылықтың мөлшері зорлықтың мөлшерінен асып түсіп, заманды өзгертеді де. Мәселен, адам белгілі бір қиындықтармен кездескен жағдайда әрі онымен күресе жүріп, жеңген жағдайда ғана өзін шынайы тіршілік иесі ретінде сезінеді. Демек, қысымның мөлшерінен қарсылықтың мөлшері басым болса, заман сипатынан көрі оны жасаушы бұқара халықтың субстанциялық күші рухының мықтылау болғаны. Мұнда бір ғана негізгі шындық бар. Ол – ең алдымен, адамның, содан кейін заманның тарих танымастай болып өзгеретіні. Осыдан заманды заман етіп тұрған материалдық және рухани құндылықтарды адам жасайды немесе заманға өзіне сай бітім беретін – адам және сол болмыс-бітімді бұзатын да адам.

Әлеуметтік қозғалыстың қозғаушы күші – халық екенін кезінде К. Маркс айтқан болатын. Ал К. Ясперс адамзат тарихының субстанциясы –

жұртшылық дегенді көрсетеді [3, 142 б.]. Бүгін де адамның өзгеруіне байланысты әлеуметтік орта да қатты өзгеруде, халық дәстүрлі тамырлары мен сана формаларынан ажырап, адамдардың ертеңгі күніне сенімі әлсіреуде. Бұқара халық қоғамдық қозғалыста шешуші факторға айналуда. Олай болса, ендігі жерде заманның бұзылуына мұрындық болатын құбылыстарға тоқталу керек деп есептейміз. Осы орайда қазақ шешендері заманды бұзатын адами қасиеттер екенін ашық айтады.

Қазыбек би Әнет бабадан мына сөзді сұрапты: Баба! Дүниені не бұзады? Адамшылық арды не бұзады? Күнә неден шығады?

Сонда Әнет бабаның айтқаны: – Шырағым, олар мыналар: әйел мен алтын, кек пен кежір (жалқау), мақтан мен мансап... Адам осы алтауына қызығып, дүниені де бұзады, ардан да, адамшылықтан да айырылады, күнә да қылады [4, 7 б.], – депті. Осыдан түйінделетін ой замана тек әртүрлі оқиғалардың тізбегі ғана емес, ол – адамның жақсы мен жаман қасиеттерінің иерархиялық күресі. Тағы бір туындайтын мәселе, ол – заманның бұзылуын би-шешендердің негізінен адамның рухани болмысымен байланыстыратындығы. Бұл тұғырнама (концепция) бүгінгі философиялық ғылымдардағы адам болмысының қос табиғатының (материалдық дүниесі мен ішкі рухани дүниесінің) тепе-тең дәрежесін мойындайтын пікірлермен сәйкес келеді [5, 50 б.].

Демек, біздің пікірімізше, шешендердің көзқарасында адамның замана тіршілігі тек заттық өлшемдермен ғана шектелмеген, керісінше, адамның рухани болмысына толық тәуелдендіріліп отырған. Мұнда адамның бүкіл пенделік тіршілік әлемі оның рухани болмысына бағынуы тиіс дейтін идея жатыр. Адамның мәні оның руханилығында дегенге меңзейді. Демек, адамзаттың тіршілік болмысының мән-мазмұны, оның өніп-өсіп дамуында әрі рухани бастамаларды немесе руханилықты таратуында. Қазақ шешендері руханилықты адам жанының қоршаған ортаны сүюге, айналасына қайырымдылық пен жақсылық жасауға бет алып, ұмтылысы деп таныған. Ал сол рухани жүйені құрайтын компоненттердің бірі: нәпсі, пиғыл, ниет екендігін шешендік сөз өнерінің өкілдері жақсы білген.

Осылардың ішінде «нәпсі» ұғымына аса ерекше көңіл бөлген. Өйткені, олардың ойы сол «нәпсі» адамның жақсы да, жаман да ниет, пиғылдардың ұясы, тіршілік тірегі, қимыл-қозғалыстың, барлық мінез-құлықтың орталығы, қозғаушы күші болады дегенге саяды. Шешендік сөздердегі нәпсінің «ниет», «пиғыл» сияқты атрибуттары ұлы күштерге, қуаттарға ие болып, тән организмін қозғалтатын, тәнге басшылық жасап отыратын құбылысқа иелендірілген. Осы орайда діни көзқарастарға жүгінсек, құранда «Алладан еш залалдық жоқ, бар залымдық тікелей адамның өзінен, ниетінен» дейтін жолдар бар. «Адам ата мен Хауа ана» қиссасында: «Адамзаттың денесінде Алла тағала төрт түрлі зат пайда етті. Бірі – ақыл, бірі – рух, бірі – нәпсі, бірі – көңіл. Нәпсіні оттан алды. Осы себепті кімде-кім нәпсінің жалынына түссе, оны машақат, әурешілік айналдырады, ақырында жазаға кіріптар болғанын білмей қалады» [6, 55 б.], – деп көрсетілген. Осы пікір

шешендік сөздерде де айтылады. Мәселен, «Бірдің кесірі мыңға, мыңның кесірі түменге», «Тамағы тоқтық, жұмысы жоқтық, аздырар адам баласын», – дейтін мақалдар алдыңғы ойды дәлелдеп тұрғандай.

Жоғарыдағы айтылғандарға табан тірейтін болсақ, адамзат тарихын, заманасын тек төменнен жоғары қарай ғана қозғалатын бір бағыттағы үдемелі қозғалыс тұрғысында қарастыру шындықпен сәйкес келмейді. Адамына қарай заманына баға беріліп отырған бір заманның ішінде адамдардың сапалық жақтары әртүрлі болып, осыған байланыста бір заманның ішіндегі құбылыс, іс-әрекеттердің әртүрлілігі қалыптасады. Мысалы, адам тас дәуірінде бәрі бірдей тағы, жабайы болып, бүгінгі күні бәрі бірдей өте жоғары мәдениетті деп айту шындыққа сәйкес келмес. Бұл процесті салыстырмалы ақиқатпен өлшеу керек. Фихте философиясын зерттей келе орыс ғалымы П.Л. Гайденко осы мәселеге қатысты: «Поразительно, но у дикаря духовное начало проявляется гораздо сильнее чем у цивилизованного человека» [7, 288 б.], – деген тұжырым жасаған екен. Сондықтан заманның өлшемі адам, адамның басты өлшемі руханилық, «рухы биік адам заманның үздік жетістігі» [8, 33 б.]. Шешендік өнердегі осы тұрғыда айтылғандарға көңіл аударсақ, қазақ мақалындағы «Көзі соқырдан, көңілі соқыр жаман. Көзі соқырдан қорықпа, көңілі соқырдан қорық. Адам көңілінен азады», – деген тұстары заман адамынан азады, адам нәпсісінен, пиғыл-ниетінен азады дегенді ұғындырады.

Егер адамзат руханилықты ұмытып, нәпсі, пиғыл, ниетті түзеуді ұмытып, өз тіршілігін тек рационалды – заттық таным мен ғылыми-технологиялық принциптерге негіздейтін болса, онда жалпы әлемдік дисгармонияны дүниеге әкелетін өркениетпен құралған заман қалыптасады. Ақыл адам баласының тәни қажеттіліктері құрсауынан шыға алмайтын болады. Осы орайда, адам жалаң мінез бен тілден өзіне қорған құрып, ал, ғылым «айттым – бітті, кестім – үзілді» дейтін принципке жүгінді. Бұған мысал ретінде Кеңес өкіметі тұсындағы адам мен заман байланысын келтіруге болады. Мысалы, кешегі Кеңес дәуіріндегі заман мен адамға үңілсек, қазақтың дәстүрлі ұлттық мінезі тоталитарлық жүйеге сай социализм халқы мінезіне ие болып бір түрлі ой, бір түрлі мінез (салыстармалы түрде) нормаларына дағдыланды. Сол адамдар социалистік заман образын қалыптастырып, адамнан конформистік (басым жағдайда) мінезді қалады (мақсаттанды) және соны талап етті. Дәлірек айтсақ, басшының айтқанына көніп, мақұлдап, қарсы пікір айтпауды талап етті. Мұны да істеп отырған абстрактілі заман емес, керісінше өкімет басындағы адамдар. Билеуші адамдар халықтың бүкіл психологиясын өзгертті. Бұл, ең алдымен, адамның өзгеруін, содан кейін барып өзіне сай замани (әлеуметтік) органы қалыптастыру үрдісі болып табылады. Ассимиляцияға түсіп өзгерген адам қандай өткір тұлға болса да, заманды билеп отырған адамдардың ықпалының күшті болуынан, ол өзінің төл мәдениеті, дүниетанымы үшін күресе алмайды. Өйткені өзі бірге құрысқан, өзі бірге өзгерткен заман ұлы әлеуметтік күшке айналып оның енді өзіне үстемдік етеді. Мәселен, Кеңес дәуірінде өмір сүрген қазақ зиялы-

лары өз ұлтының болмысы үшін қалай күресерін білмей сенделді. Олар өз заманындағы әлеуметтік күшпен (саяси жүйемен) тіл табысу қабілетін арттыра түсті, ымырада болу психологиясымен келісті. Бұл тұрғыда Ақселеу Сейдімбектің: «Қазір біздің өмір-тіршілігіміздің бір ғана әміршісі бар. Ол – марксистік-лениндік иеология немесе социализм идеологиясы десе де болады. Бұл идеологияға өмір-тіршілігіміздің барлық қыры бағынышты», – деген ой тұжырымын дәлелге жүгіндіруге болады [9, 97 б.].

Әсіресе қазақ дүниетанымының бірден-бір алғы шарты болып табылатын халықтық тәжірибе, халықтық талғам-түсінік, халықтық өмір-салт, салт-дәстүр өзінің сабақтастығын үзіп алды. Ұлттың рухани дүниесі сырттан танылған теориялық шеңберге қамалды. Осының салдарынан қазақ халқының өздігінен дами алу күш-қуаттары, өзін-өзі реттей алу атрибуттары әлсіреді. Тіршіліктің барлық жақтарында сыртқа, басқа халықтың қимыл-әрекетіне еліктеу орын алды. Заманға билік жүргізген басым ұлттың бар болмыс-қасиеті дүниетанудың бірден-бір озық үлгісі ретінде қабылданды. Мұндай үрдістер (процестер), ең алдымен, ұлттық дүниетаным мен философияның қадірін адам өз қолымен кетіру арқылы, ұлттық намысты жасыту арқылы жүріп отырды. Демек, сол заманды жасаушылар және оны билеушілер халықты ассимиляцияға түсірді.

Кеңес өкіметі заманын орыс халқының заманы болды деуге болады. Бұған дәлел тағы да Ақселеу Сейдімбектің төмендегідей ой тұжырымдары: «... Қазіргі таңда өзге ұлттың есебінен орыстың мәртебесін көтеру, өзге ұлттың еншісінен орыстың ұпайын түгендеу өмірдің заңына айналған. Кез келген жүкші орыстан бастап, министр орысқа дейін, етікші орыстан бастап, жазушы орысқа дейін осы бір үрдісті өмірдің қалыбы деп біледі. Ең шектен шыққан сорақылығы сол, қазіргі таңда зәбір көріп, зардап шегіп отырған ұлт өкілдерінің өзі өмірдің барлық саласындағы орыс экспансиясын өмір сүрудің табиғи заңдылығы сияқты қабылдайды. Сол зәбір-зардапты күшейте түсуге қызмет етуді өздеріне мәртебе санайды».

Замана күйзелісінің басты белгісі – сол ортада өмір сүріп отырған адамдардың рухани бұзылуы. Мысалы, кешегі қазақ ойшылдары мен даналарының өмірі қайғы мен қасіретке толы болған. Мұның ең басты себептерінің бірі – сол дәуірлердегі адамдардың пиғыл-ниеттері мен іс-әрекеттерінің, мінездерінің өзгеруінен, осыған орай қазақ даласындағы мыңдаған жылдық тарихи-замани болмыс-ырғағының бұзылғандығы байқалды. Демек заманның адасуы – адамдардың адасуы болып табылды. Ал қазіргі нарық заманына келсек, мұнда да, ең алдымен, адамның өзгеруінен басталғандығын байқаймыз. Өйткені әуелі адамдардың пиғылы, ниеті, мінез-құлқы өзгерді. Демек, қазіргі нарық заманында адамдардың экономикалық әлеуметтік-саяси және рухани тұрғыдан плюралистік болмысына байланысты адамның іс-әрекеті мен наным-түсініктері, мінез-құлқының көріну формаларындағы иерархиялы контрастығы үстем болған заман келді. Осындай, адамдардың рухани тұтастығы бекімеген адам заманында индивидтердің мінезі біршама бейресмиленіп, бейтарапталып, ие-

рархиялы плюралистік сипатқа ие болуда. Адамдар өз мақсат-мүдделеріне, өмір сүру тәсілдері мен стильдеріне, мәдени-рухани деңгейлеріне, экономикалық мүмкіндіктеріне қарай қоғамда әлеуметтік қабаттардың көптеген түрлері қалыптасуда. Осыған байланысты адамдардың бір тобының мінезі мен ісі, мақсаты қомақталып, іріленіп, цивилизациялық сипат алып жатса, екіншісінікі орта «бизнес» деңгейінде, үшіншісінікі ұсақталып жеке индивид немесе от басы деңгейіндегі тұрмыс-тіршілік шеңберінде өмір сүруге лайықталып, дүниеқұмарлық мінез болмысында жүр, ал төртінші топтағылар – құлдық психологиямен шектеліп қалуда. Социологтардың кейбір мәліметтеріне сүйенетін болсақ, қазіргі кезде республика халқының 80–90 проценті – кедейлер, яғни олар құлдық мінездің өкілдері деген сөз. Олар – күнкөріс, тіршілік философиясымен айналысатындар. Міне, бұл бүгінгі адамы өзгерген заманның катоклизмі, дихотомиясы. Мысалы, «Кедейі көп мемлекеттің болашағы да жоқ», – дейтін пессимистік қорытынды жасай отырып, үмітті «орташа топқа» артады. Бұл да орынды шығар, өйткені орташа жағдайдағы адамдар көбейсе, кедейлер тобының қатары кеми ме деген ой бар. Олай болса, заманның өзгеруі адамына байланысты болатындығын дәлелдейтін тағы бір нәрсе – сол адам заманына қойып отырған мақсат-міндеттерді жүзеге асыратын да, соған қарай өзгертін де сол халықтың өзі. Автор: «... оның екі жақты себебі бар, бірі мемлекетке байланысты, екіншіден, халықтың өзіне қатысты» [10, 34 б.], – дейді. Бұл да біздің адамына қарай заманы дейтін пікірімізді кепілдеп тұрғандай.

Біздің пікірімізше, материалдық баю – адам іс-қимылының, әрекетінің, мінезінің өзгеруінің жемісі, нәтижесі. Мәселен, баюдың жолдары биполярлық сипат алады дейтін болсақ, олар адал еңбекпен баю немесе қылмыстық жолмен баю, эволюциялық және революциялық жолдармен және т. б. Демек, бүгінгі әлеумет заманын алсаңыз да адам болмысындағы үздіксіз өзгерістің жалғасын көресіз. Шетелдік кейбір зерттеулерге сүйенсек, олар жаһандануға байланысты негізінен қазіргі заман адамдарындағы ұлттық мінездің өзгеру үдерістеріне назар аударады.

Ендігі мәселе, бүгінгі заманды құрушы адам қандай деген сұрақта? Бұл сұраққа жауапты адамның рухани болмысынан іздеуге болады. Өйткені бүгінгі адам пиғылы, мінезі плюралистік сипатқа ие болып, өте тұрақсыз мінезді адамдардың заманы жасалуда ма деп қаласыз. Байлыққа қол жеткізген адамдар мінезінде тұрмыстық сана басымдау болып, паңдық, байыған сайын қалтырауық болу, өзі тойса да көзі тоймау, бәрін ақшамен өлшеу (ақша фетишизмі), өсіммен қарызға беру, өз бәсекелесін немесе өзіне сын айтқандарды адам жалдап өлтіру, дүние үшін жанын тігу, ар-намысты белге тую т. б. мінездер қалыптасуда. Екінші орта шаруа – тірліктің көзін табу, айла-амалдар іздеу, жағымпаздық, жөні келген жерде сатып жіберу, арызқойлану, шағым жасау, күншілдік, көре алмаушылық, т. б. Ал үшінші топ – құлдар, қарапайым пенделерде өздерінің әлеуметтік-экономикалық жағдайына біржола мойынсұну мінез басым ба дейміз. Сондықтан қазіргі адам мінездерін полидеңгейлік көрініспен сипаттауға болады. Мәселен,

консервативтік, либералдық, конформистік, радикалдық, реформаторлық, сопылық-тақуалық және т. б. немесе мұны бүгінгі мінез-құлқының көріну плюрализмі деуге болады. Осы орайда заман адамға абсолютті күні болып ықпал ететін орта ретінде түсінікті орнықтыру керек пе? Әлде олардың (заман мен адамның) өзара тең дәрежеде бір-біріне тәуелді құбылыс екендігін мойындау керек пе? Міне, біз беттесіп отырған замана мәселесі осы. Олай болса бүгінгі дәуірдің басты мәселесі нарық емес, басты мәселе адамында деп есептейміз. Қазақ шешендерінің де көтерген мәселелерінің қай-қайсысында болмасын әлеуметтік жағдайдың өзгеруін, ең алдымен, адамның руханилық тұрғыдан өзгеруінен көрген. Мәселен, Ескелді би: «Жаман болса төреші шешім таппай, Ақ ісінді қаралап, күйелейді» – десе, Балпық би: «Ханның ісі қараға түседі, Әкенің ісі балаға түседі», «Халық қаласа хан түйесін сояды», – деп ой тастаған.

Адам тағдыры мен болмысына қатысты ілімді көзге ілмей, біздің әрқайсысымыз болар-болмас алдамшы дүниенің соңына еріп, бос қиялмен күн кешкенімізге қоса, сыңар езу дүмшелік пен бүкіл адамзат қайғысының да себепкері боларымызды сезбейміз-ау, – деген екен пайғамбар. «Дүмшелік – бүгінгі заманның дертіне айналуда. Ал, ең қауіптісі – осы дүмшелік ел билеушілеріне қатысты болғанда, ол нағыз ел басына түскен қасірет дей беріңіз» [10, 36 б.], – деген ой-тұжырымдармен келіспеуге болмайды.

Сондықтан адасқан заманды жолға салу да адамзаттың қолында деуге болады. Бірақ, адам жұмбақ ... Ұлы Абайдың «Мен бір жұмбақ адаммын, оны да ойла», – деуі тегін болмаса керек. Адам бойындағы барша құпияны ашуға ғылым күші әлі толық жеткен жоқ. Адам ғалам жұмбақтарын сырттан іздеумен әуреленіп жүріп, өзінің де ашылмай жатқан тылсым әлем екенін естен шығарады. Бағамдай білсек ғалам құпияларының барлығы да адам құпияларымен астарласып жатыр. Адамды «микрокосмос» деп енді ғана мойындай бастадық. Адамзат баласы эволюциялық жетілудің алтыншы сатысына аяқ басты. Ендігі жерде адам өзінің дүниеге деген көзқарасын түбірінен өзгертуі тиіс. Ол үшін адам өзі өзгеруі керек, ең алдымен, ол имандылық пен мейірімділікке қарай өзгеруі керек.

Егер адамзат қоршаған ортаға және бір-біріне руханилық жылулық көрсететін болса, онда әлемде «Руханилық» үстемдігі орнайды. Мұндай жағдайда адам мен адам, адам мен табиғат арасындағы өзара байланыста үйлесімділік орнығады. Барлық діни бағыттардың айтатын құндылықтары ұқсас болғанмен рухани әлемге қарай талпынысы әрқилы екенін байқаймыз.

Әдебиеттер

- 1 *Есім F.* Тағы да қазіргі заман туралы // Ақиқат, – 1997. – № 6.
- 2 *Сейдімбек А.* Адам, қоғам және ұлт // Ақиқат, – 1994. – № 11.
- 3 *Ясперс К.* Смысл и назначение истории – М.: Политиздат, – 1991. – 527 с.
- 4 *Қалиұлы С.* Ұлы билердің ұстазы // Абай. – 1996. – № 4.
- 5 *Капышев А., Колчигин С.* Философия грядущего. – Алматы: ТОО Комплекс, – 1999. – 184 с.

6 Сағындықұлы Б. Ғаламның ғажайып сырлары. – Алматы: Ғылым, – 1997. – 265 б.

7 Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. – М.: Мысль, – 1979.

8 Есім F. Заманына қарай адамы // Ақиқат. – 1998. – № 3.

9 Сейдімбек А. Қазақ әлемі. – Алматы: Санат, – 1997. – 464 б.

10 Есім F. Цивилизациялардың адасуы // Ақиқат. – 1999. – № 2.

Резюме

Раев Д. Казахское ораторское искусство о духовном бытии человека

В данной научной статье раскрывается специфика казахского ораторского искусства в контексте эволюции национального образа мира. По мнению автора, казахские риторы являлись главными действующими субъектами не только традиционного общества, но и духовного становления кочевничества. Автор указывает, что творческая деятельность казахских ораторов художественного слова олицетворяет ценностный мир народа и религиозное мирозерцание эпохи казахского ханства.

Summary

Raev D. Kazakh Oratory about the Spiritual Dimension of Human Life

In this research paper reveals the specifics of the Kazakh public speaking in the context of the evolution of the national image of the world. According to the author, the Kazakh rhetoricians were the main actors are not only the traditional society, but also the spiritual formation of nomadism. The author points out that the creative activity of the Kazakh speaker's artistic expression represents the world of values of the people and the era of the religious outlook of the Kazakh Khanate.



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



АЛТЫН ОРДА ДӘУІРІНДЕГІ ТҮРКІ ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ ҒИБРАТТЫҚ ОЙЛАРЫ

Аннотация. Алтын Орда дәуірінде көне Түркі және қыпшақ-оғыз дәуірінде қалыптасқан рухани мәдениет құлдырамай, бұрынғы мәдени дәстүр қайта түлеп, жаңаша даму жолына түсті, сөйтіп, өз жалғасын тауып, жазба түрдегі біраз шығармалар жазылды. Солардың қатарында Хорезмидің «Махаббатнамасы», Сәйф Сарайидің «Гүлстан би-т-түрки», Құтып «Хұсрау-Шырын», Дүрбектің «Жүсіп-Зылиха» дастандары ерекше танымал болды. Сондай-ақ, Насреддин Рабғузидің «Қиссас-ул әнбия» деп аталатын прозалық шығармасы да кең тарады. Олардың барлығына тән ортақ қасиет шығыстық ділдің барлық нұсқаларын керемет тілмен жеткізе білуінде. Міне, сондықтан тілдің дамуындағы көркемдік сипатты қадірлеу Шығыстық мәдениет үшін, оның ішінде түркілік кезең үшін өте маңызды болғанын байқаймыз. Алтын Орда дәуірі ойшылдарының шығармаларын зерттеп кейінгі ұрпаққа рухани мұра ретінде қалдыруға тиіспіз.

Түйін сөздер: дүниетаным, руханилық, исламдық құндылықтар, діни-этикалық құндылықтар, әділдік, ізгілік, тұлға, эстетика.

Қазақ халқының ғасырлар бойы қалыптасқан философиясы өзінің әртүрлі көріністермен сипатталады. Еліміздің тарихындағы көптеген рухани мұраларымыздың түптамыры түркі тілдес тайпалардың ортақ рухани дүниетанмынан бастау алады. Міне солардың қатарына Алтын Орда дәуірін жатқызуға болады. Алтын Орда дәуірінің түркі тілді ойшылдары өздерінің дүниетанымын өрнектегенде кейінгі ұрпаққа әрбір сөзінің мағынасы жететіндігін толық түсінген іспетті. Сондықтан көбінесе өлең жолдарымен айтылған философиялық тұжырымдар бірте-бірте терең ойлы ментальдік құрылымдарға айналғанын, халықтың этикалық санасының деңгейін көтергенін байқаймыз. Әрбір жырдың, ойшылдың шығармасының осындай метафизикалық астары бар, тек соны айқындай білуіміз керек.

Еуразия құрылығының жартысынан көбін қамтыған Алтын Орда мемлекеті кезінде көшпелі және отырықшы тұрмыс салты аралас дамыған мемлекеттердің бірі болды. Алтын Орда мемлекеті адамзат тарихында, әсіресе Түркі халықтарының тарихында үлкен рөл атқарды. Оның алып жатқан кең өлкесі Дешті Қыпшақ деп аталып, қоғам өміріндегі барлық саласында терең тарихи ізін қалдырды. Осы кезеңде Моңғолиядан Дунайға дейінгі аралықта өмір сүрген халықтардың бір-бірімен арақатынасы дамып,

сауда-саттық, дипломатиялық істері жанданып, қалалар салынды. Көне Түркі мен қыпшақ-оғыз дәуірінде қалыптасқан рухани мәдениет құлдырамай, бұрынғы мәдени дәстүр қайта түлеп, жаңаша даму жолына түсті, сөйтіп, өз жалғасын тауып, жазба түрдегі біраз шығармалар жазылды. Солардың қатарында Хорезмидің «Махаббатнамасы», Сәйф Сарайидің «Гүлстан бит-түрки», Құтып «Хұсрау-Шырын», Дүрбектің «Жүсіп-Зылиха» дастандары ерекше мәшһүр болды. Сондай-ақ, Насреддин Рабғузидің «Қисас-ул әнбия» деп аталатын прозалық шығармасы да кең тарады. Қыпшақ тілінің сөздігі – «Кодекс куманикуста» сол заман талабына сай өмірге келген туындылардың қатарына жатады.

Жалпы түркі әлемінде дүниетанымдық маңызы болған әдеби ескерткіштерінің ішінен діни-исламдық тақырыпта жазылған Рабғузидің «Қисас-и Рабғузи» немесе «Қисас-ул әнбийа» атты еңбегі ерекше орын алады. Бұл шығарма әрі этикалық, әрі экзистенциалдық ұстанымдарды өзіне негіз еткен туынды.

Рабғузи – шығарма авторының лақап аты. Ол Рабат оғыз деген жерде өмір сүрген ғұлама ғалым. Еуропалық түркітанушы ғалым А. Бомбачидің пікірінше, Рабғузи 1250 жылы Сырдарияның төменгі ағысындағы Баршыкентте өмір сүрген. Рабғузи араб, парсы, түркі тілдерін жетік меңгерген, еңбектерін осы тілдерде жазған. Алайда, ойшылдың еңбектерінен біздің заманымызға дейін сақталып, бүгінгі ұрпақтың қолына жеткені «Қисас-ул әнбийа» рухани ескеркіші ғана ғана болып отыр.

Рабғузидің «Қисас-ул әнбийасы» ислам өркениетінің аясында дүниеге келгендіктен сол кездегі жазба әдебиеттің дәстүрлі шарттарын қатаң сақтап отырған. Ислам дінінің кең қанат жайған ортағасырлық шығыс мұсылман әдебиетінде шығарманың басында міндетті түрде әуелі бүкіл болмысты жаратқан жаратушыға мадақ айтып, одан соң пайғамбарға салауат айтылады. Соңында ақын жаратушыға жалбарынып, шығарманы жазу барысында біліп немесе білмей жасаған күнәларына кешірім сұрайды, о дүниенің азабынан қорқып дұға оқиды. Рабғузи шығармасының басында әуелі Аллаға шүкір етуден бастап, содан соң пайғамбарлардың атына он екі жолдан тұратын өлең жолдарын арнаған. Негізгі бөлімде пайғамбарлар өмір тарихы қиссамен берілген. Шығарманың соңында Рабғузи өз оқырмандарына арнап ақыл-кеңес жазған. Шығарма негізінен ірі қиссалардан тұрады. Әр қисса белгілі бір пайғамбардың өмір тарихына арналған. Әр қиссада сол баяндалатын елшінің өміріне қатысты қызықты мысалдар қысқа хикаялармен қатар берілген. Сондықтан олардың тәлімдік мағынасы жоғары болған.

Адамның оң қасиеттерінің ішінде Рабғузидің көп мән берген сипаттарының бірі – сабыр. Адам баласы түрлі қиындыққа тап болғанда, ақылды, ашуға жеңдірмей сабырлы болуға, өткен қателіктерге сабырмен қарауға керектігін айтады. Жүсіп Зылиханың жаласына ілігіп, дәрменсіз күй кешкенде: «Ей, Жүсіп бәлеге іліккен екенсің, сабыр ет, ізгі атың шықсын. Жақып пайғамбар екі ұлынан айырылып, Жүсіпке хат жазады: «Біз пайғамбар ұрпағымыз. Аталарымыз бабаларымен бірге бәлеге шырмалған едік. Атам Ысқақ

пайғамбар Алла жарлығымен бауыздалды: үлкен атам Ибраһим пайғамбар Намруд отына күйді. Менде екі ұлымның қайғысына душар болдым. Бірісін бөрі жеді және бірін ұрлық қылды деп алып қалыпсың. Бізде ұрлық етер кісі жоқ... маған рақым қыл, жарылқа, көзімнің жарығы ұлымды қайтар. Саған ізгі дұға етем: Бұл дүниеде ізгілік көр, ол дүниеде күнәден құтыл. Біздің көңілімізді ауыртпа, тілегімізді зая етпегін, саған жақсы болмас, Егер жібермесең, бір түнде ерте тұрып саған қарай тағы дұға оқып жіберемін. Сен және мемлекеттен, қол астындағы елден жоқ боласыңдар» дейді, Жүсіп бұл хатты алып мынандай жауап жазады: «Аталарың қалай сабыр етсе, сен һәм сондай сабыр ет» [1].

Рабғузи жақсылықтан үміт етсең, сабыр ет. Алла сабырлықты сүйеді, әр қасіреттің соңы қуаныш деген ойға тоқталады. Бұл дүниені үйлесімділік заңы билейтіндігінен хабардар ету деседі болады. Кісінің бойындағы жақсы-жаман қасиеттері мен іс әрекеттері неше түрлі қысқа да қызық қисса әңгімелерде беріледі. Оларда достық қастықты, қарапайымдылық мақтансүйгіштікті, адалдық арсыздықты, әлсіз әлдіні жеңіп салтанат құрып отырады. Міне осы екі әлемнің арасында қайшылық тиімді шешімін тауып жатады.

Еділ сағасындағы Сарай қаласынан шыққан аса көрнекті ақындардың бірі Құтып еді. Алғаш Құтып Сырдария бойындағы мәдени орталықтардың бірі – Сығанақ қаласында тұрған. Тыныбек Алтын Орда мемлекетінің тағына отырғанда ол Сарай қаласына қоныс аударады. Кейінірек ол мәмлүктік Египетке барып, сонда тұрған.

Құтып ақынды қыпшақтар арасында «Құтбы» немесе «Құтып шайыр» деп атаған. Ақынның өмірі жайлы мәлімет жоққа тән. Құтыптың біздің дәуірімізге дейін сақталып қалған жалғыз шығармасы бар. Ол «Хұсрау – Шырын» дастаны. Бұл шығарма – әзірбайжан халқының кемеңгер ойшылы, ұлы ақыны Ілияс Жүсіпұлы Низамидің «Хұсрау мен Шырын» поэмасының аудармасы. Оны түпнұсқадан парсы тілінен қыпшақ-оғыз тіліне аударған – Құтып. Әзірбайжан халқының кемеңгер ақыны Низамидің «Хұсрау мен Шырын» поэмасын Құтып қыпшақ-оғыз тіліне 1341-1342 жылдары аударған.

Құтыптың қыпшақ-оғыз тіліне аударған «Хұсрау-Шырын» дастаны ұлы Низамидің прогрессивті ой-пікірлерін білдіре отырып, сонымен бірге XIV ғасырдағы Алтын Орда мемлекетінің ішкі және сыртқы қоғамдық-әлеуметтік мәселелерін де зор шеберлікпен ашып көрсетеді.

Дастанда діни-мистикалық әдеби шығармаларға қарсы бағытталған осы өмірдің нақты шындығы бейнеленеді. Ақын адамгершілікке, әділдікке, ынсапты болуға, туған жерді туған анаңдай жақсы көруге, қара бастың қамынан гөрі халық мүддесін қашанда жоғары қоя білуге, өнер-білімді игеруге, махаббатқа адал болуға үндейді.

Әр халық мақал-мәтелдерге үлкен мән беріп, күнделікте өмірде даналықтың белгісі ретінде қарастырып келген. Бір-біріне қарама-қарсы тұратын екі күштің байланысы бар екенін, олардың бір-бірімен оңайшылықпен ымыраға

келмейтінін «Жараспас барша жерде от пенен су» деген мақалы арқылы жеткізеді. Осы екі қарсыластық белгілі бір үйлесімдікті ұстап тұрғандай. Шынымен су көбейіп кетсе от сөнеді, от қатты жанса су буға айналады. Осы мәселеге екінші бір мәтел сөзден жауап тапқандаймыз:

*Қазан астында от болса қайнамас па,
Егер де көп қайнаса, ас айнымас па.*

Әрине, ретсіз көп қайнаған астың дәмі қайдан болсын. Сол сияқты әр нәрсенің өзіндік ішкі шамасы болуы қажет [2, 463].

Әділ билеуші және мінсіз (ізгі) қоғам идеясы халықтың утопиялық (құрғақ қиял) хикаяларында және Ибн Сина, әл-Фараби мен басқа да ойшылдардың ғылыми трактаттарында ежелден сөз болып келген болатын. Ол Фирдоусиде, Құл Ғалиде, Низамиде көркем көрініс тапты. Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» дастаны Құтып үшін тікелей дереккөзі болды, сондықтан да екі ақында мінсіз билеуші мен әділетті қоғам тұжырымдамасы үндесіп жатады. Құтып пен Баласағұнның ойларына, халықты дана әрі әділ адам басқаруға тиіс, ол ең алдымен халықтың игілігін ойлап, өз маңындағы адамдарға, ұлықтар мен шенеуніктерге қатаң бақылау жүргізуге және қиянат жасағаны үшін оларды аяусыз жазалауға міндетті. Егер әмірші мұндай болмаса, ол ел қарғысына ұшырайды.

Шырын өз елінің ғана емес, сүйген жігіті Хұсраудың мемлекетінде де әділдік пен тыныштық, дәулетті, тұрмыс тіршілік орнатуға барынша күш салады. Құтып осы Шырын бейнесі арқылы мемлекетті қашанда әділ, білімді, инабатты, мейірбанды жандар басқаруы керек деген пікір айтады.

Шырын патша тағына отырған кезде бүкіл елде әділеттілік орнағанын айтады:

*Енді қой мен қасқыр қатар тұрып,
Бір бұлақтан су іше бастады.*

Бұл арқылы Құтып ел билеген әкімдер әділетті болса, бір-біріне қасқыр мен қойдай болып жүрген бай мен кедейлер өзара келісіп кетер деген пікір айтпақ [3, 38]. Құтып жалпы білімнің пайдасын, надандықтың зиянын туралы айтқан ойлары керемет даналыққа толы. Әрбір адамның бақыт жолына білім-ғылыммен жететінін, надандық ақылсыздық пен бостыққа апаратындығын көрсетеді. Ақын білімнің адамның ажырамас бөлігі екенін түсіндіруге тырысады.

*Білімді інжуді дариядан іздер,
Табар топырақты жер үстінен іздегендер [4, 223 б.], –*

деп адам оқыған сайын жақсы нәрселерді іздейтінін көрсеткен.

Біліктіні білгені үшін сыйлайды, –

деп білімнің пайдасының айрықша мол екенін түсіндірген Құтып оған ұмытылғанның алды жарық болатынын айтады. Осындай ұлылықпен айтылған ортағасырлық ғұламаның сөздерінде керемет ойлар жатыр.

Сәйф Сарайи – Алтын Орда дәуірі әдебиетінің аса көрнекті өкілдерінің бірі. Сәйф Сарайи ақын, жазушы және аудармашы ретінде түркі тілдес халықтардың мәдениеті мен әдебиетінің дамуына зор үлесін қосқан. Көрнекті түркітанушы ғалым Әмір Нәжіптің айтуы бойынша ол парсы-тәжік әдебиетінің классигі Сағдидің «Гүлстан» атты шығармасын ең алғаш түркі тіліне аударған. Аударма 1391 жылы мәмлүктік Египетте жасалған. Ақынның өмірі туралы мағлұматтар аз. Еңбектің соңында берілген бір өлеңде аударма аяқталған 1391 жылы жетпіс жаста екені туралы айтқан екен. Осы деректерге сүйене отырып, Ә. Нәжіп Алтын Орданы Өзбек хан басқарып тұрған жылдары (1312–1342), яғни 1321 жылы дүниеге келген деген болжам айтады.

Ақын адам бойындағы ең асыл қасиеттерді әділдікті, мейірімділікті, ізгілікті, жомарттықты, т. б. мадақтайтын қызықты хикаяларға көбірек назар аударғанын байқауға болады. Оның хикаяттарында достықтың қадірін көтеру, әрқашан жақсылық үшін қызмет етуге дайын болу сияқты ойлар молынан байқалады. Ойшылдың бұл ойларын төмендегі шумақ дәлел болады:

«Қиын күнде қол ұшын берген – нағыз дос,

Жайшылықта доспын деген – жай сөз.

Дос – зынданда жатқанда керек,

Дастархан үстінде – дұшпан да дос» [5] – деп дұшпан мен

пен достың айырмасын білуді ескертеді.

Адамның оң қасиеттерінің ішінде С.Сарайидің аса мән берген сипаттарының бірі – сабыр мен қанағат. Адам баласы түрлі қиындыққа тап болғанда, ақылды, ашуға жеңдірмей сабырлы болуға шақырады.

«Біреудің көңілін ренжітетін хабар естісең,

сабыр қыл, оны басқа біреу айтсын.

Әр іс сабырмен істеледі. Асығыстың арты пұшайман.

Асығыс істің құны жоқ» [6, 134 б] – деп жақсылықтан

үміт етсең, сабыр ет. Алла сабырлықты сүйеді, әр қасіреттің соңы қуаныш деген ойға тоқталады. Сабырлыққа шақыру жалпы түркі менталитетінің тереңіндегі құбылыс болып табылады.

Қазақ философиялық ойының көтерген басты мәселелерінің бірі адамның рухани жетілуі болып табылады. Ол үшін адамға өз нәпсісін тыю басты қағидаттардың бірі. Солардың ішінде қанағат, нысап сияқты қасиеттер жайында С. Сарайи да өз шығармашылығында зерделеген болатын. Ойшылдың:

«Ашкөз адам бар жаған малына тоймайды,

қанағатты адам бір үзім нанға тояр.

Мол мүлік жинап бай болғаннан гәрі,

қанағат қып бай болған жақсы» – деген ойлары қазіргі заманда өзінің маңызын жоғалтқан жоқ.

С. Сарайи өзінің оқырмандарын әр нәрсенің мәнін, қадірін білуге шақырып, оны хикаяттары арқылы зерделеген. Мысалы: «Бір патша құлымен бірге кемеге жүзіп келе жатты. Бұрын кемеге мініп көрмеген құлы қорқып жылай бастады. Жұрттың мазасын алды. Оны ешкім сөзбен жұбата алмады. Сонда бір данышпан кісі патшаға: – Егер рұқсат етсеңіз оны тыныштандырайын, – депті. Патша рұқсат беріпті. Данышпан құлды теңізге тастатады. Байғұс құл суға бір батып, бір шығады. Екінші батқанында оны шашынан тартып, қайтадан кемеге шығарып алыпты. Құл кемеге әзер дегенде мініп, бір бұрышқа барып бүрісіп, үн-түнсіз отырып қалыпты. Патша: – Бұл қалай болды? – дегенде, данышпан: – Бұл адам теңізге қарық болудың машақатын көрмегендіктен, өзінің сау-саламат отырғанының қадірін білмеді. Бейнет көрмеген адам рахаттың қадірін білмес, – деді» [6,132 б].

Ақынның тағы бір нақыл сөзі өмірдегі шынайы мүдденің неден туындайтындығы жайлы. Мәселен, «Жүзімнің тәттілігін бақ иесі емес, жетімдер білер» деген сөздерден терең астарды ұғамыз. Шыныменде ненің де қадірін адамның басына күн туғанда нақты сезінуге болады. Қазақ «аштықта жеген құйқаның дәмі кетпес» деп адам қажеттілігінің өзектіленген кезіндегі құбылыстардың әрдайым құндылығы жоғары екендігін маңыздылаған. Шөл далада келе жатқанда пенде үшін бір жұтым судан асқан нәрсенің қадірі жоқ іспетті, жетімдердің барлық мақсаты бақ ішіндегі жүзімнің дәмін тату. Міне, осындай даналық тағылымдарынан құралған хикаяттардың біздің заманымыз үшін философиялық сипаттама ретіндегі құндылығы зор деген ойды тұжырымдаймыз.

Сонымен түркі даласының ойшылдарының дүниетанымындағы ұқсас келетін тұстарды іздесек, онда этикалық қалыптардың, ұстындарының бәріне де іргетас болғанын және гуманистік құндылықтардың басымдық танытқанын атап өте аламыз. Міне, сондықтан сонау түркі әлемінде қалыптасқан дүниелер мәдени, рухани сабақтастық арқылы қазіргі заманға дейін жетіп отырғаны байқалады. Шығыстың мәдениетінде сезімге және оның тіл арқылы жеткізілуіне көп көңіл бөлінгені белгілі. Осыған байланысты ойшылдардың философиялық, әлеуметтік ойлары негізінен терең эстетикалық бейнелермен, ұстанымдармен көмкерілгені байқалады.

Сонымен, түйіндер болсақ, ортағасырлық түркі философиясы дәстүрлі дүниетанымның құнарлы топырағынан нәр алып тұрады, алайда ол түркі мәдениетінің Батыс пен Шығысты байланыстырып тұрған Ұлы жібек жолының бойында орналасуы себепті де өзге мәдениеттердің де, оның ішінде ислам мәдениетінің сұхбаттастық аймағына еніп, оның ықпалдарын бойына сіңірді. Ортағасырлық түркі даналығында этикалық сипат пен өмірмәндік бағдар басым болды.

Түркі халқының экзистенциалдық арман-аңсарлары мен моральдық-этикалық нормалары өскелең ұрпақты мақсаттылыққа, ішкі сұраныспен өмір сүру және соған сәйкес әрекет ету дағдысын қалыптастыруға, барлық

жағдайда имандылық пен жоғары адамгершілік идеяларды басшылыққа ала отырып, оларды өмірде іске асыруға, оның бойында адамгершілік пен парыздылық сана-сезімінің қалыптасуына көмектеседі.

Әдебиеттер

1 *Асқарова Г.С.* «Шыншыл Жүсіп» қиссасының көркемдік ерекшелігі // Ұлт тағлымы. – 2003. – 179–184 бб.

2 Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 томдық. Ортағасырдағы түркі ойшылдары. 5 том. – Астана: Аударма, 2005. – 562 б.

3 Қазақ әдебиетінің тарихы. 10 томдық. Алтын Орда дәуірі мен қазақ хандығы тұсындағы әдебиет. 3 том. – Алматы: ҚазАқпарат, 2006. – 536 б.

4 Құтып // Ежелгі дәуір әдебиеті. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 280 б. Аударған Ә. Ибатов.

5 *Керімұлы Ә.* Әдеби жәдігерлер. 7 кітап. kitap.kz/books/Zhadiger7

6 *Қыраубаева А.* Ғасырлар мұрасы. 5 томдық шығармалар жинағы. 1-том. Томды баспаға әзірлеген: Л. Мұсалы. – Алматы: Өнер, 2008. – 304 б.

Резюме

Бижанова М.А. Духовно-нравственные назидания тюркских мыслителей эпохи Алтын Орды

В статье рассматриваются философско-этические и ценностно-смысловые аспекты творчества выдающихся тюркских мыслителей эпохи Золотой Орды. При помощи герменевтического анализа раскрываются содержательные, текстуальные, художественные, а также смысложизненные и этические основы их духовного наследия.

Summary

Bizhanova M.A. Spiritual and moral edification of Turkish thinkers of the Altyn Orda

The article discusses the philosophical and ethical and value-semantic aspects of the work of prominent Turkish thinkers of the Altyn Orda. With the hermeneutic analysis revealed substantial, textual, artistic, as well as the purpose of life and the ethical foundation of their spiritual heritage.



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

ВЕРА И ЗНАНИЕ*

Вряд ли существует другой религиозный термин, употребляющийся как в теологии, так и в повседневной жизни, который подвергся бы большему числу неверных толкований, искажений и спорных определений, чем слово «вера».

Пауль Йоханнес Тиллих [1, с. 132]

Аннотация. В статье проведён анализ соотношения веры и знания, как на теоретическом уровне, так и в историческом аспекте. Автором принято и переосмыслено предложенное Д. В. Пивоваровым различие faith-веры и belief-веры. Отмечено, что первая является атрибутом религарной, а вторая – когнитивной мироотношенческой модальности. Показано, что апостол Павел сознательно амплифицировал и даже экзальтировал faith-веру, придав ей характер кэригмы, что, будучи безрефлексивно воспринято неопитами и претворено ими в жизнь, привело к разрушению их руками античной культуры.

Ключевые слова: вера, знание, religare, faith-вера, belief-вера, мироотношенческая модальность, религия, кэригма, Абсолют, Мир (Космос, Универсум, Вселенная), человек, Связь, Отношение, трансцендирование, вероисповедание, вероучение, догмат, христианство.

Чтобы выяснить действительное отношение и соотношение между верой и знанием, необходимо определить то общее для них *основание*, на котором все они сходятся воедино. Таким основанием является *Человек*. С этим, очевидно, согласятся если и не все, то, во всяком случае, многие. Однако этого недостаточно. На наш взгляд, все блуждания в дебрях теологических и философских построений в поисках ответа на вопрос о соотношении веры и разума, веры и знания обусловлены тем, что авторы, во-первых, либо смотрели и смотрят на данное основание как на *одномерное*, либо же выделяли и выделяют в поисках ответа *не те* измерения; во-вторых же, исходили и исходят непосредственно из религии и науки как уже сформированных сфер культуры.

Для раскрытия темы нам важно понятие «мироотношенческая модальность», на раскрытии содержания которого мы останавливаться не станем.

* Работа выполнена в рамках ГФ 0780 МОН РК.

Отметим лишь, что у человека существует целый спектр мироотношенческих модальностей, каждая из которых *не редуцируема* ни к какой другой и никакой другой *не заместима*. И вместе с тем, каждая из них содержит в себе в качестве своих подчинённых моментов элементы других модальностей. Одни из этих модальностей примордиальны, другие же возникли исторически. Для нашей темы наиболее значимы *когнитивная* и *религарная*. В ходе истории когнитивная модальность конституировалась в науку, а религарная – в *религию*. При этом, ввиду ограниченности объёма статьи, на характеристике первой останавливаться не станем. Что касается второй, то, во-первых, религию не выводят из религарной мироотношенческой модальности, а, во-вторых, как это ни странно, до сих пор не существует сколько-нибудь однозначного понимания сущности религии. Более того, до сих пор ведь не выяснено даже *значение термина* «религия». Как отмечает Л. Н. Митрохин, «...этимология термина остаётся спорной. Чаще всего выводят из лат<инского> religio – «благочестие, святыня, предмет культа»; Цицерон (I в. до н. э.), однако, связывал его с лат<инским> religere – «собирать, вновь обдумывать, благоговеть, соблюдать», а Лактанций (IV в.), Фейербах, Энгельс – с religare – «связывать, соединять»...» [1, с. 436. Прав. стбц]. Д. В. Пивоваров расшифровывает термин «religio» как образованный из приставки «re-» и слова «liga» в значении «связь» (см.: [2, с. 20]). Надо, однако, отметить, что слово «liga» в значении «связь» – *не латинское, а итальянское.*

В качестве универсального, или, по его терминологии, интегрального определения религии Д. В. Пивоваров приводит то, которое дал Вл. С. Соловьёв. Последний писал: «Религия, говоря вообще и отвлечённо, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего» [3, с. 5]. И ещё: «Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом» [3, с. 14]. Сразу же бросается в глаза, что эти два определения не согласуются между собой (если, конечно, отвлечься от той религиозной парадигмы, которая лежит в их основании). В первом говорится о связи как о чём-то существующем, во втором говорится о воссоединении, *то есть* о восстановлении нарушенной связи. Первое определение в свете изложенного ниже более правильно, *при условии*, что вместо слова «религия» в него подставить слово «религаре». Но прежде чем изложить собственную позицию, обратимся ещё раз к классической латыни.

Приставка «re-» в классической латыни имеет четыре значения, которые выражают: 1) обратное действие (например, *реконструкция*); 2) возобновление, повторность (например, *репродукция*); 3) противодействие (например, *реакция*); 4) противоположное действие (например, *революция*) (см.: [4, с. 853. Прав. стбц]). Слово «liga», отметили мы, не латинское, а итальянское. В классической латыни, правда, имелось слово «ligāmenis» (мн. число), которое в поэтически-метафорическом смысле имело значение «узы», «путы» (см.: [4, с. 592. Прав. стбц]). Есть в ней и слово «religāmen», означающее «связь» (см.: [4, с. 866. Лев. стбц]), а слово «religio» имеет 11 значений, среди которых не только «совестливость», «добросовестность», «благоче-

стие», «благоговение», «религиозное чувство», «набожность», «святость», но и «преступление против совести», «прегрешение», «грех», «вина» (см.: [4, с. 866. Лев. стбц]). Слово «religare» в классической латыни отсутствует (очевидно, оно – продукт средневековой латыни). Но именно оно (за, к сожалению, не имеющегося у нас более подходящего) и будет для нас означать то допредикативное состояние, из которого и вырос феномен религии.

Согласно предлагаемому здесь подходу, ключевыми категориями, позволяющими раскрыть сущность религии, являются *Связь, Отношение и Взаимоотношение*. Особенно первые две.* Эти категории характеризуют вместе с тем и *этапы*, связанные по логике отрицания отрицания: первоначально Связь; затем вступает в силу Отношение; Взаимоотношение – логически необходимая, но лишь вероятностная *перспектива*. Обратимся теперь к процессу конституирования религии, исходя из указанных категорий.

Мир (Космос, Универсум, Вселенная) есть, во-первых, *единство* бесконечно многообразных особенных формообразований, во-вторых, он обладает многоуровневым и многомерным «устройством». В Мире существует Связь, во-первых, всего со всем, во-вторых, всего (и каждого формообразования в отдельности) – с универсально-тотальным Сверхначалом, присутствующим *во всех* без исключения особенных формообразованиях как их глубинная сущность и одновременно – как бы *вне каждого* из них. Это и есть то, что на языке философии определяется как *Абсолют*.** Последний, стало быть, отнюдь не есть нечто, находящееся где-то *по ту сторону* всего сущего и над ним. Он есть Великое *ВСЁ*, бытийствующее в двух основных *неслиянно-нераздельных* модусах: 1) как безусловное, безосновное, беспричинное, безначальное и вечное порождающее, поддерживающее и возрождающее универсально-всеобщее Сверхначало и 2) как обусловленное, имеющее основание и причину, порождённое, поддерживаемое и возрождаемое, подлежащее исчезновению (временное) *конечное* (особенное) формообразование. Стало быть, Абсолют есть единство непроявленного и проявленного, бесконечного и конечного, трансцендентного и имманентного.

Для всякого особенного формообразования, вне зависимости от его места в Универсуме, степени развитости и т. д., онтологически *примордиальна* Связь. Она *пред-задана* ему и *дана* самим фактом его существования. В этом плане Человек ничем не отличается от любого особенного формообразования. Появившись на определённой стадии космической (или хотя бы – земной) эволюции, он *застаёт* себя существующим как особенное (*Besondere*) среди множества разнообразных по степени развитости и по

* Поскольку эти категории для нас являются ключевыми, то в тех случаях, когда в тексте речь идёт о них, соответствующие термины пишутся с прописной буквы. Если же речь идёт о связи, отношении и взаимоотношении не в данном смысле, соответствующие слова пишутся со строчной буквы.

** Кстати, в классической латыни нет слова «absolut». Есть слово «absolutus», но это – прилагательное (см.: [4, с. 16. Прав. стбц]). Термин «Абсолют» применили М. Мендельсон и Ф. Якоби для обозначения категории «Субстанция» в философии Б. Спинозы. Но широко данное понятие в его современном значении вошло в философию благодаря Ф. В. Й. Шеллингу.

онтологическому уровню бытийствования особенных. Как и все они, он объективно укоренён в Абсолюте; эта Связь – своеобразная пуповина, которой он прикреплён к питающему его своими энергиями Абсолюту. Она, однако, *не дана* его сознанию сколько-нибудь явно, а присутствует лишь *латентно* и *виртуально*. Более того, она исходит *не от* него, Человека, *а от* Абсолюта, *им* устанавливается, поддерживается и прекращается.

Вместе с тем Человек – специфическое особенное. Во-первых, с самого своего появления на Земле он – по своей глубинной *сущности* – есть Микрокосмос, качественно, мерно и сущностно эквивалентный Макрокосмосу. Однако по своему *существованию* он – лишь *потенциальный*, или неактуализованный в своей полноте, Микрокосмос. Но (и это – во-вторых), способом бытия Человека является *трансцендирование*. Онтологическим же смыслом трансцендирования является не только актуализация Человеком своей всего лишь потенциальной микрокосмичности в актуальную, но также открытие принципиально новых возможностей своего бытия в Мире. Другими словами, процесс трансцендирования – это не только процесс *развития*, но в ещё большей мере это – процесс *совершенствования*. Так понимаемое трансцендирование составляет главный, хотя и непосредственно не очевидный, *смысл* культурно-исторического процесса. Стало быть, *сотворённый* Человек, в отличие от бесконечного множества особенных формообразований, не остаётся чем-то раз и навсегда, окончательно сформированным; он собственными силами осуществляет *дальнейшее* своё творение, т. е. самотворение.*

В ходе исторического трансцендирования формируются основные *мироотношенческие модальности* – когнитивная, этическая, эстетическая, религиозная, рефлексивная и др. Нас в данном случае интересует *религиозная* модальность. Исконная Связь Человека с Абсолютом по мере расширения и усложнения социокультурной действительности постепенно и неуклонно из *непосредственной* (разумеется, относительно непосредственной) становится всё более и более *опосредствованной*. Она блокируется и заслоняется миром *артефактов*, внутри которого Человек всё больше начинает чувствовать себя «у себя». Но, в то же время, Связь из только *виртуально-неявной* превращается в смутно и фрагментарно *обнаруживаемую*; она, так сказать, время от времени то и дело «даёт о себе знать». С какого-то времени у Человека возникает смутное чувство *утраты* полноты Связи с Абсолютом (разумеется, не мыслимым ещё в качестве такового). У него формируется *интенция* на Связь и возникает более или менее осознаваемая потребность её *восстановления*, *re-ligare*. Удовлетворение данной потребности конституируется в особую мироотношенческую модальность, вырастающую из примордиальной религиозной и позднее получившую наименование «Религия».

* «Человек... не воспроизводит себя в какой-либо одной только определённости, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» [5, с. 476].

Весь, если можно так выразиться, юмор ситуации состоит в том, что Человек лишь *воображает*, что он восстанавливает утраченную Связь, т. е. осуществляет *Re-ligio*. Но сделать этого он *не может*, ему такое попросту *не доступно*: ведь Связь исходит *не от* Человека, *а от* Абсолюта и направлена *односторонне* от Абсолюта к Человеку. Та же – производная! – мироотношенческая модальность, которая конституируется в ходе реализации стремления Человека восстановить Связь, может быть определена через категорию «*Отношение*». Полагая, что он воссоздаёт утраченную и блокированную миром артефактов, социокультурной действительностью Связь, Человек на деле *строит Отношение*. Вектор последнего также направлен *односторонне*, но уже *не от* Абсолюта к Человеку, *а от* Человека к Абсолюту. Оно продуцируется *самим же* Человеком. Конечно, Отношение адресовано Абсолюту *лишь по интенции*, так как, повторяем, Абсолют скольконибудь явно не дан Человеку.

Человек – существо многоуровневое и многомерное. Как минимум, в нём присутствует *до-деятельностный*, *деятельностный* и *над-деятельностный* уровни. Связь Абсолюта с ним столь же многоуровневая и многомерна. Когда Человек «просыпается» и стремится осуществить встречное движение к Абсолюту, он также пытается осуществить и построить Отношение на всех своих уровнях и во всех своих измерениях, по крайней мере, доступных его самосознанию. Но поскольку Связь для Человека предстаёт фрагментарно, неотчётливо, преломляясь через *систему* артефактов (ибо таковой, т. е. системной, является даже самая примитивная культура и социальность), постольку в ходе исторического процесса, с одной стороны, Человек всё больше *отклоняется* от объективной Связи и её многоуровневых и многомерных векторов, а, с другой стороны, он всё более интенсивно конструирует формы и уровни своего Отношения к Абсолюту. Так в культурно-исторический процесс вкрадывается бытийственная *антитетика*, захватывающая и пронизывающая также и экзистенциальные измерения Человека.

В чём же главная специфика Религии, понятой не как восстановление Связи, а как конструирование специфического Отношения, специфической мироотношенческой модальности, *изначально* пронизанной отмеченной антитетикой? Отвлекаясь от важного для меня различения Культуры и Цивилизации, отметим, что человеческая история не начинается как *единый*, имманентно увязанный в своих моментах всемирный процесс.* Таковой она становится лишь с Нового времени, когда в Западной Европе утвердился капитализм, начавший осуществлять свою экспансию на все части света. Начинается же она с множества историй *локальных* и разрозненных человеческих общностей (этносов), постепенно на протяжении тысячелетий сближающихся и объединяющихся в единое земное человечество (процесс этот не завершился и доныне, к началу третьего тысячелетия новой эры). И хотя так называемые основные «универсалии культуры» – в силу того, что

* «Всемирная история существовала не всегда; история как всемирная история – результат» [5, с. 47].

они вырастают из *единой* человеческой сущности, – у любого из этносов на любом историческом этапе *одни и те же* (а, стало быть, одни и те же узловые моменты Религии как Отношения), по своей *форме* и по своей *материи* они не только различаются, но часто просто-напросто *несопоставимы*. Они несут на себе отчётливую *этнокультурную* печать, за которой и вне которой подчас трудно усмотреть действительное содержание. Для локальных этносов и их культур характерны *замкнутость* и явная привязанность к *географическим* (ландшафтно-климатическим) условиям и обстоятельствам, к тому, что евразиец П. Н. Савицкий называл «месторазвитием», а Л. Н. Гумилёв – «вмещающим ландшафтом».

В то же время, как сказано, общая логика конституирования и общая архитектура Религии-как-Отношения, в принципе, *универсальна* для всего человечества. И социокультурная артикулированность её (а при дальнейшем рассмотрении, – естественно, этно-культуро-историческая) определённости относится не к явлению только, но к *сущности* Религии как таковой (т. е. как Отношения). Мы имеем в виду прежде всего то, что первоначальные *социо- и антропо-морфизм атрибутивны почти всякой* Религии. По своей глубинной сущности она – не просто Отношение *порождённого* к *породившему*, но ещё и Отношение заведомо *нижнего* к заведомо *высшему*. Поскольку же Абсолют непосредственно и явно не дан Человеку, постольку, во-первых, формируется, конструируется его *имагинативный субститут* и, во-вторых, вырабатывается особая *ценностно-волевая* интенция на него, устремлённость к нему. Это и есть то, что обычно определяется как *вера*. Эта вера имеет вектор и адресата. «Нет, – отмечает П. Й. Тиллих, – веры без содержания, к которому она направлена. Всегда есть что-то, что осмысливается в акте веры» [1, с. 139]. В этом смысле вера есть *исповедание*. Именно так определяемую веру и сопоставляют-противопоставляют разуму и знанию. Но данная вера *не есть* когнитивный феномен (т. е. не есть особого рода *знание* или *квазизнание*).

В этой связи весьма уместным и концептуально оправданным является предложенное Д. В. Пивоваровым различение двух типов веры: *faith-веры* и *belief-веры*. Правда, с предложенной им трактовкой всецело согласиться нельзя. Он пишет: «Faith-вера есть особое духовное знание, а belief-вера не является знанием» [2, с. 463]. «Belief-вера, – продолжает он, – есть всего лишь один из моментов движения ума к опосредованно формирующемуся знанию, но вовсе не рациональное знание как таковое. Напротив, faith-вера (пребывание души в духе) есть обладание важнейшими духовными истинами, трудно выражаемыми в словах и понятиях» [2, с. 464].

Наши уточнения этих понятий состоят в следующем. Субъектом как *faith-веры*, так и *belief-веры* является *только* индивидуум, но, разумеется, индивидуум в его общественных взаимоотношениях. Обе они укоренены в его сущности, но в *разных* мироотношенческих модальностях: *faith-вера* коренится в религарной, а *belief-вера* – в когнитивной. Разумеется, элементы той и другой в той или иной степени содержатся в обеих. Д. В. Пивоваров

правильно определяет faith-веру как *духовную веру*. Эта вера, как сказано выше, вовсе *не есть знание* (не по форме, конечно, а по содержанию); это – форма эмоционально-волевой устремлённости к продукту имагинативно-го конструирования. Но когда Д. В. Пивоваров утверждает, что belief-вера не является знанием, то согласиться тут с ним нельзя; он просто не различает этих мироотношенческих модальностей – религарной и когнитивной. П. Й. Тиллих совершенно справедливо отмечает, что «вере противостоит вера, а не знание» [1, с. 154].* Он, правда, в отличие от Д. В. Пивоварова, не различает faith-веру и belief-веру.

Faith-вера и составляет *первичный*, базовый уровень Религии-как-Отношения (далее – без предиката «Отношение»). В более развитых формах Религии он вырастает в *вероисповедание и вероучение* (доктрину как систему догматов). Именно данный уровень является, так сказать, системо-образующим для Религии как институционализованной целостности. Именно он придаёт сугубо *религиозный* (отношенческий) характер всем другим её структурным уровням.

Faith-вера как ценностно-волевая устремлённость к Абсолюту (представляющегося в мировых авраамических религиях *лишь* трансцендентным, поту-сторонним) и сформированный имагинативный образ его влекут за собой выработку строго определённых *регламентированных и формализованных* действий и поведения, именуемых в своей совокупности религиозным *культ*ом. Это – *второй* основной структурный уровень Религии как целостности. Культ включает и объединяет ритуалы, обряды, церемонии и иные действия, почитающиеся *священно-действиями*, так как полагается, будто именно в них и через них *действительно осуществляется* Отношение к (имагинативному) Абсолюту. Поэтому культ во всей своей тотальности есть – с точки зрения религиозно *нейтральной* позиции – система *символических* акций. *Третий* важный уровень Религии – это её *организационный* уровень. Он возникает из необходимости управления религиозным процессом. В примитивных Религиях функция управления может выполняться одним, специально на то уполномоченным индивидом (жрецом). Однако в развитых, тем более в институционализованных, Религиях появляются специальные учреждения (церковь) и закреплённые в них группы людей (духовенство). В некоторых (прежде всего *монотеистических*) Религиях возникает особая отрасль духовного производства – *теология*, призванная с помощью философско-логической, а иногда и научной, аргументации обосновывать бытие и сущность трансцендентного Абсолюта, а также содержание и смысл догматов вероучения, которые составляют ядро религиозного вероучения.

Но вернёмся к faith-вере и belief-вере. Начнём со второй. Belief-вера мотивирована *волей к знанию*. Она есть вера-*доверие* индивида (индивидов) к некоторому знанию, выработанному наукой (или же некоему до- и

* «Вера противостоит вере» [1, с. 150], а «борьбу с верой можно вести только во имя другой веры» [1, с. 215].

вне-научному знанию), но не данным конкретным индивидом или группой индивидов. Наука, например, говорит о генах и кварках, о нейтринно и кварках, о чёрных дырах и о тёмной материи, и о многом-многом другом, что обыватель вынужден принимать «на веру», *то есть* доверять этому знанию, ибо у него нет никакой возможности самому это проверить. Но дело не только в обывателе. Физик не вырабатывает то знание, которое вырабатывает, например, генетик, а последний, в свою очередь, ничего сам, исходя из своей профессии, судить, например, о теории суперструн не может. Но и в своей общей дисциплине учёный – в силу своей специализации – не может быть равно во всём компетентным. А дифференциация научных дисциплин продолжается и, хотя она и сопровождается процессами интеграции, всё же на сегодня остаётся ведущей тенденцией развития научного знания. Но ведь научные дисциплины не абсолютно изолированы друг от друга, и специалисту в одной из них довольно часто приходится использовать результаты, полученные в других дисциплинах, а то и в других науках. Так что феномен *belief-веры* – это одна из форм *опосредствованного знания*, вопреки утверждению Д.В. Пивоварова.

И *faith-вера*, и *belief-вера* равно являются интенциями. Но *faith-вера* атрибутивна *религарной* мироотношенческой модальности, тогда как *belief-вера* атрибутивна *когнитивной* мироотношенческой модальности. *Faith-вера* не есть акт познания; она есть *устремление*; в ней доминирует *аксиатический* момент, тогда как в *belief-вере* доминирует *прагматический* (в широком смысле) момент. *Belief-вера* есть вера-доверие к некоей информации, прокламируемой как Истина. *Faith-вера* также включает в себя доверие, но она – больше, чем доверие; она ещё и *верность* (верность, прежде всего, иманинтивному Абсолюту). И она пронизывает весь душевно-духовный мир человека и составляет, так сказать, его сердцевину. *Belief-вера* же – при всей её ценностной составляющей – не захватывает всего человека. Жизнь в *faith-вере* определяется как *верование*: человек не просто верит-доверяет, но верует. *Belief-вера* – *рациональна*; *faith-вера* же *не может* быть рациональной. В.Н. Гладкин пишет: «Как можно определить всякую веру вообще? – Только как бессознательную потребность, вложенную природой в натуру человека. Эта потребность представляет из себя страшную силу» [6, с. 6].

В этом суждении, как видно из предыдущего нашего изложения, неверно как то, что сказанное автором относится ко всякой вере, так и то, что вера, о которой идёт речь (а это, вне всякого сомнения, *faith-вера*), есть потребность. Столь же неверно определение веры через понятие интереса, как это делает П. Й. Тиллих. Он пишет: «Вера – это состояние предельной заинтересованности: динамика веры – это динамика предельного интереса человека» [1, с. 133]. *Faith-вера* как таковая – это не потребность и не интерес, а устремлённость, *то есть* ценностный феномен. Но то, что данный феномен как акт-состояние – бессознательный, это верно. *Faith-вера* принимает предмет своей устремлённости *безусловно и категорично*. *Belief-вера* – *критична*, она руководствуется сомнением. И если будет доказано, что

предмет доверия неистинен, она легко от него отказывается. Faith-вера же не приемлет критики, её невозможно опровергнуть никакими аргументами. У человека формируется и существует устойчивая, традицией закреплённая, потребность в устремлённости к (имагинативному) Абсолюту. И когда В. Н. Гладкин утверждает, что эта вера – страшная сила, то ей это качество придаёт *рациональное* её оформление в вероучение, её конфессионализация и т. д. И автор совершенно прав, когда он пишет: «Прививая людям ту или иную веру, можно руководить их поступками, регулировать и направлять их деятельность, усиливать или ослаблять могущество государств, уменьшать или увеличивать количество их населения, совершенно разрушать человеческие общества и создавать новые» [6, с. 6].*

А теперь свершим исторический экскурс в эпоху формирования первой мировой монотеистической религии – христианства – в аспекте темы настоящей статьи. Как верно отмечает В. К. Шохин, «...сама оппозиция веры и знания была тематизирована только в авраамических религиозных традициях, в первую очередь в христианстве...» [7, с. 108]. В древнекитайской же и в древнеиндийской религиозных традициях, в философии и вообще в культуре она не была столь амплифицирована.

Иисус (по-еврейски Йеошуа), родившийся в Вифлееме, воспитывавшийся в Назарете и принявший смерть в Иерусалиме, возвещал о том, что старый мир уходит и грядёт новый мир, «Царствие Небесное» (в астрономо-астрологическом плане он возвещал переход от Эры Овна к Эре Рыб). Именно эту *кэригму* (κῆρυγμα) – по крайней мере, с чисто формальной стороны – решил и старался донести до язычников бывший гонитель последователей Иисуса – иудаист, фарисей и законоучитель Савл из Тарса Киликийского, трансформировавшийся в апостола Павла**, действительный создатель христианства. И вне зависимости от того, в самом ли деле он уверовал в Иисуса, или же выполнял тайное задание раввинов-фарисеев, характер его деятельности и его идеология от этого не меняются. Он пришёл в полиэтничный и полирелигиозный языческий мир как миссионер и прозелит. Он провозгласил *над-этничность* христианства: в нём, согласно ему, «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всём Христос» [9. III :11; с. 1516. Лев. стбц]. И его главной задачей было – освободить неофитов от языческих верований, от их привычной им картины мира, *искоренить* их. Именно поэтому он более всех других апостолов ставит акцент на *безотчётной, нерелефлирующей вере* (именно faith-вере) в противовес *belief-вере*, разуму и знанию. Слово «вера» для него – ключевое.

* «Вера, – добавляет он, – как топор, которым можно дерево срубить и человека убить, избу построить и логику вырезать» [6, с. 6–7].

** Павел не принадлежал к числу двенадцати апостолов – непосредственных учеников Иисуса. Он никогда не видел и не слушал последнего. Титул апостола он присвоил себе сам. Ж. Э. Ренан с нескрываемой иронией замечает: «Павлу, такому великому и честному, приходится самому присудить себе звание апостола» [8, с. 241].

Павел организовал бурную миссионерскую деятельность на территории Сирии, Малой Азии, Греции, Италии. Он выступал с проповедями и посланиями. Из 21 послания апостолов, включённых в Новый Завет, 14 принадлежат апостолу Павлу.* Причём эти послания обращены не к неграмотным людям, но к людям образованным и к тому же, в основном, главам церквей (только 4 письма адресованы частным лицам и то два из них – одному и тому же лицу – Тимофею из Листры Ликаонской). Как отмечает Р. К. Бультманн, апостол Павел в своих посланиях (и, очевидно, в устных проповедях) широко применяет основные элементы классической диатрибы (δια-τριβή). «В проповеди Павла, – пишет он, – использовались отчасти те же формы выражения, что и в проповедях кинико-стоических народных философов – в диатрибах» [10, с. 355].**

Сделаем филологическое отступление. В. К. Шохин пишет: «Двумя исходными древнееврейскими лексемами, определяющими семантику «веры» в библейских текстах, были, как хорошо известно, *aman* и *baṭaḥ*, из которых в первой акцентируется твёрдость и уверенность, во второй – надёжность и доверие» [7, с. 108]. В. К. Шохин отмечает, что на лексеме *aman*, начиная с Септуагинты, основываются древнегреческий глагол πιστεύω (верить, доверять(ся)) и существительное πίστις (вера, доверие, верность), а в Вульгате, соответственно, – латинские: глагол *crēdo* (доверять, верить, веровать) и существительное *fidēs* (вера, доверие, уверенность); на лексеме же *baṭaḥ* основываются древнегреческие: глагол ἐλπίζω (надеяться, уповать, рассчитывать, полагаться) и существительное ἐλπίς (надежда, упование); соответственно, – латинские: глагол *spēro* (надеяться, уповать, чаять) и существительное *spēs* (надежда, упование, чаяние) (см.: [7, с. 108–109]).

Апостол Павел, судя по всему, объединил значения *aman* и *baṭaḥ* и, соответственно, их греческие эквиваленты. Не случайно поэтому провозглашение значимости веры в его посланиях носит *керигматический* характер. В посланиях ставится акцент на безотчётной вере и провозглашается принижение всякого рационального знания. Апостол Павел преподносит веру как *основание* нового образа жизни и как условие спасения. Жить необходимо по вере (разумеется, христианской), «а всё, что не по вере, грех» [11. XIV : 23; с. 1471. Прав. стбц]. Кстати, в христианстве, по сравнению с иудаизмом, сильно гипертрофирована значимость греха.

Приведём соответствующие фрагменты из его посланий. Апостол Павел настаивает на том, что «без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаёт» [12. XI : 6; с. 1541. Прав стбц]. Он даже формулирует дефиницию веры (как в своё время отметил С. С. Аверинцев, это – единственная дефиниция на весь Новый Завет, не говоря уже о Ветхом Завете): «Вера... есть осуществ-

* Некоторые исследователи полагают, что «Послание к Евреям» Павлу не принадлежит.

** «Ни одно рассуждение Павла, – пишет Бультманн, – не выдержано в спокойном тоне, он то утешает и порицает, то утешает и уверяет в чём-то» [10, с. 353].

вление ожидаемого и уверенность в невидимом» [12. XI : 1; с. 1541. Лев. стбц]. Апостол Павел заявляет: «Верую познаём...» [12. XI : 3; с. 1541. Лев. стбц], «ибо мы ходим верою, а не видением...» [13. V : 7; с. 1492. Прав. стбц] Он утверждает: «...Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие...» [14. I : 22 – 23; с. 1474. Прав. стбц] Апостол наставляет: «немудрое Божие премудрее человеков...» [14. I : 25; с. 1474. Прав. стбц] и «...Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых...» [14. I : 27; с. 1475. Лев. стбц] «Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом...» [14. III : 19; с. 1476. Лев. стбц].

Апостол Павел, как видим, *резко* противопоставляет веру знанию, ставя безотчётную, неотрефлектированную веру *выше* знания. Тем самым он *про-воцировал* резко негативное отношение неопитов и последующих христиан не только к эллинской политеистической религии, но и к греческой философии и культуре в целом. Главы церквей, которым он адресовал свои послания, в ещё большей степени амплифицировали и экзальтировали элемент faith-веры в новой религии и, руководствуясь словами другого апостола о том, что «вера без дел мертва...» [15. II : 20; с. 1441. Прав. стбц], ориентировали неграмотную и невежественную паству на соответствующие действия и поступки. Индоктринированные (почти что зомбированные) своими «пастырями», неопиты заражались слепым фанатизмом. Их faith-вера была буквально *слепой*. Отсюда – та чудовищная практика разрушения руками ранних христиан античной культуры и духовности, которая характерна для первых веков христианства. Неопиты не только крушили святилища и уничтожали святыни прежних религий*, он и не щадили и приверженцев этих религий и вообще носителей воззрений, не соответствующих тому, чему их учили индоктринированные апостолом Павлом наставники.**

Стало быть, именно апостол Павел *лично ответственен* за последующее уничтожение античных (в первую очередь, древнегреческих) сочинений по философии и науке. Как справедливо отмечает Ж. Э. Ренан, «...он много повредил науке своим парадоксальным презрением к разуму, *своей* похвалой кажущемуся неразумию, своим апофеозом трансцендентальной нелепости» [8, с. 241]. Именно его «заслуга» в том, что Европа получила своё философское и научное наследие через арабов (сарацинов, по терминологии христианства). Более того, с деятельности апостола Павла начинается и всё усиливается тенденция *насильственной христианизации* языческих народов.

* Руками христиан апостол Павел осуществлял императивы Торы. Яхве даёт наказ своему «избранному» народу: «Не следуйте за божествами иными, из божеств народов, которые вокруг вас... [...] Но так поступайте с ними: жертвенники их разрушайте и памятники их сокрушайте, и ашейрим (кумирные деревья) их вырубите, и изваяния их сожгите огнём» [15. 16. VI : 14, VII : 5 – 6; с. [232], [233]]. «Дывариму» в православной Библии соответствует «Второзаконие».

** Так, в Александрии в 415 г. по наущению епископа Кирилла Александрийского (впоследствии канонизированного католической Церковью как святого) фанатичная и озверевшая толпа христиан-парабаланов, приверженцев Кирилла, растерзала греческого математика, астронома и философа-неоплатоника Гипатию (Ὑπάτια) Александрийскую.

Дальнейшее развитие христианства характеризуется у теологов, а затем и у философов постепенной реабилитацией разума и знания перед лицом faith-веры. Так, позиция П. Дамиани и К.С.Ф. Тертуллиана выражается формулой (конкретно им не принадлежащей) «Верую, ибо абсурдно», утверждающей границы разума, якобы не способного подняться на тот уровень, которому принадлежат основополагающие догматы Церкви. Аврелий Августин и Ансельм Кентерберийский выдвигают уже формулу «Верую, чтобы понимать», а П. Абеляр предлагает формулу «Понимаю, чтобы веровать». Позже появляются «теория двойственной истины» и «теория двух истин», «учение о двух книгах – Писании и Книге природы» и так далее. Разум и знание, а, следовательно, faith-вера и belief-вера постепенно начинают позиционировать себя как равноправные и равнодостоинные. Но позже, начиная с эпохи Просвещения, знание и разум обретают приоритет над faith-верой.

Литература

1 *Тиллих П.* Динамика веры // Он же. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 132–215.

2 *Митрохин Л.Н.* Религия // Новая философская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. III. – М.: Мысль, 2001. – С. 436. Прав. стбц – 442. Лев. стбц.

3 *Пивоваров Д.В.* Философия религии. – Учебное пособие. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. – 639 с.

4 *Соловьёв В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Он же. Сочинения. – В 2-х т. – Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. – М.: Правда, 1989. – С. 3–172.

5 *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Русский язык, 1976. – 1096 с.

6 *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). – Ч. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 46. – Ч. I. – М.: Политиздат, 1968. – 559 с.

7 *Гладкин В.Н.* Жиды. – Нью-Йорк: Без изд., 1980 (Репр. изд.: [М.]: Россияне, 1991. – 39 с.).

8 *Шохин В.К.* Что значит вера в брахманизме? // Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2008. – С. 108–118.

9 *Ренанъ Э.* Апостоль Павель. – СПб: Без изд., 1907. – 242 + XLVIII с.

10 Послание к Колоссянам святого апостола Павла // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М.: Никея, 2013. – С. 1514. Лев. стбц – 1517. Прав. стбц.

11 *Бульман Р.* Теология апостола Павла // Он же. Избранное. Вера и понимание. Т. I–II. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 58–187.

12 Послание к Римлянам святого апостола Павла // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М.: Никея, 2013. – С. 1458. Лев. стбц – 1473. Прав. стбц.

13 Послание к Евреям святого апостола Павла // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М.: Никея, 2013. – С. 1533. Лев. стбц – 1544. Прав. стбц.

14 Второе послание к Коринфянам святого апостола Павла // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М.: Никея, 2013. – С. 1489. Лев. стбц – 1499. Прав. стбц.

15 Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М.: Никея, 2013. – С. 1474. Лев. стбц – 1489. Прав. стбц.

16 Соборное послание святого апостола Иакова. II 6 20 // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. – М.: Никея, 2013. – С. 1440–1444.

17 Дыварим // Пять книг Торы. – Йерушалаим: Мосад арав Кук, 5738 (1978). – С. [222]–[271].

Түйін

Хамидов А.А. Діншілдік және білім

Аталған мақалада діншілдік пен білімнің арақатынасына сараптама теориялық деңгеймен қатар тарихи аспектіде жүргізілген болатын. Автор Д.В. Пивоваров ұсынған faith-діншілдік пен belief-діншілдіктің ерекшеліктерін қабылдады және қайта қарады. Біріншісі религарлы атрибут болса, екіншісі когнитивті әлемаралық қатынастағы модальділікті көрсетеді. Апостол Павел керигмаға сипат бере отырып саналы түрде faith-сенімді көбейтті, ол неопиттермен рефлексивсіз қабылданып және тіршілігіне енгізгендіктен өз қолдарымен антика мәдениетінің құлдырауына алып келді.

Summary

Khamidov A. A. Faith and Knowledge

This article analyzes the relationship between faith and knowledge on the theoretical level and in the historical aspect. The author adopted and reinterpreted by the proposed D.V. Pivovarov distinction faith-faith and belief-faith. It is noted that the first is the attribute religion, and the second – the cognitive world attitudinal modality. It is shown that the Apostle Paul was amplified consciously and even exalted faith-the faith, giving it the character of kériigma, without being reflexively perceived neophytes and implements them in life, has led to the destruction of their ancient culture hands.

Sagadi Bulekbaev – KazUIR&WL named after Abylay khan

Kainar Kaldybay – KazNPU named after Abai

Turganbay Abdrassilov – KazNU named after Al-Farabi

THE PROBLEMS OF SPIRITUAL AND MORAL SAFETY OF WORLD RELIGIONS

Abstract. The problem of the interaction and dialogue of the world religions today is extremely important. In our opinion, this is because the world in terms of total globalization has become unusually interconnected and interdependent. If earlier people lived in a stable world, where everything was familiar to them and as usual, but today everything has changed. For example, if in the past, you say, born Chinese or Indian, then you most likely were destined to survive for their entire lives in one culture, one religion, often in one province, sometimes in the same house – live, love and die in several spans of the land. But today, in the context of globalization, we have not only freedom of movement, but also the opportunity to be more thoroughly acquainted with any religion of the world, or have the opportunity to immerse themselves in virtually every known culture, and study it. In the ‘global village’, which is now the world, all cultures, all religions, all sciences are to some extent open and permeable to each other.

Key words: religion, moral, freedom, knowledge and culture.

Knowledge itself is now global. This means that for the first time in history people have access to the entire sum of human knowledge: discovery, experience, wisdom and reflection of all the major world religions and civilizations. All this knowledge is now available to everyone. In short, over the past few decades of the century we have witnessed an unprecedented historical situation: when a modern man is practically available to all cultures and religions of the world. When a person already has, to some extent, the possibility to a quite selection. Reflecting on this new situation, which turned out to modern mankind, the eminent philosopher and psychologist Ken Wilber says, what would happen if we took literally everything that each of the cultures or religions can tell us about human potential – spiritual, psychological and social development, and will resume it to all humanity? What happens if we, based on the sum of the total of human knowledge that is open to us, try to find important clues to the fundamental understanding of human development? What happens if on the basis of extensive cross-cultural and interreligious research, we try to use the experience of all the great traditions and religions of the world to produce all-embracing, universal, or an integrated map, manuals or guidelines that incorporate the best of what is modern humanity [1].

This is very interesting and attractive idea of Ken Wilber, in our view, in recent years found many of his supporters. Their arguments boil down to the following points. Firstly, the world’s religions have ceased to fully meet the spiritual needs of modern people, since they were created in a different time, in other contexts and for other people. Today the world is different, as the man himself, modern man

has need another religion, or rather, some spiritual guidance, which correspond to the increased requirements. Secondly, in view of changed circumstances and changed human may be it will be very good if the best representatives of the three world religions should come together and socialize together, forgetting for a time, historical or contemporary grievances and claims. Thirdly, perhaps, they could learn from each other, and then jointly develop a new spiritual guidance and values that meet the requirements of a modern man. The goal of all religions one – using it divine word make a man more perfect, more moral, better. We start this dialogue.

First, it is beyond doubt is that the leaders of many world religions finally managed to get together for the first time in one place in one country named Kazakhstan. We mean the forum of world religions, initiated by Kazakh President Nursultan Nazarbayev. By the way, this forum has become traditional, already planned for the next forums. Especially for this forum, Kazakhstan has built a unique in its architectural design the «Palace of Peace and Harmony».

Second – this is the beginning of uneasy dialogue between different religions. The outcome of this dialogue, despite the fact that it was not led to significant results was encouraging. Although it would probably naive to believe that the age-old struggle between the religions at once would lead to serious results.

Third, today, we can see the example of a productive dialogue that based on the integral method of Ken Wilber. This man has managed to create the world's first integral community of scholars – Integral University. According to this scientist, the use of an integral approach to religion and spirituality, made possible to creat the Integral Spiritual Center, which brought together some of the leading spiritual teachers of the world, representing all major world religions, and not just to simply listen to each other, but in the first turn to learn from each other. It could be considered as the «teaching for teachers», and it would be one of the most outstanding educational establishments, which could be imagined. In history it has never happened before. Trying to not get into an argument with these scientists, advocated the creation of new approaches in the field of religion, we can mention only that the World really has changed and it has become a product of human labor. Changes that people made in this world are so grand and ambitious that it is often compared to geological shifts. At the same time, moral and spiritual changes in the parameters of a modern man over the past two millenniums, unfortunately, according to many outstanding leaders of mankind, have not undergone any significant changes. Humanity cans not creat better spiritual and moral values that Buddha, Lao Tzu, Jesus and Mohamed did. As reality shows, unfortunately, material progress does not cause automatically the spiritual progress. Human consciousness and culture, as a rule do not keep up with the changes that occur in the material world. A person could not not become better morally than it was two thousand years ago. Moreover, there are some signs that it has become worse. All this was not exactly planned progress towards the goals of the great philosophers of the Enlightenment and the West. Special contribution to these processes has made by the Western economic model

based on the culture of individualism, which supplanted the religious culture, and provided a strong impetus for the profit, and for the creation of consumer civilization. This market model is extended market relations in those areas that are not relevant to the market. We mean the areas such as state, society, group, education and culture. In the market the main purposes are the interests of a man to maximize profits, in the state, by definition, the public and collective interests should dominate. Spreading of market relations in the field of state and collective relationships inevitably leads to the creation not just a market economy, for example, like in many post-Soviet states, but also to the construction of a market society. Unfortunately this type of capitalism is very similar by the main parameters to the Latin American type, but not the liberal-democratic type of the West. History shows that in societies in which all areas dominated by market relations, as a rule, an ethical and spiritual aspects are supplanted, not to mention the sacral. Awareness of this problem, in our opinion is crucial to the future of our society. This should be done using programs based on the long and well-designed strategy. The success of many countries that have reached phenomenal success, in a relatively short period of time clearly shows that they are achieved through intelligent and farsighted program, due to people's confidence in these programs, also due to the ability to combine the interests of state and business, through intelligent policy based on seriously, theoretical and ideological grounds. In our view, it is the politics of modern China, which rate is quite consciously built on the basis of three philosophical concepts of that country: Taoism, Confucianism and the philosophy of Sun Tzu. Taoism of Lao-tzu is a theory of harmony and balance. Confucianism is a stability and order in society. A teaching of Sun Tzu's philosophy is the philosophy of the greatest success. That is how to achieve maximum success with minimal losses. This culture is consciously woven into the state education system and culture of modern China. The results of this wise and forward-looking policy whole world can see in the phenomenal success of this country in all areas.

In short, today in our society, we have the need for a large-scale and long-term national program for religious education. Program, which would be based on religious grounds, culture, psychology, and the peculiarities of our peoples. In short, our believers, not in words but in deeds should feel a lively interest in them from the state, which is finally should understand that in the realm of its constitutional responsibility, as a secular state, should be provided also religious affairs. It helps to protect the spiritual health of the citizens from any kind of bacilli in a «religious cover».

It is high time the authorities take care to ensure the believers produced a strong immunity against the aggression on the basis of faith. Way to prevent such diseases is known – the «spiritual vaccination» of the population [2]. The most effective way is an education. It is very important today, through competent education to reveal the philosophical, spiritual, moral, social and scientific foundations of world religions. Thereby be made a bold move to eliminate the very possibility of aging in the national youth extremists or terrorists. It is

generally accepted that the great religions have not only the spiritual and ethical meaning, but also a great social and scientific sense. It is regrettable only that the educational level of our clergy, especially the representatives of Islam, not high enough. Very often, the level of preaching and worship our mullah boils down to, either to read the Quran, or hold «Zhanaza» (The ritual removal of the body after death). Unfortunately, they can not well conceale the real meaning of this great religion, completeness of its wealth, scientific and social content. While this can be explained, but that does not get easier.

Unlike our country, we can cite many examples where many scholars in the West converted to Islam because in this religion they found answers to many scientific questions. Surprising fact of conversion to Islam of the great French oceanographer Jacques-Yves Cousteau. According to this scholar, only in the Koran, he found the answers to the questions that tormented him for years, that is the answer to the explanation of the nature of the Gulf Stream in the Atlantic Ocean. The well-known scholar of Islam Valeria Porokhova says that in the West several prominent scientists, some of them Nobel Prize winners in recent years, accepted Islam. One of the winners, explaining the reason for his conversion to Islam, said that he has found the answer to his problem in the Holy Quran. According to his statement, if he knew the Koran before he could 20 years earlier to make a discovery for which he received the Nobel Prize. In this regard, we can pay attention on the book «Business and Spirituality. Sufism in Action» [3]. The author of this book is Hendrick Johansson Vittevin. This man is a Dutchman by origin. By religion he is a Muslim, a Muslim Sufi direction. He did not simply transfer Sufism, but he deeply researched it and wrote his work on the basis of Sufism, which argues that many of the unsolved problems within Western culture have their own answers in Sufism. This statement is made not on the basis of bare assertion, but based on the deeply informed and reasoned evidence. These findings seem very powerful from the views of the outstanding economist of the world, the former finance director of the International Monetary Fund, the Minister of Finance of Netherlands, and a university professor.

From the viewpoint of modern physics the most appropriate form of keeping and transmission of information is the wave hologram [4]. Using it can be compactly described not only inorganic objects, but also biological systems. Theoretically justified and experimentally proved that every biological cell it is both source and receiver of the correlation wave holographic information. Based on these representations, modern physicists constructed superstring theory, which laid the holographic principle. The basis of the latest unified field theory is the notion of elementary particles as tiny (about 10-times smaller than an atomic nucleus), the vibrating superstrings in a loop, the model of resonance oscillations which specifies the type of a particle. «Each elementary particle is composed of a single string that is, each particle is a single string and all strings are absolutely identical. Differences between the particles arise from the fact that the corresponding string Impact exist different resonant vibrational patterns. What seems to be different elementary particles, in fact – different «notes» on the

main string. Universe that consists of a huge number of these vibrating strings, akin to the cosmic symphony. «What seemed different particles, is in fact «notes» that were performed on the fundamental string. From the position of superstring theory Creation appears boundless orchestra, orchestrated by the transcendent Composer...» [5].

This idea of superstring theory has a striking resemblance to the mystical vision of Hazrat Inayat Khan, who was more than a half century ago, wrote this: «Life is the Absolute, from which arises all that you can feel, see, feel, and in which everything goes back in time, there is a silent, motionless and unchanging life, known among the Sufis as «Zat». Every movement that appears from this silent life is vibration and creator of the vibration. Inside one vibration creates a lot of vibration. And also: «When a man observes the life space, the motion of stars and planets, he knows the law of vibration and rhythm, where everything is perfect and unchanging, he realizes that the space system operates according to the law of music, the law of harmony» [5].

As seen from this parallels recent advances of modern science are in harmony with the spiritual worldview that is so clearly expressed in the Sufi Message.

For many modern people are not aware of such facts as something that the world-famous writers Lev Tolstoy and Ivan Bunin, by the end of his life converted to Islam. Somehow, this fact of the Great Russian writers to change their religion from Christianity to Islam is almost not affected in the Russian media. It is unlikely to be called unmotivated decision. In this regard we can recall, and such prominent boxers as Muhammad Ali and Mike Tyson, those once shocked their fans with their original decisions. And finally, most recently the king of pop music Michael Jackson, the hero of hundreds of millions of music lovers in recent years, was also converted to Islam. What lies behind this? Spontaneous random solution or a conscious choice? The desire to shock people with his decision, or was it a deliberate choice of a man who did not find the answers to his spiritual quest and demands within the existing culture and religion, moved to another religion like Islam, because only there he found the answers to the questions tortured him.

Scientific sense is, of course, not only Islam but other religions. Including the Bible. Take, for example, the idea of creation of a man from Adam's rib, which from the standpoint of traditional materialism treated at best as a fantasy or imagination, at worst, the tales. However, in light of new scientific ideas cloning actually is the explanation for an act of the Creator. We have similar examples of deep scientific insights much more in the world religions, which, unfortunately, occur often because of its not deep examination by religious leaders and believers.

Summarizing the following it can be said that only in recent decades, mankind has gradually come to understand that science and religion are the only alternative ways of understanding a common reality facing the people in their life, and it's hard to say which of them reflects it's fullest. The deeper people penetrate into the mysteries of the universe, the more prepared grounds they get for asserting the possibility of reconciliation the knowledge with the belief, the need for their mutual benefit. Along with the scientific meaning of the great religions, in our

opinion, it should be thoroughly and convincingly revealed for today's youth the idea that the great religions like Christianity and Islam are the main spiritual basis of the unity of our society. Sometimes in the media we can see the attacks on religion. Of course it should be seen as a direct attack on the unity of our people and therefore as a threat to the unity of our country. We can quite agree with the well-known Russian scholar of religion Y.A Mikhailov, who says that when we hear about the ills that plagued our society today, usually that immediately come to mind are alcoholism, drug addiction, substance abuse, low fertility, high mortality, homelessness, addiction to gambling, the fall of morality and legal culture, lack of spirituality, vagrancy, egocentrism, the degradation of the family, embezzlement, glorification and romanticization of the criminal world, low entrepreneurial activity of the population, the hypocrisy of politicians, etc. [2].

Everyone who has the ear heard, what intolerable, for Islam in the social sphere, call the whole or the greater part of that list. When you begin to understand, it turns out that many people, especially young people, usually don't know the religious system of social values, in particular Islam. And finally, it's time to realize that all great religions have the same goals and objectives. It is very well illustrated by the parable of the famous Sufi Jalal al-Din Rumi. «Once upon a time four friends (Greek, Persian, Arab and Turk) found a coin and decided to buy something popular for all of them. But opinions differed: the Greek wanted to buy stafil, Persian engure, Arab eynab and Turkish raisins, and as a result of that difference friends came to blows. Then a stranger offered to buy for them that thing they all like. They agreed and got bunches of grapes. «This is the same and there is a «stafil», «engure», «eynab» and «raisins» they cried. So the truth that the saints perceive in all religions and that different people called it in different ways, because of misunderstanding that leads to hostility and war [6].

In general, the address of many people to religion in the world crisis is due, probably because the only way out of this systemic crisis is seen only through religion, that is, the world can save the religion, and often is seen in Islam. Mikhailov Y.A says that people have in their minds a simple idea: only Islam with its categorical rejection of mismanagement, bribery, embezzlement, all sorts of parasitism by other people will put things in order in the state [2]. Indeed, today there is a growing desire to live in a society of social justice, but the lack of clear vision how to achieve it people often see on the basis of the principles of divine law. Modern humanity for their own survival of civilization to a much greater extent than ever before needs a guide, this divine institution. Therefore, the world's religions should join forces and develop a plan of becoming the future of an integrated society. Combine their efforts to create a single universal civilization, which should be based on the faith and spirituality.

It is also clear that the future unified civilization must be based on generally recognized norms of international law and the Charter of Human Rights, established on the basis of elements of all religions and ideologies that guarantee the fundamental freedoms of all men, women and children regardless of their skin color or nationality and are included in this natural and social characteristics

of each group of people. In short, all the world's religious doctrines have equal reason to be adequately understood by civilized humanity and its representatives to find a fair assessment, and, of course, to be tolerant of religious and ideological views of each other. The latter is a key indicator of a genuine democracy in modern society. Hence, the dialogue of religions is a necessary condition and the urgent need for mental health of modern man far from the political conjuncture.

Notes

1 *Кен Уилбер*. Интегральное видение. Краткое видение в революционный интегральный подход к Жизни, Богу, Вселенной и всему остальному. – М.: Открытый мир, 2009. – 232 с.

2 *Михайлов Ю.А.* Пора понимать Коран: Сборник статей. 2-е изд., исправ. и доп. – М.: Ладомир, 2007. – 240 с.

3 *Хендрик Йохансон Виттевин*. Бизнес и духовность. Суфизм в действии. Пер. с англ. Андрея Степанова. – М.: Гаятри, 2007.

4 *Тертышный Г.Г.* Генетические структуры как источник и приемник голографической информации // Датчики и системы. – 2000. – № 2.

5 *Грин Б.* Элегантная Вселенная: суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. 3-е изд., испр. – М., 2007. – С. 262.

6 *Сакхей Г.Н.* Будущее человечества. Исламский прогноз. Пер. с англ. *В. Иноземцева* // Свободная мысль. – 1993. – № 1. – С. 103–113.

Түйін

Бөлекбаев С.Б., Қалдыбай Қ.Қ., Абдрасилов Т.Қ. Әлемдік діндердің рухани және моральдік қауіпсіздігі мәселелері.

Бұл мақалада жастарға рухани тәрбие берудегі әлемдік діндердің маңыздылығы және орны мен ролі қарастырылады. Жастардың рухани тәрбие мәселесі қазіргі заман түсінігі бойынша адам санасы мен іс-әрекетін анықтайтын ең басты факторлардың бірі болып табылады. Адамзат тарихында алғаш рет әлемдік ғылымға адам қол жеткізе алды. Біз әлемдік діндердегі аргументтерді қарастырдық. Жалпы діннің мақсаты адамды бақытқа жеткізу және рухани кемелдендіру болып табылады.

Резюме

Бүлекбаев С.Б., Қалдыбай Қ.Қ., Абдрасилов Т.Қ. Проблемы духовной и моральной безопасности мировых религий

В данной статье рассматриваются роль и духовно-нравственное значение мировых религий в воспитании современной молодежи. Это означает, что впервые в истории люди имеют доступ ко всей сумме человеческих знаний: открытиям, опыту, мудрости и отражению всех основных мировых религий и цивилизаций. Все эти знания теперь доступны каждому. В общем, мы говорили об аргументах религий.



Шамиша Рысбекова – Казахский национальный университет имени аль-Фараби (Алматы)

ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА В РАМКАХ «НОВЫХ РЕЛИГИЙ»

Аннотация. В данной статье рассмотрены проблемы современного кризиса человека, межчеловеческих отношений, состояние одиночества и неудовлетворенности собственной жизнью, распространение псевдорелигиозных учений в обществе. Проанализированы ответы на эти проблемы «новых религий», которые Сущность человека выводят из мистического единства с высшим бытием. Достичь единства можно посредством самосозерцания, отрешения от внешнего мира и социальных структур. Именно вследствие отрешения и следующего за ним переустройства себя возможно переустройство мира на началах «высшей морали» и «подлинной любви», которые практикуются в сектах, по заверениям их лидеров. Ищущему смысл жизни молодому человеку предлагаются готовые образцы мудрости, глубокомыслие мистических изречений, возможность стать «духовным сверхчеловеком». Автор пытается ответить на вопрос: почему все-таки люди идут к «духовным исцелителям»?

Ключевые слова: смыслообразующие ценности бытия, «экзистенциальный вакуум», мистические изречения, «духовный сверхчеловек», вульгаризированный мистицизм.

Современный кризис человека есть кризис религиозного и метафизического мировоззрения. Религия и этика во многом утратили свою ценностно-определяющую силу, их место занимает эстетизм, «... все больше людей руководствуются в своих поступках не моральными убеждениями, а чувственными предпочтениями, когда интересы личности сосредоточены на ней самой, и это сопровождается упадком любви и доверия в межчеловеческих отношениях» [1]. Человек, ориентированный на чувственные наслаждения, не может найти их источник только в себе самом, что ведет к появлению все новых и новых потребностей. Вследствие этого, человека сегодня больше заботит вопрос, как удовлетворить растущие потребности, а не вопрос, что он собой представляет. Такое потребительское отношение человека к миру приводит его к состоянию одиночества и неудовлетворенности собственной жизнью. «В попытке преодолеть свое одиночество он стремится раствориться в другом человеке или группе, которая управляет им и распоряжается его жизнью, снимая с него бремя ответственности. Распространение псевдорелигиозных учений в обществе, суеверий, мифов связано, в первую очередь, с «экзистенциальным вакуумом» – отсутствием у людей смыслообразующих ценностей бытия, потерей нравственной и социальной ориентации» [2].

Теоретиками и практиками «новых религий» выдвигаются технические проекты созидания «духовного человека» для заполнения «экзистенциального вакуума».

Сущность человека основатели этих религий выводят из мистического единства с высшим бытием. Достичь единства можно посредством самозерцания, отрешения от внешнего мира и социальных структур. Именно следствием отрешения и следующего за ним переустройства себя возможно переустройство мира на началах «высшей морали» и «подлинной любви», которые практикуются в сектах, по заверениям их лидеров. Ищущему смысл жизни молодому человеку предлагаются готовые образцы мудрости, глубокомыслие мистических изречений, возможность стать «духовным сверхчеловеком». Система подобных мер подкрепляется отработанными методами психологического воздействия, поэтому многие секты имеют в своем штате специалистов по рекламе, средствам массовой коммуникации, групповой психотерапии и т. д. В этих условиях секты предстают для части молодых людей как суррогат семьи, подлинного сообщества, ячейками новых социальных структур; факты деструктивного характера здесь игнорируются.

Вряд ли следует приводить данные о многочисленных трагедиях, связанных с вовлечением молодежи в «новые религии». Обещание достичь состояния «духовного сверхчеловека» для многих оборачивается потерей психического и даже физического здоровья. Важнее отметить, что «новые религии» извращенно, а в иных случаях – изуверски все же удовлетворяют действительную потребность современной молодежи – потребность в поиске «своего лица» в условиях массового обезличенного общества. Но эту необходимость лидеры «новых религий» используют для достижения своих целей, часто вписывающихся в структуру современного общества. Эти лидеры собирают деньги, организуют предприятия, свою прессу, добиваются реальной политической власти (достаточно вспомнить Сон Мен Муна). То есть на деле они делают тот бизнес, который вместо «нового человека» производит нового эксплуататора (в своем лице) и «нового раба».

Важный резерв активизации «новых религий» – обещание духовного исцеления в чисто психотерапевтическом плане. Единичные случаи успешного лечения в сектах, преодоления губительной приверженности к наркотикам представляются больным людям как доказательство духовной силы «новых религий» и практически организованного, можно сказать, «конвейерного» мистицизма.

Итак, на вопрос: «Почему люди все-таки идут к «духовным исцелителям?»», – можно ответить так: сегодня среди большинства людей растет неуверенность в завтрашнем дне, отчуждение, стрессы. Растет количество связанных с этим психических заболеваний. Растет плата за медицинское обслуживание. Растет употребление наркотиков. Растут... и ряды «исцелителей», часто являющихся шарлатанами. На место неуверенности в реальном завтрашнем дне они предлагают уверенность в союзе с вымышленным абсолютным духовным началом, возможность стать «новым человеком» [3].

Религия – неизбежный спутник общества, в котором противоречия обостряются, уродливо проявляясь и в возникновении многочисленных «новейших» сект. Идолопоклонничество, спекуляции на мыслях и чувствах людей – неизбежный продукт этих кризисных процессов.

Вовлечение в «новые религии» происходит на улицах, в барах, на дискотеках. Функционеры сект задают молодым людям вопросы типа: «Имеешь ли ты работу?», «Счастлив ли ты?», «Как твоё здоровье», и т. д. Затем они приглашают их в центры сект, где проводят соответствующую обработку, часто схожую с практикой «промывания мозгов». Одним из ее элементов является «неограниченная вера в особое духовное знание, даваемое так называемым «отцом» или «господином» секты. Такого рода практика присуща самым разнообразным сектам – трансцендентальным медитациями с их уклоном в восточный мистицизм, Детям Бога с их приверженностью к христианству, Свидетелям Иеговы и т. д. Вовлеченность в деятельность этих сект, работа на их лидеров попеременно с вульгаризированной мистической практикой приводит к усилению процессов дегуманизации и деперсонализации среди молодежи. В то же время, массовая приверженность к «новым религиям» и мистицизму снижает уровень социальной активности, направляя активный протест против общественных неустройств в неопределенное мистическое русло.

Как уже отмечалось, мистицизм в «новых религиях» носит предельно вульгаризованный и синкретический характер. В них наблюдается встречное движение христианства к восточным религиям, и наоборот. Происходит взаимообогащение практики, создаются теории о едином мистическом опыте всего человечества. Отсюда – призывы к интенсивным межрелигиозным контактам, поиски «союза между Востоком и Западом».

Происходит процесс своеобразной интернационализации мистики, сходные по учению и практике секты существуют во всех уголках земного шара. В учения многочисленных гуру включаются элементы буддизма и суфизма, индуизма и шаманства, в практику входят психотерапевтические процедуры и мгновенные психические манипуляции. Лидеры новых религий проповедуют, что человек по своему образу есть отражение Бога на земле – и он должен быть им в действительности. Эта мысль является общей для христианства и восточных религий. Поэтому необходим союз между религиями для преодоления дезинтегрированного «я» современного человека.

Данные положения все в большей мере представляются как необходимые для полноты духовной жизни молодежи. В отличие от старших единоверцев, многие молодые христиане признают необходимость трансцендентальных медитаций для укрепления религии.

В то же время, такого рода верования признаются необходимыми в целях интеграции личности в современном технологическом обществе. Многие юноши и девушки обращают свои взгляды в сторону заграницы не столько для того, чтобы стать более святыми или достичь безгреховного состояния, поскольку эти вещи часто не обладают для них ценностью, сколько для того, чтобы почувствовать себя интегрированными. В то же время, святость

и интеграция весьма тесно взаимосвязаны. Углубленный анализ святости показывает, что последняя является ни чем иным, как интеграцией индивида в Боге. Отсюда – необходимость введения психотерапевтических процедур в практику христианства. Мистическое единство с Богом – цель таких процедур, особенно привлекательных для молодежи.

Остается добавить, что такая «интеграция» не может не носить иллюзорного характера. Она направлена на переделку сознания, а не условий, которые формируют дезинтегрированное сознание. «Новый человек», если бы он и возник, вряд ли смог бы выжить в современном обществе. Но проекты такого «человека» вырабатываются безостановочно.

«Новый человек» возникает на пересечении христианского Запада и мистического Востока. Их цель – изменение духовного мира современного общества. Секты учреждают множество центров, где инструкторы за щедрую плату учат мгновенному достижению цели – в соответствии с темпами XX века. Практический характер многих ее членов включает непризнание медицины, оккультизм, мессианство, ритуализацию оптимизма.

Вульгаризированный и синкретический мистицизм – неустранимая характеристика молодежных «новых религий». Одни из них носят оккультный характер, другие – христианский, третьи считают себя основывающимися на науке. Цель одной группы приверженцев этих религий – достижение высшего уровня сознания; другая группа добивается экстатического состояния ума; третья – претендует на обладание определенного рода психической силой, предсказаниями, чтением мыслей или исцелением, а также способностью иметь видения и т. д. В любом случае современные мистически ориентированные культовые движения во многом отходят от традиционных норм и ценностей ислама и других религий. В то же время, приемы йоги и медитации интересны их последователям сами по себе, безотносительно к мистическим целям. Таким образом, мистическая практика новых религий включает различные техники и преследует различные цели, размывая традиционные образцы мистицизма.

В практику «новых религий» вносятся моменты традиционного монашества: изменение имени, гордость своим послушанием («мы – избранные», – заявляют сектанты), ожидание приближения святых сил («мы будем владеть над безбожниками»). Но эти элементы также вульгаризируются вследствие массовизации. В то же время, искание своего истинного «я» и программы готовности встретить вечное блаженство заполняют вакуум, не заполняемый ни школой, ни родительским домом, ни церковью [3, с. 185].

Следует подчеркнуть, что вульгаризированный мистицизм – следствие обострения социальных противоречий и неудачных попыток их разрешения. «Мистическое туманное покрывало» – неизбежное качество материального процесса производства в антагонистических формациях, отмечал К. Маркс в «Капитале» [4]. Мистицизм «сгущается», когда такое «покрывало» нужно для укрепления устоев существующего общества, особенно после кризисных этапов его развития.

На социальные функции мистических веяний, новой религиозности, выступающих в виде компенсаторных механизмов, указывал М. Вебер. Религиозные интересы, вспышки мистицизма прямо связаны с политическими разочарованиями после Первой мировой войны, подчеркивал он, утверждая, что потребность аристократических представителей литературно-академического интеллектуализма, а подчас – и «интеллектуалов кафе» включить в число своих сенсационных переживаний и объектов дискуссии «религиозные чувства», потребность писателей создавать сочинения на эти интересные темы и еще более значительная потребность находчивых издателей в публикации таких книг могут, правда, создать видимость религиозного интереса, однако из потребностей такого рода и болтовни на эту тему еще никогда не возникала новая религия, и та же мода, которая породила этот предмет разговоров и публицистики, сама же его устранил [5].

Уровень срежиссированности и характер моды на «новые религии» определить труднее, но положение Вебера во многом справедливо и здесь. Оно лишний раз указывает на беспочвенность устремлений последователей современного мистицизма и «новых религий» представить «нового человека».

С точки зрения психологов, мистическое состояние характеризуется изменением сознания посредством радикально нового понимания обыденной жизни индивида; чувством повышенной значимости того или иного эпизода; своеобразным экстазом; в большинстве случаев субъект не может средствами обыденного языка его описать. Подобные состояния весьма различаются по опыту проявления, интенсивности, длительности, впечатлительности. Некоторые из них происходят спонтанно, другие представляют кульминацию длительных поисков; определенные состояния проявляются при использовании психологических средств, частью же могут быть следствием психического эпизода или токсического расстройства мозга. Мистически состояния условно можно разделить на экстравертные, когда присутствует осведомленность об окружении, и интровертные, когда она потеряна. В первом случае ощущается связь с «преображенной» природой, во втором – подобном аскетическому состоянию для медитации – индивид остается «наедине с Богом». Необычные состояния и представляются приверженцу «новых религий» как свидетельство превращения его в «нового человека». Иллюзорность такого превращения не вызывает особых сомнений у социального окружения, но является достаточным доказательством «новой жизни» в рамках секты.

В психологии существуют две основные «интерпретации мистических состояний. Согласно первой, они представляют собой регрессию функционирования «эго», согласно второй – деавтоматизацию функций «эго». «Нового человека» при этом обнаружить нельзя, если не считать «новизной» углубленности в собственные незначительные для практики жизни состояния.

Первая интерпретация выводит мистические состояния из стремления решить проблемы, не решаемые обычными средствами, путем регрессии к низшим (детским) уровням сознания. На самых низших уровнях лежит ми-

стический опыт «перед... творением мира, в первичном хаосе: когда индивид и другое не были дифференцированы. Возвращение из путешествия к истокам мистического сопровождается сохраняющимся определенное время убеждением следующего содержания: в основе всех вещей лежит единое, все есть благо, вселенная имеет смысл существования; спасение лежит в упрощении, деинституционализации и прежде всего в любви» [6].

Вторая интерпретация видит суть мистических состояний в разрушении автоматических образов восприятия, в увеличении сенсорной интенсивности даже за счет игнорирования некоторых аспектов окружающего мира.

С позиции социологии и антропологии, мистические движения в чем-то напоминают обряд инициации у первобытных племен – как переход от детского состояния во взрослое. Специальных религиозных обычаев для такого перехода в современном обществе нет, а проблема вступления в «мир взрослых» с его демографическими аномалиями, автоматизацией и компьютеризацией, ядерным оружием и т. д. – усложняется. Меняют свой смысл понятия семьи, отцовства, материнства, изменяется характер труда. Все это подвергает психику молодежи большим потрясениям, не ставит перед ней ясно осознаваемых целей. Мистическое состояние выступает в таком случае как один из способов решить проблему приспособления к современному положению вещей путем воображаемого отказа от общества, спасения от технологической цивилизации через своеобразное «бегство в пустыню в поисках себя».

Некоторые исследователи подчеркивают бесперспективность, «закрытость» такого поиска. Современный мистицизм и «новые религии», по их утверждениям, не могут создать «нового человека», они лишь по-новому приспособливают его к реальностям усложняющейся жизни.

Остается добавить, что это неизбежно происходит в переломном, кризисном обществе, где принципиально неосуществимы надежды на «нового человека».

Рассмотрение некоторых сторон проблемы человека в рамках «новых религий» показывает: эти религии отвечают некоторым обострившимся потребностям современного индивида. В первую очередь, это – потребность в углубленном взгляде на себя и окружающую среду.

Но «новые религии» удовлетворяют эти потребности извращенно, иногда – изуверски. Многие свидетельства говорят о том, что практика «промывания мозгов», наличествующая почти во всех «новых религиях», ведет к деиндивидуализации. «Новые религии» обещают человеку решить его экзистенциальные проблемы. Но они, скорее, порождают новые проблемы, усугубляя процессы отчуждения и дегуманизации.

Литература

1 Щеглова Л.В. Значение этики в эпоху эстетизма // Известия ВГПУ. – 2003. – № 2 (03). – С. 3–9.

2 *Калюжная Н.А.* Проблема доверия в социальных отношениях // Мат. междунар. науч. конф. студ., асп. и молодых ученых «Ломоносов–2004». – Т. 3. 12–15 апр. 2004 г. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2004. – С. 283–285.

3 *Якунин В.И., Багдасарян В.Э., Сулакшин С.С.* Новые технологии борьбы с российской государственностью. 3-е изд., исправл. и дополн. – М.: Научный эксперт, 2013. – 472 с.

4 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23. – С. 90.

5 *Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма // Избранные произведения / Пер. с нем / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. – М.: Прогресс, 1990. – С. 208.

6 *Завадская Е.В.* Культура Востока в современном западном мире. – М.: Наука, 1989.

Түйін

Рысбекова Ш.С. «Жаңа діндер» аясындағы адам мәселелері

Мақалада қазіргі заманғы адамның дағдарыс мәселесі, адамаралық қатынас, жалғыздық күйі және өз өміріне деген қанағаттанбаушылық, жалған діни ілімдердің қоғамда тарлуы мәселесі қарастырылған. Жоғарғы болмыспен мистикалық бірліктен, адам мәнін түсіндіретін «жаңа діндер» мәселесіне жауаптар талданды. Бірлікке – өзін-өзі рухани жетілдіру, әлеуметтік құрылымдар мен сыртқы әлемнен қол үзу арқылы жетуге болады. Секталар тәжірибесінде көбіне олардың көшбасшылары растауынша тек баз кешу және өзінді қайта қалыптастыру арқылы ғана әлемді «жоғарғы мораль» және «шынайы махабат» негізінде қайта қалыптастыруға болады. Өмір мәнін іздеп жүрген жас адамға дайын даналық үлгілері, мистикалық нақылдың терең мағыналары, «рухани жоғарғыадам» болу мүмкіндігі ұсынылады. Автор неге адамдар сонда да «рухани емшілерге» барады деген сұраққа жауап беруге тырысады.

Abstract

Rysbekova Sh.S. Problems of the Person in the Framework of «New Religions»

There are considered the problems of modern crisis of human, interpersonal relationships, state of loneliness and dissatisfaction with one's own life the spread of pseudo-religious doctrines in society in the article. There were analyzed the answers to these challenges, «new religions» that the Essence of man is removed from the mystical unity with the being. It is possible to reach the unity through self-contemplation, estrangement from the outside world and social structures. It is the consequence of the removal and followed by the conversion itself with reconstruction of the world on the basis of the «highest morality» and «true love» that is practiced in sects, the assurances of their leaders. Seeking the meaning of life the young man is offered ready samples of wisdom, wisdom mystical sayings, and the opportunity to become «spiritual superman». The author tries to answer the question: why do people go to the «spiritual healers».

Гүлдарига Симуқанова – Құдайберген Жұбанов
атындағы Ақтөбе Өңірлік Мемлекеттік университеті (Ақтөбе)

ҚОҒАМНЫҢ РУХАНИ АДАМГЕРШІЛІКТІ ДАМУЫНДАҒЫ ДІНИ САНАНЫҢ ОРНЫ

Аннотация. Мақалада Қазақстан Республикасы Президентінің Қазақстан халқына арнаған «Қазақстан-2050 – қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» Стратегиясы» атты Жолдауының аясында дін қоғамдық сананың формасы ретіндегі мағынасы мен рөлі қарастырылады. Мәтінде ислам дүниетанымы мен дүниені түсіну ауқымындағы негізгі мазмұнды қырлар, ұғымдар және түсініктер ашылып көрсетілді. Адамның қалыптасуының үш бағыты пайымдалып, діни сананың қазіргі заманауи талаптарға сай қалыптасуының маңыздылығына ерекше назар аударылады.

Түйін сөздер: ақиқат, дін, адам, қоғам, саясат, тарих, мәдениет, жан, рух, ислам, өркениет, тарихи процесс, өмір, уақыт, диалог, сана, дәстүр.

Дін, діни сана, діни тағылым туралы мұсылман қауымы ғасырлар бойы сөз етіп келеді. Онда діннің мән – маңызын дұрыс түсіну де, адасу да болмай қойған жоқ. Ақиқатында дін адамның ішкі жан дүниесін түсіндіріп, Жаратылыстың сырларына қанықтырып, адамның рухын дамытып, санасын жетілдіреді. Сондықтан да біздің ғұламаларымыз: Қожа Ахмет Яссауи, Әл-Фарабиден бастап, Абай, Шәкәрім, Машһүр Жүсіптердің – баршасы адамның жан жүрегін зерттеген. Кешегі атеистік дәуірде дін өзінің ішкі рухани өзегінен айрылып, сыртқы формасы ғана қалған соң, дін догмаға айналды, солай түсінілді. Яссауидің Хақ ілімінен, Шәкәрімнің Ар іліміне дейін тікелей сабақтастық бар екендігін ескермей дәстүр жалғастығы үзілді, Ислам сөзінің түбірін түсінбейтін біліксіздер білімділерге ақыл үйретті. Шын мәнінде Ислам сөзінің түбірінде тұрған үш әріп С Л М (са – ля – ма) өз бойына мағыналардың тұтас бір кешенін қамтиды. Мұнда бейбітшілік те, қауіпсіздік те, құтқарушылық та, саушылық та, игі ниеттілік те, тазалық та, игілік те бар. Атап айтқанда, «са» – бейбітшілік, «ля» – тыныштық, «ма» – жақсылық. Мұсылмандар бір – біріне «Салам алейкум!» – деп амандасқанда осының бәрін тілейді.

Алайда ХХІ ғасырдың басында діннің саясаттануы қатты күшейіп кетті. Бұл алаңдатарлық жағдай. Саясат деген өтпелі нәрсе, ал ДІН қашанда әу бастағы тазалығын сақтап тұруы тиісті. Дін саясаттанған жерде ол қолы лас, жаны лас адамдардың құралына айналмай қоймайды. Бұл үлкен мемлекеттік мәселе.

Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясаты конфессияаралық тұрақтылық пен толеранттылықты сақтауға бағытталған. Еліміз тәуелсіз даму жолына түскеннен бастап Қазақстанның рухани әлемінде

діни жаңару үрдісі қарқынмен жүруде. Осы үрдіс барысында біз діннің – дұрыс түсінген адам үшін парасатқа, иманға жетелейтін – нығмет, ал қате түсінген адам үшін үлкен – қасірет екенін ұққандаймыз. Ендеше, діннің мәнін түсініп, оның адамзат қоғамындағы орны мен ролін анықтап алғанымыз жөн.

Адамзат руханиятының бір бөлігі ретінде өте ерте заманда пайда болған дін, әлі күнге дейін адамзат санасының басқа түрлерінің алдында өз позициясын бермей келеді. Өйткені, дінде дүниеге көзқарастық тұстар басым. Адамның табиғат және қоғаммен байланысын көптеген ғылым салалары түсіндіреді, алайда дін осы байланыстардың күрделі бейнесін түзе алды. Діннің қоғамнан алатын орнын түсіну үшін оны шындық дүниенің бір бөлігі ретінде қарап, жердегі негіздерін жалпы методологиялық принципке сүйене отырып айқындау керек. Дін – дүниені рухани игеру процесіндегі тарихи қалыптасқан компонент, қоғамның белгілі бір кезеңінде пайда болған және күні бүгінге дейін өмір сүріп келе жатқан әлеуметтің ой-санасының, жәдігерінің бір бөлігі.

Қазіргі жаһандану заманында адамзатты әлемдік қауымның болашағы қалай қалыптаспақ деген сұрақтар ойландырады. Өткен ғасырда алып мемлекеттер «дүниенің жаңа тәртібін» түзуде бірқатар табыстарға жетті десек те, жер бетінде зұлымдық, адамгершілікке жат құбылыстар азайған жоқ, адам мәніне дұрыс көзқарас та толық қалыптасқан жоқ. Осы тұрғыдан алғанда Мұсылмандық Шығыс діндерінің өткен тарихы біздің санамызда қасиетті бір ғажап тілекті оятады, ол тілек – **ЖАҢА АДАМ, ЖАҢА ҚОҒАМ ҚҰРУ**.

Қазақстан Республикасы Президентінің Қазақстан халқына Жолдауы – «ҚАЗАҚСТАН – 2050» Стратегиясы: қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағытында» қазіргі уақытта әлемнің ауыр дүниетанымдық және құндылық дағдарысты бастан кешіп отырғаны айтылған. Өйткені, бұл күндері өркениеттер қақтығысы, тарихтың ақыры, мультимәдениеттің күйреуін жариялайтын үндер жиі естіледі. Жылдар бойы сыннан өткен құндылықтарымызды қорғай отырып, біз үшін осынау кертартпа көзқарастан тартынуымыздың принципті маңызы бар. Бұл туралы «ҚАЗАҚСТАН – 2050» Стратегиясында: «Біз мәдениеттер мен діндердің қатар өмір сүруі жағдайында өмір сүріп үйренуіміз керек. Біз мәдениеттер мен өркениеттер диалогына бейілді болуға тиіспіз» – делінген [1,78–79].

Ислам діні интеллектуалды пайымдауды басшылыққа ала отырып, басқалармен бейілді болуды, адамның өзін-өзі мейлінше жетілдіруімен айналысуын, кез-келген құбылысты жүрекпен сезінуді ұсынады. Дін – бұл «жүрек» туралы ілім, сондықтан адами қатынастарды жүрекпен, дұрыс ниетпен ұғынуға шақырады.

Әл-Фарабидің «Философиялық трактаттарында» «Қарапайым қала тұрғындары көзқарастары» атты бөлім бар. Онда жүрек туралы мынадай ойлар айтылады: Адамның негізгі қабілеттері: қоректену, сезім, елестету, ойлау, ұмтылу – бәрі де жүректе орналасқан. Сондықтан жүрек ең басты орган және ол басқаға тәуелсіз... жүрек туа біткен жылулықтың қайнар көзі. Жүрек жылуы басқа қабілеттердің жүзеге асуына мүмкіндік туғызады [2].

Жүректің қызметімен үрей және үміт байланысты. Аяушылық – бұл басқа үшін үрейлену, ол көз жасын тудырады. Үрейдің екінші жағы үміт. Үміт – «жанған жүректің» дағдарысты күйі. әл-Фараби де жүрек жылуының осындай күйін «отты» деп атаған. Жүректің бұлай жануы жоққа және бір нәрсеге көз жеткізе алмаудан туатын мүдде, арманды білдіреді.

Діннің маңызына Гегель де ерекше көңіл аударған. Оның пікірінше: «қабылдап алынған (святое) өнер – дінмен барабар, қабылдап алынған (снятая) дін – абсолютті біліммен барабар». Гегель үшін діннің қоғамдық сана формасы ретінде де, таным процесінің сатысы ретінде де маңызы бар [3]. Дінді – адамзат ойлап шығарған емес, дін – күдіретті рухтың жемісі деген пікір де өмір сүруге құқылы. Бұл пікір болмыс пен шектік шүбәсіз кемелдік арасында жақындық бар екеніне ой салмақ. Дін біздің бір бөлшегіміз болып қала бермек, себебі оның қайнар көзі – тарих (ғылыми тұрғыдан), сондай-ақ оның қайнар көзі – мәңгілік (теологиялық тұрғыдан).

Қазіргі кез – ғылыми техникалық прогресс заманы. Ғылымның қай саласы болмасын күрт дамуда, тіпті ғылымдардың түйісуінен олардың жаңа бағыттары, жаңа салалары тууда. Бұрынғы қоғамда дінді мемлекеттен бөлектеп қана қойған жоқ, ғылымдарды да діннен бөлектеп, оның жетістіктерін дінге қарсы қоятын саясат үстем болды. Шын мәнінде оларды бір – біріне қарсы қою қисынсыз еді.

Ілімнің қай түрін алсақ та оны түсініп білу үшін ерекше жағдайлар болу керек, басқаша айтқанда білім алудың жолдары болады. Олар – адамдардың үйретуі және Тәңірдің иландыруы (көндіруі). Адамдардың үйретуі оқу арқылы және ойланып толғану арқылы жүзеге асады. Тәңірдің иландыруы да 2 түрлі жолмен жүзеге асады: біріншісі – УАХИ. Алла тағала пайғамбарларын уахи беру арқылы үйреткен. Ниса сүресінде: «Алла саған Құранды және Хикметті түсірді, әрі білмегендерінді үйретті» – делінеді. Уахи – барлық пайғамбарлардың ерекшеліктері. Пайғамбарлардың мөрі болып есептеледі, соңғы пайғамбар Мұхаммедтен (с.ғ.с.) кейін Алла тағала бұл жолды жапты, өйткені Ол: «Бүгін діндерінді толықтырдым және нығметімді тамамдадым. Сондай-ақ сендерге Исламды (жалғыз) дін ретінде қоштап ұнаттым» – деген болатын. Тәңірдің иландыруының екінші түрі – ИЛХАМ. Бұл жағдайда жеке тұлғаның рухы Алланың рухынан өзінің тазалығы, мүмкіншілігі және қабілеттілігіне қарай үйренеді. Уахи арқылы алынған ілім – пайғамбарлық ілім деп, ал илхам арқылы алынған ілім – Тәңірлік ілім (илм- и ладуни) деп аталады. Даналық та осы Тәңірлік ілімнен болады.

Ілімнің түрлерін салыстыра келе пайғамбарлық ілімнің ең күшті, кемелденген және өте бағалы екенін көруге болады. Ол туралы ғалымдардың өздері де мойындайды. Көптеген ғылыми жаңалықтарды ашып, олардың Құран кәрімнің аяттарында бұрыннан жазылып қойғанын білгенде ғалымдар еріксіз дінге (Исламға) бой ұсынады. Ондай мысалдар көп-ақ (Морис Буккай, Артур Дж. Арберри, Гете, Л.Н. Толстой, Доктор Штейнгасс және т. б.).

Исламда білімге көп көңіл бөлінген. Құранның алғашқы аяттары: «Оқы!» – деп басталуы да тегін емес. Ілім үйрену – мұсылманның қырық парызының

бірі. Ғылым – Алла тағаланың 99 сипатының бірі. Ілім жөнінде хадистер де көп. «Кімде-кім ілім іздеп жолға шықса, оның өле өлгенше Алла жолында жүргені», «Бір сағат ілім үйрену бір күнгі ғибадаттан артық, ал бір күндік дәріс – бір ай ұстаған нәфіл ораздан абзал» және т. б. делінген.

Сенім (эл- иман) деген сөз және оның туындылары қасиетті Құранда 811 рет кездеседі екен. Ілім (эл-уилм) сөзі және оның туындылары 782 рет, оның синонимы білім (эл- марифа) деген сөз 29 рет кездеседі. Сонымен ілім және білім сөздері және олардың туындылары қасиетті Құранда өте жиі кездеседі екен. Бұл кездейсоқтық емес! Бұлардың бәрі дінді ілімнен бөліп қараудың қате екенін көрсетеді. Керісінше ілім, дін, ғылым жетістіктерін пайдалана отырып алдымен адамзаттың өзін, Жаратушы хақ Алла тағаланы тануды үйретеді.

Адамзат тарихында дінге сенбеген, діни сана – сезімнен ада бірде-бір қоғам болмаған. Дін жолы қандай да күрделі болғанымен де, материализмнің кең етек алуына қарамастан оның кедергілерінен өтіп бүгінге дейін жетті. Тіпті атеистік қоғамның өзін алып қарасақ та, оларда бұрмаланған діни ойлар, басқару идеологиясы, жеке басқа табыну, немесе, идеяға құлшылық ету тәрізді ұстанымдар кеңінен қолданылған.

Дінге деген сан-алуан көзқарастарға қарамастан, күні бүгінге дейін әлемнің ауқымды бөлігі дінді мойындайды. Сол себепті біз діннің өмірдегі орнын оқып білуіге тиіспіз. Әлемде дін маңызды рөл атқарады. Әлемде болып жатқан қайшылықтар мен қақтығыстардың діни негізі бар. Осыған орай әлемдегі оқиғалардың мәні мен себебін білу үшін сол оқиғаға қатысты адамдардың діни тәжірбиесіндегі ерекшеліктер мен олардың сенімін түсіне білудің маңызы зор. Халықтың дінін білмей, оның тарихын, мәдениетін сол халықтың тарихи тұлғаларының іс-әрекетін түсіну мүмкін болмайды.

Дін халық даналығын және тәжірбиесін сақтаушы рухани мұра, рухани – мәдени өміріміздің тарихының бір бөлігі. Гете: «кім де кім өзінің үш мың жылдық тарихына сүйенбесе, ол тек уақытша бүгінімен ғана өмір сүреді» – дегенде адамзатпен бірге жасасып келе жатқан дінді айтқан.

Діннің кеңінен таралуының өзі, оның табиғилығын және адам табиғатымен тығыз байланыста екенін көрсетеді. Дін күрделі де көп қырлы құбылыс болғанымен, ол адамның рухани ұмытылысының үш бағытын сипаттайды:

- өмірдің, қайғы-қасіреттің, өлімнің мәні жайлы мәңгілік сұрақтарға жауап іздейді:

- өмірде басшылыққа алатын қағидаларды іздейді;

- ұйымшылдық сезімін дамытуды және қауымдастық құруды көздейді.

Осы аталған үш бағытқа сәйкес әр дін үш түрлі рухани өлшемді қолданады.

Дін мәдениетпен де тығыз байланысты. Әр дінге тән дүниетаным болады. Мәдениеттің қайнар көзінің бірі діни таным және оның іске асырылуы діни салт-жоралар арқылы жүреді. Діни дүниетаным мифтер мен нақылдар түрінде бейнеленеді, оны ертегі деп қабылдауға болмайды, өйткені онда терең ой түйіні мен шындық суреттелген. Діни тақырып ұлы әдеби шығамалардың негізгі мазмұнына алынғанда авторларды шығармашылық іске рухтандырады. Кез-келген мәдениеттегі дарынды шығармалардың

барлығы діни тақырып желісінде жазылған. Бірқатар аса белгілі музыкалық шығармалар діни оқиғаға байланысты шығарылған. Діни тақырып көркем өнердің де негізіне алынған және оның дамуына елеулі ықпал еткен.

Адамгершілік қағидалар да өз бастауын діннен алады. Дін адамдардың өміріндегі ненің жақсы, ненің жаман екенін түсіндіреді. Қоғамның және моральдық құндылықтардың негізін отбасы құрайтыны белгілі. Осыған байланысты барлық әлемдік діндер отбасындағы және өркениеттегі құндылықтарды қолдайды. Ол құндылықтар – адалдық, пәктік және жеке меншікті құрметтеу. Дін адамгершілік құндылықтарды түсініп оны өмірде пайдалана білуге үйретеді. Діннің мақсатының бірі – әр адамды адамгершілік, руханилық тұрғысынан жетілдіру арқылы, бүкіл қоғамды дамытуды көздейді.

Дін өзін-өзі жетілдіруге және жан дүниесін түсінуге бағыттайды. Біздің байқауымызша діндер алуан түрлі болғанымен олардың ортақ қасиеті – этикалық, яғни, әдеп жүйесі ұқсас келеді. Әрине этиканы діннен тыс құруға да болады, бірақ та тәжрибеде ар-ождан, отбасылық және қоғамдық мәселелер дінге негізделіп келген. Тарихта ешқандай дінді мойындамай-ақ ізгілікті өмір сүріп, этикалық қалыптарды ой мен қисынға лайықты жасаған адамдар да болған. Бірақ та осы күнге дейін діннен тыс құрылған бірде бір тұрақты да, ізгілікті қоғам болған емес.

Дін қоғамдық сананың бір түрі, ендеше ол тек жеке адамның ісі емес. Ол жеке бастық сипат алған күннің өзінде бір сенімге топтасқан адамдарды біріктіреді. Дін тек дүниетанымды ғана қалыптастырып қоймай, адамдарды эмоционалдық қоғамдастыққа ұйымдастырып, оларға рухани қолдау көрсетеді. Көптеген діндер ең алдымен отбасында діни дәстүрлер арқылы қаланады. Демек, отбасында діни сенімнің негіздері мен дәстүрлері ұрпақтан-ұрпаққа беріледі. Дін қоғамда ізгілікті өмір қалыптастыруға қызмет етеді. Бүгінде әлемдегі көптеген мемлекеттік емес ізгілік акциялар да өз бастауын діннен алады, оны ұйымдастырушылар да діни сенімдегі адамдар.

Таза сенім мен іс-әрекетке толы өмірді уағыздаған діннің әлеуметтік саладағы шығармашылық жетістігі ғылым мен өнерден кем болмағаны барлық халықтардың тарихынан белгілі. Солай бола тұрса да, адамзат тарихында діннің дұрыс түсінілмеуінен болған оның күңгірт жақтарын да көрмеуге, көңіл аудармауға болмайды. Дін тазалықты, өмірді, қуанышты, жан сабырлығын қамтамасыз етумен бірге мынадай құбылыстармен де байланысты:

- төзімсіздік: басқа сенімдегі адамдарды қуғындау, оларға өшпенділік білдіру, тіпті өлтіруге дейін бару;

- қараңғылық: кей тұстарда ақыл-ойды, өнерді және ғылымды дамытуға қарсылық білдіру;

- беделге бас ию: ақыл-ойға, өнерге, әлеуметтік және саяси еркіндікке қарсы тұру;

- догмалық сипат: өзін жоғары қою, тек өз сенімінің ақиқаттығын ұстанып қиқарлық таныту;

- шектелгендік: бүкіл адамзат қарғысқа ұшырап, тек өзінің қауымдастығы ғана құтқарылады деген сенім.

Қазіргі заманғы діндер қайшылығынан туған қақтығыстар да қоғамда жиі көтерілетін мәселенің бірі. Оған зер салып қарайтын болсақ, кейбір саяси күштер дінді өз пайдасы мен мақсатына қолдануды көздейді.

Қайшылық жағдай туғанда дұрыс жолдағы адамдар діни ізгілік жолды басшылыққа алады: жазалау, басын алу, қатыгездікке тиым салып, ақиқат пен татулық жолын іздестіреді. Өткен тарихқа назар аударсақ, қарулы қақтығыстардың басты себебі – рулық және ұлттық қақтығыс, атеистік идеологияны таратуға қарсы күрес екені байқалады.

Діни негіздегі қақтығыстардың себебі – әр діни жүйенің көптеген мәселелерді түсінуінде алшақтық басым келеді. Сенімі бар қоғамда түрлі адамгершілік құндылықтар діндерді қайшылыққа соқтырмайды.

Қайшылықтардың туындау себебі түрлі діндердің сенімі мен әдет ғұрыптары, салт-дәстүрлері бірін-бірі қабылдай алмауынан, әр діннің тек өзінің сенімі мен салт-жораларын басқа діндерден артық санауынан болады. Ондай қайшылықтардың асқынуы адамдардың ұлттық сана-сезіміне байланысты. Мұндай қайшылықтардың қоғамда орын алуының тарихи себебі адамзаттық құндылықтардың қалыптаспауынан және адамдардың бір-бірімен достық, бейбіт өмір сүре алмауынан өрбиді. Осыған орай, өз ойыңды талқыға салу үшін, кез-келген діни іс-әрекеттердің сол діни іліммен қаншалықты сәйкес екенін ескеру қажет. Көп жағдайда ондай теріс іс-әрекеттер діни іліммен сәйкесе бермейді. Тіпті әлемдегі діннің негізін салушылар да өз кезіндегі діни тәжірибені кінәлаған.

Ежелгі заманда діннің негізін қалаушылар ортақ ұқсастықты сақтай отырып түрлі салт-жоралармен қатар, діни ұйымдар құрған. Әлемдік діндер түрлі болғанымен онда соның негізін қалаушы тұлғаның жеке бастық ерекшелігімен қатар, жеке мәдени ортаның, сонымен бірге тарихи жағдайдың ықпалы да көрініс береді. Осыған сәйкес, әр адамның тұлғалық ерекшелігі тәрізді діндер де ерекшеленеді.

Өз сенімі мен өзінің діни жолын шындыққа балап, өзгелердің сенімін аяққа таптап дәлелдеудің ешқандай қажеті жоқ. Осындай жағдайдың туындауының себебі өзіне деген сенімінің төмендігіне байланысты. Егер адам өз сеніміне берік болса, онда өзге сенімнен, салт-дәстүрлерден күдіктенбейді, керісінше, өз дүниетанымын байыта түседі.

Діннің даму тарихына барлап қарасақ қызықты жәйт аңғарылады. Адамзат көп түрлі ру мен тайпа сенімінен біртіндеп ұлттық, онан кейін дүниежүзілік дінге тілдік, ұлттық, мәдени және нәсілдік кедергілерге қарамастан бет бұрған. Діни қайраткерлердің көпшілігі әсіресе XX ғасырда көп қателіктер жібергенін мойындап, сұхбаттасу арқылы шешім табуға әзірлігін білдірген. Алдыңғы қатарлы дін қайраткерлері тереңде жатқан жалпы адамзаттық құндылықтарды іздеп, тарихи айырмашылыққа қарамастан көп түрліліктің өзінен бірлікті іздейді. Түрлі діндер бір-бірімен сұхбаттастыққа келіп, бір-бірінің сенім жолына құрмет білдіреді.

Қазіргі кезде әлемдік адамгершілік қалыптардың өзі, түрлі қоғамда, түрлі мәдени дәстүрде бір-бірінен айырмашылығы болатыны мәлім. Әрине түрлі діндердің арасында түрлі өзгешелік болғанымен де жалпы принциптермен

адамгершілік құндылықтар жүйесін табуға болады. Өйткені бұл діндер көпшілік пікірін білдіретіндіктен, біз ол принциптердің жан-жақтылығына сенеміз. Әлемде көпшілік адамдар сенетін принциптер бар. Олар барлық мәдениет пен діндерде адам болмысының шынайылығын анықтайды. Өмірде олардың қолданылуы алуан түрлі, бірақта бұл принциптер әлемде бірыңғай қолданыс табуда. Бұл туралы «ҚАЗАҚСТАН – 2050» Стратегиясында: «Біз елдің дәстүрлері мен мәдени нормаларына сәйкес келетін діни сана қалыптастыруымыз керек. Біз өзін – өзі ұстаудың ерекше үлгілерін алуға тиіспіз» – делінген [1,796].

Осы бағдарды басшылыққа ала отырып, бүгінде біздің Зайырлы мемлекетіміздің тұрпатына сай имандылық пен моральдық, азаматтық нормаларды қалыптастыру үшін Қазақстандағы қоғамдық ғылымдар өкілі: философтар мен әлеуметтанушылар, тарихшылар мен мәдениеттанушылар өз ізденістерінде заман талабына сай, дінтану ғылымының, оның ішінде Ислам дінінің елімізде өркендеп қанат жаюына атсалысып, өздерінің қомақты үлестерін қосатын кезең жетті. Бұл біздің ғалымдардың, дінтанушылардың халықтың алдындағы бүгінгі борышы деп айтсақ артық болмас.

Әдебиеттер

1 Қазақстан Республикасы Президентінің Қазақстан халқына Жолдауы – «ҚАЗАҚСТАН–2050» Стратегиясы: қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» (14 желтоқсан 2012 жыл). – Астана, 2013. – 76 б.

2 Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – 271 с.

3 Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. – М., 1974. – 518 с.

Резюме

Симуканова Г.С. Место религиозного сознания в духовно-нравственном развитии общества

В статье рассматриваются роль и значение религии как формы общественного сознания и учения в контексте Послания Президента РК «Стратегия Казахстана -2050: новый политический курс состоявшегося государства». Раскрыты основные содержательные аспекты, понятия и представления, существующие в исламском мировоззрении и миропонимании. Указаны три направления духовного становления человека, а также акцентируется внимание на важности формирования религиозного сознания в соответствии с современными реалиями.

Summary

Simukhanova G.S. A Place of Religious Consciousness in Spiritual-Moral Development of the Society

This article considers role and significance of the religion as a form of society consciousness and study in context of RK President Message «Strategy of Kazakhstan-2050: new political course of established state». Article reveals main substantial aspects, concepts and representation in Islamic world view and outlook. Article shows three directions of man spiritual formation, also focuses attention on importance of religious consciousness according to modern realities.



Samal Kaupenbayeva – Kazakh National University named after Al-Farabi (Almaty)

ROLE OF RELIGION IN THE FORMATION OF ENVIRONMENTAL CULTURE

Annotation. Topical character of environmental problems creates need of ecological education of all sectors of society. The favor of people to acceptance of standards of ecological ethics depends on many factors, including on religious beliefs. Since the end of the 60th of the XX centuries abroad, and after and in our country, influence of religions on the relation of people to the nature and formation of ecological culture is actively discussed. In process of increase of environmental problems and increase in number of believers interest to this problem increases. It is conventional that for preservation of the nature it is necessary to include ecological education in priority problems of a general education, but there isn't so enough. It is important to use the most different channels of distribution of nature protection moral values: as mass media, public organizations, additional education of children, and traditional outlook.

Keywords: environmental problems, influence of religions, ecological education

In judgment and relationship of the person and the nature a considerable role plays the systems of outlook expressed in beliefs, and later – religions. Practically in all religions creation of the person directly contacts the nature.

Separate lines of a totemizm, idolization of the nature appear in many world religions. In Orthodoxy Ilya – the prophet strongly contacts a thunder-storm; symbols and the Christ and evangelists is animals – a lamb («the God's innocent person»), a pigeon («Spirit Sacred»). The image of the Mother of God was closely connected with image of Mother Earth. It attributed the general beginnings – motherhood and sanctity. But the main thing – the certain environmental standards perceived as moral. In the Bible to be spoken: «Six years sow your lands and collect fruits it. And in the seventh leave her alone that ate poor of your people, and after them animal's field ate the remains. As arrive with the vineyards and with the raspberry». This rule apprehended by Christianity and a Judaism, remains in modern Israel. Where times in seven years don't make planting of trees. The same careful attitude to the nature proclaims Confucianism. «Confucius caught fish a rod, instead of networks. Hunting, he wouldn't began to aim in the bird who has settled down on a lodging for the night», – is written in the Chinese book «Longyu» [1].

Love to all live it was brightly shown in a Jainism – the religion which has arisen in India in the VI century «To the person shouldn't hurt, subordinate to itself, to enslave, torment and kill any animal, the living being, an organism or feeling being». Jains for fear to harm even to the smallest living being that would break balance of the nature aren't engaged in agriculture.

The understanding of unity of the person and the nature, aspiration not to do much harm it got sacred texts of Hinduism and the Buddhism. View of theologians on a problem of relationship of the person and the nature changed throughout centuries.

Renaissance singing of supernal loveliness of the world, proclaimed that the nature – equal to the person divine creation. From the point of view of theologians of that period, the Creator blessed knowledge of the nature and disclosure of the Divine plan put in it.

Reformation and Protestantism saw in the nature, first of all «workshop», at the same time claimed: «The person has to dominate over the nature, obeying it».

However in those days the mankind didn't face accident threat. Exactly today the church looks for the solutions of the ripened problems, proceeding from the main principles: coherences of unity of life, spirituality of any living being. The relation to the nature was developed also by Islam. First of all, he recognizes sacral character of the nature and the person as Allah's creations. The Koran speaks: «There is no animal on the earth and a bird flying on wings which wouldn't be the communities similar to you».

Thus the person is perceived as the universe center, as the owner, but at the same time the guard and the patron of the nature. Islam erected in a duty truly believing non-interference to natural processes, observance of the strict norms directed on their protection (the hunting rule, a regulation of a face of animals, a food ban). As well as other religions, Islam assigns the leading part to the spiritual beginning, the moral principles and preaches that all troubles occur because of spiritual imperfection, pollution of environment is only a consequence of pollution of soul of the person.

Unfortunately, now progress of a civilization isn't accompanied by progress in the sphere of cultural wealth, it is rather on the contrary. Sharply the importance of such concepts as spirituality, competence, education fell. In revival of spirituality and overcoming of modern ecological crisis education is urged to play a leading role. In the history of Russia the tendency of was always traced that «... everything who suffered for the Fatherland who dreamed of its greatness who did for its development much, sooner or later, but always paid attention to education, as a factor of revival of the state».

It should be noted that the modern education system is guided generally by training of specialists, experts, technicians etc., instead of by the general increase of level of culture and spirituality of the person. While, the developed ecological situation demands strategy change that has to find reflection first of all in the ecological education which ultimate goal is formation of ecological culture. Ecological education has to promote development of such forms of social activity which would minimize an environmental risk. It is urged to play the crucial role in change of cultural wealth, structures of consumption, the relation of the person to the nature, life, behavior of the person in an ecosystem. All this finally has to lead to that activity of the person will be directed on survival of mankind, instead of to promote approach of an ecological disaster.

The special importance among ethical categories is gained by responsibility. In its contents the moral basis and ecological sense in a situation of ecological intensity are crossed and interpenetrate into each other, forming the uniform basis forming moral and ecological responsibility. Need have merge of cultural wealth and environmental standards for interaction of the person with the nature has to be rethought as a methodological basis for research of borders of human activity, management of transition of society to a sustainable development and decision-making.

The person has to realize responsibly that all negative consequences of scientific and technical progress, and, first of all ecological crisis before which there was a mankind, result of activity of people, their thoughtless and injurious relation to the surrounding nature, in irresponsibility in relation to the present and the future to generations. The person as a being reasonable has to realize that the exit from the existing destructive relation to the nature needs to be looked for including in itself. «Before to find out how to protect the nature, to get rid of hunger, wars, disasters of a technical civilization and so forth, it is necessary to understand how person to remain the person in spiritual sense of this word, the person not only reasonable, but also understanding, that is conscientious».

Besides social and economic, technical and technological and political transformations, overcoming of spiritual crisis is necessary. Without it neither modern information technologies, nor an education system won't be fruitful. Known French ecologist Z.Dorst emphasizes: «Presently it became clear that degree of a civilization is measured not only number of the kilowatts made by power installations. It is measured also by growth of moral and spiritual criteria, wisdom of the people moving a civilization, in full harmony with nature laws from which the person will never be exempted [2].

Strategy of realization of steady ecology-safe development has to rely on fundamental ecological knowledge and transformation of spiritual culture of the modern person as an important basis of his practical activities that as it was noted, is three components of process of formation of ecological culture.

Transition to ecological culture appears as absolutely new stage in mankind life. Improvement of an inner world will demand in many cases of transition to considerably other paradigms, both in the scientific theory, and in the practical sphere.

Spiritual updating can be considered as one of the most important sources of cultural revival of the modern world and overcoming of ecological crisis. Certainly, updating of cultural bases of social development can't happen as quickly as it is desirable if to refer to insistency of ecological and social requirements today. It is difficult to count on fast formation of creatively active persons of the new type, capable to carry out creative break to qualitatively best forms of civilization life in the most different areas of human activity. But, nevertheless, in making of new ways of development people spiritually mature which are extremely necessary in structure of acceptance and execution of decisions, at education and education institutes can assume an initiative only, everywhere, where alienation from everything is now especially great that does the person originally by the person.

There are numerous convincing proofs of a crisis state of affairs in ecology area. Crisis is shown in the most different areas and is a subject of the comprehensive analysis from scientists and politicians. While search of cardinal solutions of this problem didn't crown success. At the same time the consensus that ecological crisis is at the same time global on scales on influence is formed. Moreover, understanding comes that the changes which are growing out of our impact on a planet, are comparable on scales to the transformations happening at change of geological eras. More and more obvious there is that decisions which we make, values by which we are guided, our behavior are immutable conditions of a survival of various species on Earth. From here and importance of involvement of world religions in discussion on environment problems. Understanding by world religions of the role in creation of the base of the stable future gives some grounds for careful optimism.

The main question which we have to answer: what our tasks in life preservation on a planet in the present and the future? Whether are our obligations to the future generations more important, than those problems which we face today? If we want that life on Earth prospered, we should wonder: how we can change the relation to Earth to improve a situation for the mankind benefit, on the one hand, and other planet, with another? If we aren't able to create a condition for life prosperity on Earth, whether we in question call essence of what means to be the person? The central element of present discussion is the question of responsibility of world religions how they react to these calls. Can become a decisive factor in the questions concerning stability of our existence, by what values we will be guided in the activity directed on creation of the future of Homo sapiens as a prospering look on a planet, whether there will be this activity spiritual and ethic.

For the first time for all history of mankind we become witnesses of new approaches who are urged to limit our excessive influence on a planet for the sake of creation of the stable future. The charter of Earth is a striking example of such approach. It represents a step on a way to creation of new global ethics not only for the purpose of providing a sustainable development, but also for the sake of life continuation on a planet when original harmony will reign.

Notes

1 *Korenev V.I. Ecology and Religion // Ecology and Religion, Collected. – Part 1. – M. Ray. – P. 33.*

2 *Ecology: a textbook for high schools / V.I. Korobkin, L.V. Peredel'sky, Rostov n / D: Phoenix, 2009. – 602 p.*

Түйін

Каупенбаева С.М. Экологиялық мәдениетті қалыптастырудағы діннің рөлі

Аталған мақалада экологиялық мәдениетті қалыптастырудағы діннің рөліне талдау жасалады. Экологиялық мәселелердің қазіргі қажеттіліктері қоғамның барлық топтарын экологиялық хабардар етудің қажеттілігін тудырып отыр.

Адамдардың экологиялық этика нормаларын қабылдауға ниет білдіруі көптеген факторларға, соның ішінде діни нанымдарға тікелей байланысты. XX ғасырдың 60-шы жылдарының соңында шетелдерде, кейіннен біздің елде адамдардың табиғатқа деген қарым-қатынасына және экологиялық мәдениеттің қалыптасуына діннің әсері белсенді түрде талқылана бастады. Экологиялық мәселелердің үдей түсуіне және дінге сенушілер санының өсуіне қарай бұл проблемаға деген қызығушылық арта түсті. Табиғатты қорғау үшін экологиялық тәрбие беру жалпы білім беру саласының басты міндеттерінің бірі екені бәрімізге мәлім, алайда ол жеткіліксіз. Табиғатты қорғаудың адамгершілік қасиеттерін таратудың әртүрлі: БАҚ, қоғамдық ұйымдар, балаларды қосымша оқыту, сонымен қатар дәстүрлі дүниетаным сияқты арналарды қолданудың маңызы зор.

Резюме

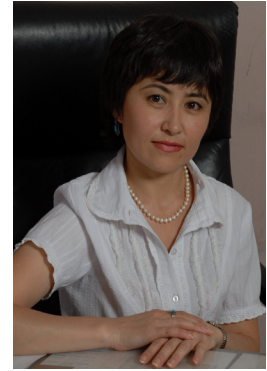
Каупенбаева С.М. Роль религии в формировании экологической культуры

В данной статье анализируется роль религии в формировании экологической культуры. Злободневность экологических проблем создает необходимость экологического просвещения всех слоев общества. Расположенность людей к принятию норм экологической этики зависит от многих факторов, в том числе и от религиозных убеждений. С конца 60-х гг. XX вв. за рубежом, а после и в нашей стране, активно обсуждается влияние религий на отношение людей к природе и формирование экологической культуры. По мере нарастания экологических проблем и увеличения числа верующих интерес к этой проблеме возрастает. Общеизвестно, что для сохранения природы включить экологическое воспитание в приоритетные задачи всеобщего образования необходимо, но отнюдь не достаточно. Важно использовать самые разные каналы распространения природоохранных нравственных ценностей: как СМИ, общественные организации, дополнительное образование детей, так и традиционное мировоззрение.



ӘОЖ 1(09)+177

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



ҚЫТАЙЛЫҚ САЯСИ ЭТИКАНЫҢ МӘНІ

Аннотация. Қытайлық саяси ойда басқарудың тәсілдері туралы екі қарама-қарсы пікір қалыптасты: барлық адамгершіліктік және мәдени құндылықтар жүйесін қамтитын дәстүрлі ли арқылы және қатал реттеуге негізделген және бұлжытпай орындауды талап ететін фа – заңдардың көмегімен басқару. Конфуцийдің адамгершілік пен мәдени құндылықтарды заңға қарсы қоюы Қытай тарихында маңызды болды. Адамгершілік және мәдениет құндылықтарын беретін дәстүрдің билік етуі немесе заңның билігі туралы дилемма ірі патшалықтардың қала-мемлекеттерді жұтып қоюы кезеңінде заңдық және әкімшіліктік нормаларды жасау қажеттілігінен туады. Уақыт талабын қабылдаған мемлекеттік қайраткерлер мен ойшылдар заң үшін, яғни мәдениет пен адамгершілікке қарсы күресті.

Түйін сөздер: этика, қытай философиясы, конфуцийшілдік, даосизм, легизм, гуманизм, идеология, билік, әрекетсіздік, басқару.

Мемлекеттің құрылымы мен саяси басқарудың тиімділігінің міндеттеріне қатысты гуманистік мұраттар антитетикасы шығыстық саясат философиясында терең түсінілген. Соның ішінде, бұл антитетика Ежелгі Қытайда мемлекеттік-саяси басқарудың альтернативалық принциптері ретінде конфуцийшілдіктің, даосизм және легизмнің дүниетанымдық-саяси ұстанымдарының қарама-қарсы тұруын анықтады. Сонымен қатар легизм мен конфуцийшілдіктің ұзақ уақыт бойғы бір-біріне бергісіз қарама-қарсы тұруының тарихы императорлық сарайда ұйымдастырылған мемлекеттік құрылымның және принциптердің келісілген біртұтас стратегиясының жасалуымен аяқталғаны белгілі. Конфуцийшілдік пен легизмнің этикалық-саяси доктриналарының синтезі Цинь империясының императоры Цинь Шихуанның орнына келген, 500 жылдан аса уақыт өмір сүрген, Хань империясының саяси идеологиясының негізіне алынды (легистер мемлекет билігінде 14 жыл ғана отырды, олар осы уақыт ішінде конфуцийшілдіктермен теориялық полемикадан жаппай репрессия практикасына көшкен).

Өзінің тарихының «алтын ғасырында» қалыптасқан қытай философиясына «жүз мектептің» идеялық күресі тән (б.д.д. VI – III ғ.ғ.). Гуманизм, натурализм, утилитаризм және этатизм осыларға сәйкес конфуцийшілдікте (*жу цзя*), даосизмде (*дао цзя*), моизмде (*мо цзя*) және легизмде (*фа цзя*) қалыптасты. Дәстүрлі Қытайда этикалық ой осы жалпы ұстанымдар шегінен

кейінгі философияның дамуында да шыққан жоқ. Ал басқа принциптер шеттен келген мәдениеттің әсерімен байланысты, ең алдымен, буддизмнің, содан соң христиандық пен марксизмнің әсері болды.

Конфуций де, сол кезеңнің конфуцийшілдері де, адамды, негізінен, әлеуметтік жаратылыс деп есептеген және қоғам – адамның мақсаты туралы мәселеде талқыланатын негізгі мағыналық контекст болады. Конфуцийдің қоғам мен әлеуметтілік деген нәрселерді түсінуіндегі ерекшеліктерді атап өту қажет. Олардың пікірінше, социум – қоғам мен мемлекеттің бірлігі және мемлекеттің басында «көктің ұлы» – билеуші тұрады, ал адам мен қоғамды мемлекет тарапынан басқару саяси тұрғыда емес (легистерде сияқты), таза әлеуметтік тұрғыда ұғынылады. Конфуцийдің философиясы әлеуметтілікті этикалық тұрғыда түсіндірген. Сонымен, Конфуций мен конфуцийшілдікте этикалық бастау басым. Біздіңше, Конфуций мен конфуцийшілдіктің философиясын этикалық-әлеуметтік деп анықтаған жөн. Бұл – адам, оның мәні мен қызметі, негізінен, этикалық-әлеуметтік (этикалық бастаудың басымдылығымен) тұрғыда пайымдалады деген сөз. Аталған нақтылауды ескеріп, конфуцийшілдік философияда адам, негізінен, этикалық субъект ретінде түсініледі деуге болады. Дәл солай, адамның әлемге деген көзқарасы, ең алдымен, аспан мен тағдырға деген көзқарасы этикалық рендерге боялады.

Конфуцийшілдік, өзінің сыртқы социоцентризміне қарамастан, адамның дұрыс қылығының табиғи негіздерін де жоққа шығарған жоқ. Конфуцийшілдіктің осы жағының мәндік идеясы табиғи заңдылықтар, Аспанның ыркы қоғамның құрылымында да болуы керектігінде жатыр. Табиғаттылық пен табиғилықтың үйлесімділігі, Конфуцийдің ойынша, ертеде болған. Конфуцийшілдіктің ерекшелігі, басқаға ұқсамайтындығы ежелгі дәуір данышпандарының даналығы (Аспан мен Аспанастының үйлесімділігін көрсететін) дәстүрде жасырын жатыр деп сенуінде. Бұл дәстүрді ұстану ең алдымен адамдар арасындағы тәртіптің болатындығына үлкен сенімділікті тудырады. Екіншіден, бұл тәртіп индивидтің өзінің жетілуіне, оның тұлғаның идеалы болып табылатын «текті ер» идеалына жетуіне де мүмкіндік береді. Тек сол жағдайда борыш, жол-жора адамның ішкі мотиві болады. Конфуцийлік қоғамдық гуманизм ішкі гумандылықтың әлеуметтік өлшемге ауысатындығында. Сонымен, ерте конфуцийшілдік ретіндегі қытайлық дәстүрдегі гуманизмнің ерекшелігі тарихи сабақтастық пен адамның және социумның үйлесімділігіне негізделеді. Бірақ бұл адам мен табиғат арасындағы үйлесімділікті теріске шығармайды.

Дәстүрге деген құрмет әрқашан осы дәстүрді беретін үлкендерге, ең алдымен ата-анаға деген құрметпен байланысты. Ұлдың құрметін білдіретін игілікке Конфуций ең үлкен мағына берген, ол ұстаз үшін басқа игіліктердің, ең алдымен, адамдықтың негізі. Жанұялық игіліктердің ішінде екінші орында үлкен ағаларға деген құрмет пен махаббат тұрады. Бұл сезімдер ата-ананың тірісінде тілін алу, ал өлген соң оларды құрметпен жерлеу арқылы білдіріледі.

Мемлекет те үлкен жанұя ретінде қарастырылатындықтан, бұл игілік билеуші мен бағынушының ара қатынасына да қатысты. «Лунь-юйде» кім

әкесін тыңдаса, сол мемлекетте билеушіге бағынады деген сөздер бірнеше рет кездеседі. Бағынушылыққа шақыру конфуцийшілдіктің ерекшеліктерінің бірі болды, ол б.д.д. II ғасырда бұл ілімге мемлекеттік идеология дәрежесіне дейін көтерілуге мүмкіндік берді. Конфуцийде ақырын, жайлап айтылған бұл мотив кейін императорлық конфуцийшілдіктің лейтмотивіне айналды.

Мемлекет үлкен жанұя деген Конфуцийдің қоғамдық құрылымның маңызды мәселелеріне және заңға деген оның көзқарасын анықтайды. Оның ойынша, заңдар қоғамды жақсартуда ешқандай рөл атқармайды. Ең бастысы, қоғам басында өзінің қылықтары арқылы мысал бола алатын, игілік, ли ережелері арқылы басқаратын, жақсы басшы отыруы керек. Заңдардың кодификациясына қарсы болған Конфуций жақсы басшы жоғары адамгершілікті қасиеттерге ие болса, сол жеткілікті деп есептеді. Сол уақыттан бері қытайлық саяси ойда басқарудың тәсілдері туралы екі қарама-қарсы пікір қалыптасты: барлық адамгершілікті және мәдени құндылықтар жүйесін қамтитын дәстүрлі ли арқылы және қатал реттеуге негізделген және бұлжытпай орындауды талап ететін фа – заңдардың көмегімен басқару.

Конфуциандық дәстүрмен берілетін этикалық құндылықтарға заңдарды қарсы қоюды ежелгі Грекиядағы жағдаймен салыстыру маңызды. Грек-парсы соғысынан кейін мұнда полис үшін заңдар мен конституция маңызды деген сана-сезім қалыптасты. Заңдар жоғарыдан түсірілген бұйрық пен ережелер деп емес, азаматтардың құқығын қорғайтын және оларды қанаудан арылтатын хартия ретінде түсінілді. Грекияда классикалық дәуірде заңның қажеті жоқ деген сұрақ мүлдем туындаған жоқ. Басқа заңдарда қалай болғанда да максималды түрде әділеттілік болуын қамтамасыз ету мәселесі тұрды.

Конфуцийдің адамгершілік пен мәдени құндылықтарды заңға қарсы қоюы Қытай тарихында маңызды болды. Адамгершілік және мәдениет құндылықтарын беретін дәстүрдің билік етуі немесе заңның билігі туралы дилемма ірі патшалықтардың қала-мемлекеттерді жұтып қоюы кезеңінде заңдық және әкімшіліктік нормаларды жасау қажеттілігінен туады. Уақыт талабын қабылдаған мемлекеттік қайраткерлер мен ойшылдар заң үшін, яғни мәдениет пен адамгершілікке қарсы күресті.

Конфуцийшілдік ілім бойынша данышпан Билеуші – ол тек қана адам сүйгіштікке (*жэнь*) және аспан сыйлаған игі күшке (*дэ*) ғана ие болып қоймай, сонымен қатар оларды өзінің саяси шешім қабылдаған кезде пайдалануы тиіс. Басқарудың бұл типі нормативті жүйенің тиімді қызмет етуі көзсіз бағынуға емес, оған бағынудың қажеттілігін кең түрде қоғамдық тұрғыдан түсінуге негізделген әлеуметтік онтологияның ерекшеліктеріне сай келеді: «Ұстаз былай деді: «Халықты бағынуға мәжбүрлеуге болады, бірақ оның себебін түсінуге күштеп бағындыруға болмайды» [1, 487 б.]. Конфуцийдің бұл тұжырымы қазіргі әлеуметтік-саяси теорияда толығымен ескеріледі. Э. Гидденс былай деп көрсетеді: «Әлеуметтік институттардың ішіне енгізілген басымды құрылымдарды өздерін автоматтар тәрізді ұстайтын «тіл алғыш денелерді» ұсақтау ретінде елестетуге болмайды» [2, 52 б.]. Бұл құрылымдар кері байланыстар жүйесінің коммуникативті функциялары тәрізді құрылады.

Конфуцийшілдіктің саяси идеологиясының оппоненті Лао-цзының даолық ілімінің ізбасарлары әлеуметтік жүйелердің рефлексивті сәйкестігі принципіне емес, онтологияның басқа түсінігіне сүйенді, яғни Конфуцийдің жоғарыда келтірілген пікіріне емес, табиғилық принципіне, дамудың аяқ астылығы, әлеуметтік болмыс пен табиғилықтың өзіндік бірлестігіне және соған сәйкес у-вэй принципіне негізделген. Державалық билеушілердің шынайы күші осы принципті ұстануға тікелей байланысты. Басқарудың құралдары мен басқару Жолын (Дао) қатаң ажырата білу керек. Саяси басқарудың құралдары – адамдық пен борыш, ақиқаттық пен жалғандық туралы пікір, мадақтау мен жазалау – Ұлы Жолды түсінуден соң жүру керек. Заттардың табиғи жолына араласу, адамды сүю мен жалған заңдарды негізге ала отырып, басқару, Чжуан-цзының пікірінше, Аспанастын шатасуға итермеледі және адамдардың жүректеріне қылмысқа бару туралы пікірді ұялатты: «Қазіргі күні қазыналықтар бір-бірінде жатыр, бір-бірін тарылтты, өлімге кесілгендер бірінің соңында бірі тұр. Ал кісен салынғандар арасында Конфуций мен Мо Дидің ізбасарлары аяқтарының ұшымен, қолдарын бұлғап жүр... Олардың данышпандығы мен білімдері мойындыққа қызмет ететіні қалайша көрінбейді? Олардың адамдығы мен борышы тұсау мен кісенге қызмет етпей ме?» [3, 497 б.].

Фацзя немесе легистер мектебінің идеологиясында Аспанастының билеушісі, тіпті өзінің қоластындағыларды басқаруда шексіз билікке ие болса да, (легистердің ілімі бойынша билік адамдарға емес, заңға тиесілі) өзінің іс-әрекетінде барлығы үшін ортақ, барлығына түсінікті заңды ұстануы керек. Билеуші үшін адамсүйгіштік пен адамға деген жанашырлық, ұят, құрмет және сыйлаушылық (Мэн-цзы) жатқан негіздің ешбір қажеті жоқ. Ең бастысы – халықты заңның күшімен басқара білу. Легизмнің негізгі қағидалары бойынша, Конфуцийдің іліміне сай халықты қайырымдылық пен басқаруға талпынған және моральдың жораланған ережесіне (*ли*) сүйенетін, адамсүйгіш және қайырымды билеуші, елді басқаруға және онда қажетті тәртіпті орнатуға қабілетті емес. Барлығы үшін ортақ заң легистердің ілімінде абыройлылықтың рангының өлшемін білмейді, бұрынғы сіңірген еңбегін немесе қайырымды іс-әрекетін де елемейді. Сондықтан заңды қолдану моральдыққа және гумандылыққа сүйенбейді. Хань Фэй былай дейді: «Егер заң жазалауды талап етсе, ал билеуші ол үшін көз жасын төксе, онда ол сол арқылы басқаруды жүзеге асырғаны емес, өзінің адамсүйгіштігін көрсеткені». Тек адамсүйгіштікке негізделген саяси және әкімшілік басқару – «мүлдем іске аспайды» [4, 507 б.].

Конфуцийшілдердің және моистердің ілімі бойынша, данышпандықты құрметтеу мемлекетті әділетті және тиімді басқарудың негізі болып табылады, сондықтан алаяқтарды, қатыгездер мен билікке сараңдарды емес, данышпандарды жоғарғы саяси қызметтермен айналысуға шақыру керек. Хань Фэй конфуцийшілдер өздерінің адамсүйгіштікті уағыздауы арқылы және заңның (*фа*) жеңімпаз күшін емес, мораль мен мәдени-жоралық нормаларға (*ли*) сүйене отырып, заңдарды бұзады деген идеяны қорғайды. Егер мемлекетті «қайырымдылық әдістеріне» сүйене отырып басқарса, онда

міндетті түрде қылмыскерлер көбейіп кетеді. Сондықтан «мәдениеттілер мен ғалымарды [басқаруға] жіберуге мүлдем болмайды, ал егер оларды пайдаланса, олар заңдарды бүлдіреді» [4, 507 б.] және мемлекеттің негізін бұзады. Легистік, сонымен қатар платондық түсінікте, біз қазір «құқықтық мемлекет» деп атайтын, мемлекетте заң біртұтастықтың игілігіне қызмет етеді және жеке адамдардың мүдделерін аяусыз аяққа таптайды, сол арқылы біртұтас әлеуметтік тәртіпті бұзады.

Әлеуметтік-саяси ойдың тарихына жүгінсек, зорлық жасамау туралы ойлардың әртүрлі мәдениеттерде, қоғамның құрылысы мен саяси режимдердің әртүрлі әлеуметтік-экономикалық түрлерінде болғанын көреміз. Мәдени-өркениеттік және компаративистік талдау әдіснамасын пайдаланатын саяси тарихқа арналған зерттеулерде аталған зерттеулердің ортақ контексті әртүрлі мәдени-өркениетті әлемдерге тән дүниеге деген көзқарастың іргелі негіздеріндегі айырмашылықты ұғыну болатыны атап өтіледі. Әдетте, негізгі демаркациялық жеке дамудың стратегиялық жолын таңдаудағы негізгі ерекшеліктері анықтайтын мәдени-өркениеттік дамудың Батыстық және Шығыстық типтерінің арасында жүргізіледі. Батыс сыртқы табиғатқа да, әлеуметтік қатынастарға да бағытталған өзгертуші қызметті таңдап алды. Мұндай басым интенция адамның әлемге деген көзқарасының іргелі (субстанциялық) негізі мәртебесін иеленеді және ол, сәйкесінше, адамның негізгі мақсаты ретінде қарастырылады.

Табиғатқа үстемдік етуді ғылымның дамуы мен ғылымға негізделген техно-логиялар арқылы оның заңдарын танып, сол заңдарды пайдалану қамтамасыз етеді. Әлеуметтік қатынастарға үстемдік ету ретіндегі саясаттың саласында техногендік өркениеттің қызметтік-өзгертуші ұстанымы тұлғаның автономиясы мен еркіндігі қағидалары бойынша ұйымдас-тырылған әлеуметтік-саяси қоғамдастық ретіндегі демократия тұжырымында айқын түрде жүзеге асты.

Өркениеттің батыстық түрімен салыстырғанда Шығыстың дәстүрлі мәдениеттерінде адам белсенділігінің бағыты, негізінен, табиғат пен адам болмысының әлеуметтік-саяси түрлерін өзгертуге емес, адамның ішкі әлеміне – оның сана саласына, өзін-өзі аңдау мен өзінің рухани-адамгершіл жетілуіне бағытталатын. Мұндай өздігінен ұмтылған қызмет өзінің өнімдерін заттандыруды есептемегенде табиғи үдерістердің имманентті қисынына араласпай жүзеге аса алатындықтан (өзінің ең «таза» түрінде – міндетті болатын), тиісті терминологиялық атауға да ие болған. Мысалы, дәстүрлі қытай мәдениетінде дүниеге көзқарастың ондай түрі әрекет жасамау – «у-вэй» қағидасында тұжырымдалған. Алайда, аталған қағиданың дәлме-дәл мәні «қиянат жасамау» терминімен беріледі. Мән-цзы «у-вэй» қағидасының мәнін мынадай аналогиямен жеткізген: өсімдікті тез өсіремін деп оны жоғары қарай тартуға болмайды, ол үшін жерді өңдеу керек. Сондықтан әрекетсіздік – енжарлық емес, күш қолданбайтын әрекет, қажетті әсер алу үшін жағдай жасау.

Әрекетсіздік қағидасының әлеуметтік-саяси салаға деген көзқарасқа да әсері болған. Аталмыш қағиданың қисының «өз көзқарасына: тиімділік жолдарын іздеу қисынына (әсіресе саясатта) келтірмей, түсіну мүмкін емес» [5,

268–269 бб.]. Мұндай қисын – имманенттіліктің қисыны – саясаткер қоғамға өз жоспарын күштеп телімеуі тиіс, керісінше, сол жағдайдың ішінде болатын әлеуетке арқа сүйеу керек деген идеяға негізделеді. Нақтылық әрқашан өзгеріп отырады, өзгеріске ашық болады. Сондықтан жағдайды өзіне қолайлы ету үшін, ешқандай сыртқы күштің қажеті де жоқ. Дана билеушінің стратегиясы объективті себептерді, нақты күштер мен жағдайдың өрбу қисынын түсінуден және қажетті нәтижені алуға септігі бар үдерістерді қолдаудан құралады. Саясаткер үшін кейін айқындалып, жағдайдың барысын бағыттауы жасырын үрдістің пайда болу сәтін дер кезінде байқау маңызды. «Мен барымды салып, тіпті жетістікке ұмтылмағандаймын, өйткені жағдай даму барысында ұмтылысымды жұтқандай: өкім ебін тауып әдеттегі құбылыстарға кірігеді және оның бар-жоғы да байқалмайды» [6, 27 б.]. Лао-цзы былай деп үйреткен: Халықты басқарудағы қиындықтар биліктің тым әрекетшіл болуынан туынайды.

Ешқандай әрекет жасама, сонда бітпеген іс те қалмайды. Жақсы билеуші реттеу өнерін жетік меңгерген билеушіден шығады. Сол өнердің саяси тиімділігі әркімнің аталған қоғамда қабылданған өмірлік стратегиялар шеңберінде, «әлеуметтік пайдалы» қызметке марапат пен жазаны қолданып мәжбүрленбей табиғи, қалауынша, өз бетінше, өз игілігі үшін өмір сүруіне жағдай жасауға байланысты. Сондықтан да, шынайы гуманизм саяси басқару қағидалары ретіндегі адамсүйгіштік пен әділдікке зәру емес: «Аспан мен жер адамсүйгіштіктен ада және барлық тіршілік иелеріне дербес өмір сүруге мүмкіндік береді. Кемел (билеуші – А.С.) адамсүйгіштіктен ада және халыққа өз бетінше өмір сүруге мүмкіндік береді». Сондықтан «Халық бар екенін ғана білетін билеуші – ең жақсы билеуші» [7, 494, 495 бб.]. Концептуалды тұрғыдан алғанда, саяси реттеудің кемелдігі саяси ойлаудың тізбекті түріне, үлгі тұту жағдай қисынына, саяси институттар мен әрекеттеріне мақсатқа сәйкестілік (М. Вебер) өлшемдері тән ерекше дискурсына қарсы стратегияны қолдануға байланысты: «...жалпы, конфуцийшіл ой анықтаманы табуды көздейтін кез келген ізденіске қарсы болады (ондай анықтама сәттер мен жағдайлардың сан алуан түрлері арасындағы міндетті түрде барабарлықты іздеуге айналар еді). Демек, ондай ой ешқандай «ақиқатқа» жете алмайды; ол «ортақ» нәрсеге айналатын қайсыбір нәрсені «мән» ретінде «дерексіздендіруді» білмейді. Бірақ, мұндай даналық нақты анықтамалармен шектелмегендіктен, кез келген мүмкіндікке әрқашан ашық болады және өзінің әділдігіне сай барлық жағдайды қамтиды; ешнәрсені қалдырмау оның негізгі сипатына айналады» [5, 216 б.].

Саясатты, саяси стратегияларды белгілі бір теориялық абстракциялармен, әлеуметтік тәртіпті құрастырудың негізі ретінде қабылданған белгілі бір ұнамды оқшау мазмұнмен байланыстыра, аяқталған формулалар (дискурстық позициялар) негізінде жүргізуге болмайды. Осы орайда, даошыл-конфуцийшіл саяси этиканың қазіргі саяси үдерістегі саяси күн тәртібіндегі мәселелерімен, яғни саяси өрістің құндылықты құрылымдануы және саяси іс-әрекеттердің мақсаттары мен басымдықтары туралы мәселелердің айқындалмауымен және еркін түрде қайта шешілуімен ғажап үндесуін атап өтуге болады.

Әдебиеттер

1 *Конфуций*. Лунь юй // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Античный мир и восточные цивилизации. – М.: Мысль, 1999. – Т. I. – С. 487–490.

2 *Гидденс Э.* Элементы к теории структуризации // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас: учебное пособие. – Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. – С. 40–72.

3 *Чжуан-цзы* // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Античный мир и восточные цивилизации. – М.: Мысль, 1999. – Т. I. – С. 496–498.

4 *Хань Фэй*. Хань Фэй-цзы // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Античный мир и восточные цивилизации. – М.: Мысль, 1999. – Т. I. – С. 503–508.

5 *Жюльен Ф.* Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. – М.: Московский философский фонд, 2001. – 360 с.

6 *Жюльен Ф.* Трактат об эффективности. – М. – СПб.: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999. – 84 с.

7 *Лао-цзы*. Дао дэ цзин // Антология мировой правовой мысли. – В 5 т. Античный мир и восточные цивилизации. – М.: Мысль, 1999. – Т. I. – С. 494–496.

Резюме

Сағиқызы А. Сущность китайской политической этики

Антитетика гуманистических идеалов государственного устройства и задач эффективности политического управления определяла противостояние в Древнем Китае мировоззренчески-политических установок конфуцианства, даосизма и легизма как альтернативных принципов государственно-политического управления. Длительная история непримиримого противостояния легизма и конфуцианства завершилась выработкой единой согласованной стратегии государственного устройства и принципов политического управления.

В отличие от западного типа цивилизации, в китайской культуре вектор человеческой активности по преимуществу был направлен не на преобразование природы и социально-политических форм человеческого бытия человека, а на внутренний мир человека – на сферу его сознания, на самосозерцание и духовно-нравственное самосовершенствование.

Summary

Ayazhan Sagikyzy. The Essence of Chinese Political Ethics

Antithetic of humanistic ideals of state structure and the tasks of effective political governing determined in Ancient China the opposition between world-outlook and political principles of Confucianism, Taoism and Legism as alternatives of state-political govern. Long history of antagonist opposition of Legism and Confucianism came to end by working out the united strategy of state structure and principles of political governing.

In difference to Western type of civilization Chinese culture of human activity intended not to transformation of nature and social-political forms of human being but to inner world of man – to the sphere of his consciousness, to self-contemplation and spiritual-moral self-development.



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

НРАВСТВЕННЫЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ В ТРАДИЦИИ ВОСТОЧНОГО ПЕРИПАТЕТИЗМА

Аннотация. Идея единства человеческого рода была одной из главных черт гуманизма в средневековой мусульманской культуре. Другой ее важной чертой был идеал просвещенности, интеллектуальной и нравственной культуры. Эстетическое представление об итоговом совершенстве человеческого рода – идеал совершенного человека (в арабоязычном варианте – «камил») – это не пассивный созерцатель, это человек, который имеет отчетливо выраженное личностное начало и осознание того, что человек есть самоцель собственной деятельности и ни в коем случае не средство для кого-нибудь или чего-нибудь. Эта проблематика широко рассматривалась в теологии, фальсафе и научном дискурсе средневекового арабо-мусульманского Востока. Таким идеалом в учении восточных перипатетиков является всеобщая любовь к человеку, стремящемуся познать и изменить самого себя и окружающую действительность с позиции гармонии и красоты.

Ключевые слова: совершенство, духовность, прекрасное, идеал, гуманизм, благо, счастье.

В становлении социокультурного бытия человечества важную роль играют выработка и воплощение в жизнь мировоззренческих, социальных, религиозных, этических идей, принципов и ценностей.

Одним из источников культуросозидающих и духовно-жизнеутверждающих идей и концепций являются взгляды и представления о духовном совершенстве человека. Эта проблематика широко рассматривалась в теологии, философии и науке средневекового арабо-мусульманского Востока. В них осмысление проблемы духовного совершенства человека осуществлялось в диапазоне от религиозной по своему характеру и содержанию интерпретации духа до разработки альтернативных идей духовного совершенства в философии и науке.

Согласно Корану, источником и силой, порождающей все сущее, является священный дух. Духовная мощь Всевышнего властвует над небесами и землей, может оживлять и умертвлять, творить что хочет [1]. Этот дух оживил первого сотворенного человека. Будучи частицей божественного духа, человеческий дух проявляет себя в разуме, интеллекте и знании. При этом различаются такие постоянные духовного совершенства, как жизнь и воля, дух и душа, разум и знание. Человек, природа которого заключена в

единстве тела, души и духовного, пронизывает своей жизнью и энергетикой микро- и макрокосм.

Догматику ортодоксального ислама можно охарактеризовать следующими положениями: строгий монотеизм, исключаящий проблему взаимоотношений «божественное – человеческое – природное»; идеал теократии (неделимость светского и религиозного права); религиозные догматы, строго зафиксированные в Коране, не подлежащие объяснению.

В исламе преобладающую роль играет не теология, как спекулятивное учение о догматах веры, а фикх – совокупность многочисленных мусульманских юридических школ; а также шариат – всеобъемлющий канонический закон, действующий на всех уровнях бытия общества в целом.

Эти особенности обусловили уникальный для средневековья характер мышления на Среднем Востоке – антиавторитарный, антидогматический, рационалистический, и, самое главное, сугубо светски ориентированный, тесно связанный с естествознанием.

Значительный вклад в исследование этой проблемы внесли представители перипатетизма (аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд), которые восприняли и дальше развили античные идеи и представления о нравственно совершенной личности («идеал правителя»). Они выработали глубоко рационалистический образ духовного совершенства, понимание его в качестве системообразующего элемента творения – как силы, связывающей микро- и макрокосм, поскольку природа человека заключена в единстве тела, души и духовного.

Важный атрибут гуманизма – представление о единстве человека – развивался на почве великих империй, открывавших простор для политических, торговых, культурных коммуникаций, создавших, в свою очередь, условия для использования единого языка межэтнического общения, каким в эпоху поздней античности стал эллинистический греческий.

Идея гуманизма в эпоху эллинизма понималась как человечность, милосердие богов и самодержцев к людям (филантропия). Дальнейшее развитие эта идея получила в Римской империи: вскоре после завоевания римлянами Восточного Средиземноморья, Полибий написал первую всеобщую историю, представляющую человеческий род как целостное образование. Появление гуманистических идей в мире ислама определялось широкими межэтническими контактами, развитием международной торговли, интенсивной урбанизацией.

В культурном отношении в условиях веротерпимости происходило благотворное взаимодействие разных религиозно-общинных традиций – арабо-мусульманской, арабо-христианской, сиро-христианской, иудейской, ирано-исламской, ирано-зороастрийской и др. В IX–X вв. мусульмане, язычники, иудеи, христиане, разделявшие общие духовные ценности и цели, стимулируемые изучением античного научного и философского наследия, объединяются в научные собрания (маджалис). Там царил дух вольномыслия, свободный обмен взглядами и идеями; убеждения, что истина

едина и что все религии являются лишь образным выражением человеческой истины.

Отстаивавшаяся философами идея единства человеческого рода была одной из главных черт гуманизма в средневековой мусульманской культуре. Другой ее важной чертой был идеал просвещенности, интеллектуальной и нравственной культуры. Философы рассматривали свою науку как высшую цель гуманистического образования и краеугольный камень наук, как средство человеческого совершенствования, достижения счастья и спасения.

Главные принципы гуманизма, разработанные в арабо-мусульманской философии, таковы:

- человек есть мера всех вещей и единственный критерий ценности;
- провозглашение разума основным орудием познания, помогающим человеку подчинить себе природу;
- культ природы, в которой человек видит отражение своей духовной сущности;
- вера в прогресс человечества;
- обостренное чувство прекрасного.

Онтология восточных перипатетиков основывалась на следующих принципах: положение о вечности мира, направленное против креационистского коранического учения о сотворении мира; мир совечен Богу, а Бог есть вечно первая причина мира; признание единосущности разума, порождающего знание, своей универсальностью приобщающего людей к бессмертию (исключая индивидуальное бессмертие); принцип детерминизма, принцип причинности, объясняющий жизнедеятельность мира, вводящий во всеобщую универсальную ткань бытия Первопричину как главу причинного ряда, как часть бытия, распространяющуюся только в интеллектуальном потенциале, а не на материальный мир, что усекало власть Бога и вызывало тревогу теологов ислама – мутакаллимов.

В иерархической конструкции Вселенной разделялись «надлунный» мир и «подлунный». Причину бытия всего существующего являл собой Первосущий. Также он являл собой тождество бытия и мышления, ибо начало постижения им сущего означает начало бытия этого сущего.

В «надлунном» мире признавалась естественная иерархия, которая идет сверху вниз. В «подлунном» мире она идет обратным путем – от низшего к высшему. «Наименее совершенной является общая первичная материя, затем последовательно поднимаются по ступеням совершенства – элементы, минералы, растения, животные, лишенные разума, и, наконец, разумное животное, которое никто не превосходит – человек» [2].

Пантеизм Фараби в центр философской системы поставил проблему человека. Человек находится посередине: между «путем вниз» (от Бога, разумов сфер, деятельного разума, к земному миру и человеку) и «путем вверх» (от первоматерии – к элементам, минералам, растениям, животным и человеку). При рассмотрении Первосущего и вытекающих из него идеальных сущностей, в качестве характерной черты Фараби отмечает отсутствие в

них противоположностей, могущих нарушить их незыблемость. В горизонте космологического мышления человек в своем телесно-духовном бытии воспринимался в полной соизмеримости с окружающим его миром вещей, образующих гармонически устроенный космос, в котором любая вещь имеет свое естественное местоположение. И человек, как сущее среди других сущих, пребывает в полной гармонии с космическим миром, который воспринимается и постигается в качестве необходимой и естественной сферы его жизни и мышления.

Идея гармонии наполняет эту проблему конкретными положениями о гармоническом развитии личности как элемента всего общества. Человек, по его мнению, по своей природе предназначен к совершенству. Представления о физическом совершенстве человека строились на учении о материальных субстанциях. Четыре основных элемента – огонь, воздух, вода, земля – составляют материальность мира. Из соединения этих субстанций образуются сложные соединения, высшим проявлением которых, по праву, считается человек. Поскольку в человеческом теле присутствуют эти четыре первоэлемента, то соответственные им четыре первичных качества – влага, сухость, теплота, холод – находят гармоничное сочетание и благородство форм.

Следуя своему убеждению о вечности материи, Фараби говорит о большой роли совершенства частей тела. Душевные способности человека, прежде всего, обусловлены физическими свойствами отдельных органов и частей тела. Душевные силы приводятся в действие определенными органами человеческого тела. «Субстанция души – распределяется по органам. Дарователь форм создает ее тогда, когда проявляется нечто, способное принять ее. Это нечто есть тело: когда оно есть, появляется и эта субстанция. Оно есть плоть. И их дух, заключенный в одной из его частей, а именно в глубине сердца, есть первое вместилище души. Душа не может существовать раньше тела...» [3]. Подобные воззрения позднее мы находим у Ибн Сины, Ибн Баджи [4].

Более сложными и глубокими были суждения мыслителя о человеке как существе, наделенном разумом. «Человек стал человеком благодаря разуму» – эта формула, высказанная Фараби в трактате «О достижении счастья», служит исходной в его суждениях о духовной стороне личности. Человек подобен животному, поскольку ему, как и последнему, свойственна способность к ощущениям, но разум и душевные силы возвышают человека над всем окружающим миром [5]. Та душевная сила, которая «заложена от природы в человеке», способность мыслить, логически отличает его от прочих живых существ; посредством этой способности человек «мыслит категориями, овладевает науками и искусствами, а также способен различать прекрасное и безобразное в своих и чужих поступках» [6]. В своем трактате «О взглядах жителей Добродетельного города» Фараби дает классификацию душевных сил, в строгой последовательности излагая содержание познавательно-психических способностей человека. Самой высшей он называет разумную силу

души, дающую человеку способность выбирать и отличать прекрасное от безобразного, плохое от хорошего, полезное от вредного.

Внутренние душевные силы, которые подразделяются Фараби на воображающую силу, силу эмоций, говорящую или разумную силу, гармоничное сочетание их делают человека способным к объективным оценкам окружающей действительности, к составлению абстрактных понятий. Душевные силы человека способны влиять на физическое состояние тела. Нарушение гармонии духовных сил влияет на здоровье тела.

«...Люди с больной душой благодаря своему воображению, нарушенному желаниями и обычаями, находят удовольствие в дурных положениях и действиях, страдая при этом от вещей прекрасных и добродетельных или же вовсе не представляя их себе» [7]. Итак, духовные потребности, способности и совершенство форм тела есть признак гармоничности человека как венца развития природы.

Понимание человека как существа разумного и выделение его по этому признаку из всего мироздания оказались первым шагом на пути рационалистического осмысления человека и общества на средневековом мусульманском Востоке, подготовившим почву для разработки систематизированного учения о человеке с точки зрения присущей ему разумной способности. Бог – творец, но его власть ограничивается в пользу человеческой активности. Активное научно-философское освоение действительности ведет к пересмотру человеческого отношения к ней – от инертного и авторитарного, внедряемого религией, к активному, преобразующему и подлинно гуманитарному, апеллирующему к разуму и требующему знаний.

В эпоху Фараби, проникнутую духом рационализма, перед философией встала задача создания целостной, гармоничной, не разделенной на противоположные сферы – божественную и человеческую – картины мира, человеческого бытия. Он первым среди других мыслителей того времени расширил границы рационального миропонимания тем, что выдвинул в качестве философского осмысления вопросы совершенствования человека и человеческого общества.

Фараби понимал разумную деятельность как смысл, цель человеческого бытия, доставляющую человеку наибольшее благо. Видя в разумной деятельности высшее проявление творческой активности человека, Фараби трактует его жизнь как непрерывный процесс познания, в результате которого человек совершенствуется, восходя по «ступеням человечности», соответствующих ступеням становления разума: разум потенциальный, разум приобретенный и разум деятельный. Согласно Фараби, знание, приобретенное с помощью разума, должно доставлять человеку счастье и радость, которые возрастают в той мере, в какой растет его достоверность: познавая, человек обнаруживает в себе красоту и совершенство. Философ, чья душа имеет чистоту и содержит все формы, имеющиеся в Деятельном разуме, должен быть правителем идеального государства. Благодаря контакту с Деятельным разумом, он знает истину, и здесь он философ; но, обращаясь к

людям, которым недоступны умопостигаемые формы, он должен дать им представление о существовании единого и всемогущего творца, становясь тем самым пророком религии.

По мнению исследователя арабо-мусульманского Востока А.А. Игнатенко, арабо-исламские философы жили не в изоляции, а в самой гуще общественных событий. Социокультурными предпосылками фальсафы можно назвать тот факт, что, если философы непосредственно не занимались управлением власти, то находились рядом с ее держателями, и, наблюдая за политикой, могли составить представление о проблемах современного им общества: аль-Фараби был приближен ко двору халебского султана Сайф-ад Дауля; Ибн Сина был визирем и советником султанов Шамс-ад Дауля и Аля-ад Дауля; Ибн Баджа был визирем альморавидского наместника Гранады и Сарагосы; Абу Бакр Ибн-Туфейль был секретарем при наместнике Гранады; личным врачом и советником альмохадского халифа Абу Якуба Юсуфа; Ибн Рушд сменил на посту советника Ибн-Туфейля; далее – судья (кадий) Севильи и Кордовы [8].

Следует отметить, что суждения арабских мыслителей были, по большей степени, объективными, поскольку каждый из них испытал на себе резкие переходы от ситуации приближенного фаворита к положению опального изгнанника. Ибн-Сина скрывался от гнева Махмуда Газневида (военачальника Шамс-ад Дауля); Ибн Баджа был отравлен; Ибн Рушд – проклят, труды его были сожжены, сам он был сослан [9].

В учениях арабо-мусульманских философов, начиная с аль-Кинди, задается социально-значимый теоретический поиск: счастье – цель человеческой жизни. Поскольку этот мир – вечно изменяющийся и непостоянный, мир возникновения и уничтожения, где неизбежны потери, то счастье необходимо искать в мире постоянного: Мире Разума.

Под влиянием учений Аристотеля и Платона в арабо-мусульманской философии развивались три основных тезиса по проблеме человека: цель и высшее средство человека – счастье; это счастье должно быть интеллектуального свойства, ибо само по себе является философствованием, умопостижением; счастье достигается во взаимодействии. Счастье человека – результат совместной деятельности людей.

В чем заключается совершенство человека? В счастье. Как достичь счастья? Через знание и поведение. Какого рода это знание? Это знание сущности всего и всякого сущего. Каково должно быть поведение, дающее счастье? Добродетельное поведение. Как постигается это знание? Оно постигается теоретическим знанием, дающим истинное знание о сущем (это – философия), а также практическим искусством, «выправляющим деяния и направляющим души к счастью» (это – политика). Практическое искусство и теоретическое знание должны существовать в единстве, как единый в двух лицах философ-политик, дающий искомое знание и искомое поведение.

Средневековая философия Востока наиболее адекватно выразила потенции, реализацию и пределы философского мышления в социально-идеоло-

гическом и общественно-политическом аспекте. Идея единства строения человеческого тела, социума и космоса – основополагающий принцип социально-политической рефлексии.

Идеал совершенного человека (в арабоязычном варианте – «камил») – это не пассивный, неподвижный созерцатель, это человек, который имеет отчетливо выраженное личностное начало, стремится изменить самого себя и окружающую действительность. Для человека характерно свободное, т. е. сознательно совершаемое действие в согласии с универсальной, всеобщей целью рода человеческого. Это есть эстетическое представление об итоговом совершенстве человеческого рода – идеал. Таким идеалом в учении восточных перипатетиков является всеобщая любовь к человеку, осознание того, что человек есть самоцель собственной деятельности и ни в коем случае не средство для кого-нибудь или чего-нибудь. Человек должен на пути постепенного нравственного самоусовершенствования осознать свои достоинства и оценить себя как высший и единственный принцип в окружающем мире.

Высшая степень нравственного поведения достигается только тогда, когда благо вершится ради самого блага без всякого расчета, будь то даже расчет на благодарность или хорошее впечатление. Высшего счастья человек способен достичь тогда, когда, подчинив животные силы силе разума, он мысленно восходит к высотам познания. Но счастье такого рода возможно только после того, как у человека воцарится гармония в практической части души, в каждой из сил, порождающих нравственные добродетели.

Гуманизм арабо-мусульманских философов (аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Баджа и др.) – интеллектуального, просветительского характера. В своих воззрениях на человека они исходят из признания некоего общего для всего человеческого рода природного свойства, усматриваемого ими в разумной деятельности. Это – утопичный взгляд, однако в то время, когда не была сломлена мощь ортодоксального ислама, провозглашение человека существом разумным вело к гуманистическим идеям о сопричастности человека к Богу, о свободе человеческой воли, о способности человека выбирать между Добром и Злом, о его способности к совершенствованию, о важной роли знания в человеческом обществе, о светлом будущем всего человечества.

Литература

1 Коран. Перевод И.Ю. Крачковского. – М., 1963 (сура «Аль-Хиджр», аят 23; сура «Совет», аят 48).

2 *Аль-Фараби*. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1972. – С. 239.

3 Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. – М., 1963. – С. 174.

4 *Игнатенко А.А.* В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. – М.: Мысль, 1989. – С. 56.

5 *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – С. 37.

6 Аль-Фараби. Философские трактаты. – С. 265.

7 Там же. – С. 333.

8 Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. – М., 1983. – С. 34.

9 Аль-Фараби. Философские трактаты. – С. 314.

Түйін

Жолмухамедова Н.Х. Шығыс перипатетизм дәстүріндегі адамгершілік және эстетикалық құндылықтар

Шығыс перипатетизмі философиясындағы ілімдердің әр түрлілігіне қарамастан олардың барлығының бір ядросы қалыптасты, ол адам мәртебесін, абыройын жоғары бағалау шығармашылыққа негізделгендігін тұжырымдайды. Теологиялық игіліктер зерде игіліктерімен – ақыл, данышпандық, біліммен ауысады және олар моральдық игіліктермен (игі зерделілік, әділеттілік, қанағатшылдық) қатар адамның жердегі бақытқа жетуіне мүмкіндік береді.

Summary

Zholmukhamedova N. Moral and Aesthetical Values in Tradition of Eastern Peripatetizm

Despite distinctions in doctrines of philosophy of east peripatetizm, there was the uniform kernel which is based on recognition of high dignity of the person, revealing in creation and creativity. Theological virtues give way to virtues of reason – to mind, wisdom, knowledge and are called along with moral virtues (prudence, justice, moderation) messages of the person for achievement of terrestrial happiness.





Айдын Сахаманов – Казахская Национальная академия искусств им. Т. Жургенова (Алматы)

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ В КАЗАХСКОМ КИНО

Аннотация. Духовные ценности неоднородны по содержанию, функциям и характеру требований к их реализации. Существует целый класс предписаний, программирующих цели и способы деятельности – это стандарты, правила, каноны. Более гибкие, предоставляющие достаточную свободу в реализации ценности – это нормы, вкусы, идеалы. Религия есть отражение человеческой мудрости, жизненного опыта. Как бы режиссер не считал себя атеистом и не снимал бы кино без религии, его взгляд на ту или иную ситуацию и жизненный опыт перекликаются с религиозными ценностями и находят отражение в кино. Каждый человек живет в определенной системе ценностей, предметы и явления которых призваны удовлетворять его потребности. Другими словами – ценность выражает способ существования личности.

Ключевые слова: творчество, духовные ценности, религия, Тенгри, фильм, кино, зритель.

Кино не только соединяет художественные средства других искусств, оно обладает и своими собственными, специфическими, т. е. присущими только ему, выразительными возможностями. Прежде всего, это – *смена планов*. Кинокадр может вместить и пейзаж, и толпу людей, и огромное здание. Этот кадр будет снят *общим*, или *дальним* планом. Но в кадре могут быть показаны сидящий человек, угол комнаты, станок – они будут сняты *средним* планом. А когда киноаппарат приблизит к зрителю лицо актера, его руку, это будет *крупный* план – наиболее выразительное художественное средство кино. Кинозритель может также взглянуть на человека или здание сверху, сбоку, снизу, издалека, с высоты птичьего полета или подойдя вплотную. Это зависит от художественного замысла режиссера и достигается *ракурсом* – так называют угол зрения киноаппарата. Соединение отдельных кадров в общее целое, в фильм, называется *монтажом*. Монтаж – это отбор художником событий, их сопоставление в определенном темпе и ритме, их трактовка. Монтаж – главное, основное специфическое средство киноискусства. При помощи монтажа можно соединять события, снятые в разных местах и в разное время.

Эти и многие другие выразительные средства кино помогают режиссеру раскрывать и доносить до зрителя те или иные мысли, которые выражают его отношение к системе ценностей. Зачастую в своих фильмах режиссеры прибегают к религиозной тематике, так как она относится к духовным цен-

ностям, и тем самым составляет стержень культуры определенного народа, фундаментальные отношения и потребности людей.

«Религиозные ценности – это ценности, обусловленные верой в сверхъестественное и возможностями непосредственного общения с ним, направленные на осуществление высшего смысла жизни человека, не сводимого к его биологическому существованию» [1, с. 164]. Многообразие потребностей и интересов личности и общества выражается в сложной системе ценностей, которые классифицируются по разным основаниям. «По содержанию различаются ценности, соответствующие подсистемам общества: материальные (экономические), политические, социальные и духовные. Материальные ценности включают производственно-потребительские (утилитарные) ценности, связанные соотношениями собственности, быта и т. п. Духовные ценности включают нравственные, познавательные, эстетические, религиозные и другие идеи, представления, знания» [2, с. 167].

Религия, как совокупность определенного предметно-смыслового содержания – исторических образов, заповедей и чувственных ритуалов – передается в мышление человека и становится смыслообразующим фактором его сознания и мировоззрения. Язык – это инструмент приема и передачи информации, т. е. логическая связь со всеми уровнями смысла в мышлении человека. Язык кино таит в себе богатые возможности в передаче информации.

Что касается отображения религиозных ценностей в современном казахском кино: на данный момент в Казахстане снимается около двадцати полнометражных фильмов в год, как государственной студией, так и частными. И религиозную тему, затронутую в них, можно рассматривать с двух позиций – первая, это когда сюжет фильма строится на религиозной тематике («Рэкетир», «Заблудившийся», «Книга») и вторая, когда религиозные ценности вводятся в ткань фильма как дополнительный прием, который отображает национальное отличие («Шал», «Мын бала», «Мустафа»).

Акан Сатаев предлагает национальную, казахскую модель кинобоевика, шире – мусульманскую. Фильм «Рэкетир» снят с учетом восточной ментальности и религиозных ценностей. В кинокартине присутствует уважительное отношение к чувствам верующих людей. Самый длинный диалог героев в фильме «Рэкетир» – это анализ 67-й суры «Аль-Мульк» («Власть»). И, наконец, религиозные мотивы, поиски веры, покаяния отчетливо выражены в его новом фильме, мистическом триллере «Заблудившийся». Продюсер и режиссер Акан Сатаев старается сделать почти невозможное, пытается внести в популярные жанры коммерческого кино (боевик и триллер) духовное начало в первоначальном, глубоком смысле этого слова. И это – принципиально новое, ранее не существовавшее направление в казахском национальном кино.

Творчество Еркека Турсынова состоит из ряда картин, основанных на визуализации ценностей Тенгрианской традиции, это картины «Келин», «Шал». Во время дискуссии, которую вела киновед Гульнара Абикеева и в

котором участвовали музыковед, доктор искусствоведения Асия Мухамбетова, главный редактор журнала «Мысль» Сейдахмет Куттыкадам, культуролог, доктор философии Альмира Наурызбаева, литературовед-востоковед Сафар Абдулло, художник-постановщик, доктор архитектуры Алим Сабитов, картина Е.Турсунова «Шал» была обсуждена очень подробно.

«Старик» – мощная картина с глубоким философским содержанием. – говорит Сафар Абдулло. Что общего у фильма со «Стариком и морем» Хемингуэя, я не понял или не увидел, хотя автор и отсылает к этому шедевру как к культурному источнику своего замысла. С моей точки зрения, это сугубо степная, казахская, и вместе с тем – общечеловеческая картина.

Сейдахмет Куттыкадам: «Старик», скорее, сопоставим с рассказом «Воля к жизни» Джека Лондона. Если помните, пространство там – «белое безмолвие», среда, которая убивает слабых, выживает в ней только тот, кто по-настоящему силен. На этом суровом фоне идет борьба не на жизнь, а на смерть между волком и человеком. Метафора столь же мощная, как у Джека Лондона.

Потоки цивилизации в фильме очень разные – от телетрансляции мирового чемпионата по футболу, джипа и снаряжения охотников, до сакральных ритуалов тенгрианства. Глобальная цивилизация оказывает тлетворное влияние на исконные культуры. Суть фильма, на мой взгляд, в противостоянии агрессивному напору глобализма. Когда в человеке просыпается исконный дух его культуры, он выживает» [3, с. 43].

Во время дискуссии подробно рассматриваются те самые ценности, которые и составляют основу религиозной культуры.

Альмира Наурызбаева: «Мне думается, что наши представления об извечной враждебности волка и человека рождены традиционной западной парадигмой противопоставления – природы как стихии и культуры как ее упорядочивания. Как мне представляется, в этом фильме сделана попытка снять эту антиномию. Действительно, и волк, и человек – дети природы, каковая по определению находится по ту сторону добра и зла. А вот вторжение цивилизации, человека, оснащенного суперсовременными атрибутами (джип, ружья с оптическими прицелами) и глухого по отношению к традиции жить в согласии с законами природы, нарушает гармонию жизни и приводит к катастрофе. Помните, в последнюю ночь старик натывается на охотника, который укрылся в большой трубе, похожей на отвалившуюся ступень космической ракеты. Это – плохое место, не освященное. А вот старик нашел пристанище в мазаре золотоволосой Алтынай, где он чувствовал себя в тепле и безопасности. Поэтому, выйдя из мазара, он кланяется и благодарит духа предков, аруаха Алтынай за ночлег».

Г. Абикеева: «Асия Ибадуллаевна, вы как-то обмолвились, что картина абсолютно тенгрианская. Поясните, пожалуйста, почему?».

А. Мухамбетова: «По тенгрианству специальных книг, то есть письменных вербальных текстов, практически нет. Чтобы понять, что же это такое, надо увидеть (все смотрят, но надо увидеть) саму нашу жизнь. И тогда на

нас свалится масса устной (а сейчас – записанной и изданной) информации в традиционной поэзии, легендах и преданиях, масса невербальной информации в наших обрядах. Все семейно-бытовые обряды – родильные, свадебные, похоронные – у нас тенгрианские. Мы не подозреваем, что проживаем самую чистую, святую часть нашей жизни как тенгрианцы. Картина мира в фильмах «Келин» и «Старик», созданных Ермеком Турсуновым, – тенгрианская. Обсуждая сюжеты его фильмов, мелочно цепляясь к автору с позиций исламской этики, которую мы сами-то не соблюдаем, мы не находим нужным громко сказать о том, что этот казахский режиссер войдет в историю мирового кино как первый, кто создал на экране зримый, многогранный, мифологически точный, лично прочувствованный человеком XXI века, психологически насыщенный и высокопоэтический образ Тенгрианской Вселенной».

Исламский пласт нашей культуры – тонкое и довольно прозрачное покрывало над мощным тенгрианским миром, созданным нашими предками и продолжающим жить в нашем коллективном бессознательном (шутка ли – как минимум, три тысячи лет жили в этом мире). Поэтому мы приняли образ мира, созданный Ермеком Турсуновым, как нечто родное, глубоко укорененное в наших душах, и это помешало нам осознать, насколько этот узнаваемый нами образ абсолютно нов для кинематографа.

Тенгрианская Вселенная стоит из трех миров. Жители Верхнего мира (так и в фильмах Е. Турсунова) – хищные птицы, они практически не участвуют в действии, но обязательны как ипостаси мира Тенгри. Человек на коне с собакой – житель Среднего мира. Но человек, лишившийся коня, становясь пешим, спускается в Нижний мир, где обитают и волки.

Этот трехчастный мир Тенгри дарован казаху, и только в нем, как бы ни был полон динамики и заразительного энтузиазма футбольный фанатизм старика, протекает его истинная жизнь. Мир этот необъятен, загадочен и непредсказуем, амбивалентен, он – родной дом человека... и он грозит ему гибелью. Но старик, живущий по законам Тенгри, – спасется, а нарушителей – ждет смерть. Волки, убивающие охотников и преследующие старика – это карающая рука Тенгри, волчица, которая сжалась над ним (простила или испугалась?), – это его, Тенгри, милость.

Сейчас с каким-то поразительным единодушием тюрки тянутся к своей древней религии – тенгрианству. Это стихийный процесс. Ермек Турсунов создал киноформулу этого грандиозного явления в духовном мире разных, казалось бы, давно потерявших связь тюркских народов. Такое дается только большому художнику» [4, с. 44, 45].

В становлении духовных ценностей большое значение имеет мифологическое. Это, несомненно, важный фактор формирования духовной культуры. Его значение неизменно велико как в архаичном обществе, так и в современном. Однажды возникнув как вариант объяснения бытия, миф, развиваясь и совершенствуясь, приобрел много других функций. Миф – это форма воспроизведения жизнедеятельности этноса и человечества в целом.

Сущность мифа в этом аспекте состоит в обеспечении функционирования и развития самой этой жизнедеятельности. Миф есть явление социокультурное. В этом плане он выполняет целый ряд социокультурных функций: художественно-эстетическую, нравственно-духовную, педагогико-воспитательную, идеологическую, мировоззренческую [5, с. 6].

Фильм «Шал» культурологи отнесли к разряду эпических, а, стало быть, он основан на мифологических аспектах.

А. Мухамбетова: «Помните «Буранный полустанок»? Едут хоронить Казангапа. Герой едет на верблюде, а на верблюде у нас ездили только искатели бессмертия – мифический Коркут-ата и реальный Асан Кайгы. Увязалась собака за ними. Всадник и собака – это уже формула эпического батыра, как в «Кобланды». Дальше – высоко в горах беркут, взлетев из гнезда, видит внизу маленькие точки – верблюда с человеком, собаку и машину. В фильме присутствует небесная вертикаль. И в «Старике» она есть – когда он молится, вверху летит то ли ястреб, то ли орел. Когда он ночует в мазаре, там тоже есть ночное небо и птица».

А. Наурызбаева: «Изобразительный ряд мог бы быть богаче, мобильней. И это придало бы фильму больший размах эпичности».

С. Куттыкадам: «Не согласен с вами. Все факторы эпоса тут налицо. Герой выходит в большое путешествие и сталкивается с силами природы – туманом, бескрайней степью, выпавшим снегом, волкам. И он борется один на один, защищая своих овец. Ему помогают духи предков, аруахи – в образе золотоволосой Алтынай, священного дерева. Он – настоящий герой, потому что охотники со своим суперсовременным оружием не смогли противостать волкам, а он смог, вступил с ними в прямую схватку, и – более того – выжил».

В заключение статьи хотелось бы сказать, что религия интересует художника «...как одна из форм ценностного отношения к миру, которое имеет глубокие корни в родовой природе человека и удовлетворяет его экзистенциальным потребностям».

Каковы бы ни были разногласия в определении понятия религии, все исследователи согласны с тем, что она выполняет важнейшие функции в общественной жизни. Так же и кинематограф посредством своего языка доносит до зрителей общечеловеческие ценности.

Литература

1 Некрасова Н.А., Некрасов С.И., Садикова О.Г. Тематический философский словарь: учебное пособие. – М.: МГУ ПС (МИИТ), 2008.

2 Кузнецов В.Д., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момджян К.Х. Философия: учебник. – М., ИНФРА-М, 2004.

3 Яцук Д.Н. Взаимосвязь духовных ценностей в культуре: Философско-антропологический и аксиологический аспекты. Диссертация. – Санкт-Петербург, 2003.

4 Абикеева Г. Назад в будущее: новый вектор казахского кино // Искусство кино. – 2012. – № 4.

5 Смаилова И. Спор кинокритика с киновредеиной по поводу стилия и киноязыка в казахском игровом кино: чего хочу, что люблю, что вижу, что вдохновляет. – Астана, 2013. – 100 с.

Түйін

Сахаманов А.Ж. Заманауи қазақ киносындағы діни құндылықтар

Мақала заманауи қазақ киносының діни құндылығына және де автордың қоғаммен жаңа ой, диолог формаларына арналған. Автор талдауынан кейін, кино рухани құндылықтарын дәріптейтінін анықтады және де заманауи қазақ киносында терең Тәңіршілдік ой мен білім бар. Қазақтың заманауи, рухани киносының басты құндылығы: мифологиялық нақтылық, автордың өзіндік сезімі.

Summary

Sakhamanov A.Zh. Religious Values in Kazakh Cinema of Modernity

This article is devoted to religious values (spiritual) of modern Kazakh cinema which carries new forms of the dialogue and the author in a society. As a result of the analysis the author shows that the cinema is the means for expression of cultural wealth. The deep meaning and cognition of Tengrism are presented in the Kazakh cinema of modernity. The main advantage of modern Kazakh spiritual cinema is versatility, mythological accuracy and author's personal fe.





Сабыр Байзаков – Казахская Национальная академия искусств им. Т. Жургенова (Алматы)

**ПРОБЛЕМЫ КОЛОРИТА В ЖИВОПИСИ
САЛИХИТДИНА АЙТБАЕВА:
ЭСТЕТИЧЕСКИЕ КОННОТАТЫ**

Аннотация. Проблема цвета и колорита в живописи – одна из самых существенных, основополагающих для понимания произведения искусства. Что такое цвет, свет, как устроен глаз человека, психофизиологические аспекты природы цвета – все эти вопросы интересовали человечество с древнейших времен. С одной стороны, цвет является эфемерным понятием, трудно определимым, с другой, цвет краски для художника – вполне конкретен и осязаем.

Ключевые слова: цвет, свет, живопись, проблема колорита, казахское народное искусство.

Для того, чтобы разобраться с проблемами колорита, необходимо разделить их на несколько групп: первая – цвет, как природное явление (и здесь нельзя обойтись без роли света, определения его структуры), вторая – восприятие цвета в пространстве картины (в этом ракурсе потребуется понимание образа в искусстве), наконец, третья группа вопросов связана собственно с национальным пониманием живописного колорита.

С точки зрения сравнительно молодой науки, оформившейся во второй половине XIX в., науки цветоведения, занимающейся вопросами восприятия, определения, расчета и измерения цвета, «...цвет предметов, окружающих нас, зависит, во-первых, от их способности отражать или пропускать падающий на них световой поток, и, во-вторых, от распределения светового потока в спектре освещающего их источника света» [1, с. 17]. Для искусствоведческого анализа живописного произведения этого знания недостаточно, поскольку образы искусства субъективны. «Субъективность восприятия картины зрителем сталкивается с субъективностью восприятия мира художником», – как справедливо отмечал Николай Николаевич Волков в своей фундаментальной работе «Цвет в живописи» [2, с. 17].

Искусство живописи многогранно, в нём выпукло отражается время, выражаются личность, индивидуальность художника, в нём аккумулируются коды национального сознания, так как художник – представитель эпохи и народа.

Творчеству Салихитдина Айтбаева посвящали свои научные исследования ведущие искусствоведы Казахстана. Одним из первых было монографическое исследование Г. Сарыкуловой, в котором она подчеркивает «...эпическое мироощущение, построенное на органичном синтезе национальных и интернациональных традиций» [3, с. 117]. «Бытийность и символичность» как глав-

ные черты образного языка Айтбаева обозначила Б. Барманкулова [4, с. 352]. «Потребность осмысления жизни в универсальном ключе на глубинном уровне роднит его полотна с этнокультурной традицией», – указывала Р. Ергалиева в своём фундаментальном труде «Этнокультурные традиции в современном искусстве Казахстана» [5, с. 48]. Известный отечественный искусствовед и галерист Е.Г. Малиновская называет Айтбаева «лидером поколения».

В нашей стране нет искусствоведа, который бы не затронул творчество Салихитдина Айтбаева, слишком значителен, колоссален вклад, который он вносит в живопись Казахстана. «Салихитдин Айтбаев был родом из Кызыл-Ординской области, там такая фактура была национальная мощная. Он очень увлекался модернистическими течениями в искусстве, которые тогда ещё не были в свободном доступе. «Титанический человек», «бунтарский батыр», и искусство у него под стать – монументальное», – говорит представитель контемпорари-арта Ю. Сорокина в дискуссии с Уланом Джапаровым [6].

Фигура Салихитдина Айтбаева становится центральнообразующей в культурном пространстве Казахстана 70-80-е гг. XX в. Вокруг него консолидируются художественные и идейные нонконформисты, вокруг его личности образуется круг молодой казахской интеллигенции, активной, ищущей, занятой поиском национальной идентичности в условиях тоталитарного государства, культурная политика которого была направлена на нивелирование национальных особенностей культуры. Как указывал в своих дневниках Мурат Ауэзов, близкий друг Айтбаева, «...переступить, уйти из-под власти «реального» времени, обрести критерии «национального» времени с надеждой в будущем обрести и само суверенное национально-современное время – вот основные движущие мотивы нашего поколения» [7, с. 26]. Роль казахской интеллигенции в эпоху застоя была сложна, так как, кроме инакомыслия, требовала понимания актуальности процессов национальной самоидентификации.

Салихитдин Айтбаев был смелым новатором в живописи, навсегда изменившим ход её развития. Можно сказать, что именно Айтбаев и Кастеев – ключевые фигуры казахской живописной школы, обозначившие как вектор её развития, так и её широкий диапазон. И хотя в современном отечественном искусствоведении немало научных исследований посвящено творчеству этого выдающегося живописца, на наш взгляд, роль и значение его живописной концепции ещё будет уточняться и углубляться. И на этом пути исследователей ждет много открытий.

В данной работе рассматривается только один из аспектов его живописи – проблемы колорита. Но для произведений Айтбаева – это главный, существенный и важнейший момент, так как композиционные решения пространства картин Айтбаева – подчеркнуто обобщенные и упрощенные. На формальном уровне они связаны с творчеством Сезанна, ещё ближе – Пикассо, кубистов, монументальными полотнами Ренато Гутузо, а на генетическом, ментальном уровне – имеют тесную нерасторжимую связь с разнообразными школами восточных миниатюр, и, отдельно, с традиционным, народным казахским искусством. Цвет в живописи Айтбаева выполняет особую роль. Он становится не только выразителем эмоционального

состояния (в этом смысле живопись Айтбаева как раз не эмоциональна), но, в первую очередь – цвет несет основную семантическую нагрузку, становится почти самостоятельным симулякром.

Отсюда – такое любимое для Айтбаева и такое характерное для восточного искусства в целом (начиная с изразцов Древнего Вавилона и Персеполя) устойчивое распространённое соединение синего и желтого. Это сочетание дает художнику возможность имманентно проявить движение. Но движение неспешное, мерное, ритмичное, и – не вглубь холста (пространство в картинах Айтбаева почти всегда решено условно), а параллельно плоскости холста. Это как бы остановленное движение. Но такое сочетание активных насыщенных желтого и синего позволяет избежать застылости даже в конструктивно статичных композициях. В лучших работах Айтбаева – величавое спокойствие фрески, философское, почти медитативное, суфийское спокойствие, которое пробивается через все условности и ограничения советского идеологически ангажированного искусства. Его лучшие работы до краев наполнены этим медитативным состоянием, источают любовь к родной земле, выраженную иногда пафосно («Молодые казахи», 1962), иногда камерно, интимно («Ферма на джайляу», 1962), но всегда одухотворенно и горячо.

В программных работах Айтбаева встречаются именно эти два цвета – синий и желтый. Тонально и колористически их решение разнообразно: они то приглушены, то максимально насыщены, звучны и звонки. Интересное взаимодействие этих цветов можно наблюдать в «Портрете отца» 1965 года. Краски «горящего» желтого фона и разбавленного белилами синего (облегченного) соединяются в живописной формуле самого лица, которое в пространстве картины – самая тонально насыщенная часть композиции. Рефлексы и отблески мерцающего жёлтого фона и голубые-синие всполохи рубашки в колорите лица объединяются общим темным, но при этом чрезвычайно многообразным, состоящим из огромного количества оттенков цвета, который в русском языке обозначается словом «коричневый», а в казахском – более точным и ёмким «коныр».

Коныр – цвет земли, основы, почвы в самом символическом философском понимании. Этот цвет встречается у многих казахских художников – от Абылхана Кастеева до Канафии Тельжанова. Этот цвет – один из самых важных в концепции понимания национальной живописной парадигмы. Поэтому для написания портрета отца, а в творчестве Айтбаева эта тема – одна из самых значимых, к которой он возвращается снова и снова на протяжении всей своей жизни: начиная с 27-летнего возраста – первый портрет отца написан в 1965 г., «Сыновья» (1968), далее – «Портрет отца» (1970), «Дед и внук» (1972), «Портрет отца» (1974), «Табунщики. Отец и сын» (1980). Если проследить эволюцию образа отца в творчестве Айтбаева, то можно увидеть, как постепенно происходит метафоризация, как от портрета личностного он становится все более символическим и общим. Да и сама повторяемость этой темы возникает не случайно. Эпохальная значимость «образа отца как столпа нации» отмечается в разных видах казахского искусства этого времени [8, с. 87]. Многократное не прекращающееся обра-

щение к этому сюжету – поиск своих корней, острое желание сохранить и проявить главное, архетипическое. Это – поиск себя, как части своего народа – жизненно необходимый процесс в тоталитарном, культурно унифицированном советском обществе, единственная возможность спасения и сохранения. Поиск своей почвы – отсюда «конь» как доминанта в живописных решениях многих работ казахских живописцев этого времени.

К программным произведениям Салихитдина Айтбаева, кроме «Счастья» (1966), можно отнести «Молодых казахов» (1967), «Гость приехал» (1969), «Обед на полевом стане» (1972).

Заметим, что если в первом портрете отца преобладают холодные оттенки, то в «Портрете матери» (1972) жёлто-оранжевый цвет платья соединяется с красным цветом фона за её спиной. Монументальная, величественная фигура, которая прямо и открыто смотрит на зрителя взглядом пронзительным – пронзающим, взглядом, все понимающим, сразу различающим фальшь и ложь, взглядом, полным глубинного знания жизни и веры в своих сыновей – прочитывается как образ матери вообще, в национальном, традиционном понимании. Мудрость, терпение, бесконечное трудолюбие – вот главные составляющие этого образа. Поэтому на первом плане – крупно подчеркнутые натруженные руки, переделавшие такое количество работы за одну жизнь! Руки – как символ тепла и заботы, руки матери, оберегающие и сохраняющие. А лицо исполнено мудрости, всепрощения, понимания. Это – не сентиментальный и даже не психологический портрет, но портрет-символ, в котором заостряется всё самое существенное. Где образ освобождается от бытовых деталей, сиюминутных частных, приподнимается над повседневностью. Поэтому – это образ поэтический, одухотворенный.

Торжественная поза фигуры матери (с подчеркнуто прямой спиной, несмотря на свой возраст, и величавой посадкой головы, высокой линией подбородка, в праздничном национальном костюме) поддерживается нарядным цветовым сочетанием контрастирующих жёлто-синих (на одежде) и красно-синих (на фоне традиционного узора казахского ковра) тонов. Все элементы этой картины максимально активны, пульсирующий ритм проявляет энергетическое поле картины. Перед нами – образ матери, как сердца мира, главного его элемента, на котором держится небо. Сила, мудрость и спокойствие.

Несмотря на не психологический ракурс – пронзительный взгляд, видящий человека насквозь, смотрящий на этот мир смело, но в глубине которого, на самом дне этого взгляда, застыла скорбь, общее колористическое решение – оптимистическое, построенное на жизнерадостных, «веселых» тонах (синий, красный, желтый), диссонирует с печалью, присутствующей в материнском взгляде. Эта затаенная грусть имеет отношение не только к своему сыну, но – ко всем сыновьям казахской земли. Примечательно, что «Портрет матери» появляется у Айтбаева в период, когда в его личной судьбе все складывается благополучно. Он отмечен Государственной премией, получает звание. Но подспудно именно в этот момент начинает искать сущностную национальную мотивацию.

Портрет Тимура Сулейменова (1973) написан в синих тонах, оттеняемых всполохами желтого и красного, которые, являясь только фрагментами фона, контрастируют, акцентируя саму фигуру. Кубистическая форма, максимально утрированная и упрощенная, наилучшим образом увязана со всеми оттенками синего. Как было установлено в первой части нашего исследования, синий в пространстве картины – всегда удаляющийся цвет. А здесь – фигура Сулейменова – в полный рост, крупным планом выстроена только из синих оттенков. И это придает ей подвижность, порывистость, решительность, свойственные характеру художника, дизайнера, нонконформиста, родившегося в «Алжире», близкого друга Салихитдина – Тимура Сулейменова. В этой работе нет места сантиментам, эмоциональной или вообще какой бы то ни было психологической трактовке образа – все предельно жёстко, максималистски радикально – и в художественном (формальном) и в семантическом (образном) смысле.

Синий цвет в палитре Айтбаева присутствует на протяжении всей жизни. Не просто присутствует, но – доминирует. Оттенки синего цвета в палитре Айтбаева меняются тонально, колористически, обретая иное звучание: от пронзительного ультрамарина до глубокого, но приглушенного кобальта.

Синий круглящийся фон над головой героя в почти парадном по жанру «Портрете чабана» (1973) создает ощущение надвигающейся бури. Приглушенный кобальт контрастно соединяется с разнообразными нотами палевых-медовых оттенков в «Верблюдах» (1975), возвращает к традиционной сине-желтой гамме. Множество сверкающих синих и лиловых оттенков в «Портрете А. Алимжанова» (1970) проявляют силовые линии картины, подчеркивают глубину и загадочность личности писателя. Спокойный и уравновешенный синий фон «Портрета писателя И. Есенберлина» (1976) создает иную атмосферу. Активный ультрамариновый цвет неба контрастно подчеркнут насыщенным желтым в работе «Аральск. Вечер» (1989) – это сочетание, ставшее типичным живописным приемом Айтбаева, делает его работы подвижными при самой статичной композиции, наполняет их энергией стихии. Мечтательно-прозрачный-голубой, создающий ауру родного дома в картине «Дворик с юртой» (1969), совершенно иначе воздействует на зрителя. Темный, сложносоставленный, грязный, тревожно-синий цвет ночного неба в позднем произведении «У пастуха» (1992) – как бы предчувствие хаоса, неопределенности, трагедии...».

Конечно, палитра Айтбаева не исчерпывается только синими и желтыми красками. Айтбаев – удивительный стилизатор, он много заимствовал у модернистических направлений европейской живописи: кубизма, сезанизма, но всегда эти течения получают в творчестве художника преломление через призму его личности – личности человека чрезвычайно одаренного и внутренне свободного. В программных своих работах, написанных в ранний период 28-летия, в период оттепели, когда счастливые устремления молодости совпадают с общественными ожиданиями перемен, в этих лучших своих работах, которые впоследствии станут хрестоматийными, нет ни одного острого угла, ни одной резкой линии, ни одного дисгармоничного цветового созвучия.

В обоих полотнах, написанных в этот период – «Молодые казахи» и «Счастье» – синий уступает первенство другим, более мягким, более теплым краскам. В «Счастье» синий сохраняется только в узенькой полоске неба. Большая часть композиционного пространства занята ландшафтом, который в данном случае не просто ландшафт – но пространство дома, родины. Круглящиеся, плавные формы (линии) холмов, фигур лошадей и самих главных персонажей. Композиция построена по кругу (стоит отметить, что это – любимый формат итальянского Ренессанса – выражение гармонии и вечности жизни) – и у Айтбаева это композиционное решение возникает абсолютно не случайно, но – для усиления ауры радости, счастья, устремленности в будущее.

В этой работе главный цвет – не синий (как в большинстве более поздних произведений), доминирующий цвет «Счастья» – коныр. Его даже нельзя назвать цветом фона, хотя он объединяет все элементы картины, но – это сама атмосфера, необъятное пространство казахской земли, неожиданно возникающее в формально уплощенной композиции. Коныр – в масти лошадей, в цвете рук и лиц счастливых влюбленных, которые, по точному определению Р. Ергалиевой, «как на материнских ладонях» расположились на родной земле. Покатые холмы золотисто-желтой степи в полотнах художников этого поколения – вновь символ Родины.

Круглая юрта (её нет на картине, но её присутствие угадывается – туда обращены взгляды героев). Каждый элемент картины закруглён. Синий цвет неба поддерживается цветом одежды главного героя. Только здесь он усложняется, превращаясь в более «земной» сине-зеленый. Фон в этом произведении собран из золотых оттенков. Это – тот самый «коныр». Коричневый цвет – это максимально насыщенный вариант желтого [9, с. 44]. Таким образом, мы опять встречаемся с излюбленным цветовым сочетанием Салихитдина Айтбаева – синего и желтого, которое присутствует в творчестве автора уже в самых ранних работах, но, со временем, сила цвета будет становиться все более насыщенной, и применение этого цветового контраста будет все более открытым, радикальным и обнаженным.

Это – одно из самых масштабных, монументальных произведений Айтбаева, не только по размерам, формату, но, главным образом, по содержанию работы мастера.

Фигуры юноши (настоящего эпического батыра – сильного, надежного, спокойного) и девушки (изящная плавная текучесть линий её рук, ног, наклона головы сродни бегущему горному ручью) образуют единое, неразделимое целое. Их объединяет так много (любовь, молодость, будущее, родная земля), что все живописные выразительные средства (сферическое композиционное построение, тон и цвет (монументально типизированные), свето-воздушная среда (спокойный ясный свет дня) – на всех уровнях художественной образности это единение являет общность духовную, чувственную, эмоциональную; поддерживается многократным повторением, усилением каждого элемента и приема.

Таким образом, подводя итоги сказанному, можно выделить следующие особенности колорита живописи Салихитдина Айтбаева.

В колористических решениях полотен Айтбаева реализовались наиболее важные (сущностные) духовные и идейные установки эпохи «оттепели», которая подготовила подходы к смене культурных парадигм. Цвет в картинах Айтбаева не просто тесно связан с традиционной культурой, но является зримым отражением казахского народного искусства. Это происходит не на формальном, но на глубинном уровне.

Литература

- 1 Ашкенази Г.И. Цвет в природе и технике – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Энергоатомиздат, 1985. – 96 с., илл.
- 2 Волков Н.Н. Цвет в живописи – 2-е изд., доп. – М.: Искусство, 1985. – 320 с., илл.
- 3 Сарыкулова Г.А. Салихитдин Айтбаев // Мастера изобразительного искусства Казахстана. – Алма-Ата, 1984. – 122 с.
- 4 Барманкулова Б.К. Пространство степи в пространстве искусства Казахстана // Культура кочевников на рубеже веков (19–20, 20–21): проблемы генезиса и трансформации. Материалы международной конференции. – Алматы, 5–7 июня 1995 г. – С. 354
- 5 Ергалиева Р.А. Этнокультурные традиции в современном искусстве Казахстана. – Алматы: НИЦ «Гылым», 2002. – 183 с.
- 6 www.red-thread.org/dosyalar/site_resim/dergi/pdf/8211125.pdf
- 7 Ауэзов М.О. И дольше века длится год. Из дневника М. Ауэзова // Тамыр. – 2001. – № 3 (5). – С. 22–28.
- 8 Абикеева Г.О. Нациостроительство в Казахстане и других странах Центральной Азии, и как этот процесс отражается в кинематографе. – Алматы: ОФ «Центр Центрально-азиатской кинематографии», 2006. – 308 с.
- 9 Зайцев А. Наука о цвете и живопись. – М.: Искусство, 1986. – 158 с., илл.

Түйін

Байзақов С.Б. Салихитдин Айтбаевтың көркем сурет өнеріндегі бояу мәселелері: эстетикалық коннотаттар

Өнер туындысын түсіну үшін аса маңызды және негізгі мәселелердің бірі – көркем сурет өнеріндегі түс пен бояу мәселесі. Түс, жарық дегеніміз не, адам көзі қалай орналасқан, түс табиғатының психофизиологиялық аспектілері – дәл осы мәселелер көне заманнан бері адамзатты қызықтырып келеді. Бір жағынан алып қарағанда түс құбылмалы ұғым болып келеді, анықталуы қиын. Екінші жағынан – бояу түсі суретші үшін – толықтай нақтылы әрі көзге түсетін дүние.

Summary

Baizakov S.B. The Problems of Color in Painting Salihitdin Aytbayev: aesthetic connotations

Color and color problem in painting – one of the most essential, fundamental for understanding of a work of art. What are the color, light as the eye of the person are arranged, psychophysiological aspects of the nature of color – all these questions interested mankind since the most ancient times. On the one hand color is ephemeral concept, difficult definable. With another – color of paint for the artist – is quite concrete and we perceived.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Иоганн Готтлиб Фихте (нем. *Johann Gottlieb Fichte*, 19 мая 1762 – 27 января 1814) – немецкий философ, один из представителей немецкой классической философии. И. Г. Фихте часто воспринимается как фигура, чьи философские идеи послужили мостом между идеями Иммануила Канта и Георга Гегеля. Основным мотивом его философских размышлений является проблема сознания и соотношения субъективного и объективного.

С 1774 по 1780 г. Фихте учился в Пфорте. Затем слушал лекции богословия в Йенском и Лейпцигском университетах. Долго боролся с нуждой, давая частные уроки. С 1788 г. он служит домашним учителем в Цюрихе, где знакомится с Лафатером и Песталоцци.

В 1790 г. Фихте впервые изучает критическую философию Канта. Его особенно поразила этическая сторона кантовской философии: примирение антиномии свободы и необходимости и связанное с ним сознание возможности нравственности.

В 1791 г. Фихте приехал в Кенигсберг; здесь он познакомился с Кантом, которому прислал рукопись «Опыт критики всякого откровения». Кант одобрил его труд и подыскал для него издателя. Сочинение вышло в свет анонимно и было встречено публикой с величайшим сочувствием: оно было принято за произведение самого Канта по философии религии, которого ожидали с нетерпением. Когда недоразумение выяснилось, Фихте сразу прославился.

В Берлине, куда отправился Фихте далее, к нему сочувственно отнеслись и король, и общество. Он близко сошелся с братьями Шлегелями, со Шлейермахером, и вскоре стал читать публичные лекции, привлекавшие многочисленную аудиторию. В 1805 г. начал читать лекции в Эрлангене. Наступление французов вынудило его перебраться в Кенигсберг, где он недолго читал лекции и подготавливал свои «Речи к немецкому народу», произнесенные им в Берлинской академии зимой 1807–1808 гг. В 1809 г. был основан Берлинский университет, где Фихте занял кафедру философии.

Умер Фихте 29 января 1814 г. в Берлине, заразившись горячкой от жены, самоотверженно посвятившей себя уходу за ранеными в военных лазаретах.

Теоретическая философия имела в глазах Фихте служебное назначение по отношению к практической. Этический интерес преобладает в его душе над интересом теоретическим. Нравственные стремления являются для Фихте коренными источниками философского творчества. Неотделимость моральной стороны личности от развиваемых ею взглядов он выражает в словах: «какую философию изберешь, зависит от того, что ты за человек».

Нравственность он считал немислимой без свободы воли, а на почве догматической философии (например, в границах Спинозизма) идея свободы оказывалась неосуществимой. Только критический идеализм примирял антиномию свободы и необходимости. Отсюда – та радость, которую испытал

Фихте, усвоив основания критической философии: она давала ему твердую опору в том нравственном возрождении, которого он жаждал для себя и для современного ему немецкого общества.

Фихте обнаруживает стремление стушевать дуализм природной и моральной необходимости: в его глазах мышление и деятельность, познание и поведение так тесно слиты в активности нашего духа, что отступление от норм поведения должно повлечь за собою и невозможность закономерного познания. Кант, противопоставляя логическую необходимость законов познания моральной необходимости категорического императива, ставит познание в подчиненное отношение к моральному закону, не отрицая, однако, возможности познания вне нравственности. Фихте идет дальше и допускает самую возможность знания лишь под условием допущения нравственных норм.

Исходное положение философии Фихте представляет, таким образом, как бы синтез *cogito* Декарта с категорическим императивом Канта; оно включает в себе одновременно и указание за самоочевидную истину, и основное веление совести.

Свидетельством единства субъекта и объекта и связанной с ним идеи первостепенной значимости нравственного начала в человеке может служить следующий яркий фрагмент из сочинения Фихте «О назначении человека».

«Ты проник к истинному источнику представления о вещах вне тебя. Это представление не есть восприятие: ты воспринимаешь только самого себя. Также оно и не мысль: вещи представляются не только как мыслимое... Не давай опутывать себя софизмами и полуфилософией: вещи не являются тебе через своих представителей; ты сознаешь непосредственно вещь, которая есть и которая может быть; и не существует другой вещи, кроме той, которую ты сознаешь. Ты сам есть эта вещь; ты сам глубочайшим основанием своего существа, своей конечностью, поставлен перед собой и выброшен из самого себя; и все, что ты замечаешь вне себя, всегда ты сам <...> В этом отношении сознание – деятельное воззрение на то, что я созерцаю... Я живое видение. Я смотрю – это сознание; вижу свое видение – это сознание... Поэтому возможно знание о вещи. Оно не в вещи и не вытекает из вещи: оно вытекает из тебя, поскольку оно существует и представляет твою собственную сущность <...> Я не вижу и не осязаю поверхности, но я созерцаю свое видение или осязание как видение или осязание поверхности. Освещенное, прозрачное, проницаемое пространство, чистейший образ моего знания, невидимо, но созерцаемо, и в нем созерцается само мое зрение. Свет не вне меня, но во мне, и я сам есть свет...» [1].

По духу и смыслу эти идеи очень близки постижениям других высоких мыслителей человечества: Платона и Плотина с их царствами умопостигаемой красоты, авторов древнеиндийских Вед и Упанишад («Ты есть То»; «Атман есть Брахман»; «Не то, что видит око, но то, чем видит око, есть Брахман»).

Вообще, этот фрагмент фихтевского текста – хороший пример того, как из чистой субъективности возможен вывод к чистой объективности. Точнее говоря, дихотомия «субъект-объект» фактически падает и уступает место отношению «Человек-Мир», стороны которого эквивалентны.

Фихте вслед за Лейбницем провозглашает неповторимость индивидуумов. А так как у каждого индивидуума в сознании заложена идея долга – влечение к нравственной свободе, то в силу присущей ему самобытности он может реализовать эту свободу одному ему свойственным путем. Поэтому императив совести «мысли и действуй» восполняется добавлением: «мысли и действуй согласно твоему назначению, на которое тебе указывают разум и совесть».

Нравственный закон есть закон реализации свободы. Но он не есть пустое моральное предписание; деятельность, заключающаяся в преодолении косности природы, ее противодействия духу, составляет самую сущность нашего «я», без которой невозможно даже истинное познание; следовательно, нет абсолютной непримиримости между природой и свободой. «Я» хочет установить в своем стремлении к свободе гармонию между желанием и достижением.

Фихте принадлежит немало философских произведений, имеющих фундаментальное значение. Важнейшим среди них по праву считается комплекс наукоучения, а также его популярное изложение в сочинении «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии». Мыслитель создает и другие, также весьма значимые, труды этического, философско-правового, социально-политического характера. При этом сверхзадачу человеческой истории, назначение человеческого рода Фихте видит в его объединении в одно тело, «известное себе во всех своих частях и одинаково построенное».

В воспитании главное внимание, по мысли Фихте, должно быть обращено не на накопление знаний, а на развитие разума и характера. Поэтому самостоятельность учащихся должна быть всегда на первом плане: это одинаково касается как среднего, так и высшего образования. Наряду с этим каждый ребенок должен обучаться ремеслу, ручной труд имеет огромное воспитательное значение. Обстановка училищ должна быть плодом труда самих учеников; они должны выучиться сами готовить себе пищу, шить одежду и т. д. В школе должна господствовать полная общность имуществ: каждый должен сознавать, что он принадлежит общине и должен разделять с нею удобства и неудобства жизни.

Что касается умственного воспитания, оно должно быть проникнуто духом философского единства. Теория познания должна охватывать всего человека, она может быть усвоена лишь совокупностью всех душевных способностей. Она не может стать общепризнанной философией, пока воспитание будет убивать в большинстве людей многообразие способностей, гипертрофируя одну в ущерб другим.

Вниманию читателей предлагаются фрагменты из сочинения Иоганна Готлиба Фихте «Несколько лекций о назначении Ученого».

Работа была выпущена осенью 1794 года отдельной книжкой. Написана она на основе лекций, прочитанных Фихте в летнем семестре того же года в Йенском университете и имевших шумный успех.

По своему содержанию это произведение немецкого философа отчетливо являет возможный (и необходимый) переход от основоположений онтологии к принципам этики.

Фихте старается подчеркнуть моральное и социальное значение науки в государстве. Руководителями общественной жизни должны быть ученые и философы – эти «жрецы истины». Долг ученого – самоотверженная, бескорыстная любовь к истине и стремление всячески распространять ее, но, что крайне важно, без ущерба ее достоинству. Выступая за самую широкую демократизацию науки и философии, Фихте резко осуждает популизм профессоров и поверхностную общедоступную болтовню, выдаваемую за последнее слово философии и положительного знания.

Нетрудно видеть: размышления Фихте остаются актуальными и сегодня, в частности, в связи с большими постсоветскими реформами в сфере науки и образования. И особенно важно в этих условиях понять, что главная ответственность ученого – это его полная верность истине. Фихте, как справедливо подчеркнул Н. К. Сейтахметов, «исходит из того убеждения, что отрыв познавательных задач от задач нравственного развития личности, с одной стороны, дезориентирует науку в постановке своих высших целей и задач, а с другой, вводит в заблуждение и самого человека в понимании своего назначения в мире» [2].

Истина неразрывно сопряжена с добром и красотой. Поэтому в деятельности и личности ученого должно быть очевидным единство разума и нравственности – то, что столетие спустя назовут совестливым, или одухотворенным разумом (нұрлы ақыл) казахские мыслители Абай и Шакарим.

Литература

1 *Фихте И.* Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. – Мн.: Харвест; – М.: АСТ, 2000. – С. 628–629.

2 *Сейтахметов Н.К.* Нравственный смысл германского идеализма. – Алматы, 2007. – С. 168.

3 *Фихте И.Г.* Сочинения в двух томах. Т. II. / Сост. и примечания Владимира Волжского. – СПб: Мифрил, 1993. – 798 с. – С. 11–19, 41–53.

Сергей Колчигин,
главный научный сотрудник ИФПР КН МОН РК,
доктор философских наук, профессор

Иоганн Готлиб Фихте

НЕСКОЛЬКО ЛЕКЦИЙ О НАЗНАЧЕНИИ УЧЕНОГО (фрагменты)

Лекция I О НАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЕКА В СЕБЕ (AN SICH)

Цель лекций, которые я начинаю сегодня, вам отчасти известна. Я хотел бы ответить или скорее побудить вас, м. г., дать себе ответ на следующие вопросы: каково назначение ученого, каково его отношение как ко всему человечеству, так и к отдельным его сословиям (Stände), при помощи каких средств он может вернее всего достигнуть своего возвышенного назначения.

Ученый есть только постольку ученый, поскольку он противопоставлен другим людям, которые этим не являются; его понятие возникает посредством сравнения, установления отношения к обществу, под которым понимается не только государство, но и вообще всякая агрегация разумных людей, живущих в пространстве рядом друг с другом и благодаря этому вступающих во взаимоотношения. Назначение ученого, поскольку он им является, мыслимо поэтому только в обществе, и, следовательно, ответ на вопрос, каково назначение ученого, предполагает ответ на другой вопрос, именно: каково назначение человека в обществе.

Ответ на этот вопрос предполагает ответ на еще более высокий вопрос, именно: каково назначение человека в себе, т. е. человека, поскольку он мыслится только как человек, только согласно понятию человека вообще, изолированным и вне всякой связи, которая не содержится необходимым образом в его понятии.

Сейчас я могу, конечно, сказать вам без доказательства то, что многим из вас, без сомнения, уже давно доказано, а другие чувствуют смутно, но все же не менее сильно, что вся философия, что все человеческое мышление и учение, что все ваши знания, что все то, что в частности я вам когда-либо смогу сообщить, – не имеет в виду никакой другой цели, как только ответ на поставленные вопросы и в особенности на последний, высший: каково назначение человека вообще и какими средствами он может вернее всего его достигнуть? Вся философия, и именно основательная и исчерпывающая философия, предполагается во всяком случае не для обоснования возможности чувства (Gefühl) этого назначения, но, конечно, для отчетливого, ясного и полного его распознавания. Это назначение человека в себе есть одновременно предмет моей сегодняшней лекции. Вы видите, м. г., что то, что я имею об этом сказать, в этот час я не могу полностью вывести из оснований (Gründe) без того, чтобы мне не пришлось в этот час изложить всей философии. Но я могу это построить на вашем чувстве. Одновременно вы видите, что вопрос, на который я хочу дать ответ в моих публичных лекциях, каково назначение ученого, или – что то же самое, как выяснится в свое время, – назначение высшего, самого истинного человека, есть последняя задача для всякого философского исследования, подобно тому как первой его задачей является вопрос, каково назначение человека вообще,

ответ на который я предполагаю обосновать в моих частных лекциях, сегодня же только кратко наметить. Я перехожу теперь к ответу на заданный вопрос.

Что представляло бы собой собственно духовное в человеке, чистое Я (Ich) просто в себе, изолированное и вне всякого отношения к чему-нибудь вне его – на этот вопрос не может быть ответа, и, точнее говоря, он содержит противоречие с самим собой. Хотя неправда, что чистое Я есть продукт не-Я – так я называю все, что мыслится как находящееся вне Я, что отличается от Я и ему противопоставляется, – что чистое Я, говорю я, продукт не-Я (подобное положение выражало бы трансцендентальный материализм, который полностью противоречит разуму), но действительно истинно и в свое время будет точно показано, что Я никогда не осознает самого себя и не может осознать иначе, как в своих эмпирических определениях, и что эти эмпирические определения непременно предполагают нечто вне Я. Уже тело человека, которое он называет своим телом, есть нечто вне Я. Вне этого соединения он не был бы даже человеком, но чем-то для нас просто невысказанным, если возможно нечто такое, что не является даже мыслимой вещью, еще назвать чем-то. Рассматривать человека в себе и изолированно не значит, следовательно, ни здесь, ни где-либо рассматривать его просто как чистое Я без всякого отношения к чему-нибудь вне его чистого Я, а только мыслить его вне всякого отношения к себе подобным разумным существам.

И если он так мыслится, то каково его назначение? Что присуще ему, как человеку согласно его понятию того, что среди известных нам существ нечеловеку не присуще, чем отличается он от всего того, что мы среди известных нам существ (Wesen) не называем человеком?

Я должен исходить из чего-либо положительного, а так как я не могу исходить здесь из абсолютного положительного положения (Satz): Я есмь, то я должен установить как гипотезу положение, неуничтожимо заложенное в чувстве человека, являющееся результатом всей философии, которое может быть строго доказано и которое я строго докажу в моих частных лекциях, – положение: поскольку очевидно, что человек имеет разум, постольку он является своей собственной целью, т. е. он существует не потому, что должно существовать нечто другое, а просто потому, что он должен существовать: его открытое (blosses) бытие (Sein) есть последняя цель его бытия, или, что то же самое значит, без противоречия нельзя спрашивать ни о какой цели его бытия. Он есть, потому что он есть. Эта характеристика абсолютного бытия, бытия ради самого себя, есть его характеристика или его назначение постольку, поскольку он рассматривается просто и исключительно как разумное существо (Vernünftiges Wesen).

Но человеку присуще не только абсолютное бытие, бытие просто; ему присущи еще особые определения этого бытия; он не только есть, но он есть также нечто; он не только: я есмь, но он также и прибавляет: я это или то. Постольку, поскольку он есть вообще, он разумное существо; постольку, поскольку он есть что-то, что же он такое? На этот вопрос мы должны ответить.

То, что он есть, он есть прежде всего не потому, что он есть, но потому, что есть нечто вне его. Эмпирическое самосознание, т. е. сознание какого-нибудь назначения в нас, невозможно иначе, как только при предположении некоторого не-Я (Nicht-Ich), как мы уже сказали выше и в свое время докажем. Это не-Я

должно влиять на свою страдательную (*leidende*) способность, которую мы называем чувственностью (*Sinnlichkeit*). Итак, постольку, поскольку человек есть нечто, он есть чувственное существо. Но он, согласно сказанному выше, одновременно разумное существо, и его разум не должен уничтожаться его чувственностью, они оба должны существовать рядом друг с другом. В этом сочетании вышеназванное положение – человек есть, потому что он есть – превращается в следующее: человек должен быть тем, что он есть, просто потому, что он есть, т. е. все, что он есть, должно быть отнесено к его чистому Я, к его голой яйности (*Ichheit*); все, что он есть, он должен быть просто потому, что он есть Я; а чем он не может быть, потому что он есть Я, тем он вообще не должен быть. Эта до сих пор еще неясная формула сейчас разъяснится.

Чистое Я может быть представлено только отрицательно как противоположность не-Я, характерным признаком которого является многообразие, следовательно, как полная абсолютная одинаковость; оно всегда одно и то же и никогда не бывает другим. Следовательно, указанная формула может быть выражена еще так: человек всегда должен быть согласен с самим собой; он не должен себе никогда противоречить. Именно чистое Я никогда не может находиться в противоречии с самим собой, так как в нем нет никакого различия, но оно всегда одно и то же; эмпирическое же, определенное и определяемое внешними вещами Я может себе противоречить, и всякий раз, как оно себе противоречит – это верный признак того, что оно определено не по форме чистого Я, не посредством самого себя, но посредством внешних вещей. И вот этого быть не должно, ибо сам человек есть цель – он должен сам определять себя и никогда не позволять определять себя посредством чего-нибудь постороннего; он должен быть тем, что он есть, так как он хочет этим быть и должен хотеть. Эмпирическое Я должно быть настроено так, как оно могло бы вечно быть настроено. Поэтому, касаясь этого вопроса только мимоходом и прибавляя это для разъяснения, я выразил бы основоположение учения о нравственности в следующей формуле: поступай так, чтобы максимум твоей воли ты мог бы мыслить как вечный закон для себя.

Последнее определение всех конечных разумных существ есть поэтому абсолютное единство, постоянное тождество, полное согласие с самим собой. Это абсолютное тождество есть форма чистого Я и его единственно истинная форма; или, лучше сказать, на основании мыслимости тождества познается выражение той формы. Чистой же форме Я соответствует то определение, которое может мыслиться как вечно сохраняющееся. Не следует понимать это только половинчато и односторонне. Не только воля должна быть постоянно в согласии сама с собой – об этом говорится только в учении о нравственности, – но все силы человека, которые в себе представляют одну силу и отличаются только в применении своем к различным предметам, все они должны быть приведены к полному тождеству и согласоваться друг с другом.

Но эмпирические определения нашего Я зависят, по крайней мере в большей части своей, не от нас самих, но от чего-то вне нас. Правда, воля абсолютно свободна в своем кругу, т. е. в сфере предметов, к которым она может относиться, после того как они стали известны человеку, как это в свое время будет строго доказано. Но чувство и представление (*Vorstellung*), его предполагающее, не свободны, а зависят от вещей вне Я, особенность которых во-

все не тождество (Identität), а многообразие (Mannigfaltigkeit). Если Я тем не менее в этом отношении должно постоянно быть в согласии с самим собой, оно должно стремиться воздействовать непосредственно на сами вещи, от которых зависят чувство и представление человека; человек должен стремиться модифицировать их и привести их в согласие с чистой формой своего Я, чтобы и их представление согласовалось с этой формой, поскольку оно зависит от их свойств. Однако эта модификация вещей, какими они должны быть согласно нашим необходимым понятиям о них, возможна не только благодаря голой воле, но для этого необходим еще известный навык, который приобретается и повышается упражнением.

Кроме того, что еще важнее, само наше эмпирически определяемое Я принимает благодаря беспрепятственному влиянию на него вещей, которому мы непосредственно подвергаемся, пока наш разум еще не проснулся, – известные извилины, которые ни в коем случае не могут согласоваться с формой нашего чистого Я, так как они происходят от вещей вне нас. Для того чтобы уничтожить их и вернуть себе первоначальный чистый образ, для этого равным образом недостаточна одна голая воля, но мы нуждаемся для этого также в том навыке (Geschicklichkeit), который приобретается и повышается упражнением.

Приобретение этого навыка отчасти для подавления и уничтожения наших собственных, возникших до пробуждения разума и чувства в нашей самостоятельности, порочных наклонностей, отчасти для модификации вещей вне нас и изменения их согласно нашим понятиям; приобретение этого навыка, говоря я, называется культурой и так же называется приобретенная определенная степень этого навыка. Культура различается только по степеням, но она способна проявлять себя в бесконечном множестве степеней. Она – последнее и высшее средство для конечной цели человека – полного согласия с самим собой, если человек рассматривается как разумно-чувственное существо; она сама есть конечная цель, когда он рассматривается только как чувственное существо. Чувственность должна культивироваться: это самое высшее и последнее, что с ней можно сделать.

Окончательный вывод из всего сказанного следующий: последняя и высшая цель человека – полное согласие (Übereinstimmung) человека с самим собой и, – чтобы он мог находиться в согласии с самим собой, – согласование всех вещей вне его с его необходимыми практическими понятиями о них, понятиями, определяющими, какими они должны быть. Это согласие вообще есть то, что Кант называет высшим благом (das höchste Gut), если воспользоваться терминологией критической философии; это высшее благо в себе, как явствует из сказанного, вовсе не имеет двух частей, но совершенно просто; оно есть полное согласие разумного существа с самим собой. В отношении разумного существа, зависящего от вещей вне его, оно может быть рассматриваемо как двойное: как согласие воли с идеей вечно значащей воли, или нравственная доброта (sittliche Güte), и как согласование вещей вне нас с нашей волей (разумеется, с нашей разумной волей), или блаженство (Glückseligkeit). Следовательно (чтобы кстати напомнить), совершенно неверно, что человек благодаря жажде блаженства предназначен для нравственной доброты, но скорее само понятие блаженства и жажда его возникают только из нравственной природы людей. Не то хорошо, что делает блаженным, но только то делает блаженным, что хо-

рошо. Без нравственности невозможно блаженство. Правда, приятные чувства возможны без нее и даже в борьбе с ней, но в свое время мы увидим, почему они не блаженство, часто даже противоречат ему.

Подчинить себе все неразумное, овладеть им свободно и согласно своему собственному закону – последняя конечная цель человека; эта конечная цель совершенно недостижима и должна оставаться вечно недостижимой, если только человек не должен перестать быть человеком, чтобы стать богом. В понятии человека заложено, что его последняя цель должна быть недостижимой, а его путь к ней бесконечным. Следовательно, назначение человека состоит не в том, чтобы достигнуть этой цели. Но он может и должен все более и более приближаться к этой цели; и поэтому приближение до бесконечности к этой цели – его истинное назначение как человека, т. е. как разумного, но конечно-го, как чувственного, но свободного существа. Если полное согласие с самим собой называют совершенством в высшем значении слова, как его во всяком случае можно назвать, то совершенство – высшая недостижимая цель человека; усовершенствование до бесконечности есть его назначение. Он существует, чтобы постоянно становиться нравственно лучше и улучшать все вокруг себя в чувственном смысле (*sinnlich*), а если он рассматривается в обществе, то и в нравственном, и самому становиться благодаря этому все более блаженным.

Таково назначение человека, поскольку он рассматривается изолированно, т. е. вне отношения к разумным существам, ему подобным. Мы не изолированы, и хотя я не могу сегодня приняться за рассмотрение общей связи разумных существ между собой, но я должен все-таки бросить взгляд на ту связь, в которую я вступаю сегодня с вами, м. г. То высокое назначение, на которое я сегодня вкратце вам указал, есть то, что я должен у многих подающих надежды молодых людей превратить в ясное убеждение, которое я хотел бы сделать для вас непреложнейшей целью и постоянным руководством всей вашей жизни, – у молодых людей, предназначенных в свою очередь когда-нибудь оказать сильнейшее воздействие на человечество в более узком или более широком кругу учением или действием или тем и другим, распространять дальше образование, ими самими полученное, и повсюду благотворно влияя, поднять на высшую ступень культуры наш общий братский род – в молодых людях, работа над развитием которых, я, весьма вероятно, работаю над развитием еще не родившихся миллионов людей. Если некоторые из вас доброжелательно предполагают, что я еще чувствую достоинство этого своего особого назначения, что я, размышляя и уча, поставлю себе высшей целью оказывать содействие культуре и повышению гуманности в вас, м. г., и во всех, с кем вы когда-либо будете иметь общую точку соприкосновения, и что я считаю ничемными всю философию и всю науку, не стремящиеся к этой цели, – если вы так судите обо мне, то вы судите (я, быть может, могу это сказать) совершенно правильно о моей воле. Степень, в какой мои силы отвечают этому желанию, не совсем зависит от меня самого; это зависит отчасти от обстоятельств, не находящихся в нашей власти. Это зависит отчасти и от вас, м. г., от вашего внимания, о котором я прошу, от вашего личного прилежания, на которое я рассчитываю с полным радостным доверием, от вашего доверия ко мне, на которое я полагаюсь и которое я постараюсь укрепить действием.

Лекция IV О НАЗНАЧЕНИИ УЧЕНОГО

Сегодня я должен говорить о назначении ученого. Относительно этого предмета я нахожусь в особом положении. Вы, м. г., или по крайней мере большинство из вас, избрали науку целью вашей жизни, и я также; вы все, так предполагается, напрягаете все свои силы, чтобы с честью быть причисленными к ученому сословию, и я делал и делаю то же самое. Я должен как ученый говорить с начинающими учеными о призвании ученого. Я должен основательно исследовать предмет, исчерпать его по мере сил моих, я должен ни в чем не погрешить при изложении истины. И если я найду для этого сословия назначение очень почтенное, очень возвышенное, особенно выдающееся среди прочих, то смогу ли я его установить, не греша против скромности, не унижая других сословий, не производя впечатления ослепленного самомнением? Но я говорю как философ, которому надлежит строго определять каждое понятие. Я не смею погрешить против познанной истины. Она всегда истина, и скромность ей также подчинена и является ложной скромностью, если ее нарушает. Сначала исследуем наш предмет хладнокровно, как будто он не имеет к нам никакого отношения, исследуем его как понятие из совершенно чуждого нам мира. Уточним тем более наши доказательства. Не забудем того, что я имею в виду в свое время изложить с не меньшим старанием, что каждое сословие необходимо, что каждое заслуживает нашего уважения, что не сословие, а достойная поддержка его оказывает честь индивидууму и что каждый тем почтеннее, чем ближе он в ряду других к совершенному исполнению своего назначения, что именно поэтому ученый имеет основание быть самым скромным, так как ему поставлена цель, которая всегда останется для него далекой, так как он должен достигнуть очень возвышенного идеала, к которому он обыкновенно близко не подходит.

«В человеке имеются различные стремления и задатки, и назначение каждого в отдельности – развить свои задатки по мере возможности. Между прочим в нем есть стремление к обществу; последнее дает ему особое развитие, развитие для общества и необыкновенную легкость развития вообще. В этом смысле человеку ничего не предписано – должен ли он все свои задатки, все до одного, развивать непосредственно в природе или посредством через общество. Первое трудно и не способствует прогрессу общества, поэтому каждый индивидуум по праву избирает себе в обществе определенную отрасль всеобщего развития, предоставляет остальные другим членам общества и ожидает, что они дадут ему возможность воспользоваться преимуществами их развития, подобно тому как он дает им возможность воспользоваться своим, и это есть начало и правовое основание различия сословий в обществе».

Вот выводы пока прочитанных мной лекций. В основе вполне возможного деления на различные сословия согласно чистым понятиям разума должно было бы лежать исчерпывающее перечисление всех природных задатков и потребностей человека (не только его искусственно придуманных потребностей). Для культуры всякой склонности, или, что то же самое, для удовлетворения всякой естественной потребности, основанной на изначально заложенном в человеке стремлении, может быть предназначено особое сословие. Это иссле-

дование мы откладываем на известное время, чтобы сейчас взяться за другое, нас более занимающее.

Если бы возник вопрос о совершенстве или несовершенстве общества, устроенного по указанным принципам, – а всякое общество устраивается благодаря естественным стремлениям человека, без всякого руководства и совершенно само собой именно так, как явствует из нашего исследования о возникновении общества, – если бы, говорю я, возник этот вопрос, то ответ на него предполагал бы исследование следующего вопроса: обеспечены ли в данном обществе развитие и удовлетворение всех потребностей и именно однообразное развитие и удовлетворение? Если бы это было обеспечено, то общество как общество было бы совершенным; это не значит, что оно достигло своей цели, – что согласно нашим вышеприведенным соображениям невозможно, но оно было бы так устроено, что оно должно было бы непременно все более приближаться к своей цели. Если бы это не было обеспечено, то оно, правда, могло бы продвинуться по пути культуры благодаря счастливой случайности, но на это нельзя было бы никогда твердо рассчитывать, оно могло бы точно также благодаря несчастной случайности вернуться обратно.

Забота об однообразном развитии всех задатков человека предполагает прежде всего знание всех его задатков, науку о всех его стремлениях и потребностях, законченное определение всего его существа. Но это полное знание всего человека само основывается на задатке, который должен быть развит, так как во всяком случае в человеке есть стремление знать и в особенности знать то, что ему необходимо знать. Развитие этого задатка требует всего времени и всех сил человека; если есть какая-нибудь общая потребность, которая настоятельно требует, чтобы особое сословие посвятило себя ее удовлетворению, то именно эта потребность.

Но одно знание (*Kenntnis*) задатков и потребностей человека без науки об их развитии и удовлетворении не только было бы в высшей степени наводящим печаль и тоску, но и одновременно пустым и бесполезным знанием. Тот поступает в отношении меня очень недружелюбно, кто указывает мне на мой недостаток, не указывая мне одновременно средств, как исправить мой недостаток, кто возбуждает во мне чувство моих потребностей, не поставив меня в такое положение, чтобы я мог их удовлетворить. Лучше бы он оставил меня в моем неведении, свойственном животному! Короче говоря, это знание было бы не тем знанием, которого требовало общество, ради которого оно должно было бы иметь особое сословие, которое обладало бы знаниями, ибо оно не имело в виду совершенствование рода и при помощи этого совершенствования – объединение, как от него требуется. С этим знанием потребностей, следовательно, должно быть связано одновременно знание средств, при помощи которых они могли бы быть удовлетворены, и это знание становится по праву делом того же сословия, потому что одно не может быть полным без другого, еще менее может стать деятельным и живым. Знание первого рода основано на чистых положениях разума и есть философское, знание второго рода основано отчасти на опыте и постольку является философско-историческим (не только историческим, ибо я должен отнести цели, которые могут быть познаны только философски, к предметам, данным в опыте, чтобы иметь возможность рассматривать последние как средство для достижения первых). Это знание должно

стать полезным обществу, и следовательно, дело не только в том, чтобы вообще знать, какие задатки человек в себе имеет и при помощи каких средств вообще их можно развить; подобное знание все еще оставалось бы совершенно бесплодным. Оно должно сделать еще один шаг дальше, чтобы действительно принести желаемую пользу. Нужно знать, на какой определенной ступени культуры в определенное время находится то общество, членом которого мы являемся, на какую определенную высоту оно отсюда может подняться и какими средствами оно для этого должно воспользоваться. Теперь можно во всяком случае установить путь человеческого рода при помощи основ разума, предположив опыт вообще, до всякого определенного опыта; можно приблизительно наметить отдельные ступени, через которые он должен шагнуть, чтобы достигнуть определенной степени развития, но никак нельзя, опираясь на одни основы разума (*Vernunftgründe*), указать ступень, на которой он действительно находится в определенное время. Об этом надо спросить опыт; надо исследовать события предшествующих времен, но философски подготовленным оком; нужно направить глаза на то, что делается вокруг себя, и наблюдать своих современников. Эта последняя часть необходимого обществу знания является, следовательно, только исторической.

Три указанных рода познания, мыслимые вместе, – без объединения они приносят мало пользы, – составляют то, что называют ученостью, или по крайней мере следовало бы исключительно называть, и тот, кто посвящает свою жизнь приобретению этих знаний, называется ученым.

Именно, не каждый в отдельности должен охватывать весь объем человеческого знания в плане этих трех родов познания – это было бы большей частью невозможно, и именно, потому что это невозможно, стремление к этому было бы неплодотворным и поглотило бы жизнь члена, который мог бы быть полезным обществу, без всякой пользы для последнего. Отдельные лица могут отмежевывать для себя отдельные части вышеуказанной области, но каждый должен был бы обрабатывать свою часть в этих трех направлениях: философски, философско-исторически и только исторически. Этим я намечаю только предварительно то, что я в другое время разовью дальше, чтобы пока по крайней мере моим свидетельствованием заверить, что основательное изучение философии ни в коем случае не делает излишним приобретение эмпирических знаний, если они только основательны, но что оно скорее убедительнейшим образом доказывает необходимость последних. Цель всех этих знаний указана выше: при помощи их стремиться к тому, чтобы все задатки человечества развивались однообразно, но всегда прогрессивно, и отсюда вытекает действительное назначение ученого сословия: это высшее наблюдение над действительным развитием человеческого рода в общем и постоянное содействие этому развитию. Я напрягаю все силы, м. г., чтобы пока еще не дать моему чувству увлечься той возвышенной идеей, которая сейчас установлена; путь холодного исследования еще не закончен. Но мимоходом я должен все-таки указать на то, что, собственно, сделали бы те, которые стремились бы задержать свободное развитие наук. Я говорю: сделали бы, ибо, как я могу знать, имеются ли подобные люди или нет? От развития наук зависит непосредственно все развитие рода человеческого. Кто задерживает первое, тот задерживает последнее. И тот, кто это задерживает, какую характерную черту выявляет он перед своей эпохой и

перед грядущими поколениями? Громче, чем тысячью голосов, – действиями вызывает он к современникам и потомкам, оглушая их: люди вокруг меня не должны становиться мудрее и лучше, по крайней мере пока я жив, потому что в их насильственном развитии я, несмотря на все сопротивление, был бы хотя чем-нибудь захвачен, и это мне ненавистно, я не хочу стать просвещеннее, я не хочу стать благороднее: мрак и ложь – моя стихия, и я положу свои последние силы, чтобы не дать себя вытянуть из нее. Человечество может обойтись без всего. У него все можно отнять, не затронув его истинного достоинства, кроме возможности совершенствования. Хладнокровно и хитрее, чем то враждебное людям существо, которое описывает нам Библия, эти враги человека обдумали, рассчитали и отыскивали в священнейших глубинах, где они должны были бы напасть на человечество, чтобы уничтожить его в зародыше, и они это нашли. Против своей воли человечество отворачивается от своего образа. – Возвратимся к нашему исследованию.

Наука сама есть отрасль человеческого развития, каждая ее отрасль должна быть разработана дальше, если все задатки человечества должны получить дальнейшее развитие; поэтому каждому ученому, точно также, как каждому человеку, избравшему определенное сословие, свойственно стремление разрабатывать науку дальше и в особенности избранную им часть науки; это свойственно ему, как и каждому человеку в его специальности, но ему это свойственно гораздо больше. Он должен наблюдать за успехами других сословий и им содействовать, а сам он не хотел бы преуспевать? От его успеха зависят успехи в других областях человеческого развития; он должен всегда быть впереди их, чтобы им проложить путь, исследовать его и повести их по этому пути – и он хотел отставать? С этого момента он перестал бы быть тем, чем он должен был бы быть; и так как он ничем другим не является, то он стал бы ничем. Я не говорю, что каждый ученый должен действительно разрабатывать свою науку дальше; ну, а если он этого не может? Я ведь говорю, что он должен стремиться ее разрабатывать, что он не должен отдыхать, не должен считать, что он исполнил свою обязанность, до тех пор пока не разработал ее дальше. Пока он живет, он мог бы еще двинуть ее дальше; застигнет его смерть, прежде чем он достигнет своей цели, – ну, тогда он в этом мире явлений освобождается от своих обязанностей, и его серьезное желание засчитывается как исполнение. Если следующее правило имеет значение для всех людей, то оно имеет в особенности значение для ученого: пусть ученый забудет, что он сделал, как только это сделано, и пусть думает постоянно о том, что он еще должен сделать. Тот далеко не ушел, для кого не расширяется поле его деятельности с каждым сделанным им шагом.

Ученый по преимуществу предназначен для общества: он, поскольку он ученый, больше, чем представитель какого-либо другого сословия, существует только благодаря обществу и для общества; следовательно, на нем главным образом лежит обязанность по преимуществу и в полной мере развить в себе общественные таланты, восприимчивость (*Empfänglichkeit*) и способность передачи (*Mitteilungsfertigkeit*). Восприимчивость уже должна была бы быть в нем особенно развита, если он приобрел должным образом необходимые эмпирические познания. Он должен быть знаком в своей науке с тем, что уже было до него: этому он может научиться не иначе, как посредством обучения, – безраз-

лично, устного или книжного, но не может развить посредством размышления из одних основ разума. Постоянно же изучая новое, он должен сохранить эту восприимчивость и стремиться оградить себя от часто встречающейся, иногда и у превосходных самостоятельных мыслителей, полной замкнутости в отношении чужих мнений и способа изложения, ибо никто не бывает так образован, чтобы он не мог всегда научиться еще новому и порой не был бы принужден изучать еще что-нибудь весьма необходимое, и редко бывает кто-нибудь так несведущ, чтобы он не мог сообщить чего-нибудь даже самому ученойшему, чего тот не знает. Способность сообщения необходима ученому всегда, так как он владеет своим знанием не для самого себя, а для общества. С юности он должен развивать ее и должен всегда поддерживать ее активное проявление. Какими средствами, это мы исследуем в свое время.

Свое знание, приобретенное для общества, должен он теперь применить действительно для пользы общества; он должен привить людям чувство их истинных потребностей и познакомить их со средствами их удовлетворения. Но это, однако, не значит, что он должен пускаться с ними в глубокие исследования, к которым ему пришлось бы прибегнуть самому, чтобы найти что-нибудь очевидное и верное. В таком случае он имел бы в виду сделать людей такими же великими учеными, каким он является, быть может, сам. А это невозможно и нецелесообразно. Надо работать и в других областях, и для этого существуют другие сословия; и если бы последние должны были посвятить свое время ученым исследованиям, то ученым также пришлось бы скоро перестать быть учеными. Каким образом может и должен он распространять свои познания? Общество не могло бы существовать без доверия к честности и способности других; и это доверие, следовательно, глубоко запечатлелось в нашем сердце; и благодаря особому счастливому устройству природы мы никогда не имеем этой уверенности в большей степени, чем тогда, когда мы больше всего нуждаемся в честности и способности другого. Он может рассчитывать на это доверие к своей честности и способности, когда он его приобрел должным образом. Далее, во всех людях есть чувство правды, одного которого, разумеется, недостаточно, это чувство должно быть развито, испытано, очищено, – и это именно и есть задача ученого. Для неученого этого было бы недостаточно, чтобы указать ему все истины, которые ему были бы необходимы, но если оно, впрочем, – и это происходит часто как раз благодаря людям, причисляющим себя к ученым, – если оно, впрочем, не было искусственно подделано, – его будет достаточно, чтобы он признал истину за истину даже без глубоких оснований, если другой на нее ему укажет. На это чувство истины ученый также может рассчитывать. Следовательно, ученый, поскольку мы до сих пор развили понятие о нем, по своему назначению учитель человеческого рода.

Но он обязан познакомить людей не только в общем с их потребностями и средствами для удовлетворения последних, – он должен в особенности указывать им во всякое время и на всяком месте потребности, появившиеся именно сейчас, при этих определенных условиях, и определенные средства для достижения сейчас поставленных целей. Он видит не только настоящее, он видит также и будущее; он видит не только теперешнюю точку зрения, он видит также, куда человеческий род теперь должен двинуться, если он хочет остаться на пути к своей последней цели и не отклоняться от него и не идти по нему назад.

Он не может требовать, чтобы род человеческий сразу очутился у той цели, которая только привлечет его взор, и не может перепрыгнуть через свой путь, а ученый должен только позаботиться о том, чтобы он не стоял на месте и не шел назад. В этом смысле ученый – воспитатель человечества. Я особенно отмечаю при этом, что ученый в этом деле, как и во всех своих делах, находится под властью нравственного закона, предуказанного согласия с самим собой... Он влияет на общество – последнее основано на понятии свободы, оно и каждый член его свободны, и он не может иначе действовать на него, как при помощи моральных средств. Ученый не будет введен в искушение заставляя людей принудительными мерами, применением физической силы принять его убеждения – против этой глупости не следовало бы в наш век тратить ни одного слова; но он не должен и вводить их в заблуждение. Не говоря уже о том, что тем самым он совершает проступок в отношении самого себя и что обязанности человека во всяком случае должны были бы быть выше, чем обязанности ученого, он тем самым совершит проступок и в отношении общества. Каждый индивидуум в последнем должен действовать по свободному выбору и согласно убеждению, признанному им самим достаточным, он должен при каждом своем поступке иметь возможность рассматривать и себя как цель и должен рассматриваться как таковая каждым членом общества. Кого обманывают, с тем обращаются как с голым средством.

Последняя цель каждого отдельного человека, точно так же как и целого общества, следовательно, и всей работы ученого в отношении общества есть нравственное облагораживание всего человека. Обязанность ученого – устанавливать всегда эту последнюю цель и иметь ее перед глазами во всем, что он делает в обществе. Но никто не может успешно работать над нравственным облагораживанием общества, не будучи сам добрым человеком. Мы учим не только словами, мы учим также гораздо убедительнее нашим примером, и всякий живущий в обществе обязан ему хорошим примером, потому что сила примера возникает благодаря нашей жизни в обществе. Во сколько раз больше обязан это делать ученый, который во всех проявлениях культуры должен быть впереди других сословий? Если он отстает в главном и высшем, в том, что имеет целью всю культуру, то каким образом он может быть примером, которым он все же должен быть, и как он может полагать, что другие последуют его учению, которому он сам на глазах у всех противоречит каждым поступком своей жизни? (Слова, с которыми основатель христианской религии обратился к своим ученикам, относятся собственно полностью к ученому: вы соль земли, если соль теряет свою силу, чем тогда солить? Если избранные среди людей испорчены, где следует искать еще нравственной доброты?) Следовательно, ученый, рассматриваемый в последнем отношении, должен быть нравственно лучшим человеком своего века, он должен представлять собой высшую ступень возможного в данную эпоху нравственного развития. Это наше общее назначение, м. г., это наша общая судьба. Счастлив удел того, кто предназначен в силу своего особого призвания делать то, что надо было бы уже делать ради своего общественного призвания в качестве человека, – тратить свое время и свои силы не на что другое, как только на то, для чего иначе надо было бы урывать время и силы с разумной бережливостью, и иметь в качестве работы, дела, единственного повседневного труда своей жизни то, что для других было бы приятным отдыхом от работы. Это укрепляющая и возвышаю-

щая душу мысль, которую может иметь каждый из вас, достойный своего назначения: и мне в моей доле доверена культура моего века и следующих эпох, и из моих работ родится путь грядущих поколений, мировая история наций, которые должны еще появиться. Я призван для того, чтобы свидетельствовать об истине, моя жизнь и моя судьба не имеют значения; влияние моей жизни бесконечно велико. Я – жрец истины, я служу ей, я обязался сделать для нее все – и дерзать, и страдать. Если бы я ради нее подвергался преследованию и был ненавидим, если бы я умер у нее на службе, что особенное я совершил бы тогда, что сделал бы я сверх того, что я просто должен был бы сделать?

Я знаю, м. г., как много я сейчас сказал, я также хорошо знаю, что оскопленное и лишненное нервов время не переносит этого чувства и этого его выражения, что оно робким голосом, обнаруживающим скрытый стыд, называет бредом все, до чего оно само подняться не в состоянии, что оно со страхом отводит глаза от картины, в которой оно ничего не видит, кроме своей бесчувственности и своего позора, что все сильное и возвышающее производит на него такое же действие, как всякое прикосновение на совершенно разбитого параличом; я все это знаю, но я знаю также, где я говорю. Я говорю перед молодыми людьми, которые уже благодаря своим годам ограждены от этой полной бесчувственности, и я хотел бы одновременно мужественным учением о нравственности вложить в их душу чувства, которые и на будущее время могли бы предохранить их от нее. Я совершенно откровенно признаюсь, что именно с этого места, куда поставило меня провидение, я хотел бы немного содействовать, если бы мог, распространению во всех направлениях, где говорят по-немецки, и далее, этого мужественного образа мыслей, сильного чувства возвышенного, чувства достоинства и горячего усердия при исполнении своего назначения, независимо ни от какой опасности; я хотел бы тогда, когда вы покинете эти пределы и разойдетесь по всем концам, быть уверенным в вас повсюду, где бы вы не жили, как в мужах, избранница которых – истина, которые преданы ей до гроба, которые примут ее, если она будет отвергнута всем миром, которые открыто возьмут ее под защиту, если на нее будут клеветать и ее будут порочить, которые ради нее с радостью будут переносить хитро скрытую злобу сильных, пошлую улыбку суемудрия и сострадательное подергивание плечами малодушья. С этим намерением я сказал то, что я сказал, и с этой конечной целью я буду говорить все, что я скажу.

СОЮЗ КРАСОТЫ, УМА И НРАВСТВЕННОСТИ: ПОЗДРАВЛЕНИЕ С ЮБИЛЕЕМ!

Юбилей известного казахстанского философа Курмангалиевой Галии Курмангалиевны совпал с I Казахстанским философским Конгрессом и XXIII Всемирным философским Конгрессом, и это – не простое совпадение, а знаковое. Вклад Галии Курмангалиевны в отечественную гуманитаристику трудно переоценить. Введение фарабиеведения в мировой философский дискурс – это ее заслуга, новая интерпретация исламских философских текстов – это ее заслуга, развитие герменевтической философии в контексте христианско-исламского диалога – и это ее заслуга.

Галия Курмангалиевна Курмангалиева – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения, доктор философских наук, возглавляет Сектор фарабиеведения. Галия Курмангалиевна работает в Институте на протяжении 35 с лишним лет. За всё это время она зарекомендовала себя как высококвалифицированный профессионал, беззаветно преданный духу Философии. Несмотря на то, что основная её деятельность связана с изучением обширного наследия аль-Фараби, её философские интересы простираются в глубинные пласты философии. Именно потому, что она является специалистом по всем основным философским проблемам, ей удаётся раскрыть такие нюансы учения Второго учителя, которые непосредственно, при простом прочтении текстов могут остаться совершенно не замеченными. Кроме того, она не ограничивается простым исследованием наследия аль-Фараби – она пытается найти и обосновать значимость многих идей мыслителя для нашей современности, для движения Казахстана по пути прогресса. Как профессионал она известна далеко за пределами Республики Казахстан.

Г. К. Курмангалиева успешно сочетает исследовательскую работу с педагогической. Слушателям её лекций безмерно повезло: ведь она обладает удивительными преподавательскими способностями. Её лекции имеют не только высокое образовательное, но и столь же высокое воспитательное значение. Тем самым, она на своём месте вносит существенный вклад в формирование целостного мировоззрения и нравственных ценностных ориентиров для казахстанской молодёжи.

Галия Курмангалиевна – один из основателей и бессменный главный редактор издаваемого в Институте журнала «Аль-Фараби», получившего признание не только у отечественных, но и у зарубежных философов. Девизом журнала является высокое качество публикуемых текстов. Поэтому формальные регалии претендентов на публикацию в журнале для неё роли не играют.

Галия Курмангалиевна – не только видный учёный и педагог, но и прекрасный человек. Её отличают принципиальность, ответственность, доброжелательное отношение к коллегам и вообще к людям, соответствие слова

и дела. Она всецело соответствует жителю Добродетельного города, как он изображён изучаемым ею Абу Насром аль-Фараби. Все прекрасные качества Галии Курмангалиевны – Доброта, Красота, Ум – сочетаются в гармоничном союзе Высшей Добродетели. Мы поздравляем ее с прекрасным юбилеем, желаем счастья, здоровья и творческих поисков в Философии!

**Сотрудники Института философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК**

* * *

УЧЕНИКИ ОБ УЧИТЕЛЕ **(к 75-летию профессора, доктора философских наук Мурата Сабита)**

В суете повседневного бытия мы не особенно задумываемся над вопросом: «Кто есть кто?». Но проходит время и, достигая некоторой степени духовной зрелости, приходишь к пониманию подлинного смысла жизни, который раскрывается далеко не всем и не всегда. Иногда прозрение приходит поздно, а то и вовсе не приходит.

Жизнь – сама по себе очень удивительна и интересна: порой она приносит сложные испытания и невзгоды, словно проверяя прочность человеческого духа, но бывает и так, что она же проявляет необъяснимую щедрость, даря встречи с необыкновенными, духовно богатыми и душевно щедрыми людьми, обладающими мудростью жизнебытия. Такие Личности, прекрасно осознавая, что на вопрос о смысле жизни не может быть однозначного, всеми принимаемого ответа, не только посвящают жизнь поискам философского (неспешного, основательного, рефлексивного) понимания сути бытия, но и стремятся прожить свою жизнь таким же глубинно-метафизическим образом. Нам удивительным образом посчастливилось повстречать на своем жизненном пути такого человека – нашего Учителя Мурата Сабитовича.

Мурат Сабитович Сабит – лауреат Государственной премии в области философии, науки и техники, доктор философских наук, профессор, академик Академии социальных наук Казахстана.

М. Сабит является одним из ведущих специалистов в исследовании философско-методологических проблем науки и техники, истории и философии науки. Вместе с тем, он уделяет внимание проблемам, связанным с историей формирования и развития диалектико-логической философской школы в Казахстане, философским аспектам современной общественно-политической жизни в республике (проблемам языка и свободы, философии религии, современному состоянию казахского народа и его самочувствию в условиях глобализации, и т. д.), по которым высказывает свое оригинальное суждение.

Мурат Сабит – человек, которого возможно охарактеризовать через философские термины «забота» (Хайдеггер), «ответственность», «философия поступка», или иначе, «ответственный способ бытия» (по Бахтину). Забота как «настойчивое оберегание и сохранение истины бытия», как смысл человеческого существования и как господствующая позиция человеческого бытия пронизывает все аспекты его обширной научно-педагогической деятельности. Можно сказать, вся его жизнь и творчество проникнуты заботой о близких и учениках, коллегах и единомышленниках по духу.

Мы, ученики, гордимся тем, что относимся к школе М. Сабита и желаем нашему любимому и уважаемому Учителю долгих лет жизни и творческого вдохновения!

Б. Кокумбаева, М. Кожамжарова, Н. Смирнова, А. Ахметов

Редколлегия журнала поздравляет Мурата Сабитовича Сабита с юбилеем и желает ему творческих успехов!



К ИТОГАМ I КАЗАХСТАНСКОГО ФИЛОСОФСКОГО КОНГРЕССА

27–28 сентября 2013 года в Алматы состоялся первый в казахстанской истории Конгресс философов республики. Его тема – «Философия в современном мире: стратегии развития». Участие в форуме приняли делегаты из всех регионов страны. Целью Конгресса являлось обсуждение актуальных вопросов, касающихся состояния философии в Казахстане и мире, путей и направлений ее обновления и развития. При этом первый круг вопросов относится к теоретической области: статус современной казахстанской философии, возможные тренды, формы и содержательные методы ее развития. Второй – касается практических выходов философского знания: что может и должна дать человеку философия в условиях глобальной информационной цивилизации; что и как можно предложить для совершенствования преподавания философии в вузах, колледжах, школах, а также в отношении высшего философского образования.

Работа Конгресса велась по нескольким направлениям, включая стратегические приоритеты современной казахстанской философии, актуальные проблемы логики и методологии социально-гуманитарного познания, вопросы аксиологии и т. д. Особое место на Конгрессе заняли темы, связанные с культурными кодами казахской философии в ее прошлом и настоящем, а также с ментальными моделями развития Казахстана. Пристальное и неравнодушное внимание было уделено участниками Конгресса ключевым ориентирам казахстанской философии образования, ее ценностным ориентирам и социальным перспективам.

С приветственными словами выступили гости Конгресса – академики Российской академии наук А. Гусейнов и В. Лекторский. Сегодня философия в Казахстане, отметили они, имеет крупные научные и образовательные центры, где ведутся исследования по широчайшему спектру философских проблем. Издаются фундаментальные труды по истории философии, по логике и теории познания, философии науки и другим отраслям философского знания. Очень важно в социально-культурном отношении и то, что целая плеяда казахских мыслителей-классиков и их идеи, прежде недоступные даже специалистам, сегодня стали достоянием национальных (и не только национальных) культур, сделались предметом глубоких осмыслений. На разных уровнях и в разных формах между нашими странами были и сохраняются самые теплые взаимоотношения. Так же обстоит дело и в области философии. Академики выразили уверенность, что сотрудничество казахстанских и российских философов и впредь будет развиваться и крепнуть. Для этого есть все предпосылки: конкретные планы, открытость возможностей, а главное – та научная и человеческая дружба, которая проверена многими десятилетиями.

В приветственном слове декана философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, доктора философских наук, профессора В. Миронова

прозвучало много теплых слов в адрес казахстанской философии и высказано пожелание развивать сотрудничество с Российским философским обществом по линии обмена печатной продукцией, стажировками, разработок совместных проектов.

На пленарном заседании, в докладе директора Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (ИФПР КН МОН РК), члена-корреспондента Национальной академии наук Казахстана З. Шаукеновой «Философия, открытая миру» был отмечен целый ряд важных моментов, касающихся прошлого, настоящего и будущего философии Казахстана.

Творческий потенциал казахстанской философской школы, который формировался на протяжении нескольких десятилетий, начиная с хорошо известной школы диалектической логики Ж. Абдильдина, отметила докладчик, позволил в краткие сроки переосмыслить модель казахстанской философии в контексте мировой мысли. Так, традиционная казахская философия отныне рассматривается как духовная квинтэссенция номадической культуры со свойственным ей особым типом онтологии и, соответственно, – антропологии. Изучение истории казахской философии предполагает продвижение к новому этапу. Необходим переход от изучения философского наследия отдельных мыслителей к проблемному исследованию, которое должно сконцентрироваться на формировании единого проблемного поля казахской философской мысли.

Философы Казахстана стремятся по мере возможности влиять на интеллектуальный климат в республике, на поддержание в Казахстане атмосферы доброго согласия этносов, культур, мировоззрений. В этой связи следует особенно выделить те направления исследований, которые отвечают самым передовым тенденциям развития страны, вызовам нового времени – это проблемы идентичности и толерантности, мониторинг культурной и духовной атмосферы в обществе, задача развития человеческого капитала и другие важнейшие вопросы социально-философского характера. Необходимо активно обращаться к новым темам, новым понятиям в области социальной философии, виртуалистики, эстетики, этики, а в плане содержательном – смелее выдвигать новые идеи, подходы и параметры оценок, подытожила З. Шаукенова.

Всестороннее обсуждение на Конгрессе получили вопросы, связанные с социально-историческими контекстами Казахстана. Проблемы демократического выбора, аутентичного понимания идеи свободы, идеологии независимости и стратегии развития Казахстана освещались в докладах академика НАН РК Ж. Абдильдина (Астана), докторов философских наук, профессоров К. Абишева (Алматы), С. Булекбаева (Алматы) и других.

Собственная задача философов сегодня состоит в том, чтобы объединить свои силы вкупе с силами политологов, религиоведов, культурологов. В эпоху глобальных синтезов обойтись без такого объединения очень трудно, фактически невозможно. Это касается многих аспектов социогуманитарно-

го познания, в частности и в особенности – потенциала философии в понимании и переосмыслении сложной и богатой истории нашей страны. Философы могут и должны предложить надлежащие логико-методологические подходы к историческому процессу и его отображению в науке истории, а также мировоззренческие и ценностные основания исторического познания. Этот круг вопросов свидетельствует о наметившемся в казахстанской философии серьезном повороте к вопросам мировоззрения – как наиболее актуальным для реалий современности, пронизанной, к сожалению, не только диалогом разнообразных мировоззренческих позиций, но и их жестким противостоянием.

Тенденция к усилению той сущностной стороны философии, которая состоит в рефлексии над мировоззрением, в осмыслении глубинного единства духовных законов развития человека, неизбежно выводит к горизонтам и проблематике так называемой интегральной философии. При этом, как показал в своем докладе В. Дунаев (Алматы), надо иметь в виду, что генерализации не поддаются реализованные в философии стратегии смысла и их концепты-трансформеры, – хотя в то же время это означает и невозможность использовать философию как инструмент либо как объект религиозно-мировоззренческой апологетики и политико-идеологического манипулирования.

Современную тенденцию поиска интегративной философии следует подчеркнуть как одну из важнейших и плодотворных в мировом философском сообществе. Так, например, на последнем Российском философском Конгрессе в Нижнем Новгороде (2012 г.) широко обсуждались проблемы многомерности, а также неразрывной связи философии не только с наукой и религией, но и с искусством: социальная роль поэзии, философия человека у Шекспира, музыкальный космизм и др.

На Конгрессе казахстанских философов идеи интегративно-мировоззренческого характера, в той или иной мере и форме, составили содержание многих выступлений. Доктор философских наук, профессор Н. Гусева (Усть-Каменогорск) затронула острую проблему выявления всевозможных редукций как пути самоочищения философии, ее самонастройки на возможность приведения в соответствие образа мира, создаваемого философией, с самим миром. Доктор философских наук, профессор Е. Бурова (Алматы), указала на то, что задачи социогуманитарной науки и образования, связанные с приведением в новое соответствие с критериальными стандартами современности содержания продуцируемых и транслируемых знаний, требуют интегратизма, интердисциплинарности, преодоления эклектизма и достижения определенной целостности. Доктор философских наук, профессор А. Хамидов (Алматы) подчеркнул: *одна из задач*, стоящих перед современными философами всего мира, состоит в направлении исследовательских усилий на выработку такой интегральной философии, которая бы помогала не только философу, но и «простому» человеку вырабатывать правильное мировоззрение и мироотношение. Потенциал философского рационализма, отметил в своем докладе

доктор философских наук, профессор В. Батурин (Караганда) можно было бы направить на поиск того, как возможно достижение такой формы социального «единства», которое бы в принципе исключало проявление диктата по отношению к «многообразию» форм и видов организации индивидуальной жизнедеятельности всех входящих в его состав членов. Кандидаты философских наук, доценты Г. Абрахматова (Алматы), А. Видершпан (Костанай), А. Капышев (Алматы) поставили вопрос о необходимости новых, глубинных мировоззренческих оснований современной философии, если она хочет стать ориентиром в будущее.

Надо сказать, что для реализации указанных целей философии предстоит выйти к единому миропониманию и эффективно работать в его контексте. И речь при этом идет отнюдь не о «тоталитарной идеологии», а о попытке гармонизировать многообразие, подняться выше разрушительно-релятивистских тенденций в философии и мировоззрении. В конце концов, что такое тоталитарная идеология? Это навязывание – именно навязывание – другим того, что мило тебе. В этом смысле сегодня господствует поистине тоталитарная идеология плюрализма, абсолютизация различий, т. е. навязывание единственного мировоззрения – принципиально отвергающего интенции к истинности.

Единое миропонимание – это и не сумма налично данных мировоззрений, а конкретная, целостно представленная Истина бытия человека в мире. Свести все качества и свойства человека к проявлениям Природы или Разума, к всеобщности Абсолюта – не значит обнаружить особую человеческую уникальность – потому что она связана не с мышлением и не с природно-инстинктивными началами, а с духовностью, т. е. живой, внутренне-чувственной устремленностью человека ко благу другого. Пришло время осознать, что человек – это не столько *homo sapiens*, сколько, в первую очередь, духовная индивидуальность (душа, духовное «я»). Это и есть тот непостижимый для многих феномен «идентичности», в котором человек представлен как таковой. Душа и есть человек, а духовность – живая действительность нравственного закона внутри нас. И выражается она высшими, сакральными чувствами и, соответственно, деятельной и бескорыстной заботой об окружающем. Следовательно, духовность есть то, что делает людей действительно ценными для Мироздания. Важно при этом уяснить и метафизические онтологические основания духовного начала в человеке, т. е. углубить понятие духовности до понимания ее особого трансцендентного истока и трансисторического смысла. Тем самым духовность, душа должны стать не расплывчатыми идеализациями, не модными словами, а строгими философскими категориями, конкретными понятиями.

Проблема перехода к освоению единого миропонимания как задача философии на пути в будущее, говоря без преувеличения, поставлена на крупном философском форуме впервые. Отдаленную параллель к этим идеям казахстанских философов можно изредка встретить в некоторых публикациях философов ближнего и дальнего зарубежья. Так, А. Катунин (Россия),

хотя и отождествляет душу с психикой и считает душу «тотальностью способностей к опыту высших и низших чувств», прав в том, что душа и сознание отвечают за разные сферы способностей человека («сознание оперирует образами и понятиями для достижения истины о действительности») и, однако, дополняют друг друга (*Katunin Alexander. Human spiritual substance // XXIII World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life. Abstracts. – Athens: University of Athens, 2013. – P. 332–333*).

Участники казахстанского Конгресса были единодушны в том, что философия может стать глобальной метатеорией человека. А это, в свою очередь, позволит выйти к практическому опыту инновационных онто-технологий и высоких технологий духа. Сегодня, в век высоких технологий, философия становится способной очищать и изменять свойства Универсума, если на внутреннем плане соединяет свои усилия с духовным началом, а на внешнем – с технологией. Онто-технология может иметь силу видоизменять реальность, создавать новый пространственно-временной континуум, новую сенсорную окружающую среду и способы восприятия. Ныне технология и метафизика не только не расходятся в стороны, но встречаются друг друга в самой сердцевине бытия (об этом см. напр.: *Mikhail Epstein (Great Britain). The art of world-making and the new vocation for metaphysics // XXIII World Congress of Philosophy. – P. 188*). Большое значение имеет, например, разработка проблем города в контексте онтологии и антропологии. На этом подробно остановилась в своем докладе доктор философских наук, профессор К. Медеуова (Астана).

В качестве одного из предварительных выводов по итогам Конгресса можно говорить о появлении интересных, многообещающих прорывных идей и потенциальных новых направлений в казахстанской философии как части философии мировой. Заметны явные инновационные ростки в понимании главного предмета философии – человека. Если середина XX века была отмечена социальной трактовкой сущности человека, а в 50–60-е годы – биосоциальной ее интерпретацией, то в 70–90-е произошел, по сути, революционный переход к идее универсальности человека, а в 2000-е началось осмысление его подлинной, духовной (сакрально-нравственной) сущности.

Естественно, что значительная часть казахстанского Конгресса напрямую была связана с проблемами казахской философии, ее истории и перспектив (доклады академика НАН РК А. Нысанбаева, докторов философских наук, профессоров Г. Нурышевой, С. Нурмуратова (все – Алматы), а также проблемам тюркской и исламской философии (доклады докторов философских наук, профессоров Г. Курмангалиевой, Н. Сейтахметовой и др.). Особый интерес, в том числе у российских академиков – гостей Конгресса, вызвал доклад заведующего сектором казахской философии ИФПР КН МОН РК, кандидата философских наук К. Альжана (Алматы). Он был посвящен проблеме актуализации начал национального мировидения, рассмотренных через призму их исторической эволюции. Этот критически-рефлексивный подход позволит приблизиться к глубинным онтологическим основаниям

казахской мысли в ее истории и современном состоянии. Со своей стороны, кандидат философских наук, доцент Т. Сулейменов (Шымкент) поделился интересными соображениями о будущем казахской философии в русле «номадического проекта».

Высокий человеческий смысл философии в инновационных преобразованиях современного общества был подчеркнут в докладе доктора философских наук, профессора М. Изотова (Алматы). Роль философии как методологии науки XXI века была проанализирована в выступлении доктора философских наук, профессора К. Бегалиновой (Алматы).

Немало интересного и отградного принесли доклады по философии религии и философии культуры. Доктора философских наук, профессора Н. Байтенова и А. Демеуова (обе – Алматы) и кандидат философских наук, доцент У. Сандыбаева (Астана) подчеркнули невозможность полноценного развития религиозно-философских исследований без их фундамента – философии религии. В этом же контексте выступила с докладом о внутренней связи веры, сомнения и знания доктор философских наук, профессор Г. Соловьева (Алматы). Онтология эстетики – тема крайне важная, но в последние годы незаслуженно редкая – была в центре внимания кандидата философских наук Н. Жолмухамедовой (Алматы); свой взгляд на некоторые методологические подходы к философии музыки подготовил к Конгрессу К. Швыдко (Алматы).

Тезисами к метатеории сознания и языка поделился Р. Гаршин (Алматы), подчеркнув необходимость и возможность подобной метатеории, в частности, на основе синтеза концепций М. Мамардашвили – А. Пятигорского и Д. Чалмерса. Предлагаемый подход можно считать существенно междисциплинарным подходом, в котором взаимодействие осуществляется не только между релевантными научными отраслями в плане общей онтологии, но и на метатеоретическом уровне между различными доменами философии. Направление, к которому относится исследование Р. Гаршина, в аналитической философии обозначается как нередуктивный функционализм, и противопоставлено всем видам редуктивного объяснения сознания, отличаясь от них тем, что не пытается вывести сознание из каких-либо физических свойств и процессов, а допускает его как фундаментальную величину, несводимую ни к чему более простому.

Любопытный доклад об эгологии пространственно-временных состояний представил кандидат философских наук А. Тулеубеков (Алматы). Думается, сама его постановка вопроса о соотношении типов «я» – трансцендентального и эмпирического – является весьма важной и глубокой. В этой связи нельзя не отметить того обстоятельства, что и в мировой философии подобная проблематика становится в последние годы всё заметней. В материалах Всемирного философского конгресса эта тенденция, в частности, вопросы физики сознания, бросается в глаза. Так, в статье В. Яковлева на материалах теоретической физики вводится «принцип онтологической реальности информации», причем сознание человека трактуется как «фрактал» объективной информационной реальности (см.: *Vladimir*

Iakovlev, Russia. Mind as metaphysical problem of modern physics // XXIII World Congress of Philosophy. – P. 290–291).

Немало проблем накопилось в сфере философских исследований биоэтики и экологии. Подходам к их решению в контексте анализа новых тенденций в философии было посвящено выступление кандидата философских наук, доцента Р. Сартаевой (Алматы). Она указала на необходимость более глубокого осмысления этих проблем на базе нового понимания природы реальности, в основе которого лежит, прежде всего, новое понимание принципа целостности. Следует подчеркнуть: проблематика биоэтики и экологии сегодня вышла на передний план в мировой философии. Достаточно упомянуть, что данная тема широко обсуждалась и на Всемирном философском конгрессе в Афинах летом 2013 года. Весьма интересным был, к примеру, доклад Йозефа Шмайса (Josef Šmajs) из Чехии – «Эволюционная онтология как духовная парадигма для XXI века».

Немало ценного было высказано в той части Конгресса, которая обсуждала ключевые ориентиры казахстанского образования, место казахстанской философии образования в системе философского знания. Гости из Москвы, доктора философских наук, профессора В. Миронов и Н. Кирабаев выступили с глубоко содержательными докладами о состоянии современной системы образования в России и мире, указали на ряд принципиальных технологических инноваций в сфере высшего образования. А. Кулсариева (Алматы) в своем докладе раскрыла сущность и смысл критического мышления как философии образования современности. Кандидат философских наук, доцент И. Зарипова (Астана) показала важность и, к сожалению, малую используемость такого феномена, как «реальное философствование», в контексте преподавания философии в современных условиях. Уникальным опытом преподавания философии в школе поделилась кандидат философских наук, доцент О. Гуттенлохер (Уральск). Десять лет назад в городе Уральске была открыта общеобразовательная школа с философским уклоном. В этой частной школе философия не только преподается с первого класса, но и является основой для преподавания всех остальных предметов. И именно благодаря философии в школе успешно осуществляется системный подход к процессу образования. Казахстанская частная школа с философским уклоном сейчас является членом международной организации «Философия для детей и молодежи сообщества стран Азии и Тихого океана» (Philosophy with Children and Youth Network for Asia and the Pacific).

В рамках Конгресса состоялись рабочие встречи, обмен новыми идеями и книгами, встреча с редакторами философских журналов, многочисленные интервью для казахстанских СМИ.

В целом на Конгрессе философов Казахстана было по его итогам выявлено принципиально общее понимание его участниками большинства проблем, встающих перед философией сегодня. Это, прежде всего, активная потребность в общих усилиях по выработке базового единства в осмыслении бытия человека в мире. Фундаментом такого единства при-

звана стать современной реальной востребованностью духовной ценностной составляющей любой области философских исследований и любого жизненно-практического социального действия, направленного на подлинное развитие общества.

Было подчеркнуто: особую, первостепенную значимость приобретает сегодня философия образования и вырастающая из нее образовательная система. В этой сфере не следует слепо копировать зарубежные образцы, тем более, что в них за последние годы выявилось множество недостатков. Следовательно, задача философии образования видится, в первую очередь, в трансформации оснований системы воспитания и обучения молодых поколений. Необходима смена акцентов и приоритетов: знания не должны иметь безусловного приоритета по отношению к духовно-нравственным качествам человека и к творческой доминанте. Соответственно, внешние, технические, формально-рационалистические подходы к образованию вместе с такими же критериями оценки уровня образованности необходимо сбалансировать с подходами и критериями глубинными и конкретно-содержательными.

Участники Конгресса обратились к соответствующим инстанциям с указанием на жизненную необходимость сохранения в полном объеме вузовского цикла философских дисциплин в качестве одного из важнейших в образовательном процессе. Человек в сегодняшнем сложном и масштабном мире не имеет права быть лишь узким специалистом: он должен быть широко образованной, культурной личностью. В этом отношении наиболее продуктивный путь – формирование и развитие философского типа мышления, который должен стать внутренним, неотъемлемым качеством современного человека.

По мнению участников Конгресса, сегодня следует всячески поощрять идею и практику союза философии и науки. Он явился бы серьезным шагом по пути современного интегративного процесса, гармонизации различных сторон в структуре личности и в современной общественной жизни.

В завершение работы Конгресса было принято решение о создании новой общественной структуры – постоянно действующего Конгресса философов Казахстана (КФК), предложен проект его Устава. Эта организация позволит плодотворно решать задачу интеграции казахстанского философского сообщества, усиления эффективности его работы и сотрудничества с философскими ассоциациями ближнего и дальнего зарубежья. Благодаря этому, станет возможным более прочное и органичное объединение интеллектуального потенциала казахстанской философии, ее существенное оживление, придание ей новых форм и более действенного общественного звучания.

**Сергей Колчигин,
главный научный сотрудник ИФПР КН МОН РК,
доктор философских наук, профессор**

ЗАЙЫРЛЫ МЕМЛЕКЕТТЕГІ ДІННІҢ ЖАҒЫМДЫ РӨЛІ

2013 жылдың 13 қарашасында Астана қаласындағы «Рамада плаза» қонақ үйінің конференц-залында «Зайырлы мемлекеттегі діннің рөлі» атты Қазақстан дінтанушыларының III форумы болып өтті. Оны Қазақстан Республикасының Дін істері агенттігі, Дінтанушылар конгресі, ҚР Білім және ғылым министрлігі ұйымдастырды. Форумға еліміздің мемлекеттік органдарынан, ғылыми, мәдени және діни бірлестіктерінен, орта және жоғары оқу орындарынан, азаматтық қоғам институттарынан көптеген өкілдер қатысты.

Еліміздің Ата Заңындағы Жалпы ережелер аталатын 1 бөлімінің 1-бабында Қазақстан Республикасы өзін демократиялық, зайырлы, құқықтық және әлеуметтік мемлекет ретінде орнықтырады деп көрсетілген. Оның ең қымбат қазынасы – адам және адамның өмірі, құқықтары мен бостандықтары. Қазақстан унитарлы мемлекет болғанымен, біздің қоғамымыз этностық, діни және мәдени тұрғыда әртекті. Демек, елдегі заманауи әлеуметтік-мәдени ахуал да, дүниетанымдық алуан түрлілік те зайырлылықты мемлекет сипатының конституциялық негізіне жатқызуға итермелейді. Яғни біздің республикамызда ешқандай дін мемлекеттік дін деп жарияланбаған, дін өмір тәртібі ретінде мәжбүрлеп таңыла алмайды және әрбір азаматтың ар-ождан бостандығына құқы бар.

Осы заманғы тарихи даму барысында Қазақстан саяси тәуелсіздігіне қолы жетісімен зайырлы мемлекет мәртебесін алды, қазіргі уақытта әлемдегі ең үлгілі зайырлылық нұсқасын жасауға талпынуда. Егеменді Қазақстан Республикасының алғашқы қабылдаған заңдарының бірі – 1992 жылдың 15 қаңтарындағы «Дін ұстану бостандығы және діни бірлестіктер туралы» Заңы болды. Алайда, мейлінше демократияшыл бұл заңның жұмсақтығын жат жерлік теріс пиғылды діни ағымдар өз мүддесіне пайдаланып, елімізде қалыптасқан дінаралық татулыққа сызат түсіріп, діни ахуалды шиеленістіруге тырысқаны белгілі. Нәтижесінде, 2011 жылы Қазақстанда Дін істері агенттігі құрылып, 18 қазанда ҚР «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заңы қабылданды. Бұл Заң Қазақстан Республикасының өзін демократиялық, зайырлы мемлекет ретінде орнықтыратынын, әркімнің ар-ождан бостандығы құқығын растайтынын, әркімнің діни нанымына қарамастан тең құқылы болуына кепілдік беретінін, халықтың мәдениетінің дамуы мен рухани өмірінде ханафи бағытындағы исламның және православтық христиандықтың тарихи рөлін танитынын, Қазақстан халқының діни мұрасымен үйлесетін басқа да діндерді құрметтейтінін, конфессияаралық келісімнің, діни тағаттылықтың және азаматтардың діни нанымдарын құрметтеудің маңыздылығын танитынын негізге алады.

Аталмыш форумның пленарлық отырысын «Дінтанушылар конгресі» қоғамдық бірлестігінің атқарушы директоры, философия ғылымдарының докторы, профессор Айдар Парқұлұлы Әбуов жүргізіп, алдымен құттықтау сөзді ҚР Президентінің Әкімшілігі Басшысының орынбаса-

ры, заң ғылымдарының докторы Бағлан Асаубайұлы Майлыбаевқа берді. Одан ары ҚР Дін істері агенттігінің төрағасы Марат Алмасұлы Әзілханов, ҚР Парламенті Мәжілісінің депутаты Камал Низамұлы Бұрханов, «Дінтанушылар конгресінің» төрағасы, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті Философия кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҰҒА академигі Ғарифолла Есім зайырлы мемлекеттегі діннің орны, қазіргі заманғы діни ахуал мен дінтанушылардың атқаратын рөлі, «Дінтану негіздері» пәнін оқытудың өзекті мәселелері тақырыптарының төңірегінде сөз қозғап, ой өрбітті.

Пленарлық отырыста тағы бір маңызды үш шара өтті. Еліміздің түкпір-түкпірінен келген «Дінтану негіздері» пәнін оқытатын үздік мұғалімдер мен ұстаздарды марапаттау рәсімі өтті. Содан соң форумға қатысушылар екі тұсаукесердің куәсі болды: бірінші – «E-ISLAM» Интернет-порталының, екінші – «114 – Қауырт желі» ақпараттық-консультативтік орталығының тұсаулары кесілді.

Түскі астан соң Форум өзінің жұмысын мынадай төрт секцияларда жалғастырды: 1) № 1 секция – «Зайырлы мемлекеттің дін саласындағы саясатын жүзеге асыру: өңірлік тәжірибе және проблемалар»; 2) № 2 секция – «Қазақстанның зайырлы оқу орындарында Дінтану негіздерін оқыту сапасын көтеру: әдіснамалық және тәжірибелік аспектілер»; 3) № 3 секция – «Зайырлы мемлекеттегі діни радикализмнің алдын алу әдіснамасы»; 4) № 4 секция – «Қазіргі Қазақстан аумағындағы исламның тарихы».

Қорытынды пленарлық отырыста аталған төрт секцияның модераторлары – ҚР Дін істері агенттігі төрағасының орынбасары Ғ.Н. Шойкин, ҚР ДИА Дін мәселелері жөніндегі ғылыми-зерттеу және талдау орталығының директоры Г.Е. Шлымова, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті Философия кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, профессор Ғ. Есім, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті Философия кафедрасының доценті, философия ғылымдарының кандидаты Д.Т. Толғамбаева өз жұмыстарының қорытындыларын ортаға салды. Модераторлардың айтуынша, барлық секцияларда да мазмұнды баяндамалар жасалып, өткір пікірталастар орын алған. Бұл діннің қазіргі қоғамда да, ғылымда да көкейтесті мәселе ретінде алдыңғы қатарға шығуымен байланысты болып отыр. Ең соңында Қорытынды пленарлық отырыстың модераторы А.П. Әбуов жалпы түйін-тұжырым жасап, ортақ ұсыныс-пікірлерді тіркеп, келген қонақтарға ризашылығын білдіріп, Форум жұмысын аяқтады.

Қазақстанның тәуелсіздігін нығайту барысында дін негіздерін терең теориялық зерттеу, әлемдік діндердің бірінен саналатын исламның рухани-адамгершілік қуаты мен гуманистік бағытын айқындау ерекше маңызды мәселе екендігі анық. Осы арқылы рухани жаңғыру, халықтардың өзара түсіністігі мен өзара келісімділігі басты нәрсе болып саналатын исламның ұстындарына надандық пен лаңкестіктің, зұлымдық пен зорлықтың қайшы келетінін дәлелдеуге болады.

Форумда ұлттық дәстүр мен ислам арақатынасы терең сөз болды. Еліміздегі қазіргі діни жағдай үшін тарихи ретроспективаның, тарих тағылымының маңыздылығын ескере отырып, бірнеше ұсыныстық сипаттағы тұжырымдар айтылды. Мысалы, Қазақстанның тарихи және рухани-мәдени дамуындағы діннің рөлін дәстүр мен қазіргі заман арақатынасында қайта бағалау, түркі әлемінен бастап қазақы болмыстың діни үлгісін реконструкциялап, номадологиялық діни сананың феноменологиялық табиғатын ашу, ислам дінін «әріппен» емес, рухымен қабылдаған қазақы діни сананың дискурсивті үлгілері мен құндылықтық парадигмаларын көрсетіп беру, қазақтардың рухани дәстүрі үшін ханафилік мәзһабтың негізгі парадигмалық контекстерін белгілеп беру, исламның діни дәстүріндегі толеранттылық пен сұхбаттасудың жолы ретінде ханафилік мәзһабтың маңызын ашу, жатжерлік діни идеологияның қазақстандықтардың ортақ менталитеті мен ұлттық бірегейлігіне теріс әсерін ғылыми-тарихи тұрғыда дәлелдеу, ҚР Президентінің дінаралық татулық үлгісін әдіснамалық негіз ретінде пайдаланып, қазіргі Қазақстандағы бейбіт қатар өмір сүру идеологиясын жалғастыру қажеттіліктеріне баса назар аударылды.

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



ВЕРТИКАЛЬ ДУХА (о творчестве Анатолия Сергеевича Арсеньева)

Нынешний сентябрь принес печальную весть: завершился земной путь выдающегося российского мыслителя Анатолия Сергеевича Арсеньева.

Его имя стоит в одном ряду с именами С.С. Аверинцева, Г.С. Батищева, В.С. Библера, О.Г. Дробницкого, Э.В. Ильенкова... Все они – из плеяды тех рыцарей духа, которые в культуре России и мира по праву стали классиками.

А.С. Арсеньев не относился к тем, кого принято называть «шестидесятниками», но он был им по духу. Те годы, действительно, были необычным для советской страны временем: тогда на передний край культуры во всех ее сферах выдвинулись глубоко творческие личности. Они были и в философии. Именно они расширили круг философских проблем и подняли планку качества их решения, на которую вынуждены были как-то равняться и те, кто входил в философию по учебникам и официальным первоисточникам.

Анатолий Сергеевич достойно выдержал многие жизненные испытания. Уже на другой день после окончания им десятого класса началась Великая Отечественная война. Командир радиовзвода Арсеньев с честью прошел по ее дорогам, мужественно сражался, был ранен.

Экономист по первому своему образованию, ставший кандидатом философских наук, а затем – доктором наук психологических, А.С. Арсеньев мыслил широко, видел тонкие и крепкие взаимосвязи множества сторон жизни и разнообразных научных дисциплин. С Анатолием Сергеевичем случилось то, что редко случается с другими, пришедшими в Философию из нефилософских дисциплин. Но Провидение привело его к ней – и не ошиблось. А ведь многие, окончившие вузы не по философской специализации, до конца дней своих так и не могут подключиться к ритму философского Сердца. Что-то да остается в их душе и мышлении неразстворимым – такое, что препятствует их превращению из физика, химика, экономиста и т. д. в действительного философа. А.С. Арсеньеву это удалось.

Он сразу же заявил о себе как оригинальный философ. В 1960-е годы активно разрабатывались проблемы теории диалектики. А.С. Арсеньев включился в эту работу. Одним из ее результатов была вышедшая в свет коллективная монография «Анализ развивающегося понятия» (М.: Наука, 1967), другими двумя участниками которой были Б.М. Кедров и В.С. Библер. Одной из проблем теории диалектики являлась проблема системы категорий. А.С. Арсеньев подошел к ней новаторски. Он предложил строить такую систему как открытую систему, соответствующую логике органических систем, в отличие от систем механических, в соответствии с которыми некоторые авторы пытались ее построить. В основу такой системы, согласно ему, должна быть положена рефлексия, позволяющая в каждой точке системы и в каждый момент ее развития осуществлять, так сказать, ее самокритику.

Следующим этапом философского творчества А.С. Арсеньева стало исследование феномена науки как специфически человеческой деятельности. Он, по его признанию, в этот период начал читать то, что негласно, а кое-что – и гласно, не рекомендовалось читать для работы над подобной тематикой. Это позволило взглянуть на исторический процесс познания с непривычной для

того времени точки зрения. В этих исследованиях он применил культурно-исторический подход, включая и марксово понятие вещных отношений. Для остальной советской философии, в том числе и для недоктринальной, такой подход был еще делом будущего времени. Результатом работы над данной проблематикой явилась индивидуальная монография «Проблема творчества в современной науке» (М.: Высшая школа, 1967), верстку которой, по приказанию свыше, рассыпали в типографии.

Анатолий Сергеевич был крупнейшим специалистом в области философии, психологии и педагогики. В этой связи сразу вспоминается его фундаментальная статья о проблеме цели в воспитании и образовании в составе сборника «Философско-психологические проблемы развития образования» (М., 1981), произведшая эффект очистительной новизны. Ее и сегодня следовало бы рекомендовать для основательного освоения тем, кто нацелен на реформы в сфере образования.

Проблема формирования личности человека волновала Анатолия Сергеевича на протяжении всей его творческой биографии. При этом настоящее и будущее человечества предполагает углубленное изучение архитектоники и внутренней сути человека. Поэтому неудивительно было обращение философа к темам геополитики: они прямо связаны с путями дальнейшего развития человеческого рода. Пристального внимания в этом отношении и сегодня заслуживает статья «Глобальный кризис современности и Россия», опубликованная в журнале «Континент» («1992, № 3»), и «Россия в ситуации глобального кризиса (философский очерк)» в журнале «Развитие личности (2000, № 3–4)». Здесь в ходе масштабных размышлений Анатолий Сергеевич обрисовывает уникальную роль России в современном мире и ее трудную, но высокую миссию в будущем.

Смелый мыслитель, А. С. Арсеньев жил и творил не в пространстве текущей сиюминутной конъюнктуры, а в большом историческом времени, внося свой вклад в большую философию. Вслед за Сергеем Леонидовичем Рубинштейном он глубоко обосновывал и активно отстаивал идею о том, что предметом философии является отношение «Человек – Мир» (взятое во всеобщей форме). Эта идея позволяла понять человека не просто как некую «часть общества» (а именно так обстояло дело в официальной идеологии того периода), но как существо универсальное, обладающее бесконечной творческой свободой. Эта мысль красной нитью проходит через большинство работ ученого.

В 1963 году была посмертно опубликована работа С. Л. Рубинштейна «Человек и мир», над которой он работал в последние годы жизни. А. С. Арсеньев первым увидел большое эвристическое значение содержащихся в ней идей для философии и психологии, что было проанализировано им в фундаментальных работах «Размышления о работе С.Л. Рубинштейна «Человек и мир» (ж. «Вопросы философии». – 1993. – № 5) и «Десять лет спустя. О творческой судьбе С.Л. Рубинштейна» (ж. «Вопросы философии». – 1998. – № 11). А в 1970-е годы, работая в Институте общей и педагогической психологии Академии педагогических наук АН СССР, он исследует проблему формирования личности в процессе образования и воспитания. Одним из достижений данного периода является различение им в этическом сознании двух форм неинституционализованной нормативной регуляции – морали и нравственности. Данная идея имеет колоссальное мировоззренческое значение. Но она почему-то прошла мимо внимания даже таких философов, как О.Г. Дробницкий, Э.В. Ильенков и Г.С. Батищев.

С начала 1980-х годов внимание А.С. Арсеньева все больше начинает сосредоточиваться на проблеме человека – как на уровне всеобщности, так и на уровне особенности. Отношение «Человек – Мир» он отныне считает основным предметом философии. Данное отношение, согласно ему, будучи бесконечным, существует в двух модусах: как актуальная и как потенциальная бесконечности. Кроме того, Человек существует в двух основных формах: как род и как индивид. Сама целостность отношения «Человек – Мир» является развивающейся органической системой. В аспекте потенциальной бесконечности она, согласно А.С. Арсеньеву, детерминирована прошлым, а в аспекте актуальной бесконечности – будущим. Общественно-исторический процесс в свете данного понимания есть, так сказать, наращивание человечеством актуальной бесконечности.

Анатолий Сергеевич тщательно исследовал проблему антропогенеза, при этом ему удалось представить интересную и достаточно убедительную концепцию. Более того, он всячески подчеркивал вдохновляющую, эвристическую мысль о том, что человек призван жить далеко не только на горизонтали эмпирического, предметно-практического бытия, сколь бы важным, разнообразным и ярким оно ни было, но также (а может, и прежде всего) – на оси актуальной бесконечности, вертикальной координате человеческого духа.

Эта вертикальная линия, указывал ученый, составляет существенное отличие человека от животных. С особой силой и отчетливостью она выражена в нравственности – как безусловной, абсолютной этике, в отличие от морали – как этики внешней целесообразности. Этому принципиальному вопросу посвящена, к примеру, статья «Парадоксальная универсальность Человека и некоторые проблемы психологии и педагогики» (ж. «Развитие личности». – 1998. – № 2).

Собственно, и вся область философского познания, согласно А. С. Арсеньеву, призвана быть метафизикой, т. е. исследованием того, что выступает как мета-исторический закон бытия человека; того, что кроется по ту сторону очевидных явлений и утилитарных интересов. «Среди форм рационализма, – подчеркивал ученый в работе «Мышление психолога и проблема личности» (Ежегодник «Культура, традиции, образование». – М., 1990), – по-видимому, лишь диалектика, способная рассматривать рефлексию как собственное начало, обладает также способностью переходить собственные границы, отрицать любой собственный конечный этап движения... Следовательно, мы приходим к представлению о мышлении, которое должно быть метафизическим по содержанию и диалектическим по методу...». В условиях господства извращенного, догматического марксизма с его сугубо земными ценностями и резким неприятием самого понятия «метафизика», эта позиция мыслителя, даже с некоторыми оговорками, была настоящим вызовом для властей и зовом для пытливых, ищущих умов.

Еще в середине 60-х годов, во времена господства атеизма, Анатолий Сергеевич предлагал философам и психологам обратить самое серьезное внимание на изучение религии. В его оценке религия – одно из самых сложных, богатых, многогранных, а также фундаментальных и первичных явлений не только культуры, но, вероятно, и всего антропогенеза, поскольку является одной из древнейших (если не самой древней) форм восприятия и осмысления Человеком отношения «Человек – Мир». Подменять исследование религиозного отношения к миру исследованием социально-исторического бытия различных конфессий, и пороки последних приписывать этому отношению, писал А. С. Арсеньев, – все равно,

что подменять изучение личности изучением социального функционера. Эта подмена вызывает невообразимую путаницу. В качестве примера важности исследования религии для психолога и психотерапевта он приводил опыт борьбы с наркоманией и алкоголизмом, который показывает: наиболее высокие результаты достигаются в религиозных обществах и общинах. Большинству из наркоманов прием наркотиков дает переживания, являющиеся для них сверхценными, такими, которых не может дать и даже активно им противостоит современное индустриальное общество с господством вещных отношений. Между тем, религия может предложить достижение подобных состояний без приема наркотиков («О проблеме свободы и зависимости человека современной цивилизации: философский очерк» (ж. «Развитие личности». – 2005. – №№ 1, 2).

Новаторские, а, главное, – верные идеи Арсеньева постепенно вошли в научный оборот и стали неотъемлемой частью мировоззрения многих профессиональных философов. Всерьез и надолго эти идеи повлияли и на нас, философов, работающих в Казахстане. Важную роль в становлении профессиональной казахстанской философии сыграла книга А.С. Арсеньева, В.С. Библера и Б.М. Кедрова «Анализ развивающегося понятия» (М.: Наука, 1967). Непосредственно с казахстанской творческой группой философов Анатолий Сергеевич познакомился в 1968 году, когда принял активное участие в первом всесоюзном симпозиуме по диалектической логике в Алма-Ате. Многие из нас тогда с внутренним подъемом восприняли его свободное мышление и высочайший теоретический уровень размышлений, а в самом Анатолии Сергеевиче нашли своего мудрого наставника.

Контакты А. С. Арсеньева с Казахстаном продолжались и дальше. Так, знаменательным событием для нас, его казахстанских коллег, явилось и то, что одна из монографий Анатолия Сергеевича, имеющая непреходящее философское и психолого-педагогическое значение – «Подросток глазами философа», впервые вышла в свет в издательстве «Рауан» в Алма-Ате.

А в 1992 году он опубликовал в двух номерах «Известий» Академии наук Казахстана интереснейшую статью по экологической проблеме. Это был отнюдь не частный взгляд на частный вопрос – это был взгляд философа на вопрос, жизненно важный для человека и человечества. Анатолий Сергеевич в этой статье писал: «...Я представляю себе экологический кризис современности как часть общего кризиса формы жизни, истоки которой уходят в историю человечества на десятки тысячелетий и связаны с глубокими пластами сознания, сложившимися в результате неолитической революции. Следовательно, изменения, предполагающие преодоление экологического кризиса, которые должны произойти с человеком, с моей точки зрения, должны быть гораздо более радикальны и глубоки, чем обсуждаемые в известных мне работах по экологической проблеме».

Данную проблему невозможно решить, руководствуясь логикой механических целостностей, или систем. Данная логика ориентирует на то, чтобы не считаться с имманентной гармонией естественных систем, будь то живая или так называемая неживая природа. При таком подходе человек считается лишь со своими интересами и целями, не принимая в расчет «интересов» Природы. Тем самым он кромсает природные целостности, а кроме того, засоряет природу всяческим мусором, которого в Природе – в силу круговорота в ней ве-

ществ и энергий – в принципе быть не может. И до тех пор, пока человечество не перейдет на паритетное отношение к Природе, т. е. отношение по логике органических целостностей, до тех пор никакие «безотходные» технологии не спасут от экологической катастрофы.

Анатолий Сергеевич был прекрасным лектором: умел о сложном говорить просто, излагать философские идеи глубоко и, в то же время, доступно. Читал курсы лекций гуманитариям и естественникам, например, в Объединенном Институте ядерных исследований в Дубне. А когда ЦК КПСС запретило его лекции в Москве, он стал читать их по всему Союзу: от Камчатки до Прибалтики, от Крыма до Восточного Казахстана. При этом, по свидетельствам его слушателей, за лектора иногда становилось страшно: столь новыми и смелыми были его идеи и суждения. В 2001 году в издательстве «Академия» вышла его книга лекций-очерков «Философские основания понимания личности», которые знакомят читателя с основными принципами философского размышления и погружают его в атмосферу исследования бесконечной Тайны Человека и Мира.

А. С. Арсеньев не был тем, кого называют рафинированным эрудитом, но выдвигал и обосновывал новые идеи мировоззренческого порядка. Отсюда – относительно небольшое число публикаций. В этом сказались и трудности творческой судьбы Арсеньева. Новаторские идеи всегда воспринимаются консервативным социумом с опаской, поэтому была в жизни Анатолия Сергеевича и неизданная книга, были и необоснованные увольнения... Но он относился к этим испытаниям поистине философски: приняв «теорию отказа», продолжал творить, нести большие, нравственно обязывающие идеи своим коллегам, друзьям, ученикам. И влиял на окружающих не только этим, но всей своей личностью, даже взглядом, улыбкой, жестом.

Принципиальный, не терпящий фальши, строгий в высоких требованиях к себе и другим, он был человеком широкой, щедрой души. Молодые философы нашей республики всегда находили теплый прием в его московской квартире; он встречал их как равных себе коллег и добрых друзей.

Подлинная Философия лишилась еще одного искателя высшего смысла жизни. Но наша память навсегда сохранит образ Анатолия Сергеевича как благородной личности, как человека глубочайшего ума. Идеи нашего учителя и друга по-прежнему актуальны; их пламя, дарившее нам свет и тепло, не угасло. В мир приходят новые поколения, они жаждут истины, они нуждаются в твердой интеллектуальной опоре и надежных духовных ориентирах. Они обязательно найдут их, в том числе – на страницах замечательных трудов Анатолия Сергеевича Арсеньева. Потому что он мыслил и жил как мудрец – в согласии с Высшими Законами.

**Сотрудники Института философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК**

**А.Б. Капышев, кандидат философских наук, доцент
С.Ю. Колчигин, доктор философских наук, профессор
А.А. Хамидов, доктор философских наук, профессор**

Abdrassilov Turganbay Kurmanbaevich – PhD Student of Philosophy, KazNU named after Al-Farabi.

Әбішев Қажымұрат Әбішұлы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, профессор

Әлжан Қуаныш Ұзақбайұлы – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

Байзақов Сабыр Балтабекулы – докторант PhD Казахской Национальной академии искусств им. Т. Жургенова, проректор по воспитательной работе и социальным вопросам

Бижанова Меруерт Алтынбекқызы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты.

Bulekbayev Sagadi Bayuzakovich – KazUIR&WL named after Abylay khan, Doctor of Philosophical Science, Professor.

Golam Mostafa – Department of International Relations and Regional Studies, KIMEP University, PhD, Professor

Жолмухамедова Неиля Хусайновна – старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

Kaldybay Kainar Kaldybayulu – PhD Student of Philosophy, KazNPU named after Abai.

Kaupenbayeva Samal Mukhametkaliyevna – PhD Student of Cultural Studies, KazNU named after Al-Farabi

Kolchigin Sergey Juriyovich – Head of Sector of Ontology and Theory of Cognition, Chief Scientific Researcher of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophical Science, Professor

Moldagaliyev Bauyrzhan Eskaliyevich – Researcher of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

Monowar Mahmood – Department of Marketing, KIMEP University, PhD, Associate Professor

Мұсаева Назыркүл Рахымқызы – М. Әуезов атындағы Оңтүстік Қазақстан мемлекеттік университеті философия кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының докторы

Раев Дәулетбек Сәдуақасұлы – Абылай хан атындағы Қазақ халықаралық қатынастар және әлем тілдері университеті халықаралық қатынастар факультетінің деканы, философия ғылымдарының докторы, доцент.

Рысбекова Шамшия Сайдғалиевна – профессор кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук, доцент.

Сағиқызы Аяжан – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының бөлім жетекшісі, философия ғылымдарының докторы, доцент

Сарсенбаева Зауре Нуруллаевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

Сатершинов Бақытжан Меңлібекұлы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының бөлім жетекшісі, философия ғылымдарының докторы, доцент

Сахаманов Айдын Жомартович – докторант PhD Казахской Национальной академии искусств им. Т. Жургенова

Симұканова Гүлдириға Серікқызы – Құдайберген Жұбанов атындағы Ақтөбе Өңірлік Мемлекеттік университетінің «Саяси-әлеуметтік пәндер» кафедрасының оқытушысы

Турысжанова Роза Кималхановна – профессор Казахского Экономического Университета им. Т. Рыскулова, доктор философских наук

Шаракпаева Гульнар Дмитриевна – доцент кафедры «Социальных дисциплин» Алматинского университета энергетики и связи, кандидат философских наук

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



АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

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

Адрес редакции:

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

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

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

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

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

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

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

*Журналдағы деректерді
пайдаланғанда тунұсқаға сілтеме
жасау міндетті.*

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

Редакторлары *Е. Дремкова, Ж. Ошақбаева*

Компьютерде жинақтаушы *Л. Токтарбекова* Компьютерное обеспечение

Теруге 02.12.2013 ж. берілді. Басуға 12.12.2013 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 12,1. Таралымы 500.
Тапсырыс № 37. Бағасы келісім бойынша.

Сдано в набор 02.12.2013 г. Подписано в печать 12.12.2013 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 12,1. Тираж 500.
Заказ № 37. Цена договорная