

**1999 ж. шыға бастады**

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

**Редакция алқасы**

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

**Редакционная коллегия**

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

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

**Издается с 1999 года**

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-  
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

# Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-  
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

**4 (82)·2019**

**Халықаралық редакциялық кеңес  
Международный редакционный совет**

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

**ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ЗАМАН •  
ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Хамидов А.	Мировоззрение и философия.....	3
Тұмашбай Т., Симуханова Г.	Әлеуметтік философиядағы ұрпақ категориясының зерттелуі.....	17

**ҚОҒАМ ЖӘНЕ САЯСАТ • ОБЩЕСТВО И ПОЛИТИКА**

Seifullina G., Manassova M., Shurshitbai M.	Self-Identification of Personality in the Process of Communication.....	28
Шакеева Б.	Қазақ қоғамындағы рулық катынастардың эволюциясы.....	38
Сейтахметова Н., Шаронова Н.	Религия и светскость в публичном пространстве: религиозная интерпретация книги «Сила религии в публичном пространстве».....	44
Zhandossova A.	The South Korean Concepts of Unification of the Country.....	51
Маликова А.	Теле-радио-журналистің сөз шеберлігінің болмысы.....	56
Сыдыкназаров М.-А.	Цифровая диаспорология и ирредентология. Цифровые диаспоры и цифровые ирреденты как новый объект этнокультурных, медиа и миграционных исследований в эпоху Четвертой промышленной революции.....	64

**Дәстүр. Мәдениет. Өркениет • Традиция. Культура. Цивилизация**

Байдаров Е.	Культурно-цивилизационные основы многовекторной внешней политики Республики Казахстан и стран Центральной Азии.....	74
Байсарина Ж.	Жаһандық мәдени тоғысулар: Абай Құнанбайұлы және Мұхтар Әуезов....	83
Мусаев Р., Жұмашова Ж.	Ғылымдағы жерлеу дәстүрлеріне байланысты көзқарастар.....	91
Таирова Б., Малғараева З.	Ғылымның қоғамдағы орны.....	99
Нурсейтова Р., Шакирова Р.	Особенности философии экономики в современном Казахстане.....	109

**ДІНТАНУЛЫҚ ЖӘНЕ ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР •  
РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ И ИСЛАМОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

Smagulov M., Temirbaeva A., Temirbaev T.	Sufi Educational Practices in Modern Kazakhstan: Past and Present.....	112
Moldakhmet B.	International Legal Aspects of Cooperation of the Republic of Kazakhstan with OIC Member Countries.....	118
Мирзагелдиев Б., Шағырбай А., Рашимбаев Р.	Ресей империясы тұсындағы қазақ даласында мұсылмандық құлшылық үйін реттеудегі Орынбор мүфтилігінің рөлі.....	126
Сейтахметова Н., Турганбаева Ж.	Адаб и гуманизм: преемственность в Исламском Средневековье и Западной Европе.....	136
Амангелді Т., Сандыбаев Ж.	Исламдағы «жихад» ұғымының саясиленуі және оның экстремизммен байланысы.....	143
Чуханов С., Абдуалиев Б.	Лизингтік қаржыландыру мен ислам құқығындағы жалдау арасындағы проблемалар.....	152

**МЕРЕЙТОЙЛАР. МЕЗГІЛДЕР. Оқиғалар • Юбилеи. Даты. События**

Колчигин С.	По страницам журнала «Адам әлемі-Мир человека» (Окончание, начало в №3).....	159
Поздравление от журнала «Мысль».....		169
Біздің авторлар • Наши авторы.....		170

УДК 140.8+101.1

*Александр Хамидов (Алматы, Казахстан)*

## МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ФИЛОСОФИЯ

Для общества, как и для индивида, жизнь без мировоззрения представляет собой патологическое нарушение высшего чувства ориентирования.

*А. Швейцер* [Швейцер 1992, с. 73]

...Философию, по-видимому, легче можно определить через мировоззрение...

*А.Н. Чанышев* [Чанышев 1982, с. 6]

**Аннотация.** В статье проведён анализ сущности мировоззрения, сущности философии и взаимоотношения мировоззрения и философии. Показано, что в мировоззрении в идеальной (*ideelle*) форме резюмируется наличное мироотношение. Само мироотношение осуществляется системой мироотношенческих модальностей, представляющих собой способы отношения общественного человека к миру. Основными с точки зрения задач статьи являются когнитивная, этическая, эстетическая, религиозная (некофессионализованная религиозная) и рефлексивная. Мировоззрение есть фактически рефлексия над миром, предметом которой являются мир, человек и взаимоотношение человека и мира. В мировоззрении не только резюмируется мироотношение, но и корректируется. Результат коррекции адресуется мироотношению, которое исправляется, совершенствуется. И так далее. Процесс этот циклический. Мировоззрение формируется стихийно, вне и помимо сознательной целенаправленной деятельности людей, но тем не менее задаёт им общие ориентиры. В обществе создаётся общее мировоззренческое силовое поле, которое пронизывает сознание каждого индивида. на определённой ступени истории (К.Т. Ясперс называл её осевым временем) в трёх регионах планеты – в Древней Индии, в Древнем Китае и в Древней Греции – возникает философия. Впоследствии она распространяется (особенно в Западной Европе) по другим регионам. Философия есть рефлексия над мировоззренчески-мироотношенческим содержанием. Это – критическая рефлексия. Она вырастает из развития рефлексивной мироотношенческой модальности и может быть вслед за А. Швейцером определена как мыслящее мировоззрение. Как таковая она незаменима и незаменима никакой иной формой культуры – ни наукой, ни искусством, ни религией и т. д.

**Ключевые слова:** мировоззрение, мироотношение, мироотношенческая модальность, философия, категории, квази-категории, мировоззренческое силовое поле, рефлексия, наука, искусство, этика, религия, интегральная философия.

### *Введение*

Дискуссии о том, что собой представляют мировоззрение, с одной стороны, и философия – с другой стороны, а равно и об их соотношении и взаимоотношении, продолжаются и, похоже, им не видно конца. Между тем релевантные ответы на обсуждаемые в этих дискуссиях вопросы отнюдь не схоластические. Если по поводу мировоззрения написано сравнительно не так много, то на вопрос «Что такое философия?» написано огромное множество статей и существуют даже специальные монографии, написанные известными философами. Это и понятно. Перед каждым, кто вступил в хронотоп Философии не ради достижения внешних и посторонних ей целей и смыслов, кто посвящает ей себя всерьёз и всего, рано или поздно встаёт этот вопрос. О взаимоотношении философии и мировоззрения работ ещё меньше, чем о мировоззрении. Основная цель статьи – ответить на эти вопросы.

### Методология исследования

В работе применён в качестве основного принцип культуроисторизма, который и позволил определить характер формирования мировоззрения, а также основания возникновения философии как мыслящего мировоззрения. Применены также метод историко-философской реконструкции и сравнительный метод. Они способствовали более глубокому осмыслению сходного и различного в инаковых мировоззрениях и философиях.

### Феномен мировоззрения

«Что такое мировоззрение? – спрашивает А. Швейцер и отвечает: – Совокупность волнующих общество и человека мыслей о сущности окружающего мира, о положении и назначении человечества и человека в нём» [Швейцер 1992, с. 71]. Стало быть, содержанием мировоззрения являются, в первую очередь, 1) Мир как таковой, то есть Мир как некое *целое*, 2) Человек в Мире, также как целое, то есть в своей сущности и 3) способ бытия Человека в Мире, то есть их взаимоотношение. Стало быть, в мировоззрении, как отмечает С. Л. Рубинштейн, «стоит вопрос не только о человеке во взаимоотношении с миром, но и о мире в соотношении с человеком как *объективном* отношении» [Рубинштейн 1997, с. 7].

Понятно, что, когда речь идёт о мировоззрении, то говорится о нём как об имеющем отношение к сознанию – как общественному, так и к индивидуально (хотя, конечно, по своей сущности последнее также является общественным и общественно-историческим). Следовательно, сначала необходимо определить место мировоззрения в архитектонике сознания. В архитектонике общественного сознания обычно выделяются несколько уровней. Мы отметим лишь уровень специализированного сознания и уровень обыденного сознания. Первый занимает верхнюю позицию, второй – нижнюю. К уровню специализированного сознания относится то, что в историческом материализме называлось формами общественного сознания. Однако представители данного раздела Государственной философии относили к ним не только правосознание, политическое, этическое сознание и философию, но также религию, искусство и науку. Но ведь, скажем, современная наука, особенно естествознание, немислимо без своей материально-технической базы, которую никак нельзя отнести к сфере сознания. Но это не значит, что не существует религиозного, эстетического и специфически когнитивного, то есть познающего сознания.

Ряд из этих форм общественного сознания *непосредственно* вырастают из соответствующих *мироотношенческих модальностей* – когнитивной, этической, эстетической, религарной (неконфессионализованной религиозной). Хотя эти модальности в ходе истории формируются не одновременно, они по своей сущности *примордиальны*, тогда как политика и право и соответствующие им формы сознания не только вторичны, но и *паразитарны* относительно примордиальных модальностей.

Мировоззрение, конечно, тоже есть форма общественного и индивидуального сознания, но она отнюдь не расположена в ряду перечисленных форм. Она занимает место *над* ними. В мировоззрении в идеальной (*ideelle*) форме резюмируется содержание наличного *миро-отношения* и его основных модальностей (когнитивной, этической, эстетической, религарной и др.). Таким образом, мировоззрение – это своеобразная, часто неосознаваемая *рефлексия* над мироотношением, проявля-

ние *рефлексивной* модальности. В той или иной форме и степени мироотношение корректируется в мироззрении и, в свою очередь, результаты такой коррекции в виде ориентиров снова адресуются мироотношению. И данный процесс постоянно воспроизводится и повторяется. Так мироззрение и мироотношение взаимно корректируют и совершенствуют друг друга.

Как и вообще общественное сознание, мироззрение также обладает некоторой архитектуроникой, которую можно изобразить как в виде ядра и концентрических кругов вокруг него, так и в виде субординации уровней, в которой более высокие занимают более высокие позиции, а более низкие – соответственно более низкие. Ядром мироззрения (или вершиной, если принимать вторую модель) являются универсально-всеобщие определения Бытия, то есть *категории* и целые *категориальные ансамбли* (то, что по традиции называют законами диалектики) и объективная *логика* их взаимосвязи – *диалектика* – в той их форме, в какой на данный исторический момент они освоены и до-развиты общественным человеком. Универсум является многоуровневым и многомерным. В нём присутствуют различные иерархически соотнесённые между собой уровни его организации (в частности, формы организации неживой и живой природы, над которыми надстраивается культура) и измерения. В Универсуме существует первоначало, то есть Субстанция с её многочисленными атрибутами – категориями и увязывающей их между собой логикой – диалектикой.

На каждом уровне организации Универсума диалектика и её категории, сохраняя свою всеобщую сущность, предстают в особенной форме. В специфически особенной форме они бытийствуют и в человеческой культуре. В своём единстве и взаимосвязи они образуют, можно сказать, *категориальный каркас культуры*. По своему существу они объективно *реально-идеальны*. В литературе их именуют категориями культуры. Поскольку культура исторична, постольку историчны – и по форме, и по содержанию – её категориальные формы. Они не замкнуты на себя, но открыты изменению, развитию и совершенствованию. Их идеальное выражение также присутствует в мироззрении. Архитектоника мироззрения содержит в себе также универсальные (претендующие на универсальность, ибо они культуро-историчны) принципы, ценности, императивы. Тем не менее на каждой стадии развития культуры и категории и квази-категории являются неперемненными и обязательными составляющими наличного мироззрения. «Обязательность этих категорий для всех членов общества, – отмечает А.Я. Гуревич, – нужно понимать, разумеется, не в том смысле, что общество сознательно навязывает их людям, предписывая им воспринимать мир и мыслить именно таким образом: речь идёт о неосознанном навязывании обществом и столь же неосознанном восприятии, “впитывании” этих категорий и представлений членами общества...» [Гуревич 1984, с. 31]

Но в содержании мироззрения, в том числе и в его ядре, могут существовать наряду с категориями, то есть идеально выраженными атрибутами Субстанции, ещё и так называемые *универсалии*. Последние являются *квази-категориальными* формами, выполняющими функцию категорий. Эти универсалии могут обладать частичным денотативным соответствием действительным категориальным определениям действительности. Таковы, например, бинарные оппозиции архаического мироззрения. В них в неадекватной форме зафиксирована *противоположностная* архитектуроника Бытия. Но универсалии могут обладать нулевым

денотативным соответствием и тем не менее играть важную роль в составе мировоззрения. Такова, например, универсалия *мирового древа* в архаическом мировоззрении. Но чем более развитой становится культура, тем в большей мере мировоззрение освобождается от таких универсалий.

Мировоззрение формируется и функционирует по большей части стийно, незаметно для индивидов и целых поколений, организованных в общественное целое. Хотя оно формируется и функционирует благодаря сознательной целенаправленной деятельности индивидов и целых поколений, оно в то же время формируется как бы помимо воли и целенаправленной их активности, то есть, по излюбленному выражению К. Маркса, у них за спиной. Кристаллизация мировоззренчески-мироотношенческой атрибутики осуществляется как бы сама собой, без чьего бы то ни было специального участия. В результате получается, что все эти категории, принципы, ценности и императивы оказываются как-то увязанными в мировоззрении в некое по виду внутренне непротиворечивое целое. Эффект этой целостности достигается и обеспечивается самой архитектурой мировоззрения с его относительно жёстким ядром и сравнительно диффузной оболочкой, а также срабатыванием так называемой «серой логики», посредством которой оказываются когерентно взаимоувязанными все элементы мировоззренческого комплекса. Мировоззренческое содержание транспонируется во все формы и уровни общественного сознания и сферы культуры. Оно незаметно входит в сознание индивидов, исподволь осуществляя регулирование их деятельности, поведения и поступков. У последних срабатывает своеобразный «синдром Журдена»: они руководствуются мировоззренческими ориентирами, подчас даже *не подозревая* о наличии этих ориентиров и мировоззрения вообще.

Главная функция мировоззрения – давать Человеку основные ориентиры в обитаемом мире, но не в каких-то отдельных его областях, а в Мире как таковом, в Мире как целом. Следовательно, и содержание мировоззрения есть не что иное, как прежде всего система таких ориентиров. Они выражают собой общую сущность и устройство Мира, место в нём Человека, отношение Человека к Миру и Мира к Человеку, отношение отдельно взятого индивида к обществу, к другим людям и к самому себе. Мировоззрение даёт общий ответ на вопрос о смысле жизни, о назначении Человека в Мире, о высших ценностях, о смерти и т. д.

Чем более развито мировоззрение, тем оно, так сказать, *реалистичнее*, тем более явно и объективно артикулированы в нём категориальные определения действительности, тем больше оно свободно от квази-категориальных формообразований. И, наоборот, чем менее оно развито, тем более смутно и расплывчато они в нём выражены. Выше отмечено, что в силу «синдрома Журдена» большинство людей – особенно на ранних ступенях эволюции культуры – не замечает явного воздействия мировоззренческих ориентиров на их сознание и поведение. В то же время их сознание смутно улавливает наличие и необходимость таких ориентиров. Следствием такого улавливания явилось создание ещё на заре цивилизации своеобразного *двойника* и *субститута* мировоззрения и его основного содержания. Создание этого двойника-субститута – и оно тоже во многом является процессом стихийным – осуществляется по логике перевода *неявного* содержания на язык *явного* и очевидного. Неуловимые мировоззренческие категории и их логика облакаются в одежды доступного чувственному восприятию и наивному представлению

материала, почерпнутого из повседневной, обыденной жизни, из эмпирического опыта людей. Вследствие такой процедуры мироззренческое содержание становится *наглядным*. Ориентиры становятся доступными восприятию. Мироззрение, переведённое на язык наглядности и доступности обыденному сознанию, есть не что иное, как *картина*, или *модель*, Мира.

Картину Мира можно определить как «популяризированное» мироззрение, мироззрение «для всех». В ней оно приобретает как бы зримые очертания и именно в такой форме оно выполняет свою регулятивную функцию куда более успешно: ведь создаётся возможность для каждого индивида – полного или частичного – сознательного мироззренческого самоотчёта. Мироззренческие функции в картине Мира преимущественно выполняют, как уже отмечено, так называемые *универсалии*. Последние являются либо своеобразными *аппроксимациями* действительных категориальных форм, либо же вообще не имеют объективного онтологического денотативного соответствия. Но, как опять же отмечено выше, чем более развитой становится культура, тем в большей степени она освобождается от универсалий, особенно *безденотативных*.

Каждому типу социальности присуще собственное мироззрение. В нём образуется и функционирует *общее мироззренческое силовое поле*, пронизывающее собой все мироотношенческие модальности, формы общественного сознания и сознание каждого индивидуума, формируя его собственные общие, чаще всего неэксплицируемые в актах саморефлексии, мироззренческие установки и ориентиры. Это общее мироззренческое силовое поле генерируется *господствующим* мироззрением, порождённым господствующим типом социальности. «В итоге, – отмечает А. Швейцер, – все мысли как индивидов, так и общества как-то причастны к господствующему мироззрению» [Швейцер 1992, с. 71].

Но подобно тому как господствующий тип социальности не исчерпывает собой всей полноты наличной общественной формации, так и господствующее мироззрение не резюмирует в своём содержании всей духовной формации эпохи. Всегда в данной духовной формации наличествуют в той или иной форме и степени выраженности и иные мироззренческие парадигмы. Одни из них отживают, другие зарождаются, третьи (или же только их фрагменты) ведут латентный, подспудный, виртуально-эвентуальный способ существования и при соответствующей «конstellляции» могут высвободиться из-под спуда и актуализироваться. Однако общее мироззренческое силовое поле в той или иной форме и степени всё же накладывает свою печать на функционирование инаковых мироззренческих содержаний. И чем более упрочивается данный тип социальности, тем выше напряжённость формируемого им мироззренческого поля, тем более всепроникающими становятся его силовые линии. Оно становится по отношению к иным соседствующим с ним мироззрениям или их фрагментам, выражаясь словами Маркса, тем всеобщим освещением, «в сферу действия которого попали все другие цвета и которое модифицирует их в их особенностях. Это – тот особый эфир, который определяет удельный вес всего того, что в нём имеется» [Маркс 1968, с. 43].

Мироззрение, как отмечено, обладает культурно-историческим характером. Это означает – помимо всего прочего – и то, что в нём может быть в большей степени выраженной та или иная мироотношенческая модальность. Так, в миро-

воззрении Древней Греции и в традиционном японском мировоззрении преобладает (хотя и в разных аспектах его) *эстетическое* начало; в древнекитайском мировоззрении преобладает *этическое* начало; в древнеиндийском, традиционно российском и в средневековом западноевропейском преобладает *религиозное* начало; в западноевропейском мировоззрении, начиная с Нового времени, преобладает *когнитивное* начало. И лишь в древнеримском мировоззрении превалировало *юридическое* начало. Что, между прочим, оказало во многом определяющее влияние на культуру Западной Европы, в том числе и на католическую теологию.

Культура Востока (это в данном случае Древняя Индия и Древний Китай) и культура Запада (прежде всего Древняя Греция и отчасти Древний Рим) *кардинально* отличаются друг от друга *прежде всего* системами своих *мировоззренческих координат*. Восточная система координат содержит два уровня Мира – не-Бытие и Бытие (в Индии это *а-Сат* и *Сат*, в Китае – *У* и *Ю*). Иначе говоря, это – *Непроявленный Мир* (вечный, бесконечный и без-основный) и *Проявленный* (временный, конечный, производный от Непроявленного, имеющий основание в нём и по истечении срока своего существования возвращающийся в него). К этому также следует добавить, что с актом проявления непроявленный Универсум *не исчезает*, а продолжает существовать как за пределами проявленного Универсума, так и внутри последнего. Западное же мировоззрение *не знает* непроявленного измерения Мира. Проявленный Универсум (Космос, Вселенная) был для него, да и продолжает оставаться *единственным* и *всем* Миром. Появление в западном мировоззрении вследствие утверждения христианства трансцендентного Бога ничего не меняет: этот Бог определяется через *бытие*. Кроме того, восточное мировоззрение в проявленном мире отдаёт приоритет *энергетической* его стороне (в Древней Индии это *прана*, в Древнем Китае это энергия *ци*) по сравнению с *вещественной*, телесной, тогда как западное мировоззрение не только принимает проявленный мир за единственный, но и отдаёт в нём приоритет *вещественной*, телесной его стороне по сравнению с *энергетической*. Эти два типа мировоззрения соотносятся аналогично функциональной асимметрии полушарий головного мозга. Только в человеческой голове полушария находятся в относительной гармонии (то или иное полушарие может доминировать), а мировоззрения Востока и Запада пока нет.

### **Философия как феномен культуры**

«Генезис философии, – пишет А. Н. Чанышев, – это не только появлению ещё одной формы общественного сознания (событие само по себе немаловажное), но и скачок в развитии самого сознания, переход его на другой, качественно новый уровень» [Чанышев 1982, с. 9]. Философия вырастает из высоко развившейся рефлексивной мироотношенческой модальности. Но исторически философия появляется отнюдь не повсеместно, где существует мировоззрение. Она первоначально возникла в трёх культурных ареалах планеты: на Востоке – в Древней Индии и в Древнем Китае, на Западе – в Древней Греции (Элладе). Время её возникновения К.Т. Ясперс называл осевым временем. Древнекитайская и древнеиндийская философии на протяжении очень многих столетий не выходили за пределы своих культурных регионов. На Западе же возникшая в Элладе философия проникла сначала в Древний Рим, а затем распространилась по всей Западной Европе, а ещё



позже появилась в Америке и в России. Ответ на вопрос о причинах того, что философия самозародилась только в указанных регионах, мы оставляем вне данной статьи (тем более, что сколько-нибудь релевантного ответа на него нет и доселе). У всех остальных народов на всех ступенях исторического процесса существовало своё, этнически или культурно окрашенное мировоззрение, формировались и обращались подчас глубокие философемы, но философия как таковая не появлялась.

Философия вырастает из мироотношенческой модальности, именуемой *рефлексией*. К.Г. Маркс писал: «Отношение философской системы к миру есть отношение рефлексии» [Маркс 1975, с. 210]. Судя по всему, рефлексивная модальность в Древней Индии, в Древнем Китае и в Древней Греции обладала повышенной интенсивностью, тогда как в других регионах планеты она существовала лишь в эмбриональном состоянии. Философия с самого начала делает своим предметом *то же*, что составляет предмет и мировоззрения. Но в отличие от мировоззрения, которое формируется стихийно и в этом смысле не имеет своего конкретного субъекта, философия не является без-субъектным феноменом. Она возникает и действует не как анонимно-коллективное действие, но как *конкретно*-индивидуальное занятие.

Хотя мировоззрение и формируется с учётом всех форм и уровней мироотношения и благодаря усилиям бесчисленного множества людей и целых поколений, в то же время оно формируется как бы помимо воли и сознательной целенаправленной активности последних. Кристаллизация мировоззренчески-мироотношенческой атрибутики осуществляется как бы сама собой, без чьего бы то ни было сознательного участия. В результате получается, что все универсали, категории и квази-категории, принципы, императивы и претендующие на универсальность ценности оказываются как-то увязанными между собой в мировоззрении в некое по виду внутренне единое и непротиворечивое целое. Выше отмечено, оно достигается и обеспечивается самой архитектур-тоникой мировоззрения с его относительно жёстким ядром и сравнительно диффузной оболочкой, а также действием и срабатыванием «серой логики». Это и способствует тому, что мировоззрение с его ориентирами почти незаметно транспонируется во все формы общественного и индивидуального сознания, во все формы и уровни культуры. Оно незаметно входит в сознание индивидов, осуществляя общую регуляцию их деятельности, поведения и поступков.

Философствование осуществляется индивидом-философом на *рациональном* уровне. Именно поэтому оно является *критической* рефлексией. Философия имеет дело с мироотношением через посредство рефлексии над наличным мировоззрением. Вот почему философию можно назвать *мыслящим* мировоззрением. В философии *содержание* мировоззрения артикулируется и становится предметом её работы. Оно, так сказать, обнажается и извлекается «на свет божий» и подвергается суду критической рефлексии. Философия *проблематизирует* его, ставит его под вопрос. Она не удовлетворяется той архитектур-тоникой, которая присуща мировоззрению, и особенно скрепляющей его серой логикой. Она стремится преодолеть её и заменить её рациональной консеквентной Логикой и посредством неё установить «концы и начала» и «свести концы с концами», установить объективную когерентность. Так возникает *специфически философская* тематика и проблематика, в том числе и так называемые «вечные вопросы».

Конечно, специальная работа в мировоззренческо-мироотношенческой тематике и проблематике, с одной стороны, и индивидуальный характер этой работы, с дру-

гой стороны, провоцирует и порождает различия в характере осмысления философской тематики, оказывает влияние на способы постановки и решения проблем отдельными философами (а в западной метакультурной парадигме, как известно, каждый значительный философ по-своему уникален в данном аспекте) или философскими направлениями и школами. Уже самый беглый взгляд на философию (по крайней мере, западную) в её истории и в современном состоянии показывает, что в составе духовной формации человечества она изначально лишена «всякого единства, представляясь в виде множества отдельных систем, не признающих друг друга...» [Соловьёв 1989, с. 17] И. Кант объясняет данную ситуацию так: «Всякий философский мыслитель строит своё собственное здание (*Werk*), так сказать, на развалинах предыдущего, но и оно никогда не достигает такого состояния, чтобы стать прочным во всех своих частях» [Кант 1980, с. 333]. Философский плюрализм и взаимный нигилизм и даже антагонизм философских систем – *differentia specifica* западноевропейской и далее – американской философии. В восточной философии в обозначенном выше смысле, особенно в древнекитайской, ничего подобного нет.

Выше была дана характеристика восточного и западного мировоззрений. Так вот когда на Востоке и на Западе возникает философия, то она строится на соответствующих мировоззренческих основаниях. Отношение к соотношению Непроявленного и Проявленного уровней Мира задаёт и предметное поле, а тем самым качество и спектр тематизаций и проблематизаций в восточной и в западной философиях. Они берут различные (и, по сути, *противоположные*) ипостаси Мироздания и человека. Это непременно и постоянно надо учитывать. И человек Востока, и человек Запада соответствующим образом относятся к миру. И это отражается и в философии. Так, пять первоначал в древнекитайском мировоззрении (вода, огонь, металл, почва и дерево) суть различные виды энергии *ци*. Таковыми они предстают и в древнекитайской философии. В древнегреческой же философии первоначала (огонь, вода, воздух и земля, а возможно, и эфир) суть живые, одушевлённые, но тем не менее *телесные* сущности. Но в общем-то и все западные философские учения и системы также исходят из той мировоззренческой сетки координат, которая изначально характерна для Запада. Э. Жильсон пишет: «Если две философские доктрины по-разному понимают бытие, то это означает, что между ними нет ничего общего» [Жильсон 1995, с. 163]. Да, они могут по-разному понимать бытие, но они – все! – исходят из бытия, над которым ничего нет.

Выше отмечено, что мировоззрение обладает культурно-историческим характером, который проявляется, в частности, в том, что в нём может преобладать содержание какой-то из мироотношенческих модальностей. В философии такое тоже имеет место. Так древнегреческая философия, как и древнегреческое мировоззрение, делала крен в сторону эстетической модальности, древнеиндийская философия (направления астика), средневековая западноевропейская философия и российская философия Серебряного века были пронизаны религиозной тональностью, а в западноевропейской философии Нового времени доминировал, да и продолжает доминировать когнитивизм. Это сказано о философии эпохи. Но данная истина может иметь место и применительно к тем или иным философским системам. В той или иной системе философская тематика и проблематика может гипертрофироваться либо по *предмету*, либо по характеру *метода*. Она может заниматься преимуще-

ственно миром вне человека или же преимущественно миром человека. Все или основные философские проблемы могут схватываться и даже объявляться философом или целым философским направлением либо когнитивными, либо этическими, либо эстетическими, либо религиозными. Это можно продемонстрировать на представителях классической немецкой философии после И. Канта. Так, И.Г. Фихте склонялся к *этизму*, ранний Ф.В.Й фон Шеллинг (то есть примерно до начала 1810-х годов, когда он, по его же характеристике, разрабатывал «негативную» философию) склонялся к *эстетизму*, а во второй период (период разработки «позитивной» философии) – к *религиаризму*. Г.В.Ф. Гегель тяготел к *когнитивизму* и *панлогизму*.

Кроме того, в истории философии имело и продолжает иметь место следующее. Целостная философия обладает сложной архитектурой, в частности представляет собой целый комплекс разделов (см.: [Хамидов 2008]). Однако редко какая философская система содержала в себе все разделы, чаще всего она ограничивалась разработкой нескольких, а то и вообще одной. Наиболее полными можно считать системы Аристотеля и Г.В.Ф. Гегеля.

На философию оказывает своё влияние её социокультурный контекст. Ведь и сама она есть феномен культуры. Но «всякая истинная философия есть духовная quintessence своего времени...» [Маркс 1955, с. 105] Это – со стороны *формы*. Но *по содержанию и по интенции она превосходит* своё время. И именно потому «она представляет собой живую душу культуры...» [Маркс 1955, с. 105]

Философия в составе культурного целого занимает *незаместимое* место; её отсутствие *некомпенсируемо* никакой иной ипостасью культуры, как бы та ни была значительна сама по себе или была бы более развитой по сравнению с философией. Как пишет Гегель, «странное зрелище – образованный народ без метафизики, нечто вроде храма, в общем-то разнообразно украшенного, но без святыни» [Гегель 1970, с. 76]. И как такая незаменимая составляющая культуры как целостности философия имеет своё назначение в составе культуры, обладает специфическими для неё функциями. Или, выражаясь высокопарно, имеет свою собственную миссию. Таких функций несколько, но все они производны от двух – *мирооззренческой* и *мироотношенческой*, которая, прежде всего, предстаёт как *методологическая*. Собственно говоря, это лишь два модуса единой функции – духовно и практически ориентировать человеческое бытие в Мире. Незаместимость философии никакой другой формой или ипостасью культуры состоит также в том, что философия сохраняет *дистанцию* по отношению к каждой из них, что проявляется в том, что она *делает их предметом* своей критической рефлексии. Но *не наоборот*. И даже история философии как раздел философии *не есть* некая наука или раздел науки; это – то, что можно определить как *философию философии*.

Вот А.Г. Косиченко, физик по базовому образованию, в течение пятнадцати или двадцати последних лет подвизающийся в религиоведении, заявляет, что «религия делает над философией то, что философия делает над другими науками. Философия изучает глубочайшие основания всех наук в связи с человеком, с его возможностями, с целью его жизни; а религия делает это с философией. В той мере, в какой философия возвышается над всеми науками, религия возвышается над философией, поскольку ставит *философские* вопросы более глубоко и сущностно» [Путь учёного... 2017, с. 101; курсив мой. – А.Х.]<sup>1)</sup>. Это – одно из фундаментальных заблуждений,

которое сформировалось в Новое время в Западной Европе, когда наука, потеснив религию, заняла место в самом центре культуры. Оно проникло и в Россию. Некоторые же российские философы занимали неоднозначную позицию. Так, И. И. Лапшин утверждал, что «философское изобретение есть вид *научного творчества*, и его надо отчётливо отличать, во-первых, от *религиозного творчества* и, во-вторых, от *богословской изобретательности*» [Лапшин 1999, с. 8]. Он пишет: «...*Тот факт, что среди философов были натуры художественно одарённые* и что многие философские произведения ценны как создания искусства, нисколько не даёт нам права говорить о философии вообще как только искусстве» [Лапшин 1999, с. 9].

Дальше всех в критике редукции философии к науке пошёл Н.А. Бердяев. Он пишет: «Мечта новой философии – стать научной или наукообразной. [...] Философия вечно завидует науке. Наука – предмет вечного вожеления философов. Философы верят в науку больше, чем в философию, сомневаются в себе и в своём деле и сомнения эти возводят в принцип» [Бердяев 1989, с. 262]. Суждение Бердяева категорично: «*Философия ни в каком смысле не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной*. Почти непонятно, почему философия возжелала походить на науку, стать научной. Не должны быть научны искусство, мораль, религия. Почему философия должна быть научна? Казалось бы так ясно, что ничто на свете не должно быть научно, кроме самой науки. Научность есть исключительное свойство науки и критерий только для науки. Казалось бы так ясно, что философия должна быть философской, исключительно философской, а не научной, подобно тому как мораль должна быть моральной, религия – религиозной, искусство – художественным. ...Ведь философия – самостоятельная область культуры, а не самостоятельная область науки» [Бердяев 1989, с. 264]. Это правильное суждение, ограждающее философию от её редукции к науке, дополняется, однако, у Бердяева другим редукционизмом. Он пишет: «*Философия есть искусство, а не наука*. Философия – особое искусство, принципиально отличное от поэзии, музыки или живописи, – искусство познания. Философия – искусство, потому что она – творчество» [Бердяев 1989, с. 269]. Аргумент неубедительный. Ведь не только поэзия, музыка или живопись, но и научное познание есть *творчество*. В XX столетии многие позитивистски настроенные «интеллигенты», особенно физики, с явной бравадой заявляли: «Философия – не наука!» На такое заявление Х. Ортега-и-Гассет отвечал: «...Да, философия не наука, ибо она нечто гораздо большее» [Ортега-и-Гассет 1991, с. 70]. Нечто большее, но – что?

Все приведённые суждения базируются на *непонимании* того, что философия есть работа *рефлексии*, и того, *что* есть рефлексия. А рефлексия есть форма разумно-рациональной интенции, с одной стороны, занимающей позицию вневходимости по отношению вневходящейся действительности, а с другой стороны, делающая её, эту действительность своим предметом в аспекте *всеобщности*. Именно поэтому существует философия истории, философия культуры, философия искусства, философия науки, философия религии, философия этики<sup>2)</sup> и т. д. А это и значит, что, вопреки утверждению Косиченко, религия *не может* стоять выше философии. Да, существует ряд проблем, которые общи и для науки, и для религии, и для философии. Но философия ставит и решает их с позиций открытой всеобщности, тогда как наука и религия имеют с ними дело в аспектах *особенности*, которые заданы и, стало быть, ограничены их статусами конкретных форм мироотношенческих модальностей. Тот же Абсолют философии – отнюдь не то же самое, что и Бог авра-

амических религий. Кроме того, философская рефлексия направлена на предмет и одновременно на самоё себя. В этом смысле она есть *критическая* рефлексия.

Согласно Гегелю, «философия кончается там, где начинается религия...» [Гегель 1978, с. 198] Но и не только. Она кончается и там, где начинаются Наука, Искусство, Этика и всякая иная относительно самостоятельная в своей определённости ипостась культуры, например, политика или право (существуют философия политики и философия права). Она осуществляет рефлексии над ними как специфическими мироотношенческими модальностями и сущностными силами общественного человека-субъекта. Вот почему она нередуцируема ни одной из них.

\* \* \*

Но как бы ни значима была философия, она не должна претендовать на какое-то исключительное или простопривилегированное место в составе культуры, не должна претендовать на положение в центре и на вершине культуры. Ведь «полагание философии в центре культуры есть на самом деле лишь оформляющее выражение, посредством структуры культурной жизни, скрытой за ним антропоцентристской установки и логики господства над окружающим миром и над всей беспредельной Вселенной» [Батищев 1997, с. 120]. Но не только философия, но и никакая иная сфера – будь то наука, искусство или религия – не должна занимать или претендовать на занятие позиции в центре и на вершине культуры.

Кроме того, антропоцентризм имеет не только *активную*, о которой идёт речь в процитированных словах Г.С. Батищева, форму. Батищев выделил также и *пассивную* его форму. Он пишет: «*Пассивный* антропоцентризм утверждает себя в форме инакоцентризма, в частности теоцентризма. Это – своемерное признание Высших Сфер, включённое *внутри* той же самой самозамкнутой жизни, того же самого ограниченного кругозора» [Батищев 2015, с. 407. Прав. стбц]. Авраамические религии, одну из которых исповедует и апологизирует А. Г. Косиченко, и есть формы пассивного антропоцентризма.

Перед современной философией стоит немало насущных задач, решение которых представляет собой весьма нелёгкую проблему. Отметим лишь одну. До сих пор не преодолено противостояние классической индийской и классической китайской философско-мировоззренческих метапарадигм<sup>3</sup> и их обеих – западной (включая и классическую российскую). Чтобы решить данную задачу, необходимо, конечно, найти то *общее основание*, на котором возможно было бы вести содержательный диалог между этими метапарадигмами, который на каком-то этапе создал бы условия для создания единой для всей планеты (NB: единой, но не унифицированной *интегральной* философии. Кое-какие соображения см. в статье: [Хамидов 2018].

### Заключение

Таким образом, мировоззрение в идеальной (*ideelle*) форме резюмирует мироотношение, а философия как таковая представляет собой не что иное, как мыслящее, в той или иной форме и степени систематизированное мировоззрение. Она есть форма работы личностной рефлексии над мировоззрением и мироотношением. Именно это обуславливает разнообразие философских учений, систем и направлений в истории философии. Одна из задач современной философии состоит в

выработке *интегральной* философии, в которой были бы преодолены не только разногласия внутри одной философско-мировоззренческой метапарадигмы (к примеру, внутри западной), но и преодолены кардинальные различия между восточными – классической индийской и классической китайской – философскими метапарадигмами между собой, с одной стороны, и между ними и западной метапарадигмой.

### **Библиография**

- Батищев 1997. 'Введение в диалектику творчества', СПб., РХГИ, 463 с.
- Батищев 2015. 'Тезисы не к Фейербаху' *Он же. Избранные произведения*. Алматы, ИФПР, сс. 400–425.
- Бердяев 1989. 'Смысл творчества. Опыт оправдания человека', *Он же. Философия свободы. Смысл творчества*. М., Правда, сс. 251–580.
- Гегель 1970. 'Наука логики'. [В 3-х т.], т. 1, М., Мысль, 501 с.
- Гегель 1978. 'Фрагмент системы. 1800' *Он же. Философия религии*, В 2-х т., т. 1, М., Мысль, сс. 195–202.
- Гуревич 1984. 'Категории средневековой культуры'. изд. 2-е, исправл. и дополн. М., Искусство, 350 с.
- Жильсон 1995. 'Философ и теология'. М., Гносис, 192 с.
- Кант 1980. 'Логика. Пособие к лекциям. 1800', *Он же. Трактаты и письма*. М., Наука, сс. 319–442.
- Лапшин 1999. 'Философия изобретения и изобретение в философии. Введение в историю философии'. М., Республика, 399 с.
- Маркс 1975. 'Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. С приложением' Маркс К. & Энгельс Ф. *Сочинения*, изд. 2-е [В 50-ти т.], т. 40. М., Политиздат, сс. 147–233.
- Маркс 1968. 'Введение' Маркс К. & Энгельс Ф. *Сочинения*. изд. 2-е [В 50-ти т.], т. 46, ч. 1. М., Политиздат, сс. 17–48.
- Ортега-и-Гассет 1991. 'Что такое философия?' М., Наука, 405 с.
- Путь учёного... 2017. 'Путь учёного: о любви к мудрости и медицине души', *Эл-Фараби*, № 4 (60), сс. 100 – 106.
- Рубинштейн 1997. 'Человек и мир'. М., Наука, 191 с.
- Соловьёв 1989. 'Несколько слов о настоящей задаче философии. (Сказано на философском диспуте в С.-Петербургском университете 24 ноября)' *Он же. Сочинения*. В 2-х т., т. 1. Философская публицистика. М., Правда, сс. 15–18.
- Хамидов 2008. 'Архитектоника целостной Философии', *XXXII Всемирный Философский Конгресс. Доклады казахстанской делегации*, Алматы, ИФП МОН РК, сс. 11–21.
- Хамидов 2018. 'Задача создания интегральной философии как мировоззренческо-методологическая задача', *Актуальные проблемы мировой философии, развитие человека, его сознания, нравственности. Материалы III Международной научно-теоретической конференции (16 – 17 февраля 2018 г., Астана, Казахстан)*, В 2-х т., т. I. Астана, Изд-во ЕНУ им. Л. Н. Гумилёва, сс. 59–63.
- Чанышев 1982. 'Начало философии'. М., Изд-во Московского ун-та, 184 с.
- Швейцер 1992. 'Упадок и возрождение культуры. Философия и культура. Ч. I', *Он же. Благоговение перед жизнью*. М., Прогресс, сс. 41–79.

### **Примечания**

1) Цитируемый текст представляет собой беседу Ж. Туранбаевой с А.Г. Косиченко в связи с его 70-летием.

2) Под этикой здесь понимается неинституционализованная нормативная регуляция. Конечно, выражение «философия этики» режет слух, обычно говорят просто об этике. Однако в этих случаях под этикой понимают специфическую науку.

3) Классическая китайская, как и классическая индийская философско-мировоззренческие метапарадигмы – это синонимы древнекитайской и древнеиндийской метапарадигм.

### Transliteration

Batishhev 1997. 'Vvedenie v dialektiku tvorchestva' [Introduction to the Dialectic of Creativity], SPb., RXGI, 463 s.

Batishhev 2015. 'Tezisy' ne k Fejrbaxu' [Abstracts not to Feuerbach]. *On zhe. Izbranny'e proizvedeniya*. Almaty', IFPR, ss. 400–425.

Berdyayev 1989. 'Smy'sl tvorchestva. Opy't opravdaniya cheloveka' [The Meaning of Creativity. The Experience of Justifying a Person], *On zhe. Fi-losofiya svobody'. Smy'sl tvorchestva*. M., Pravda, ss. 251–580.

Gegel' 1970. 'Nauka logiki' [Science of Logic]. [V 3-x t.], t. 1. M., My'sl', 501 s.

Gegel' 1978. 'Fragment sistemy'. 1800' [Fragment of the System. 1800], *On zhe. Filo-sofiya religii*, V 2-x t., t. 1. M., My'sl', ss. 195–202.

Gurevich 1984. 'Kategorii srednevekovoj kul'tury' [Categories of Medieval Culture], izd. 2-e, ispravl. i dopoln. M., Iskusstvo, 350 s.

Zhil'son 1995. 'Filosof i teologiya' [Philosopher and Theology]. M., Gnosis, 192 s.

Kant 1980. 'Logika. Posobie k lekciyam. 1800' [Logics. Handbook for Lectures. 1800], *On zhe. Traktaty' i pis'ma*. M., Nauka, ss. 319–442.

Lapshin 1999. 'Filosofiya izobreteniya i izobretenie v filosofii. Vvedenie v istoriyu filosofii' [Philosophy of Invention and Invention in Philosophy. Introduction to the History of Philosophy]. M., Respublika, 399 s.

Marks 1975. 'Razlichie mezhdru naturfilosofiej Demokrita i naturfilosofiej E'pikura. S prilozheniem' [The Distinction Between the Natural Philosophy of Democritus and the Natural Philosophy of Epicurus. With the Application], Marks, K. & E'ngel's, F. *Sochineniya*, izd. 2-e [V 50-ti t.], t. 40. M., Politizdat, ss. 147–233.

Marks 1968. 'Vvedenie' [Introduction], Marks, K. & E'ngel's, F. *Sochineniya*. izd. 2-e [V 50-ti t.], t. 46, ch. I. M., Politizdat, ss. 17–48.

Ortega-i-Gasset 1991. 'Chto takoe filosofiya?' [What is Philosophy?]. M., Nauka, 405 s.

Put' uchyonogo... 2017. 'Put' uchyonogo: o lyubvi k mudrosti i medicine dushi' [The Path of the Scientist: the Love of Wisdom and Medicine of the Soul], *Əl-Farabi*, № 4 (60), ss. 100–106.

Rubinshtejn 1997. 'Chelovek i mir' [Man and the World]. M., Nauka, 191 s.

Solov'yov 1989. 'Neskol'ko slov o nastoyashhej zadache filosofii. (Skazano na filosofskom dispute v S.-Peterburgskom universitete 24 noyabrya)' [A Few Words About the Real Task of Philosophy. (Said at a Philosophical Dispute at St. Petersburg University on November 24)], *On zhe. Sochineniya*. V 2-x t., t. 1. Filo-sofskaya publicistika. M., Pravda, ss. 15–18.

Xamidov 2008. 'Arxitektonika celostnoj Filosofii' [Architectonics of Holistic Philosophy], *XXII Vsemirny'j Filo-sofskij Kongress. Doklady' kazaxstanskoj delegacii*. Almaty', IFP MON RK, ss. 11–21.

Xamidov 2018. 'Zadacha sozdaniya integral'noj filosofii kak mirovoz-zrenchesko-metodologicheskaya zadacha' [The Task of Creating an Integral Philosophy as an Ideological and Methodological Task], *Aktual'ny'e problemy' mirovoj filosofii, razvitie cheloveka, ego soznaniya, npravstvennosti. Materialy'III Mezhdunarodnoj nauchno-teoreticheskoy konferencii (16–17 fevralya 2018 g., Astana, Kazaxstan)*, V 2-x t., t. I. Astana, Izd-vo ENU im. L.N. Gumilyova, ss. 59–63.

Chany'shev 1982. 'Nachalo filosofii' [Beginning of Philosophy]. M., Izd-vo Moskovskogo un-ta, 184 s.

Shvejcer 1992. 'Upadok i vrozhdzenie kul'tury'. Filosofiya i kul'tura. Ch. I' [The Decline and Revival of Culture. Philosophy and Culture. Part I], *On zhe. Blagogovenie pered zhizn'yu*. M., Progress, ss. 41–79.

## Түйін

### **Хамидов А.А. Әлемдік көзқарас пен философия**

Мақалада дүниетанымның мәні, философияның мәні және әлемдік көзқарас пен философияның қарым-қатынасы талданады. Идеологияда мінсіз дүниетаным идеалды түрде (ideelle) түрінде жинақталғанын көрсетті. Әлемдік қарым-қатынастың өзі әлеуметтік адамның әлемге деген көзқарастары болып табылатын әлемге байланысты әдістердің жүйесі арқылы жүзеге асырылады. Мақсаттар тұрғысынан танымдық, этикалық, эстетикалық, діни (бейресми және діни емес діни көзқарастар) әлемге, адамға және адам мен адам арасындағы қарым-қатынасқа байланысты әлемдегі көрініс болып табылады. сонымен бірге түзету нәтижесі әлемдік қарым-қатынасқа бағытталған, ол түзетіледі, жетілдіріледі және т. б. Осы процесс циклдік болып табылады Әлемдік көзқарас өздігінен, сырттан және саналы түрде қалыптасады адамдарға бағытталған мақсаттарға бағытталған, бірақ бәріне ортақ нұсқаулар береді. Қоғамда планетаның үш аймағында тарихтың белгілі бір кезеңінде (К.Т. Jaspers оны осьтік деп атайды) әрбір адамның сана-сезімін беретін жалпы идеологиялық күш өрісі пайда болады – ежелгі Үндістанда, ежелгі Қытайда және ежелгі Грекияда философия пайда болады және кейінірек ол басқа аймақтарға таралады (әсіресе Батыс Еуропада) Философия әлемдік көзқарас пен әлемге байланысты мазмұнды бейнелейді. Бұл сыни көрініс. Ол рефлексиялық әлем-қатынастар мауқымын дамытудан тыс өседі және оны А. Швейцерді ойлау дүниетанымды ретінде қолдануға болады. Осылайша, кез-келген басқа мәдениет нысаны – ғылым, өнер, дін және т. б. үшін таптырмайтын және қажет емес.

**Түйін сөздер:** әлемдік көзқарас, әлем қатынасы, әлемдік қарым-қатынас модальдығы, философия, санаттар, квази-категориялары, әлем көзқарасы күші, рефлексия, ғылым, өнер, этика, дін, интегралдық философия.

## Summary

### **Khamidov A.A. Worldview and Philosophy**

The article analyzes the essence of the worldview, the essence of philosophy and the relationship of worldview and philosophy. It is shown that in ideology the ideal worldview is summarized in an ideal (ideelle) form. The world relationship itself is carried out by a system of world-related modalities, which are ways of the attitude of the social person to the world. The main objectives of the article are cognitive, ethical, aesthetic, religious (non-professional religious and reflexive. Worldview is actually a reflection on the world, the subject of which is the world, man and the relationship between man and the world. In the world view, but also corrected. The result of the correction is addressed to the world relation, which is corrected, improved. And so on. This process is cyclical. The world view is formed spontaneously, outside and consciously goal-oriented activity of people, but nevertheless gives them common guidelines. In society, a general ideological force field is created that permeates the consciousness of each individual at a certain stage of history (K. T. Jaspers called it axial time) in three regions of the planet – in ancient India, in ancient China and in ancient Greece, philosophy emerges, and later it spreads (especially in Western Europe) to other regions. Philosophy is a reflection on the world-view and world-related content. This is a critical reflection. It grows out of the development of a reflexive world-relationship m-range and can be followed by A. Schweitzer as a thinking worldview. As such, it is irreplaceable and indispensable by any other form of culture – neither science, nor art, nor religion, etc.

**Keywords:** worldview, world attitude, world-relationship modality, philosophy, categories, quasi-categories, world view force field, reflection, science, art, ethics, religion, integral philosophy.



*Талғат Тұмаишбай (Нұр-Сұлтан),  
Гүлдарига Симуханова (Ақтөбе)*

## ӘЛЕУМЕТТІК ФИЛОСОФИЯДАҒЫ ҰРПАҚ КАТЕГОРИЯСЫНЫҢ ЗЕРТТЕЛУІ

**Аннотация.** Бұл мақалада ұрпақ категориясының әлеуметтік институт сипатындағы социологиялық, философиялық аспектілері қарастырылды. Ұрпақ дегеніміз – бұл адамның тарихи тәжірибесінің көрінісі. Ұрпақ категориясы философиядағы уақыт пен кеңістік категориясымен өзара аналогияға ие. Бұл қоғамдық өмірде аға, орта, кіші, іні буындардың арасындағы өзінің әлеуметтік орны, философиялық ойы, гносологиялық, аксиологиялық қызметі айқын көрінеді. Әлеуметтік гуманитарлық ғылымдарда ұрпақ категориясын әлеуметтік ынтымақтастықтың түрі ретінде, рухани-интеллектуалдық өзараәрекеттіліктің андау формасы сипатында және тарихтың қозғаушы, динамикалық күші ретінде қарастыру кездеседі. Сондықтан да ұрпақ ұғымы әлеуметтік дене ретінде көрініс бергенімен, нақты әлеуметтік топ мағынасында қарастырылмайды. Осы проблеманы кеңінен зерттеген К.Мангеймнің түсіндіруінше, ұрпақ проблемасы өте маңызды және байсалды зерттеуді талап етеді, ол қозғалыстардың әлеуметтік және интеллектуалды құрылымын түсіну үшін баға жетпес басшылық, оның практикалық мәні қазіргі әлеуметтік өзгерістерге тән жеделдетілген қарқынын, нақты белгілеуде анық байқалады. Мақалада ұрпақ ұғымын, оның қоғамдық құндылығын О. Конт, В. Дильтей, К. Мангейм, М. Мид, Х. Ортега Гассет, Ф. Есім, О. Борецкий т. б. ғалымдардың теориялық концепциялары арқылы салыстырмалы зерттеу әдісі қолданылды. М. Мидтің ұрпақтар сабақтастығын түсіндірудегі постфигуративті және конфигуративті мәдениет түрлері қарастырылды.

**Түйін сөздер:** ұрпақтар сабақтастығы, ұрпақ уақыты, дискурс, әлеуметтік қарекеттілік, жас ерекшелік тобы, әлеуметтік орналасу, ата-аналар, әкелер, балалар.

### *Кіріспе*

Қазіргі уақытта социум ақпараттық жүйемен бірігіп, адам әлеуметтік желілердің тұтқынына айналып, бос уақытын негізсіз сарқуда. Ақпараттық қоғам қазіргі өмірдің, оның ішінде экономикалық қатынастың, негізгі өлшемі болып отырғаны даусыз. Дегенмен, адам өзінің табиғилығын, тарихилығын, мәдени субъектілігін жоғалтпауы қажет. Сонда да болашақтың көкжиегіне роботтар мен «Эко-адамның», суррогат ананың сұлбасы ілінуде. Бұл зерделі адамның техникалық мүмкіндігінің шексіздігін білдіргенімен, адам тегінің, ұрпағының биологиялық, табиғи мүмкіндігінің шектеулігін танытады. Э. Фромм: «Автоматтар адамдарға ұқсас роботтарды, машиналарды құрып, барлық тілектерді ешкімді мәжбүрлемей жасауда. Сонымен бірге олар машина сияқты жұмыс жасаушы адамдарды қалыптастыруда. Адамдардың жұмысбастылығы өскенімен, олардың ақылы деградацияға ұшырауда», – деп көрсетеді [Кравченко 2007, 514 б.]. Джордж Франкл: «Мыңдаған жылдар бойы адамдар ата-аналарының ықпалымен, бәрінен де бұрын әкесінің дүниедегі рөлімен, мақсаттарымен, іс әрекеттіліктерімен, билік пен күш туралы нарцистік көзқарастарымен сіңірілген, сосын аса құдіретті Құдайға үміт артып өз образын үлкейтіп, өзінің идентификациялық сезімін тауып еді. Енді адамдар ілгерідегі Құдайын көктен де, дүние билігінен де, адамдардың тағдырынан да жоғалтып, жаңа механикалық жүйеге бағынуға, машинаға ұқсас аппаратқа мойынұсынуға мәжбүр», – дейді [Франкл 2006, 147 б.].

Бұл бәсекелі жағдайдағы ұрпақтың қалыптасуына түрткі болады. Футурологиялық көзқарас бойынша, әрбір 10 жыл сайын жаңа мамандықтар пайда болып, білімнің ескіріп, өмірге қажеттілігі төмендей беретін болса, онда адам болмысының уақыттық өзгерісі қалай анықталмақ. Бұл проблема неміс ғылымының ірі өкілдері И. Кант, Шопенгауэр, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, К. Ясперстің философиялық шығармаларының негізгі арқауы болып табылады.

Елбасы Н.Ә. Назарбаев айтқандай, еліміздің тәуелсіздік жылдарында бейбітшілікте өмір сүрген, бақытты бір ұрпақ өсіп жетілді. Ашаршылық, репрессия жылдарында біздің де халқымыздың басынан өткен жағдай секілді, жақын көрші елдерде тұтас ұрпақтар әкесіз, анасыз туыстарының қолында тәрбиеленуде. Бұл көрсеткіш ашық ақпараттық ресурстардың мәліметінше, яғни Қырғызстан үкіметі мен ЮНИСЕФ-тің бірлескен зерттеуінде 277 мың баланы қамтып отыр. Елбасы Н.Ә. Назарбаев 2018 жылдың 21 қарашасында жарияланған «Ұлы даланың жеті қыры» мақаласында. «Кеңістік – барлық нәрсенің, ал уақыт – бүкіл оқиғаның өлшемі. Уақыт пен кеңістіктің көкжиегі тоғысқан кезде ұлт тарихы басталады», – дейді [Назарбаев 2018, 1 б.].

Іргелі өзгерістер бір ұрпақтан екінші ұрпаққа берілетін тәжірибелердің де мазмұнын өзгертіп, адамдардың бойында ішкі құндылықтық қайшылықтар орын алуда. Сонда да кез-келген қоғамның мүшелері арасында ұрпақ сабақтастығы, оның алмасуы, түрлерге жіктелуі, жаңа жас буын мен үлкен, аға буын арасындағы саяси, экономикалық, мәдени құндылықтар жөнінен қайшылықтар бойынша жан-жақты көзқарастар кездесуде, кездесе береді де. Өйткені біздің қазіргі қоғамымызда тұрғындар арасында «дүниені» танудың практикалық қызметі бойынша адамдардың адасуы, діни наным-сеніміндегі қайшылығы, меритократиялық құндылықтар, сананың дағдарысы секілді қайшылықты көзқарастар өзара тартысып тұр. Қазіргі қазақ қоғамындағы ұрпақ уақыты алмасуындағы маргиналдылық-экономикалық сипаттан психологиялық сипатқа ауысты. Адамдардың экономикалық дағдарыстан күйзеліске ұшырағанымен, кейінгі кезде әлеуметтік әділеттік қағидасының бұзылуынан рухани бағдарсыздық, болашаққа сенімсіздік сияқты тұйықталу тенденциясы бар. Қазіргі ұрпақта әлеуметтік-психологиялық ауытқу және болашақты аңғармау және «Мен» басым, ал, біздің қазіргі қоғамға «Біз» құндылығы ауадай қажет. Ғарифолла Есім біз «көкте самғаған құстардай қатар ұшуымыз қажет, сонда адамдағы кемшіліктер өз-өзінен түзеледі және қазақ ұрпағы бөрілердей дүниені тұтас тануы қажет, бұл қасиет ата-бабамыз түркілерге тән болған. Ұрпақ уақытын ұлттық кодтың елдің келешектегі өзгерістерінде сақталуы анықтайды», – дейді. [Есім 2019, «Инновациялық ойлау философиясы» ашық дәрістері] «Құс» – метафоралық ұғым, ол – әлеуметтік сипат, мүмкін, осы құстар бір-бірін жетелеген, болашаққа үмітпен қараған біздің қазіргі ұрпақтар болар.

### **Әдіснама**

Мақаланың әдіснамалық негізінде зерттеуге берілген тақырыпты әлеуметтік философия саласындағы ғылыми-теориялық бағыттардағы көзқарастарды салыстыра талдауда жалпылық және жекелікті тұжырымдау әдістері қолданды. Сонымен бірге, ұрпақ ұғымын, оның уақытын зерттейтін теориялардағы мәселелер қоғамның қазіргі жағдайымен байланысты қарастырылды.

### Генерология саласының зерттеу әдіснамасы

Әлеуметтік-гуманитарлық және экономикалық ғылымдарда генерология саласы қалыптасып, ол түрлі ракурстарда зерттеу тақырыбына айналуға. Мақсаты қазіргі ақпараттық қоғамда адамның түрлі мазмұнды өзгерістерге бейімділігін сақтай отырып, оның адами болмысын, елдік санасын сақтауды, бос уақытын тиімді ұйымдастыру және кәсіпорындағы тайм-менеджментке дейін қарастыру. Сонымен бірге сол өзгерістердің ұрпақтар сабақтастығындағы құндылықтарды бірден қиратуына жол бермей, кеңістік пен уақыттағы байқалуын, түрлі процестерге, философиялық ойлау мен адамдардың психикасына әсерлерін зерттеу өзектілігі артауда. Қазіргі кезде қарапайым бұқаралық санада X, Y, Z, Next ұрпақ деген ұғымдар орнығып, ол да түрлі сала өкілдерінің зерттеулеріне тірек болып, жаңа зерттеулерге жол салуда. Генерология саласының теориясын жасаған ғалымдардың бірі, ол К. Мангейм. К. Мангейм осы ұрпақ проблемасын, оның уақытын, әлеуметтік қызметін зерттеуге қатысты екі ыңғайды ажыратып қарастырады. Олар: позитивистік және романтикалық-тарихи. «Позитивистердің әдіснамалық идеалы, ол болмыспен ескерілген факторларды сандық анықтауды қоса алғанда міндеттерді сандық білдіру болып табылады. Сонымен бірге позитивистерді ұрпақ мәселесі туу мен өлу арасындағы уақыт аралығын өлшеудің қолжетімділігі секілді болмыстың кейбір алғашқы факторларының түйісуінде анықтаймыз деген ой қызықтырды, яки ұрпақтар тұрақты түрде бір-бірін алмастырып отырады. Екінші мектепте сапалық бағалау қабыл алынып, сәйкесінше, тұтастай мәселеге қатысты математиканың күндізгі жарығынан барлық уақытта қашықтауға тырысты» [Мангейм 10 б.].

К. Мангейм ұрпақ мәселелеріне қатысты еңбегінде, бұл категорияны философия және қоғамдық ғылымдар саласында зерттеген ғалымдардың қатарында Д. Юмды, О. Контты, Дромельді, Мантрэны және В. Дильтей мен Пиндерді баса көрсеткен. Бұл проблеманы зерттеуші америкалық ғалымдар Уильям Штраус пен Нил Хоув 1997 жылы «Generation» шығармасын ұсынып, ұрпақтар теориясын жасақтауға ұмтылды. Бұл теория АҚШ тарихында өмір сүрген ұрпақтардың кейінгі орта ғасыр, реформация, жаңа заман, революциялық, азаматтық соғыс, ұлы қуат, миллиениум секілді 7 циклін, мінез-құлық моделінің бірнеше типін көрсеткен. Олар: идеалист, реакция білдіруші, азаматтық, бейімделуші-суретшілер т. б. «Штраус және Хоув ұрпақты өмірдің бір фазасы 20 жылды құрайтын уақыт аралығында дүниеге келген барлық адамдардың жиынтығы сипатында анықтайды. Ұрпақты үш критерий бойынша идентификация жасауға болады, олар: біріншіден, бір ұрпақтың өкілдері бір тарихи дәуірді бөліседі. Олар бір өмір фазаларында орын ала отырып, бірдей тарихи оқиғалар мен әлеуметтік жаңа леппен кездеседі. Екіншіден, белгілі бір ортақ сенімдер мен мінез-құлық үлгілерін бөліседі. Үшіншіден, бір ұрпақтың өкілдері өзінің құрдастарымен тәжірибелер мен ерекшеліктер туралы біле отырып, сол ұрпаққа тән сезімді бөліседі» [Ожиганова 2015, 96 б.].

Штраус пен Хоувтің генерология идеясы адамның мәдени дамуындағы ерекшеліктерін, оның экономикалық жетістіктерін қарастыруға тырысқанымен, бұл идеялар – философия ғылымында ертеден қозғалып келе жатқан мәселелер.

Сонымен бірге ғылымда ұрпақ категориясын зерттеуде К. Мангейм ұсынған екі концепцияны толықтыра түсетін көзқарастар бар. Сол көзқарастың бірі қазақ

фәлсафасы тарихында «Falsafa – таза сапалық ойлау» тұжырымдамасының авторы академик Ғарифолла Есімнің ХХІ ғасырдағы ұрпақ уақыты және оның мемлекет, тәуелсіздік, тек, елдік сана, дәстүр сабақтастығы жайлы концепциялары. Ғарифолла Есім ұрпақ мәселесін зерттеудің екі – барынша плюралистік, жиынтықтық бағыттарын ажыратып көрсетеді. Біріншісі – ұрпақты адамның сапалы тегі, болашақтағы үміті, инновациялық ойлау субъектісі ретінде зерттеу, бұл жерде ұрпақ адамның индивидуалдылығын сипаттайды. Оның пікірінше, біз қазіргі уақытта қазақтың дәулетті, орта тобын қалыптастыру үшін, елді ойлайтын, білімді азаматтарды тәрбиелеуіміз қажет. Кәсіпкер аз малына алданып, «заманына», әлеуметтік ортасына жасаған жақсылығын міндетсінбеуі керек. Екіншісі – ұрпақты дәстүр сабақтастығы, құндылықтарды тасымалдаушы қоғамдық адам, ұлттық деңгейде зерттеу. «Мәселе – құндылықтар арасындағы трансформация. Үш құндылық жүйесі дегеніміз, ата буын – бір құндылықтар жүйесін өз бойына жиған буын, орта, демек, аға буын – ол да бір құндылықтар жүйесі. Жас немесе немере буын – өзінің бойына құндылықтарды жиып келе жатқан буын. Сонымен бірге ата буын қазіргі немере өмір сүріп отырған заманын анықтау керек және осы заманға қарай бейімделу керек. Ауысу, өзгеру қажет, оны түсіну керек. Бұның ортасында аға буын тұр. Бұл туралы мақал мәтелдер, жыраулар, ата сөздер, бабалар сөзі бар. Неге үш ұрпақты бірге айтып отырмыз. Өйткені олар осы бүгін өмір сүріп отыр. Бір дастарқан басында отыратындар қай заманда болмасын үш ұрпақты қамтыған. Бұл сабақтастық деген сөз. Үшеуі дискурс жасайды» [Есім 2017, 54 б.].

Отандық ғалымдардың ішінен О. Борецкий мен Л. Ким ұрпақтың мәнін, оның кино өнері арқылы қоғамға бейімделуін және сол өнердің өніміндегі жетістіктерімен салыстыра отырып, осы ұғымды зерттеуді жүйелейтін позицияны ұсынады. Олар: «Психонализ позициясы бойынша тұлға үшін идентификацияға ұмтылысты «Эгоны» қорғау деп анықтайды. Интеракционистік теория бойынша жақын айналаңмен идентификация өзгелерге үстемдігін жүргізеді. Когнитивизм мен феноменология әлеуметтік идентификацияны жанама тұлғаралық өзара әрекеттердің деңгейінде категориялау әдісі ретінде қарастырады. Сонымен бірге социологиялық және барлығын біріктіретін плюралистік бағыттар бар» [Борецкий & Ким 2017, 8 б.].

Сонымен бірге ғылымда ұрпақтың функционалдылығын зерттеуге қатысты өзге де және осы ғылыми пікірлерді толықтара түсетін көзқарастар жетерлік. Сондай бағыттың бірін ресейлік психолог Е.Ю. Боброва өзінің «Основы исторической психологии» еңбегінде мәселені қарастырудың алты бағытын ұсынады. «Ұрпақтың тарихи ролін; ұрпақтың әлеуметтік мәртебесін; ұрпақтың рухани ортақтығын, бірлігін; ұрпақтың тарихи тәжірибесін және мәдени алмасуын; ұрпақаралық коммуникацияны; ұрпақтардың жас ерекшелігін зерттеу» [Боброва 1997, 91 б.].

К. Мангейм ұсынған позитивистік бағытпен сырғытын болсақ, бірінші біздің назарымызға О. Конт ілінеді. «Прогресс, жануарлар қоғамына қарағанда, бір ұрпақтың өзге ұрпаққа жылдар өтіп жиналған рухани және материалдық байлығын беру арқылы мүмкін болмақ. Ұрпақтардың сабақтастығы мен барлық аға ұрпақтың қоғамдағы келесі дамуға ықпалын атап көрсетіп, өзінің «Позитивті катехезисінде» тірілер мейлінше және барынша өлілермен басқарылады:

адамзаттың іргелі заңы осылай», – деп көрсеткен [Гофман 2003, 132 б.]. Бұл ойды америкалық әлеуметтік философ Дж. Мид «адам да, қоғамда статикалық болып табылмайды, екеуінде процесс сипатында қабылдауымыз тиіс», – дейді [Кравченко 2007, 303 б.]. К. Мангейм: «О. Конт прогрестің табиғаты мен қарқынын түсіндіру үшін оны ұрпақтардың сабақтастығы мен өмір сүрудің орташа ұзақтығындағы өзгерістермен байланысты қарастырды. Прогрестің қарқыны әрбір адам өмірі уақытының қысқаруы мен ұзаруына сәйкес өзгеріске ұшырайды. Адамдардың өмір сүруінің созылуы прогрестің баяулауын білдірсе, онда оның жартылай немесе ширек қысқаруы прогресті шапшаңдатуы мүмкін. Себебі тыйым салушы, консервативті, кедергі келтіруші аға буынның аз немесе көп уақытқа қарамастан ықпалы білінеді. Қарқынның өмірден шектен тыс артта қалып кетуі зиянды, ал тым айтарлықтай шапшаңдауы мәселенің үстіңгі жағын қалқып өтуімен қауіпті, сәйкесінше өмірдің алғашқы мүмкіндіктері ешқашан бүгінгідей сарқылмағандай еді», – дейді. [Мангейм 22 б.].

О. Конт сияқты испан ғалымы Хосе Ортега Гассет – ұрпақтың тарихтың және мемлекеттің қозғаушы күші, оның динамикасы деген түсінікте қарастырып, оған әлеуметтік-тарихи талдау жасаған, оның хронологиялық қозғалысын анықтаған ағартушылардың бірі. Ұрпақ – тарихи қарекеттілік субъектісі және өз уақытының саяси ойларын қолдау арқылы жүзеге асады. О. Конт бір ұрпақ 30 жылда ауысады деп тұжырымдаса, Х. Ортега Гассет хронологиялық өзгеріс ретінде 15 жылды ұсынады. Ғалым өзінің «Философия дегеніміз не?» деген еңбегінде «Ұрпақ дегеніміз – бұл белгілі бір өмірлік траекториясы бар тіршіліктің орбитасына жіберілген өзіндік азшылыққа, өзіндік бұқараға ие, жаңа біртұтас әлеуметтік дене іспеттес. Ұрпақ – индивид пен масса арасындағы динамикалық бітім, тарих қозғалысының траекториясы, ең маңызды тарихи ұғым. Ұрпақ – адамның көптүрлілігі, оның мүшелері бұл әлемге әлдебір типтік белгілерімен еніп, өздеріне дейінгі ұрпақтан ерекшеленетін ортақ келбетке ие», – деп анықтайды. Әрбір ұрпақ ерекше дүниені түйсіну қабілетіне, ішкі бейімділікке ие болса, онда бұл сол әрбір ұрпақтың өзіндік тарихи миссиясы, кәсібі бар деген сөз [Гассет 1991, 9 б.].

А. Токвильдің пайымдауынша, «Әрбір жаңа туылған ұрпақ – бұл жаңа халық. Бір демократиялық дәуірлердің адамдарына осы шарттардың бірқатарын қабылдағанның өзінде, ол кейінгі дәуірлер үшін ешқандай маңызға ие емес. Себебі, демократиялық ұлттарда әрбір жаңа ұрпақ – жаңа халық» [Хренов 2005, 71 б.]. О. Конттың ұрпақ прогрестің динамикалық құралы, позитивті күш мағынасындағы ғылыми тезисімен барлық уақытта келісе беруге болмайды. Біздің еліміздің 1991 жылдан бастап кейінгі саяси тарихының өзінен байқағанымыз, бір дәуірдің ұрпақтары болмысында, қоғамдық өмірінде бірін-бірі түсінбеу, қабылдамау тенденциясы бар. Академик, жазушы Ғ. Есім ата ұрпақты «адасқан ұрпақ» деп есептейді. Ғалымның ата ұрпақты «адасқан» деп атауы осы аға буынның өз заманында жиған құндылықтары мен білімінен бас тартпай, әлі де социалистік идеяны сынамаалап таратуын, кейде жаңа өзгерістерге қарсы тұруын сынап айтады. Кейде қоғамда ұрпақтардың барлығы тұтас адасуда ма деп ойлап қаласың, өйткені отбасы мүшелері арасындағы ынтымақтастықта сабақтастық жібі үзілген. Ата ұрпақ өз қызметін толық атқармай, ұрпақ тәрбиесінде, оның дүниетанымдық элементінде буындар үзіліп қалды. Жас ұрпақ та адасуда, ол да өзінің динамикалығын

құндылықтық қайшылықтар салдарынан жоғалтуда. Олардың қоғамдық өмірінде, ортасында азаматтық, елді сүю, жанқиярлық, ұлтшылдық азайып, жастар не радикалданып, не шамадан тыс либералданып бара жатыр. Кейбірі сол өміріне көкірегін кернеп мақтанады. Х. Ортега-и-Гассеттің «Қылмыскер ұрпақ өмір сүруде өзімен-өзі мәңгі қайшылықта болып апатқа ұшырайды», – деген ойы өте қауіпті феноменді аңдатады [Гассет 1991, 11 б.]. «Ұрпақтар арасындағы үзілудің туындауы жас ұрпақтың тәжірибелі аға буынға жүгінуден айырылғанда, амалсыздан басшылықты құрдастарынан іздеу арқылы орын алады. Бұл процесс – тәжірибенің сабақтастығы үзілген қоғамдарда үнемі кездесіп, жалғасып отыратын тарихтағы өте көне құбылыс. Мұндай конфигуративті эпизодтар мәдениет арқылы сіңдіріліп, қоғам жас ерекшелік топтарда жылдам бөлшектенеді, үлкендердің беделіне қарсы көтеріліс белгілі бір пісіп-жетілген кезеңде институтталады [Мид 1988, 85 б.].

«Ұрпақтардың уақытын біржақты сынауға негіз жоқ» деген көзқарас В. Дильтей мен Н. Бердяев шығармаларында орын алған. Н. Бердяев «ақиқат уақыты мәңгілік», – дей отырып, ұрпақтарды өткені мен бүгінгі, болашақтағы прогрессивті қуатына қарай өлшеуді қатаң сынап, сөгеді. Философ Н. Бердяев өзінің «Тарихтың мәні» шығармасында О. Конттың прогресті түсіндірудің позитивтік теориясына қарсы «Ілгерілеу, яғни прогресс туралы ілім, бұл ең алдымен, ғылыми көзқарас тұрғысынан да, философиялық көзқарас тұрғысынан да, моральдық көзқарас тұрғысынан да ақтауға болмайтын болашақты – қазіргі уақыт пен өткеннің есебінен дәріптеу. Прогресс туралы ілім – бұл діни тәубешілдік пен сенім, себебі, прогресс туралы ғылыми-позитивтік ілімді негіздеуге болмайды, өйткені, ғылыми-позитивтік тұрғыдан тек эволюция теориясын негіздеуге болады, ал прогресс туралы ілім – тек сенімділік пен үміттің нысаны болып табылады. Прогресс туралы ілім бұл «көзге көрінбейтін зат», болашақты әшкерелеу, «болашаққа үміт артқандардың хабары. Позитивті түсінілген прогрестің мәні, адам тағдыры шешілетін уақыт ағымында, бір ұрпақты екінші ұрпақ алмастырып, адамзат маған белгісіз және жат шындарға қарай жылжып, алға, жоғары көтерілуінде емес пе? Бұл күймен салыстырғанда барлық алдыңғы ұрпақтар өзіндік мақсат емес тек бір буын, құрал болып қана қалады, онда бізге орын жоқ», – дейді [Хамидов 2006, 106 б.].

В. Дильтей жастықтың жарқын эсерлері құрдастарға өзара ықпал жасайды деген пікірді ұстана отырып, ұрпақты рухани қозғалыстар мен өзгерістердің мүмкін болар биологиялық өлшемінің уақыттық бірлігі ретінде қарастырды. В. Дильтей бұл идеяларын, философиялық ойларын «Рух туралы ғылымға кіріспе» философиялық туындысында келтіреді. В. Дильтейдің көзқарасынша, «Маңызды-маңызды рухани қозғалыстар мен өзгерістердің мүмкін болар биологиялық өлшемінің уақыттық бірлігі ұрпақ болып табылады. Ұрпақ – туғаннан эволюциялық даму алғашында жаңа жылдық сақина басталатын жас шекарасына дейін созылып жатқан уақыт аралығының белгілемесі. Ұрпақ ұзақтылығы некелесу әдет-ғұрпымен шарттас келеді. Бір ғасыр тұтас алғанда, сонымен, үш ұрпақты құрайды. Біздің әрқайсымыз өзінің ойлары мен сезімдерін әке-шешемізден айырып тұрған рухани қашықтықты сезінеміз және де, өз ретімізде, өз балаларымыздың біздің ойларымыз бен сезімдерімізден қаншалықты түсінетінін әрі бөлісетінін басымыздан кешіре аламыз. Бұл рухани аңдауды біз тарихтағы рухани өзгерістердің

желісін аңғарғанда қолданамыз. Одан әрі ұрпақтар арасындағы қашықтықты бұлайша аңдауға өмір шыңына шыққан елу жастағы адам мен оқушы жас бала арасындағы қатынас қосылады, оларды өлшемдес уақыт аралығы бөліп тұрады. Бір-бірімен бір уақытта өскен, жастық шағын бірге өткізген және ер жете келе бір бірімен ынтымақтастықта қызмет кеткен адамдарды бір ұрпаққа жатқызамыз. Бұл тұлғалар қабылдауға қабілетті жасында біркелкі ұлы оқиғалар әсерін бастан кешіріп, бұл әсерлердің күші мен тазалығының әртүрлілігіне қарамастан, олар біртекті тұтастықты құрайды» [Дильтей 2006, 406 б.].

В. Дильтей идеялары төмендегідей: «Адам болмысының шектеулігі себепті, адамның қажеттіліктерін қанағаттандыру индивидтер қарекеттілігінің тұйықталған сферасында емес, керісінше алдыңғы ұрпақтардың қарекеттілігінің жемісін мұраға алу мен еңбек бөлінісі арқылы орын алады. Ұрпақтардың қарекеттілігі адам табиғатының ақыл ойы арқылы біртекті қалыптасады, дін, өнер, құқық та осындай тұрақты өшпейтін дүние, ал индивидтер өмірге келеді және үнемі бірін-бірі алмастырады. Адам табиғаты жанды тіршіліктің жалғасы ретінде мазмұнға, әрбір элементке тән тұрақтылыққа, өзара тығыз өзара байланысқа ие, олар әрбір ұрпақ ауысқан сайын сол тұрақты жүйенің негізінде қайта құйылады, бір ізділікпен қалыптасады» [Михайлова 2011, 533 б.].

К. Мангеймнің көзқарасынша, ұрпақты В. Дильтей «ұрпақ» ұғымын ақыл-ой эволюциясының қарқынды көрсеткіші ретінде зерттеп, ол интеллектуалды қозғалыстарды интуитивті бағалау мүмкіндігінің өлшемі деген баға береді. Өмірдің интеллектуалды, әлеуметтік және саяси басым шарттарына сәйкес адамдар балалық, жастық, қарттық кезеңінде сол бір үстем ықпалды басынан кешіреді. Себебі, олар бір ұрпақты құрайды және замандастар болғаннан кейін ықпалға ұшырайды. Сондықтан бір ұрпақтың өкілдеріне сезімдік түсінуге қолжетімді ішкі уақыттылық тән. Ұрпақтарды бөлуші уақыт аралығы субъективті күйзелу уақыты, ал қазіргі заман сол бір анықтаушы ықпал үшін субъективті жағдайға айналады [Мангейм, 16 б.].

Сонымен В. Дильтей ұрпақты рухани іс-әрекеттілік пен уақыт арқылы өзгеріске ұшырайтын адам және адамдар бірлігі ретінде қарастырады. «Л.Н. Гумилев этностың стөретипіндегі мінез-құлық ұрпақтан ұрпаққа өзгеруі мүмкін деп санайды» [Хренов 2005, 71 б.].

К. Мангейм 1928 жылы жарияланған «Ұрпақтар мәселесі» мақаласында әрбір жаңа ұрпақтың өмірлік тәжірибесі әлеуметтік шарттардың өзгеруі шартына сәйкес өзге ұрпақтардың тәжірибесінен ерекшеленеді. Ұрпақтың биологиялық құрамдас бөлігі ұрпақ мәнін анықтаушы ұғым емес, ұрпақтардың ауысуы адам өмірінің биологиялық ырғағы арқылы жүзеге асады деген қорытынды жасайды. Ұрпақ әлеуметтік қауымдастықтағы белгілі бір жағдайға ие, оның түрлі өкілдері мен әлеуметтік топтардың жастық ерекшелігі бірлігінің арасындағы өзара байланыспен сипатталады.

К. Мангеймнің көзқарасынша, ұрпақ индивидтердің орналасуы белгісі анықталып, ол әлеуметтік құрылымның субъектісі ретінде нақты топты құра алмайды. «Ұрпақ нақты топтардың жасалуына негіз болатын әлеуметтік байланыстар арқылы қауымдастықты қалыптастыра алмайды, бірақ, кейде сезіну бірлігі, жас ерекшелік белгісі бойынша нақты топтарды құру үшін негіз ретінде қаралады.

Бұл жағдайда топ ешқандай мақсатты көздемей, адамның бір ұрпаққа тиістілігін сезіну арқылы құрылады. Ұрпақ ұғымын қарапайым ортақ жағдайлар мен нақты әлеуметтік топтар арасындағы ерекшеліктерге тоқталсақ, онда мұндай нақты топтардың, ұйымдардың үлгісі ретінде отбасыны, сектаны, тайпаны келтіре аламыз. Бұл ұйымдарды түзетін индивидтер рационалды, ерік-жігерлік мақсатты тұжырымдау арқылы туыстықтың, жақындықтың өміршен, экзистенциялық байланыстары негізінде топтарды нақты формада құрады. Қауым үлгісіндегі топтар туыстығы бойынша, қоғам, ассоциациялар секілді ұйымдар мақсатты тұжырымдау арқылы түзіледі. Ұрпақ қауым, топ секілді оның мүшелері бірін-бірі туралы нақты білімге ие болмаса, жақындығының бұзылуы салдарынан өмір сүруін тоқтататын рухани және интеллектуалдық қауымдастық секілді нақты топ емес. Екінші жағынан, ұрпақты топтың бірігуі үшін қызмет атқаратын белгілі бір кеңістіктік туыстығы мен бірлігі, байланыстары жоқ болғанның өзінде нақты мақсатты көздеп құрылған ұйымдармен, ассоциациялармен салыстыруға болмайды. Нақты әлеуметтік топқа қарағанда көптеген индивидтердің әлеуметтік құрылымда біркелкі орналасуы феномені, осы таптар, құрылымдар. Сондықтан көптеген индивидтердің әлеуметтік кеңістікте ұқсас орналасуы ұрпақ бірлігін білдіреді» [Мангейм, 11 б.].

Ұрпақ ұғымын, мәдениетаралық коммуникация концепциясын және ұрпақтардың тарихи алмасуын зерттеген, АҚШ-та өмір сүрген көрнекті антрополог, ғалым Маргарет Мид. Ол ұрпақтар арасындағы қатынастарды басшылыққа алу арқылы мәдениеттің постфигуративті, кофигуративті және префигуративті түрлерін ұсынады. «Постфигуративті мәдениет-бұл сондай мәдениет, ондағы әрбір өзгеріс өте баяу және білінбей ағып өтеді, яғни аталар жаңа туған немерелерін қолдарына алғанда, ол немерелерінің болашағын өзінің өткен өмірімен ғана еслестетеді. Аға буынның өткен өмірі, әрбір жаңа ұрпақ үшін болашақтың көрінісі, олардың өз басынан кешкені балаларының келешегінің сызбасы, тәжірибесі. Өйткені, өскелең ұрпақ үшін, болашақ, алдыңғы буынның ересек кезеңінде көрген тәжірибесін қайталау, ол да белгілі бір уақыт өтіп келесі ұрпақтың өмір белесінен кейінгі сынағына айналады. Кофигуративті мәдениет – бұл белгілі бір қоғамға қатысты адамдар үшін олардың замандастарының мінез құлығы басым модельге ие мәдениет түрі. Қоғамда мәдениетті берудің жалғыз формасы кофигурация болса, онда қарттар мен жастар әрібір ұрпақтың мінез құлық формасының өзге алдыңғы ұрпақтан ерекшелігін мойындайды. Кофигурация постфигуративті жүйе дағдарысқа ұшырағанда орын алады. Жаңа жағдайларда, өзара тығыз қарым-қатынаста өскен балалар сол жаңа ортаның қағидаларымен ата-аналарының ескі көзқарастарымен күресе жүріп, бейсаналық деңгейде құрдастарының мінез-құлығын көшіріп алады. Ұрпақтар арасындағы күшті қақтығыстар, ол қақтығыстар дербестікке ұмтылыспен, бірінен екіншісіне өткенде билік үшін ұзақ күресті білдіретін қоғамдарда, сол қақтығыстың өзі ортаның байыпты өзгерісінің нәтижесі болып табылады [Мид 1988].

### ***Қорытынды***

Бұл мақаламызда ұрпақ категориясын әлеуметтік-философиялық көзқарас бойынша қарастырудың бірнеше бағыттарына, ғалымдардың пікірлерін салысты-



ру арқылы тоқталуға тырыстық. Қысқаша алғанда, ұрпақ бұл кез-келген қоғамда кездесетін интерсубъективтік қатынастардағы мәннің бар болушы субъектісі болып табылады. Ұрпақ өзінің экзистенциясында адамның әлеуметтік, мәдени және саяси, рухани, экономикалық тәжірибелерін сол қоғамдағы өмір сүру шарттарына қарай трансформациялайды. Ғалымдардың көзқарасынша, ұрпақ мәдени сабақтастықты қамтуда барлық уақытта мазмұнды аралық институт болып табылмайды. Өйткені, қоғамда дәстүрлі, консервативті, либералды, демократиялық құндылықтар қатар өмір сүреді және де ол құндылықтарды қорғаушы, тасушы, өткізуші топтар түрлі дәуірдің өкілдерінен құралған. Сондықтан да ұрпақаралық қайшылық күнделікті тұрмыста, өмір сүру стилінде, мемлекеттік саясатты ұйымдастыру, өнер секілді ұғымдарда өзіндік ішкі ерекшеліктерге ие. Испан ғалымы Хосе Ортега-и-Гассеттің тұжырымынша, «тарих – ұрпақтар ауысуының тарихы, ол өтпелі, ала-сапыран дәуірлердің өлшемі», К. Мангеймнің көзқарасынша, бір ұрпақтың ішкі құрылымында өзара идеялық кереғар оппозициялық топтар болады. Әрбір ұрпақ мына дүниені түсінуде, сезінуде, ой талқысында мінез-құлығында өзіне ғана тән стильді жасақтауға қабілетті. Өйткені жаңа ұрпақтың тәжірибесі әлеуметтік шарттардың өзгерісіне қарай өзге ұрпақтардың тәжірибесінен ерекшелікті. В. Дильтейдің көзқарасынша, индивид саналы түрде қоғамдық біртұтастыққа қатысты өзінің іс әрекеттілігін жүзеге асырып, оның рухани дүниемен жиынтықты байланыстарының алғышарттарын іздейді, осы іс-әрекеттіліктің ережелерін түзеді. Сонымен бірге, танымның толықтығын меңгеріп, оны иелену арқылы пайымдаушы интеллигенция ретінде іс-әрекет жасайды. Маргарет Мид ұрпақты постфигуративті, кофигуративті және префигуративті мәдениеттердің субъектісі ретінде қарастырып, ұрпақтар сабақтастығындағы уақытты зерттейді. О. Конттың көзқарасынша, ұрпақтардың сабақтастығы барлық аға ұрпақтың қоғамның ілгері дамуына ықпал етеді. К. Ясперс: «ұрпақ пен адамның арақатынасын зерттеу арқылы, адам өзіне ізбасар емес, серік іздейді», – деп тұжырымдайды.

### Библиография

- Әлжан, Қ және басқалар. 2006. 'Дильтей В. Өмір категориялары. Әлемдік философиялық мұра. Том 11. Өмір философиясы'. Алматы, Жазушы, 512 б.
- Борецкий, О. и др. 2017. 'Новое поколение: перезагрузка смыслов'. Казахстан-Спектр, №4, сс. 8-16.
- Боброва, Г. 1997. 'Основы исторической психологии'. Санкт Петербург, издательство Санкт Петербургского университета, 236 с.
- Гофман, А. 2003. 'Классическое и современное. История и теория социологии'. Москва: Наука. 278 с.
- Есім, Ғ. 2017. 'Өнегелі өмір'. Алматы, Қазақ университеті, 401 б.
- Кравченко, С. 2007. 'Социальные парадигмы: через призму социального воображения'. Москва, издательство Экзамен, 750 с.
- Мангейм, К. 1998. 'Проблема поколений'. [Электронная книга]. URL <http://.soc.gaugn.ru/nbiblio/mangeim/pdf/>
- Мид, М. 1988. 'Культура и мир детства'. Москва, Наука, 283 с.
- Михайлова, Н. и др. 2000. 'Дильтей. Введение в науки о духе'. Москва, Дом интеллектуальной книги, 730 с.

Назарбаев, Н. 2018. 'Ұлы даланың жеті қыры'. *Айқын газеті*, 21.11.

Ожиганова Е. 2015. 'Теория поколений Н. Хоуа и И. Штрауса: возможности практического применения'. *Бизнес образование в экономике знаний*, №1, 95-98 сс.

Ортега Гассет, Х. 1991. 'Что такое философия'. Москва, Наука, 302 с.

Франкл, Д. 2007. 'Цивилизация. Утопия и трагедия'. Москва, Астрель, 254 с.

Хренов, Н. и др. 2005. 'Поколения в социокультурном контексте XX века'. Москва, Наука, 357 с.

Хамидов, А және басқалар. 2007. 'Бердяев Н. Тарихтың мәні. Әлемдік философиялық мұра. Том 16. XX ғасыр философиясы'. Алматы, Жазушы, 544 б.

### **Transliteration**

Aljan jane basqalar. 2006. 'Diltei B. Omir kategorialari. Alemdik filosofialiq mura, tom 11, Omir filosofiasy' [Diltei B. The Category of Life. The World Philosophical of Heritage, Volume 11, Philosophy of Life]. Almaty, Jazushy, 512 b.

Bijanov, A. 2019. 'Formirovanie kazakhstanskoi identichnosti v kontekste Poslanie prezidenta strani K. Tokaeva k narody Kazakhstana' [The Formation of Kazakhstani Identity in the Context of the Message of the President of the Country K.K. Tokayev to the People of Kazakhstan]. *Adam alemi*, № 3 (81) 2019. 65 bet.

Boreski O. i dr. 2017. 'Novoe pokolenie: perezagruzka smyslov' [New Generation the Reloading Meanings]. *Kazakhstan Spekr*, №4, 8-16 ss.

Bobrova, G. 1997. 'Osnohy istoricheskoi psihology' [Basics of Historical Psychology]. Sankt Peterburg, isdatelstvo Sankt Peterburgskovo universiteta, 236 p.

Gofman, A. 2003. 'Klasicheskoe i sobremennoe. Istoria i teoria sosiologii' [Classical and Moderns. History and of Theory the Sociology]. Moskva, Nauka, 278 s.

Esim, G. 2017. 'Onegeli omir' [ The Moral of Life ]. Almaty, Qazaq universiteti, 401 b.

Kravchenko, S. 2007. 'Sosyalnye paradigmi: cherez prizmu sosialnogo boobrajnya' [Social Paradigms the by of View Social Imagination]. Moskva, Ekzamen, 750 s.

Mangeim, K. 1998. 'Problema pokolenii' [The Problems of Generation]. [Eloktronya kniga]. URL <http://.soc.gaugn.ru/nbiblio/mangeim/pdf>.

Mid, M. 1988. 'Kultura i mir detstva' [Culture and the World of Childhood]. Moskva, Nauka, 283 s.

Mihailova, N. i dr. 2000. 'Diltei B. Bbedenie b nauku o duhe' [Diltei. Introduction to Science of Spirit]. Moskva, dom intelektualnoi knigi, 730 s.

Nazarbaev, N. 2018. 'Ulu dalany jeti qyry' [Seven Faces of the Great Steppe]. *Aiqyn gazeti*, 21.11.

Ojiganova E. 2015. 'Teorya pokolenya N. Houva i I. Shtrausa: vozmozhnosti prakticheskogo primeneniya' [Theory of the Generation N. Houv and I. Shtraus: Opportunities of the Practical Applications]. *Bisnes obrazovanye v ekonomike*, №1, 95-98 ss.

Ortega i Gasset, H. 1991. 'Chto takoe filosofia' [What is Philosophy]. Moskva, Nauka, 302 s.

Frankl, D. 2007. 'Sivilizasya. Utopia i tragedya' [Civilization. Utopia and Tragtdy]. Moskva, Astrel, 254 s.

Hrenov, N. i dr. 2005. 'Pokoleniya v sosiokulturnom kontekste XX beka' [The of Generations in Sociocultural Context]. Moskva, Nauka, 357 s.

Hamidov, A jane baskalar. 2006. 'Berdyev N. Tarihtin mani. Alemdik filosofialiq mura, tom 9. Omir filosofiasy' [Berdyev N. The Meaning of the History. The World Philosophical of Heritage, volume 9, Philosophy of Life]. Almaty, Jazushy, 464 b.

### Резюме

#### **Тұмашбай Т.Е., Симуханова Г. Исследование категории «поколение» в социальной философии**

В данной статье рассматриваются социологические и философские аспекты становления категории поколения как социального института. Можно сказать, что категория «поколение» совпадает по содержанию с категориями пространства и времени в философском знании. В социальных, гуманитарных науках категория поколения рассматривается в различных вариантах: социальной солидарности, в качестве формы созерцания духовно-интеллектуального взаимодействия, а также в виде движущей силы истории. Поэтому несмотря на то, что понятие поколения проявляется как социальный организм, оно не рассматривается как социальная группа. По мнению К. Мангейма, проблема поколений требует тщательного исследования, так как является необходимым руководством в понимании социальной и интеллектуальной структуры движения. Дискурс трех поколений особенно актуально в последние годы. В статье использованы категория «поколение», его социальная ценность раскрыта методом сравнительного исследования теоретических концепций таких ученых, как О. Конт, В. Дильтей, К. Мангейм, М. Мид, Х. Ортега-и-Гассет, Г. Есим, О. Борецкий. Рассмотрена теория М. Мида о преемственности поколений посредством постфигуративного и кофигуративного типов.

**Ключевые слова:** преемственность поколений, время поколений, дискурс, социальное взаимодействие, возрастная группа, социальное положение, родители, отцы, дети.

### Summary

#### **Tumashbai T.E., Simukanova G.S. Direction of Research Category Generation in the of Social Philosophy**

This article is devoted to the consideration of the sociological, philosophical psychological aspects of the tendency of the category 'generation' as a social institution. It can be said that the category of generation is similar to the categories of space and time in philosophy. In the social and human sciences, the category 'generation' is considered in various ways: in the form of social solidarity, as an abstract form of spiritual-intellectual interaction, and also as a driving force of history. Therefore, despite the fact that the concept of generation is manifested as a social organism, it is not considered as a social group. According to K. Mannheim, who considered this problem, the problem of generations requires careful research, as it is a necessary guide in understanding the social and intellectual structure of the movement. The discourse of three generations is especially relevant in recent years. The article reveals the category of generation, its social value by the method of comparative research of theoretical concepts of such scientists as A. Comte, W. Dilthey, K. Mannheim, M. Mead, J. Ortega y Gasset, G. Yesim, O. Boreskii. A comparison has been made between the theory of M. Mead about the succession of generations by means of postfigurative and kofigurative types of culture.

**Keywords:** Succession of Generations, Time of Generations, Discourse, Social Interaction, Age Group, Social Status, Parents, Fathers, Children.

УДК 13:159 923.5:316.7

*Galiya Seifullina, Mira Manassova (Karaganda),  
Maira Shurshitbai (Ust-Kamenogorsk)*

## SELF-IDENTIFICATION OF PERSONALITY IN THE PROCESS OF COMMUNICATION

**Abstract.** The article considers the communication space as a condition for the formation of the social essence and social qualities of a person. As a way of uniting people within a society, communication is a necessary condition for the emergence of the individual, both in history and within the framework of concrete human life. In the understanding of the essence of the communicative space of two philosophical concepts of space – substantial and relativistic – the choice falls on the second.

The subject of the article is the communicative space of the personality's formation, which is the sphere of messages between people. This space is characterized by anthropocentric, social, mental and civilizational features. The communicative space is the condition of formation of a man's social essence and social qualities, in the result of which the personality appears.

**Keywords:** communication, personality's formation, identification.

### *Introduction*

*The aim* of the research is to analyze and reveal the image and dynamics of the communicative space of society as an objectively real form of human existence.

*The scientific and practical significance* of the work consists in the analysis of the following provisions. In the communicative space of society and culture there is the formation and development of the social essence of man in the process of assimilation of various social roles, at the same time with which automotive communication develops as a relation to oneself, manifested in self reflection of self as a subject of action. Communication and its space is a condition for the emergence of personality only in the presence of search and development of deep meanings and eternal truths. In the globalizing poly-civilizational communication space does not lose its importance of the search for identity, the search for their Kazakh roots in finding the true values of communication, which determines the unity of self-consciousness in the formation of personality in sovereign Kazakhstan.

### *The Research Methodology*

*The research methodology* is determined by the purpose of the study. The methodological basis of the article was a systematic approach, which includes the principle of historicism, which allowed to investigate the problem in its development, specifically-historical conditionality; the principle of objectivity, which made it possible to fully cover the issue in order to identify its essence; and the principle of contextuality, which contributed to the creation of an adequate image of the phenomenon under study.

The article uses socio-ontological and socio-anthropological approaches, which allowed to focus attention on communication as a necessary condition for the formation of the individual both in history and in the framework of a specific human life.

The axiological approach allows to take into account the value orientation in communication becoming of the individual with social reality.

Comparative-historical (comparativistic) method made it possible to look at the problem of communication from the point of view of its modifications in the system of different social worlds.

The dialectical method allowed us to reveal the relationship in the development of social and individual communicative experience made possible by the knowledge of the communicative aspect of identity formation from the perspective of the principles of objectivity, of universal relations, contradictions, specificity, development (historicism).

The article shows the ambiguity of the interpretation of the phenomenon of communication in the field of philosophical knowledge, the methodologies of objectivism and subjectivism are distinguished, and their comparative analysis carried out using the example of communication concepts of N. Luhmann and K. Jaspers. Taking into account the contemporary realities and changes in the style of philosophizing in the study of the chosen topic of the study, we considered the civilizational approach, the principles of pluralism and cultural relativism in the disclosure of the peculiarities of modern communicative world of society and the individual.

### ***Main Results and Analysis, Conclusions of Research Work***

The communicative world of society presented as the ontological basis for the emergence of the sociality of man and his personal qualities. The image of the communicative space of society revealed and its signs are revealed - anthropocentricity, symbolism, mentality, archetypal character, civilizational identity, characterizing it as the image of the person himself, self-constructing himself as a social being and becoming in his communicative connections as a person.

*The value of the study and the practical significance of the results of the work.* In the communicative space of society and culture there is the formation and development of the social essence of man in the process of assimilation of various social roles, at the same time with which automotive communication develops as a relation to oneself, manifested in self reflection of self as a subject of action.

The results of this work can be used both for further social and philosophical analysis of the problem of the formation of personality in its communicative connections in social space and time, and in conducting applied research on interpersonal and mass communication, in evaluating the available and developing new methods for diagnosing and correcting communication links Personality.

Communication (from Latin *communicatio*, meaning “to share”), which in broad terms means the ways of contact that allows to transmit and receive a variety of information, acts as an intermediary between individual and social consciousness. Communications and information system connections are an eternal mechanism, which forms social essence of human. As the way of uniting people within a society, communication is a necessary condition for an emergence of the individual personality not only in history, but also in specific human life. A key problem of communication is the communication machinery, which transfers an individual process of transmission and perception of information into a socially significant process of personal and mass impact. This mechanism is fully realized in verbal activity of people – exactly social norms and rules of communication are expressed and recognized in that mechanism. Within the framework of communication, only in that framework, an important problem of society gets own decision: what is the measure of significance and the role of the individual personality in relation to the social space?

The ontological basis in the formation of the personality's communicative space, in which its connection with the society realizes its common and joint with "Other" presence in the world, is the social being or the material life of society. So social space as an objective-real form of the social matter existence – society is deployed as a communication space, i.e. communicative space, messaging space and verbal activity, which influences on becoming an individual person in ontogeny and in phylogeny.

From the two philosophical concepts of space – substantial and relativistic – we are guided in understanding the essence of the communicative space of the second of named. Two fundamental types of material people relations – to nature (in the form of people's joint work as a process of substance exchange between them and nature) and to each other, which permeated with spiritual relations, – are deployed in the form of communicative space. It is constructed in the process of developing relations between communicants – by the people, who carry out various activities, which is the characteristic of the location or the order of coexistence of the communicative society spheres – industrial, domestic, political, spiritual, including spheres of religion, art, philosophy, science.

Disclosure of the communicative aspect of the formation of personality requires a deep and comprehensive analysis of the concept of communication and personality. The categorical distinction between the concepts "man", "individual", "personality" was conducted by K.A. Abishev [1978, 166]. The multi-leveledness of a person, the singling out of the social level in him as the basis for the development of personal qualities, is covered in the works of N. Berdyaev [1990, 11], G.S. Batishchev [1995, 95-129], V.I. Kabrin [2002, 114], D.N. Nurmanbetova [1998, 39], A.A. Khamidov [1992, 241]. Conceptual foundations of the problem of communication as communication are developed in the works of G.M. Andreeva [1987, 321], M. Buber [1999, 560], L.S. Vygotsky [1966, 541], G. Simmel [1996, 497], M.S. Kagan [1988, 143-146], A.N. Leontiev [1975, 104], S.L. Rubinshtein [1966, 309-311].

For a more communicative space specification of the characteristics, it can be interpreted as the space of such communications activity of people, which is adopted due to the number of socially significant assessments, specific situations, communicative spheres and norms of communication in this society. The communicative space has its own distinctive, specific historical features, its semiotics – a system of well-known to all its representatives iconic means: language, traditional forms of behavior, symbolism – domestic, artistic, political, etc., which provide mutual understanding and everyday interaction of individuals. It is characterized by a unity of stability and variability: on the one hand, it has its own static materialized means and means of communication (hiking trails and roads, railways, sea lanes, airways), its parameters (boundaries, distances), stable material and spiritual values, on the other hand – it is dynamic, process-oriented, in that it changes, the ways of communication between people are modernized and its boundaries are broadened. The image of the communicative space is an image of society, the image of a person creating its accordance with their needs - material and spiritual.

Communicative space is formed, structured and changes its properties and parameters, is complicated according to changes in own carriers – by people, who unifies and matches their interests – economic, domestic, political, spiritual.

1. The socio-cultural space of any state or region is an important factor in its spiritual and cultural image and identity. The mechanisms of image perception of "the others" and selfimages create a field of intercultural communication, which is formed in the

information space. In today's multicultural society it has become difficult to maintain national identity of socio-cultural space. To date, the importance of supporting the socio-humanitarian sector in education, in particular, the fields of religion and culture is significant as interest in the Central Asian region by the leading countries of the world matters much. And the issues of interaction in the sphere of education, religion and state construct specific social identity of a person [Kabidenova & Duisenbayeva 2016, 1-6].

2. The complexity of the communication phenomenon caused the ambiguity of its interpretation in the philosophical knowledge. This becomes obvious in comparing the methodologies of objectivism and subjectivism, or physicalism and psychology in the understanding of communication in the case of comparison the views of N. Luhmann and K. Jaspers. N. Luhmann, who comprehends the processes of communication and the consciousness participating in them from a system approaching point of view, insists that "the communicative system is a completely closed system that produces itself the components which it consists". And further: "everything that stands for unity system is produced and reproduced by the system. It goes without saying that this can only happen in the surrounding world and depending on its limitations". And more specifically: "The communications system specifies not only its elements – in each case is indivisible unit of further communication – but also its own structures" [Luhmann 1995, 56]. Among system theoretic N. Luhmann has a special place: he became one of those who established the meaning of communication in the basis of social theory. Society is considered as a communicative system – this is the new word of Luhmann as a philosopher and scientist. N. Lukas identifies communication with the society: "The society produces communication, and what produces the communication is society. The society constitutes elementary units (communications) from which it exists, and whatever it constitutes, it will always be society itself, there will be a moment of the constituting process itself" [Nazarchuk 2006, 166]. In the N. Luhmann's objectivistic interpretation, it is obvious radical turn from the idea of society, which considers individuals, to the society, which means the system and considers only system operations. The procession of the social system by itself is viewed by N. Luhmann as a communication.

But the question is: 'Who can act the subject of communication?'. Such a question makes ones to shift attention from what has been created and what is transferred in the process of communication to the ones who expend effort, to the ones who needs it, to the ones who feels lonely without that. Communication cannot take place outside of a person. Anthropocentricity of the communicative space is manifested in the fact that it does not exist outside of person and person's problems decide there as the center of cognition and the goal of all social development. Alive, feeling, thinking, an active person, who communicates with each other, form a communicative space – a space of communication and experience exchanging, a space of mutual informational connections. At the same time, communication is impossible outside the conscious activity of people, therefore, its space is the space for formation and development of person as an identity.

K. Jaspers made the meaning of communication the key concept of his philosophical system: the existence of person manifests himself through communication. In the background of 'consciousness at all', that accorded to the individual, the special role in communication serves as a spirit and mind. K. Jaspers emphasizes that communication is individual, no one cannot know about it, it is not implemented planned or intentionally, it is real.

The essence of communication can't be revealed at any general categories and definitions. This is a communication of two related existences, so in that regard K. Jaspers often uses the term "existential communication". In such communication two persons' unity is achieved, for whom a state of complete understanding and trusting to each other are important, and therefore, an opportunity of self-clarification opens. Genuine communication should be distinguished from the non-genuine, which characterizes person's communication in a socio-cultural space. They are the connection of people in empirical world. K. Jaspers adversely refers to the social forms of human existence, believing that the social space destroys the person; the social institutions restrict individual's freedom. So, non-genius communication is external in nature, does not involve the "depth of the soul". Such a communication generates fear, anxiety, hatred, concern and etc. – that's all characterizes social life.

The feature of K. Jaspers' philosophizing is that it speculates transcendence – an access to the higher super rational beginning. In this regard, the point of view on communication is substantially transformed. It turns out that there is something is common for all people – the possibility of transcending. Therefore, genuine communication becomes a fact of the unity for all people and the universal basis of human history.

In our opinion, the communicative space is a space of connecting for people, their communication, co-thought in the course of joint life activity and "combined presence in the world" (Heidegger), develops according to the formation and development of specific historical forms of community of people – family, tribe, nationality, nation, civilization. Each form of generality in the process of autopoiesis, i.e. creating itself as a self-sufficient identity, forms its local holistic communicative space, its communicative world as a world of material and spiritual interrelations, mutual communications. It is characterized by a mentality as a way of feeling, mindset, thinking of representatives of a particular culture or subculture that determines their behavior and expectation from others. In the E. Canetti's works, attention is paid to the mental feature in the communication of Bushmen as a transformation into sensations of the body, on the basis of Bushmen's feeling what is happening to their relatives or animals. The feeling of the Bushman in this case is a premonition of news through sensations in his own body, which repeats the sensations in the body of the object that is relevant to him: the son starts to get sick the place where his father's ache is, the husband starts to sense the ache on his back of his pregnant wife.

In communicative space of individuals the differentiation of the natural, social and subjective world is progressively taking place. Communicative connections of the individual at the early stage of society development are determined by its fusion with nature and belonging to the community, personal dependence on it. In a primal society, the individual did not separate himself from the tribal community, because they had no objective choice in the communicational options. Belonging to the genus, which based on blood ties, conditioned the one-on-one communicative space of the individual. He looked at the world, which based on the communicative experience of his community as a subject of collective identity. The original means of including the individual in the general connection of people within the genus were narratives (conversations, narrations) and rituals. The narratives of the community informed him that every step beyond the limits prescribed by the sacred custom is a violation of sacred harmony, undermining the union of people and gods. Narratives found their consolidation in rituals, providing the necessary unity in the feelings, thinking and actions of community members.

The psychological features of the communicative competence of high school students are the main factors of forming them as professionals. The objective of high school is the



student. To give proper thoughts on the communicative features of the individual it is necessary to train high competence of future specialists and to form, realize those properties throughout the years [Kalymbetova, et al, 2015, 1-8].

3. With those, who doubted the absoluteness of the myth, exhibiting excessive independence and critical judgments during ritual ceremonies, such as initiation (initiation of young boys through courage and endurance tests), as a rule, irreparable misfortunes were occurred. In this way the leaders and elders, who stood guard over the myth as the spiritual foundation of the indestructible communicative space of the community, got rid of doubters and skeptics. The stability of the society was achieved due to the preservation of the established customs in the past. As Frazer observes, “the old idea of the savage as the freest of people contradicts the truth. He is a slave, but he is not a slave of a certain master, but a slave of the past, of the dead ancestors’ spirits who pursue him from birth to death and rule them with an iron hand. Acts of ancestors are a real unwritten law for him, to whom he blindly, obeys without reasoning” [Fraser 1983, 51].

4. Similar arguments about the domination of traditions in people’s minds in traditional societies are expressed by G. Lebon: “... if it is difficult to instill a new idea, then it is equally difficult to destroy the old one. Mankind is constantly clinging desperately to dead ideas and dead gods ... the fate of people is controlled more by dead generations than by living ones” (Lebon 1995:9,20). This testifies to such a significant characteristic of the process of communicative experience formation of the individual as a reliance on the existing collective experience of the society, which fixed in myths and traditions that witnessed in the actions of the older members of the family and community. “We do this because our ancestors did this”, – this is the construction of daily actions and behavior of people in traditional society.

5. If there was no need for rhetorical tricks in traditional society of rigid hierarchy, where the monologist model of communication prevailed in the industrial society with the admission of dialogue, polyphony, the right to truth, the situation changes. In an industrial society, the communicative space undergoes to changes in connection with the formation of a single economic market, urbanization, the formation of nations. New communications technologies contribute significant changes in person’s communication with the surrounding world (both natural and social) and reorganize this way of the world’s perception and way of life. The image of the communicative space includes, as an indispensable attribute, the means of mass communication. The concept of “tools of communication” was introduced into the scientific circulation by G. McLuhan, who included in them, in addition to the media, electric light, speech, writing, roads, numbers, clothes, housing, city, money, clock, stamp, comics, book, advertising, wheel, vehicles (bicycle, car, airplane), automatic equipment, photography, games, press, telegraph, typewriter, telephone, phonograph, cinema, radio, television, weapons and others [Nikolaev 2003, 13].

Civilizational differences in communicative space arise when there is a civilizational identity, i.e. the identity of civilization, which distinguishes it from other civilizations. Spengler defined the civilizational identity as the presence of his “habitus”, his soul that expressed in style and number. Thus, the “habitus” of western civilization is determined by its praximvol – the extension to infinity, which finds its expression in all symbolic forms of Western culture. In addition, Spengler called the European culture Faustian, personifying reflection and doubt. The Faustian type of thinking, that inherent in Western culture, was expressed in the fact that in the communicative space of European civilization, there was a constant change of styles in accordance with changes in

self-consciousness, with a type of aesthetic attitude to reality, confirmed in every era: classicism, baroque, rococo, sentimentalism, realism, romanticism.

6. Communicative space of the East has its own characteristics due to such features of the Eastern civilization as spirituality, religiosity, idealism, subjectivity, monism, intuition, faith in the Path (Dao), inertia / stability, stagnation, naturalness, adaptation to nature, morality, sacral knowledge, established order, submission, fatalism, personality suppression, theocentric [Erasov 1998, 247-249]. These features were embodied in the East in the presence of respectful distance between younger and older, in the monologue tradition as a form of communication between the father and son, between the mentor and the ward, between the teacher and the student.

Communicative space of the West has other characteristics due to such features of Western civilization as materialism, secularization, realism / pragmatism, objectivism, pluralism, rationality, priority of reason (logos), dynamism / development / movement, progress, artificiality, conquest of nature, law, scientific character, freedom, equality, individualism, anthropocentrism. The West, in contrast to East, created secularized dialogical communicational ties that expressed the spirit of individualism and equality in the self-consciousness of person.

The currently obvious synthesis of communicative space of the East and the West, which influences the self-consciousness of the modern personality, corresponds to the great information shifts of the post-industrial era. The modern world's communicative space is expressed by such concepts as "network society", "world community", "global culture" and «valuable universalism». The reality becomes the realization of an open society concept, which has found its deployment in the notion of cultural globalization.

7. Onset of internet communication has brought all other distant "others" closer to us. In the past, migratory movements and nomadic ways of life contributed to the spread of diverse traditions, religious creeds and cultural values across the large avenues of antiquity, like the Great Silk Road [Shashayeva & Moldabekov 2015, 163–180].

The author argues, that Facebook's mantra and its "mission is not just a corporate one . . ." Its meteoric rise, size, and domination make Facebook the "first platform to dissect" as it has indeed had enormous impact on socialization and in "articulating norms for online social networking." In justifying her second and quite controversial choice for analysis, Twitter, the author addresses three essential questions in the context of her research on the changing nature of sociality: What is Twitter [in terms of sociality]? What does Twitter want? and How will Twitter evolve? In the following chapter, the author argues that the impact of Flickr is in building "a social networking site with pictures at its core." In Flickr's early concept, "photos were not a by-product of sociality; online picture sharing was the core of a creative and communicative function." In assessing the rise of YouTube, the researcher argues that it emerged initially as an "alternative at all levels... a radical overhaul of the traditional broadcast industry including its business model." Yet, between 2005 and 2012, YouTube softened into "a complacent rationalized adult entertainment" and concurrently matured by "dragging television production into the ecosystem of connective media," resulting in a "growing interdependence between television and video-sharing platforms." In fact, the history of YouTube reflects "how this evolving microsystem" has become "part of a larger ecosystem of connective media, which in turn, arises from the matrix of culture" [Abazov & Doskhozina 2013, 228].

The modern civilizational picture of the world is characterized by the dynamics of such processes as:

- states' cooperation, integration of into supranational governing bodies;
- international organizations' emergence at the level of governments and civil society;
- the emergence of new centers of influencing to counterbalance to United States and Western Europe;
- the growing intensity of links that form a single world culture in the streams of world tourism, in the networks of the World Wide Web, in technological network structures that have three fundamental social traits: abbreviation, connectedness, interdependence;
- deep transformation of the economy as an area of social life, to form in it new norms, values, individuals and groups' models of behavior.

P. Berger selected four communicative streams during the cultural globalization in the global communicative space: the Davos' culture, or the international culture of the world's leading business circles; a culture of mac-world, or a global mass culture; an international club of intellectuals' culture, or a world intellectual culture that expresses the globalization of the Western intelligentsia; new massive religious movements [Berger 2004, 59].

The strategy of communicative space development consists on its expansion and movement from homogeneity and centrality to multidimensionality, to multidimensionality, to decentering. The development of mass communication contributes to the fact that the concepts of the center and the periphery disappear in the previous conception. You can enter the Internet from anywhere in the world with the necessary technical devices. In this regard, the phenomenon of "elusive sociality" was formed- communicants, who dispersed to their TVs and computers.

Openness of borders for cultural influence and expanding cultural communication can lead, on the one hand, to the exchange of positive experiences, to the enrichment of own culture, its rising to a higher stage of development, on the other hand- to its cultural exhaustion through unification and standardization, dissemination the same cultural samples all over the world. So it's no accident that cultural relativism is relevant, which recognize the uniqueness of each culture and its importance in the formation of a modern personality.

In social-philosophical knowledge distinguish positive and negative aspects of the modern communicative space world. Modern communicative processes make changes daily life and the ways of interpreting the life meaning. Communicative competences, defining the spoken and written communication, have become a priority in public life. This group of competencies refers possession of several languages, acquiring increasing importance in the formation of modern communicative personality.

On the other hand, "the increasing streams of mass communication messages can inadvertently transform the energy of people from active participation to passive knowledge" [Lazarsfel'd 2000, 144-145]. It is linked that in the middle of the XIX century amusing, scandalous, anecdotalism have already become the main news in print media, pushing, not without influence of Western models, the basic met cultural, sacral function of communication into the background.

Accordingly, in the analysis of the characteristics of modern communicative space for the emergence of the individual it was got moved a research position, that was emerged in postmodernism - in poststructuralist theories that refused studying "deep" structures and emphasizing the study of "topology", "surface structure," representing a social organization in the form of "rhizome"," networks " [J. Deleuze, F. Gwattari]. The subject of consideration is such aspects of individuals and society of the communicative space as dualist position, plurality, and heterogeneity. The relationship of symbolic,

landmark spaces is explored from the point of view of “deconstruction”, analysis of “displacement”, transformation of semantic structures, and ways of producing new systems of values on the basis of difference.

### **Conclusion**

However, communication and its space is a condition for the emergence of personality only in the presence of search and development of deep meanings and eternal truths. In social-philosophical sense, a person is a subject of independent activity, is capable for free choice and responsibility for it, and is a bearer of social relations and social roles. The unity, the integrity of the human personality is connected with the unity of its self-consciousness. Taking this into consideration, in communicative space of global culture, we must define its identity through the development of their language and traditions as the objectified forms of spiritual, that created communicative experience of many generations of Kazakhs, find own truly, unique Kazakh roots of truth in strategy of the whole person formation.

In summary, we note that communicative space is the image of the person and the society, at the same time it is self-construction and self-representation method of a particular society in local and world civilization. Communicative space is a condition for the formation of the person as a self-sufficient goal-setting entity, which is capable for independent choice and conscious act.

### **Bibliography**

- Abishev, K. 1978. ‘Chelovek. Individ. Lichnost’ [перевод на англ]. Alma-Ata, Kazakhstan. P. 166.
- Berdyayev N.A. Samopoznanie: (opyt filosofskoi avtobiografii experience of philosophical autobiography). – M.: Rainbow, 1990. – p.11.
- Batishchev G.S. Features of culture of deep communication // Questions of philosophy. – 1995. – №3. – p. 95-129.
- Kabrin V.I. Mental structure and dynamics of the communicative world of personality: methodology, methods, empirical research. – Tomsk, 2002. – 114 p.
- Nurmanbetova D.N. Determination of human individuality. – Almaty: Akyl kitabı, 1998. – 39 p.
- Khamidov A. A. Categories and culture. – Almaty: Gylym, 1992. – 241 p.
- Andreeva G.M. Attributive processes in conditions of joint activity // Communication and optimization of joint activity. – M., 1987. – 321 p.
- Buber M. I and You. In: Two Images of Faith. – M.: OOO “Firma” Publishing House AST, 1999. – 560 p.
- Vygotsky L.S. The game and its role in the psychological development of the child: Questions of psychology. – M., 1966. – 541p.
- Simmel G. Selected. Contemplation of life. – M.: Jurist, 1996. – Volume 2. – p. 497.
- Kagan M.S. The world of communication: the problem of intersubject relations. – M.: Thought, 1988. – p. 143-146.
- A.N. Leontiev. Activity, consciousness, personality. – M.: Politizdat, 1975. – 104 p.
- Rubinshtein S.L. Being and consciousness. Moscow: Izd-vo polit. Literature, 1966. – p. 309-311.
- Kabidenova Zh.D., Rysbekova S.S., Rysbekova G.E., Duisenbayeva A. Contours of attitude of adolescents towards religion and religious identification in Kazakhstan. – Global Media Journal. – American Edition, 2016. – Special Issue, p. 1-6.
- Luhmann N. What is the communication? / translated from german // Sociological magazine. – 1995. – №3.
- Nazarchuk A.V. Society and communication in the works of Niklas Luhmann // Questions of Philosophy.- 2006.- №6.- p.166.
- Elmira Kalymbetova, Aktolkyn Kulsariyeva, Aliya Massalimova. Communicative

competence of high school students. The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences. eISSN: 2357-1330. – 2015. – January.

Fraser D.D. Gold branch. – 2 edition. – M.: Political literature edition, 1983. – p. 51.

Lebon G. Psychology of masses and people. – Aleleya, 1995. – p. 9, 20.

Nikolaev V. Herbert Marshall McLuhan and his book “Understanding the means of communication” – Domestic notes. – 2003. – №4 (13).

Erasov B.S. Towards a theory of civilizations // comparative study of civilizations: Reader: Textbook for students. – M.: Aspect Press, 1998., p. 247-249.

Hospitality in Kazakhstan: The Empire Sings Back. Gulbakyt Shashayeva, Zhakhan Z. Moldabekov. – Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology 12(2)/2015: 163–180.

The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media. Jose Van Dijck. Oxford, UK: Oxford University Press, 2013. 228 pp. Reviewed by: Rafis Abazov and Zhanat Doskhozina, Al Farabi Kazakh National University.

Berger P.L. Cultural Dynamics of Globalization // The many faces of globalization. Cultural diversity in the contemporary world. Berger P.L. and Huntington S.P. – translated from English: Sapova V.V. – M.: Aspect Press, 2004. – p. 59.

Lazarsfel'd P., R. Merton. Massovaya kommunikaciya, massovye vkusy i organizovannoe social'noe deistvie // M.M. Makarov. Massovaya kommunikaciya v sovremennom mire. M., 2000. – p.144-145.

### **Түйін**

**Сейфуллина Г.Р., Манасова М.М., Шүршітбай М. Коммуникация процесіндегі тұлғаның өзін-өзі идентификациялауы**

Ғылыми мақалада коммуникациялық кеңістік адамның әлеуметтік болмысы мен әлеуметтік қасиеттерінің қалыптасу жағдайы ретінде қарастырылады. Қарым-қатынас қоғамда адамдарды біріктіру тәсілі ретінде тұлғаның қалыптасуына қажет. Коммуникативті кеңістіктің мәнін түсіндіруде кеңістіктің – субстанционалды және релятивистік философиялық қағидаларының ішінде таңдау екіншісіне түсіп отыр.

Мақаланың пәні ретінде тұлға қалыптасуының коммуникациялық, яғни адамдардың өзара хабарласудың кеңістігі саналады. Бұл кеңістік антропоцентрилік, әлеуметтік, менталдық, өркениеттік ерекшеліктермен сипатталады. Коммуника-циялық кеңістік – адамның қоғамдық мәні мен әлеуметтік қасиеттерінің қалыптасуына мүмкіндік туғызады, оның нәтижесінде тұлға пайда болады.

**Түйін сөздер:** коммуникация, тұлғалық қалыптасу, идентификация.

### **Резюме**

**Сейфуллина Г.Р., Манасова М.М., Шүршітбай М. Самоидентификация личности в процессе коммуникации**

В статье рассматривается коммуникационное пространство как условие формирования социальной сущности и социальных качеств человека. Общение как способ объединения людей в обществе является необходимым условием возникновения личности как в истории, так и в рамках конкретной человеческой жизни. В понимании сущности коммуникативного пространства двух философских концепций пространства - субстанционального и релятивистского - выбор приходится на второй.

Предметом статьи является коммуникативное пространство формирования личности, которое является сферой общения между людьми. Это пространство характеризуется антропоцентрическими, социальными, ментальными и цивилизационными особенностями. Коммуникативное пространство – это условие формирования социальной сущности человека и его социальных качеств, в результате которого появляется личность.

**Ключевые слова:** коммуникация, формирование личности, идентификация.

*Ботакөз Шакеева (Алматы, Қазақстан)*

## ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ РУЛЫҚ ҚАТЫНАСТАРДЫҢ ЭВОЛЮЦИЯСЫ

**Аннотация.** Мақалада қазақ қоғамындағы аса маңызды әлеуметтік құрылымның бірі ретінде рулық қатынастар қарастырылады. Ерте заманда рулық қатынастар қазақ қоғамының қалыптасуында маңызды рөл атқарған. Бірақ уақыт өте келе қалыптасқан өзара қарым-қатынастар заман талабына сәйкес біршама өзгерістерді бастан өткерді. Осы орайда аталмыш мақала авторы қазақ қоғамында тарихи қалыптасқан рулық қатынастардың кеңестік дәуірдің ықпалын ашып көрсетуге тырысқан. Сонымен қатар қазіргі таңда бізге жеткен осы құндылықтардың қаншалықты деңгейде сақталғанына салыстырмалы түрде талдау жасаған.

**Түйін сөздер:** ру, шежіре, патрон-клиенттік қатынас, аксүйек.

### *Кіріспе*

Қазіргі кезде өткенге оралу, яғни «ретробағыт» үрдісі қоғамда ерекше орын алып отыр. Оны жеке этникалық топтардың әртүрлі дәстүрлерді жаңғыртуымен түсіндіруге болады. Қазақстанда да осындай үдерістер жиі белгі беруде. Әсіресе, оны біз дүркіретіп өткізетін үлкен астардан, жаңа дәстүрлерді жаңғыртудан, жаңа шежіре мобильді қолданбалардың шығуынан байқай аламыз. Бұл көп жағдайда өзінің шығу тегіне көңіл аударып, өзінің қай рудан, жүзден екенін білу өзін-өзінің бірегейлігін танумен түсіндіріледі.

Соңғы жылдары халықтың экономикалық-әлеуметтік жағдайы жақсаруына байланысты адамдар өзінің тарихи және мәдени мұрасының маңыздылығын түсініп, мәдени мұралары мен салт-дәстүрлерді қайта жаңадандыруға бет алу үдерісі айқын байқала бастады. Соның ішінде адамдардың белгілі бір руға қатыстылығы және жеті атасын білу сияқты элементтер қайта жаңадана бастады. Бірақ бұл шежіренің қазіргі қоғамда атқаратын рөлі қандай? Жалпы рулық қатынастарда орын алып отырған өзгерістер бар ма? Әлде руға бөлінушілік шын мәнінде қазақ қоғамында алауыздыққа жол ашады ма? Қазақтардың бірегейлігін қалыптастырғанда шежіре қандай рөл атқарады деген заңды сұрақтар туындайды. Осы сияқты өзекті сұрақтарға жауап беру үшін біз төмендегідей зерттеу әдіснамасына сүйендік.

### *Әдіснама*

Қазақ халқының өмірінде әрбір адамның белгілі бір руға жатындығын білу маңызды рөл атқарды. Ерте заманнан қазақтар бір-бірінен амандық сұрасқаннан кейін «руың кім?» деген сұрақты міндетті түрде қойып отырған. Алайда қазіргі кезде көптеген дәстүрлер көненің көзіне айналып ұмытылып барады, не оның маңыздылығы уақыттың талабына сәйкес жоғалуда. Бірақ рулық қатынастардың бүгінгі таңда рөлі қаншалықты маңызды? Әлде ол архаизмнің көрінісі ме? Қазақ өзінің бірегейлігін анықтағанда осы руға қатыстылығын қолдана ма? Қай уақытта қолданады? деген сұрақтар туындайды. Бұл сұрақтардан келесідей гипотеза туындайды. Қазіргі таңда рулық қатынастардың ұлттық бірегейлікте алатын орны

маңызды емес. Руға қатыстылық қазақ қоғамында тек дәстүр мен мәдениетте ғана қолданыс тапқан.

Гипотезаның дұрыс не бұрыстығын дәлелдеу үшін мақалада эмпирикалық және теориялық зерттеу әдістері қолданылды. Нақтырақ айтсақ, сараптама жасау, бақылау және тарихи-салыстырма әдістерін кешенді қолдану нәтижесінде тақырыпты толық ашу мүмкін болды.

### *Негізгі бөлім*

Қазақтар үшін шежіренің негізгі мәні дәстүрлі қазақ қоғамның қалыптасуына тікелей әсерін тигізді. Ру әлеуметтік-саяси, экономикалық және мәдени өмірдің ең негізгі өлшемі болып табылды. Ру арқылы ақпарат, білім, жеке меншік, билік және ресурстар таратылды. Сондықтан әр адамның қандай руға жататынынан оның қоғамда әлеуметтік мәртебесі, беделі, абыройы, тіпті үстел басындағы орнын белгіледі [Аристов 1992].

Ру жөнінде ақпарат шежіреде сақталады. Шежіреде ұлтымыздың тарихы, мәдениеті, тілі, ділі, атақты батырлар, қоғам қайраткерлері туралы ақпарат жиналған. Сондықтан оның тарихта алатын деректі құндылығы өте зор. Жалпы қазақ халқы 200 рудан құралса, әрбір рудың өзіндік шежіресі бар [Рычков 2002]. Бұл шежірелерде тек адам аттары ғана емес, сол аталардың өз заманындағы тұрмыс-тіршілігі, тарихи оқиғалар, атақты батырлар мен билердің өмірі тағы сол сияқты қызықты ақпараттар сақталған. Бірақ шежіре көбінде атадан балаға ауызша таралып отырған. Сондықтан көптеген мәліметтер жоғалып, не кейбір тарихи оқиғалардың орын алуы уақытысына қатысты келіспеушіліктер туындап отырғаны белгілі. Шежірені бір жүйеге келтіріп, оны қағаз бетіне түсіріп, осы күнге жетуіне зор үлесін қосқан белгілі ғалымдар мен шежіретанушылар қатарында Ш. Уәлиханов, Ш. Құдайбердиев, Ә. Бөкейханов, М. Көпеев және т. б. болды.

Ресей Империясы қазақ жерлерін иемдене бастағанда, жергілікті халықтың тұрмыс тіршілігін зерттеу мақсатында бірнеше экспедициялар ұйымдастырылған болатын. Солардың ішінде П. Рычков «История Оренбургская» атты еңбегінде қазақтың үш жүзінің орналасу географиясы, тұрмыс-тіршілігі, дәстүрлері, рулық қатынастары жөнінде құнды этнографиялық ақпараттар қалдырды [Масанов 2007]. Одан басқа сол өңірлерде өмір сүріп, қазақтар жөнінде құнды мағлұматтарды А.И. Тевкелев, В.Н. Татищев және т.б. қалдырған болатын [Устав о сибирских казахах].

Рулық қатынастардың бірте-бірте жойылу үдерісі ХІХ ғасырдың басында, яғни Қазақстанның Ресей империясының құрамына белсене кіре бастаған уақытынан басталды. Рулардың меншігіндегі жер қоры азайып, Ресей патшасының қол астына енді. Ал капитализм идеологиясы бірте-бірте рулық қатынастарды ығыстыра бастады. Рулық қатынастардың маңыздылығы әлеуметтік-саяси және экономикалық салада азая түсті. Хандық билік толығымен жойылғаннан кейін (Орта жүзде 1822, ал Кіші жүзде 1824 жылы) билікті қазақ жерінде сұлтандар жүргізді: аға сұлтандар округ бойынша, сұлтандар болыс бойынша, ал старшиналар – ауыл бойынша. Көбінде билік сұлтан тегінен шыққандар арасында бөліске ие болды. Бірақ кейбір жағдайда тектілігі жоқ адамдар да билік басына өтті. Мысалға, деректер бойынша Батыс-сібірлік аға сұлтандар тізімінде 43 адамның 16-ы сұлтан тегіне мүлдем

жатпады [ЦГК РК]. Билік басында отырған сұлтандар, билер Ресейге қызмет істеп жүрген тілші татарлардың орыс тілін білу арқасында кәсіби сатымен аз уақыт ішінде көтерілетінін түсініп, тез арада орыс тілін меңгеруге тырысты. Өз руластарынан гөрі Ресей генерал-губернаторымен қатынасты жақсартуға тырысты. Себебі, заң бойынша сұлтандар үш жылға сайланып және қайта сайлануға мүмкіндігі болды. Сұлтандардың көмекшілері шешім қабылдауда ешқандай дауысқа ие болмады, яғни олардың саяси күші, беделі аз болды. Ал сұлтандардың өздері Ресей Империясы бойынша дворян атағын алды.

1860 жылдардың соңына қарай аға сұлтан мен сұлтан лауазымы жойылды. Енді қазақтар тек жергілікті басқару жүйесінде билік жүргізді. Сонымен қатар іс-қағаздарды жүргізуде қазақ таңбаларының орнына арнайы мөр басылатын болды [Султанғалиева 2015].

Бірте-бірте ру басшыларының бейнесі өзгере бастады. Бұрында ру басшы өзінің кәсібилігін бағындық жерлерді дұрыс таңдау, ру ішінде және ру арасындағы дауларды әділ шешу сияқты әрекеттерімен ерекшеленсе, енді орыс императорына жағу үшін, әскери шен, медаль алу үшін Ресей Империясына қызмет етумен ат салысты. Ру ішінде белгілі бір дәрежеде бедел алу үшін орыс тілін жетік меңгеру қажет еді. Себебі орыс тілін білген қазақ билікке қол жеткізе алған. Саяси және туыстық байланыстарды пайдалану арқылы да билікке жетуге мүмкіндік болған.

XX ғасырдың басында Ресей Империясы ыдырағанымен, Қазақстан жері өз тәуелсіздігін ала қойған жоқ. Төңкерістерден кейін Кеңес үкіметі орнады. Социализм идеологиясы қазақ даласына кеңінен тарай бастады. Кеңес үкіметі орнағаннан кейін седентаризация үдерісі күштеп жүргізілді. Халықтың тұрмыс-тіршілігі мүлдем өзгерді. Сондай-ақ, социалистік жүйе өз идеологиясына қарсы болып есептелетін этникалық ерекшеліктерді, теңсіздікті соның ішінде рулық қатынастарды жоюға тырысты.

Бұл енді рулық қатынастар жөнінде негативті пікір қалыптастырды, яғни бұл үрдісті трайбализмнің көрінісі деп қарастыратын болды. Шежіренің таралуына тыйым салынды. Бірақ қазақтар өз балаларына Жеті атасын жазғызып, жаттатқызып жүрді. Рулық қатынастар өзінің құпиялығымен ерекшеленді. Осы Қазақстадағы рулық қатынастарды зерттеген Эдвард Шатц рулық қатынастарды құпияда ұстау өте оңай дейді. Мысалы, адамның қандай этникалық топқа жататыны кейде бет-келбетінен білуге болады. Ал қан жағынан туыстықты өздері айтпаса табу қиын екендігін айтады [Schatz 2004].

Социализм идеологиясын енгізу саясатынан Қазақстан жерінде көптеген өзгерістер болды. Қазақтың өмір сүру дәстүрі тез арада өзгерді. Мал шаруашылығында жүрген көшпенді ел бірден отырықшылыққа көшті. Теңсіздікті жою мақсатында байлардан мал тартылып алынды. Халықтың жартысы аштан, не репрессиядан қырылды. Қазаки дәстүрді сақтау, ислам жолын қуу мемлекет идеологиясына қайшы келгендіктен, қабылданбады. Рулық қатынастардың маңыздылығы жоғалды. Қазақ өз бірегейлігін жоғалтты, өз туған тілінде білім алу дәрежесі төмендеді. Қазақ тілінде сөйлеу ұят нәрсеге айналды. Сондықтан адамдар руын тұрмақ, тілін ұмыта бастады.

Әсіресе, қалада тұратын қазақтар орыстандыру саясатының ықпалына түсті. Адамдар жеті атасын білгенімен, оның ешқандай өмірде қажеттілігі болмады.



Бірақ рулық қатынастар кейде патрон-клиенттік байланыста көрінісін табатын. Патрон-клиенттік қатынастар дегеніміз – әртүрлі ресурстар мен мүмкіндіктерді иеленген әртүрлі деңгейдегі қызметтес субъектілердің сырттай өз еркімен біріккен тұрақты жүйесі. Әдетте, патрон өзінің билік ресурстары мен мәртебесін қолдана отырып, клиентке көмектеседі. Ал өз кезегінде клиент, патронға қолдау жасайды, оның бұйрықтарын орындайды. Яғни, патрон мен клиент арасында екі жақты теңсіздік жағдайында өзара тәуелді қатынастарды көрсетеді [Райзберг 2012]. Ал адамдар болса, бір-бірімен байланысты басқа да әлеуметтік жіктемемен орнататын болды: сыныптас, топтас, әріптес, қызметтес, көрші сияқты таныстық дәрежелер алға шыға бастады. Билеуші тап арасында да патрон-клиенттік қатынас тек рулық қатынастармен ғана емес, сыныптас, жерлес, әріптес, бірге армияда қызметте болған сияқты байланыстар да маңызды болды. Тіпті олардың рөлі жоғарлай бастады [John & Willerton 1987]. Бірақ сол кездің ерекшелігі – оның құпиялығында. Барлық патрон-клиенттік қатынастар жарияланбады. Бұл құпиялылық Қазақстан тәуелсіздігін алғаннан кейін өз жалғасын тапты.

1990-жылдардан бастап қазақ жерінде үлкен өзгерістер болды. Тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейін Қазақстан қоғамы дәстүрлерін жаңғыртуды, қалпына келтіруді бастады. Әсіресе, бұл дәстүрге оралу үдерісі Қазақстан Республикасы тәуелсіздік алғаннан кейін 2000 жылдардан бастап кең етек жайды. Неге бірден 90 жылдардан бастап бұл үдеріс кең етек алмады? Себебі 1991 жылдардан 2000 жылдарға дейін қазақстандықтардың экономикалық-әлеуметтік жағдайы жақсы деңгейде болмады. Жалпы 90-жылдары жаңа тәуелсіздігін алған мемлекет экономиканы, құқықтық базаны, шекараны қалпына келтіру мәселелерімен айналысты. Сондықтан өмірдің мәдени саласына көңіл бөлуге халықтың мүмкіндігі болмады.

Тәуелсіздік жылдарынан бастап, қазақ шежірелері көптеп шыға бастады. Соңғы жылдары «Жеті ата» деген мобильді қолданбасы шықты. Ғаламторда шежіреге қатысты бірнеше сайттар бар, әлі де толықтырылу үстінде. Оған дәлел ретінде, Батыс Қазақстанға іс-сапармен барғанда, әлеуметтік антропологиялық зерттеу барысында, халық арасында рулық қатынастардың маңыздылығы олардың «Көрісу» күнінде ру-ру болып дастархан басында бірігіп, танысып жатқанынан байқауға болады. Бұл – бір ауылдың ақсақалдарының шығарған ерекшелігі. Бұл дәстүр арқылы бір руға жататын руластар, әсіресе, жастар арасында бір-бірін танып, біле жүрсін деген оймен жасалынады. Сонымен қатар, Батыс өңірінде киелі аруақтардың басына барып, қону дәстүрі кең етек жайған. Сондықтан руластар жиналып, киелі аруақтың қасында арнайы қону үйлерін салуға біріккен [Шакеева 2015].

Ал патрон-клиенттік қатынастарда рулық фактор қайтадан өз күшіне ене бастады. Екі не одан да көп бір-бірін танымайтын адамдар бір топта кездесе, қай жерден, қай рудан екенін сұрау әдетке айналған. Тіпті студенттер өз ұстаздарынан осындай сұрақтарды қоюды ұнататынын өзім студент болған жылдары талай естіген болатынмын.

Бірақ неліктен осындай, мен үшін жеке, сұрақтарды қоятынын басында түсінбегенмін. Ал сараптама жасасак, ру жөніндегі сұрақтарды студенттер ұстазбен рулас болып шықса, оның ерекше ықыласын, жеңілдіктермен берілетін ерекше қатынасын алу мақсатымен қойылған болатын. Енді неліктен ұстаздардың

бұл сұраққа жауап бермейтіні де түсінікті болды. Тегін сұрайтын осындай сұрақтар тек университет қабырғасында ғана емес, бейресми түрде көптеген жұмыс орындарында да кездеседі. Ол бір руға жататын адамдардың бір-біріне риясыз, адал ниетпен көмек көрсетуге, қолдау жасауы.

### Қорытынды

Рулық қатынастар – әлеуметтік құрылымның бір түрі. Қазақ елінде ерте заманнан бастап рулық қатынастар маңызды рөл атқарған. Шежіре қазақ үшін тек ата-баба тізімі ғана емес, ол – оның тегі, тарихы, дәстүрі, мәртебесі. Қазақ жері Ресей Империясына қосылғаннан кейін рулық қатынастар біраз өзгерістерге ұшырады. Кеңес үкіметі кезінде де рулық қатынастар өз маңыздылығын бірте-бірте жоғалта бастағанмен, мүлдем жоғалып кетпеді. Сол дәуірде рулық қатынастар өзінің құпиялығымен ерекшелінді.

Тәуелсіздік алғаннан кейін Қазақстанда бұрынғы ата-баба дәстүрі жаңғырып, шежіренің маңыздылығы арта бастады. Адамдар өз шежіресін жазуға, білуге тырысты. Ал әлеуметтік қатынастарда рулық қатынастар кейде көрініс тауып отырса да, оның маңыздылығы ондай жоғары емес.

### Библиография

Аристов, Н. 1992. ‘Заметки об этническом составе тюркских племен и народов и сведения об их численности’, *Қазақ тарихы журналы*, №2.

John, P. & Willerton, Jr. 1987. ‘Patronage Networks and Coalition Building in the Brezhnev Era’. *Soviet Studies*, Vol. 39, No. 2 pp. 175-204.

Масанов, Э. 2007. ‘Очерк истории этнографического изучения казахского народа в СССР’. Алма-Ата, Наука, 320 с.

Райзберг, Б. 2012. ‘Отношения патрон-клиентские’ Современный социоэкономический словарь. М.с. 350. [Электронный ресурс] URL<http://ponjatija.ru/node/12728> (дата обращения 25.11.2019).

Рычков, П. 2002. ‘История оренбургская по учреждению Оренбургской губернии’. Уфа, 183 с.

Султангалиева, Г. 2015. ‘Казахские чиновники Российской империи XIX в.: Особенности восприятия власти’. *Cahiers du Monde russe* Vol. 56, No. 4, *Médiateurs d’empire en Asiecentrale (1820-1928)*, pp. 651-679.

Schatz, E. 2004. ‘Modern Clan Politics: The Power of “Blood” in Kazakhstan and Beyond’. University of Washington Press. 250 p.

‘Устав о сибирских казахах’, ПСЗ РИ-1, т. 38, №29127, сс. 417-433.

ЦГК РК, ф.374, оп. 1, д.914, л. 26-29.

Шакеева, Б. 2015. ‘Казахское село на современном этапе: эволюция социальных связей. Социальный портрет современного казахстанского общества (сборник статей)’. Астана-Алматы, сс. 151-176.

### Transliteration

Aristov, N. 1992. ‘Zametki ob etnicheskom sostave tyurkskikh plemen i narody i svedeniya ob ikh chislen’. 1897. [Notes on the Ethnic Composition of Turkic Tribes and Peoples and Information on Their Numbers], *Kazakh tarikhy zhurnaly*. №2.

John, P. & Willerton, Jr. 1987. ‘Patronage Networks and Coalition Building in the Brezhnev Era’. *Soviet Studies*, Vol. 39, No. 2 pp. 175-204.

Masanov, E. 2007. 'Ocherki stori I etnograficheskogo izucheniya kazakhskogo naroda v SSSR' [Essay on the History of Ethnographic Study of the Kazakh People in the USSR]. Alma-Ata, Nauka. 320 s.

Rayzberg, B. 2012. 'Otnosheniya patron-kliyentskiye Sovremennyy sotsioekonomicheskiy slovar' [Patron-Client Relationships Modern Socioeconomic Dictionary]. M. S. 350. [Elektronnyy resurs] URL <http://ponjatija.ru/node/12728> (data obrashcheniya 25.11.2019).

Rychkov, P. 2002. 'Istoriya orenburgskaya po uchrezhdenii Orenburgskoy gubernii' [History of Orenburg on the establishment of the Orenburg province]. Ufa. 183 s.

Sultangaliyeva, G. 2015. 'Kazakhskiy echinovniki Rossiyskoy imperii XIX v.: Osobennosti vospriyatiya vlasti [Kazakh Officials of the Russian Empire of the XIX century.: Features of the Perception of Power]. Cahiers du Monde russe Vol. 56.No. 4. Mediateurs' empire en Asiecentrale (1820-1928). pp. 651-679.

Schatz, E. 2004. 'Modern Clan Politics: The Power of "Blood" in Kazakhstan and Beyond'. University of Washington Press. 250 p.

'Ustav o sibirskikh kazakhakh' [Charter on Siberian Kazakhs]. PSZ RI-1, t. 38. №29127. ss. 417-433.

TsGK RK [CSC of the RK] f.374. op. 1.d.914. l.26-29.

Shakeyeva, B. 2015. 'Kazakhskoye selo na sovremennom etape: evolyutsiya sotsialnykh svyazey' [The Kazakh Village at the Present Stage: the Evolution of Social Ties]. Sotsialnyy portret sovremennogo kazakhstanskogo obshchestva (sbornikstatey). Astana-Almaty, ss. 151-176.

## **Резюме**

### **Шакеева Б.Р. Эволюция родовых отношений в казахском обществе**

В статье рассматривается одна из важнейших социальных структур казахского общества – родовые отношения. Из древних времен известно, что род играл важную роль в жизни каждого казаха. Но со временем эти отношения претерпели некоторые изменения. Поэтому автор данной статьи попытался раскрыть влияние советской идеологии на казахские родовые отношения. А также автор проанализировал, насколько сохранились родовые ценности в современном мире.

**Ключевые слова:** род, родословная, патрон-клиентские отношения, «голубая кровь».

## **Summary**

### **Shakeyeva B.R. The Evolution of Patrimonial Relations in the Kazakh Society**

The article discusses one of the most important social structures of the Kazakh society – patrimonial relations. From ancient times it is known that the genus played an important role in the life of every Kazakh. But over time, these relationships have undergone some changes. Therefore, the author of this article tried to uncover the influence of Soviet ideology on Kazakh tribal relations. And also the author analyzed how much generic values have been preserved in the modern world.

**Keywords:** Genus, Pedigree, Patron-Client Relationship, «Blue Blood».

*Наталья Сейтахметова, Нина Шаронова (Алматы, Казахстан)*

**РЕЛИГИЯ И СВЕТСКОСТЬ В ПУБЛИЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ:  
РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КНИГИ  
«СИЛА РЕЛИГИИ В ПУБЛИЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ»**

**Аннотация.** Религия играет все большую роль в современном обществе. Изучение научных работ по проблемам вопроса о публичности религии закладывает фундамент целостного понимания объекта исследования. В предлагаемой статье делается ревью книги на английском языке о *Религии в публичном пространстве* под редакцией Эдуарда Мендето и Джонатана Ван Антверпена. Редакторы книги организовали текст в виде диалога авторов ведущих западных специалистов по религии и социологии. Ключевыми фигурами дебатов являются Юрген Хабермас, Чарльз Тейлор, Джудит Батлер и Корнел Уэст. Дебаты завершаются послесловием Крейга Кэлхуна. Предполагается, что обзор современных западных тенденций в изучении вопроса о месте религии в современном обществе будет способствовать формированию целостного понимания религии и ее роли в публичном пространстве.

**Ключевые слова:** религия, пост-секулярное общество, публичное пространство.

*Введение*

Религия как форма общественного сознания, в той или иной степени, влияла и продолжает влиять на современное общество. В выступлении первого Президента Республики Казахстан Нурсултана Абишевича Назарбаева на открытии V Съезда лидеров мировых и традиционных религий было отмечено, что в Казахстане за годы независимости была создана успешно действующая модель мирного сосуществования различных конфессий, что обеспечивает общественное спокойствие, мир и стабильность. Несмотря на национальное и религиозное многообразие в Казахстане нет конфликтов на религиозной почве [Балапанов & Кайдарова 2019]. Сложившаяся модель конфессионального согласия в Казахстане оказывает влияние на формирование духовной атмосферы, в которой базовым принципом является толерантность. Роль религии в публичном пространстве связана с запросом современного общества на реконструкцию исторической правды о религии как духовном феномене. Актуальность этой проблемы для обществ, освободившихся от тоталитаризма, идеологии атеизма, пропаганды идеи освобождения от Бога и теорий небожественного происхождения человека и Вселенной, приобретает в XXI столетии социально-культурный контекст.

Исследовательский дискурс о публичности религии становится междисциплинарным, поскольку вносит в проблему открытости/закрытости исторический, политический, социальный, культурный, традиционалистский контексты.

Ряд казахстанских ученых отмечает, что за последнее десятилетие публичность в религиозной сфере становится явлением современности, ведь никого не удивить совместными светско-теологическими исследованиями, направленными на диалог религиозной и духовной сфер.

Существует множество направлений в западной гуманитаристике, связанных с прояснением значения публичности для религии и ее влияния на общественное сознание.

О публичности религии в своих работах писал Фома Аквинский, Пьер Абеляр.

Разве учение Фомы Аквинского о религии и разуме не является одним из основных дискурсов о значении публичности религии в светской жизни человека, а учение Абу Насра аль-Фараби об отношении философии к религии не прояс-

няет ли вопрос об открытости религиозных текстов для процедуры философской герменевтики? Впрочем, и для Ибн Рушда тема публичности религии вылилась, благодаря европейским ученым, в дискурс аверроизма о двойственности истины.

Нынешние антропологические и социологические исследования ясно указывают на жизненную силу религии в светском обществе. По мнению Б. Тернера [2012] недостаточное внимание со стороны философов к эмпирическим, социологическим исследованиям является одной из основных проблем в изучении светскости и религиозности. Философские изыскания слишком часто игнорируют эмпирические данные, выявленные социальной наукой. Тернер подчеркивает, что западные философы, исследуя религиозные движения, уделяют слишком много внимания фундаментализму вообще и радикальному исламу в частности. Тогда как по результатам эмпирических и социологических исследований большинство мусульман очень хорошо интегрировались в современном обществе [Pew Research Center 2007]. Что не означает потерю самобытности, но и не противопоставляет ислам современному обществу. Исследуя проблему идентичности, Сейтахметова и Турганбаева [2018, с. 158] в творчестве знаменитого исламоведа современности Зияуддина Сардара говорят о важности понимания идентичности «в контексте отношения к Другому, которое, в конечном счете, определяет нас самих, что может детерминировать понимание постмодернизма, в рамках которого происходит развитие современной человеческой мысли, как попытки унификации глобального мировоззрения».

Согласно Юргену Хабермасу [2006], современное представление о месте религии в секулярном обществе подвержено динамическим изменениям. Хабермас предполагает, что светские представители западной культуры пересматривают свое отношение к религии хотя бы потому, что сама идентичность западной культуры коренится в иудейско-христианских ценностях. С высоких политических трибун Европы говорят о позитивном секуляризме – который обсуждает и уважает, а не отвергает. Так президент Франции Николя Саркози во время визита Папы Бенедикта XVI в светскую Францию подчеркнул, что отказ от диалога с религией будет культурной и интеллектуальной ошибкой [Gardels 2008].

Вопрос о месте религии в общественном пространстве имеет значительный резонанс в научных кругах. В предлагаемой статье делается ревью книги, анализирующей место религии в публичном пространстве с позиций различных европейских учёных. Редакторы книги Эдуард Мендето и Джонатан Ван Антверпен сконструировали книгу в виде диалога ведущих западных специалистов в изучении религии и социума. Статьи, представленные в книге, рассматривают феномен религии и ее влияние на общество с различных позиций. Ключевыми фигурами дебатов являются Юрген Хабермас, Чарльз Тейлор, Джудит Батлер, Корнел Уэст, и Крейг Кэлхун. Предполагается, что обзор западных трендов в изучении вопроса о месте религии в современном обществе поспособствует формированию целостного понимания религии в публичном пространстве.

### ***Методология исследования***

В данной работе задействованы следующие методы исследования: исторический подход, сравнительный анализ, герменевтика и аксиологический анализ. По мере потребности на первый план в исследовании выходят то одни методы, то другие, иногда в форме синтеза.

### Дискуссия

Книга [Джудит Батлер, Юрген Хабермаса, Чарльза Тейлора и Корнела Веста 2011, с.1], посвящённая анализу места религии в публичном пространстве, открывается следующим рассуждением: «многие из наших доминирующих религиозных историй – это мифы, которые не имеют никакого отношения ни к нашей политической жизни, ни к нашему повседневному опыту. Религия, не просто частная, но и не иррациональная сторона жизни гражданина. Но это представление, как о религии, так и о публичной сфере уже давно не является общепринятым».

Дискуссию о религии в публичном пространстве открывает автор теории коммуникативной рациональности Юрген Хабермас, направленной на понимание социальной реальности через коммуникативную модель, нацеленную на пересмотр и обновление классического понятия рациональности.

Казахстан является частью глобального общества и участвует в процессах трансформации глобального общества. Глобализация является доминирующей чертой нашего века. Но что такое глобализация? Возможно, было бы полезно взглянуть на выводы Энтони Гидденса о глобализации, поскольку они содержат действительно широкий спектр интересных идей о дилеммах, с которыми мы сталкиваемся в современном мире. По словам Энтони Гидденса, люди часто неправильно понимают, что означает глобализация. По его словам, глобализация означает усиление взаимозависимости мирового общества. Это что-то новое в истории, и поэтому мы не до конца ещё это понимаем.

По мнению Гидденса, глобализация представляет собой тройной процесс. Важно, чтобы глобализация не могла быть признана исключительно экономической или просто отождествляться с глобальным рынком. Глобализация обусловлена революцией в сфере коммуникаций. Общая глобализация является противоречивым процессом. С одной стороны, ослабляет феномен нации, но с другой стороны, придает новый импульс процессам формирования национальной идентичности. Например, глобализация порождает фундаментализм и одновременно формирует потребительскую культуру. По его словам, мир, в котором мы живем, не тот, который мы ожидали. Наука и техника должны были дать знания о мире, чтобы контролировать его. Но Гидденс утверждает, что мы живем в противоположном нашим ожиданиям мире, мире, который выходит из-под нашего контроля. Мы на самом деле не знаем, что будет завтра и это парадоксальная ситуация [Гидденс 2012, с. 83].

Идея появления глобального мира из революции в области коммуникаций и информационных технологий также поддержана Мануэлем Кастельсом [Кастельс 2016, с. 34]. По его словам, исследователь должен был предугадать возникновение процесса глобализации, которая одновременно связывает людей и разъединяет их. Но в целом глобализация понимается как процесс, который создаёт взаимосвязанное и единое человечество на основе человеческих ценностей. Но мы видим обратное.

Чем больше было давление со стороны глобализационных процессов, тем больше было сопротивления глобализации и развития определенных идентичностей, отвергающих ценности глобализации. Реакция могла бы быть такой – если я не вписываюсь в процессы глобализации и не признаю ценности глобальной сети власти, финансов, технологий, тогда я создаю свою собственную систему ценностей и свою собственную модель семьи, нации, моего Бога. Потеря общечеловеческих ценностей приводит к росту исламского фундаментализма, более того фанатичная защита идентичности, может привести к глобальному терроризму. С другой

стороны, люди имеют возможность организовываться и действовать независимо от глобальных политических или финансовых институтов. И это происходит благодаря горизонтальным коммуникациям в социальных сетях и новым технологиям, которые позволяют людям обходить крупные организации, которые, как считается, контролируют свою жизнь. Таким образом, люди могут быть контролируемы глобальными институтами, но они находятся в контакте друг с другом и обладают возможностями восстановления общества снизу вверх [Кастельс 2016, с. 165].

В своем разделе книги *Религии в публичном пространстве* Юрген Хабермас [2006] пишет, что люди обязаны вносить вклад в демократический процесс и принятие коллективных решений, как в условиях глобализации капитализма политические возможности защиты социальной интеграции становятся опасно ограниченными. Хабермас утверждает, что «секуляризация государства», с точки зрения практического управления, «не то же самое, что секуляризация общества». Кроме того, он подчеркивает роль религии в том, что он называет «пост-секулярной» публичной сферой. Хабермас утверждает, что общественная сфера не может регулироваться исключительно светскими принципами. Более того, он подчеркивает роль религии в формировании «пост-секулярной» публичной сферы. По мнению Хабермаса, религия должна способствовать не только пониманию истоков таких понятий как права человека, равенство, не дискриминация, но и иметь «семантический потенциал», на основе которого формируются новые политические тренды [Батлер и др. 2011, с. 24].

Согласно Хабермасу [2006], нам есть чему поучиться извне, и умение это делать является неотъемлемой частью европейской культуры, и христианства как его части; способность учиться извне – один из главных его заветов. Поэтому перед европейским обществом, и перед всеми обществами, стоит задача избавиться от страхов связанных с подрывом наших традиций. Нам следует посмотреть на людей, которые приезжают, и обратиться к ним, чтобы проявить свою способность к восприятию нового и сохранить эту способность как важное культурное ядро политической этики толерантности, уважения к правам человека, равенства, и демократии.

Следующая часть книги рассматривает мнение Чарльза Тейлора относительно религии в светском обществе. Чарльз Тейлор, известен своим вкладом в развитие политической и социальной философии. Тейлор скептически относится к тому, что религию следует рассматривать как проблему, и отвергает идею о том, что она представляет «угрозу» для светских демократий. По его словам, секуляризм должен восприниматься не как «нечто против религии», а как продвижение таких принципов, как свобода и равенство. Он утверждает, что государство должно развивать свою идентичность на основе «ревизионной полисемии» различных доктрин и способов мышления. Эта «ревизионная полисемия» должна основываться на постоянном общении между людьми [Батлер и др. 2011, сс. 35, 47].

Тейлор пишет «Общепринято, что современные демократии должны быть «светскими». Но даже в западном контексте этот термин не является прозрачным. Что на самом деле это значит? Я считаю, что есть как минимум две модели того, что представляет собой светскость. Оба предполагают разделение церкви и государства. Государство не может быть официально связано с какой-либо религиозной конфессией. Но секуляризм требует большего. Должно быть равенство между людьми разных вероисповеданий; никакое религиозное мировоззрение не может иметь привилегированного статуса, не говоря уже о том, чтобы считаться официальным представителем

государства. И все духовные семьи должны быть услышаны, включены в постоянный процесс определения того, что представляет собой общество (его политическая идентичность) и как оно собирается реализоваться [Батлер и др. 2011, с. 54].

В ходе обсуждения Тейлор обратил внимание на проблему запрета исламским женщинам носить хиджаб в государственных школах Франции и Германии. Он подчеркивает не только о привилегии одной религии над другой, но также и одной культурной или интеллектуальной точки зрения над другой. Таким образом, граждане не должны фетишизировать светскость или хиджаб, но признавать подлинное множество принципов. Для этого люди должны действовать на основе взаимной приверженности и доверия, чтобы сформировать коллективную идентичность. В этом случае Хабермас замечает, что в отличие от своих светских коллег, рассуждения религиозных общин требуют членства в общине верующих и участия в религиозных обрядах. В публичной сфере религиозные граждане не могут быть поняты всеми гражданами без комментариев. Поэтому диапазон его распространения, по сути, более ограничен, чем светский.

Джудит Батлер [2011, с. 70], единственная женщина, принимающая участие в диалоге, пишет: «Я не являюсь ни знатоком религии, ни общественной жизни, но мое исследование пересекается с проблемой, поставленной в этой книге. В последние годы я работаю над проблемой отношения между иудаизмом, еврейством и сионизмом. Моя собственная задача заключалась в том, чтобы найти и обсудить некоторые неясные вопросы публичного дискурса».

Джудит Батлер сосредоточилась на конфликте между светскими и религиозными принципами в общественной сфере. Она апеллирует не к принципу терпимости, а к «сосуществованию», которое является центральным для общественного порядка. Все народы равноправны «Мы даны друг другу. Мы не можем выбирать» [Батлер и др. 2011, с. 88].

Эдуардо Мендиета и Крейга Каллу [2011, с. 101] задают вопрос Джудит Батлер, эта ситуация отторжения и необходимость формирования культуры сосуществования, может носить ситуационный характер или всеобъемлющий, можем ли мы привнести это в этику гражданина США? Как это можно привнести в гражданскую этику в нашем нынешнем контексте? Джудит Батлер: «я думаю, что мы должны начать с различия между гражданином и не гражданином, потому что у нас также есть политика, отказ в предоставлении гражданства обширной части населения. Преобразования настоящего не редко строятся на идеях, связанных с историей, но возникающий диалог религий должен избегать конфликта между исторически сложившимися идеалами и реальностью».

Еще один участник диалога Корнел Уэст [2011, с. 92], он вспоминает: «это было почти сорок лет назад, когда я впервые прочитал Хабермаса, и это изменило мою жизнь. Теперь иметь возможность вести диалог с профессором Хабермасом – это больше, чем просто благословение. И это, правда, мне посчастливилось сидеть на его семинаре во Франкфурте в 1987 году. Поэтому участвовать в этом диалоге для меня много значит».

Корнел Уэст подытоживает диалог идеей о том, что Запад занимает более эстетическую позицию в отношении самоопределения гражданина относительно религии. Поэтому философия должна «ходить в школу с поэзией», чтобы стать более религиозно музыкальной или светски музыкальной. Другими словами, Корнел Уэст вторит Хабермасу, который утверждает, что для налаживания полноценного диалога религия должна говорить на понятном светскому человеку языке.



### Заключение

Развитие тренда диалога по проблемам публичности религии, могло бы быть полезным для общества. Диалог должен стать основой для коммуникации светского и религиозного. Светские идеалы справедливости и равенства имеют свои корни в религии. Существует необходимость в публичном обсуждении светских и религиозных вопросов, которые должны быть поддержаны официально. Проблемы, которые могут быть вынесены на дискуссию: что если религиозные экстремисты получают критическую массу общественного влияния? Что происходит, когда принципу сосуществования будет оказано сопротивление в публичной сфере? Может ли тренд толерантности и диалога быть применимым за пределами западной академической культуры, и многие другие. В целом, публичность религии является трендом в современном мире, поскольку современный человек связывает истоки своего духовного развития со многими религиозными ценностями. Моделирование же диалога светского и религиозного, так или иначе, может осуществиться только в публичном пространстве.

### Библиография

- Балапанов, А. & Кайдарова, А. 2019. 'Роль Казахстана в обеспечении региональной безопасности в Центральной Азии'. *Journal of Philosophy, Culture and Political Science*, №40(3), pp. 20-23.
- Butler, J. et al. 2011. 'The power of religion in the public sphere'. NY, Columbia University Press, p. 137.
- Gardels, N., 2008. 'The Challenges of Non Western and Post Secular Modernity'. *New Perspectives Quarterly*, №25(4), 2-5.
- Гидденс, Э. 2004. 'Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь'. М., *Весь мир*, с. 120.
- Каукеев, М. & Ашимова, Д. 2019. 'Предупреждение религиозного экстремизма среди молодежи'. *Journal of Actual Problems of Jurisprudence*, №66(2), pp. 99-103.
- Кастельс, М. 2016. 'Власть коммуникации'. *Учеб. пособие*, Пер. с англ. Н.М. Тылевич (под науч. ред. А.И. Черных). М., ГУ ВШЭ, с. 563.
- Назарбаев, Н. 2012. 'Послание Президента Республики Казахстан – Лидера Нации Н.А. Назарбаева Народу Казахстана. Стратегия «Казахстан-2050»'. [Электронный ресурс]. URL [http://www.akorda.kz/ru/events/astana\\_kazakhstan/participation\\_in\\_events/poslanie-prezidenta-respubliki-kazahstan-lidera-nacii-nursultana-nazarbaeva-narodu-kazahstana-strategiya-kazahstan-2050-novy-politicheskii](http://www.akorda.kz/ru/events/astana_kazakhstan/participation_in_events/poslanie-prezidenta-respubliki-kazahstan-lidera-nacii-nursultana-nazarbaeva-narodu-kazahstana-strategiya-kazahstan-2050-novy-politicheskii) (дата обращения: 03.03.2019).
- Pew Research Center. 2007. 'Muslim Americans: Middle Class and Mostly Mainstream'. [Электронный ресурс]. URL <http://www.pewresearch.org/2007/05/22/muslim-americans-middle-class-and-mostly-mainstream> (дата обращения: 03.03.2019).
- Сейтахметова Н. & Турганбаева Ж. 2018. 'Критический дискурс Зияуддина Сардара и актуальные проблемы современного исламоведения: идентичность и пост-идентичность', *Адам Әлемі*, №2 (76), с. 157.
- Тернер, Б., 2012. 'Религия в постсекулярном обществе'. Государство, религия, церковь в России и за рубежом, №2, p. 30.
- Habermas, J. 2006. 'Religion in the Public Sphere'. *European Journal of Philosophy*, №14 (1), 1– 25.

### Transliteration

- Balapanov, A. & Kaydarova, A. 2019. 'Rol' Kazakhstana v obespechenii regionalnoy bezopasnosti v Centralnoy Asia' [The Role of Kazakhstan in Regional Security in Central Asia]. *Journal of Philosophy, Culture and Political Science*, №40(3), pp.20-23.
- Butler, J. et al. 2011 'The power of religion in the public sphere'. NY, Columbia University Press, p. 137.
- Gardels, N. 2008. 'The Challenges of Non Western and Post Secular Modernity'. *New Perspectives Quarterly*, №25(4), 2-5.

Giddens, E. 2004. 'Ýskolzarýnı mıř. Kak globalizatsıa meniaet nashý jızn' [The Elusive World. How Globalization is Changing our Lives]. M., *Ves mir*, s. 120.

Kaukeev, M. & Ashymova, D. 2019. 'Preduprezhdenıye religioznogo extrimizma sredi molıdezhi' [Prevention of Religious Extremism Among Young People]. *Journal of actual problems of jurisprudence*, №66(2), pp. 99-103.

Kastels, M. 2016. 'Vlast kommýnikatsıı' [Power of Communication]. *Ýcheb. posobie*, Per. s angl. N.M. Tylevich (pod naých. red. A.I. Chernyh). M., GÝ VShE, ss. 563.

Nazarbayev, N. 2012. 'Poslanye Prezidenta Respubliki Kazakhstan – Lydera Nazii N.A. Nazarbayeva Narodu Kazakhstana. Strategya «Kazakhstan -2050»' [Message of the President of the Republic of Kazakhstan - Leader of the Nation N.A. Nazarbayev to the People of Kazakhstan «Kazakhstan -2050» Strategy]. [Elektronnyı resýrs] URL [http://www.akorda.kz/ru/events/astana\\_kazakhstan/participation\\_in\\_events/poslanie-prezidenta-respubliki-kazahstan-lideranacii-nursultana-nazarbaeva-narodu-kazahstana-strategiya-kazahstan-2050-novy-politicheskii-\(data obraeniia:03.03.2019\)](http://www.akorda.kz/ru/events/astana_kazakhstan/participation_in_events/poslanie-prezidenta-respubliki-kazahstan-lideranacii-nursultana-nazarbaeva-narodu-kazahstana-strategiya-kazahstan-2050-novy-politicheskii-(data obraeniia:03.03.2019)).

Pew Research Center. 2007. 'Muslim Americans: Middle Class and Mostly Mainstream'. [Elektronnyı resýrs] URL <http://www.pewresearch.org/2007/05/22/muslim-americans-middle-class-and-mostly-mainstream> (data obraeniia:03.03.2019).

Seytakhmetova, N. & Turganbayeva Zh. 2018. 'Kriticheckıy diskurs Ziyaddina Sardara I aktualnyıy problemy sovremennogo islamovedeniya: identichnost' i post-edentichnost' [Critical Discourse of Ziauddin Sardar and Current Problems of Modern Islamic Studies: Identity and Post-Identity]. *Adam alemi*, № 2 (27), c 157.

Terner, B. 2012. 'Relygiya v postsekulyarnom obshestve' [Religion in the Postsecular Society]. *Gosudarstvo, religiya, zerkov v Rossii i zarubezhom*, 2, p. 30.

Habermas, J. 2006. 'Religion in the Public Sphere'. *European Journal of Philosophy*, №14 (1), 1– 25.

## Түйін

**Сейтахметова Н.Л., Шаронова Н. Қоғамдық кеңістіктегі дін және зайырлылық: «Қоғамдық кеңістіктегі діннің күші» кітабына дінтанулық интерпретация**

Дін заманауи қоғамдағы рөлі артып келеді. Ғылыми жұмыстарды зерттеу оқу объектісін біртұтас түсінуге негіз болады. Тіл кедергі зерттеуді айтарлықтай шектей алады. Ұсынылған мақала Эдвард Мендетто мен Джонатан Ван Антверпен редакциялаған қоғамдық кеңістіктегі Дін туралы ағылшын тіліндегі кітапты қарайды. Кітаптың редакторлары дін мен социологиядағы жетекші батыстық сарапшылардың авторлары арасындағы диалог түрінде мәтінді ұйымдастырды. Дебатта негізгі көрсеткіштер Юрген Хабермас, Чарльз Тейлор, Джудит Батлер және Корнел Вест талқылайды, Craig Calhoun-тің сөзін аяқтайды. Қазіргі заманғы қоғамдағы діннің орнығуын зерттеудегі қазіргі заманғы Батыс трендтерінің шолу қоғамдық кеңістікте дінді біртұтас түсінуді қалыптастыруға ықпал етеді деп болжануда.

**Түйін сөздер:** дін, зайырлы пост-секулярлы қоғам, қоғамдық кеңістік.

## Summary

**Seytakhmetova N.L., Sharonova N.M. Religion and Secularism in the Public Space: Religious Interpretation of the Book «The Power of Religion in the Public Sphere»**

The question about the place of the religion in the public space has considerable resonance in scientific circles. The study of the latest scientific publications lays the foundations for a holistic understanding of such phenomena as religion. In the article authors analysed the book named. The place of the religion in the public sphere. This book is a compilation of the various European scholars' standpoints on the phenomenon of religion and its impact on society from different perspectives. Editors of the book Edward Mendeto and Jonathan Van Antwerp composed the book in the form of a dialogue of the leading Western experts in the field of religious studies. The key figures in the debate are Jurgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, and Cornell Wels. It is assumed that the better understanding of the Western main trends in the field of religious studies may contribute to the formation of a holistic understanding of the religion and its role in the public sphere.

**Keywords:** Religion, Post-Secular Society, Public Space.

*Assel Zhandossova (Almaty, Kazakhstan)*

## THE SOUTH KOREAN CONCEPTS OF UNIFICATION OF THE COUNTRY

**Abstract.** Due to its geography and strategic status, the Korean Peninsula plays an important role in the landscape of Northeast Asia. The problem of half a century of separation and unification of the peninsula attracts the attention of Northeast Asia and international forces. Due to the internal affairs and the strategic geographical location of each country, there is a difference of opinion regarding the unification of the Korean Peninsula. The article examines the problems of Korean unification. The concepts of South Korean politicians are analyzed. The review and analysis of the concepts of South Korean researchers on the problem of a solution to the “Korean problem” and reveals some special approaches.

**Keywords:** Korean Unification, Concepts, DPRK, Korean Peninsula, Intervention, Militarization.

The peaceful and constructive development of the inter-Korean dialogue is a necessary condition for the preservation of the security of the States of Northeast Asia. Given the central geopolitical position of Korea in the region, it can be assumed that any changes in the existing balance of power will be associated with the military-political situation on the Korean Peninsula. Close political and economic contacts between the powers and United Korea continue and are likely to become stronger, as the new state can contribute to the establishment of a balance of power in Northeast Asia.

The task of the countries surrounding Korea is to create favorable conditions for the continuation of the inter-Korean dialogue, maintain an atmosphere of trust, and contribute to the elimination of conflict situations on the Korean Peninsula [Kim, J. & Hong, M. 2006].

For their part, the South Korean leaders put forward their own programs for reuniting the homeland, which were not as detailed as the North Korean ones, differed in pragmatism, proclaimed the principle of gradual, multi-stage rapprochement, pointed to the difficulty of reconciling the two sides of a divided nation and creating an atmosphere of trust.

In contrast to the DPRK, where there was a unified approach to the unification of the Motherland, in the Republic of Korea there were different opinions on the ways of conducting inter-Korean dialogue and methods of unification.

The conservative and liberal circles of South Korean society were unanimous in their opinions on the need for dialogue with the DPRK, the development of bilateral trade, the exchange of information, relatives visiting each other, etc. Their views radically differed in tactical issues: regarding political concessions to Pyongyang, volume and frequency providing humanitarian aid, forms and methods of conducting inter-Korean consultations on current issues of politics and economics. Strengthening conservative or liberal views on unification issues depended on which group of South Korean politicians was in power.

In the 1980s, the conservatives were in power, whose plans for unification were quite restrained. In the same period, the liberal opposition leaders put forward a more ambitious agenda. For example, Kim Dae-jung proposed a three-stage plan for the unification of the

North and the South, advocated the development of a broad dialogue with the DPRK and the formation of a “Federation of two independent republics”, their peaceful coexistence, the conduct of multilateral exchanges and, ultimately, peaceful unification, which was close to the concept of Kim Il-Sung.

At the same time, another opposition leader, Kim Young-sam, proposed a “five stages” program, which included “democratic reforms” in the North and South, broad exchange and cooperation in non-political spheres as well as joint actions in foreign policy.

A common item in South Korean politicians’ programs for reunification of the Motherland was the holding of frequent, preferably annual, meetings of the leaders of the North and the South to address current issues of inter-Korean communication. South Korean President Chung Doo-hwan, for example, was one of the first to propose a meeting of the top leaders of the North and South and to adopt the Constitution of a United Korea, stressing in this document the desire of the Korean people for unity and peaceful development. In addition, the President’s program proposed the establishment of liaison offices in Pyongyang and Seoul and the delegation of diplomatic missions to them, which was critically perceived by the North Korean authorities, who saw this as a threat to consolidate the division of Korea. For the same reason, Pyongyang was against the separate accession of the two Korean States to the UN. The Soviet government fully supported the DPRK in this matter, believing that such membership in the UN would complicate the process of peaceful reunification of Korea [Zabrovskaya, L. 2014].

The program of South Korean President Roh Tae-woo, which he delivered on July 7, 1988, shortly before the Seoul Olympics, turned out to be the most clear and conceptually sustained. The program for the unification of the Motherland was presented in the form of a special Declaration and was called “On national pride, reunification and prosperity”. It laid out the basic postulates of the new South Korean approach to the problem of Korean unification. The President emphasized the freedom of mutual visits between the North and the South, the policy of “open doors” in trade with the North, holding joint actions at international forums. Roh Tae-woo’s special Declaration was aimed at attracting the DPRK to participate in the Seoul Olympics, envisaging the beginning of national understanding and rapprochement, the conclusion of inter-Korean relations from the state of confrontation, the development of “cooperation and joint prosperity”.

Along with putting forward a program of dialogue with the DPRK, the South Korean authorities have taken a number of conciliatory measures. For example, in early 1988, it was announced that the provision prohibiting South Koreans from reading periodicals and other publications published in the DPRK and other socialist countries had been abolished. In the following years, the authorities of the Republic of Korea expanded the range of materials about life in the DPRK, which became available to South Korean citizens. In May 1989, the state documentation center for the DPRK was established in Seoul. At the same time, the ban on the publication of works by authors who moved from the South to the North or who were in the North Korean territory during the Korean war was lifted. In addition, in August 1990, the South Korean government decided to establish a “North-South cooperation Fund”, whose funds were used to promote inter-Korean exchange and rapprochement. In 1991, the Fund had 25 billion won, in 1992-40 billion won. In subsequent years, the amount of funds increased to 1 trillion won. The South Korean authorities considered the above measures as a prerequisite for a constructive dialogue between the

North and the South and counted on the support of this policy by the population, because they believed that truthful information about the lives of northerners would have a positive impact on the strengthening of the trust between representatives of a divided nation [Goreliy, I. 1997].

On August 15, 1988, in a speech on the occasion of the Korean liberation Day, President Roh Tae-woo again addressed the topic of unification of the Motherland and proposed to hold a meeting of the leaders of the DPRK and the Republic of Korea to discuss the conditions of unification. He noted that the inter-Korean summit would help accelerate the process of rapprochement between the two sides. However, this proposal did not cause a response in Pyongyang.

On September 11, 1989, President Roh Tae-woo presented an expanded version of his program for unification of the country at a meeting of the South Korean Parliament, stating “a fundamentally new approach in the formula for reunification of the Korean nation put forward by him”. The plan called for an intermediate stage in the process of reunification of the North and the South, which was necessary in view of the deep-rooted mistrust, confrontation and antagonism between the two parts of Korea. A transitional phase would allow the parties to recognize each other regardless of their political systems, and to continue to search for avenues of peaceful coexistence, and then create a “Korean national community, its development based on the principles of self-determination, peace and democracy”.

The Roh Tae-woo programme reiterated the need for summit meetings to establish a “Charter of the Korean national community”, a Council of presidents, Ministers and parliamentarians, a General Secretariat, and then the adoption of a Constitution and General elections, followed by the proclamation of the United Democratic Republic of Korea, a democratic state guaranteeing the freedom, equality and well - being of all citizens. Unlike Kim Il-Sung’s program, Roh Tae-woo’s program did not address the nature of a United Korea’s foreign policy [Denisov, V. 1988].

Modern Korean researchers appreciate hosted by President Roh’s policy of “Northern diplomacy,” in which the Republic of Korea has established diplomatic relations with the USSR and China, along with North Korea could become a member of the UN. They believe that this policy gave “ impetus to the resumption of inter-Korean dialogue and the development of trade and economic ties between North and South Korea”.

In turn, the establishment of official diplomatic relations between the USSR and the Republic of Korea, in their opinion, had a positive impact on the DPRK foreign policy, which, “making sure of a change in the balance of power in Northeast Asia, clearly recognized the impossibility of resolving Korean reunification issues on its own terms and signed with the South in two important documents — “agreement on reconciliation, non-aggression, exchanges and cooperation between North and South Korea from 13 December 199” and “the Declaration on the denuclearization of the Korean Peninsula from 31 December 1991” . These were the first formal agreements concluded between North and South Korea after partition and marked the beginning of a process of de-ideologization between the two parts of the divided country. The parties viewed them as a guarantor of peaceful coexistence and cooperation during the long process of reunification of the Korean nation. The signing of such important documents by the governments of the DPRK and the Republic of Korea was welcomed in Moscow, as the new Russian leadership was

interested in the peaceful development of inter-Korean relations and the reduction of military and political tensions on the Korean Peninsula.

Since the early 1990s, as relations between the DPRK and the Republic of Korea have improved, the military and political views of the South Korean government have changed, which began to treat the neighboring country not as a “main enemy”, but as a partner in the negotiation process. In this context, representatives of Russia, China and the United States began to advocate the establishment of a multilateral mechanism for consultations on security in northeast Asia, which would help to untie the military and political “knots” left after the end of the cold war, thereby reducing military tensions and strengthening cooperation in various fields of politics and economy. In turn, the establishment of a system of multilateral security consultations in North-East Asia would contribute to the creation of favorable conditions for the further development of inter-Korean dialogue and the prevention of an uncontrolled arms race in the region [Li, VI. 1998].

After the presidential elections in December 1992, a new President, Kim Young-sam, came to power in the Republic of Korea, who put forward his own program, which provided for a three-stage plan to unite Korea by creating a Commonwealth, then a Federation and finally a United Korea. According to South Korean scientists, this program was aimed at “mitigating the possible uncontrolled development of events and increasing tensions on the way to the unification of the country.” Kim Yong himself took into account the significant differences in the economic potential and living standards of the population of North and South Korea, pointed out that the goal is not “radical unification, but a reasonable renewal of the unity of the Korean people, overcoming political and economic contradictions».

In the Russian research literature it was noted that the Kim Young-sam’s program was a response to the “Program of great consolidation of the entire nation for the unification of the Motherland”, put forward by Kim Il-Sung on April 6, 1993, and assumed a personal meeting between the leaders of North and South Korea. Kim Yong’s program itself testified to Seoul’s rejection of forceful pressure on the DPRK and its desire to develop mutually beneficial relations between the two parts of the divided country. Subsequent administration of the Republic of Korea was aware of the untimeliness and irrelevance of speeding up the unification process. In 1998. President Kim Dae-jung proclaimed a policy of “sunshine program” against the DPRK, the three main principles of which were that “the South is not going to absorb the North, builds relations on the principles of separation of politics from the economy” and will fully promote inter-Korean exchange and cooperation. During the tenure of presidents Roh Moo-hyun and Lee Myung-bak, the South Korean side pragmatically approached the formation of relations with the DPRK, focusing on the development of trade and economic ties. In General, the approaches of North and South Korean politicians to the issues of unification of the country have many common features and could serve as a platform for further negotiations on this topical issue for both sides. At present, when there are mutual grievances and claims, a high degree of militarization of North and South Korea in the absence of a strong economic interest in each other, it would be dangerous to force the unification process, which can lead to a conflict situation and radically disrupt the existing balance of power in northeast Asia. The long-term peaceful coexistence of the two Korean States can be an alternative to confrontation and the buildup of all types of weapons on the Korean Peninsula [Vorontsov, A. 2016].

### Bibliography

- Kim, J., Hong, M. 2006. 'The Koreas, Unification, and the Great Powers'. *Current History*, T. 105, № 690, ss. 186.
- Zabrovskaya, L. 2014. 'Koreyskie kontseptsii ob'edineniya strany i pozitsiya Rossii' []. *Rossiya i ATR*, №2 (84), ss. 15.
- Gorelyiy, I. 1997. 'Koreya. Kontseptsii ob'edineniya'. M.: Vostochnaya literatura RAN, 127 s.
- Denisov, V. 1988. 'Koreyskaya problema: puti uregulirovaniya, 70-80-e gg' []. M.: Mezhdunarodnyie otnosheniya, 141 s.
- Li, Vi. F. 1998. 'Koreyskiy poluostrov v mezhdunarodnyih otnosheniyah poslevoennogo vremeni' []. *Vneshnyaya politika i diplomatiya stran Aziatsko-Tihookeanskogo regiona*. Uch. posob. / Otv. red. Vi.F. Li. M., Nauchnaya kniga, 278 s.
- Vorontsov, A. 2016. 'Ob'edinenie Korei. Sovremennyye podhody KNDR i RK' []. *Koreyskiy poluostrov v epohu peremen*, ss. 45-54.

### Түйін

#### Жандосова Ә. Оңтүстік Корея елінің бірігу тұлғарымдамалары

Өзінің географиясы мен стратегиялық мәртебесінің арқасында Корея түбегі Солтүстік-Шығыс Азия ландшафтындағы маңызды рөл атқарады. Жарты ғасырлық бөлімше мен түбекті біріктіру мәселесі Солтүстік-Шығыс Азия мен халықаралық күштердің назарын аудартады. Әр елдің ішкі істеріне және стратегиялық географиялық жағдайына байланысты Корея түбегінің бірігуіне қатысты пікірлерде айырмашылық бар. Мақалада Кореяның бірігу мәселелері қарастырылады. Оңтүстік Корея саясаткерлерінің тұлғарымдамалары талдануда. «Корея проблемасын» шешу мәселесі бойынша оңтүстік корейлік зерттеушілердің тұлғарымдамаларына шолу және талдау жүргізілді және кейбір арнайы тәсілдер анықталды.

**Түйін сөздер:** Кореяның бірігуі, тұлғарымдамалар, КХДР, корей түбегі, интервенция, милитаризация.

### Резюме

#### Жандосова А. Южнокорейские концепции объединения страны

Благодаря своей географии и стратегическому статусу Корейский полуостров играет важную роль в ландшафте Северо-Восточной Азии. Проблема полувекового отделения и объединения полуострова привлекает внимание Северо-Восточной Азии и международных сил. В связи с внутренними делами и стратегическим географическим положением каждой страны существует разница во мнениях относительно объединения Корейского полуострова. В данной статье рассматриваются проблемы объединения Кореи. Анализируются концепции южнокорейских политиков. Проведен обзор и анализ концепций южнокорейских исследователей по проблеме решения «корейской проблемы» и выявлены некоторые специальные подходы.

**Ключевые слова:** объединение Кореи, концепции, КНДР, корейский полуостров, интервенция, милитаризация.

*Асель Маликова (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)*

## ТЕЛЕ-РАДИО-ЖУРНАЛИСТІҢ СӨЗ ШЕБЕРЛІГІНІҢ БОЛМЫСЫ

**Аннотация.** Радиода және телевизияда жұмыс істейтін журналистер өз жұмысында ауызша тілді кәсіби түрде қолданады, аудиовидеофайлдар дайындап, мәтіндер жазады, оларды түзетеді, материалдарды дыбыстандырады, дикторлық мәтіндер, сонымен қатар кадрда немесе кадр сыртында айтылатын сөздер дайындайды. Олардың басты міндеті – журналистік материалды жазу ғана емес, оны дыбыстау, айту, ал ол үшін тілдік құзыретті көтеру және теле-радио-журналистің шешендік шеберлігі деңгейін арттыру.

Журналистер қоғамы өздерінің шешендік шеберлігін, сөйлеу техникасын жетілдіру бойынша жүйелі де мақсатты жұмыстар жүргізген жағдайда, қазақстандық эфирдегі тележурналистің шешендік өнеріне қатысты қазіргі қалыптасқан ахуалда оң өзгерістер болуы мүмкін. Осы мақалада экрандық хабарламаның тиімділігі, теле-радио-коммуникациялардың аудиовизуалдық ерекшеліктері (аудиторияға әсер етудің тең дәрежелі аспектілері аудио және визуалдық ықпал болып табылады) туралы талдаулар жасалған.

**Түйін сөздер:** теле-радио-журналист, теле-радио-тарату, шешендік өнер, массмедиа, вербалды образдар, тілдік контент.

### *Кіріспе*

Қазақстан Республикасының «Бұқаралық ақпарат құралдары туралы» Заңына сәйкес, журналист – бұқаралық ақпарат құралы үшін хабарламалар мен материалдар жинау, оларды өңдеу және әзірлеу жөніндегі қызметті жүзеге асыратын жеке тұлға [Қ.Р. Бұқаралық ақпараттары туралы заңы 1999 ж.]. Студиядағы микрофон алдында немесе тікелей оқиға орнында жұмыс істеп тұрған журналист, аудиторияның көңілінен шығу үшін ерекше актерлік шеберлік танытуға міндетті емес. Ол тыңдаушы мен көрерменді өзінің шеберлігімен, бұл ретте орындаушылық ептілігімен ғана емес, микрофон алдында және кадрда шебер жұмыс істеуімен, тіл байлығымен, сөйлеу техникасының жетіктігімен, ең алдымен, эфирде бірегей жолмен ашылған тақырыптың маңыздылығымен «тәнті етуі» тиіс [McLuhan 1962].

Мақаланың мақсаты әмбебап медиақызметкер ретіндегі теле-радио-журналистің шешендік шеберлігін зерттеу болып табылады, ал зерттеудің міндеттері – теледидардың, компьютердің немесе ұялы телефонның экранындағы сөз бен бейненің үйлесу ерекшеліктерін талдау, мультимедиялар мен конвергенция кездерінде аса маңызды болып табылатын аудиовизуалдық коммуникацияның ерекшеліктеріне байланысты сюжеттің немесе материалдың аудиовизуалдық контентін қалыптастырудағы телерадиожурналистің рөлі.

Аудиовизуалдық хабарлама мазмұнды ақпаратты ғана беріп қоймайды, сонымен қатар дыбыстық-көріністік образды да білдіреді: эфир тілі араласу құралының қызметін атқарады, коммуникациялық функцияны атқарады, сөз сөйлеп тұрған адамның даусы арқылы ол туралы түсінік қалыптастыруға көмектеседі. Сонымен, аудиторияның хабараманы қабылдауының табыстылығы үшін *не* айтылғаны ғана емес, қалай айтылғаны да маңызды [Бережная 2016, 1486.].

### *Әдістеме*

Жұмыс барысында экрандық және аудиовизуалдық аспектілерді герменевтикалық, жүйелік, логикалық тәсілдер, сонымен қатар, салыстырмалы талдау, болжау тәсілдері қолданылды.



### Негізгі бөлім

Теле-радио-журналист жұмысының экрандық және аудиовизуалдық аспектілерін талдау кезінде есте сақтайтын тағы бір жай бар. Қазіргі заманда телерадио хабарларының таратылуын тасымалды қондырғылардың (планшет, ұялы телефон және т. б.) экранынан бөлек, жеке қарастыру мүмкін емес, олар тыңдарманның көрерменге айналуы мүмкіндігін береді, ал интерактивтіліктің арқасында қолжетімді аудио-видео қызметтердің барлығын пайдалануға мүмкіндік береді.

Олай болса, әңгімеміз, сондай-ақ, телерадиотарату тұтынушыларының аудиториясы жайында да болары сөзсіз, өйткені осыдан сәл ғана бұрын интернеттің және әлеуметтік желілердің аудиториясын сипаттайтын «тұтынушылар» деген ұғымның өзі бірте-бірте телевизия мен радио саласына да еніп келеді, өйткені телерадио өнімдерін тұтынушылар тек тыңдап, көріп қана қоймайды, сонымен қатар жаңа аудиовизуалдық технологияларды да қолданады, яғни интернеттен алынған материалдарды тасымалдағыштарға жазып алады, электрондық хаттар мен әлеуметтік желілердің көмегімен сюжеттердің тақырыптарын ұсынады, онлайн-форумдарда телерадиожурналистермен және басқа да тұтынушылармен теле-радио бағдарламаларды талқылайды, әуесқой аудио-видео контенттерімен бөліседі. Ең бастысы, қазіргі теледидардың, компьютердің немесе ұялы телефонның экраны аудиторияға бір мезгілде видео көруге, аудио тыңдауға және аудиовидеоконтентті тұтынуға мүмкіндік береді. Сондықтан, заманауи телерадиожурналистің тілдік мәдениетін зерттеу контексінде, оның қоғамдағы мәдени ортаны қалыптастырудағы ролінде шығармашылықтың вербалдық аспектінің маңыздылығы ерекше болып табылады.

Сұхбаттас адамның құлаққа жағымды, мәнерлі дауысы көңілге сенім, ұнатушылық ұялатады, араласуға жетелейді. Кейде тәжірибелі сөйлеуші «жарқын көркем образдарды, әр-алуан бояулар мен сезімдерді, адам жанының өте нәзік тербелістері мен өрнектерін» тек дауыстың көмегімен ғана жеткізе алады [Каверин 2012, 44 б.]. Әрбір адамның сөйлеуіндегі вокалдық ерекшелік оның жеке-даралығын білдіреді. Сондықтан да, эфирде әртүрлі адамдар айтқан белгілі бір грамматикалық құрылымның өзі аудиторияға әртүрлі әсер қалдыруы мүмкін, олай болса, тыңдалған ақпарат әртүрлі көзқарастар туындатуы да мүмкін. Экрандағы образдың семантикалық толықтығы грамматикалық конструкцияны сәйкестендіру деңгейінде ғана емес, тұлғаның тілдік сипаттамаларының өзіне тән ерекшеліктерінің арқасында да байқалады [Кириллова 2013, 255 б.].

Сондықтан да, телерадиожурналист дауысын «қою» бойынша жұмыс жасауы тиіс: дауыстың тембрлік қанықтығын, икемділігін, биіктігін дамыту, шешендік өнерін жетілдіру. Теле-радиоэфир майталмандарының кадрдағы немесе кадр сыртындағы мәтіндерді дайындау кезінде оны дауыстап айтатыны, әрбір сөзді мұқият тыңдайтыны, дауыстың интонациясын, мәтіннің айтылу қарқыны мен ырғағын және т.с.с тексеретіні де осыдан. Редакторлар да дәл осылай жұмыс істейді, олар материалдағы қандай да бір қателіктер мен дәлсіздіктерді іздейді, өйткені сөздердің ұйқасты, әуезді айтылуы, аудиовизуалды қолайлылығы, бейнелердің, дыбыс пен мазмұнның тепе-теңдігі өте маңызды (сонда экрандық контекст қалыпты қабылдау шегінен тыс қалмайды, яғни аудиторияның құлағына жағымды, табиғи және үйлесімді болып қабылданады).

Бүгінгі таңда бұл мәселе, әсіресе, эфирдегі автор дауысының сапасы туралы айтылғанда өте маңызды. Көптеген қазақстандық телерадиоарналарда бұған мән

беріле бермейді. Медиа-зерттеушілер бұл тақырыпқа жеткілікті назар аудармай келеді – қадағалау көбіне журналистің сауаттылығы, телерадиоэфирдегі вербалды, тілдік контенттің реттілігіне және т.с.с. қатысты жүргізіледі.

Қазақстандық ақпараттық теле-радио бағдарламаларға жүргізілген талдауда журналистердің жүйелі түрдегі тілдік қателері анықталды, бұл қателер тілді меңгеру деңгейінің жеткіліксіздігінен, кәсіби білімдердің жетіспеушілігінен, микрофонмен сөйлеу техникасы үлгілерінің жоқтығынан туындаған. Телерадио өзінің шығармашылық жолын жаңа ғана бастаған жас журналистер материалдың дыбыстық қырына қарағанда мазмұндық қырына көбірек көңіл бөледі, сондықтан да эфирден әлі жетілмеген, ұйқассыз, интонациялық жағынан қалыптаспаған дауыстарды естиміз, бұл кемшіліктер тыңдаушының сенімсіздігін тудырып қана қоймай, оның жүйкесіне тиюі де мүмкін. Сауатты және сенімді болу үшін теле-радио хабарламаның аудиовизуалдық қабылдану ерекшеліктерін ескеру қажет.

П.Бордо «сенім ұялататын сөз» деп мыналарды қарастырады:

1. Неғұрлым кең, бірақ таңдап алынған жанрға сәйкес келетін жиілік диапазонды, әр-алуан үндестік контурлары.

2. Қарқындылық айтарлықтай қанық болуы тиіс. Қарқындылық болмаған кезде сөз енжар, қызықсыз болып шығады.

3. Кідірістердің саны, олардың ұзақтығы сөз тіркестеріндегі жекелеген сөздердің мәнімен анықталуы тиіс.

4. Адам жадының уақыттық көлемін ескере отырып (4-10 секунд), сөзді синтагмалар мен сөз тіркестеріне мүшелеу кезінде осы уақыттан аспаған абзал [Bourdier 2005, pp. 32-33].

Ақпараттық үлгідегі теле-радио-журналист күн сайын жаңалықтар контентімен жұмыс істейді, аудио және видеосюжеттер дайындайды, талдау жүргізеді, сұқбат алады, оқиға болған жерлерден тікелей эфирге шығады. Міне, сондықтан да «жанды сөзді» сапалы түрде меңгеру өте маңызды, өйткені теле-радиоэфирде «мұқият дайындалған импровизациядан, жаттанды сөзден, жасандылықтан қорқынышты ештеңе жоқ» [Саппак 2007, 52 б.]. Бүгінгі таңда ақпараттық бағдарламалары бар барлық теле-радиостанциялар өз эфирінде «live» (жанды) хабар жүргізуді қоданады, осының өзі де теле-радиотарату коммуникациясының ерекшелігіне жатады.

Теле-радиостанциялар болып жатқан оқиғалар туралы хабар таратып қана қоймайды, аудиовизуалдық құралдардың көмегімен болып жатқан оқиғаның атмосферасын да көрсетеді. «Сол жерде болғандай әсер алу» телеэфирде, теледидардың экранында немесе компьютердің мониторында «шынайы өмірдің фактілері түріндегі бейнелер» көрсетілген сәтте туындайды» [Саппак 2007, 50 б.], сөйтіп, көрермен сол оқиғаның куәгеріне айналады: ол оқиғаны дер кезінде болып жатқан сәтінде көріп, тыңдап отыр.

Сонымен, кадрдағы журналист сөзі – оқиғаның мағынасын мазмұндап беру ғана емес, тікелей куәгер арқылы аудиторияға эмоцияларды да жеткізуге деген талпыныс. Шындығында, видеообъектив шынайы оқиғаның ырғағын да көрсетеді, ол «деректілік – өмірлік фактілерге тікелей жүгіну, қандай да бір баптаулардың жоқтығы – «кәсіби ар-ождан» ісі де емес, ол жай ғана оның сөйлейтін тілі деген ұстанымды қадағалайтын журналистке айналады [Саппак 2007, 51 б.]. Сол жерде болғандай әсер алу теле-радиотаратудың әралуан түрлері мен форматтарын өндірушілер белсенді түрде қолданып жүрген дербестендіру әдісінің өзгеше екендігін түсіндіреді. Дербестендірілген ақпарат сөйлеп тұрған журналистен ажы-

ратылмайды, сондықтан ол аудиовизуалдық коммуникацияның тиімділігіне назар аударуы тиіс.

Автор теле-радиосюжеттің қандай да бір эмоционалдық әсерлілігін жасау үшін вербалды және визуалды образдарды қолданатындықтан, экрандағы шығарманың тұтынушылар психологиясына келтіретін ықпалының кең диапазонын да естен шығармауы қажет. Басқаша айтсақ, образдар айтылатын әңгіменің «мұқабасы» емес, оның мағыналық элементі болуы тиіс. Образдылық массмедианың жанрлық-типологиялық және форматтық тұжырымдамасымен келістіріледі, сондықтан жаңалықтардың, аналитиканың, публицистиканың ара-жігінің ашыла көрсетілуі маңызды.

Аудиовизуалдық бұқаралық ақпарат құралдары ауызша, көпшілік алдындағы сөзге бағдарланады, ал сөздің образдылығы аудиторияға (тыңдарманға, көрерменге) экрандағы оқиғаның өмірлік маңыздылығын, нақтылығын, шынайылығын көрсету қызметін атқарады. Сюжеттің немесе бағдарламаның авторы аудиторияны қызықтыру, оның назарын өзіне аудару мақсатын көздейді, өзінің ойларымен бөліседі, көрерменге белгілі бір әсер қалдырғысы келеді. Сондықтан да теле-радио-журналист түрлі образдарды іздейді, образдар – «мазмұндық ерекше құрамдас бөліктер» [Fancher 2011, 94 p.], олар журналистік материалдың мақсатын, негізгі идеясын, фактілердің мазмұны мен тереңдігін ашады.

Теле-радио-журналистика образдарының диапазоны өте кең – ол «осыған дейінгі әлеуметтік тәжірибені жүзеге асыратын және өзіне тән нақты-сезімталдық форманы сақтайтын» мәдени элементтердің белгілері де [Лазутина 2006, 95 б.], жаңа эстетиканың өркендері бой көрсетіп келе жатқан маргиналдық электрондық аудиовизуалдық конструкциялар да болуы мүмкін. Теле-радиотарату әр алуан мәдениеттерден алынған тәжірибені түрлендіре отырып, уақытынан оза жүреді. Журналист те осылай жұмыс істейді, ол әрдайым өзінің кәсіби машықтарын жетілдіреді. Алайда, теле-радиотарату технологияларының дамуы, аудиовизуалдық шығармашылықтың модификациялануы, жаңа журналистік тілдің сынақтан өте бастауы образ шығармашылығының дәстүрлі, классикалық стандарттарының да қолданылуына кедергі болған жоқ, оларды журналистердің бірнеше буыны практикада әлі де қолданып келеді.

Әдебиеттегі көркем образдар эпитеттердің, метафоралардың, гиперболаның, салыстырудың және т.с.с аралуан түрлі құралдардың көмегімен сомдалатын болса, – журналистикадағы образдылық ұғымы біршама өзгеше және әлдеқайда кеңірек. Тілдің образдылығы көркем тәсілдер арқылы ғана емес, қайта мән беру арқылы да жасалады: негізгі лексикалық мағынасы экспрессиямен қанықтырыла түссе – мәтіндегі сөздер образдылыққа ие болады. Эмоционалдық тұрғыдан боямаланған сөз журналистік материалды ерекшелендіреді, оны бірегей етеді, есте сақталуын жақсартады, яғни оның әсері мен тиімділігі де арта түседі.

Журналистер практикада аргументтеудің ұғымдық-логикалық тәсілімен қатар эмоционалдық-образдық тәсілді де қатар қолданады. Бұл, ең алдымен, сюжеттің фактологиялық құрамын образдық толықтауышпен түрлендіре түсетін заманауи теле-радиотарату ісінде анық байқалады. Бұл ретте аргументтеу тәсілін де, идеяны іске асыру құралдарын да журналистің өзі таңдайды. Бұл тұрғыда ол негізінен түйсікпен сезіну арқылы әрекет етеді, шығармашылық әлеуетіне, кәсіби білімдеріне, өмірлік тәжірибесіне сүйенеді.

Сонымен, эмоционалдық-образдық аргументтердің жіктемесіне сүйене отырып, теле-радиоматериалдардың вербалды образдарын топтастырып көрейік.

Образдылық сипаты бойынша, аудиторияның санасында белгілі бір ассоциациялар туындата отырып, материалдың эмоциялық қабылдануына әсер ететін нышандылықты, сезімдік образдылықты атап өтуге болады (журналистер шамадан тыс сөзшендіктен сақтанып, әсіресе, ақпараттық және ақпараттық-талдау хабарларында бұл образдарды өте байыппен қолданады).

Эмоционалдық салмағы бойынша журналистің, яғни эфирлік материалдың авторының, сұхбат алушының, комментатордың немесе бағдарламаны жүргізушінің белгілі бір эмоцияларын көрсететін оң, орташа және теріс боямаланған образдарды алайық. Мұдай образдардың ақпараттық хабарларда қолданылуы орынсыз, өйткені жаңалықтар ақпараттандырудың алдын-ала ойластырылмаған көздері деп қабылданады, сондықтан журналистің артық сөзге, эмоциялық сентецияларға жүгінбегені дұрыс болады. Теле-радиотаратудың экрандық деректі, көркем-публицистикалық, аналитикалық түрлерінде немесе авторлық бағдарламаларда эмоциялық тұрғыдан қанықтырылған образдар белгілі бір көңіл күйлерді туындатуы мүмкін, тиісінше, аудитория автордың проблемаға көзқарасын көзімен көріп, сезінген кезде материалды жақсы қабылдайды және есінде сақтап қалады. Сонымен қатар, теле-радиобағдарламалардың ақпараттық форматы «қысқа да нұсқа», «фактілерді мазмұндауда қатандық, деректілік, объективтілік» қасиеттерімен ерекшеленеді, ал аналитика болса, міндетті түрде «автордың көзқарасын, бағалаушылық» көріністерін қамтиды, сондықтан ақпараттық хабар таратуда аналитика қажетсіз ғана емес, әдетте, зиянды» [Markham 2011].

Жаңашылдық деңгейі жағынан жаңа, бұрын қолданылмаған (фразеологизмдер) және ескірген вербалдық образдар (таптаурындар) кездеседі. Жаңа образдар, әдетте жеке, авторлық болып келеді, және бір немесе бірнеше материалдарда қолданылады. Мысалы, қандай да бір бағдарламаның эфирінде үнемі айтылып жүрген сөз тіркестері-ұрандар аудитория үшін тек жағымды ғана болып қоймайды, олар вербалдық үлгі, тұрақты ассоциацияға айналған, соның арқасында коммуникациялық тепе-теңдік орнатылып, «сенім аралығы» туындайды, аудитория мен жүргізушінің, бағдарламаның, телеарнаның арасында эмоционалдық-логикалық байланыс қалыптасады.

Тұрақты вербалды образдар, негізінен фразеологизмдер (идиомалар, мақал-мәтелдер, қанатты сөздер, афоризмдер) әрқашан да мәтіндегі негізгіні баса көрсетеді. Алайда, теле-радиожурналистер мұндай образдарды сақтықпен қолдануы тиіс, өйткені олар материалдың контексінен тыс мағынада басқаша қабылданып, сюжетте орынсыз болып көрінуі мүмкін. Сонымен қатар, спорттық журналистикада танымал болып табылатын тұрақты вербалды образдарды да еске ала кетейік. Футбол комментаторлары итальяндық «Милан» командасы туралы айтқанда «қызыл-қаралар» деп, «Барселона» футбол клубын «қызыл-көктер», Мәскеудің «Спартагын» «қызыл-ақтар» деп, ағылшынның «Челси» командасын «ақсүйектер», «Манчестер Юнайтед» футбол клубын – «қызыл перілер» және т.с.с. деп атайды, ал көрермендер болса, ешқандай қосымша түсіндірусіз-ақ бәрін ұғады.

### **Қорытынды**

Қолданылу тәсілдері бойынша образдар: спорадикалық (сюжетте бір немесе бір-бірімен байланыстағы бірнеше образ жұмыс істейді) және өткелең (образ эмоционалды түрде бүкіл материал арқылы өтеді) болып бөлінеді. Мұндай вер-

балды образдар да визуалды образдар сияқты заманауи теле-радиотарату практикасында өте танымал: олар көркем-публицистикалық және авторлық жобаларда, аналитикалық хабарларда, ақпараттық және ақпараттық-аналитикалық теле-радио бағдарламаларда жиі кездеседі.

Сонымен, әңгіме вербалдық образдардың мәнерлілігі, олардың эмоционалдылығы және әсерлілігі туралы болып отыр. Бұл ретте көпшілік аудиторияға, жаппай тұтынушыға және материалды берудің оңтайлы формаларына бағдарланған, сондай-ақ, мазмұнды кеңірек ашуға көмектесетін белгілі бір сөз тіркестерін, лексикалық конструкцияларды қолданатын теле-радиожурналистер үшін ойланатын нәрсе көп (ең алдымен, сөздің ақпараттық үлгісі туралы айтып отырмыз, өйткені оның аудиториясы жас ерекшеліктері, мәртебесі мен қызығушылығы жағынан өзгеше болып келеді). Журналист сөзінің аудиовизуалдық мәнерлілігі дегеніміз практика арқылы шыңдала түсетін шешендік өнердің аспектілерінің бірі болып табылады.

Теле-радио-журналист өз аудиториясын жақсы білуі тиіс, тыңдаушымен оған түсінікті тілде сөйлесе білуі қажет. «Қиялдағы» сұхбаттастарына «жақын» болып көріну үшін жағынушылыққа барудың қажеті жоқ. Бірақ мұндай жағдай жиі кездеседі, кейбір журналист-жүргізушілер жасы үлкен болғанына қарамастан, жастар аудиториясының алдында жастардың сленгінде сөйлеп, өзін олармен құрдас адамдай етіп көрсетуге тырысып жатады. Сонымен қатар, неологизмдерді, жаттанды сөздерді, ғылыми-техникалық терминологияны жиі қолданатын журналистер шынайы әсер қалдыра алмайды.

Екінші жағынан, теле-радиотарату өзінің коммуникациялық арналары арқылы лексикалық-фразеологиялық жаңалықтардың ел арасында кең тарауына тиімді ықпал ете алады, осылайша, кәсіптік терминдердің қолданылу аясы да кеңейе түседі. Мысалы, жекелеген кәсіпқой топтар арасында немесе мамандандырыған әдебиеттерге тән кәсіпқойлық терминдер қазіргі кезде теле-радиоэфирде қолданылып жүр, нәтижесінде бұқаралық аудиторияның белсенді лексикасына да ене бастады. «Дефолт», «девальвация», «реприватизация», «несиелік дене», «валюталық интервенция» және т.с.с сөздер тек экономикалық бағдарламаларда ғана емес, жаңалықтар да айтылып жүр. Осылайша, олар күнделікті өмірімізге енеді, дәстүрлі лексикалық конструкцияларға айналады.

Теле-радиобағдарламаларда ауызекі-тұрмыстық лексика да қолданылады, бұл сюжеттің кейіпкерін (оның сөзін тікелей келтіру) ғана емес, теле-радиожүргізушілердің тіл мәдениетін де көрсетеді. Кей кездері журналистер танымалдыққа ұмтыламын деп шекті аядан шығып кетіп жататын кездер де болады, яғни теле-радиошоу эфирінде тілдік «берекесіздік» белең алған: тұрмыстық тіл, сленг, жаргонизм, дөрекі, тұрпайы сөздер, тіпті былапыт сөздер де кездесіп қалады. Мұндай «эфирлік шындық» қоғам арасында үлкен резонанс тудырып, қалың талқыға түсіп жатады.

Бір жағынан, осы арқылы телевизия немесе радио (қазіргі кино мен әдебиет сияқты) өмірді «боямасыз» көрсетеді, ал екінші жағынан теле-радиоэфирдегі «вербалдық қоқыс» – мәдени азғындауға жасалған қадам. Модераторлардың шамадан тыс вербалдық еркіндікке бой алдыруы журналистердің классикалық үлгідегі функционалдық міндеттерінің маңыздылығына күмән тудырады (теле-радиотарату аудиторияны тәрбиелеуге, ағартушылық миссиясын орындауға, қалың бұқараға мәдениеттілікті жеткізуге арналған, керісінше емес). Теле-радиоэфирдің осы

аспектісі зерттеуді қажет етеді, өйткені аудиовизуалдық, экрандық бұралық ақпарат құралдарының тілі шындықтың түзетілмеген әлеуметтік мәдени моделін білдіреді.

Теле-радио-журналистика дегеніміз – телерадиожурналистің ең алдымен тілдік тұлғасының болуын қажет ететін, тілдік-коммуникациялық құзыреттілігіне қажеттілік туындайтын шығармашылық түрі, журналистің шешендік, оның рухани қалыптасу деңгейін де көрсетеді [Kellner 2003, p. 357].

Осылайша, теле-радиожурналистің шешендік өнерінің ерекшелігі оның тілді меңгере білуіне, визуалдық және вербалдық образдарды сабырмен таңдауына, өзінің кәсіби жауапкершілігін сезіне білуіне байланысты. Сонымен, шешендік өнері теле-радиожурналист шығармашылығының вербалдық компоненті ретінде әлеуметтік мәдени жағдайларға оңай бейімделетінін (теле-радиотарату аудиторияның ақпараттық аясы, дыбыстық-көріністік қоршауы, аудитория кейде теле немесе радиоқабылдағышты өз еркінен тыс қосып, жаңалықтар тыңдайды немесе көреді).

### Библиография

- Бережная, М. 2016. 'Доминанты аудиовизуального текста в аспекте исследования ТВ-дискурсов'. *Вестник Санкт-Петербургского университета*, 3 шығ-м. 147-156 бб.
- Bourdieu, P. 2005. 'The political field, the social science field, and the journalistic field'. R. Benson & E. Neveu (Eds.), *Bourdieu and the journalistic field*. - Cambridge, UK: Polity, pp. 29-47.
- Каверин, Б. & Демидов, И. 2012. 'Ораторское искусство'. *Учеб. пособие для вузов*. М., ЮНИТИ-ДАНА, 255 б.
- Kellner, D. 2003. 'Cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern'. London, New York, Taylor & Francis e-Library, 357 p.
- Кириллова, Н. 2013. 'Аудиовизуальные искусства и экранные формы творчества'. Екатеринбург, Изд-во Уральского университета, 154 б.
- 'Қазақстан Республикасының 'Бұқаралық ақпарат құралдары туралы' 1999 жылғы 23 шілдедегі № 451-І Заңы [https://online.zakon.kz/document/?doc\\_id=1013966#pos=49;-255](https://online.zakon.kz/document/?doc_id=1013966#pos=49;-255)
- Лазутина, Г. 2006. *Основы творческой деятельности журналиста*. М., Аспект Пресс, 240 б.
- Markham, T. 2011. 'The Politics of Journalistic Creativity: Expressiveness, Authenticity and De-Authorization'. International Communication Association. Annual Conference Boston, 2011. [https://www.academia.edu/1689026/The\\_Politics\\_of\\_Journalistic\\_Creativity\\_Expressiveness\\_Authenticity\\_and\\_De-Authorization](https://www.academia.edu/1689026/The_Politics_of_Journalistic_Creativity_Expressiveness_Authenticity_and_De-Authorization)
- McLuhan, M. 1962. 'The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man'. Toronto: University of Toronto Press, 294 p.
- Саппак, В. 2007. 'Телевидение и мы: Четыре беседы'. М., Аспект-Пресс, 168 б.
- Fancher, M. 2011 June. 'Re-Imagining Journalism: Local News for a Networked World'. Washington, D.C., The Aspen Institute, 77 p.

### Translateration

- Berezhnaya, M. 2016. 'Dominant audiovizual'nogo teksta v aspekte issledovaniya TV-diskursov' [Dominants of Audiovisual Text in the Aspect of TV Discourses Research]. *Vestnik Sankt-Peteburgskogo universiteta*, 3 shyf-m. 147-156 bb.
- Bourdieu, P. 2005. 'The political field, the social science field, and the journalistic field'. R. Benson & E. Neveu (Eds.), *Bourdieu and the journalistic field*. Cambridge, UK: Polity, pp. 29-47.
- Kaverin, B. & Demidov, I. 2012. *Oratorskoe iskusstvo: ucheb. posobie dlya vuzov*. [Oratory: Studies. the Manual for High Schools]. М., YUNITI-DANA, 255 б.
- Kellner D. 2003. 'Cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern'. London, New York, Taylor & Francis e-Library, 357 p.

- Kirillova, N. 2013. 'Audiovizual' nye iskusstva i ekrannye formy tvorchestva'. [Audiovisual Arts and Screen Forms of Creativity]. Ekaterinburg, Izd-vo Ural'skogo universiteta, 154 b.
- 'Qazaqstan Respublikasynyn 'Buqaralyq aqparat quraldary turaly' 1999 zhylygy 23 shildedegi № 451-I Zany [https://online.zakon.kz/document/?doc\\_id=1013966#pos=49;-255](https://online.zakon.kz/document/?doc_id=1013966#pos=49;-255)
- Lazutina, G. 2006. Osnovy tvorcheskoj deyatel'nosti zhurnalista. [Bases of Creative Activity of the Journalist]. M., Aspekt Press, 240 b.
- Markham, T. 2011. 'The Politics of Journalistic Creativity: Expressiveness, Authenticity and De-Authorization'. International Communication Association. Annual Conference Boston, 2011. [https://www.academia.edu/1689026/The\\_Politics\\_of\\_Journalistic\\_Creativity\\_Expressiveness\\_Authenticity\\_and\\_De-Authorization](https://www.academia.edu/1689026/The_Politics_of_Journalistic_Creativity_Expressiveness_Authenticity_and_De-Authorization).
- McLuhan, M. 1962. 'The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man'. Toronto, University of Toronto Press, 294 p.
- Sappak, V. 2007. 'Televidenie i my: CHetyre besedy' [Television and us: Four Conversations]. M., Aspekt-Press, 168 b.
- Fancher, M. 2011 June. 'Re-Imagining Journalism: Local News for a Networked World'. Washington, D.C., The Aspen Institute, 77 p.

### Резюме

#### **Маликова А. Ораторское искусство теле-радио-журналиста**

В своей практической деятельности журналисты, работающие на радио и телевидении, профессионально используют устное слово, готовят и записывают аудиовидеофайлы, пишут и редактируют текст, озвучивают материал, подготавливают дикторские тексты, а также закадровые и кадровые комментарии и т.п. Их главной задачей становится не только написание, но и воспроизведение, озвучивание журналистского материала, что можно решить посредством повышения языковой компетенции и уровня ораторского мастерства теле-радио-журналиста.

Ситуация с ораторским искусством теле-радио-журналиста в казахстанском эфире может измениться к лучшему при осуществлении систематической и целенаправленной работы журналистского сообщества над собственным ораторским мастерством, техникой речи. В статье также анализируется эффективность экранного сообщения, аудиовизуальная специфика теле-радиокommunikации, в которой равнозначными в аспекте влияния на аудиторию являются аудио и визуальное воздействие.

**Ключевые слова:** теле-радио-журналист, теле-радиовещание, ораторское искусство, массмедиа, вербальные образы, языковой контент.

### Summary

#### **Malikova A. Public Speaking Skills of TV and Radio Journalist**

In practice, journalists working on radio and television use the spoken word professionally, prepare and record audio/video materials, write and edit text, voice material, prepare narration, off-screen and frame comments, etc. Their main task is not only writing, but also reproducing and voicing media content, which may be solved by enhancing the linguistic competence and level of public speaking skills of a TV and radio journalist.

The situation with the public speaking skills of a TV and radio journalist on Kazakhstani air maybe improved with the implementation of the systematic and focused work of the journalistic community on their public speaking skills and speech technique. This article also analyzes the effectiveness of the on-screen message, the audiovisual specificity of tele-radio communication, in which audio and visual impact are equivalent in terms of influencing the audience.

**Keywords:** TV and radiojournalist, television and radio broadcasting, public speaking, mass media, verbal image, linguistic content.

*Мухит-Ардагер Сыдыкназаров (Нур-Султан, Казахстан)*

## **ЦИФРОВАЯ ДИАСПОРОЛОГИЯ И ИРРЕДЕНТОЛОГИЯ. ЦИФРОВЫЕ ДИАСПОРЫ И ЦИФРОВЫЕ ИРРЕДЕНТЫ КАК НОВЫЙ ОБЪЕКТ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ, МЕДИА И МИГРАЦИОННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ЭПОХУ ЧЕТВЕРТОЙ ПРОМЫШЛЕННОЙ РЕВОЛЮЦИИ**

**Аннотация.** В статье рассматриваются вопросы актуального состояния и перспективных направлений в изучении цифровых диаспор и цифровых ирредент. Это важно в контексте роста цифровизации всех сфер жизни современного общества, в контексте Четвертой промышленной революции.

**Ключевые слова:** цифровая диаспора, цифровая ирредента, аналоговая диаспора, диаспорология, экстерриториальность, миграциология, этнология, конфликтология, Четвертая промышленная революция, социальные сети, этнокультурные и этноконфессиональные сообщества, новые солидарности, идентичность, самоидентификация, гибридная идентичность, дефисные идентичности, «черные лебеди», страны исхода/происхождения, страны приема/пребывания, экономика цифровых диаспор, искусственный интеллект, местные сообщества, этническая коммуникативистика, детерриториализация.

### ***Введение***

Академические исследования цифровых диаспор и ирредент представляют собой растущую перспективную область науки. Они широко проводятся в социальных и культурных исследованиях: в культурологии, психологии, политологии, диаспорологии, этнологии, миграциологии, коммуникативистике, конфликтологии, медиа-исследованиях, религиоведении, этнографии, антропологии.

Первые исследования, напрямую связанные с этой областью, появились в конце 90-х годов XX века. В настоящее время цифровая диаспорология стала признанной областью исследований, включая ряд исследований по новым конфигурациям, появляющихся на пересечении новых медиа, социальных сетей и миграции, транснационализма и различных форм этнической мобильности.

Исследования по диаспоре фактически получили новый толчок благодаря связи диаспоральных исследований в контексте влияния новых технологий, и тому, как они позволяют транснациональным диаспорам и ирредентам, соединяться по всему миру. Технологии изменили способы формирования групп диаспор, мигрантов и воздействия на как на локальные сообщества, так и в глобальном измерении.

### ***Основная часть***

В социальных науках, в целом, и в коммуникационных исследованиях в частности, исследования диаспоры были сосредоточены на дискурсивной связи между мигрантами и связях с транснациональными экономическими, политическими и социокультурными образованиями через границы

Кратко, цифровую диаспору можно определить как виртуальное сообщество людей из одной и той же страны исхода/происхождения, которые делятся через Интернет, цифровые медиа, цифровые социальные сети общим культурным прошлым, набором символов, общей историей, перспективами будущего, состоянием и условиями интеграции в стране приема/пребывания.



Соответственно, по нашему мнению, если есть понятие цифровой диаспоры, то *следует ввести понятие «диаспоры аналоговой»*. Наличие этой дихотомии, показывает нам, что цифровая и аналоговая диаспора не являются идентичными понятиями, а имеют свойственные лишь себе категориями, характеристиками.

При этом мы считаем теоретически неправильным дефинировать цифровую диаспору лишь как *форму зеркальной репрезентации, зеркального представления* в цифровых медиа, социальных сетях диаспоры реальной. Так как де-факто в цифровых диаспорах генерируются, эволюционируют новые этнокультурные, социально-политические, экономические процессы, которые де-юре *не могли быть даже потенциально возможными в диаспорах аналоговых*.

Исследователь М. Лагерр [Lager 2010] определял цифровую диаспору как «возможность иммигрантов участвовать в виртуальных сетях контактов для различных политических, экономических, социальных, религиозных и коммуникационных целей». Диаспора часто используется как ориентирующая концепция, относящаяся к коллективному общему месту, опыту и жизненной реальности групп соотечественников, живущих за пределами страны, в которой они родились.

Многопространственный характер коммуницирования и мобилизации в цифровых диаспорах и цифровых ирредентах, его последствия для постулирования и манифестирования своей культурной и политической принадлежности также являются частью важных процессов в полиэтничных, поликонфессиональных сообществах.

Диаспоры и ирреденты, представляющие наиболее значительные меньшинства в национальных государствах, и во многих случаях являющихся их гражданами, также поддерживают политические и культурные связи через границы, в основном через новые цифровые медиа. Диаспоральные меньшинства используют новые цифровые медиа достаточно конфигурационно сложным образом (спешанным, гибридным), которые отражают их чувство культурной и политической принадлежности.

Интернет, операционные системы iOS и Andriod, Windows и его приложения, растущие социальные сети, несомненно произвели революцию в части того, как диаспоры без гражданства и ирреденты коммуницируют на международном уровне. Это новое виртуальное, детерриториализованное коммуницирование между диаспорами и ирредентами способствует созданию (цифровых) социальных сетей, которые представляют собой ресурсы и возможности для диаспор и ирредент и их историческими родинами, имеющих ключевое значение для социальной и географической мобильности.

Роль Интернета в соединении диаспор и ирредент, не имеющих собственной государственности – также стали новым перспективным сегментом академических исследований. Более того, на основе цифровой диаспорологии создаются коллективные источники цифрового социального капитала в диаспорах и ирредентах как в пределах национальных границ государств их пребывания, так и за их пределами.

Следует отметить, что область исследований цифровой диаспорологии недостаточно изучена и недостаточно теоретизирована, характеризуется достаточно быстрыми изменениями и динамикой дефинирования, формируется путем изменения структурных условий диаспор и ирредент, мигрантов и распространения форм новых средств массовой информации и социальных сетей.

Цифровая диаспорология и цифровая ирредентология как развивающейся области исследований включает в себя как устоявшиеся направления исследований по миграциологии, этнической мобильности и новых медиа.

Интернет предложил новые способы создания или поддержания чувства расовой и этнической принадлежности и связанности между диаспоральными и иридентными группами, новые способы политической активности и социально-политической организации, а также средства связи с соотечественниками и их организациями на исторической родине. Социальные сети, веб-сайты, группы на Facebook, ориентированные на родину, и другие платформы способствуют установлению связей, которые основаны на существующих сообществах и диаспорах с национальной, региональной, местной, этнической или религиозной направленностью.

Вопрос крайне актуальный и для Казахстана: как в аспектах изучения эволюции казахских и казахстанских (что не одно и то же по отношению к цифровым диаспорам и ирредентам) цифровых диаспор и цифровых ирредент казахов за рубежом, так и в части изучения цифровых диаспор этнических меньшинств Казахстана и их связей со своими этническими мировыми диаспорами и цифровыми иридентами.

Цифровые средства массовой информации стали играть важную роль в том, как старые и новые диаспоры, ирреденты переконструируют себя, свои транснациональные сообщества путем преодоления политических границ и географических расстояний.

Цифровые диаспоры все активнее участвуют в процессах формирования социальных альянсов за пределами реальной этнической связи.

Влияние и важность новых технологий для этнических групп, мигрантов хорошо известны. Цифровые диаспоры описываются также и в контексте современной миграции, охватывающей как географическую, так и цифровую мобильность.

Социальные сети и цифровые диаспоры могут стать, и, по факту, стали платформой для создания коллективной идентичности как субъекта диаспоры и для признания потенциальных возможностей, возникающих в результате утраты своей исторической родины (страны исхода/происхождения).

Более того, в цифровых диаспорах, *в отличие от аналоговых диаспор*, условиях плюрализма мнений и отсутствия жесткого давления старых этнических авторитетов – реальных людей старшего поколения, группы, в основном молодежи, принимают и сопротивляются определенным дискурсам традиционной, часто навязываемой, старой, не гибкой идентичности из стран исхода/происхождения. Так, в цифровых диаспорах рождаются, генерируются новые либо гибридные стандарты идентичности, коррелирующие с дефисными идентификациями.

Появление цифровых диаспор стало по сути доказательством ранее существовавшего теоретического посыла М. Сёкефельда о том, что «произошел переход от концептуализации диаспор как социальных форм к обсуждению диаспор как дискурсивных творений» [Sökefeld 2006].

Через посты и комментарии к ним в диаспоральных группах в социальных сетях, на специализированных веб-порталах и сайтах, через статьи в цифровых медиа с возможностью бесконечного щэринга, люди связываются друг с другом, определяют, кем они являются друг с другом, и создают с течением времени коллективную память.

Представление себя в качестве единого сообщества, объединенного этнокультурными, этноконфессиональными, этнополитическими ассоциациями, узами является определяющей характеристикой диаспоры, которая включает в себя транснациональные отношения, которые обычно имеют мигранты, с семейными, политическими или экономическими институтами в странах их исхода/происхождения, но не ограничивается ими.

Повседневная цифровая практика усиливает территориальность и представления о принадлежности к определенному этносу, стране и региону, *чем это было свойственно аналоговым диаспорам.*

*Актуальность* процессам изучения цифровой диаспорологии также придает все большая вовлеченность цифровых диаспор в формировании и реализации внешне политической повестки стран своего исхода/происхождения. Так, в эпоху глобальной информации, роста влияния социальных сетей, Четвертой промышленной революции влиятельные цифровые диаспоры все более активнее участвуют в формировании внутренней повестки как стран приема/пребывания, так и во внешней политике стран своего исхода/происхождения. Ряд цифровых диаспор активно участвуют в создании национального, странового имиджа стран своего исхода/происхождения. Например, китайская диаспора активно вовлечена в процессы формирования нового имиджа КНР в контексте повышения Китая статуса мировой державы и др.

На основе проведенных контент-анализа имеющихся исследований в области цифровых диаспор и цифровых ирредент, *мы обобщили их в следующие тематические и проблемные направления, и самое главное - дополнили их собственными перспективными направлениями и аспектами будущих исследований, которые еще ждут своих исследователей:*

- этнос в цифровых медиа и процессы культурного сгущения в медиамире;
- множественные идентичности в цифровых диаспорах: их уязвимости, динамики, изменчивости и трансформации;
- религия и идентичность в цифровых диаспорах;
- экономика цифровых диаспор;
- этническое предпринимательство, финансирование и меценатство этнокультурных проектов цифровых диаспор;
- изменение образа этнических групп в цифровом пространстве путем активации деятельности цифровых диаспор и ирредент;
- формирование влиятельных этнических виртуальных сообществ, цифровых диаспор, их формальных и неформальных лидеров;
- гендерная проблематика и дифференциация в цифровых диаспорах;
- культурные стереотипы страны исхода/происхождения и культурные паттерны страны приема/пребывания в цифровых диаспорах;
- медиатизированные мигранты, медиа-культуры и коммуникативные сети в диаспоре, социальные медиа и миграция;
- диаспоральные медиа (международные и национальные в стране исхода/происхождения), коммуникативные сети и цифровые диаспоры: типы и методология взаимодействий;
- онлайн-согласования и/или поддержание традиционных и/или формирующихся квазитрадиционных идентичностей;

- психология диаспоральных состояний, старые и новые паттерны ностальгии в цифровых диаспорах и ирредентах;
- межличностное и межгрупповое взаимодействие в цифровых диаспорах, паттерны и практики таких взаимодействий;
- диаспоральные медиапространства, гибридные явления, культурная продукция и транснациональные практики в контексте деятельности цифровых диаспор и ирредент;
- использование диаспоральных медиа в создании новых и/или гибридных идентичностей в цифровых диаспорах;
- онлайн-конструирования и/или совместного создания новых идентичностей в относительно новых для данной этнической группы (например казахов/казахстанцев в США, в отличие от казахов в Турции к примеру) странах проживания;
- территориальные границы виртуального пространства: транснациональные онлайн и офлайн сети цифровых диаспор и ирредент;
- территориальность и отличия различных поколений (первая, вторая и т.д.) цифровых диаспор и расширение автономных сетей;
- суверенные онлайн-сообщества, опирающиеся на дефисные идентичности (дефисные самоидентификации)<sup>1</sup>;
- изучение, сохранение родного языка, культуры и идентичности в новых цифровых диаспорах;
- декларируемая и практическая семейная политика цифровых диаспор в медиа и социальных сетях;
- старые и новые связи из/внутри/через свои диаспоры и ирреденты;
- «интеграция для начинающих», виртуальные рассказы о миграции, как в негативном, так в позитивном аспектах для потенциальных мигрантов из стран исхода/происхождения;
- воспроизведение классовых, расовых и гендерных стереотипных/традиционных отношений в цифровых диаспорах;
- политический лоббизм цифровых диаспор на правительства стран исхода/происхождения и стран приема/пребывания;
- этнические и виртуальные сообщества из страны исхода/происхождения и их интеграция и/или изоляция в принимающих сообществах;
- социолингвистическая, социокультурная, межкультурная и сравнительная (компаративная) проблематика в цифровых диаспорах и ирредентах;
- детерриториализированные, транснациональные сети цифровых диаспор и ирредент;
- воображаемые транснациональные цифровые диаспоры;
- мультитерриториальная топология определенных цифровых диаспор и ирредент, посредством которой осуществляется обмен информацией и ресурсами;

---

<sup>1</sup> Дефисные самоидентификации – идентичности сложившиеся как результат смешения традиционной идентичности (страны исхода/происхождения) и идентичности страны пребывания. Например: турецкие казахи (с казахско-турецкой идентичностью), афганские казахи (казахско-афганская идентичность), американские казахи (казахско-американская идентичность), норвежские казахи (казахско-североевропейская, казахско-скандинавская, казахско-норвежская идентичности и др), иранские казахи (казахско-иранская идентичности, суннизм и шиизм, тюрки и иранцы, и др.) и тп.

- гибридная идентичность цифровых диаспор и ирредент;
- приоритеты обсуждения вопросов социальной интеграции в принимающей стране и/или транснациональной пропаганды на исторической родине;
- трансколокализация, конкретное территориальное расположение и взаимодействие цифровых диаспор и ирредент;
- контент-анализ проблематик обсуждения и тематических приоритетов цифровых диаспор и ирредент в своих группах в социальных медиа;
- методология и новые подходы к диаспоральной социальной интеграции, разработке политики и защите интересов через политический инструментарий;
- цифровые диаспоры и религиозно-культурный контекст стран исхода/происхождения и стран приема/пребывания;
- доступ к интернету и наличие электронных устройств и гаджетов как базовые условия вовлечения и участия в деятельности цифровых диаспор, собственно формирования цифровых диаспор;
- цифровые компетенции и обеспеченность электронными гаджетами членов цифровых диаспор для реализации цифровых активностей;
- социальное взаимодействие членов цифровых диаспор с их потенциальными сторонниками из локальных местных общин, политически заинтересованных местных жителей.

В новых цифровых медиа, воспринимаемые диаспорами и ирредентами как пространство, меньшинства все чаще формулируют свои интересы, заявляют о себе и мобилизуют свои как старые, так и новые, в том числе, как сказано выше, гибридные, идентичности.

По мнению М.Сёкефельда, *аналоговые* «диаспоральные группы - это дискурсивные идеи, существование которых зависит от действий его членов по созданию идеи групп с общим опытом и историей, а также социально-политических структур и дискурсов» [Sökefeld 2006]. Соответственно, в цифровых диаспорах эти аспекты еще более активизируются, сгущаются, и приобретают больше возможностей для влияния здесь и сейчас.

Более того, в отличие от аналоговых диаспор, *цифровые диаспоры гораздо мобильнее, эффективнее укрепляют исторические и эмоциональные связи своих членов между собой, а также с теми, кто поддерживает эти связи – представителями других этнокультурных, этноконфессиональных сообществ.*

Причем цифровые диаспоры имеют возможность делать это не столько и не только на местном уровне, *как прежде это делали аналоговые диаспоры, а приоритетно – на глобальном*, в чем им помогают скорость распространения информации, знание иностранных языков молодыми и инициативными членами, быстрого шэринга актуальной и важной социально-политической информации в социальных сетях.

По мнению исследователя Саскии Виттерборн, «цифровые диаспоры считаются устойчивым пространством, в котором члены-диаспоры выстраивают свои связи, чтобы создать безопасную сферу для коллективных действий перед лицом маргинализирующегося принимающего общества» [Witterborn 2019]. Цифровые диаспоры рассматриваются как один экс-территориальный (внетерриториальный) регион, где возникают четко определенные группы, которые занимаются (пере)конструированием нации и укреплением полученных социально-политических,

этнокультурных связей. Цифровые диаспоры и ирреденты дают несоизмеримо больше возможностей солидарности за пределами сугубо этнонациональных связей.

Распространение цифровых диаспор стало настолько мощным направлением научных, академических, прикладных исследований, что исследователем Д. Диминеску в рамках проекта *Fondation Maison des Sciences de l'Homme ICT Migrations* был создан Атлас электронных диаспор – *E-Diasporas* [www.e-diasporas.fr](http://www.e-diasporas.fr) [Diminescu D.].

В проекте приняли участие около восьмидесяти исследователей из разных дисциплин, лабораторий и стран. *E-Diasporas* является одной из первых визуализаций диаспоральных сетей в цифровой сфере до настоящего времени. Эта визуализация и связанная с ней информация, такая, как основные узлы связности, язык взаимодействия, связи между диаспоральными, ирредентными средами и организациями и обсуждаемые темы, дают сложную картину диаспоральных взаимодействий, индивидуальных, организационных и политических связей, а также прослеживаемости и мобилизации диаспор.

Более того, в описании проекта исследователь Д. Диминеску предпринял попытку редифинирования термина «цифровая диаспора», с заменой его на «электронная диаспора», с чем мы не согласны. Так, в описании проекта автор пишет: «Электронная диаспора – это также рассеянный коллектив, гетерогенная сущность, существование которой основывается на выработке общего направления, направления, которое не определено раз и навсегда, но которое постоянно пересматривается по мере развития коллектива. Электронная диаспора – нестабильный коллектив, потому что каждый новичок перерисовывает его. Она самоопределяется, так как растет или уменьшается не путем включения или исключения членов, а посредством добровольного процесса присоединения или выхода из коллектива отдельных лиц, часто простым путем установления гиперссылок или удаления их с веб-сайтов.

Электронная диаспора является «онлайн» и «оффлайн». Поэтому исследователи интересуются как цифровые «переводы» «физических» субъектов/явлений (например, онлайн-деятельность ассоциаций), так и конкретно («изначально») цифровые акторы / явления (например, форум и его внутренние взаимодействия), что иногда называют чистыми игроками. Вопрос о «размывании» – взаимном влиянии между этими двумя видами веб-сущностей, имел для исследовательской группы под руководством Д. Диминеску решающее значение при анализе электронной диаспоры.

Д. Диминеску подчеркивает, что исследователю предпочтителен термин «электронная диаспора», нежели термин «цифровая диаспора». Так как последний, по мысли ученого, может привести к путанице, учитывая все более частое использование понятий «цифровой абориген» и «цифровой иммигрант» в смысле «поколения» (различение рожденные ранее от тех, кто родился во время / после цифровой эры). Однако объект Атласа электронной диаспоры – это не «цифровой мигрант», а «связанный мигрант» [Diminescu 2012].

В 2009 году вышла монография Анны Эверетт «Цифровая диаспора: в борьбе за киберпространство» [Everett 2009], в которой исследователь обратилась к теме генезиса, эволюции темы выходцев из Африки в киберпространстве, особенно в первые годы существования Интернета. Монография значительно обогатила корпус африканских исследований. Участие африканских диаспор она представила как факт

попытки преодоления цифрового разрыва, показав как киберпространство, обладающее технологической привлекательностью, генерирует среди диаспор страстных приверженцев и потребителей интернет-технологий. Ученый рассмотрела несколько тематических исследований, которые включают кейсы, извлеченные из раннего внедрения Интернета Ассоциацией нигерийцев, проживающих за рубежом, и их виртуального сообщества Nijanet, организационные усилия на низовом уровне, которые привели к феноменально успешному маршу «Миллион женщин», миграции.

А. Эверетт автор многих этнокультурных исследований, исследований межрасовых и межэтнических отношений и вопрос идентичности, молодежи и влияния цифровых медиа на формирование идентичности.

Как мы упомянули уже выше, тренд на мощное изучение цифровых диаспор наличествует. Издаются уже специализированные научные издания. Так, «Ассоциацией африканских исследований» выпускается специальный журнал «Африканские цифровые диаспоры».

Критический взгляд на цифровые диаспоры высказал в своей академической статье норвежский исследователь Т. Скъердал [Skjerdal 2009].

В 2010 году вышла теоретическая статья М. Лагрель «Цифровая диаспора: дефиниции и модели». Статья является попыткой уточнения существующих дефиниций в области цифровой диаспорологии [Skjerdal 2009]. Исследование Коэна Леурса и Сандры Понзанези «Связанные мигранты: инкапсуляция и космополитизация» посвящено политике открытости и большей космополитизации цифровых диаспор [Leurs, Ponzanesi 2013]. Следует отметить, что Коэн Леурс, исследователь из Утрехтского университета является автором массива статей, посвященных цифровой миграции, и вопросы цифровой диаспорологии и цифровой ирредентологии, и рассматривает их именно через призму международной миграции.

Так, в статье «Проведение исследований цифровой миграции: методологические выкладки по новому направлению исследований» [Leurs, Prabhakar 2015] К. Леурс в соавторстве с М. Прабхак рассматривают исследования цифровой миграции как новой, растущей междисциплинарной области, сфокусированной на изучении миграции в Интернете. Обращаясь к европейскому кризису с беженцами, анализируя их меняющиеся масштабы, интенсивность и типы транснациональной миграции и цифровых сетей авторы приходят к выводу, что новые информационные и коммуникационные технологии коренным образом изменили миграционные процессы и обратно.

Нисходящее управление миграционными потоками и пограничный контроль все больше зависят от цифровых технологий и передачи данных, в то время как растущие потоки мигрантов используют смартфоны и приложения к ним для доступа к информации, поддержания транснациональных отношений, установления локальных соединений и отправки денежных переводов. По мысли авторов исследования, будущее исследований в области цифровой миграции лежит на пересечении больших и малых данных, и существует настоятельная необходимость в триангуляции количественных моделей с подробными описательными отчетами и опытом: 1) мигранты в киберпространстве; 2) повседневная жизнь цифровых мигрантов; 3) мигранты в качестве данных.

В июне 2019 года вышла теоретическая статья шведской исследовательницы из Университета Уппсала Керстин Андерссон «Цифровая диаспора: обзор обла-

стей исследований миграции и новых медиа через обзор повествовательной литературы», где она рассмотрела вопросы цифровой методологии сквозь призму новых медиа [Andersson 2019].

В частности, автор подчеркивает, что «Цифровые медиа также открыли новые связи между более старыми диаспорами, такими как те, которые возникли в результате трансатлантической работорговли, и африканскими организациями, и новыми африканскими диаспорами».

### ***Выводы и заключения***

Цифровые диаспоры не являются отдельным, изолированным социокультурным, социально-политическим процессом. Цифровые диаспоры являются частью сетей и процессов Четвертой промышленной революции, связывающих нации, регионы, города и социальные группы, включая тех, кто должен был стать мобильным, и тех, кто не стал таковым с силу объективных и субъективных факторов.

Соответственно, все культурно-технологические и социально-политические тренды, сопровождающие Четвертую промышленную революцию, будут свойственны и являются имманентно присущими процессам, формирующим и сопровождающим развитие цифровых диаспор, формированию новых процессов в формировании идентичностей.

В этих контекстах мобильности и связей концепции пола, расы и диаспоры интенсивно взаимодействуют в отношении нации, этнической и национальной самобытности и принадлежности. Мало изучены и перспективны исследования отношений между транснациональными сетями, диаспорологическими потоками/пространствами и практиками цифрового взаимодействия, в частности, способы, которыми пол и раса влияют на цифровые диаспоры, цифровые идентичности. Практически не изучены инновационные методологические, теоретические и практические платформы на стыке цифровых гуманитарных наук, диаспорологии и ирредентологии, гендерных исследований. В контексте заявленной Казахстаном полиэтничности, не начато изучение визуальных этнических культур в Интернете, социальных сетях, визуальных культур цифровых диаспор и ирредент.

Учитывая, что Казахстан дал старт Государственной Программе «Цифровой Казахстан» необходимы исследования того, как конвергенция Интернета и мобильных устройств влияет на межэтнические отношения в целом, каковы новые риски и вызовы. Указанные проблемы – потенциальные «черные лебеди» этой сферы, и исследования того, каковы влияния этих конвергенций на растущие и традиционные диаспоры и ирреденты, включая цифровые, еще предстоят.

Синхронные и диахронические исследования цифровых диаспор должны дополнительно изучить возможности цифровой взаимосвязи для общих этнических практик и различных форм солидарности. Абсолютным «черным лебедем» в этом контексте является влияние искусственного интеллекта в процессах формирования, деятельности, новых солидарностей цифровых диаспор.

Соответственно, цифровая диаспорология и цифровая ирредентология должны активно изучаться в качестве перспективного исследовательского направления в современной казахстанской этнологии, культурологии, политологии. С целью как адекватного реагирования на существующие, так и нахождения превентивных ответов на будущие риски и вызовы в такой тонкой и чувствительной сфере как исследования ме-



жэтнических отношений, этнических меньшинств, миграциологии, этнологии.

#### Библиография

- Laguerre, M. 2010. 'Digital diaspora: Definition and models'. P. 49-64.
- Sökefeld, M. 2006. 'Mobilizing in transnational space: A social movement approach to the formation of diaspora'. *Global Networks*, 6(3), 265-284.
- Witterborn S. 2019. 'Social Alliances Beyond the Ethnonational Bond. The Handbook of Diasporas', Media and Culture. P. 170.
- Diminescu D. 'Fondation Maison des Sciences de l'Homme ICT Migrations'. «E-Diasporas» [www.e-diasporas.fr](http://www.e-diasporas.fr)
- Everett, A. 2009. 'Digital Diaspora. A Race for Cyberspace'. SUNY series, Cultural Studies in Cinema.
- Terje Skjerdal. 'A critical look at the digital diaspora'. Published 2009 in Kristin Skare Orgeret and Helge Rønning (eds.): The power of communication: Changes and challenges in African media, pp. 311-347. ISBN 978-82-7477-454-4.
- Leurs, K. and Ponzanesi, S. 2013. 'Intersectionality, Digital Identities and Migrant Youth.' In C. Carter et al. (eds.), *Routledge Companion to Media and Gender*. London: Routledge, 632-642.
- Koen Leurs and Madhuri Prabhakar 2015. Chapter 14. Doing Digital Migration Studies: Methodological Considerations for an Emerging Research Focus. Pp. 247-267
- Andersson, Kerstin B. 2019. Digital diaspora: an overview of the research areas of migration and new media through a narrative literature review. *Human Technology*, 15 (2), 142-180.

#### Түйін

**Сыдыкназаров М.-А. Цифрлық диаспорология және ирредентология. Төртінші өнеркәсіптік революция дәуіріндегі цифрлық диаспоралар мен цифрлық ирреденттер этномәдени, медиа және көші-қон зерттеулерінің жаңа объектісі ретінде**

Мақалада цифрлық диаспоралар мен цифрлық ирреденттер зерттеудің заманауи ахуалы мен болашақ бағыттары қарастырылған. Аталған мәселелер заманауи қоғамдағы өмірдің барлық салаларын цифрландырудың өсіп келе жатқан жағдайында, Төртінші өнеркәсіптік революция контекстінде өте маңызды.

**Түйін сөздер:** цифрлық диаспора, цифрлық ирредента, аналогтық диаспора, диаспорология, экстерриториялық, көші-қон, этнология, конфликтология, Төртінші Өнеркәсіптік революция, әлеуметтік желілер, этномәдени және этно-конфессиялық қауымдастықтар, жаңа ынтымақтастықтар, өзіндік сәйкестендіру, өзін-өзі сәйкестендіру, гибридтік сәйкестілік, дефистік сәйкестіктер, қара аққулар, шыққан елі (мемлекет), қабылдаушы ел (мемлекет), цифрлық диаспоралардың экономикасы, жасанды интеллект, жергілікті қауымдастықтар, этникалық коммуникация, детерриториализация.

#### Summary

**Sydyknazarov M-A. Digital Diasporology and Irredentology. Digital Diasporas and Digital Irredents as a New Object of Ethno-Cultural, Media and Migration Studies in the Era of the Fourth Industrial Revolution**

The article discusses the current status and promising areas in the study of digital diasporas and digital irredentials. This is important in the context of the growing digitalization of all spheres of life in modern society, in the context of the Fourth Industrial Revolution.

**Keywords:** Digital diaspora, digital irredenta, analogue diaspora, diasporology, extraterritoriality, migrationology, ethnology, conflictology, Fourth industrial revolution, social networks, ethnocultural and ethno-confessional communities, new solidarity, identity, self-identification, hybrid identity, hyphenated identities, «Black swans», outcome/origin countries, host countries, economy of digital diasporas, artificial intelligence, local communities, ethnic communication, deterritorialization.

*Еркин Байдаров (Алматы, Казахстан)*

## КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ОСНОВЫ МНГОВЕКТОРНОЙ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН И СТРАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ<sup>1</sup>

**Аннотация.** В статье рассматриваются культурно-цивилизационные основы многовекторной внешней политики Республики Казахстан и стран Центральной Азии. Обретение независимости и государственного суверенитета в конце XX века в связи с распадом СССР, предоставило новым независимым государствам Центральной Азии возможность проведения самостоятельной внешней политики. Одним из принципов внешней политики Республики Казахстан и стран Центральной Азии была выбрана «многовекторность», то есть развитие дружественных и предсказуемых взаимоотношений со всеми государствами, играющими существенную роль в мировых делах и представляющими для них практический интерес. При этом многовекторность не была чем-то новым в истории стран региона, а своего рода исторической и политической традицией. История одного из крупнейших регионов Евразии, каким является Центральная Азия, показывает, что многовекторность во внешней политике, тогда и сегодня были направлены именно на основные географические направления, став следствием так называемого «географического расположения». Такая интерпретация содержит в себе базовый элемент современной внешнеполитической доктрины стран региона. В связи с этим, одной из основных задач данной статьи, стало рассмотрение многовекторности во внешней политике Республики Казахстан и стран Центральной Азии с точки зрения культурно-цивилизационного подхода и современных теорий международных отношений, позволяющих посмотреть на данную проблему в комплексе.

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

### *Введение*

Представляя собою периферию глобальной политики, современная Центральная Азия<sup>2</sup> тем не менее привлекает к себе внимание многих мировых и региональных держав. И это не удивительно. Регион, всегда служил перекрестком и местом встречи разных культур Востока и Запада. Но сегодня, в условиях сложных геополитических конфигураций, Центральная Азия привлекает к себе внимание, в том числе и своими богатыми стратегическими сырьевыми запасами, обнаруженными на территории региона за последние тридцать лет. Естественно, что многообещающие богатства и коммуникационные возможности региона превращают страны Центральной Азии в объект геополитических интересов многих стран мира [Михалев 2012], что в свою очередь во многом оправдывает их многовекторную внешнюю политику и нацеленность на взаимодействие, как с западными, так и с восточными странами.

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках научно-исследовательского проекта по программе целевого финансирования научных, научно-технических программ Комитета науки МОН РК на 2018–2020 гг. – «Многовекторность и безопасность внешней политики Республики Казахстан и стран Центральной Азии» (№ BR05236550)

<sup>2</sup> Автор, под понятием «Центральная Азия» подразумевает не истинное ее географическое значение, которое включает в себя Синьцзян-Уйгурский автономный район Китайской Народной Республики (СУАР КНР) и Афганистан, а пять бывших республик Советского Союза – Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Узбекистан и Туркменистан в их нынешних границах. По классификации ЮНЕСКО к Центральной Азии также относятся северные Индия и Пакистан, и северо-восточный Иран.

### ***Научная значимость и методология исследования***

Научная значимость исследования направлена на выработку нового методологического подхода, обусловленного необходимостью перезагрузки программ регионально-го и международного сотрудничества и взаимодействия, предполагающая реализацию принципов многовекторности во внешней политике Республики Казахстан и стран Центральной Азии. Реализация целей и задач данного исследования важна для формирования новых системообразующих структур регионального взаимодействия и сотрудничества в рамках поддержки инициатив многовекторного и безопасного развития центральноазиатского региона. В качестве раскрытия основных моментов исследования в статье применен культурно-цивилизационный подход, в рамках которого автором использован метод сравнительно-исторического и метод ретроспективного анализа.

### ***Многовекторность как принцип внешней политики стран Центральной Азии***

Важнейшим фактором, определяющим сегодня характер дипломатии государств Центральной Азии, является многовекторность. Принцип многовекторности<sup>1</sup> стал стержнем внешнеполитической деятельности стран Центральной Азии [Лаумулин 2014; Сатторзода 2014; Бостонкулова 2015]. К тому же принцип многовекторности прописан в Концепции внешней политики и других официальных документах государств Центральной Азии.

Многовекторность в концепциях внешней политики стран региона носит неслучайный и объективный характер, поскольку формировался под воздействием факторов как внутривнутриполитического, так и внешнего характера. Распад СССР и образование новых независимых государств Центральной Азии сопровождалось возникновением и развитием целого ряда сложных и противоречивых экономических и политических процессов, в решении которых, наряду с мобилизацией внутренних ресурсов, важную роль должна была сыграть активная внешняя политика, исходящая из национальных интересов.

Странам Центральной Азии предстояло определить свое место в системе современных международных отношений, характер связей с другими государствами – как с крупными внешними игроками, так и со своими непосредственными соседями. В этих условиях, новым государствам Центральной Азии было необходимо обеспечить свой суверенитет максимально эффективными методами.

Выбор стратегической линии многовекторности для стран Центральной Азии был обоснован его экономико-географическими и геополитическими преимуществами: он расположен в самом центре Евразии, по его территории проходят кратчайшие трансконтинентальные транспортно-коммуникационные маршруты, что способствует привлечению на выгодных условиях иностранных инвестиций для развития транспортного комплекса стран региона [Михалев 2012].

Первой страной, сформулировавшей концепцию многовекторности, которая отражала бы курс на балансирование между различными геополитическими силами во имя сохранения своей национальной независимости стал Казахстан. И

---

<sup>1</sup> Под многовекторностью подразумевается независимая, самостоятельная, свободная внешняя политика конкретной страны, отличительной чертой которой является сбалансированное и равномерное отношение одновременно с разными важными центрами сил и основными мировыми и региональными игроками.

многовекторность внешней политики ни разу не подвела Казахстан [Кушкумбаев 2017]. Вслед за ним по этому пути пошли и другие страны региона, иногда давая этому курсу другие названия и формы воплощения («муस्ताкилик» («независимость»), «политика постоянного нейтралитета») [Чуфрин 2018].

С течением времени, под влиянием изменений во внутренней и внешнеполитической обстановке происходила трансформация концепции многовекторности. Если одни государства Центральной Азии на практике стремятся обеспечить решение своих внешнеполитических и внешнеэкономических задач, прибегая к укреплению отношений с США и Евросоюзом, вторые видят выход в активизации связей с региональными партнерами (Китаем, Турцией, Ираном), а третьи принимают участие в реализации евразийского интеграционного проекта, возглавляемого Россией (ЕАЭС). Однако, ни одно из этих направлений внешнеполитической деятельности сегодня не стало в регионе доминирующим, соседствуя с другими или даже сменяя друг друга на различных этапах развития тех или иных стран [Ионова 2017]. Это дало повод российским экспертам считать, что, несмотря на историко-культурное единство, национальные интересы и векторы внешней политики стран региона зачастую диаметрально противоположны [Звягельская 2009; Малышева 2010]. Однако сегодня, в условиях сближения стран Центральной Азии закладывается новая траектория взаимоотношений государств региона, которая открывает перед ними новые перспективы.

В условиях мирового экономического кризиса многовекторная политика стран Центральной Азии доказывает свою жизнеспособность. При этом необходимо отметить, что причиной, как и самой логикой проведения многовекторной политики послужил цивилизационный фактор, который в последние десятилетия требует к себе пристального внимания со стороны государств.

### ***Культурно-цивилизационные основы многовекторности стран Центральной Азии***

#### *Общность исторических судеб*

Несмотря на то, что на фоне других, давно сложившихся регионов как, например, Восточная, Южная или Юго-Восточная Азия, Центральная Азия пока еще только *формирующийся* регион, иерархический уровень которого еще не определился, страны Центральной Азии представляют собой единое культурно-цивилизационное пространство и геополитическое целое. Для такого утверждения достаточно оснований, так как Центральная Азия с древних времен представляла собой единую культурно-историческую зону, где на протяжении многих веков существовало единое политическое пространство. Так, по мнению известного казахстанского востоковеда В. Юдина: «... Центральная Азия была особым узлом этногенетических процессов. Племена и народы здесь возникали, исчезали и вновь возникали в новом качестве. Связи и процессы эти были разнохарактерны и разнонаправлены, давали в разных пунктах Центральной Азии неодинаковый результат. Но главное в том, что это был особый центр, особая зона этногенеза, так же, как и разнообразных культурных, хозяйственных, политических, идеологических связей» [Юдин 2001: 3].

Как мы видим, Центральная Азия как тип «локальной цивилизации», сумела выработать собственное цивилизационное пространство, вобравшее в себя две составляющие – цивилизации кочевников и оседлых земледельцев. Общность исторических

судеб, однозначно прослеживаемая в многочисленных исторических источниках и документах, давала о себе знать в ходе длительного исторического времени. Сегодня это проявляется в том, что государства региона возвращают себе эту «историческую память», способную стать важнейшим фактором стабильности и развития [Абусейтова 2007: 182], а «... языковое сходство, наличие общих традиций, обычаев – по словам Ч. Айтматова, – дает нам неисчислимые возможности для того, чтобы быть вместе и обща строить новый мир, единое цивилизационное сообщество» (Аббасов 2008: 33).

#### *Идентичность*

К сожалению, в условиях глобализации жители центральноазиатского региона растеряли свое «я», свою идентичность. Размытая идентичность привела к тому, что сознание значительного числа жителей региона оказалось фрагментированным. Но, тем не менее, государства Центральной Азии, оказавшись на перепутье истории и выбора своего пути развития, прекрасно осознают, что осуществить его возможно лишь опираясь на опыт предков и исходя из специфики и не имитируемого социально-психологического кода нации. Если прежде принадлежность к иным цивилизациям признавалась вопросом различия, то в настоящее время эта принадлежность становится центральным звеном мировоззрения. При этом, «подлинными основами бытия ныне оказываются цивилизационные основания, т.е. группирование не против страны X, не за страну Y, не вокруг Z, а вокруг фактов своей истории и географии, в нише своей культурно-исторической, цивилизационной общности» (Уткин 2000: 21).

Идентичность может содержаться в истории, традициях, языке, литературе, музыке и фольклоре. Именно на этой основе строится идентичность европейских стран. Чувство *сопринадлежности*, формирующееся под влиянием культуры, должно стать важным фактором интеграционного процесса в центральноазиатском регионе.

#### *Культура и религия*

Устойчивость любой цивилизации предполагает наличие определенного культурного ареала, характеризующегося не только пространственными границами, но и совокупностью характерных *культурных феноменов*. У стран региона определяющих ее специфику, сущность и единство центральноазиатской цивилизации, таких культурных феноменов предостаточно. Например, *религия*. В июле 751 года недалеко от современного казахстанского города г. Тараз, произошла Атлахская битва, где войска арабов нанесли сокрушительное поражение армии Танского Китая. Решающую роль в разгроме Танской армии сыграли местные тюркские племена тюркешей и карлуков, сыгравшие позднее важную роль в этническом формировании титульных этносов стран Центральной Азии. Эта победа имела культурно-историческое и культурно-цивилизационное значение для региона (В. Бартольд), что обеспечило развитие мусульманской культуры в Центральной Азии.

В результате трансляции ислама как конфессионально-культурного компонента общественной жизни того времени, он стал также центробежной силой в распространении гуманистических идей ислама в регионе, а также в степной зоне в среде кочевых тюркоязычных племен. Неудивительно, что центральноазиатский регион выделяют в рамках единой исламской цивилизации, называя ее – тюрко-исламской с примесью персидско-таджикской.

Ислам был воспринят и стал органичной частью культуры народов региона. Причем процесс был не односторонним, а взаимным. Ислам и арабская культура обогатили тюрков, и тюрки в то же время развили это учение на своей почве. Возникла новая культура, родившаяся в синтезе арабского и исламского знания и тюркской среды, и способа миропонимания, а язык фарси/дари, выступал как межнациональное средство общения, своего рода *lingua franca*, на котором представители проживающих народов и племен излагали свои мысли и чувства, и каждый вложил свою драгоценную лепту в его развитие. Таким образом, ислам выступал и выступает стержнем «общей культуры» народов региона. Поэтому вовсе не удивительно, что одним основных направлений многовекторной внешней политики Республики Казахстан и стран Центральной Азии является взаимодействие и подержание дружественных отношений со странами мусульманского Востока.

### ***Современная внешняя политика стран Центральной Азии на фоне исторической ретроспективы и международных отношений***

Как отмечают некоторые российские исследователи, не имея традиций государственности, страны региона были лишены и исторического опыта самостоятельной внешней политики [Троицкий 2010]. Однако такой вывод исторически не верен.

Чтобы убедиться в этом, достаточно заглянуть в историю Центральной Азии, которую условно можно разделить на три периода: нахождение стран в составе государств – Западно-Тюркского каганата, Саманидов, Караханидов, Ануштегинидов, Сельджукидов, империи Чингисхана и его наследников, Тимуридов и т.д.; в составе Российской империи; в составе СССР.

В указанные исторические периоды, Центральная Азия всегда была экономически интегрирована в систему региональных и межрегиональных связей и постоянно наблюдалось интенсивное развитие региона. С другой стороны, в те исторические периоды, когда происходило разрушение данных связей (как например, после распада СССР), возникали серьезные проблемы на пути развития Центральной Азии [Парамонов, Строков 2006: 2].

Уже в самый начальный период своей общей истории, а именно в период вхождения Центральной Азии в состав Западно-Тюркского каганата (VI-VII вв.) мы наблюдаем международную активность ее правителей, заинтересованных в налаживании дипломатических отношений, как с восточными, так и западными государствами, в частности, с Китаем и Византийской империей. Тут можно вспомнить знаменитую миссию согдийского купца Маниаха в столицу Византийской империи, отправленной в 568 году западно-тюркским каганом Истеми (ум. 576) ко двору византийского императора Юстина II (565-578) через Кавказ. Данное посольство, направленное в Константинополь со «скифской грамотой» и «шелка не малой ценности» имело цель найти в лице императора Византии военного союзника для совместного выступления против Сасанидского Ирана на юге и Аварского каганата на севере, что могло предоставить тюркам и центральноазиатскому региону в случае успеха, возможность контролировать Великий Шелковый путь [Жданович 2014].

Другими яркими историческими примерами культурно-цивилизационных основ многовекторной внешней политики стран Центральной Азии могут быть примеры дипломатии империи Амира Темура (Тамерлана) (1336-1405) и правителей

Казахского ханства, и в частности внешняя политика Абылай хана (1711-1780) и его наследников.

Так, после построения своей империи Амир Тимур добился установления дипломатических связей с правителями почти всех крупных и известных государств того времени. Он отправлял как своих послов, так и принимал посольства, отправленные иностранными правителями к нему в Самарканд. В частности, узбекский академик И. Муминов в своей брошюре «Роль и место Амира Тимура в истории Средней Азии в свете данных письменных источников» писал об этом так: «Завладев всеми основными трассами международной, так называемой «шелковой» дороги, идущей из европейских стран в Индию и Китай и обратно через Среднюю Азию, Тимур предпринимает меры по обеспечению безопасности караванов на этом пути и уделяет исключительное внимание всестороннему развитию торговых отношений между Востоком и Западом. В этом вопросе Тимур проявляет себя как дипломат, развивает бурную деятельность в установлении и укреплении экономических связей с Византией, Венецией, Генуей, Испанией, Францией, иначе говоря, с наиболее развитыми в то время европейскими государствами. Это подтверждают и <...> письма французского и английского королей. Ни различие языка, религии, нации не помешали Тимуру первым использовать эти весьма важные акции в деле установления и укрепления как дипломатических, так и торговых отношений с названными странами Европы» [Муминов 1968: 30].

Если же обратиться к истории Казахского ханства, а именно к периоду правления Абылай хана, то следует отметить, что его «степная дипломатия» стала одним из исторических основ современной многовекторной внешней политики Республики Казахстан. Абылай хан был сторонником установления международных отношений со всеми соседними государствами. Так, например, Абылай хан впервые от имени правителей казахских жузов установил посольские, торговые и культурные связи с Цинской империей. Казахский правитель пользовался большим уважением и авторитетом в Пекине. Об этом свидетельствует и такой немаловажный факт, как признание Пекином преемственности власти в Степи за его семьей. Так, сын Абылая Вали хан, продолжил политику своего отца по отношению к Китаю. Преследуя как политические, так и экономические интересы, он старался достаточно регулярно посылать своих послов в Китай. При этом и Пекину и Петербургу было известно о политических связях казахского хана с противной стороной. Такая многовекторность начатая еще его отцом позволяло Вали хану проводить самостоятельную политику, поддерживая нормальные внешнеполитические связи не только с Китаем, но и с соседними державами. Согласно китайским дворцовым хроникам известно о семи официальных посольствах Вали хана за почти 40 лет его правления в 1782, 1787, 1791, 1795, 1800, 1803 и 1809 годах [Хафизова 2015].

История взаимоотношений выдающихся правителей в истории стран Центральной Азии (Тамерлан, Абылай и др.), показывает, что внешняя политика всегда рассматривалась как необходимое условие политических и экономических связей в регионе Центральной Азии.

### *Заключение*

Анализ культурно-цивилизационных основ многовекторной внешней политики Казахстана и стран Центральной показывает, что она, как и прежде, направлена

на усиление международного авторитета стран региона и на формирование благоприятной внешней среды. Только объективный национальный интерес, направленный на политическое и социально-экономическое развитие государства является главным элементом многовекторной внешней политики стран Центральной Азии.

### Библиография

- Аббасов, Т. 2008. 'Великие пороги вечного мира', *Каспий Из*, 1(9), сс. 30-33.
- Абусейтова, М. 2007. 'Общность истории и культуры Центральной Азии в контексте межкультурного и межрелигиозного диалога'. *Межкультурный диалог и культурное разнообразие*. Алматы, Дайк-Пресс, сс. 181-184.
- Бостонкулова, М. 2015. 'Концепция внешней политики и политическая безопасность Кыргызстана', *Известия вузов Кыргызстана*, №4, сс. 207-209.
- Жданович, О. 2014. 'Посольство Земарха в ставку тюркского кагана (перевод и комментарии фрагментов труда Менандра Протектора)', *Золотоордынское обозрение*, № 2(4), сс.6-12.
- Звягельская, И. (ред.). 2009. 'Годы, которые изменили Центральную Азию'. Москва, ИВ РАН, 2009, 332 с.
- Ионова, Е. 2017. 'Постсоветские государства Центральной Азии в современных международных отношениях', *Россия и новые государства Евразии*, №4. сс. 117-132.
- Кушкумбаев, С. 2017. 'Многовекторность внешней политики нас ни разу не подвела'. [Электронный ресурс]. URL [http:// https://ru.sputniknews.kz/politics/20171216/4054423/kushkumbaev-mnogovektornost-vneshnej-politiki-nas-ni-razu-ne-podvela.html](http://https://ru.sputniknews.kz/politics/20171216/4054423/kushkumbaev-mnogovektornost-vneshnej-politiki-nas-ni-razu-ne-podvela.html) (дата обращения: 18.04.2019).
- Лаумулин, М. 2014. 'Казахстан в современном мире: внешняя политика многовекторности'. Астана-Алматы, ИМЭП при Фонде Первого Президента, 272 с.
- Малышева, Д. 2010. 'Центральноазиатский узел мировой политики'. Москва, ИМЭМО РАН, 100 с.
- Михалев, А. 2012 '«Новая Большая игра» в Центральной Азии: фактор Монголии', *PolitBook*, № 3, сс. 117-128.
- Муминов, И. 1968. 'Роль и место Амира Тимура в истории Средней Азии в свете данных письменных источников'. Ташкент, Фан, 48 с.
- Парамонов, В. & Строков, А. 2006. 'Распад СССР и его последствия для Узбекистана: экономика и социальная сфера (информационно-аналитический доклад)'. Conflict Studies Research Centre. April.
- Сатторзода, А. 2014. 'Актуальные проблемы внешней политики Таджикистана (многовекторность в действии)'. Душанбе.
- Троицкий, Е. 2010. 'Внешняя политика Казахстана: формирование и развитие (1992–2000 гг.)', *Вестник Томского государственного университета*, №337, сс. 96-99.
- Уткин, А. (ред). 2000. 'Атлантический и иные миры: цивилизационные барьеры'. США и Европа: перспективы взаимоотношений на рубеже веков. Москва.
- Хафизова, К. 2015. 'Международные связи Вали хана', *Мысль*, №7, сс. 63-76.
- Чуфрин, Г. 2018 'Внешнеполитическая стратегия постсоветских стран: теоретические аспекты', *Россия и новые государства Евразии*, №1. сс. 9-22.
- Юдин, В. 2001. 'Центральная Азия в XIV–XVIII веках глазами востоковеда'. Алматы, Дайк-Пресс.

### Transliteration

Abbasov, T. 2008. 'Velikie porogi vechnoho mira' [The Great Thresholds of Eternal Peace], *Kaspij Iz*, 1(9), сс. 30-33.



Abuseitova, M. 2007. 'Obshhnost' istorii i kul'tury Central'noj Azii v kontekste mezhkul'turnogo i mezhreligioznogo dialoga' [The Common History and Culture of Central Asia in the Context of Intercultural and Interreligious Dialogue]. *Mezhkul'turnyj dialog i kul'turnoe raznoobrazie*. Almaty, Dajk-Press, cc. 181-184.

Bostonkulova, M. 2015. 'Konceptcija vneshnej politiki i politicheskaja bezopasnost' Kyrgyzstana' [The Concept of Foreign Policy and Political Security of Kyrgyzstan], *Izvestija vuzov Kyrgyzstana*, №4, cc. 207-209.

Zhdanovich, O. 2014. 'Posol'stvo Zemarha v stavku tjurkского kagana (perevod i kommentarii fragmentov truda Menandra Protektora)' [Embassy of Zemarh at the Headquarters of the Turkic Kagan (Translation and Commentary on Fragments of the Work of Menander Protector)], *Zolotoordynskoe obozrenie*, № 2(4), ss.6-12.

Zvjagel'skaja, I. (red.). 2009. 'Gody, kotorye izmenili Central'nuju Aziju' [The Years That Changed Central Asia]. Moskva, IV RAN, CSPI, 332 s.

Ionova, E. 2017. 'Postsovetskije gosudarstva Central'noj Azii v sovremennyh mezhdunarodnyh otnoshenijah' [Post-Soviet States of Central Asia in Modern International Relations], *Rossija i novye gosudarstva Evrazii*, №4. cc. 117-132.

Kushkumbaev, C. 2017. 'Mnogovektornost' vneshnej politiki nas ni razu ne podvela' [The Multivectoriness of Foreign Policy Has Never Let us Down]. [Elektronnyj resurs]. URL <http://https://ru.sputniknews.kz/politics/20171216/4054423/kushkumbaev-mnogovektornost-vneshnej-politiki-nas-ni-razu-ne-podvela.html> (data obrashhenija: 18.04.2019).

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

Malysheva, D. 2010. 'Central'noaziatskij uzul mirovoj politiki' [Central Asian World Politics Node]. Moskva, IMJeMO RAN, 100 s.

Mihalev, A. 2012. '«Novaja Bol'shaja igra» v Central'noj Azii: faktor Mongolii' [«New Big Game» in Central Asia: Mongolia Factor], *PolitBook*, № 3, cc. 117-128.

Muminov, I. 1968. 'Rol' i mesto Amira Timura v istorii Srednej Azii v svete dannyh pis'mennyh istochnikov' [The Role and Place of Amir Timur in the History of Central Asia in the Light of These Written Sources]. Tashkent, Fan, 48 s.

Paramonov, V. & Stokov, A. 2006. 'Raspad SSSR i ego posledstvija dlja Uzbekistana: jekonomika i social'naja sfera (informacionno-analiticheskij doklad)' [The Collapse of the USSR and its Consequences for Uzbekistan: Economy and Social Sphere (Informational and Analytical Report)]. Conflict Studies Research Centre. April.

Sattorzoda, A. 2014. 'Aktual'nye problemy vneshnej politiki Tadjikistana (mnogovektornost' v dejstvii)' [Actual Problems of Tajikistan's Foreign Policy (Multi-Vector in action)]. Dushanbe.

Troickij, E. 2010. 'Vneshnjaja politika Kazahstana: formirovanie i razvitie (1992–2000 gg.)' [Foreign Policy of Kazakhstan: Formation and Development (1992–2000)], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, №337, cc. 96-99.

Utkin, A. (red.). 2000. 'Atlanticheskij i inye miry: civilizacionnye bar'ery' [Atlantic and Other Worlds: Civilizational Barriers]. SShA i Evropa: perspektivy vzaimootnoshenij na rubezhe vekov. Moskva.

Hafizova, K. 2015. 'Mezhdunarodnye svjazi Vali hana' [Vali Khan's International Relations], *Mysl'*, №7, cc. 63-76.

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

Judin, V. 2001. 'Central'naja Azija v XIV–XVIII vekah glazami vostokoveda' [Central Asia in the XIV – XVIII Centuries Through the Eyes of an Orientalist]. Almaty, Dajk-Press.

## Түйін

### **Байдаров Е. Қазақстан Республикасы және Орталық Азия елдерінің көпвекторлы сыртқы саясатының мәдени және өркениеттік негіздері**

Мақалада Қазақстан Республикасының және Орталық Азия елдерінің көпвекторлы сыртқы саясатының мәдени және өркениеттік негіздері қарастырылады. XX ғасырдың аяғында, КСРО ыдырап, Орталық Азияның жаңа егемен мемлекеттері тәуелсіздікке ие болып, оларға дербес сыртқы саясат жүргізу мүмкіндігін берді. «Көпвекторлылық» – Қазақстан Республикасы және Орталық Азия елдері сыртқы саясатындағы қағидалардың біріне айналды, басқаша айтқанда, дүниежүзілік істерде маңызды рөл атқарып, олардың тәжірибелік мүддесін білдіреді, барлық мемлекеттермен достық және болжамды қарым-қатынастарды дамытады. Бұл жерде көпвекторлылық аймақ елдерінің тарихында соны дүние емес, оның өзіндік саяси дәстүрі болып табылады. Еуразияның аса ірі аймақтарының бірі болатын Орталық Азияның тарихы көрсеткендей, сыртқы саясаттағы көпвекторлылық, сонымен қатар, онымен байланысты қауіпсіздік мәселелері сол кезде де, бүгін де «географиялық орналасуының» нәтижесі болған негізгі географиялық беталысына бағытталған. Осылайша түсіндіруде аймақ елдерінің қазіргі сыртқы саясаты доктринасының негізгі элементі бар. Осыған байланысты, аталмыш мақаланың негізгі мақсаттарының бірі Қазақстан Республикасының және Орталық Азия елдерінің сыртқы саясатындағы көпвекторлы саясатты мәдени-өркениеттік көзқарас тұрғысынан және халықаралық қатынастардың заманауи теориялар тұрғысынан кешенді түрде қарастыруға мүмкіндік беретін мәселені қарастыру болды.

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

## Summary

### **Baydarov E. Cultural and Civilizational Bases of the Multi-Vector External Policy of the Republic of Kazakhstan and the Countries of Central Asia**

The article discusses the cultural and civilizational foundations of a multi-vector foreign policy of the Republic of Kazakhstan and the countries of Central Asia. The acquisition of independence and state sovereignty at the end of the twentieth century in connection with the collapse of the USSR provided the new independent states of Central Asia with the opportunity to conduct an independent foreign policy. One of the principles of the foreign policy of the Republic of Kazakhstan and the countries of Central Asia was its «multi-vector», that is, the development of friendly and predictable relations with all states that play an essential role in world affairs and are of practical interest to them. At the same time, multi-vectority was not something new in the history of the countries of the region, but a kind of political tradition. The history of one of the largest regions of Eurasia, such as Central Asia, shows that the multi-vector policy in foreign policy, as well as the security issues related to it, were directed to the main geographical directions and then to the result of the so-called «geographical location». In this regard, one of the main objectives of this article was to consider the multi-vector policy in the foreign policy of the Republic of Kazakhstan and the countries of Central Asia from the point of view of the cultural and civilizational approach and modern theories of international relations, allowing to look at this problem in a complex.

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

*Жазирна Байсарина (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)*

**ЖАҒАНДЫҚ МӘДЕНИ ТОҒЫСУЛАР:  
АБАЙ ҚҰНАНБАЙҰЛЫ ЖӘНЕ МҰХТАР ӘУЕЗОВ**

**Аннотация.** Қазіргі таңда еліміздің мәдени байланысы тәуелсіз тарихи даму жолына еніп, әлемдік қоғамдастықтың қазақ әдебиетіне және мәдени жетістіктеріне, соның ішінде көрнекті тұлғалардың еңбектеріне, құнды рухани мұрасына деген қызығушылықтары артуда. Кеменгер жазушысы Мұхтар Әуезов әлем халықтарының мәдениет диалогының жақтаушысы бола отырып, Абай арқылы әлемдік мәдени кеңістікке ену және көрнекті орын алу мүддесіне жетуді мақсат тұтқаны белгілі. Бұл мақалада Абай Құнанбайұлы мен Мұхтар Әуезовтың жоғары рухани және моральдық идеяларының әлемдік мәдениеттер диалогында қалыптасқандығы және Абай Құнанбайұлының шығармашылығы арқылы қазақ әдебиеті мен мәдени болмысын әлемдік деңгейге ұсынуы талқыланады. Хакім Абайды батыс мәдениеті өрісіне насихаттау, сол арқылы әлемге қазақ ұлты мен ұлы тұлғаларының қазақ тарихи мәдениетінде алатын орны мен маңыздылығын, жалпы адамзаттық құндылықтарын көрсету, Абай мен Мұхтар Әуезовтың әлемдік мәдени кеңістікте тоғысуын анықтау мақаланың мақсаты болып табылады.

**Түйін сөздер:** мәдениет, әдебиет, мәдени диалог, тарих, тұлға, тоғысу.

*Кіріспе*

Біз өзімізге бәсекеге қабілетті ұлт болу міндетін алға қойғандықтан, әлемнің дамыған елдеріне төл тарихымыз, әдебиетіміз бен мәдениетіміз, Ұлы тұлғаларымызды танымал етуге ұмтылуымыз қажет деп білеміз. Осы бағытта белгілі эмпирикалық зерттеулердің үлгісін қолдана отырып, қазіргі заманғы қазақ әдебиеті мен мәдениеті және әдеби дәстүрлердің сабақтастығын кең ұлттық-тарихи кеңістікте әлемдік әдеби панорама аясында батыс мәдениетіне таныстыруды Мұхтар Әуезов өткен ғасырдың 40-шы жылдарынан бастап қолға алған болатын. Бұл оның креативті ойлау, мол ғылыми тәжірибесінің ондаған жылдар бойғы еңбегінің нәтижесі деп білеміз.

Мұхтар Әуезов танымал шығармаларынан басқа да, жалпы әдебиет және халықтар мәдениеті тарихынан да көптеген ғылыми мақалалар қалдырған. Оған Абай Құнанбайұлын шетел қоғамына таныстыру мақсатында жазылған бірқатар мақалалары дәлел болмақ. Шетелде жарық көрген мақалаларының мазмұны қазақ-алаш дүниесінің халықтық ерекшеліктеріне арналған. Кеңестік идеологияның ықпалымен оның мақалаларының басым бөлігінің «Soviet Literature», «International Literature» журналдарында және қазақстандық басылымдарда жарық көргенін байқаймыз. Алайда бұл басылымдардағы М. Әуезовтің материалдары шетелдік әдебиет пен мәдениеттанушы ғалымдардың назарынан тыс қалмаған. Батыстық ғылым кеңестік әлемдегі ойшыл адамдардың еңбектерін жариялау арқылы Кеңес өкіметінің идеологиялық арнасында қоғамға ықпал жасауға ұмтылған. Өзара мәдени ықпалдастық арқылы «жабық идеологиялық» сенді бұзуға әрекет еткен.

*Әдіснама*

Ғылыми мақаланың мақсатына қол жеткізуде шетелдік ғалымдардың зерттеу еңбектері мен ағылшын тілінде жарияланған мақалалар негізге алынып, тарихи-сараптамалық әдіс, әлеуметтік және гуманитарлық ғылымдарда тиімді

қолданыстағы танымдық әдісі, бірізділік қағидасы және жүйелілік әдістері, сондай-ақ, пәнаралық кешенді әдістері басшылыққа алынды.

### *Талдау және нәтижелері*

Мұхтар Әуезов 1945 жылы Абай Құнанбайұлының туғанына 100 жыл толуына орай Мәскеу қаласында басылым көрген «International literature» журналында «Абай Құнанбаев қазақ халқының ақыны және ағартушысы» атты мақаласын ағылшын тілінде жариялады. Революциялық жазушылардың халықаралық одағына 1932-1945 жылдар аралығында енген «International literature» журналы, 1932 жылдан бастап КСРО, Ұлыбритания және АҚШ мемлекеттерінде таратылып отырылған.

Аталған журналдың тарихи маңыздылығы, әдеби және көркем ұйымдарды қайта құру, олардың жұмысының негізін кеңейту қажеттілігі бағытында пролетарлық жазушылар қауымдастығын таратуға (Пролетарлық жазушылардың Бүкілодақтық қауымдастығы, Пролетарлық жазушылардың орыс қауымдастығы) және кеңес үкіметі платформасын қолдайтын, социалистік құрылымға қатысатын совет жазушыларының біртұтас одағына қосылуға ұмтылатын барлық жазушыларды біріктіруінің маңызды бағыттарының бірі болуында. Бұл тарихи маңызды құжат 1932 жылы 17 мамырда өткен Революциялық жазушылардың Халықаралық одағының белсенді мүшелерінің кездесуінде талқыланған, оған Германияның пролетарлық және революциялық жазушылар одағының делегаттары да қатысқан. Кездесу Кеңестер Одағы Коммунистік партиясының (КОКП-ның) Бүкілодақтық пролетарлық жазушылар мен туыстық ұйымдар қауымдастығын тарату туралы шешімін құптады, себебі бұл әдеби қозғалысты жоғары деңгейге көтеріп, оны КОКП-ның XVII Конференциясының мақсаттарына жақындатуын көздеген.

Мұхтар Әуезов «International literature» журналына шыққан мақаласында Абай Құнанбайұлының өміріне, ақындық ортасы, орыс мәдениеті өкілдерімен кездесулері, орыс классиктері шығармаларын аударуы, композиторлығы, сол заманғы қайшылықтар, оқу-ағарту ісімен айналысқандығына жете тоқталады. Сонымен қатар, Абайдың орыс және батыс ағартушылығын жақсы зерделеп, ол әлемнің жетістік дүниелері өрісіне қазақ қоғамының тағдырын бұруға ұмтылғандығы жөнінде де өткір ойларын батыс әлеміне баяндап берген. Мақаласын Абайдың: «*Man is a friend of mankind*»... *All your life is bound up with the fate of mankind. They say that you and others are but guests in this world. No, people, you are the guests of each other*» өсиет сөзімен қорытындылаған. Біздің ойымызша, мұндағы автордың мақсаты, хакім Абайды шетел мәдениет өрісіне насихаттау, сол арқылы әлемге қазақ ұлтының, ұлы тұлғаларының қазақ тарихи мәдениетінде алатын орны мен маңыздылығын, жалпы адамзаттық құндылықтарын көрсету болса, екіншіден, Абай Құнанбайұлының шығармашылығы арқылы қазақ әдебиеті мен мәдени болмысын әлемдік деңгейге ұсыну және әлем әдебиеті қорын толықтыру болғаны сөзсіз.

Автор мақаланы хакім Абайдың ««Жер бетінде екі мың миллион адам бар, соның екі миллионы қазақтар. Біздің қаламыз да, әлемді танитын халқымыз да жоқ. Әрине, адамзат нәсілдерінің арасында соншалықты белгісіз болып қала бермейтінімізге күмәнім жоқ» (*“Of the two thousand million people in the world, two million of them are Kazakhs. We have no cities and no people who know the world. Surely we shall not remain*

*so insignificant amongst the races of mankind?*”) деген ойынан бастауы ақын Абайдың қазақ халқының Ұлы Дала халқы, оларға сеніммен қарайтындығын айтқысы келгенін білдірді. Мұхтар Әуезов осы ойдың жалғасы ретінде: «Қазақ халқының өз қалалары болмады, бірақ олардың күнделікті өмірмен күрделене сабақтасқан, жанданған төл әдебиеті» болғандығын шетелдік оқырмандарға баса айтты («*Abai chid his people because he believed in them. The Kazakhs had no cities, but they had their own literature, a living, intricate literature treating of everyday affairs*») [Auevov 1945].

Арада жеті жыл өткенде, 1952 жылы батыс әлемі Мұхтар Әуезовтың «Soviet literature» журналында шыққан «Writers discuss their work» (Жазушылар өз еңбектерін талқылайды) атты мақаласымен танысты. Мақалада «Абай» және «Абай жолы» романдарының мазмұны, қазақ әдебиетіндегі орны айрықша тұлғаның өмірі мен еңбегі туралы жалпы көрініс беруді мақсат тұтқандығы және алғашқы кітаптың КСРО-ның он жеті тіліне аударылып, бірнеше рет баспа көргендігі туралы жазылған.

Кемеңгер Мұхтар Әуезов «Абай жолы» еңбегінің алғашқы екі томының *Бірінші Петр, Емельян Пугачев, Степан Разин* сынды Советтік тарихи романдарынан айырмашылығы мен ерекшелігін ағылшын тілінде: «The hero of my novel is a poet, an artist, and though he never actively leaded a mass movement, all his writings were devoted to the people and expressed his sympathy with their struggle» («Әр елдің өз қаһарманы бар. Аталмыш романдар білекті батыр, атақты қолбасшыларды бейнелейді. Ал менің романымның қаһарманы ешқашан жаппай қозғалысты басқармаған, халыққа арнаған туындыларымен күреске шыққан ақын, әрі мәдени қайраткер Абай») - авторлық аударма) батыстың назарына ұсынған.

Жазушының айтуынша, романды жазудағы басты мақсаттардың бірі, оқырмандарды тек Абайдың шығармаларымен таныстыру ғана емес, сондай-ақ, туындылардағы шығармашылық күш жігер мен психологиясын түсіндіру екенін ерекше айта келе, «Өзіндік өмірлік тәжірибесінен қалай бастау алғандығын ақын поэзиясының тарихи тамырларынан ашып көрсеткім келді» дейді («*I tried to lay bare the historical roots of his poetry, to show how it stemmed from his own life experience*»).

Абайды таңдаудағы себеп, ол – «Абай өмірінің қазақ халқының өмірімен тығыз байланыстылығында. Абай орыс халқының революциялық-демократиялық мәдениетінің әсерінен Қазақстанда пайда болған жаңа, озық және тарихи прогрессивті ерекшеліктерге ие болды» деп түйіндейді («*His life was so intimately linked with the life of Kazakh people. Abai was the personification of the new, advanced, and historically progressive features which began to appear in Kazakhstan under the influence of the revolutionary-democratic culture of the Russian people*») [Auevov 1952].

Сондай-ақ, Мұхтар Әуезов оқырмандармен алдағы жоспарларымен де бөлісті. Автор: «Менің қазіргі жоспарларым - совет билігі кезінде социалистік ұлтқа қазақтардың дамуы туралы бірқатар романдар жазу. Мен Қазан революциясынан бастап және соғыстан кейінгі бес жылдық жоспардың аяқталуына дейінгі барлық маңызды кезеңдерін қамтуға ниеттімін. Кеңес Одағының танымал тұлғаларының өмірлік әңгімелерін ескере отырып, Кеңес Одағының барлық халықтарымен бірлесе отырып, социализмнің тарихи жолын көрсетуді қалаймын» деп, өз ойымен бөліседі. («*My present plans are to write a series of novels about the development of the Kazakhs into a Socialist nation under Soviet power. I intend to cover all the important*

stages in its life since the October Revolution and to the completion of the first postwar five-year plan. Taking the more salient life stories of well-known personages in Soviet Kazakhstan, I want to show the historic path to Socialism traversed by my people together with all the nations of the Soviet Union»).

Абай Құнанбайұлының туғанына 109 жыл толуына орай және қайтыс болғанына 50 жыл болуын еске алуда Мұхтар Әуезов «Абай Құнанбаев» атты мақаласын 1954 жылы орыс тілінде, кейіннен (1970 жылы) ағылшын тілінде жариялады [Auevov 1970]. Автор мақаласында Абай қазақ классикалық әдебиетінің ата-сы, сонымен қатар қазақ поэзиясында бұрын-соңды белгісіз болған бірнеше жаңа үлгілердің шебері және жаңашылы болғандығын баяндаған. (*«The best traditions of Kazakh folklore – the great epic generalizations, portrayal of the people’s heroism, the vivid poetic language – were bound to exert a favourable influence on classical Kazakh literature, whose father was our great poet Abai Kunanbayev. But we must not forget that though an expert in folklore Abai rejected a whole number of canonic forms of oral popular verse. He was an innovator, a master of few forms, previously unknown to Kazakh poetry»*).

Сондай-ақ, автордың айтуынша: «Қазір біз қазақ халқының тарихында Шоқан, Ыбырай және Абайдың игі істеріне құрметпен қараймыз. Олар әлемнің ең жақсы аспектілері мен дәстүрлерін, әсіресе, Ресей мәдениетін түсіне отырып, оны жемісті пайдаланған демократтар еді. Олар халықты адам санасының барлық жетістіктерін меңгеріп, оларды халықтың өркендеуіне пайдалану үшін ағартушылық пен ғылымды дамытуға шақырды» [Auevov 1964] деп жоғары бағалаған (*«Now we tribute to the invaluable part played by Chokan, Ibrai and Abai in the Kazakh people’s history. They were enlightened democrats who understood and fruitfully used the best aspects and traditions of the world, and particularly, Russian culture. They called for enlightenment and the development of the sciences, for people to master all the attainments of the human mind so as to utilize them for the people’s prosperity»*).

Жаһандық сипаттағы руханияттық санаттағы мәдени тоғысулардың бастауы Абай Құнанбайұлы есімімен байланысты өрбиді. Халқымыздың ойшыл перзенті, рухани өсиеттерін барша адамзатқа арнаған, американдықтарды (пәлсапашылар – Милль, Бакл, Дрэпэр, тағы да басқа) қазақ халқымен жақындатқан Абай Құнанбайұлы болды.

1960 жылдың көктемінде мұхитты кесіп өтіп, тарих беттерінде батыс жарты шарының алыс құрлығына қазақ халқының алғашқы ресми өкілі ретінде табанын тіреген, әсіресе, алғаш Америкаға Қазақстанды таныстырған, рухани әкесі – Абайдың асыл мұраттарын жалғастырған Мұхтар Әуезов болды.

Әуезовтің өмірбаяндық зерттеуінде толығымен қамтуға лайық басты аспект – оның «Америкалық әсерлері» естеліктері [Әуезов 1964]. Ұлы жазушының өмірінің соңғы кезеңінде, атап айтқанда, 1960 жылдың ақпан-наурыз айларында ол Америка Құрама Штаттарына совет жазушылары – С. Шипачев, Л. Леонов, О. Гончар сынды қаламгерлермен бірге іс-сапарға шыққан болатын. Мұхтар Әуезовтың сапары Нью-Йорк – Вашингтон – Лос Анджелес (Калифорния) – Феникс (Аризона) – Бостон (Массачусетс) бағытында өтті. Мұхтар Әуезов саяхаттау жерлерін жоспарлау барысында, Чикаго мен Детройт сияқты өнеркәсіптік орталықтарға барудан бас тартты. Ғалымның ойынша, олар «жансыз станоктар, агрегаттар мен цехтар арасында қайралған үнсіз жұмысшылардың қалалары» деп есептеп, «өмір сүру

салтымен танысу үшін» Американың байырғы халқы шоғырланған – үндістермен танысуды жөн санады.

«Америкалық әсерлері» – ғалымның қолжазба түріндегі, аяқталмаған еңбегі. Жазушы әріп терушіге тек Нью-Йоркте және Вашингтонда болған жазбаларды ғана беріп үлгереді. Бұл жазбалар жазушы қайтыс болғаннан кейін үш жыл өткен соң, 1964 жылы жарыққа шыққан [«Қазақ әдебиеті» газеті, 1964].

АҚШ-қа саяхат барысындағы, жазушының елеулі сәттерінің бірі – Мұхтар Әуезов американдық жазушылармен көптеген кездесулер (А. Кейзн, Н. Казинс, К. Сэндберг, Л. Хьюз, Э. Райспен пікір алысқан) өткізіп, бұқаралық ақпарат құралдарына бірқатар сұхбаттар берді. Жазушының көлемді сұхбаттарының бірі – екі ғасырлық тарихы бар, американдық оқиғаларды нақты уақытында жариялап жүрген Нью-Йорктік «Saturday Evening Post» басылымында жарияланды. Бұл жарияланымда Мұхтар Әуезов Кеңес Одағында Э. Хемингуэй шығармаларының танымалдылығының себептері туралы ойларымен бөлісумен қатар, еліміздің ғылымы мен мәдениеті, әдебиетінің сол дәуірдегі табыстары және жаңалықтарымен бөлісті [Saturday Evening Post 1960]. Нью-Йорк қаласындағы жазушылардың пенклубында: *«бүгінгі Америка әдебиетін қалай бағалайсыз?»* деген сұраққа жазушы Әуезов: *«Менің көзіме тастан салынған небоскребтардан құралған қала сипаты бейне бір Манхеттен аралының аспанына таспен жазылған поэма боп көрінеді. Ол поэманың әрбір жолы – әрбір зәулім үй. Американың өлеңінің бір жолы ұзын, бір жолы қысқа. Және сол жолдардың ішіндегі ең ұзын, ең мазмұнды жол - жүз екі тағдырды Импейр стэйт билдинг. Ол поэманың бұл жолын дүние жүзі халқының бәрі біледі, бәрінің де жадында»* деп жауап береді [https://reader.bookmate.com/ArLhKfP8].

Жалпы, Әуезов Америка әдебиетінің тарихын өте жақсы білген. Белгілі американдықтар – Э. По, Г. Лонгфелло, Уитмен, М. Твен сынды жазушылардың туындыларын өте жоғары бағалан. Заңғар жазушының әлемдік әдебиет тарихының білгірі болғандығы, оның шығармашылығынан анық байқалады. Мұхтар Әуезов Америка жазушыларының шығармаларына Абай туралы роман жазуға кіріскен кезден-ақ ерекше ден қойған. Әсіресе, Джек Лондонның қатал табиғат аясындағы адамдардың өр мінездері, өшпес рухтары мен жан-жануарлар туралы ғаламат шығармаларын сүйсіне оқыған. Жазушының 1927 жылы жазылған «Көксерек» хикаятынан мәдени тоғысудың әдеби аспектісін көреміз. Кейін, 1936 жылы Дж. Лондонның «Ақ азу» хикаятын «Қасқыр» деген атпен қазақ тіліне аударды. Америкаға сапар барысында, профессор Әуезовтың өтінішімен Колумбия, Лос-Анджелес және Гарвард сынды Американың элитарлық университеттерінің оқытушылары және студенттерімен кездесулер ұйымдастырылды. Бұл кездесулер жөніндегі жазба материалдарды іздестіру – қазіргі әдебиеттанушылар мен мәдениеттанушылардың міндеті.

Осы сапарда КСРО-ның Мемлекеттік қауіпсіздік комитетінің қадағалауында жүргеніне қарамастан, Мұхтар Әуезов бір кездері саяси қудалаудан қашып, шетелге көшіп барған ескі досымен кездесіп те үлгерді. Әрине, жазушының «Америкалық әсерлері» өз алдына, өзге қолжазбалары мен күнделіктерінен мұндай шынайы сілтемелерді іздеп табу оңай шаруа емес. Алайда, Башқұрт халқының саяси қайраткері - Заки Валди Тоганның 1969 жылы жарияланған естеліктерінен Мұхтар Әуезовтың Нью-Йорктағы қазақ эмиграциясының жергілікті өкілдерімен кездесу өткізгенін табамыз [1969]. Бұл дерек Әуезовтың Алаш идеясынан еш уақытта бас тартпағандығын көрсетеді.

Америкалық әсерлердің толық панорамасын қалпына келтіріп, толықтыруда пайдалы көмек М. Әуезовтың жолсеріктерінің естеліктеріне - Л. Леоновтың, С. Шипачевтың және О. Гончардың, сондай-ақ, сол кезеңдегі кеңес баспасөзінің материалдарына сүйену жаңа деректерді табуға мүмкіндік берері сөзсіз. Осыған байланысты, Әуезовтың жарқын бейнелі портретіне, бүкіл өмірін қазақтың ұлы ақындары шығармашылықтарын зерттеуге арнаған, ақындық жан-тәні сезімтал және талантты тұлға ретінде қараған Степан Шипачев «Нью-Йорк» өлеңін жазған [Правда газеті 1960].

Ағылшын тілді кеңістіктегі мемлекеттер Алаш қозғалысы және оның көшбасшысы болған Әлихан Бөкейхан арқылы қазақ әлемімен ХХ ғасыр-дың 10-20-жылдарында біршама таныс болатын. АҚШ-да сол ғасырдың басында-ақ Ә. Бөкейханның қазақтар жөніндегі еңбегі жарық көрген. М. Әуезовтен бұрын Әлихан Бөкейхан туралы американдықтардың айтқан сан алуан пікірлері түрлі зерттеулерден табылады. Дәлел ретінде американдық тарихшылар Стивэн Сэйбол [1998], Марта Олкот Брилл [1981] және Пит Роттиердің [2005] және тағы басқа ғалымдардың ғылыми еңбектерін атай аламыз.

Қазақтың қос алыбы туралы пікірлер біз үшін маңызды, әрі қызықты. Шетелге танымал болу фактілерін теріп жазар болсақ, екі бірдей қазақтың заңғар тұлғаларын еш іркілмей атаймыз. Олар – Әлихан Бөкейхан және Мұхтар Әуезов.

ХХ ғасырдың 40-60-жылдары аралығында, Мұхтар Әуезовтің көзі тірісінде шетелдерде шығарған немесе автордың келісімімен орыс тіліндегі мақалаларының ағылшын тіліне аударылып, шығарылуы кездейсоқ емес. Абай тұлғасы арқылы қазақ халқының тұтас дәуірлік тарихи болмысы берілген еңбектер сыртқы әлем ойшылдарын қызықтырғаны сөзсіз. М. Әуезов тек қазақ елі мәдени тарихында ғана емес, сонымен қатар шетел мәдениетінде де беделділігінің айғағы – Америка сапарында американдық қоғамға жазушы, ақын-философ, аудармашы, ғалым ретінде танылуында.

Америка жұрты М. Әуезовті оның атақты сапарынан кейін тіптен құрмет тұтқан. Біз оны ерекше жарияланымдарымен әйгілі «The New York Times» газетінде 1961 жылы Мұхтар Әуезовтың қайтыс болуына орай мақала-некролог жариялануынан-ақ байқаймыз. Бұл басылымда Мұхтар Әуезов екі жыл бұрын «Абай» және «Абай жолы» атты екі романы үшін Лениндік сыйлыққа ие болған қазақ ақыны, әрі философы ретінде баяндалған. Сондай-ақ, мақалада: «Мұхтар Әуезов Қазақстанның феодалдық ауылында, шалғайдағы Шыңғыс тауының бөктеріндегі философ-ақын Абай Құнанбаевтың қысқы үйінің-қыстағы жанында дүниеге келген. Дәл осы Құнанбаевтың өміріне негізделген еңбегі авторға жүлделі сыйлық әкелген болатын. Ол – қазақ және қырғыз фольклорындағы көптеген зерттеулердің авторы. Қазақ тіліне көптеген орыс классиктерін, соның ішінде Гогольдің «Бас инспекторы», сондай-ақ Шекспирдің пьесаларын аударған. Қазақ Ғылым Академиясының мүшесі болды» деген мәліметтер ішінен американдықтардың Абайды даралап философ-ақын деуі, сол арқылы Қазақстанды тануы біз үшін тарихи жайт болып табылады.

*«1961 Mukhtar O. Auezov is the Kazakh poet and philosopher whose two – novel work “Abai” and “The Road of Abai”, earned a Lenin prize two years ago... Mr. Auezov was born in a feudal village in Kazakhstan near the winter home of Abai Kunanbayev, who as a philosopher-poet roamed the ridges of the distant Gengiz Mountains. It was upon Kunanbayev’s life that the author based prize-winning work.*



*He was the creator of many researches into Kazakh and Kirghiz folklore. He translated into the Kazakh language many Russian classics including Gogol's "The Inspector General", as well as the plays of Shakespeare. He was a member of the Kazakh Academy of Sciences.*

Некрологта: «Ол 1960-шы жылдардың басында осы елге келген ресейлік жазушылардың құрамында болды. Әуезов мырза осы қалаға, Вашингтонға және Құрама Штаттардың басқа жерлеріне барды. Ол еліне қайтып бара жатып, сұхбаткерлерге Нью-Йорктің биік ғимараттарынан ерекше әсер алғанын айтты» деп батыс қоғамына қазақ жазушысының дүниеден озғанын хабарлаған. «*As a member of a group of Russian writers who came to this country in the early part of 1960s. Mr. Auezov visited this city, Washington and other parts of the United States. On his departure he told interviewers that he was especially impressed by New York's skyscrapers*» [The New York Times 1961].

### **Қорытынды**

Әлемдік гуманитарлық қауымдастықтың жоғары бағасына ие болған беделді теоретик, батыс жазба мәдени кеңістігінде бірқатар еңбектері жарық көрген әдеби практик-жазушы, академик Мұхтар Әуезовты тек Азия ғана емес, сондай-ақ, Еуропа һәм Америка қоғамы да ұлтшыл-идеологиялық және эстетикалық стилді әдебиет шебері, майталман жазушы, парасатты мәдениеттанушы, ұлт жанашыры және нағыз абайтанушы деп білген. Бұл өз кезегінде әлем халықтарының тарихи-мәдени байланыстарының өзегі болып табылатын – тарих, дәстүр және төл мәдениет сияқты ұлттық факторлардың үздігін аса әсерлі әдеби тілімен жеткізуші М. Әуезовтің жаһандық мәдени тоғысулардың төріндегі орны бар екендігінің айқындамасы деп нақ айтамыз.

### **Библиография**

- Auezov, M. 1945 'Abai Kunanbaev, Poet and Educator of Kazakh People', International literature, no.11. p. 58-61, Vol.12.
- Auezov, M. 1952 'Writers discuss their work', *Soviet literature*, Nos.7-12, pp. 148-149, Vol.12.
- Auezov, M. 1970 'Abai Kunanbayev (1845-1904)'. *Selected poems*. Moscow, Progress publisher. pp. 7-21.
- Auezov, M. 1964 'Traditions and Innovations', *Soviet literature*, Vol.11. pp. 10-13.
- Әуезов, М. 'Америка әдебиеті' [Электронды ресурc]. URL [http:// https://kk.wikipedia.org/wiki/Америка\\_әдебиеті](http://https://kk.wikipedia.org/wiki/Америка_әдебиеті) (қаралған уақыты: 22.04.2019).
- Заки Валди, Тоған. 1969 'Воспоминания', Стамбул, Түркия, с. 398.
- 'Қазақ әдебиеті' газеті (1964) *Шілде айы*. № 3, 10, 17, 24.
- Olcott, Martha Brill. 1981 'The Emergence of National Identity in Kazakstan', *Revue Canadienne des Etudes sur le Nationalisme*, Vol. 8, No. 2. pp. 285-300.
- 'Правда' газеті (1960). 1 Маусым, №153.
- Pete Rottier 2005. 'Creating the Kazakh Nation: The Intelligentsia's Quest for Acceptance in the Russian Empire, 1905-1920', A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Ph.D. (History) University of Wisconsin.
- 'Saturday Evening Post' (1961).
- Steven Sabol. 1998 'Awake Kazak!: Russian Colonization of Central Asia and the Genesis of Kazak National Consciousness, 1868-1920'. PhD Dissertation, Georgia State University
- The New York Times (1961) 'Mukhtar Auezov, Soviet Novelist'. June 28. p. 35.
- [Электронды ресурc]. URL [http:// https://reader.bookmate.com/ArLhKfP8](http://https://reader.bookmate.com/ArLhKfP8) (қаралған уақыты: 22.04.2019).

### Transliteration

Auezov, M. 1945 'Abai Kunanbaev, Aqyn jane Qazaq halqynyn agartushysy' [Poet and Educator of Kazakh People]. *Halyqaralyq adebiyet*, no.11. b. 58-61, Vol.12.

Auezov, M 'America adebiyeti' [American Literature]. URL [http:// https://kk.wikipedia.org/wiki/Америка\\_әдебиеті](https://kk.wikipedia.org/wiki/Америка_әдебиеті) (qaralghan uaqyту: 22.04.2019).

Auezov, M. 1952 'Jazushylar enbekterin talqylaidy' [Writers Discuss Their Work]. *Sovet adebiyeti*, Nos.7-12. bb. 148-149, Vol.12.

Auezov, M. 1970 'Abai Kunanbayev (1845-1904)' [Abai Kunanbayev (1845-1904)]. *Tandamaly poemalar*. Moskva: Progress publisher, bb. 7-21.

Auezov, M. 1964 'Dasturler men Innovatsiyalar' [Traditions and Innovations]. *Sovet adebiyeti*, Vol.11, bb. 10-13.

Zaki Valdi, Togan. 1969 'Vospominaniya'[Memoirs], Stambul, Turkiya, s. 398

'Qazaq adebiyeti' gazeti (1964) [Kazakh Literature]. *Shilde aiy*, № 3, 10, 17, 24.

Olcott, Martha Brill. 1981 'Qazaqstanda Ultyk Biregeilikting paida boluy' [The Emergence of National Identity in Kazakhstan]. *Revue Canadienne des Etudes sur le Nationalisme*, Vol. 8, No. 2. bb. 285-300.

'Pravda' gazeti (1960) [Pravda Newspaper]. 1 Mausym, №153.

Pete Rottier 2005. 'Qazaq ultyn qalyptastyru: Resei Imperiasyna Intelligentianyn qabyldanu izdenisteri, 1905-1920' [Creating the Kazakh Nation: The Intelligentia's Quest for Acceptance in the Russian Empire, 1905-1920] Ph.D. (Tarikh) dissertatsiyasy, Wisconsin Universiteti.

'Senbilik kesh baspasy' (1961) [Saturday Evening Post].

Steven Sabol. 1998 'Oyan qazaq!: Ortalyq Aziyanyn Resei Kolonizatsiyacy jane Qazaq Ultyk sanasynyn genezisi, 1868-1920 [Awake Kazak!: Russian Colonization of Central Asia and the Genesis of Kazak National Consciousness, 1868-1920]. PhD Dissertatsiyasy, Georgia Memleketik Universiteti.

The New York Times 1961 'Mukhtar Auezov, Soviet zhazushysy' [Mukhtar Auezov, Soviet Novelist]. June 28, p. 35.

[Electrondy resurs]. URL [http:// https://reader.bookmate.com/ArLhKfP8](https://reader.bookmate.com/ArLhKfP8) (qaralghan uaqyту: 22.04.2019).

### Резюме

**Байсарина Ж.С. Глобальная культурная интеграция: Абай Кунанбаев и Мухтар Ауэзов**

В данной статье рассматриваются духовно-нравственные идеи Абая Кунанбаева и Мухтара Ауэзова в диалоге мировых культур и представлении казахской литературы и культурного наследия на мировом уровне. В настоящее время культурные связи страны, выйдя на путь развития независимой истории, повысили интерес мирового сообщества к казахской литературе и культурным достижениям, в том числе к творчеству выдающихся людей и к ценному духовному наследию народа. Общеизвестно, что Мухтар Ауэзов, как сторонник культурного диалога народов мира, ставит своей целью вхождение в мировое культурное пространство через творчество Абая.

**Ключевые слова:** культура, литература, культурный диалог, история, личность, интеграция.

### Summary

**Baisarina Zh. S., Global Cultural Integration: Abai Kunanbayev and Mukhtar Auezov**

This article discusses the spiritual and moral ideas of Abay Kunanbayev and Mukhtar Auezov in the dialogue of world cultures and the presentation of Kazakh literature and cultural heritage at the world level. At present, the country's cultural ties, having embarked on the path of developing independent history have raised the interest of the world community in Kazakh literature and cultural achievements, including the work of outstanding people and the valuable spiritual heritage of the nation. It is well known that Mukhtar Auezov, as a supporter of the cultural dialogue of the nations of the world aims at entering the world cultural space through the works of Abai.

**Keywords:** Culture, Literature, Cultural Dialogue, History, Personality, Integration.

## ҒЫЛЫМДАҒЫ ЖЕРЛЕУ ДӘСТҮРЛЕРІНЕ БАЙЛАНЫСТЫ КӨЗҚАРАСТАР

**Аннотация.** Жерлеу дәстүрлері тек публицистикалық әдебиеттерде ғана емес, ғылыми әдебиеттерде де танымал. Дегенмен осы саланың көптеген ғалымдары берілген тақырыптың аз зерттелгенін айтады. Мақала ғылымдағы жерлеу дәстүрлеріне байланысты көзқарастарды ұғынуға арналады. Ғылыми жұмыста жерлеу дәстүрлерін теориялық түсінудің өзектілігі мен маңыздылығы негізделді. Мақаланың мақсаты болып қоғам өміріндегі жерлеу дәстүрлерінің рөлі мен орнын анықтау саналады. Ол үшін шетелдік және отандық ғалымдардың ойлары мен тұжырымдамалары қарастырылды. Шетелдік ғалымдар еңбектеріндегі ойларды анықтау үшін «Скопус» библиографиялық және реферативті базасы арқылы «funeral rites» түйін сөзі бойынша материалдар іздестірілді. Барлық зерттелген тұжырымдамалар келесі топтарға бөлінді: мәдениеттанулық, тарихи және этнографиялық зерттеулердегі көзқарастар; психологиялық және медициналық зерттеулердегі көзқарастар; демографиялық зерттеулерде көрініс тапқан көзқарастар. Отандық ғалымдардың еңбектері «Адам әлемі» және «Әл-Фараби» журналдарында қарастырылды. Берілген мәселені ғылымда терең зерттеу жерлеу дәстүрлеріне байланысты кейбір қателіктердің алдын алуға мүмкіндік береді.

**Түйін сөздер:** жерлеу дәстүрлері, өлім, марқұм, дін, мәдениет.

### *Kipicne*

Жерлеу дәстүрлері ғасырлар бойы діни ілімдермен қатар, қоғамның әлеуметтік-саяси өмірімен тығыз байланысты көзқарастар жүйесі болып табылады. Діни салт-ғұрыптармен бірге жерлеу дәстүрлері марқұмға қатынасты көрсететін тұрмыстық ахуал, қоғамның күнделікті өміріндегі құндылықтарды көрсетеді. Мұның барлығы жерлеу дәстүрлерін жан-жақты талдаудың рөлі мен маңыздылығын айқындайды.

Жалпы адамзат пайда болғаннан бастап қауымның қайтыс болған мүшесін о дүниеге аттандыруды ұйымдастыру мақсатында жерлеу дәстүрлері пайда болды. Ежелгі дүниедегі әр қауым өкілдері жерлеу дәстүрлерін түрліше түсінгендіктен, қазіргі таңдағы өзгешеліктер де осы себептерге байланысты. Ғылымдағы жерлеу дәстүрлеріне байланысты көзқарастарды талдау барысында мәселені зерттеудің жан-жақтылығы байқалып отыр. Бұл зерттеулер ұғымның тек діни жағынан ғана емес, әлеуметтік мәселелер тұрғысында талдауды мақсат етіп отыр. Тағы бір қызығы, тақырып нысаны әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдардағы зерттеулермен қатар, медицина ғылымдарында кеңінен қарастырылып отыр.

Мәселен, ауруханалар мен қызмет барысындағы дәрігерлердің емделушілерді жерлеуіне қатысу туралы жүйелік зерттеу жүргізген еңбекте авторлар 381 мақала, оның ішінде тақырыпқа 46 сәйкес келгендігін анықтаған. 46 зерттеудің 16 редакциялық мақала, 12 ұсыныстарға мән берілген. 18 мақала АҚШ, Канада, Австралия, Израиль мен Ирландияда жүргізілген көлденең (cross-sectional studies) зерттеу болып табылады. Жарияланымдар 1990 жылдар мен 2017 жылдарды қамтыды. Олардың ішіндегі 12 сандық, 3 – сапалық және 3 аралас әдістер қолданылған [Kim, Churilov, Huang & Weinberg 2019]. Осы қорытындыларға сәйкес, ғылымдағы жерлеу дәстүрлеріне байланысты көзқарастарды зерттеуді мақсат етіп отырмыз. «Funeral rites» кілт сөзін «Скопус» библиографиялық және реферативті базасында іздеу арқылы мәселеге қатысты соңғы үш жылдағы шетелдік зерттеулерге мән бергенді жөн санадық.

### Әдіснама

Ғылыми мақаланы әзірлеу барысында жүйелік, құрылымдық-қызметтік, тарихи-философиялық, институционалды зерттеу әдістері қолданылды. Зерттеу жұмысының эмпирикалық деректерін мәселеге арналған теориялық-тәжірибелік еңбектер құрайды. Зерттеу жұмысы барысындағы нәтижелерді алу үшін мәселе бойынша «Скопус» базасында соңғы үш жылда және «Адам әлемі» мен «Әл-Фараби» журналдарында соңғы төрт жылда жарық көрген зерттеулердің тұжырымдамаларын пайдалану негізінде салыстырмалы талдау арқылы мүмкін болды.

### *Шетелдік ғалымдар еңбектеріндегі жерлеу дәстүрлеріне байланысты көзқарастар*

Шетелдік ғалымдар еңбектеріндегі жерлеу дәстүрлеріне байланысты көзқарастарды талдау барысында «Скопус» базасына тіркелген журналдардағы тұжырымдамаларға ерекше мән бердік. Ескеретін жәйт, бұл көзқарастарды топтастыру барысында мәдениеттанулық, тарихи және этнографиялық зерттеулердегі көзқарастар, психологиялық және медициналық зерттеулердегі көзқарастар, демографиялық зерттеулерде көрініс тапқан көзқарастарға көңіл бөлдік.

**Мәдениеттанулық, тарихи және этнографиялық зерттеулердегі көзқарастар.** Бенин университетінің ғалымдары Ю.О. Ону және П.О. Соломон-Этефияның [Onu & Solomon-Etefia 2019] зерттеулерінде ажал өлгендер мен тірілерді байланыстыратын дәстүрлерді орындауды сүйемелдейді. Бұл зерттеуде олар Нигерияның Энуги штатындағы Игболанд аймағындағы жерлеу дәстүрлеріне функционалды-семиотикалық талдау жүргізеді. Аймақтағы жерлеу дәстүрлеріне байланысты белгілер мен нышандарға мән береді. Ғалымдардың айтуы бойынша, жерлеу дәстүрлері адамдардың өмірлік тәжірибесін танытатын мәдени көрсеткіш болып табылады. Жерлеу дәстүрлері адамдардың ойлары, эмоциялары, әлеуметтік ұйымдасуы мен мәдени ерекшеліктерін танытады.

Тірілер мен өлілердің бірыңғай әлеуметтік кеңістігін этологиялық тұрғыдан талданған еңбекте М.Л. Бутовская мен Д.А. Дронова [Butovskaya & Dronova 2019] африкалық қоғамдағы ата-бабаларға табынушылық діни, мәдени және әлеуметтік саладағы ажырамас бөлік ретінде дәйектейді. Африкалықтардың түсініктері бойынша, ата-баба жеке адам мен бүкіл қауымның аман-есен және салауатты өмір сүруін қамтамасыз етеді, таяп қалған қауіп-қатерлерден сақтандырады. Бірақ, бұл үшін оларды құрметтеп және тұрақты түрде еске алу рәсімдерін жүргізіп отыру қажет. Бұл еңбекте авторлар датог халқының еске алу рәсімдеріне ерекше мән береді. Датог мәдениетіндегі жерлеу дәстүрлерінің салт-ғұрыптары марқұмның жынысы, әлеуметтік мәртебесі, отбасылық иерархия мен туысқандық байланыстар жүйесіндегі ахуалмен байланысты.

Жерлеу орындарын әлеуметтік өзара байланыстар шеңберінде қарастырған еңбекте ресейлік жас ғалым Е.Г. Чеснокова [Chesnokova 2019] бұл аймақты «өзек» ретінде қарастырады. Жерлеу орындарында түрлі конструкциялар, шекараларын шартты түрде белгілеу үшін таңбаланған шарбақтар мен дуалдар тұрады. Жерлеу орындарындағы күмбездер марқұмды таңбалық қайта жаңғырту мен жады орны қызметін жүзеге асыруды көздейді.

Тарихи зерттеу жұмыстарында да жерлеу дәстүрлеріне байланысты ғылыми жұмыстарды кездестіруге болады. Мәселен, Ресей ғалымы С.Е. Малых [Malykh

2019] жазба, иконографикалық және археологиялық деректерді кешенді талдау негізінде «қызыл балшық ыдысты сындыру» (śd dšr.wt) дәстүрін түсіндіру және материалды тұрғыдан тиянақтауға арнайды. Автор берілген салт-ғұрыптар жерлеу рәсімінің соңында орындалатынын айта келе, өлген адамның денесі мен жерленген орнын барлық жамандықтан қорғайды. Салт-ғұрыпта тостаған мен құмыраның кез-келген түрі пайдаланылған, бірақ ол міндетті түрде қызыл түсте болуы керек екендігін көрсетеді.

Мальорка мен Меноркадағы темір дәуіріндегі жерлеу дәстүрлерінде әуен мен дыбыстар шығару бойынша зерттеу жұмысын жүргізген испан ғалымдары Л.П. Матео мен Б.Л. Эстареллас [Mateo & Estarellas 2019] мәселе археологтарға белгілі болғанымен, бұл дәстүрдің әлеуметтік тәжірибеде жүзеге асырылуы бойынша түсініктердің қалыптаспағандың айтады. Қоңыраулар немесе тинтиннабулум (латынның tintinnabulum – литургиялық қоңырау) секілді артефакттар дыбыстарымен байланысты дәстүрлер жерлеу тәжірибесіндегі салт-ғұрыптарын жасау маңыздылығын айқындайды. Бұл мәселе жерлеу дәстүрлеріндегі дыбыс феноменологиясымен байланысты деп ойлаймыз.

**Психологиялық және медициналық зерттеулердегі көзқарастар.** Өлімнен кейінгі тірілер арасындағы қайғы – кез-келген адам ұшырасатын құбылыс. Өлім салт-ғұрыптары, діни нанымдар мен түрік әйелдерінің қайғылары мәселесін талдаған еңбекте И. Аксоз-Эфе, О. Эрдур-Бейкер және Х. Серваты-Сейб [Aksoz-Efe, Erdur-Baker & Servaty-Seib 2018] сегіз аза тұтушы түрік әйелдерінен сұхбат алады. Ғалымдар әйелдер арасынан үш негізгі тақырыпты айқындаған: (а) жақынынан айырылу метафорасы, (б) жерлеу дәстүрлері және (с) бақылау және тұлғалық факторларымен байланысты салт-ғұрыптар. Зерттеу жұмысында авторлар сезімді бақылау олардың аза тұту күйзелісі мен дәстүрлерді қабылдауға ықпал жасады деген қорытындыға келеді.

Нарративті медицина бойынша жазылған еңбегінде М. Ким [Kim 2019] емделушінің өліміне жеке және кәсіби реакциясының түсінігін жеткізіп, дәрігерлерді қайғыруға соқтыратын қысымдарды атап көрсетеді. Емделушінің жерлеуіне қатысу кінә, қайғы, уайым, оқшаулану және терістеу сезімін бәсеңдетуге ықпал жасайтындығын баяндайды. Расында ауруханадағы емделушінің қайтыс болуы – үлкен жауапкершілік. Дәрігердің өз жұмысына күзінеттілігінің төмендігін тек туған-туыстары ғана емес, бүкіл қоғам даттап жатады. Әрине, дәрігерлер біліктілігі мен қолынан келгенін жасап жатады. Бірақ емделуші денсаулығы күрт төмендеп, адам ағзасының өмір сүруге ұмтылысы азайса, дәрігер ештеңе жасай алмайтынғы анық. Кез келген тәжірибелі дәрігер емдеу шарасы жоспарға сәйкес өтетініне кепілдік бере алмайтыны сияқты, аурудың асқинуын да болжай алмайды. Сондықтан автордың мәселеге қатысты айтып жатқан ойлары орынды деп білеміз.

Жалпы медицина саласындағы шетелдік зерттеулерде қайтыс болған емделушілердің жерлеуіне қатысудың маңызын талдаған еңбектер көп кездеседі. Мәселен, австралиялық ғалымдар С.С. Замбрано, А. Чур-Хансен және Г.Б. Кроуфорд [Zambrano, Chur-Hansen & Crawford 2017] зерттеулерінде мәселенің тәжірибесі мен қатынастар түсінігіне талдау жүргізіледі. Емделушінің жерлеуіне қатысу медициналық дилемма екенін айта келе, аталмыш зерттеу жұмысының онлайн сұрауына австралиялық 437 дәрігер қатысқандығын дәйектейді. Сұралғандар арасынан жалпы тәжірибе бойынша дәрігерлердің 71 пайызы, онкологтардың 67 пайызы, психиаторлардың 67 пайызы, паллативтік медицина мамандарының 63

пайызы, хирургтардың 52 пайызы, интенсивті терапия мамандарының 22 пайызы марқұм болған емделушілердің жерлеуіне қатысқан. Зерттеушілердің ойынша, жерлеуге қатысу жеке шешім болып табылатындықтан, емделушінің өлімі және емделушінің өлімінен кейінгі дәрігердің рөліне қатысты мәселелер медициналық білім беру мен кәсіби даму тұрғысында талдануы қажет.

С. Берманның [Berman 2018] ойынша, емделушілердің жерлеуіне қатысу – марқұмның отбасына демеу берудің тәсілі. Ол бұл әрекетті халық түсінеді деп пайымдай келе, кәсіби педиатрияның негізі жерлеу рәсіміне қатысуда деп қорытындылайды.

Ғылымдағы жерлеу дәстүрлеріне байланысты көзқарастар арасынан **демографиялық зерттеулерде** көрініс тапқан Г.-С. Хан, Х. Форбс-Мьюитт және В. Ян Ванг [Han, Forbes-Mewett & Yang Wang 2018] еңбектері назарымызды қажет етеді. Олар өз зерттеулерінде Австралияның Мельбурн қаласындағы қытайлық мигранттардың жерлеу дәстүрлеріне байланысты ұрпақтар арасындағы келісімдерге талдау жасайды. Мұнда авторлар мигранттар өміріндегі бірнеше ұрпақтарды біріктірген өлім мен жерлеу дәстүрлеріне қатысты миграция мен ажал арасындағы өзара байланыстарды қарастырады. Бұл ахуал ұлттық мұраны нығайту және ұрпақтар арасындағы байланысты қалыптастыру жолындағы жұмылуға түрткіні туындатады. Австралиядағы әлеуметтік-экономикалық тәуелсіз өмір салты қытайлық мигранттардың соңғы сапарға шығарып салуды даярлауға өзгерістер әкелгені байқалады. Дегенмен, жерлеу орнының өткен, бүгінгі мен болашақ арасындағы маңызы коммуникациялық тораптарды белсенді түрде құруға итермеледі. Өзінің жеке жерлеуін ұйымдастыру және жерлеу орнын алдын ала табуға ұмтылыс өз балаларының ауыртпалықтарын жеңілдету және түрлі қытайлық жерлеу дәстүрлерін жүзеге асыруды көздеп отырғаны дәйектеледі. Балалық инабаттылық пен отбасылық құндылықтардың маңызы сақталғанымен, бұл түсініктер австралиялық контекстке сәйкес өзгерістерге ұшырауда.

### ***Отандық ғалымдар еңбектеріндегі көзқарастар***

Жерлеу дәстүрлеріне байланысты көзқарастарды отандық ғалымдар да зерттеуде. Мәселенің философиялық және мәдениеттанулық қырын ашу үшін «Адам әлемі» философиялық және қоғамдық-гуманитарлық журналы мен «Әл-Фараби» әлеуметтік-гуманитарлық зерттеулер журналындағы материалдарға мән бердік.

Әл-Матуриди идеяларының не ұсынатындығын талдау арқылы ислам және плюрализм мәселелерін айқындаған еңбекте Ғ. Жүсіпбек пен Б. Сатершинов [2016, 61-62 бб.] Самарқандтағы әл-Матуридидің шәкірттері өздерін өлгеннен кейін де билік ұстаушылардан қашық болу үшін билеушілер сарайынан барынша алыстағы қарапайым молаларда жерлеуді өсиет еткені қызығушылық тудырғанын айтады. Біздің ойымызша, бұл мәселеде саяси астар бар секілді.

Қазақстандағы діни сананың қалыптасу ерекшелігін талдаған еңбегінде П. Сүлейменов халық мәдениетіндегі дәстүрлі діншілдік пен жаңадан қабылданған діншілдіктің бірігуі қоғам санасында, салттық тәжірибеде көрініс табатынын айтады. Ғалымның пайымдауынша [Сүлейменов 2017, 94 б.], «... үйлену той, жерлеу салттарына дәстүрлі тәңірлік дін мен шамандықтың көптеген элементтері енген». Қазақстан өңірлеріндегі жерлеу дәстүріндегі мәдени салт-ғұрыптарда да ерекшеліктер бар екенін айта кетуіміз қажет.

Қазақ ділі рухани бағдарларының мәселелері мен басымдықтарын сараптаған еңбекте Г. Конкина тарихи үдерістегі қазақ этностық ділінің өзіндік қырын тарихи-философиялық тұрғыдан талдайды. Ғалымның пікірінше [Конкина 2017, 83 б.], «Өзінің этномәдениетінде жерлеу рәсімінде қазақ халқы қайтыс болған адамның асы, қырқы мен жылынан басқа жетілігін (кейбір жерлерде жүздігін) де атап отырған. Жерлеу рәсіміндегі мұсылмандық қалыптар барынша ұлттық дәстүрлі әдет-ғұрыптарымен барынша ықпалдасып кеткенін қазіргі заманның өзінде байқауға болады. Демек, ұлттылық пен діниліктің арасында құбылыстық қайшылықтар қазақ ділінде көрініс таппаған». Діл әрбір адамның рухани бастауының негізі екендігін ескерсек, аталмыш тұжырымдама да маңызды.

Әлеуметтік-мәдени динамика аясындағы күйші тұлғасының трансформациясын талдаған еңбекте Б. Қоқымбаева дәстүрлі, индустриалды және индустрияландырудан кейінгі әлеуметтік-мәдени ақиқат аясындағы салтты дәнекерлеушіден бастап, қазіргі «сегіз қырлы бір сырлы» болғанға дейінгі аралықтағы өмір салты мен қызметінің эволюциясын қарастырады. «Сегіз қырлы, бір сырлы» - жан-жақты қабілеттерге ие тәңірліктің сакралды типі екенін айта келе, олар қоғамда аң аулау, емшілік, жерлеу сияқты маңызды істерді атқарғанын баяндайды [Қоқымбаева 2017, 58 б.].

Т.Х. Габитов, С. Шамахай, М. Саркулова және Н.К. Альджанованың [2018] номадтық дүниетаным архетиптерін «Құпия шежіре» түркі-монғол мәдениеті ескерткіші ретінде талданған еңбектерінде жерлеудің мағынасына тоқталған көзқарастарға сараптамалар жасалған тұстары кездеседі.

Дәстүр мәселесін философиялық бағамдаған еңбекте С. Рахимжанова жеке адам мен тұлғаның, ұлт пен ұлыстың, қоғам мен мемлекеттің, жалпы, адамзат дамуындағы дәстүрдің рөлі мен маңызы философиялық тұрғыдан жан-жақты ашып көрсетіледі. Автордың пайымдауынша [Рахимжанова 2018, 81 б.], «Қазақ дүниетанымындағы басқа біреуге жанашырлық жасап, оның қиындығына қолдау көрсету, қайтыс болған адамды жерлеу, қонағасы беру, жұмасын, қырқын беру дәстүрлері өмір мен өлімге негізделген тұрмыстық деңгейдегі даналық диалектикасын білдіреді. Қазақтың салты, дәстүрі ұлт үшін өнеге, тәлімдік, тәрбиелік маңызы зор рухани құндылық болып табылған. Осындай адамшылдыққа бастайын дәстүрлер қазақ елінің болашағына сүрлеу жол сала алды».

Дін мен дәстүр сабақтастығы діни біртұтастықты сақтаудың негізі екендігін дәйектеген еңбекте Қ. Бағашаров пен Қ. Шалабаев [2018] жерлеу дәстүрлеріне байланысты тұжырымдарды пайдаланады. Мәселен [Бағашаров & Шалабаев 2018, 165 б.], «Ұлы дала жүздеген жылдар барысында жерлеу салттарын қалыптастырған. Қайтыс болған адамның шығарып салу рәсімі мұсылман қағидалары негізінде жасалады. Марқұмның жүзін құбылаға қаратып қойып, иегін байлап, матамен бетін жауып, таза сумен денені жуып, ақ кебінге ораған. Күнәнің өтелуі жайлы дұға оқып, мәйітті үйден алып шығып, жерлеудің алдында «жаназ» рәсімін өткізеді».

Сонымен қатар, бейіт басына қатысты мынадай ойларды келтіреді [Бағашаров & Шалабаев 2018, 165-166 бб.]: «Қазақ жерінде ерте заманнан бері бейіт басына кесектен, қыштан, күйдірілген кірпіштен салынған ескерткіштерді күмбез, кешен, кесене, там тәрізді жерлеу ескерткіштері жиі кездеседі. Мысалы, батыс өңірдің қазақтары бейіт басына ұштас, бестас, қойтас, құлпығастарды орнатады немесе сандықтан, сағнатам және күмбезді там салады. Жерлеу орындарының қара жолдың

бойында болатын себебі ниет етіп, дұға қылсын деген мақсатпен бірге жолаушылар жауын шашын, боранда ықтасын қылып, түнеп аттануын да ойластырғаннан болса керек. Әдетте, дәстүрлі ортада зират, мола, т.б. жерлеу ескерткіштері жанынан өткен атты жолаушы тоқтап, аялдамайтын жағдайда оң жақ аяғын үзеңгіден шығарып, «Жандарың жаннатта, жатқан жерлерің жайлы болсын; қияметті күні жақын» деп бет сипай ниет етеді. Аяғын үзеңгіден шығару ырымы «аттан түстім» деген бейвербальді семантиканы білдіреді».

Көшпелілер танымының әлемдік философиядағы орнын сараптаған еңбекте Б. Таирова мен Г. Еменова [2019] ата-бабалар аруағына сыйыну салты арғы замандардан келе жатқан ұлы дәстүрді сақтау, жалғастыру жауапкершілігінен туғандығын айтады. Аруаққа сыйыну салты ұрпақты жауапкершілікке тәрбиелеуде, патриоттық сезімді ұштауда орасан зор әлеуметтік мәні болғандығын дәйектейді. Осы ойларына сәйкес авторлар мынадай тұжырым ұсынады [Таирова & Еменова 2019, 29 б.]: «Жаугершілік заманда өзге елдің жерінде қаза болған батырларын еліне әкеліп жерлейтін болған. Хан, би, батырлардың басына күмбез орнату, оларға қошамет көрсету үрдісі көшпелі халықта, әсіресе, қазақтарда атадан балаға мирас болған. Бұрынғы обаларды қазір күмбезді мазарлар алмастырған. Ескі обалар мен кейінгі күмбезді мазарлар қазақтардың ең қасиетті құлшылық ететін орындарына айналған».

### Қорытынды

Ғылымдағы жерлеу дәстүрлеріне байланысты көзқарастарды бір мақала шеңберінде талдау мүмкін емес. Зерттеу жұмысында туындаған кейбір мәселелер көптеген ізденістерді қажет етеді. Жоғарыда аталып өткен тұжырымдар мәселенің өзектілігін айқындап отыр. Байқап отырғанымыздай, жерлеу дәстүрлері жерлеу кезіндегі және одан кейінгі дәстүрлі салт-ғұрыптардан тұрады. Әр халық марқұмды о дүниеге аттандыруды әр түрлі түсінеді.

Жерлеу дәстүрлеріндегі көптеген салт-ғұрыптар өңірдің мәдениеті мен жергілікті дәстүрлерімен байланысты екендігін айта кетуіміз қажет. Сондықтан алдағы уақытта Қазақстан өңірлеріндегі жерлеу дәстүріндегі мәдени салт-ғұрыптарды талдау маңызды деп ойлаймыз. Ол үшін жерлеу рәсімдерін зерттеудің әдістері, тәсілдері және бағыттары мен қазақ халқының жерлеу рәсімінің құрылымын анықтағанды жөн санаймыз.

### Библиография

- Aksoz-Efe, I. et al. 2018. 'Death Rituals, Religious Beliefs, and Grief of Turkish Women'. *Death Studies*, 42 (9), pp. 579-592.
- Бағашаров, Қ. & Шалабаев, Қ. 2018. 'Дін мен дәстүр сабақтастығы – діни біртұтастықты сақтаудың негізі'. *Әл-Фараби*, 3 (63), 155-170 бб.
- Berman, S. 2018. 'The Importance of Attending Patient Funerals'. *Pediatrics*, 142 (1), e20173977.
- Butovskaya, M. & Dronova, D. 2019. 'Commemoration Ceremonies among the Datoga in the Context of the Unified Social Space of the Living and the Dead: An Ethological Analysis'. *Etnograficeskoe Obozrenie*, 1, pp. 42-64.
- Chesnokova, E. 2019. 'Private Territory': Burial Ground in the Field of Social Interaction'. *Etnograficeskoe Obozrenie*, 1, pp. 65-78.
- Ғабитов, Т. и др. 2018. 'Архетипы номадического мировоззрения: «Сокровенное сказание» как памятник тюрко-монгольской культуры'. *Адам әлемі*, 4 (78), сс. 87-99.
- Han, G.-S., Forbes-Mewett, H. & Yang Wang, W. 2018. 'My Own Business, not My Children's: Negotiating Funeral Rites and the Mobility and Communication Juncture among Chinese Migrants in Melbourne'. *Mobilities*, 13 (5), pp. 761-775.



- Жүсіпбек, Ф. & Сатершинов, Б. 2016. 'Ислам және плюрализм: әл-Матуриди идеялары не ұсынады?' *Адам әлемі*, 3 (69), 51-65 бб.
- Конкина, Г. 2017. 'Қазақ ділінің рухани бағдарлары: мәселелер мен басымдылықтар'. *Әл-Фараби*, 1 (57), 75-87 бб.
- Kim, K. et al. 2019. 'Bereavement Practices Employed by Hospitals and Medical Practitioners Toward Attending Funeral of Patients: A Systematic Review'. *Medicine (United States)*, 98 (36), e16692.
- Kim, M. 2019. 'The Right to Grieve'. *JAMA - Journal of the American Medical Association*, 321 (16), pp. 1569-1570.
- Қоқымбаева, Б. 2017. 'Әлеуметтік-мәдени динамика аясындағы күйші тұлғасының трансформациясы'. *Әл-Фараби*, 3 (59), 51-65 бб.
- Malykh, S. 2019. 'Ancient Egyptian Ritual of «Smashing the Red Pottery» (śd dšr.wt) and Red Ceramics of the Old Kingdom'. *Vestnik Drevnei Istorii*, 79 (1), pp. 5-22.
- Mateo, L. & Estarellas, B. 2019. 'Music and Sound in the Funeral Rites of Majorcan post-lataiotic'. *Archivo Espanol de Arqueologia*, 92, pp. 105-118.
- Onu, J. & Solomon-Etefia, P. 2019. 'A Functional-Semiotic Investigation of Traditional Funeral Rites and Rituals in Elugwu Ezike in Igboland'. *International Journal of Language Studies*, 13 (1), pp. 99-128.
- Рақимжанова, С. 2018. 'Дәстүр мәселесін философиялық бағамдау'. *Адам әлемі*, 2 (76), 75-83 бб.
- Сүлейменов, П. 2017. 'Қазақстандағы діни сананың қалыптасу ерекшелігі'. *Адам әлемі*, 1 (71), 89-97 бб.
- Таирова, Б. & Еменова, Г. 2019 'Көшпелілер танымының әлемдік философиядағы орны'. *Әл-Фараби*, 2 (66), 26-44 бб.
- Zambrano, S.C., Chur-Hansen, A. & Crawford, G.B. 2017. 'Attending patient funerals: Practices and attitudes of Australian medical practitioners'. *Death Studies*, 41 (2), pp. 78-86.

### Transliteration

- Aksoz-Efe, I. et al. 2018. 'Death Rituals, Religious Beliefs, and Grief of Turkish Women'. *Death Studies*, 42 (9), pp. 579-592.
- Bagasharov, K. & Shalabayev, K. 2018. 'Din men dastur sabaktastygy – dini birtutastykty saktaudyn negizi' [The Continuity of Religion and Tradition is the Basis for Preserving Religious Unity]. *Al-Farabi*, 3 (63), 155-170 bb.
- Berman, S. 2018. 'The Importance of Attending Patient Funerals'. *Pediatrics*, 142 (1), e20173977.
- Butovskaya, M. & Dronova, D. 2019. 'Commemoration Ceremonies among the Datoga in the Context of the Unified Social Space of the Living and the Dead: An Ethological Analysis'. *Etnograficeskoe Obozrenie*, 1, pp. 42-64.
- Chesnokova, E. 2019. 'Private Territory": Burial Ground in the Field of Social Interaction'. *Etnograficeskoe Obozrenie*, 1, pp. 65-78.
- Gabitov, T. et al. 2018. 'Arhetipy nomadicheskogo mirovozzrenija: «Sokrovennoe skazanie» kak pamjatnik tjurko-mongol'skoj kul'tury' [World Outlook Archetypes Ofnomad in the Context of «The Secret History of the Mongols»]. *Adam alemi*, 4 (78), ss. 87-99.
- Han, G.-S. et al. 2018. 'My Own Business, not My Children's: Negotiating Funeral Rites and the Mobility and Communication Juncture among Chinese Migrants in Melbourne'. *Mobilities*, 13 (5), pp. 761-775.
- Zhussipbek, G. & Satershinov, B. 2016. 'Islam zhane pljuralizm: al-Maturidi idejalary ne usynady?' [Islam and Pluralism: What Can the Maturidi School Offer?]. *Adam alemi*, 3 (69), 51-65 bb.
- Конкина, Г. 2017. 'Kazah dilinin ruhani bagdarlary: maseleler men basymdylyktar' [The Spiritual Orientation of Kazakh Mentality: Problems and Priorities]. *Al-Farabi*, 1 (57), 75-87 bb.
- Kim, K. et al. 2019. 'Bereavement Practices Employed by Hospitals and Medical Practitioners Toward Attending Funeral of Patients: A Systematic Review'. *Medicine (United States)*, 98 (36), e16692.

Kim, M. 2019. 'The Right to Grieve'. *JAMA - Journal of the American Medical Association*, 321 (16), pp. 1569-1570.

Kokumbayeva, B. 2017. 'Aleumettik-madeni dinamika ajasyndagy kujshi tulgasynyn transformacijasy' [The Transformation of the Kyushi Personality in the Context of Social-Cultural Dynamics]. *Al-Farabi*, 3 (59), 51-65 bb.

Malykh, S. 2019. 'Ancient Egyptian Ritual of «Smashing the Red Pottery» (śd dšr.wt) and Red Ceramics of the Old Kingdom'. *Vestnik Drevnei Istorii*, 79 (1), pp. 5-22.

Mateo, L. & Estarellas, B. 2019. 'Music and Sound in the Funeral Rites of Majorcan post-talaiotic'. *Archivo Espanol de Arqueologia*, 92, pp. 105-118.

Onu, J. & Solomon-Etefia, P. 2019. 'A Functional-Semiotic Investigation of Traditional Funeral Rites and Rituals in Elugwu Ezike in Igboland'. *International Journal of Language Studies*, 13 (1), pp. 99-128.

Rakhimzhanova, S. 2018. 'Dastur masesin filosofijalyk bagamdau' [Philosophical Assessment of Tradition]. *Adam alemi*, 2 (76), 75-83 bb.

Suleimenov, P. 2017. 'Kazhstandagy dini sananyn kalyptasu ereksheligi' [Features of Formation of Religious Consciousness in Kazakhstan]. *Adam alemi*, 1 (71), 89-97 bb.

Tairova, B. & Emenova, G. 2019 'Koshpeliler tanymynyn alemdik filosofijadagy orny' [The Place of Knowledge of Nomads and its Role in World Philosophy]. *Al-Farabi*, 2 (66), 26-44 bb.

Zambrano, S. et al. 2017. 'Attending patient funerals: Practices and attitudes of Australian medical practitioners'. *Death Studies*, 41 (2), pp. 78-86.

### Резюме

**Мусаев Р.А., Жумашова Ж.А. Взгляды на проблемы погребального обряда в науке**

Погребальные обряды не только популярны в публицистической, но и в научной литературе. Тем не менее, многие ученые доказывают недостаточную изученность данной темы.

Статья посвящена осмыслению взглядов погребальные обряды в науке. В работе обосновывается актуальность и важность теоретического осмысления погребальных обрядов. Целью статьи является определение роли и места погребальных обрядов в жизни общества. Были рассмотрены взгляды и концепции зарубежных и отечественных ученых. В библиографической и реферативной базы «Скопус» были проанализированы документы по ключевому слову «funeral rites». Все изученные концепции были выделены на следующие группы: культурологические, исторические и этнографические; психологические и медицинские: демографические исследования. Были проанализированы исследования отечественных ученых глубокое изучение данной проблемы позволит предотвратить некоторые ошибки во взглядах во взглядах на погребальных обрядов.

**Ключевые слова:** погребальные обряды, смерть, покойный, религия, культура.

### Summary

**Mussayev R.A., Zhumashova Zh.A. Views on the Problems of the Funeral Rite in Science**

Funeral rites are not only popular in journalistic, but also in scientific literature. Nevertheless, many scientists prove the lack of knowledge of this topic.

The article is devoted to the understanding of the views of funeral rites in science. The work substantiates the relevance and importance of theoretical understanding of funeral rites. The purpose of the article is to determine the role and place of funeral rites in society. The views and concepts of foreign and domestic scientists were examined. In the bibliographic and abstract base «Scopus» documents were analyzed for the keyword «funeral rites». All concepts studied were allocated to the following groups: cultural, historical and ethnographic; psychological and medical: demographic studies. Studies of domestic scientists were analyzed, a deep study of this problem will prevent some errors in the views in the views on the funeral rites.

**Keywords:** funeral rites, death, deceased, religion, culture.

*Багила Таурова (Тараз, Қазақстан)*  
*Зауре Малғараева (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)*

## ҒЫЛЫМНЫҢ ҚОҒАМДАҒЫ ОРНЫ

**Аннотация.** Мақалада ғылыми білімнің қалыптасу тарихы және ежелгі кезеңнен бастап, ғылым эмпирикалық білімдерді жалпылаумен және белгілі бір жүйеге келтірумен, яғни интеграция мен синтездің ең қарапайым формаларымен байланысы қарастырылады. Дамудың негізінде ғылым ескі түсініктерден біртіндеп арылып, сапасы жағынан жаңа жүйелермен ауыстырған кездегі білімнің тұрақты түрде интеграцияға қарай жүруімен сипатталған. Тарихи оқиғалар ғылымда адамзаттың басын біріктіріп жаңа идеяның қалыптасуына түрткі болған. Ғылымда ашылған жаңалықтар адамзаттың қажеттілігін арттырған. Қандай ашылған жаңалық болсын, белгілі бір биліктің ырықанда болған. Қоғамда ғалымдар қалыптастырған алуан түрлі биліктің құрылымы қалыптасып, басқару үрдісінде өзіндік ерекшелікке ие болды. Талдау нәтижесі бойынша авторлар ежелгі кезеңнен бүгінгі кезеңге дейінгі аралықта биліктің әр түрлі формасын алып қарастырған. Әр қоғамдағы биліктің атқарған қызметі мен ролі халықпен бірге жасасып, өзінің әділ бағасын алды. Билік пен халық арасындағы қатынас қашанда ескеріліп отырған.

**Түйін сөздер:** білім, құндылық, қоғам, интеграция, ұлттық.

### *Кіріспе*

Ғылыми білімнің қалыптасу тарихы көне кезеңнен бастау алады. Ежелгі кезеңнен бастап, ғылым эмпирикалық білімдерді жалпылаумен және белгілі бір жүйеге келтірумен, яғни интеграция мен синтездің ең қарапайым формаларымен байланысты болған. Дамудың негізінде ғылым ескі түсініктерден біртіндеп арылып, сапасы жағынан жаңа жүйелермен ауыстырған кездегі білімнің тұрақты түрде интеграцияға қарай жүруімен сипатталды. Тарихи оқиғалар ғылымда адамзаттың басын біріктіріп жаңа идеяның қалыптасуына түрткі болған. Ғылымда ашылған жаңалықтар адамзаттың қажеттілігін арттырған. Қандай ашылған жаңалық болсын, белгілі бір биліктің ырықанда болған. Қоғамда ғалымдар қалыптастырған алуан түрлі биліктің құрылымы қалыптасып, басқару үрдісінде өзіндік ерекшелікке ие болды. Ежелгі кезеңнен бүгінгі кезеңге дейінгі аралықта биліктің әр түрлі формасы өмір сүрді. Әр қоғамдағы биліктің атқарған қызметі мен ролі халықпен бірге жасасып, өзінің әділ бағасын алды. Билік пен халық арасындағы қатынас қашанда ескеріліп отырған.

Томас Джефферсон мемлекеттің монархиялық формасын сынға алып, халық бостандығы идеясын жақтаса, Жан-Жак Руссо «Қоғамдық келісім жөніндегі» еңбегінде демократиялық билік идеясын ұсынған. Жалпы алғанда, Жаңа дәуірде саяси ой сол заманғы идеологиялық тұжырымдамалардың көпшілігіне негіз болды. Ол ғасырға белсенді саяси қызмет тән болды да, саяси ой сол процестен тысқары қалған жоқ.

### *Мәселені талқылау және негізгі нәтижелер*

Бүгінгі Еуропаның саяси және әлеуметтік келбетінде ХІХ ғасыр қоғамдық-саяси ойының таңбасы әлі де бар. Қазіргі Еуропадағы демо-кратиялық саяси жүйелерді жасау нақ ХІХ ғасыр белесінде басталды, және де осы мағынада аталмыш кезеңнің саяси ойының тек теориялық қана емес, практикалық та зор маңызы

болды» [Әлемдік саясаттану онтологиясы 2006, 17 б.]. Бүгінде тәуелсіз ел алдында тұрған мақсаттар мен міндеттерді іске асыруда ұлттық мүдде демократиялық жолмен қалыптасқанда дамытыны анықталды. Ғылымның жаңа сападағы көрінісі қоғамға қызмет еткенде өз межесінен көріне алады.

Кешегі жиһангерлік соғыстар тұсында жетік меңгерген арабтардың ғылымының бірі – география болыпты. Аль-Идрис география оқулығын жазып, 71 картадан тұратын атлас бастырып шығыпты. Зерттеуші ғалымдардың айтуы бойынша, ол еңбектің ішінде дүниежүзінің де картасы болған. XIII ғасырда глобусты да алғаш ойлап тапқан арабтар болса, XIV ғасырда араб саяхатшысы Ибн Батута әлемді тегіс аралап шығыпты. Орта ғасыр дәуірінде қатынас жолын ескеретін болсақ, осыншама жерді, яғни әлемді аралап шығуы таңқаларлық жәйт. Сол заманның өзінде Ибн Батута Солтүстік Европаны «түнек елі» деп атап, аяқ баспаса, бұл «түнек елін» отандасы Ибн Фадлан ашып, осы саяхат тұсында Орта Азияда, Қазақстанда, Еділ бойында болып, біздің Отанымыз жайында құнды мәліметтер қалдырғаны бүгінде ешкімге жаңалық болмас. Ежелгі кезеңде, аспандағы жарық көздеріне табыну әу баста айға табынудан басталыпты, себебі, адамзат күнге табынбас бұрын айға табыныпты, күн календарынан бұрын ай календарының тууы – соның куәсі екен. «Ғалымдардың айтуынша, дүние жүзілік мәдениет тарихында өшпес із қалдырған Орта Азия, Триполи цивилизация ошақтары осы тұстан басталған» [Левин & Чебоксаров 1995, 7-9 бб.].

Арабтар алыс елге сапар жасаумен ғана шектелмей, аспан әлемін зерттеуге де құлшынысты қатты танытыпты. X ғасырда әл-Батани Птоломейдің қатесін тауып, күн қозғалысының заңдылығын ашса, жердің өз осінен айналғандағы ауытқу мөлшерін де алғаш рет сол арабтар айқындаса керек. Арада бір ғасыр өткен соң, оның отандасы Хасан ибн Хайтанда Эвклидтің қатесін тауыпты. Ол адам көзінен ешқандай сәуле тараймайтынын, аспан денелерінің өздері жарық шығарып тұратынын анықтаса, жер үстіндегі атмосфераның қалыңдығын алғаш рет өлшеп берген де солар. Сондықтан да оның ғылымдағы жаңалығы европалық ғалымдарды тамсандырған. Бэкон мен Ньютон да, Коперник пен Кеплер де, Леонардо да Винчи мен Галилей де оны өз заманында ұстаз тұтып, құрметтеген.

Арабтар математика ғылымын өркендетуге өз заманында-ақ үлкен үлес қосқан. Жиһангерлік соғыс барысында ғылымды меңгеру мен оның таралу кеңістігінде адамзаттың танымының қалыптасуына үлкен рөл атқарып отырған. Мысалға алатын болсақ, арабтар жаулап алған кезде Европа әлі рим цифрларын пайдаланатын. Мұнда сандық мәндер белгілі бір әріптермен белгіленетін, ал оны түсіну өте қиын болатын. Ал бұл тұста Индияда санау жүйесі басқаша бағытта дамыған болатын. Арабтар ол жүйені ең бірінші өздері үйреніп, кейін бүкіл дүние жүзіне таратқанымен әйгілі.

Ә. Кекілбаев «Сапарнамалар» еңбегінде: 800 жылдары Мұхамед әл-Хорезми ро жүйені одан әрі жетілдірді. Арифметикалық төрт амал мен бөлшек сандарды анықтауды түсіндіретін «әл-Кабр-уәл-мұкағәла» «Бөлшектеу мен салыстыру» атты оқулық жазды. Ол Испания арқылы Европаға тарағанда «Алгебра» бұрмаланып кетті. Сөйтіп, қазіргі пайдаланып жүрген цифрларды дес беріп, «үнді цифры» дейді. Цифр деген сөздің өзі арабтан шыққан. Сифр – бос кеңістік деген сөз. Арабтар «нөл» деген ұғымды солай атаған. Содан қалған адамзат сандық мағына беретін таңбаларды цифр атап кеткен.

Жиһанкез арабтар кеңістікті өлшеп үйренумен қоса, ондағы табиғи аяның сырын зерттеп білуге де көп ыждаһат бөлген. Енді араб оқымыстыларының арасынан жан-жақты білімдарлар шыға бастады. Олардың бірі IX ғасыр сүрген әл-Кинди. Математик, физик, астроном, табиғат зерттеушісі, философ-медицин, музыка зерттеуші. Бұл тұста арабтарда медицина айта қаларлықтай дамыды. Оған 900 жылы ар-Рази жазып шығарған медициналық энциклопедияны айтсақ та жеткілікті-ақ. Оның жұқпалы ауруларды зерттеу мен емдеуге сіңірген еңбегі орасан зор. Шешекті, құяңды емдеу мен бүйрек пен қуыққа түскен тастарды аластаудың тиімді әдістерін ойлап тапқан. Ар-Рази Демокриттің атом туралы ілімін жетілдіріп, ғылыми атеизмнің негізін салды», – деген болатын. Мұсылман әлемі орта ғасырда ғылымды игеру мен меңгеруде гүлденуді бастан кешіп жатса, ал артта қалған Европа Шығыстан көп жаңа өнер, жаңа мәдениет үйреніп, жер өңдеуді, жаңа кәсіптерді, шыны балқыту мен мата тоқуды меңгеріп келген екен. Осы тұста көптеген ғылыми еңбектер мен қыш ванналар да Еуропаңың көп жеріне сол жолы аяқ басты. Ғылымда И. Ньютонның физикасы, И. Дарвиннің биологиясы, Д.И. Менделеевтің химиясы, И.П. Павловтың физиологиясы, қазіргі заманғы кванттық механика мен астрономия т.б. ғылыми жетістіктерге қоғам жетпеген болар еді. Зерттеуші ғалымдардың тұжырымына сүйенсек, марксизм-ленинизм классиктері ғылымның интеграциялық үдерістерінің мәні мен сипатын, олардың бағыты мен формасын зерттепті.

Ежелгі кезеңде білім өте киелі болып әспеттелген. Шығыс мемлекеттерінде білімді жалпақ жұртқа екшеп-текшеп беру үрдісі қатты қаралған. Білімнің ала-құлалығы да осы кезде басталды. Олар бастапқы кезде өздерінің ашқан жаңалықтарын ешкімге көрсетпей, өздері пайдаланған болатын. Дегенмен, ғылыми білім сырттан да, іштен де қамқорлыққа ие болған. Орта ғасырларда қытайдың ойлап тапқан жаңалықтарын Еуропаға таратқан да арабтар болса, түркі халықтарының таңбалық мәдениеті сырттан жиналған білімді іштен қорытып, сыртқа шашпауды аңғартқан.

Адамзат баласы тіршілік ету барысында заманына лайық дүниетаным мен белгілі мәдени құндылықтық өлшемдерді қалыптастырды. Қоғамның алға қарай жылжуын экономика, ресурстар мен технология, саяси ұстанымдар да анықтаған. «Антика заманында өзіндік құрылымы бар, құндылықтар туралы ілім – аксиология қалыптаса қойған жоқ еді. Бірақ, құндылықтардың абсолютті және салыстырмалы қасиеттері туралы түсініктер ерте заманнан-ақ пікірталастар туғыза бастады. Мәселен, Платон үшін ең жоғарғы құндылықтар абсолютті түрде өмір сүреді, ал софистер болса, өздерінің атақты «адам барлық нәрсенің өлшемі» деген тезисі арқылы барлық құндылықтардың адамдардың бағалауынан өтетінін білдіріп, олардың салыстырмалы қасиетіне назар аударған. Аристотель құндылықтар әлемін жіктеуден өткізу қажеттілігін айтады» [Нұрмұратов 2006, 347 б.]. Осыдан әр дәуірдің ойшылдарының танымы арқылы сол заманның өзіне тән ерекшелігін байқаймыз. Діни таным да, ғылыми таным да адамзат өмірінде үлкен орын алған. Әр ұлттың діни және ғылыми танымының қалыптасу жолында бір-біріне ықпалы болған. «Бастапқыда діни түсініктер мен адамның техникалық мүмкіндіктері өзара тәуелділікте болды. Техниканың үдемелі түрде алға басуы оны діни түсініктер әлемінен алшақтатты» [Кардини 2006, 490 б.]. Жеке дара діни таным мен ғылыми таным да дербес дамымаған. Әлемдік діндердің пайда болып, дамуында да бір-біріне ықпалы болды. Ұлттық және әлемдік діннің адам-

зат тіршілігінің қалыптасуына әкелген пайдасы мықты. Ғалым Нұрмұратов С.Е. [2006, 347 б.]: «діни құндылықтар-адам табиғатына сай, өмір қажеттілігімен астаып жататын рухани құбылыс. Бірақ, оның да догмалық түрге айналып, саясат пен құқықтың қызметтерін өз мойнына ала бастауы көптеген мәселелерді туындатуы мүмкін. Мәселен, Қайта өрлеу кезеңінің өкілдері гуманизм принциптерін алға тартып, ғылым мен білімге бет бұруы қажеттігін бекер айтқан жоқ. Содан кейін Жаңа заманда ғылым мен техниканың рөлі қоғамдық үрдістерде нығая түсті. Бұл рационалистік үлгілердің кең өрбуінің нышаны еді. Ал осы үрдістердің абсолюттенуі қоғамды руханилықтан алыстата түсетіні де байқалды. Әсіресе, технократиялық дүниетанымның пайда болуы – осы үрдістердің нәтижесі», – деген болатын. Қандай да бір қоғамның мәдени тұтастығын сол қоғамның ұстанымымен және ондағы мұраттар мен адамгершіліктердің ішкі бірлігімен негізделгенін түсіндіретін болсақ, ондай қоғам жасампаздыққа бой алдыртып, межелі дамуға күш жұмсайды, ал егер сол қоғамның құндылықтары мен мұраттары белгілі бір ақиқаттарға сәйкес келмей, ыдырай бастаса, онда сол өркениетте күйрей бастайды.

Алғашқы көшпелілер одағына ғұндер кірді. Ғұн одағының шығыс аймағы маңғолдардан, батыс аймағы түріктерден құралыпты. Ә.Кекілбаев: Батыс ғұндер Орта Азияға кеп, жергілікті сақ, массагет, алан секілді иран тұқымдас көшпелілерді қосып ап, Батыс Европаға тарай бастады. Батыс ғұндер құрамында аландар, сияқты иран тұқымдас тайпалар, ханты-мансы, утор тайпалары да болғанмен, негізінен, түркі тайпаларынан тұрды. Түркілердің тарих сахнасына батыс ғұн одағы ыдыраған соң барып шығуының басты сыры да осында болса керек, – деген болатын. Түріктер көшпелі мал шарушылығын жете меңгеріп, адамзат цивилизациясына өзіндік үлес қосты. Олар өз заманында ер-тұрманды, шалбарды ойлап тауып, скифтер тұсындағы ауыр доңғалақты арбаларды жеңіл доңғалақты жедел арбаларға алмастырып, табиғаттың ыңғайына қарай көшіп-қонуға оңай алып жүретін ең алғаш киіз үйді ойлап тапты.

Көшпелі мал шаруашылығы мен отырықшылық арасындағы үздіксіз байланысты ешкім жоққа шығармас. Себебі, қол өнері, сауда-саттық дамыту арқылы адамзат мәдениетін өркендеткен. Көшпелілер адамзат мәдениетінің дамуына тек тұтынушы ғана боп қатыспай, рухани мәдениетін жетілдіруге де ат салысты. Л.Н. Гумилев: «Дәстүрлі түркілік дүниетаным материалдық құндылықтардан гөрі ата-бабалар өмірі мен олардың ерліктері туралы ұрпақтан-ұрпаққа берілген рухани құндылықтарға және сөзге негізделіп, сомдалған» [1990, 245 б.], – деген болатын. Көшпелі халықтардың әдеби мұралары мен қалдырған материалдық ескерткіштері де дәлел бола алады. Көшпелілер тіршілік ету барысында ешбір мәдениетті жатырқамай, қайта отырықшы елдер мәдениетінен үйренуге ерекше құрмет көрсеткен. С.П. Поляков Маңғыстау зираттарындағы әшекейлі құлпытас, сағана там, төбелдірікті тас-күмбез сынды аса сұлу архитектуралық нұсқаларды өлкеге қазақтар келгенге дейінгі дәуірлерде еш кездеспейтін, қазақ сәулетшілерінің қолынан шыққан жаңа түрлерге жатқызады. Ол Балқан түбегінде түркімен зираттарында оқтын-оқтын ұшырасып қалып отыратын күмбездерді Маңғыстау мен Үстірттегі қазақ сәулетшілерінің әсері деп бағалайды [Поляков 1973, 137 б.].

Бүгінгі таңда жоғарғы білім беру жүйесінің негізі – жас ұрпақты қалыптастыруда жаңа бағдарлар мен өлшемдерді іздеуді ұсынады. Барлық білім беру жүйесі таза кәсіптік біліктілікпен қатар, адамның бойын адал еңбек пен кәсіпкерлікке баулуды қажет етеді. Бізге белгілі адамзат өркениетінің тарихы

еңбек этикасының әр түрлі жүйелерін бастан кешірді. Соның бірі ұлттық және діни дәстүрлерге, әдет-ғұрыптарға т.б. негізделген. Мысалға алатын болсақ, Батыс Еуропа мен АҚШ христиандық еңбек этикасының ішінде протестантизм рухын ерекше атаса, Жапония, Тайвань, Сингапур немесе Гонконг ұлттық дәстүрлер, жаңа өнеркәсіптік технологиялардың кәсіпкерлік белсенділігі және халықаралық сауда тәжірибиесімен біріктіру ерекшелігі тән болған. Бұл мемлекеттер Қазақстанға білім беру жүйесінің жаңа моделін игеру жолында үлгі болып табылады.

Ө. Бекежан [2018]: Гуманитарлық ғылымда салыстырмалық, тарихи талдау әдістерінің маңызы зор екені белгілі. Көтеріліп отырған мәселе жахандану процесі тұрғысынан әрбір елге қатысты, сондықтан еліміздегі жағдайды осы мәселе контекстінде талдау міндетті болып табылады дейді.

Кобзев өз қағидасын мынадай жолмен дәлелдейді: «Кез келген дамыған қоғамда философия өзінде рухани мәдениет салаларын жалпылама бейнелейді және өз тарапынан олар үшін әмбебап әдіснама қызметін атқарады. Бірақ оның өзі шынайы білім алудың дұрыс (ұтымды және жүйелі) формаларының неғұрлым жалпы теориясы ретінде белгілі бір «метафилософиялық» әдіснаманың соңынан еруге мәжбүр болады. Философиялық дәстүрлердің бірлігін қамтамасыз ету үшін орнықты түсінік ақпаратынан тыс біріңғай әдіснама жоқ. Ол нақ формалды болуға тиіс, өйткені мазмұндық жағынан барлық толыққанды философия өз-өзінен әдіснамалық та болады [Кобзев 1998, 9-10 б.] Жалпы алғанда, бүгінгі таңда білім беру жүйесі мен ғылымның шынайы өмірмен байланысы бекемдікті қажет етеді. Жоғарғы оқу орындары маман иесін дайындап қана қоймай, ғылыми зерттеу орталығын жүргізетін ірі орталыққа айналып, өзін-өзі қамтамасыз ететін жүйеге келгенде, ғылымды да, өндірісті де жете білетін, әлемдегі ғылыми және технологиялық жаңалықтарға ілесе алатын білікті мамандар сондай орталықта өзін шыңдап, бәсекеге түсе алатын іскер маманды қажет етіп отыр.

Білімнің интеграциясы мен жіктелуі қоғамның және ғылымның алдына қойған жаңа міндеттермен анықталды. Қазіргі заманғы ГТР шеңберінде ғылым дамуының ерекшеліктеріне қарай ғылыми білім интеграциясы аса маңызды объективтік заңдылыққа айналып, үлкен маңызға ие болады. Біз мұнда ғылым интеграциясы мәселелеріне талдау жасаумен шектелеміз, бірақ та интегративтік үдерістер қазіргі кезде өмірдің барлық салаларын қамтып, объективтік дүниенің, оның танымының, адамның іс-тәжірибиелік қызметі мен мәдениетінің ерекше құбылысына айналды. Ғылыми танымның бүкіл тарихында орын алған және ГТР жағдайларында күшейте түскен интегративтік үдерістердің объективтік және субъективтік негіздері бар, олар белгілі бір түрде детерминденген» [Рахматуллин 2006].

Г. Башляр ғылымдағы бостандықтың қос сипаты жөнінде айта отырып, ғылым адамның еркін ойлап, «онымен бір мезгілде өзінің «ортақ ғылымға», оның ойлау жүйесіне енгендігін қабылдауға» тиіс екенін дұрыс атап көрсетті [Башляр 1967, 338 б.]. Әрине, ғалым ойлаудың ғылыми стилімен, этикалық ұстанымдары мен әдістерін және мақсаттарымен интеграцияланған. Әр дәуірдің құндылықтық бағдары ғалымның танымы мен қызметінің басын біріктіру жолында қызмет жасайды. Әр тарихи кезеңде ғылыми мәселелерді түсіндіру мен нәтижелерін негіздеу әрбір ғалымға ортақ міндет болатын. Қоғамның дамуы мен ғылыми дамуда жаңа сапалы өзгерістерді қалыптастырған. Сондықтан М. Хайдеггер атап көрсеткеніндей, «ғылымның қазіргі заманғы өндірістік сипатының батыл дамуы...адамдардың

жаңа тұқымын жасайды. Ғалым жоғалып кетеді. Оны зерттеуші кәсіпорын шта-тына енгізілген зерттеуші алмастырады. Ғалымдылыққа табыну емес, осы нәрсе оның жұмысын бүгінгі күнге қажет етеді» [Хайдеггер 1986, 90-100 бб.].

Әр кезеңде ғылыми әдіс-тәсіл мен ғалымға қатынас белгілі межелі орынға ие болған. Ғылым ұжымдық шығармашылық деп түсініп, ғалымның тұлғалық болмысын мәдениет шектерінен шығарып тастау бүгінде алаңдатады. Ғылыми-техникалық төңкеріс үдерісі барысындағы ғылым, техника мен өндірістегі түбегейлі өзгерістер адами құндылықтарға жаңа серпін беріп, жаңа қырынан қарастыруға бетбұрыс жасады. Қазіргі заманда оқу үдерісінің өзінде жаңа идеялар мен тұжырымдарды қайта жасақтауды қажет етіп отыр. Ондағы негізгі мақсат – жалпы пән аралық сабақтастықты күшейте отырып, еркін ойлау мен дағдыны қалыптастыру.

Осыдан әр заманның қоғамдық даму жолында жаңа біліми құндылықтарды жасақтау тұрғанын көрсетеді. Орта ғасыр, Қайта өрлеу мен Жаңа заманда қолға алынған ғылыми тұжырымдар өзіндік бағыт-бағдарды қалыптастырды. Қазіргі заманның ғылымды ізденіс жолы алуан түрлі мүмкіндіктерге ие. М.З. Изотовтың [2006, 122 б.]: «Қазіргі заманғы ғылымда ғалымдардың еш-қайсысы бұрынғыдағыдай ғылыми қауымдастық дәстүрлерінде қалыптасып бекітілген бірыңғай ғылыми тілсіз, коммуникациялар мен байланыстардың қолданыстағы жүйесінсіз жұмыс істей алмайды. Зерттеушінің ғылыми мәселені таңдау еркіндігі, оны шешудің сәйкес әдістері мен тұтастай алғанда ғылым дамуындағы табыс арасында терең имманентті байланыс бар», – деген пікірі орынды.

Философия мен діни танымның атқаратын қызметі ойшылдарды қызықтырған. Орта ғасыр ойшылдарының ішінде «Ибн-Рушдтың құдай болмысы мен материалды әлем болмысының мәңгілігі туралы идеясы «қос ақиқаттың» гносеологиялық принципі болып табылады. Оның теориясы бойынша, философия мен дін ең ақырында сананың бірдей және сонымен тең ақиқаттарына алып келулері керек. Бірақ дінде ақиқат бейнелер арқылы мүмкін, ал философия болса таза ақыл-ойдың жолымен жүреді.

Ибн-Рушдтың пікірі бойынша, нақты проблемаларда философия мен дін арасында қарама-қайшылық болуы мүмкін: бір нәрсенің ғылым тұрғысынан алғанда ақиқат болуы, теология тұрғысынан алғанда, керісінше, жалған болып шығуы мүмкін. Мысалы, рухтың ажалсыздығы философиялық тұрғыдан алғанда – негізсіз нәрсе. Жеке-дара рух емес, тек жалпыға бірдей ақыл-парасат өлімсіз. Жеке адам емес, адамның тегі мәңгі және өткінші емес. Бұл тұжырым дінге қайшы келеді, бірақ бұл-(философиялық) ақиқат... «Қос ақиқат» теориясы орта ғасырлық мәдениеті әлемін екі дербес алаңға-рационалды пайымдау(философия мен ғылым) алаңы мен діни сырлар алаңына – дифференциялаудың көрінісі болып табылды [Сатыбалдин 2006, 233 б.]. Әл-Фараби дүниетанымындағы демократиялық және гуманистік идеялары мен Ибн-Рушдтың «қос ақиқат теориясы» біріншіден, философиялық білімнің тарихын теориялық тұрғыдан пайымдау, екінші жағынан жалпы ғылыми білімнің тарихын негіздеді. Ал жаңа дәуірдегі ғылым мен оның әдісі таным теориясындағы қайшылықтарды шиеленістіріп жібермесе, оны шешудің жолын таппаса да, ХІХ ғасырдағы классикалық неміс философиясының пайда болуына мықты ықпалы болды. Эмпиризм мен рационализмнің өзара күресі ұзаққа созылды.



### Қорытынды

Бүгінгі таңда ақпаратты сақтау мен қолдану және жөнелту үшін қолданылатын технологиялар – компьютерлер мен телекоммуникациялық құрылғылар адамның күнделікті тіршілігіне үлкен өзгерістер әкелді. Адамдардың басты бөлігі ақпарат жинаумен, өңдеумен айналысады. Дүниежүзінде болып жатқан өзгерістермен кез келген адам хабардар және байланыста бола алады. Сонымен қоса адамзат өзіне қажетті кітапхана, медициналық көмек пен шалғайда жатқан достарымен және туыстарымен еркін байланыс орната алады. Бұл да адамзат үшін кез-келген мәселені шешуде оңтайлы тұжырымдар жасауға мүмкіндік береді. Сонымен қоса оның бұрыс жағы да бар. Ақпараттық технологияның ерекшелігі кез-келген адамға қатысты нақты мәліметті жылдам жинақтап бере алады. Олар корпорацияларға, полицияға, заңгерлер мен үкімет бюрократтарына сіз туралы кешенді мәліметтерді біріктіретін база жасауға мүмкіндік береді. Айталық, қандай автокөліктер сатып алғаныңыз, кіріп тұратын веб-сайттарыңыз, ұнататын музыкаңыз т.б. қатысты жеке басыңызға қатысты барлық хабарламаны топтастырып береді. Күнделікті тіршілікте технология қолжетімді болғандықтан одан өзіңді алшақ ұстау мүмкін емес. Бұл адамның уақытын тиімді пайдалануға мүмкіндік береді. «Ақпараттық технологиялар біздің күнделікті өміріміздің көптеген қырларын өзгертті. Олар бізді өзге адамдармен және ақпаратпен байланыстырады, сонымен бірге қорғануға қатысты жаңа проблемалар, жаңа тиімсіздіктер, әлеуметтік бақылаудың жаңа пішіндерін, жаңа аурулар мен жарақаттар туындатады» [Бринкерхоф и др. 2018].

XVI-XVII ғасырларда ғылымның қалыптасуы мен нығаюы үшін кәсіби қызмет саласы ретінде діни және зайырлық білімдер жіктелуінің әлеуметтік-мәдени үдерісінің орасан зор маңызы болды. Америкалық ғылым әлеуметтанушылары былай деп жазды: «Зайырлық және діни білімдердің жіктелуімен бірге қай кездегіден болса да әмбебаптық құндылық, яғни жеке нысандарға немесе оқиғаларға көзқарасты нысандар топтарының өкілдері немесе оқиғаларына көзқарас ретінде қарастырып, бұл арқылы олардың арасында тура салыстырулар жүргізуге мүмкіндік беруді ұйғаратын бағдар күштірек білінді» [Парсонс & Сторер 1980, с. 37]. Уақыт өте келе классикалық ғылымдағы бұл дәстүр жоғалып кетті, бірақ бұл жерде біз үшін маңыздырақ нәрсе – бұл мысалдың ғылыми дамудың ешқашан қоғамға қатысты бейтарап бола алмайтынын және әлеуметтік институттар жүйесі мен ғылым ішілік құндылықтар аталғандардың немесе Р. Мертон бойынша ғылыми «этнос» ұстанымдары арасында әрқашанда корреляция болатын растайтындығында [Merton 1973, p. 270].

Қазақтардың дәстүрлі мәдениетінің түпкі архетипі көшпенді шаруа-шылығы мәдени тип екендігі ешкімге де дау туғызбайды. Осы уақытқа дейін еуропа орталықтық көзқарастың басымдылығымен ескерілмей, тіпті кемсітіліп келген көшпенділік құбылысы гуманитарлық ғылым салаларында өркениеттер теориясының таралуына орай мәдениеттегі Шығыс пен Батыс дилеммасы сияқты, отырықшылық-көшпенділік баламасында сипаттала бастады. Соңғы кездері еуропалық зерттеушілер мен ғалымдардың көпшілігі көшпенділікке жаңа дүниетанымдық бағдар ретінде қызығушылық таныта бастады. Сондықтан адамзат тарихы көп қырлы сипаттағы, бір-бірін толықтыратын жүйе екенін ескеруге тиістіміз. Бұл жерде ешқандай тұсына, әдістемелік моделіне артықшылық беріп,

оны тек ғылыми зерделеулердегі бір орталықтық сипатта мәселелердің табиғаты мен болмысын айқындау ғылыми ақиқатқа жетелемейді. Адамзат тарихында орын алған даму векторыларының өзіндік логикасы мен маңыздылығы бар. Осыған орай түркілік және қазақи қоғамдағы әлеуметтік даму үрдістерінің, әлемге дүниетанымдық қатынастарының өзіндік орны бар екені анық.

### **Библиография**

- ‘Әлемдік саясаттану антологиясы’ 2006. 10-томдық. «Мәдени мұра» бағдарламасы. Алматы, ЖШС «Қазақстан» баспа үйі, 4-том, 480 б.
- Башляр, Г. 1967. ‘Новый рационализм’. М., с. 338.
- Бекежан, Ө. 2018. ‘Гуннар Хайнзонның демографиялық концепциясы’. *Адам Әлемі*. Алматы, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 42-43 бб.
- Бринкерхоф, Д. и др. 2018. ‘Әлеуметтану негіздері’, 9-басылым. Алматы, Ұлттық аударма бюросы, 464 б.
- Гумилев, Л. 1990. ‘Тысячелетие вокруг Каспия’. Баку, сс. 245-246.
- Изотов, М. 2006. ‘Қазіргі ғылым интеграциясының әлеуметтік-мәдени детерминаттары’. Ғылым философиясы және әдіснамасы, Жиырма томдық, 15-том. Астана, Аударма, 480 б.
- Кардини, Ф. 2006. ‘Ортағасырлық рыцарлық тарихы’ (аударған Е. Уәли). Әлемдік мәдениеттану ой-санасы, Он томдық, 4-том. «Мәдениет және ориентализм». Алматы, Жаушы, 496 б.
- Кобзев, А. 1998. ‘Учение о символах и числах в китайской классической философии’. Этика и ритуал в традиционном Китае. М., сс. 9-10.
- Левин, М. & Чебоксаров, Н. 1995. ‘Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области’. *Советская этнография*, № 4, 7-9 бб.
- Merton, R. 1973. ‘Thesociologyofscience’. NewYork, p. 270.
- Нұрмұратов, С. 2006. ‘Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік-философиялық талдау’. Әлеуметтік философия, Жиырма томдық, 17-том. Астана, Аударма, 480 б.
- Парсонс, Т. & Сторер, Н. 1980. ‘Научная дисциплина и дифференциация науки’. Научная деятельность: структура и институты. М., с. 37.
- Поляков, С. 1973. ‘Этническая история Северо-западной Туркмении’. *Монография*. Москва, МГУ, 196 б.
- Рахматуллин, К. 2006. ‘Дүниенің ғылыми көрінісі – білім интеграциясының жоғарғы формасы’. Ғылым философиясы және әдіснамасы, Жиырма томдық, 15-том. Астана, Аударма, 480 б.
- Сатыбалдина, К. 2006. ‘Антикалық космологизм және ортағасырлық символизм’. Философия тарихы, Жиырма томдық, 14-том. Астана, Аударма, 488 б.
- Хайдеггер, М. 1986. ‘Время картины мира’. Новая технократическая волна на Западе. М., Прогресс, сс. 90-100.

### **Transliteration**

- ‘Álemdik saiasattany antolognasy’ [Anthology of World Politics] 2006. 10-tomdyq. «Mádeni mura» baǵdarlamasy. Almaty, JShS «Qazaqstan» baspa úii, 4-tom, 480 b.
- Bashliar, G. 1967. ‘Novyy ratsionalizm’ [New Rationalism]. M., s. 338.
- Bekejan, Ó. 2018. ‘Gýnnar Hainzonnyń demografıalyq kontseptsıasy’ [Gunnar Heinsonson Demographicsk Conceptions]. *Jýrnal Adam Álemi*. Almaty, QR BGM GK Filosofıa, saiasattany jáne dintany instıtúty, 42-43 bb.
- Brinkerhof, D. i dr. 2018. ‘Áleymettaný negizderi’ [Sociology Basics], 9-basylym. Almaty, Ulıtyq aýdarma bıýrosy, 464 b.

- Gýmlev, L. 1990. 'Tysiacheletie vokryg Kaspiia' [Millennium Around the Caspian]. Baký, cc. 245-246.
- Izotov, M. 2006. 'Qazirgi gylym integratsiiasynyn áleymettik-mádeni determinattary' [Socio-Cultural Determinants of Modern Science Integration]. Gylym filosofiasy jáne ádisnamasy, Jyрма tomdyq, 15-tom. Astana, Aýdarma, 480 b.
- Kardini, F. 2006. 'Ortaǵasyrlyq rytsarlyq tarihy' [Medieval Knight History] (aýdarǵan E. Ýáli). Álemdik mádeniettaný oı-sanasy, On tomdyq, 4-tom. «Mádeniet jáne orientalizm». Almaty, Jazýshy, 496 b.
- Kobzev, A. 1998. 'Ýchenie o simvolah i chislah v kitaiskoı klassicheskoı filosofii' [The Doctrine of Symbols and Numbers in Chinese Classical Philosophy]. Etika i ritýal v traditsionnom Kitae. M., Progress, cc. 9-10.
- Levin, M. & Cheboksarov, N. 1995. 'Hoziaıstvenno-kýltýrnye tıpy i istoriko-etnograficheskie oblasti' [Economic and Cultural Types and Historical and Ethnographic Areas]. *Sovetskaia etnografiia*, № 4, 7-9 bb.
- Merton, R. 1973. 'Thesociologyofscience'. New York, p. 270.
- Nurmuratov, S. 2006. 'Rýhanı qundylyqtar álemi: áleymettik-filosofıalyq taldaý' [The World of Spiritual Values: Socio-Philosophical Analysis]. Áleymettik filosofıa, Jyрма tomdyq, 17-tom. Astana, Aýdarma, 480 b.
- Parsons, T. & Storer, N. 1980. 'Naýchnaia distsiplina i differentsiatsıa naýki' [Scientific Discipline and Differentiation of Science]. Naýchnaia deiatelnost: strýktýra i instıtúty. M., Progress, c. 37.
- Poliakov, S. 1973. 'Etnicheskaia istoria Severo-zapadnoi Týrkmeni' [Ethnic History of Northwest Turkmenistan]. *Monografiia*. Moskva, MGÝ, 196 b.
- Rahmatýllın, K. 2006. 'Dúnieniń gylymı kórinisi-bilim integratsiiasynyn joǵarǵy formasy' [The Scientific View of the World is the Highest Form of Education Integration]. Gylym filosofiasy jáne ádisnamasy, Jyрма tomdyq, 15-tom. Astana, Aýdarma, 480 b.
- Satybaldına, K. 2006. 'Antıkalyq kosmologizm jáne ortaǵasyrlyq simvolizm' [Antique Cosmology and Medieval Symbolism]. Filosofıa tarihy, Jyрма tomdyq, 14- tom. Astana, Aýdarma, 488 b.
- Haidegger, M. 1986. 'Vremia kartina mira' [World Picture Time]. Novaia tehnokraticheskaia volna na Zapade. M., Progress, ss. 90-100.

## Резюме

### Таирова Б., Малгараева З. Место науки в обществе

В статье рассматривается проблема становления науки как социального института. Оно характеризовалось постепенным переходом от старых концепций в новые системы с помощью непрерывной интеграции знаний в обществе. По мере возрастания открытий в науке увеличилась к ней потребности человека. В современном мире жизнь человека и общества в целом невозможно представить без науки и технологии.

**Ключевые слова:** образование, ценности, общество, интеграция, Запад.

## Summary

### Tairova B., Malgaraeva Z. The Place of Science in Society

The article considers the problem of the formation of science as a social institution. It was characterized by a gradual transition from old concepts to new systems through the continuous integration of knowledge in society. As discoveries in science increase, it has increased to human needs. In today's world, the life of man and society as a whole, it is impossible to imagine without science and technology.

**Keywords:** education, values, society, integration, West.

*Раушан Нурсеитова, Ризвангуль Шакирова (Алматы, Казахстан)*

## ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ ЭКОНОМИКИ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ

**Аннотация.** В статье рассмотрены философские основы экономической науки. Экономика создает материальное благосостояние, удовлетворяет нужды и потребности индивидов, предпринимателей и государства. Философия экономики - область философского знания о сущности экономического бытия человека в нелинейном пространстве и гуманистическом аспекте.

**Ключевые слова:** философия, экономика, экономическая система, методология.

### *Введение*

Философия экономики подразумевает под собой рассмотрение философских основ экономической науки. Она включает в себя изучение философии хозяйствования, функционирования собственности, денежного и товарного обращения, экономической политики, потребительского выбора.

Становление и развитие рыночной экономики в Казахстане вызвало комплекс сложных проблем перед экономической наукой. В современное время в науке наблюдается кризис основ экономической теории, обусловленный медленным реагированием методологии экономической науки на происходящие изменения в хозяйственной системе и отношениях, способностью интерпретации их смысла.

В последнее время наблюдается пересмотр направлений экономических исследований с учетом новых тенденций в развитии науки. Распространение получили разработки, связанные с цикличностью развития экономической системы, ее функционирования с точки зрения открытости, подверженности воздействию различных факторов, в том числе неэкономических, оказывающих воздействие на поведение субъектов экономической системы. Поэтому необходимо признать те философские течения, которые акцентируют внимание на характеристике экономического процесса, в развитии и трансформации его элементов, составных частей и институтов. Тут находит применение синергетика – наука, которая ориентирована на поиск универсальных способов эволюции и самоорганизации элементов систем любого рода, независимо от их конкретной природы [Канке 2007].

Это соответствует роли философии как методологического базиса экономической науки. Философский подход рассматривает экономику как многомерную и противоречивую систему. Экономическая среда меняется очень быстро под воздействием различных факторов. Философия экономики анализирует нужды и потребности общества, изучает ценности экономических факторов, исследует связи между экономическими учениями и мировоззрением людей, задает ориентиры познавательной деятельности и выступает как общая методология экономических процессов.

По мнению ряда ученых-исследователей политэкономия была философией экономики, но ее замена «Экономиксом» не повлекла положительные изменения в состоянии экономической науки, уводя ее от злободневных проблем.

### *Методология*

Философия экономики получила свое начало вместе с рождением современной экономики и идеями Адама Смита, который был одним из основоположников экономической теории как науки. Самое первое систематизированное представление о природе экономики появилось в 1830 году в Великобритании в трудах Нассау Уильяма Сениора. Далее появились труды великого экономиста и философа Джона Стюарта Милля, который писал о научной методологии экономики, а также о соотношении экономики и этики. В современности стали рассматриваться вопросы о рациональности выбора.

В настоящее время методологии экономической науки в Казахстане уделяется недостаточное внимание. Видным казахстанским ученым Е.Б. Жатканбаевым в труде «Методология исследования экономики» говорится, что «методология экономической теории представляет собой науку о методах исследования и преобразования экономической действительности... методология не есть метод, не есть совокупность методов. Методология науки есть учение о методах, учение о закономерностях развития научного знания» [Жатканбаев 1999].

«Методология – это не просто яркое название для «методов исследования», а изучение связи между теоретическими концепциями и обоснованными выводами о реальном мире; в частности, методология – это та ветвь экономической науки, где мы рассматриваем способы, которыми экономисты обосновывают свои теории, и приводимые ими причины, по которым они предпочитают одну теорию другой» – утверждает один из методологов экономической науки М. Блауг [Блауг 2004]. Он пишет, что «методологию экономической науки следует принимать просто как философию науки в ее применении к экономике», то есть как исследование концепций, теорий, и основных принципов рассуждения, принятых в той или иной науке [Блауг 2004, с. 12].

### *Основная часть*

Методологию экономической науки можно определить как философию экономики, т.е. философию науки применительно к экономике и учение о методах исследования экономической действительности. Следовательно, когда мы говорим о методологии экономической науки, речь идет обо всех способах рационального познания экономической действительности, о принципах и правилах концептуального и теоретического отражения этих знаний и проверки их достоверности, о конкретных методах познания экономики в целом и отдельных ее сторон и применении полученных результатов в практической деятельности.

Долгое время методология экономической науки находила развитие в теоретических представлениях об экономической действительности. Только в конце XX века методология экономической науки начала формироваться как самостоятельная научная дисциплина со своим предметом, структурой, функцией в объяснении экономической реальности. Естественно, что теория и методология научной дисциплины неразрывны, не существуют и не могут существовать в отрыве друг от друга, но у них разные функции в познании действительности. Задачей любой науки является достижение максимального соответствия теории с действитель-

ностью. Эту задачу призвана решать методология науки. При анализе состояния современной экономики многие философские идеи используются в качестве методологической основы экономической теории.

Экономическая наука призвана объяснить и обосновать рациональность взаимодействия природы и человека, причины отбора тех или иных ресурсов в конкретных исторических условиях. Как бы банально не звучало такое утверждение, только во второй половине XX века человечество в полной мере осознало ограничивающие факторы природной среды, свою зависимость от этой среды [Философский словарь 1987]. Как результат этого осознания, оно взялось интенсивно изучать все стороны такого взаимодействия и его прямые и возможные последствия. От полноты и достоверности знаний об этом взаимодействии зависит теперь само выживание человечества.

Современные экономические знания состоят из огромного числа гипотез, теорий, моделей, иногда взаимосвязанных, взаимодополняющих, конкурирующих или взаимоисключающих друг друга. Они описывают экономику посредством системы категорий и понятий, математических моделей, таблиц, диаграмм, формул. Существуют школы и направления экономических исследований. Но остается открытым вопрос о выборе основной теории, которая наиболее точно описывает и объясняет действительность. Поэтому, сами теории должны подвергаться методологической оценке [Хайек 1992].

Как указывает в своей научной работе видный ученый-экономист Елемесов Р.Е., «основной характеристикой научного знания является его объективность, а познания - обнаружение объективных законов. В последнее время проявляется все больше скептицизма в отношении объективности законов общественного развития, в том числе экономических. Политическая экономия, изучающая объективные законы экономики, уступила место «экономикс», которая имеет более практическую направленность [Гэлбрейт 2008].

В настоящее время существуют определенные трудности прогнозирования экономического развития в Казахстане. В данном случае речь идет не о том, что экономическая наука бессильна в предвидении будущего. Прогнозирование будущих событий на основе изучения объективных закономерностей развития исследуемого явления является одной из важных функций любой науки. И в этом случае экономика не является исключением. Учеными-экономистами и практиками в своей деятельности проводятся исследования процессов, происходящих в экономике Казахстана, и составляются предполагаемые прогнозы и сценарии развития ситуации в экономике страны. Но, исходя из того, что экономическая наука преимущественно имеет дело с анализом статистических данных, здесь больше используется метод интерполяции (экстраполяции) [Елемесов 2011]. Данный метод более применим для прогнозирования линейных, равномерных процессов, что не характерно для экономики. Она отличается цикличностью развития и воздействием различных факторов. Факторов, влияющих на экономику, большое множество. На состояние экономической системы огромное воздействие оказывают неэкономические факторы, такие как политические конфликты, военные действия, природные и техногенные катастрофы, аномалии и т.д. То есть, экономическая система больше функционирует в неопределенной среде, чем в определенной.

### Выводы

Философия дает возможность рассматривать экономику как сложную систему, имеющую возможность возникновения новых связей и отношений. Такой подход может определить место и роль одиночных человеческих усилий в этой системе, которые могут существенно влиять на процессы в экономике.

Кризисы в экономической теории обычно сопровождаются «всплеском» методологических исследований. Для этого необходим методологический пересмотр основных направлений экономических исследований, их мировоззренческих и идеологических корней с учетом новых тенденций в развитии общества.

### Библиография

- Блауг, М. 2004. 'Методология экономической науки или как экономисты объясняют'. М. Гэлбрейт, Дж. 2008. 'Новое индустриальное общество'. Избранное. М. Елемесов, Р. 2011. 'Природа, структура и функции методологии экономической науки'. *Вестник КазНУ*.  
Жатканбаев, Е. 1999. 'Методология исследования экономики'. Алматы.  
Канке, В. 2007. 'Философия экономической науки'. М. 'Философский словарь', 1987. М.  
Хайек, Ф. 1992. 'Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма'. М.

### Transliteration

- Blauġ, M. 2004. 'Metodologiya ekonomicheskoi nauki ili kak ekonomisty obiasniayut' [Methodology of Economic Science or as Economists Explain']. М.  
Gelbreit, Dj. 2008. 'Novoe indystryalnoe obestvo' [The New Industrial Society]. Izbrannoe. М.  
Elemesov, R. 2011. 'Priroda, stryktura i fyunktsii metodologii ekonomicheskoi nauki' [Nature, Structure, and Functions of the Methodology of Economic Science]. *Vestnik KazNY*.  
Jatkanbaev, E. 1999. 'Metodologiya issledovaniya ekonomiki' [Economics Research Methodology]. Almaty.  
Kanke, V. 2007. 'Filosofiya ekonomicheskoi nauki' [Philosophical Dictionary]. М. 'Filosofskii slovar', 1987. М.  
Naek, F. 1992. 'Pagybnaia samonadeiannost. Oshibki sotsializma' [Pernicious Arrogance. The errors of socialism]. М.

### Түйін

**Нурсейтова Р., Шакирова Р. Қазіргі Қазақстандағы экономика философиясының ерекшеліктері**

Мақалада экономикалық ғылымның философиялық негіздері қарастырылған. Экономика байлықты қалыптастырады, жеке адамдардың, кәсіпкерлердің және мемлекеттің қажеттіліктері мен талаптарын қанағаттандырады. Экономика философиясы – бұл сызықтық емес кеңістіктегі және гуманистік аспектегі адам экономикасының мәні туралы философиялық білім саласы.

**Түйін сөздер:** философия, экономика, экономикалық жүйе, әдіснама.

### Summary

**Nurseytova R., Shakirova R. Features of the Philosophy of Economics in Modern Kazakhstan**

The article considers the philosophical foundations of economic science. The economy creates wealth, satisfies the needs and requirements of individuals, entrepreneurs and the state. Philosophy of economics is a field of philosophical knowledge about the essence of human economic being in non-linear space and humanistic aspect.

**Keywords:** philosophy, economics, economic system, methodology.

UDC 297.17

*Murat Smagulov, Aigerim Temirbaeva, Talgat Temirbaev*  
(*Nur-Sultan, Kazakhstan*)

## SUFI EDUCATIONAL PRACTICES IN MODERN KAZAKHSTAN: PAST AND PRESENT

**Abstract.** The article discusses the role of spiritual mentoring in Sufism, especially the pedagogical aspects of the activities of Sufi orders in Kazakhstan. The process of the renaissance of Islam with the independence in our country was accompanied by a revival of Sufism, an increased interest of people in Sufi teachings and practices. In this context, Sufism as Islamic mysticism with its deep spiritual teachings is of interest to modern people, moreover, by their origin, they belong not only to Muslim regions, but also to Western Christian ones. The centuries-old experience of Sufi mentors is part of universal pedagogy. The wisdom of Islam and Sufism, in particular, can be a solution to acute problems in the education and training of youth, and will also be useful for modern pedagogy. In this regard, opinions are put forward about the need to use not only the spiritual and moral potential of Sufism, but also Sufi pedagogical thought for the further development of our region.

**Keywords:** Islamic Education, Sufi Practices, Mentoring, Didactic Sufism, Sufi Pedagogy.

### *Introduction*

In a modern developed society, the role of religion is becoming increasingly relevant. People of different age groups are now striving not only for material wealth, but also for spiritual self-improvement. A person turns his gaze to a comprehensive spirituality rather than a manifestation of a fanatical inclination towards a certain religion in order to eliminate this problem and quench the thirst of his inner world. Now much more space is devoted to faith. The activities of preachers, theologians, and believers become more socially responsible. They are entrusted to explanation of religious doctrines. Consequently, it becomes possible to focus on common points of contact and expand comprehensive spirituality, bring people together and fill the created void. In this regard, the role of religious education and spiritual mentoring is growing.

### *The relevance of research*

Sufi pedagogical thought has centuries of positive experience, in connection with which there are objective reasons for studying this topic. There is no research on the Sufi tradition of the formation and development of education, as well as possible continuity with modern pedagogy. At the present stage, the educational process is becoming increasingly important, society has high demands on education. For modern pedagogy in the context of the Sufi pedagogical tradition, the degree of usefulness of the teaching, its effectiveness and the correct impact on the growth of the student are important.

### *The main part*

General guidelines on Sufism and authoritative Sufi sources, a network of institutionalized fraternities and a special way of life have become the spiritual and intellectual linkage that brought together culturally, and ethnically diverse regions and societies gathered under the dome of Islam. It is needed to note that the Sufi orders had their ascetic practice, lifestyle, moral and ethical system, mentoring philosophy and, often, an independent economic base. Sufi teachers widely used parables, metaphors, legends, conversations, stories of sages and poets, which contain the wisdom of centuries, teach to find solutions to problems, develop



thinking, intuition and imagination as educational methods. Fundamental are the works of the great theorists of Sufism: Abu Talib al-Makki, Hamadani, Muhashibi, Bistami, al-Bagh-dadi, al-Ghazali, ibn-Arabi, al-Farabi, H.A. Yasavi, S. Bakyrangani and others.

The Sufis made their teaching a tool for human development, which is proof of the teaching mission of Sufism. Based on love, Sufi pedagogical thought argues that the realization of human capabilities is primarily associated with its inner world, self-development and self-improvement. In other words, the evolution of the Sufi is carried out within himself, as well as in his relationship with society.

Sufism is rooted in the 7th-8th centuries; on the territory of Kazakhstan it originates in the 11th-12th centuries.

Appeared in the 9th century on the territory of Iraq, Sufism, which later had a strong influence on the cultural history of Central Asia, spread in the 11th – 12th centuries in Maverannahr [Tolstov, S. 1962], which includes the southern regions of modern Kazakhstan. Under Soviet rule, Sufi brotherhoods were banned. Their very existence was denied at the official level, but the activities of Sufi sheikhs persisted. In the Kazakh land, this Islamic movement gained distribution due to the influence of Arab-Persian culture and oriental poetry. Due to the inherent flexibility and capacity of Sufism, he harmoniously joined the Kazakh belief system that existed in pre-Islamic times. A feature of Kazakhstan's Sufism is a strong connection with shamanism, which, for example, led to the appearance of a ringing dhikr with singing and dancing [Maryshev, A. 2003].

From the 11th century the organizational system in Sufi orders becomes hierarchical. At the head are the "holy fathers" (ishan, pyr, kalpi, ahuna, murshid, eshon, hodge, mawlon, mahmud). Features of the name of the leader of the order depends on the status, each of the above terms has its own meaning and meaning for the followers. It is important that teachers must have permission from their spiritual mentor (Ijaz). People who wish to embark on the path of Sufism are called murids (which means "thirsty"), as well as saliki, akhlidil, mutassavifs. Thereby, in Sufism there is a peculiar system of succession, an important element of which are Sufi sheikhs. All of them possessed not only absolute religious authority, but also unconditional administrative authority over the murid followers subordinate to them, always ready to obey their leaders. For a Sufi it is necessary to have a spiritual teacher, a sheikh, and to be a follower of the Sufi school. With the help of his teacher, the student will be able to comprehend the tariqa all the way. All the way requires unquestioning adherence to the instructions of the teacher. Sheikh is a kind of guide to the world of spiritual enlightenment.

In the system of education of Sufism in primary are moral education, accompanied by labor, physical, humanistic education of a person, etc.

The founder of Sufism in Kazakhstan is Khoja Ahmet Yasavi. His Sufi school was a complex hierarchically subordinated education within itself, in which the ritual-practical side of Sufism was mainly developed. As a fundamental means of moral improvement of man and the achievement of God the Truth, a prerequisite was put forward – the passage of the tariqa. In turn, the tariqa consisted of maqams (spiritual camp). Each stage and its parking presuppose the maximum possible spiritual and moral improvement of the personality, which is achieved with Islamic precepts and the practical aspects of Sufism.

Particular attention in the tariqat of yasaviya was for relationship between teacher and student. The main teacher (sheikh) had to meet high requirements, for example, to be in the service of a feast for forty years, to strictly observe Sharia rules. H.A. Yasavi encouraged the students to follow a teacher who was Shariah scholar, competent in tariqat, perfect in hakikat, and generous in magrifat.

The Turkish researcher F. Koprulu in the tariqat of yasaviya identifies the following rules:

1. Do not honor anyone more than your sheikh and serve him with all his might;
2. The student must be reasonable in order to understand the advice and thoughts of the Master;
3. To receive the gratitude of the sheikh, one must strive to quickly perform the service;
4. Consider correct any words and conclusions of the sheikh;
5. To be fair in words, clean in deeds and not to doubt the deeds and thoughts of the Sheikh;
6. Be steadfast, constant, and true to covenants;
7. Murid should be ready to give all his wealth at the command of the sheikh;
8. Keep the secrets of the Sheikh a secret and protect them from disclosure;
9. All words and instructions should be a guide to action, and one should never take a different path;
10. For the sake of Truth, the Disciple must be ready to give his life, with a friend he must be a friend, with an enemy he must be an enemy, and, if necessary, fulfill the instructions of the Sheikh, then sell himself as a slave [Koprulu, F. 1981].

We draw attention to the fact that the tariqat H.A. Yasavi has undergone significant changes, intended from the moment of its appearance to prepare the sheikhs, it has transformed into a wide teaching accessible to a large audience, which totaled tens and hundreds of thousands of people united by the immortal ideas of H.A. Yasavi about the love of God [Abuov, A. 2009].

As noted by domestic scientists, in particular, A. Muminov in Kazakhstan, Sufism is adhered to in a specific form – ishanism. Ishanas are called representatives of the clan, leading its origin from the Prophet Muhammad. Sufism is mainly spread in Kazakhstan in the southern and western regions, as evidenced by the numerous graves of saints (for example, in the west more than 300 “auliye” graves), but modern anthropological evidence indicates that in the north of the country there are graves of Sufi sheikhs, and they have their own distinctive features, which is reflected on the gravestones.

Currently, Sufism is practiced mainly in the south of Kazakhstan, where four Sufi orders are active:

- Naqshbandiya (Mujaddidiya-Husayniya, there are also in other countries of Central Asia);
- Kadiriya (mainly deported Chechens, activities studied in connection with secrecy and language barrier);
- Djahria (widely used domestically, takes an active position to the present, continue the tradition of H.A. Yasavi);
- Some Turkish tariqats [Muminov, A. 2014].

Each of the above groups has its own central offices and leaders. Moreover, as before, the followers of Sufi orders are very disciplined and trusty followers of their teachers.

It should note that the Turkic school of Sufism is distinguished by its polyphonic. For example, Hamadani was able to cultivate a galaxy of worthy students throughout the Islamic world, who subsequently created their extraordinary Sufi brotherhoods (Kubraviya, Naqshbandi, Chishtiya, Bektashiya, etc.) Of course, at some period in history, it seemed that under the influence of social and economic changes, caused by the modernization of Middle Eastern societies, the existence of a centuries-old Sufi tradition and lifestyle become distrusted.

And yet, despite everything, Sufism was not only able to survive to this day, but over the past decades it began to confidently regain its former positions. Sufi organizations have

revived in many countries in the Middle East, Southeast Asia, and North Africa, as well as in Europe, the United States, and the republics of the former Soviet Union. Based on the doctrines, moral precepts, and pedagogical methods of traditional Sufi brotherhoods, they strive to achieve a universal revival of Sufi institutions and teachings. Modern world processes also bring various transformations to the activities of Sufi orders; some Kazakhstani groups are developing more and more in line with syncretism and psychological techniques.

### *Field work on Sufi pedagogy*

Access to open information sources and scientifically tested data states that in the early 2000s, the religious organization «Senim. Bilim. Omir» (Faith. Knowledge. Life), which had the status of a nationwide association with branches throughout the republic. The organization's goal was «to educate the young generation in the spirit of patriotism by promoting and disseminating the ideas of the Central Asian Sufi thinker Khoja Ahmet Yasavi and Kazakh poets Abay and Shakarim. To do this, they conduct training sessions, meetings and seminars, traveling around the country» [Khabar TV 2011]. The main feature of this group was the unification of the ideas of H.A. Yasavi and popular Kazakh poetry with the Sufi practice of dzikir [Yemelianova, G. 2013]. Later, leaders of this group were convicted and sentenced by the judicial authorities to imprisonment for illegal activities. This fall, the main mentor was released. In this regard, as one of the ideologists explained in an interview: «... I am waiting for the opportunity to meet with the teacher ...» [Tasygan, A. 2019]. Probably, soon we can expect more active work of this group.

From the analysis of information based on Internet sites and personal conversations with representatives of this group, the following methodological features of education can be noted:

1. Teacher-Pupil model (union of teacher and student, mentoring, charismatic features of the mentor, involvement in the educational process are important);
2. Individually oriented education (given the uniqueness of each student: interests, talents, etc.);
3. An interdisciplinary, integrated approach (through the prism of Islam and Sufi teachings);
4. Discussion (involvement of students in the discussion, more often used with a prepared audience);
5. Explanatory and illustrative (interpretation of the Koran, Sufi texts, parables, legends, foreign literature);
6. Focus on the multilateral development of personality skills (language, logical thinking, ingenuity, literary language, etc.);
7. Cases (analysis of tasks, situations, problems).

In general, we can conclude that the modern Kazakhstan Sufi group is trying to modernize the teaching, to make it understandable and accessible to its followers.

The analysis of conversations with Kazakhstani leaders of the Sufi path (in Kayseri, Turkey) allows us to draw the following conclusions about the modern portrait of the Sufi teacher:

- A) Obtaining a foreign education (master's degree, doctoral studies);
- B) Leaders are actively engaged in the study of foreign languages (English, Turkish, Russian), as well as the development of a literary language;
- C) In their speeches, works use the potential of Western psychology (methodology and syncretism);
- D) Memory training, by memorizing hikmets, legends and parables in the Kazakh language, then their recitation at meetings, in the Internet space;
- E) Target for self-development and the use of modern technology.

In 2014, the authors conducted a sociological study in the framework of approbation of master's works. Qualitative research included interviewing experts in religious studies, theology, philosophy, and competent government officials. It is noteworthy that experts agreed on the need to preserve and develop traditional Sufi values as an important element of the history and culture of our region. Experts noted that the positive ideas of Sufism can be useful to the state apparatus in the fight against radical ideas, extremist slogans and violent terrorists. At the same time, the interviewees especially emphasized the role of spiritual mentoring, the systematic nature and values of educating moral guidelines in the younger generation.

### **Conclusion**

So, the goal of Sufi practitioners was to obtain a timeless experience of experience that opens the way to knowledge, while trance techniques, hypnotherapy, and complexes of special psychotechnical exercises were used as a means, including the training of human voice, body, and psychoenergetic capabilities. A necessary condition for learning in the Sufi tradition is the process of pedagogical support by the teacher of the student, which reveals the importance of subjective-subjective relations. In this regard, it should be noted that the Sufi traditions contain a huge number of positive pedagogical thoughts that, with targeted study, could be used in the educational process of general educational institutions, universities, additional educational institutions, and religious educational institutions. A thousand-year-old Sufi pedagogical thought, its wisdom is necessary in the process of solving the acute problems of education and training, both for modern pedagogy and pedagogy of the future. In the rapid pace of scientific and technological progress of the XXI century, pedagogy needs to increase professionalism, the activity of talented, creative personalities. The use of Sufi teaching methods, verified over the centuries by masters of the Sufi spiritual tradition, is valuable material for enriching the modern pedagogical process, Sufi pedagogical ideas can be used as effective methods and ways of developing and educating a person.

It should be noted that Sufi leaders currently have foreign education and foreign citizenship. Sufi tariqas are widespread in Europe and America, where the leaders are locals with oriental roots. It is thanks to be mentoring that many of the knowledge about Islam in its original form came to us. However, with the advent and development of the Internet, the mentoring institute began to undergo changes and sometimes gives way to educational online resources. The Global Network has many religious information sites, online madrassas, blogs, and personal pages of religious leaders. Currently, more than 45 Sufi orders can be found on the World Wide Web. There are Sufi universities in California, Pakistan, and Turkey. The brotherhoods also have social media pages. As researcher Karl Ernst in America noted, Sufism is subject to the ecumenical movement, in connection with which the Sufi brotherhoods gather annually for a forum to conduct joint practices and exchange experiences [Karl, V. Ernst. 2002].

In conclusion, it must be emphasized that the modern world more than ever needs knowledge and spirituality that promote mutual understanding of all people and all peoples. Sufism presupposes a whole technology based on knowledge, on the inheritance of the best spiritual experience, coming from many peoples from ancient times.

### **References**

- Abuov, A. 2009. 'Mirovozzreniye KH.A. Yasavi' [Worldview of Kh.A. Yasavi]. Astana, 196 p.
- Ahmad, S. Dallal. 2018. 'Islam without Europe. Traditions of reform in eighteen-century Islamic thought. Sufism, Old and New'. University of North Carolina Press, pp. 94-139.
- Author's program Aman Tasygan 'Ykimet zikirshiler men sopylardan k,ork, a ma?' [Does the government frightened from sufi followers and zikrists?]. [Electronic resource]. URL <http://https://www.youtube.com/watch?v=6ey5zjjU1c4> (Interview materials. October 9, 2019.).

- Karl, V. Ernst. 2002. 'Sufizm'. M., FAIR-PRESS, 320 p.
- Koprulu, F. 1981. 'Turk edebiyatında ilk mutasavvıflar' [The first sufis in Turkish literature]. Ankara, 415 P.
- «Khabar» TV channel, 'Dokumental'nyy fil'm «Aqiqat»' [Documentary «Akikat»]. [Electronic resource] URL <http://https://www.youtube.com/watch?v=BLGzMYpqnxw> (22.04.2011).
- Maryshev, A. 2003. 'Kazakhstan: istoriya, kul'tura, yazyk' [Kazakhstan: History, Culture, Language]. Beresta, 98 p.
- Muminov, A. 2014. 'Sufiyskiye gruppy v sovremennom Kazakhstane' [Sufi Groups in Modern Kazakhstan]. [Electronic resource] URL [http:// http://e-islam.kz/ru/qazaqstandagy-islam/vnutrennie-k](http://http://e-islam.kz/ru/qazaqstandagy-islam/vnutrennie-k) (14.10.2014).
- Orynbekov, M. 2005. 'Genezis religioznosti v Kazakhstane' [The Genesis of Religiosity in Kazakhstan]. Almaty, Dayk-Press, 240 p.
- Sahin, H. & Sevim, S. 2002. 'Tasavvuf'. Erciyes Universitesi Ilahiyat Facultesi Ogretim uyesi, 104 P.
- Sovitova, E. 2007. 'Stanovleniye i razvitiye sufiiyskoy pedagogicheskoy mysli' [The Formation and Development of Sufi Pedagogical Thought]. Avtoreferat, Nizhniy Novgorod, 20 p.
- Tolstov, S. 1962. 'Narody Sredney Azii i Kazakhstana' [The Peoples of Central Asia and Kazakhstan]. Institute of Ethnography named after N.N. Miklouho-Maclay. Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, T. 1, 81 p.
- Yemelianova, G. 2013. 'Islam, National Identity and Politics in Contemporary Kazakhstan'. Asian Ethnicity, Vol. 15, Issue 3. pp. 286–301.

### Түйін

#### **Смагулов М., Темірбаева А., Темірбаев Т. Қазіргі Қазақстандағы сопылық білім беру тәжірибелері: өткен және қазіргі**

Мақалада сопылықтағы рухани тәлімгерліктің рөлі, әсіресе Қазақстандағы суфизмнің педагогикалық аспектілері қарастырылады. Біздің еліміз тәуелсіздік алғаннан кейін исламның жандануы сопылықтың жандануымен, адамдардың сопылық ілімдер мен тәжірибелерге деген қызығушылықтарының артуымен қатар жүрді. Бұл тұрғыда, сопылық өзінің терең рухани ілімдері бар ислам мистикасы ретінде қазіргі адамдар үшін ерекше қызығушылық тудырады, олардың қатарында тек мұсылман аймақтарына ғана емес, сонымен бірге шығу тегіне қарай батыстық христиан аймақтары. Сопылық тәлімгерлердің ғасырлық тәжірибесі әмбебап педагогиканың құрамдас бөлігі болып табылады. Ислам мен сопылықтың даналығы, атап айтқанда, жастарды оқыту мен тәрбиелеудегі өткір мәселелерді шешуге көмектеседі, сонымен қатар қазіргі педагогика үшін пайдалы болады. Осыған орай, сопылықтың рухани-адамгершілік әлеуетін ғана емес, сопылық педагогикалық ойды біздің аймақтың одан әрі дамуы үшін пайдалану қажеттілігі туралы пікірлер айтылады.

**Түйін сөздер:** исламдық білім беру, сопылық тәжірибелер, тәлімгерлік, дидактикалық суфизм, сопылық педагогика.

### Резюме

#### **Смагулов М., Темірбаева А., Темірбаев Т. Суфийские образовательные практики в современном Казахстане: прошлое и настоящее**

В статье рассматривается роль духовного наставничества в суфизме, в особенности педагогические аспекты деятельности суфийских орденов в Казахстане. Процесс возрождения ислама с приобретением независимости в нашей стране сопровождался оживлением суфизма, возросшим интересом людей к суфийским учениям и практикам. В этом контексте суфизм как исламский мистицизм с его глубоким духовным учением вызывает особый интерес у современных людей, причем принадлежащих по своему происхождению не только к мусульманским регионам, но и к западным – христианским. Многовековой опыт суфийских наставников представляет собой часть общечеловеческой педагогики. Мудрость ислама и суфизма, в частности, могут стать решением острых проблем в воспитании и обучении молодежи, а также будут полезны для современной педагогики. В связи с этим выдвигаются мнения о необходимости использования не только духовно-нравственного потенциала суфизма, но и суфийской педагогической мысли для дальнейшего развития нашего региона.

**Ключевые слова:** исламское образование, суфийские практики, наставничество, дидактический суфизм, суфийская педагогика.

*Bidas Moldakhmet (Almaty, Kazakhstan)*

## INTERNATIONAL LEGAL ASPECTS OF COOPERATION OF THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN WITH OIC MEMBER COUNTRIES

**Abstract.** In the modern world, a special role in solving global problems belongs to international organizations that play a completely independent role and affect not only the states, but also the modern world order as a whole. One can quite consider Islam as a global political actor and the Organization of Islamic Cooperation (OIC, until 2011, the Organization of the Islamic Conference) as the main mechanism of the modern world activity of the Islamic world. This article discusses the relations of the Republic of Kazakhstan with the countries-participants of the Organization of Islamic Cooperation from the very beginning of the Republic of Kazakhstan joining this organization, briefly identifies the most important initiatives adopted by the Republic of Kazakhstan during its chairmanship of the OIC Ministerial Council in June 2011. The article reveals the legal aspects of the relationship between Kazakhstan and the countries of the Islamic world, the current state of relations and development prospects for strengthening the political ties.

**Keywords:** Organization of Islamic Cooperation, Legal Aspects, Cooperation, Kazakhstan, Conflict, Declaration, Islamic Values, Region.

### *Methodology*

The methodology used in the article is based on a conceptual position based on the principles of the Organization of Islamic Cooperation. General scientific and research methods were used such as: systemic, comparative, structural-functional and factor analysis, taking into account the principles of historicism and objectivity.

### *Introduction*

International organizations as a whole are an objective result of the development of the world community, which is accompanied by an increase in the importance of multilateral diplomacy and the role of international law as a means of international communication. At the same time, international organizations are one of the forms of multilateral diplomacy.

It should be borne in mind that cooperation within the framework of international organizations and international law is a mutual process. So, on the one hand, the documents of international law act as the basis for the formation of international organizations. On the other hand, the formation of relevant international legal customs and the formulation of international law governing their activities in a conversion order is the result of the emergence of a large number of intergovernmental organizations.

### *The Organization of Islamic Cooperation as an Institutional Basis of the Consolidation in the Islamic World*

The organization of Islamic cooperation is a kind of institutional basis in the face of the consolidated states of the emerging world center of power, representing the interests of the Muslim Ummah.

In modern times, the Muslim world has a significant place in global politics, but at the same time its role is ambiguous. Some of the political figures of the USA and Europe, as recent political events show, are suspicious of Islam as a religion, manifesting open

rejection of the Muslim community and not accepting the values of this denomination [Auelbayev B.].

Events such as the construction of minarets, the ban on the wearing of hijabs in several European countries, the incorrect behavior of certain Western figures and the media about Islamic values, and the political debate surrounding the construction of a mosque in New York indicate that far from all states and individual regions ready for peaceful coexistence with the Muslim Ummah. Moreover, on the part of Muslim states, a radical approach is observed in protecting Islamic interests and values. The matter is complicated by the fact that most of the energy reserves are concentrated in a number of countries of the Islamic world, and they, in turn, are the main component of the modern economy.

The character of the global geopolitical rift is also given by the ongoing international sanctions for the development of a nuclear program imposed on Iran, as well as political and military tensions in the Persian Gulf, the Near and Middle East, Iraq and Afghanistan.

The core of the contradiction between the Western and Islamic worlds is the unresolved issue of the status of East Jerusalem, the territorial issue of Palestine, and Arab-Israeli relations in general. The consolidating factor of Muslim society is the anti-Israeli position of most countries in the region of the Near and Middle East. For example, the active formation of the Organization of Islamic Cooperation was associated with events that arose with the appearance on the political map of the world of the State of Israel, the arson of the Al-Aqsa mosque in Jerusalem by Israeli extremists in 1969, and the Arab-Israeli wars.

As a result of mutual Arab-Israeli territorial and military-political claims, a split occurred between a number of Muslim countries regulating relations with Israel: some favored a peaceful settlement, others opposed all relations with this country. One of the most difficult problems of our time remains the situation in the Middle East. However, the conflict zone of questions of the countries-members of the Organization of Islamic Cooperation is not limited only to the topic of security.

A completely unfavorable situation is observed within the Islamic community of states. Among the OIC member states, there is open confrontation based on interethnic, water, territorial and other problems, as well as hidden rivalry for regional influence.

Leading Islamic countries such as Saudi Arabia, Iran, Pakistan, Sudan, Egypt, Turkey, Libya are fighting for supremacy in the political struggle of the Muslim world. This, in turn, has a negative impact on the full integration of the Muslim world, including within the framework of the Organization of Islamic Cooperation.

Over the entire period of the existence of the Organization of Islamic Cooperation, its institutional structures did not resolve military conflicts between Kuwait and Iraq, Iraq and Iran, did not provide substantial assistance in resolving the Sudan-Egypt, Algeria-Moroccan border-territorial conflicts, military-political situation in Iraq, Afghanistan, territorial issues between Bahrain and Iran, the UAE and Iran. In most cases, major conflicts were resolved either by force of third parties, or within other organizations.

Permanent local conflicts arise between Muslim communities and other faiths in a fairly vast geographical space (from the Asia-Pacific region to West Africa). Clashes between Christians and Muslims took place on the Indonesian peninsula of Java, on the Philippine islands of Holo, Basilan, Mindanao, in the southern state of Thailand Pattani,

representatives of the Islamic religion clash with Buddhists, in the northern state of Burma Rakhine, in the Chittagong region in Bangladesh.

Thousands of crowds of Islamic and Hindu fundamentalists in India arrange pogroms against each other. Also in the interreligious sphere lies one of the causes of political tension in China (XUAR). In recent history, there is an interfaith confrontation between Sierra Leone, Eritrea, Ethiopia, Uganda in Africa, as well as Bosnia and Herzegovina, Kosovo and Macedonia. There is also a confrontation within the Muslim Ummah, and not only between Shiism and Sunnism, but also between different branches within these areas. There are contradictions between the Islamic opposition and secular power, between radical and moderate Muslim movements. This process, thanks to the emerging zones of instability, in the 21st century began to repeat the events of the 20th century.

The question of the activity of extremist organizations that represent various religious branches of Islam was also sharply raised in Islamic countries. The emergence of radical religious movements that politicize the role of Islam in the modern world is associated with the socio-economic, political and cultural modernization of the states of Muslim society, including members of the OIC. Reforms lead to the emergence among political elites, as well as between various sections of the Muslim society of internal contradictions. Domestic political factors in the process of integration into the global economic relations of countries with Islamic culture are actively used by external forces, especially where economic and geopolitical interests of international organizations intersect.

### ***Modern Political Conditions and the Complex Interstate Relation of the Muslim Ummah***

The analysis of the general state of the conflict zone of the OIC countries showed that in modern conditions the complex state of the Muslim Ummah and the diverse level of development actualized the problems of interstate solidarity, where Islam is the integration core.

It is noteworthy that almost all countries belonging to the Muslim area, at one time overcame this or that form of dependence on the Western metropolises and world powers of the bipolar system. In this regard, the Organization of Islamic Cooperation is currently playing the institutional role of uniting the organization's member states in the face of global challenges [Sultanov B., 2011, 221 s.].

Paragraph 8 of the Astana OIC Declaration on Peace, Cooperation and Development, adopted at the 38-th session of the OIC Council of Foreign Ministers, states: "We emphasize the importance of security, sovereignty, independence and territorial integrity and the legitimate rights of all OIC member states and peaceful conflict resolution in accordance with the principles of the UN Charter, the OIC Charter and international law. We express our solidarity with Iraq, Afghanistan, Somalia, Sudan, Côte d'Ivoire, the Union of Comoros, Bosnia and Herzegovina, as well as the peoples of Northern Cyprus, Kosovo, Jammu and Kashmir in their quest for a peaceful, safe and prosperous life. We support efforts to strengthen the role of the OIC in conflict prevention and resolution."

In general, activities within the Organization of Islamic Cooperation for the prevention and resolution of conflicts are regulated by the UN Charter, the OIC Charter, other fundamental OIC documents, generally recognized norms and principles of international law, and relevant agreements between OIC countries (bilateral, multilateral). The choice



of tools and means of implementation, the nature of activities are dependent on the stage and extent of development of conflicts and they should be aimed at their prevention, settlement and peace building. The Organization of Islamic Cooperation, as a regional international organization, is taking the necessary steps to resolve conflicts on the territory of the Islamic world in accordance with Chapter VI of the UN Charter.

Thus, in accordance with the UN Charter in chapter VI, which is called “Peaceful Settlement of Disputes”, article 33 states that “Parties to any dispute, the continuation of which could threaten the maintenance of international peace and security, should, first of all, try resolve the dispute through negotiations, examination, mediation, conciliation, arbitration, litigation, appeal to regional bodies or agreements, or other peaceful means of their choice”, etc. The organization of Islamic cooperation from the beginning of its existence in one way or another influenced conflicts in the Islamic world, however, in the context of history, this influence was not so significant in relation, for example, to UN activities in resolving the same conflict.

1. Speaking about the prospect of resolving conflicts in the Muslim world, we can talk about the future of the OIC. E. Ihsanoglu connects the development of the organization with three areas, the main place among which is peace and security. In his lecture, he emphasizes that “in the Muslim world there are a lot of problems and crises. Therefore, I would like to emphasize the undoubted importance of ensuring peace and security. OIC has great potential and various tools for solving problems. This potential helps us to participate as an honest mediator between conflicting parties and to provide mediation services in crises in order to prevent conflicts diplomatically. We have an advantage that allows us to play the role of a fair mediator in the negotiations” [Y. Studneva]. In the second half of the 20th century, political processes in the Islamic world developed quite controversially. So, on the one hand, there was a demonstration of solidarity with each other from Muslim countries, and on the other, there were many serious contradictions that were caused by factors such as the ambitions of individual leaders, political instability, etc.

The results of these unrests were:

- Creation and development of the largest international organizations, that is, integration associations of Muslim countries, including the LAS, the OIC, the GCC;
- holding representative forums with discussion of the problems of Muslims (political, economic, sociocultural, religious, etc.);
- conflict situations between Kuwait and Iraq, Iraq and Iran, Saudi Arabia and Iraq;
- tensions between individual Muslim countries.

The need to analyze the experience of cooperation accumulated by Islamic countries during the 20th and 21st centuries has increased in connection with the events of recent years related to the increased influence of the “Islamic factor” in international relations, as well as the problem of strengthening the interaction of various faiths (both conflict and constructive). The results of such an analysis make it possible to assess the potential for its development, to identify and systematize factors that influence the effectiveness of the intra-Islamic dialogue. It is worth noting that the problems of the “Islamic factor” in the framework of the Organization of Islamic Cooperation in the works of both Kazakhstan and foreign researchers and observers were examined superficially. Their writings mainly note the amorphous structure and inefficiency of Islamic international organizations, citing contradictions and problems that arise in the process of interaction.

However, at the same time, issues related to the positive results of the activities of international Islamic institutions and organizations, their impact on the modern development of politics, economy, international relations, culture, as well as development prospects remain unaffected.

The organization of Islamic cooperation, however, in the period of the XX-XXI centuries, despite the serious contradictions between the OIC member states in the economic and political spheres, does not stop showing large-scale political activity, in particular during the late XX century, when conflicts escalated religious ground. On the OIC account, participation in the settlement of such serious conflicts as the Indo-Pakistani, in Chechnya, Afghanistan and others. It is worth noting that Chechnya is not the only region in the territory of the former union state that attracted the attention of the Organization of Islamic Cooperation.

The OIC is extremely attractive for such Muslim countries that gained independence at the end of the 20th century, such as Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, Azerbaijan, etc. Moreover, the Organization of Islamic Cooperation has a large number of financial units and funds that are designed to assist the development of Islamic countries, which makes it attractive to newly independent states. In most cases, as history has shown, the hopes of countries that were members of the Soviet Union aimed at receiving financial assistance from Islamic institutions that are part of the Organization of Islamic Cooperation were justified. In addition, countries that did not have state status, such as Kosovo Albanians and Crimean Tatars, counted on financial support from the OIC at the end of the 20th century. The most striking example of this is the position of the Organization of Islamic Cooperation regarding the crisis in Kosovo. The OIC member states, when resolving it, made a statement that the main stimulus for stabilizing the situation should be the return of Albanian refugees to the “province that has become a zone of conflict” with the support of the UN.

For its part, the United Nations has expressed interest in collaborating on this issue with the OIC (at the time of the conflict, the Organization of the Islamic Conference), declaring its readiness to assist with the goal of assisting Kosovo in building democracy and a multinational community.

In his message read out at the 26-th annual conference of foreign ministers of the countries of the Organization of Islamic Cooperation, K. Anan emphasized that at a time when complex work aimed at strengthening peace and restoration has already begun, the OIC will develop cooperation with the UN to assist in the construction of a peaceful, democratic and multinational society in Kosovo. It is worth noting that when developing a program for the settlement of the Albanian-Serbian conflict in Kosovo, the OIC sought to support Russia through cooperation with diplomats regarding the general principles of stabilizing the situation on the basis of joint rejection of the illegal NATO action undertaken without the authorization of the UN Security Council. During the intervention in the process of regulating the OIC of conflicts involving Muslims, the organization for the second century demonstrates a fairly balanced approach to existing problems, refusing open support for radical Islamic groups (for example, the Taliban, which were denied membership in the OIC).

To eradicate militants in Pakistan and Afghanistan, the International Islamic Organization calls for wider regional cooperation. The Organization of Islamic Cooperation, strongly condemning terrorism, makes it clear that there is no justification for violence and cruelty. The values of Islam are contrary to the killing of defenseless and innocent people, including

children and women. According to the organization, it, considering its main task to strengthen peace and harmony, supports the “collective voice of the Muslim world”. [unian.net].

Over the past thirteen years, the organization has adopted a series of resolutions that condemn any manifestation of terrorism, and has also initiated programs to promote inter-religious harmony. It is worth noting that these goals of the organization directly correspond to the goals of sovereign Kazakhstan, which is also the initiator of the dialogue between representatives of various faith groups.

The organization of Islamic cooperation has the main responsibility and plays a fundamental role in the fight against terrorism, including in the Islamic world. The organization has become an integration platform that allows all Muslim countries to come together and discuss methods of overcoming terrorism. The OIC is the main and effective forum for solving this problem by demonstrating to the world community and the Islamic world the true picture of Islam. According to E. Ihsanoglu, terrorists are doing everything to pervert Islam as a religion, its teachings, values, interpreting it in their own way to support extremist goals, among which is the justification of the killings of innocent civilians.

Despite the fact that the absence of large positive results of the OIC in conflict resolution is generally recognized, there are a number of examples of peace programs created by the organization. So, for example, in June 2011, the Council of Ministers of Foreign Affairs of the OIC member countries adopted the resolution “Regional Initiatives in Support of Afghanistan”, which aimed to assist regional cooperation at various levels. Also in 2011, the Organization of Islamic Cooperation adopted an action plan for cooperation between Central Asia and Afghanistan, in particular, it related to support programs for health, food security, agriculture, etc.

Summarizing the existing conflict field on the OIC dialogue platform, it is worth emphasizing that the OIC is developing an effective mechanism for resolving conflicts in the Muslim world, in particular, plans for political assistance and the provision of material assistance. [info-islam.ru]

In the OIC presentation to the 2011 UN, it is stated that, given the historical position of Afghanistan and its strategic position, the country can become a catalyst for regional security cooperation. For this, the Organization of Islamic Cooperation is investing in full-fledged economic cooperation and in strengthening human potential for the implementation of specific projects in critical areas and promoting regional trade exchanges.

It is worth noting that the organization’s commitment to security is also confirmed by the presence of a representative office in Kabul, which carries out programs and coordinates activities with stakeholders on the Afghan issue. Pakistan is playing an important role in helping Afghanistan in its many problems. Peace and security in these countries are interconnected. The High Peace Council of Afghanistan made a number of demands to Pakistan regarding the Afghan reconciliation process. Pakistan, in turn, accepted these demands, as it believes in peace and reconstruction in Afghanistan.

In addition, the Organization of Islamic Cooperation, seeking to resolve certain conflicts involving Muslims, does not disregard the strategic perspective. For this purpose, the organization conducts research and representative forums, within the framework of which attempts are made to develop a mechanism-program for conflict-free cooperation and the coexistence of Muslim and European civilizations. These events contribute to raising the image of the OIC in the international arena and contribute in the foreseeable future to strengthening its influence on world political processes. [russian.irib.ir]

Regarding the Nagorno-Karabakh conflict, the position of the Organization of Islamic Cooperation was included in the draft resolution entitled “The situation in the occupied territories of Azerbaijan”, which has been discussed for several years. In bilateral relations between the OIC and Armenia, Islam does not play a significant role. Within the framework of the Collective Security Treaty Organization, the joint partnership of OIC member states such as Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Uzbekistan and Armenia is represented as a military-political union, which undermines the effectiveness and efficiency of decisions taken by the OIC as the largest international intergovernmental organization of the Islamic world. The Organization of Islamic Cooperation, as many political scientists and politicians have noted, has no serious levers of pressure on Armenia [Kazimirov V.N.].

### **Conclusion**

Kazakhstan is a multi-ethnic and multi-religious state, fully supports the global process aimed at developing dialogue between civilizations and religions. The active participation of our country in the activities of the OIC, along with other large regional and global organizations, is becoming increasingly important at the present stage. In the context of the growing relevance of the issue of rapprochement of cultures and the development of a dialogue of civilizations within the framework of the OIC, the issue of adopting the resolution of the 32nd Council of Foreign Ministers of the OIC was held in June 2005 in Sana'a (Yemen) in support of the initiative of the Republic of Kazakhstan on holding interfaith dialogue by convening a Congress of World and traditional religions.

### **Библиография**

Ауелбаев, Б. ‘Держать уразу. Что представляет собой Организация Исламская конференция в современном мире?’ [Электронный ресурс]. URL /<http://www.centrasia.ru/news2.php?st=1294485120> (дата обращения: 25.09.2019).

Студнева, Е. ‘ОИС – честный посредник в урегулировании международных проблем’ [Электронный ресурс]. URL /<http://interaffairs.ru/read.php?item=9634> (дата обращения: 25.09.2019).

Казимиров, В. 2009. ‘«Мир Карабаху. Посредничество России в урегулировании Нагорно-Карабахского конфликта»’. Москва, Международные отношения, 296 с.

‘ОИК разработает механизм решения конфликтов в мусульманском мире’ [Электронный ресурс]. URL /[http://www.info-islam.ru/publ/novosti/mir/oik\\_razrabotaet\\_mekhanizm\\_resheniya\\_konfliktov\\_v\\_musulmanskom\\_mire/3-1-0-2155](http://www.info-islam.ru/publ/novosti/mir/oik_razrabotaet_mekhanizm_resheniya_konfliktov_v_musulmanskom_mire/3-1-0-2155) (дата обращения: 26.09.2019).

‘ОИС рассмотрит этнические конфликты в Ираке’ [Электронный ресурс]. URL /<http://russian.irib.ir/radioislam/2010-01-13-14-54-19/2010-09-09-07-43-01/item/155554-оис-рассмотрит-этнические-конфликты-в-ираке/> (дата обращения: 26.09.2019).

‘Саммит Организации исламского сотрудничества осудил Иран за поддержку терроризма’ [Электронный ресурс]. URL /<https://www.unian.net/world/1321085-sammit-organizatsii-islamskogo-sotrudnichestva-osudil-iran-za-podderjku-terrorizma.html> (дата обращения: 26.09.2019).

Султанов, Б. 2011, «Казakhstan и Организация «Исламская конференция». Алматы, КИСИ при Президенте Республики Казахстан, 268 с.

### **Transliteration**

Auelbayev, B. ,Dezhat urazu. Chto predstavlayet soboi Organizacya Islamskoi konferencii d sovremennom mire?, [What is the Organization of the Islamic Conference in the modern world?] URL /<http://www.centrasia.ru/news2.php?st=1294485120> (data obrasheniya: 25.09.2019).

Sultanov, B. 2011. 'Kazakhstan I Organizatsiya "Islamskaya Konferentsiya' [Kazakhstan and the Organization of Islamic Conference]. Almaty, KISI pri Prezidente Respubliki Kazakhstan, 268 s.

Studneva, Ye. 'OIS – chestnyi posrednic v uregulirovanii mejdunarodnyh problem' [OIC is an Honest Mediator in Resolving International Problems]. URL /<http://interaffairs.ru/read.php?item=9634> (data obrasheniya: 25.09.2019).

'Sammit Organizatsii Islamskogo Sotrudnichestva osudil Iran za podderjku terrorizma' [Islamic Cooperation Organization Summit Condemns Iran for Supporting Terrorist] URL /<https://www.unian.net/world/1321085-sammit-organizatsii-islamskogo-sotrudnichestva-osudil-iran-za-podderjku-terrorizma.html> (data obrasheniya: 26.09.2019).

'OIK razrabotayet mehanizmy resheniya konfliktov v musulmanskom mire' [OIC Will Develop Mechanisms for Resolving Conflicts in the Muslim World]. URL /[http://www.info-islam.ru/publ/novosti/mir/oik\\_razrabotaet\\_mekhanizm\\_reshenija\\_konfliktov\\_v\\_musulmanskom\\_mire/3-1-0-2155](http://www.info-islam.ru/publ/novosti/mir/oik_razrabotaet_mekhanizm_reshenija_konfliktov_v_musulmanskom_mire/3-1-0-2155) (data obrasheniya: 26.09.2019).

'OIS rassmotrit etnicheskie konfliktiy v Irake' [OIC to Consider Ethnic Conflicts in Iraq] URL /<http://russian.irib.ir/radioislam/2010-01-13-14-54-19/2010-09-09-07-43-01/item/155554-ois-rassmotrit-etnicheskie-konfliktiy-v-irake/> (data obrasheniya: 26.09.2019).

Kazimirov, V. 2009. "Mir Karabahu. Posrednichestvo Rossii v uregulirovanii Nagorno-Karabakhskogo konflikta" [Peace to Karabakh. Russia's Mediation in the Settlement of the Nagorno-Karabakh Conflict]. Moskva, Mejdunarodnye otnosheniya, 296 s.

## Түйін

### **Молдахмет Б. Қазақстан Республикасының ИБҮ-на мүше елдері ынтымақтастығының халықаралық-құқықтық аспектілері**

Қазіргі әлемде жалпы әлемдік проблемаларды шешудегі ерекше рөл тек мемлекеттерге ғана емес, тұтастай алғанда қазіргі заманғы әлемдік тәртіпке әсер ететін Халықаралық ұйымдарға тиесілі. Исламды жаһандық мәдени-қоғамдық ықпал ретінде қарастырып, Ислам Ынтымақтастығы Ұйымы (ИБҮ, 2011 жылға дейін Ислам Конференциясы ұйымы) ретінде ислам әлемінің қазіргі заманғы әлемдік қызметінің негізгі тетігі ретінде қарастыруға болады. Бұл мақалада Қазақстан Республикасының Ислам Ынтымақтастығы Ұйымына қатысушы елдермен ҚР-ның осы ұйымға мүше елдермен өзара саяси қарым-қатынасы қарастырылады, 2011 жылдың маусым айында ИБҮ СІМК-де төрағалық ету барысында ҚР қабылдаған маңызды бастамалар қысқа белгіленген. Мақалада Қазақстанның Ислам әлемі елдерімен өзара қарым-қатынасының құқықтық аспектілері, қазіргі кездегі өзара қарым-қатынастардың жағдайы және саяси байланыстарды нығайту үшін даму перспективалары анықталды.

**Түйін сөздер:** Ислам ынтымақтастық ұйымы, құқықтық аспектілер, ынтымақтастық, Қазақстан, конфликт, декларация, ислам құндылықтары, аймақ.

## Резюме

### **Молдахмет Б. Международно-правовые аспекты сотрудничества Республики Казахстан со странами-членами ОИС**

Особая роль в решении общемировых проблем в современном мире принадлежит не только государствам, но и международным организациям, оказывающим влияние на современный мировой порядок в целом. Ислам можно рассматривать как глобальное культурно-общественное влияние и Организацию исламского сотрудничества (ОИС, Организация Исламская Конференция до 2011 года) как основной механизм современной мировой деятельности исламского мира. В данной статье рассматриваются политические отношения РК со странами-участницами. В статье определены правовые аспекты взаимоотношений Казахстана со странами исламского мира, состояние современных взаимоотношений и перспективы развития для укрепления дальнейших политических связей.

**Ключевые слова:** Организация исламского сотрудничества, правовые аспекты, сотрудничество, Казахстан, конфликт, декларация, исламские ценности, регион.

*Бейбіт Мирзагелдиев, Алмасбек Шағырбай (Алматы)  
Рахымжан Рашимбаев (Нұр-Сұлтан)*

## **РЕСЕЙ ИМПЕРИЯСЫ ТҰСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНДА МҰСЫЛМАНДЫҚ ҚҰЛШЫЛЫҚ ҮЙІН РЕТТЕУДЕГІ ОРЫНБОР МҰФТИЛІГІНІҢ РӨЛІ**

**Аннотация.** Мақалада патшалы Ресей тұсындағы қазақ даласында құлшылық үйлері ісін заңнамалық реттелуі және Орынбор Мұхаммедтік рухани басқармасының (ары қарай ОМДС) ғибадат үйлерін бақылаудағы қызметі талданды. Тақырыпты аша түсу үшін қазақ даласындағы мұсылмандық ғибадат үйлерінің орналасу ерекшеліктері, империяның мешіт салудағы мақсат-мүддесі, заңнамалық құжаттардың іске асудағы көрінісі зерделенді.

Зерттеу барысында ОМДС-тің мешіт ісін реттеудегі үлесі, дін қызметкерлерін бақылаудағыдай ықпалды емес екендігі және азаматтық билік бекіткен заңнамалар мен ережелердің әкімшілік тарапынан сақталмайтындығы анық болды. Нәтижеде қазақ даласында мешіт құрылысына патша билігі тарапынан қойылған талаптардың толық орындалмау фактілері кездескендігі мәлім болды.

**Түйін сөздер:** Мешіт, ОМДС, құқықтық реттеу, қазақ даласы, Ресей империясы.

### *Кіріспе*

Қазақ халқын Ресей империясы аз уақыт басқарған жоқ. Соның ішінде дін істері де патша билігі тарапынан реттеліп отырды. Бұл бағытта бірнеше жарлықтар мен заңнамалар қабылданды. Олардың барлығы бүгінгі таңда зерттеуді қажет етіп отырған дүние. Осы күнге дейін қазақ даласындағы дін істері жайлы, оның ішінде мешіт-медіресе институттары қалай үйлестіріліп, басқарылғандығы жайлы мемлекеттік тілде отандық зерттеулердің саны аз. Сондықтан әлемдік ислам мәдениетінде өзіндік орны бар қазақ халқының Ресей патшалығы тұсындағы құлшылық үйлері жайлы зерттеу жүргізу – өзекті тақырыптың бірі.

### *Әдіснама*

Тақырып дін тарихына және мемлекеттік конфессиялық қатынас тарихына бағытталғандықтан тарихи-логикалық және дінтанулық салыстырмалы талдау әдістері негізінде сараланды. Тарихи-логикалық талдау тарихи оқиғаларды, ал, дінтанулық-салыстырмалы талдау конфессиялық-мемлекеттік қатынастарды зерттеуге қолданылды.

### *Негізгі бөлім*

#### **Қазақ даласында Ресей империясының мұсылмандық құлшылық үйін салу мақсаты**

Ресейге ең алғаш Қазақстанның солтүстік аумағы кірді. Әрине, бұл аумақта оңтүстікке қарағанда мешіттердің саны аз болды. Көп жағдайда, зерттеушілер арасында халықтың діндарлығын ғибадат үйінің санымен өлшеп жататын кездері де кездеседі. Әрине, бұл қате пікір. Өйткені, бұлар әр халықтың өмір салты мен дүниетанымына байланысты көрініс береді. Мысалы, көшпелі өмірге бейімделген қазақ даласында отырықшы Хиуа, Бұхара әмірліктері немесе та-

тар, башқұрт елдеріне қарағанда мешіт санының аз болуы түсінікті жайт. Дегенмен, бұл қазақтарда діндарлық төмен болды немесе мешіттің қажеттілігі болмады дегенді білдірмейді. Тек, қазақтың өмір салты өзге мұсылман халықтарынан өзгереді болғандығын көрсетеді. Оған Қазақстан аумағында сақталған ескі мешіт-медреселер айғақ.

Мешіт мұсылмандар үшін тек құлшылық жасайтын орын ғана емес, әлеуметтік, саяси мәселелердің де ортаға салынып, талқыланатын орны болған. Сонымен қатар мешіт-медреселердің көптеп болуы жергілікті тұрғындардың діндарлығының артуына немесе сол жерде ислам дінінің кеңінен тарауына да оң әсері бар. Сондықтан, ислам дінін «өзге діндегілер» деп бағалайтын патша әкімшілігі мешіт ісін арнайы бақылауды қажет ететіндігін жақсы білді. Ресей империясы қарамағына қараумен қазақ даласында мешіт ісі арнайы әкімшілік органдардың бақылауына алынды. Қазақ даласындағы мешіттердің салыну қарқынын реттеу арқылы патша әкімшілігі өзінің ислам дініне және қазақ руларына деген ықыласы мен пейілін немесе ызғарын көрсетіп отырды. Осы бағытта зерттеуші Г.С. Султанғалиева мен А.К. Алитурлиева «Мешіттердің құрылысы мұнда маңызды рөл ойнады. Тек 1782-1786 жылдары аралығында қазақ далаларында мешіттердің тез арада салынуын білдіретін 4 Жарлық шықты», – деп ой түйеді. Бұл жарлықтардың барлығы Екатерина II тиесілі. 1782 жылы Орта жүз қазақтарына мешіттер салу туралы указ шықты. Онда «Мейірімділікпен, біз ұлы мемлекетіміз, – деп жазды Екатерина II... Қырғыз-қайсақ халқына, олардың күнделікті діни рәсімін өткізуі үшін, көшпелі қырғыз-қайсақтың орта Ордасына іргелес шекараларда, ыңғайлы орындарды таңдай отырып, мешіттер салынсын». 1784 және 1786 жылдары Екатерина II арнайы осы тақырыпты қозғап, мешіттердің салынуының қазақтармен қатынасқа оң әсерін атап өтті [Султанғалиева & Алитурлиева]. 1785 жылы Екатерина II Уфа және Сібір губернаторы Барон Игельстромға қазақ даласына мұсылмандық оқу орнымен қоса 500 орындық мешіт салуды тапсырды [Махмутов 2017, 114 б.].

Қазақ даласында Ресей әкімшілігі ықпалымен салынған бекіністердегі отырықшылықтың артуымен, татар-башқұрт молдаларының көптеп келуімен мешіттердің саны көбейе түсті. Әрине, мұның астында үлкен саяси пиғыл жатыр еді. Оны жоғарыдағы Екатерина II шығарған жарлықтарынан-ақ байқауға болады. Бұл жерден біз патша билігінің көшпелі қазақтың мәдениетіне, өмір салтына немесе тарихына ешқандай қатыссыздығын сезіп, конфессиялық саясатты жоғары деңгейде жүргізіп, қазақ ақсүйектерімен тығыз қатынаста болуды мақсат еткендігін көреміз. Сөзімізді аша түсу үшін мына нәрселерді салыстырып қарасақ: Ресей империясының негізін құраушы орыс халқы қазақтар сияқты көшпелі емес, отырықшы, олар – проваслав, ал қазақтар – мұсылман, олар – славян, бұлар – түрік. Олар бюрократиялық әкімшілік басқаруға бейімделген, қазақтар еркін, дала заңы, әдет-ғұрып заңымен жүреді. Яғни, патшалы Ресей мен қазақтар арасында көптеген айырмашылық бар еді. Бірақ Ресей империясының отырықшы мұсылман халықтарды басқару тәжірибесі аздап болса да қалыптасып үлгерген болатын. Оған мысал татарлардың үлкен қалаларын келтірсек болады. Сондықтан болар, әкімшілік татарлар мен башқұрттарды басқарған сияқты, қазақ даласын да солай икемге келтіруді қолға алады. Ал, бұл істе ең алғашқы кадамның бірі империялық бастамамен салынған мешіт-медресенің қазақ даласына енуімен басталады. Әрине,

егер біз мешіттерді империя зорлап, тықпалап салды десек, қателесеміз. Бұл тұста мешіттердің салынуына қазақ ақсүйектерінің де үлесі бар. Мысалы, Орынбор генерал-губернаторы О.А. Игельстромның 1789 жылғы Екатерина II жазған баяндамасында қазақ старшындары мен қазақ халқының көпшілігі мұсылмандықты ұстанатындығын, сонымен қатар Сырым Датұлының мешіт, балаларға арнап мектеп салуды және оған молда жіберуді, жергілікті билік арқылы құран алдыруды сұрағандығын мәлімдейді. Барон өз баяндамасында мүмкіндігінше Құран кітапты таратып, тағы 100 дана кітапқа сұраныс түскендігін және Сейт посадында білім аруды ұсынғандығын да айта кетеді [Тасмағамбетов 2012, 11 б.]

Мешіт-медреселер бекіністерде көптеп салынды. Оның себебін зерттеуші Шаблей 1782 жылғы қабылданған «Устав Благочиния»-ның «өзге діндегілерге» (православиеден өзге сенімдегілер) сауда немесе тағы басқа себеппен басқа қалаға барған адамдарға құлшылық етуге тыйым салынбайды» деген қағидатымен байланыстырады [2013, 116 б.]. Яғни, өзге діндегілер оның ішінде мұсылмандар да қалалық жерде құлшылық орнына қажеттілігі жоғары деп ой түйеді. Жоғарыда келтірілген Екатерина II жарлықтарының іске асып, Троицк, Петропавл, Орынбор, Семей қалаларында салынды. Осы төртеуінің ішінде Петропавл мешіті үшін 1782 жылы мың рубль қаржы бөлінген.

Мешіттердің бұлай орналасуын А.И. Добросмыслов былайша түсіндіреді: «Орынборда болу себебі кіші орда ханы Нұралыға жақын болуы,... Үстіңгі Оралда барлық атақты старшиналардың сонда орналасуы, Троицк бекінісінде саудасаттықтың жақсы дамуы және келетін адамдар ағымының көптігі Петропавловск бекінісінде Орта жүз ханы Уәлиге әсер етуді қаласа керек» [Султанғалиева & Алитурлиева]. XIX басында XIX ғасыр басында Орта жүз сұлтаны Шаншар Сұлтанмәметұлына Ертіс бойында Семярск пен Крив бекіністерінің ортасындағы қашықтықта Мешіт салуға рұқсат беретін грамота берілді. 1819 жылы Орта жүз жерлеріне патша қазынасынан мешіт салуға қаржы бөлуді бастады. Мұнан біз патша әкімшілігі өздері билік құрып отырған бекіністерге мешіт салу арқылы қазақтардың жиі келуін мақсат еткендігін аңғаруымызға болады. Бұл нағыз маркетингтік әрекет деп бағаласақ болады. Мұндай тәжірибе қазіргі кездегі үлкен сауда орталықтарының әрекетімен сәйкес.

Бұл ойды зерттеуші А.В. Ремнев те қуаттай түседі. Ол «XIX ғасырдың басында қазақтарға арнап Ертіс бойынан, Семярск және Крив бекіністеріне жақын жерге мешіт салған. Шамада саяси есептен бөлек көшпелілердің орыс бекіністеріне жиі келуін, сол арқылы отырықшы өмірге бейімделуіне әсер етуді мақсат еткен» деп келтіреді [Шаблей 2013, 117 б.]. Зерттеуші Г.С. Султанғалиева мен А.К. Алитурлиева бұл әрекеттің астында Ресей әкімшілігі өз билігін оңтүстікке қарай кеңейтуді және Орта Азиялық уағызшылардың қазақтарға ықпалын азайтуды көздеді деп бағалайды. Баршаға мәлім қазақ мұсылмандығына Орта Азиялық ханафи мектептерінің әсері мол болған [Сатыбалдиева және т.б. 2019, 129 б.]. Ресей империясы тұсындағы конфессиялық саясатты зерттеген А.С.Тасмағамбетов сауда орындары орналасқан бекіністерге қазақтармен қатар Орта Азиялық саудагерлердің жиі келетіндігін және олардың діни әрекеттерін бақылаудың қажеттілігін сезінгендіктен деп бағалайды. Бұл жерде үш зерттеушінің пікірлері бір-біріне қарсы емес, тек мешіттердің салыну себептеріне әр қырынан қараған.



Сондықтан біз аталмыш пікірлерді қорытындылай келе, қазақ даласында мешіт салуда Империя саяси, сауда, әлеуметтік, мәдени қатынастарды күшейту, сол арқылы қазақтардың патшалық басқару жүйесіне бейімделуін, Орта Азиялық саяси, діни ықпалды азайтуды мақсат еткендігін байқай аламыз.

Мешіттерде алғашқы діни сауат ашу мүмкіндіктері қарастырылды. Ол 1785 жылдың 4 қыркүйегінде және 27 қарашысында, сонымен қатар 1786 жылдың 3 шілдесі мен 12 қарашасында шыққан жарғыларда көрініс тапты. 1789 жылы барон Игельстром Екатерина II нұсқауымен Орынборда қазақ балаларына арналған 64 орындық оқу ғимаратын салды. Дегенмен, ол жерде оқыған балалардың саны күтілгеннен қарағанда аз болды. 1808 жылы 12 баланы ғана құраған. Негізінен бұл жерге қазақ ақсүйектерінің балаларына дәрістер өткізілген [Султанғалиева & Алитурлиева].

### ***Мешіт құрылысын әкімшілік реттеу ерекшеліктері және Орынбор мұфтилігінің құзіреттілігі***

ОМДС-тің қазақ даласындағы саяси қызметін зерттеген П.С.Шаблей өлкеде мешіттердің салынуын зерделей келе, XVIII ғасырдың соңына дейін мешіттердің салыну барысында Ресей империясы тарапынан қойылған 1744 және 1759 жылғы заңнамалық талаптарға аса мән берілмегендігін айтады [2013, 117 б.]. Өз кезегінде бұл сол уақыттарда Ресей заңнамасының діни ғибадат үйлерін салу үшін бекітілген заңнамалардың іс жүзінде іске асуы төмен деңгейде болғандығын білдіреді. Оның да өзіндік себебі бар. Патша билігі дін саласын реттеуде бірден қатаң жүйеге өтпестен, заңнамалық құжаттардың ақырындап орындалуына мән берді. Сол арқылы көшпелі еркін халықты шошытып алмауды пайымдады. Сондықтан кей кездері талаптардың орындалмауына жол берілді. Ғибадат үйлерімен қатар олардың негізгі қызметшісі болып саналатын молдалар да Ресей әкімшілігі тарапынан жіберілді [Ремнев 2006, 7 б.]. Олар, қазақ даласында азаматтық заңнамалардың орнығуының сәтті іске асуы үшін қолайлы құрал ретінде қолданылы. Құлшылық үйінің Ресей империясы тарапынан қолға алынуы кешенді, жоспарлы түрде жүзеге асырылды. Оның ішінде діни әдебиеттер тарату, діни қызметкерлердің қызметін бақылау, діни білім беру ісін үйлестіру ісі қарастырылды. Яғни, патша билігі қазақ даласына мешіт салу арқылы саяси, діни қауіпсіздігін күшейтті.

Дін істерін басқару, оның ішінде ғибадат үйін салуды бақылау жергілікті азаматтық мекеме құзырында болатын. Тіпті ол ОМДС құрылған алғашқы жылдарында да жалғасын тапты. «ОМДБ-нің мешіт істері жайлы құзіреттілігі 1801 жылы Жоғарға сенатта талқыланып, ереже қабылданды. Дегенмен, бұл ереже қазақ даласында XIX ғасырдың алғашқы ширегіне дейін қолданысқа нақты енген жоқ. Ал мешіт ісі бойынша қазақ даласындағы алғашқы ОМДС әрекеті 1811 жылға тиесілі» [Шаблей 2013, 118 б.]. Ол бойынша, Ішкі істер министрлігі ОМДС тен Петропавловск қаласындағы мешіттердің саны сұралған. 1822 жылғы «Сібір қазақтары жайлы жарғының» 124-параграфында басқа қоғамдық ғимараттармен қатар әр округте баспанасымен бірге құлшылық үйі салынуы көрсетілді. 125-параграфта алдыңғы параграфтағы нәрселердің жергілікті қаражылық көздер арқылы іске асырылуы жоспарланды. Мұндай жоспарлар мен сметалар жоғарғы жаққа бекіту үшін ұсынылуы тиіс еді. Жарғыдағы 126 параграфқа сәйкес ғимараттардың са-

лынуын бақылауда ұстау міндеті облыстық басшылыққа жүктелді [Аманжолова]. Осы жылдары ОМДС мешіттердің салыну істеріне белсенді араласты. Аталмыш жылдардан бастап ОМДС-тің қазақ даласындағы мешіт салуда белсенділігінің артуының және мешіттердің көптеп салынуының бірнеше себебі бар: біріншіден құрылған уақыттан бері ОМДС билік тарапынан да, жергілікті қазақ ақсүйектері тарапынан да мұсылмандық уәкілетті мекеме ретінде танылып үлгерді. Екіншіден, мешіттер мен татар молдалары арқылы империя өзінің саяси бағытын жалғастыруды көздеді. Ал, қазақтар мұсылмандықтың билік тарапынан қолдау білдірілгеніне разы болды. Әсіресе, бұл үрдіс Бөкей ордасында Жәңгір хан тұсында өте қарқынды түрде көрініс тапты. Сондай істің бірі 1826-1827 жылдары қаралған. 1826 жылдың 11 шілдесі күнгі Жәңгір ханның Орынбор шекаралық комиссиясына жазған сұраныс хатында қожа Қарауыл Бабажановтың өтінішімен Орал қаласында мешіт салынуына өтініш білдіреді [Бабаджанов 2007, 149 б.]. Онда тұрғындардың жаңадан қоныстануына байланысты мешіт қажеттілігі туындағанын мәлімдейді. 1826 жылдың 9 тамызында ОМДС-тен аталмыш өтініш бойынша мешіттің салыну тәртібі жайлы ақпаратты қамтыған, рұқсат беру жауап хаты жазылады. Бұл жердегі Хан Жәңгірдің азаматтық билікке өтініш білдіргенімен хаттың ОМДС тарапынан келуі, патша әкімшілігінің мүфтияттың құзіреттілігін Кіші ордада да жүргізуді қалағандығын көруге болады. Осы істің жалғасы ретінде кейін 1827 жылы 12 шілдеде Орынбор шекаралық комиссиясының Жәңгір ханға ұсыныс хатын алсақ болады [История Букеевского ханства 2002, 296 б.]. Ол бойынша ОШК Қарауыл Бабажановтың демеушілігімен хан ставкасында немесе соған жақын жерде мұсылман құлшылық үйін салуды ұсынған. Яғни, кей кездері патша әкімшілігі құлшылық үйлерінің салынуына өзі ұсыныс білдірсе, кейде қазақтардың қаржы күші мен мешіт салуға деген ынтасын реттеп отырған.

1817 жылдан бастап ПМ Рухани және шетелдік сенімдер департаменті ОМДС-тің қызметін, оның ішінде мешіт құрылысы бойынша да негізгі бақылау мекемесіне айналды. ОМДС-ке қойылған міндеттер бойынша әр жыл сайын ПМ не «қанша мешіт бар, жұма мешіті ме әлде бес уақыттық мешіт пе, олар қай ауылда немесе бекіністе орналасқан, онда істейтін дін қызметкері және келетін жамағаттың саны жайлы мәліметтер» жолдау кірді [Шаблей 2013, 121 б.]. ОМДС жіберетін мәліметтер негізінен жергілікті молдалардың берген ақпараттарынан құралды. ОМДС құзіреттілігі тек молдаларға ғана жүретіндіктен жергілікті азаматтық әкімшіліктегі мәліметтерге қарағанда өзгереді еді. Сондықтан, алынған ақпараттардың нақтылығы төмендеуі. ХІХ ғасырдың екінші ширегінде ПМ империя аумағындағы мешіттер жайлы мәліметтерді жинақтауды жүйелі түрде жүргізе бастайды. Алайда, мәліметтердің нақтылық мәселесі күн тәртібінде қала береді. Мәселен, 1860 жылы Көкшетау округінің құлшылық үйлерінің саны жайлы мәліметтерді жолдау барысында ОМДС жаңа мешіттер туралы ақпараттардың жоқтығын және нақты деректердің жергілікті басқармада екендігін баяндайды [Шаблей 2013, 121 б.]. Мешіттердің құрылысына рұқсат алу үшін ОМДС тарапынан ұсыныс білдіретін. Яғни, құрылыстың құпталуы қажет болды. Дегенмен соңғы нақты шешім азаматтық билікке жүктелді.

1857 жылғы «Құрылыс ережесі» Заңының 260-265-баптарында мұсылман құлшылық үйлері жайлы қағидаттар қарастырылды. 260-бапқа сәйкес «Мешіт

құрылысы бұдан ары бұрынғыдай мұсылман дін басыларының немесе Мұхаммедтік рухани басқармасының ұсынысы бойынша қарастырылмайды», 261-бап бойынша «мына қағидалар ескеріледі 1) әр бір мешіттің кем дегенде үш жүз келушісі болу керек, ең болмағанда екі жүз еркек кіндіктің болуы 2) жамағаттың мешіт керек-жарақтары мен дін қызметкерлерінің қажеттілігін өтеуін жариялауы», 262-бапқа сәйкес «ОМДС жоғарыда көрсетілген мешіт құрылысы жайлы 261-баптың жамағат санына қатысты ережесінен тәуелсіз, тек егер мешіттің салынуы жергілікті мұсылмандармен қатар христиандарды, жаңа шоқындырылған татарларды дінге еліктіретін жағдай болмаса», 264-бапқа сәйкес «жаңа мешіттер 1844 жылғы бекітілген жоспар мен фасад бойынша салынады», 265-бап «жаңа мешітті ауылдық жерде салу барысында орналасқан аумағы қандай да бір ғимараттан жиырма метрден кем емес қашықтықта орналасуы қадағаланады» делінген [Малов 1868, 68 б.]. Аталмыш баптарға сәйкес ОМДС-ке мешіт салу үшін адамның саны нақты екі жүзден кем болмауын міндеттемеді. Дегенмен, заң православ өкілдеріне кеңірек мүмкіндік беруге бағытталғандығы байқалды. Яғни, жаңа шоқынған немесе православие өкілдері тұратын аумақта мешіттің ислам дініне еліктірушілігіне аз да болса тосқауыл қоюды мақсат етеді. Сонымен қатар Заңда сол кездегі негізгі мәселелердің бірі мешіттің қаржылық мәселелері де назардан тыс қалмаған. Ол бойынша мешіт салынбай тұрып, оның қаржылық шығынын өтейтін адамдардың аты-жөні нақтылы айтылуы керек болды. Яғни, мешіттің салынуына да, кейін оның тұрақты жұмыс істеуіне де демеушілік беру мәселесі нақтылану шарт етілді. Мұның да өзіндік себептері бар. Тұрғындардың кейде мешітті ұстап тұруға және дін өкілін қамтамасыз етуге шамалары жетпей қалатын фактілер орын алатын. Сондықтан 261-бап Заңға аталмыш мәселенің алдын алу шарасы ретінде кіргізілді. Дегенмен, заңдағы ережелер толық сақтала бермеген. Е.Малов жазбасында «Міне мешітке қатысты осындай ережелер болды. Сол ережелер әлі де күшіне ие. Алайда, іс жүзінде бұның орындалуы кем. Мешіт саны адам санымен салыстырғанда асып түседі; молдалар орынсыз мешітті көбейтуде және өздері де көбеюде» [1868, 68 б.]. Әрине, бұл тұста Е. Малов толығымен объективті баға берді деп айта алмаймыз. Өйткені ол сол кездегі православ шіркеуінің өкілі ретінде мұсылмандық құлшылық үйлерінің көбеюін аса құп көрмегендігін жазбаларда білдіріп кетеді. Мысалы ол: «біз мешіт штаттары шіркеу штаттарымен мүлде салыстыруға келмейтіні жайлы ауыз ашпаймыз. Мешіттердің саны барлық православ шіркеуінен асып түседі» деп таңданысын жеткізеді.

ОМДС пен ПМ арасындағы жұмыста кей кездері үйлесімділік таппай қалатын тұстары да кезігетін. Мәселен, 1834 жылы мүфти Ғабдысалам Ғабдрахимов «указной молдалары» жоқ, ондағы дін қызметкерлерінің жұмыс атқаруы заңсыз» деген айыппен Семей қаласында екі мешіттің қызметін тоқтатуға шешім шығарады. Аталмыш мешіттер Орта Азиялық саудагерлердің қолдауымен салынған. Зерттеуші П.А. Шаблей ОМДС тің кейде осындай қатаң ұстанымы мешіт құрылысын салуда да қылаң беріп тұрғандығын мәлімдейді. Мәселен, 1834 жылы Ташкенттік Магмурбаевтың өз бетінше мешітті жөндеу әрекетіне жауап ретінде ОМДС аталмыш мешітті бұзуға шешім шығарады. Бұған наразы саудагерлер арыздарын азаматтық билікке жолдайды. Нәтижеде Ішкі істер министрі Д.Н. Блудов «мүфтий өз құзіретін асыра пайдаланып отыр» деген қорытындыға келеді [Ша-

блей 2013, 125-126 б.]. ОМДС болса мұның тағы бір себебі ретінде ташкенттіктер мен бұхарлықтардың діни басқарманы елемейтіндігін және құрметтемейтіндігін алға тартады. Өз кезегінде бұл ОМДС-нің Орта Азиялық әріптестерімен немесе мұсылмандармен қатынасы бақталастық сипатта болғандығын аңғартады. Оның қарапайым себебі Орта Азиялық дін өкілдерінің ОМДС-ті кәпір елдің қолшоқпары ретінде бағалауы, ал, оған жауап ретінде ОМДС-тің орайын тауып есесін алуды көздегені ортаға шығады. Бұл бақталастық діни қызметтің барлық салаларында кезігеді. Мешіт ісі солардың бірі деп қабылдасак болады. Мұның бір айғағы болатын факт 1825 жыл да орын алған еді. Петропавловск қаласында Орта Азиялық саудагерлер мешіт салып, «указной» молда тағайындау үшін Г. Гадильшин есімді үміткерді ұсынады. Омбы облысының басшысы Петропавловск округінің басшысынан ұсынылған үміткерді жақсылап тексеруді тапсырады. Нәтижеде, Г. Гадильшинге билік тарапынан құпталмастан, орнына Амиров есімді басқа молданы тағайындайды. Бұл оқиғалар Орта Азия әмірліктерінің де қазақ даласында исламдық беделін арттырғысы келгендігін немесе қазақ даласында құлшылық үйлерінің салынуына үлесі тигендігін аңғартады.

С. Тасмагамбетов ОМДС-тің мешіт құрылысы бойынша құзыреттілігіне қатысты «XIX ғасырдың алғашқы жартысында мешіттердің имамдарын тағайындау ОМДС тің қатысумен жүргізілді. Сол уақытта жергілікті билік әкімшілік билік мешіт құрылысына рұқсат беру шешімін ОМДС пен кеңеспестен өзі де қабылдай беретін» деп білдіреді [2012, 22 б.]. Мысал ретінде зерттеуші 1826 жылдың 20 сәуіріндегі Орынбор әскери губернаторының ОШК басшысына жазған хатын келтіреді. Ол бойынша сұлтан Әбдүлмүмкін Ағымұлы мен Тәуке және Баймұхаммед Айшуақұлдарының мешіт салу үшін жер және оған мешіт салуға рұқсат сұрағандығы баяндалады. Зерттеуші өз пікірін дәйектеу үшін бұл жазбалардың бірінде де ОМДС жайлы мәліметтер жоқ екендігін алға тартады. Өз кезегінде біз бұл оқиғадан кей кездері мешіт құрылысының салынуы тікелей әкімшілік шешімімен ғана орындалғандығын және бұған қатысты ОМДС ешқандай шара қолдана алмайтындығын көре аламыз. Яғни, заңнамалардың іске асу тәртібінің жұмыс істеуіне ең алдымен патша әкімшілігінің өзі де кері әсер етті деп қорытындылай аламыз. Өйткені, кей кездері азаматтық билік тарапынан да бекітілген ережелерді сақтамау фактілеріне жол берілген.

### ***Қазақ даласындағы мешіттер***

Ресми құжаттарда Ресей империясындағы мешіттер «соборная мечеть» және «пятывременный» деп бөліп көрсетіледі. Дегенмен ол жайлы ресми жазбаларда нақты берілген анықтамалар жоқ. Мұсылман құлшылық үйлері жайлы жазба қалдырған Малов Е.А. «Ресейдегі Мұхаммед дініндегілердің мешіттері «соборная» (жұма мешіті) және «пятывременный» болып бөлінеді. Жұма мешітінің сырт келбеті бес уақыт мешіттен айырмашылығы бар, мәселен, оның муаззиннің мініп мұсылмандарды құлшылыққа шақыратын мұнарасы бар; кейде бесуақыт мешіттерде де мұнара кездеседі. Ауылдық жерлерде бесуақыт мешіттердің көбісі мұнарасыз» [1868, 1 б.]. Жұма күні бесуақыт мешіттердің жамағаттары жұма мешіттерге келіп жұма намазын оқитын болған. Бұл жиналыс құрбан, ораза айт секілді мерекелік намаздарда да орын алған. Яғни, атаулы күндері өткізілетін

құлшылықтар жұма статусы бар мешіттерде өткізілген. Е.А. Маловтың жазбасы бойынша «Жұма құлышылығы үшін құрбан мерекесіндегідей бесуақыт мешіттерден мұсылмандар жұма мешітке жиналып, указной молда хұтба оқиды» [1868, 1 б.]. Дегенмен, бұл сол кезде жалпы қалыптасқан түсінік болғанымен заңнамалық тұрғыдан бекітілмеген. Сондықтан кей кездері жұма мешітінің қызметін бесуақыт мешіттері де орындаған жағдайлар кездеседі. Мешіттің материалына байланысты тас және ағаш мешіттер болып бөлгендігін көруге болады. Тас мешіттердің саны ағаш мешіттерден қарағанда аздау. Өйткені оған кететін қаржы көбірек. Әдетте ағаш мешіттің құрылысына рұқсат алу тас мешіттен қарағанда оңайырақ. Атақты ақын Абайдың әкесі Құнанбайдың да Қарқаралыдағы мешіті ағаштан салынған [Рамазан].

### **Қорытынды**

Ресей империясы қарамағына қараумен қазақ даласында мешіт ісі арнайы әкімшілік органдардың бақылауына алынды. Қазақ даласындағы мешіттердің салыну қарқынын реттеу арқылы патша әкімшілігі өзінің ислам дініне және қазақ руларына деген «ықыласы» мен «пейілін» көрсетіп отырды. Мешіт салу арқылы патша билігі көшпелі қазақтың конфессиялық саясатын жүргізуді және қазақ ақсүйектерімен тығыз қатынаста болуды мақсат етті. Бұл тұста мешіттердің салынуына қазақ ақсүйектерінің де үлесі тиді. Мешіттердің басым бөлігі бекіністерде, қалалық жерлерде салынды. Сол арқылы империя саяси, сауда, әлеуметтік, мәдени қатынастарды күшейту, қазақтардың отырықшы өмірге қызығушылығының арттыруын, патшалық басқару жүйесіне бейімделуін, Орта Азиялық саяси, діни ықпалды азайтуды көздегендігін байқай аламыз. Құлшылық үйінің Ресей империясы тарапынан қолға алынуы кешенді, жоспарлы түрде жүзеге асырылды. Оның ішінде діни әдебиеттер тарату, діни қызметкерлердің қызметін бақылау, діни білім беру ісін үйлестіру ісі қарастырылды. Яғни, патша билігі қазақ даласына мешіт салу арқылы саяси, діни қауіпсіздігін күшейтті. Ал бұл істе ОМДС мұсылмандық басқару мекемесі ретінде қызмет атқарды.

Зерттеулер нәтижесі мен келтірілген дәйектемелер Орынбор мүфтилігінің қазақ даласындағы мешіт ісіне араласу белсенділігі XIX ғасырдың алғашқы ширегіне тиесілі екендігін көрсетті. ОМДС-ке қанша мешіт саны мен оның түрлері, орналасқан жері, онда істейтін дін қызметкері және келетін жамағаттың саны жайлы мәліметтер ПМ-не жолдау міндеттелді. ОМДС мешіттің құрылысына, жөндеу жұмысына, тіпті жабылуына да араласты. Дегенмен, ОМДС-тің қазақ даласындағы белсенділігі империяның өзге мұсылман елдеріндегі секілді болмады. Өйткені көп жағдайда азаматтық биліктің іске араласуы ОМДС-тің еркін қимылдауын шектеді. Империяның діни ғибадат үйлерін реттеу үшін бекіткен заңнамаларының іс жүзінде іске асуы төмен деңгейде болды. Оның екі себебі көрсетілді: дін саласын реттеуде бірден қатаң жүйеге өтпестен, заңнамалық құжаттардың ақырындап орындалуына мән берді. Сол арқылы көшпелі еркін халықты шошытып алмауды пайымдады. Екіншіден, азаматтық құрылымның өзі заңнамалық ережелердің бұзылуына жол берді. Ғибадат үйлерімен қатар олардың негізгі қызметшісі болып саналатын молдалар да Ресей әкімшілігі тарапынан жіберілді. Олар қазақ даласында азаматтық заңнамалардың орнығуының сәтті іске асыру үшін қолайлы құралы ретінде қолданылды.

### Библиография

- Аманжолова, Д. 'Религиозная политика российской империи в кочевом обществе'. [Электронды ресурс]. URL <https://articlekz.com/article/11383>
- Бабаджанов, М. 2007. 'Этнография казахов Букеевской Орды'. Астана, Алтын кітап, 219 с.
- 'История Букеевского ханства. 1801-1852 гг. сб. документов и материалов'. 2002. Алматы, Дайк-Пресс, 1120 с.
- Малов, Е. 1868. 'О татарских мечетях в России'. Казань, 80 с.
- Махмутов, З. 2017. 'Духовная и образовательная деятельность татар в казахской степи в контексте внутренней политики Российской империи (вторая половина XVIII – начало XX века)'. *Самарский научный вестник*. Т. 6, № 1 (18), сс. 113-117.
- Рамазан, Д. 'Құнанбай мешіті'. [Электронды ресурс]. URL <https://e-history.kz/kz/publications/view/1468>
- Ремнев, А. 2006. 'Татары в казахской степи: соратники и соперники Российской империи'. *Вестник Евразии*, № 4, сс. 5-32.
- Сатыбалдиева, А. және т.б. 2019. Мәураннахрда ханафи мектебінің пайда болуының саяси астарлары және оның даму себептері. *Адам әлемі* № 1 (79). 124-135 бб.
- Султангалиева, Г. & Алитурлиева, А. 'Оренбургское магометанское духовное собрание и оренбургская власть. Вторая половина XVIII – первая половина XIXв.'. [Электронды ресурс]. URL <https://articlekz.com/article/5329>
- Тасмагамбетов, А. 2012. 'История конфессии Казахстана в конце XVIII-начале XX вв'. Уральск, 368 с.
- Шаблей, П. 2013. 'Оренбургское магометанское духовное собрание в общественно-политической и религиозной жизни населения казахских степных областей: 1788 - 1868 гг.'. *Дис. канд. истор. наук*. Челябинск, 200 с.

### Transliteration

- Amanzholova, D. 'Religioznaya politika rossiyskoy imperii v kochevom obshchestve' [Religious Policy of the Russian Empire in a Nomadic Society]. [Elektronnyy resurs]. URL <https://articlekz.com/article/11383> (qaraldy: 20.09.2019).
- Babadzhanov, M. 2007. 'Etnografiya kazakhov Bukeyevskoy Ordy' [Ethnography of Kazakhs of the Bukeev Horde]. Astana, Altyn kitap, 219 b.
- Makhmutov Z. (2017). 'Dukhovnaya i obrazovatel'naya deyatelnost tatar v kazakhskoi stepi v kontekste vnutrennei politiki Rossiiskoi imperii (vtoraya polovina XVIII – nachalo XX veka)' [The Spiritual and Educational Activities of the Tatars in the Kazakh Steppe in the Context of the Russian Empire's Domestic Policy (Second Half of XVIII – the Beginning of XX Century)]. *Samarskii nauchnyi vestnik*, T. 6, № 1 (18), pp. 113-117.
- Malov, Ye. 1868. 'O tatarskikh mechetyakh v Rossii [About the Tatar Mosques in Russia]. Kazan', 80 s.
- Ramazan, D. 'Qunanbay meshiti' [Kunanbay Mosque]. [Elektronnyy resurs]. URL <https://e-history.kz/kz/publications/view/1468> (qaraldy: 02.09.2019).
- Remnev, A. 2006. 'Tatary v kazakhskoy stepi: soratniki i soperniki Rossiyskoy imperii' [Tatars in the Kazakh Steppe: Associates and Rivals of the Russian Empire]. *Vestnik Yevrazii*, № 4, ss. 5-32.
- Satybaldieva, A. және т.б. 2019. 'Murannahrda hanafi mektebinin paida boluynyn sayasi astarlary zhane onyn damu sebepteri' [Political Pattern of the Emergence of the Hanafi School in Maurannahr and Its Role of Development.]. *Adam alemi*, No. 1 (79). 124-135 bb.
- Shabley, P. 2013. 'Orenburgskoye magometanskoye dukhovnoye sobraniye v obshchestvenno-politicheskoy i religioznoy zhizni naseleniya kazakhskikh stepnykh oblastey: 1788 - 1868 gg.' [Orenburg Mohammedan Spiritual Meeting in the Socio-Political and Religious

Life of the Population of the Kazakh Steppe Regions: 1788 - 1868], *Dis. kand. istor. nauk*, Chelyabinsk, 200 s.

Sultangaliyeva, G. & Aliturliyeva, A. ;Orenburgskoye magometanskoye dukhovnoye sobraniye i orenburgskaya vlast'. Vtoraya polovina XVIII – pervaya polovina XIX v.' [Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly and Orenburg Power. The Second Half of the XVIII - the First Half of the XIX Century]. [Elektrondy resurs]. URL <https://articlekz.com/article/5329> (qaraldy: 25.08.2019).

Tasmagambetov, A. 2012. 'Istoriya konfessii Kazakhstana v kontse XVIII-nachale XX vv.' [The History of the Confession of Kazakhstan in the Late XVIII-early XX Centuries]. Ural'sk, 368 s.

### Резюме

**Мирзагелдиев Б., Шагырбай А., Рашимбаев Р. Роль Оренбургского муфтията в регулировании мусульманского молитвенного дома в казахской степи во времена Российской империи**

В данной статье авторы проанализировали законодательное регулирование деятельности молитвенных домов в Казахской степи при царской России и контроль Оренбургского Магометанского духовного управления (далее ОМДС) над культовыми зданиями. Были изучены особенности расположения мусульманских культовых зданий в Казахской степи, цели и интересы империи в строительстве мечети, отражение реализации законодательных документов. Было выявлено, что доля ОМДС в регулировании дел мечетей, не такое влиятельное как при контроле над религиозным персоналом и то, что законодательства и правила, установленные гражданской властью, не соблюдаются со стороны администрации. В результате были выявлены факты частичного выполнения требований царской власти к строительству мечетей в казахской степи.

**Ключевые слова:** Мечеть, ОМДС, правовое регулирование, Казахская степь, Российская империя.

### Summary

**Мирзагелдиев Б., Шагырбай А., Рашимбаев Р. The Role of the Orenburg Muftiate in the Regulation of the Muslim House of Worship in the Kazakh Steppe During the time of the Russian Empire**

In this article, the author analyzed the legislative regulation of prayer houses in the Kazakh steppe under tsarist Russia and the control of the Orenburg Mohammedan Spiritual Administration (hereinafter OMDS) over religious buildings. In order to reveal the topic, the features of the location of Muslim religious buildings in the Kazakh steppe, the goals and interests of the empire in the construction of a mosque, and the reflection of the implementation of legislative documents were studied. In the course of the study, it was revealed that the share of OMDS in the regulation of mosque affairs is not as influential as in the control of religious personnel and that the laws and regulations established by civil authorities are not respected by the administration. As a result, the facts of partial fulfillment of the requirements of the tsarist government for the construction of a mosque in the Kazakh steppe were revealed.

**Keywords:** Mosque, OMDS, legal regulation, Kazakh steppe, Russia.

*Наталья Сейтахметова, Жанара Турганбаева (Алматы, Казахстан)*

## **АДАБ И ГУМАНИЗМ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В ИСЛАМСКОМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ И ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ**

**Аннотация.** Настоящее исследование рассматривает взаимосвязь исламского адаба и европейского гуманизма, получивших свое развитие в интеллектуальной мысли Средневековья и актуализированных в современности. Рассматривается ключевая роль гуманистических центров и мадрас, откуда получает распространение интеллектуально-духовный контент адаба, продолженный в европейской гуманистической рефлексии. Концептуализируется значимость перипатетической деятельности интеллектуалов Исламского Средневековья для реконструкции античного наследия в реалиях европейского научно-философского дискурса.

**Ключевые слова:** адаб, гуманизм, инсанийа, Исламский мир, античное наследие, Ренессанс, Европа.

### *Введение*

Привычное для восприятия понятие гуманизма этимологически восходит к латинскому «humanitas», под которым в эпоху Цицерона подразумевалось либеральное образование и воспитание.

Латинское «studia humanitatis», или либеральное образование, включало в себя в Италии XIV-XV веков изучение языка, литературы (и связанных с ней дисциплин – риторики, критики, литературного анализа), истории и моральной философии. Исторически термин «гуманизм» отражает преемственность, с одной стороны, и обновление – с другой [The Cambridge companion to Renaissance Humanism, 1996, с. 1]. Такая двусторонность свойственна и адабу; поскольку наряду с приверженностью классическим образцам джахилии, бедуинской этике, интеллектуальной традиции Античности, в нем присутствует взгляд на них через призму ислама, представляющего собой относительно перечисленного новое мировоззрение.

### *Методология*

В настоящем исследовании применен комплекс методов междисциплинарного характера, представленный методами герменевтики, дискурс-анализа, реконструкции.

### *Основная часть*

В связи со смысловым наполнением термина «гуманизм» и «studia humanitatis», в Италии XV века обучающий или обучаемый классической литературе или дисциплинам гуманизма, назывался «umanista». В английском языке термин «humanism» появился к XVI веку, подразумевая тот же контент. В XIX веке германскими интеллектуалами термин гуманизм соотносится с античным наследием Греции и Рима, апеллируя более к деятельности, а не к концепции или идее. В XX столетии гуманизм как концепция начинает подвергаться процедуре «переоценки ценностей», которая началась еще с работ С. Киркегора, А. Шопенгауэра и Ф. Ницше.

Впрочем, гуманизм как философская проблема и стратегия жизни, направленная на реализацию высших ценностей человека для того, чтобы состояться как «гуманный человек», в истории и цивилизации имел множество определений, интерпретаций и



даже семантических «оттенков». И сегодня современные гуманисты приведут нам тысячи «оттенков» гуманизма в новых концепциях понимания и измерения человеческой жизни. Путь либеральной концепции гуманизма до постгуманизма связан с постепенным высвобождением в человеке связи с божественным истоком. Как известно, на антигуманный контекст деконструкции связи Бога и человека обращал внимание Н. Бердяев и другие ученые, критиковавшие идею «гуманитаризации» жизни.

Для исламской философии XX столетия идея гуманизма представлялась наиболее актуальной для сохранения в человеке человеческого. В этом контексте вопрос о гуманизме в исламском дискурсе гуманитарных наук раскрывается содержательно в адабе, который в XX-XXI столетиях несет в себе глубокую философскую рефлексию.

Истоками духовного наполнения адаба является реконструируемый сегодня классический адаб, оформившийся как парадигма исламского гуманизма, в которой феномен «инсанийа» распределчивался в практике повседневности мусульманина.

Тема гуманизма в XX-XXI веках как приоритетная в стратегиях самосовершенствования человека Востока и Запада наполнена проблемой поиска идентичности человека, его соотнесенности с духовностью/разумом в эпоху постмодернистского проекта постгуманизма.

Экскурс в историю гуманизма открывает нам возможность разных интерпретативных практик этого понятия, но в традиции адаба гуманизм всегда остается константой, доминирующей над временными концептами. Собираение в адабе экзистенциальных и трансцендентных дискурсов исламской гуманитаристики делает возможным как дистанцироваться от западных стандартов философского понимания гуманизма, так и объединяться в контексте взаимодополнительности.

Некоторые характерные признаки, вкладываемые в понятие гуманизма «роднят» его с интеллектуальным движением Исламского Средневековья – адабом.

Даже беглый семантический анализ терминов «гуманизм» и «адаб» в сопоставительном ключе позволяет провести параллель между этими терминами, подобную той, которую провел Дж. Макдиси в своем исследовании адаба эпохи классического ислама. Сопоставление этих явлений может иметь место ввиду наличия общих черт, позволяющих проводить параллель между этими понятиями.

Так, во-первых, как адаб, так и гуманизм во главу угла ставили традицию, опираясь на классические образцы: доисламских поэтов – бедуинов в случае адаба, и на древнегреческие и древнеримские тексты – в случае европейского гуманизма [The Cambridge companion to Renaissance Humanism 1996, с. 2]. Именно безусловный авторитет литературной художественной классики – джахилийской и античной – дал импульс развитию филологических изысканий как в исламской, так и в европейской гуманистических традициях, что, собственно является вторым моментом, позволяющим выявить общие черты в их развитии.

В-третьих, интерес к лингвистической составляющей классических образцов прошлого вызвал к жизни появление центров их изучения и обучения. Такими центрами в Исламское Средневековье являлись центры и мадрасы в Багдаде, Басре, Куфе, Дамаске, а позднее – и в других городах Халифата. При этом, обучение адабу происходило, в основном, в мечетях, ставших своего рода «университетами», дававшими официальное – религиозное – образование, в которых также располагались кружки, «дискуссионные клубы» и библиотеки, где преподавались дисциплины адаба, которые не входили в так называемый официальный «учебный план». Образовательными и ис-

следовательскими центрами в Европе выступали монастыри в городах Осер, Тур, Флерри, Феррьер (города Франции), Фульда, Херсфельд, Корвей, Рейхенау (на германских территориях), Боббио и Помпоза (в Италии). Центрами образования, а также копирования и интерпретации книг становились главные монастыри и мечети, некоторые из которых стали университетами: в Южной Италии и Сицилии, Испании, Болонье, Северной Франции, Нормандской Англии – в Европе [The Cambridge companion to Renaissance Humanism 1996, с. 4]. В этих центрах, как и в исламских, существовала традиция преемственности гуманистических учений, формирование отдельных школ и направлений, образуемых учениками различных интеллектуалов. Признанными центрами образования в Европе 14 века были Анжуйский двор в Неаполе, а также папская курия в Авиньоне, привлекавшие гуманистов-исследователей со всей Европы. Самым ярким представителем Авиньона является Франческо Петрарка, считающийся отцом европейского гуманизма [The Cambridge companion to Renaissance Humanism 1996, сс. 8-9]. Дискуссионная атмосфера академического диалога и интеллектуального энтузиазма способствовала развитию не только филологических исследований, но и таких дисциплин как медицина, математика, теология, философия, ставших краеугольным камнем для культурной и интеллектуальной истории Европы. Правители поддерживали распространение образованности, содействуя развитию исследовательских центров, например, Йорк [The Cambridge companion to Renaissance Humanism 1996, с. 3] и Багдад были признанными интеллектуальными центрами культуuroобразующего значения для гуманизма и адаба.

В-четвертых, представляет интерес потребность дворцовой администрации – как в Европе, так и в Исламском мире – в образованных кадрах, специализирующихся не на религиозных дисциплинах, но профессионально владеющих пером. Поэтому гуманисты, имевшие светское (насколько позволяли средневековые реалии всеобщей религиозности) образование, реализовывали себя в сфере государственного управления.

Конечно, пятым и самым существенным сходством адаба и европейского гуманизма, являются дисциплины, объединяемые этими понятиями. Как адаб, так и европейский гуманизм предполагают внимание к таким дисциплинам как литература, грамматика, риторика, эпистолярное письмо (*ars dictaminis*). Последними, в частности, должны были владеть учителя, секретари, советники правителей, участвующие в государственном управлении. Искусство публичной речи выступает одним из системообразующих элементов гуманизма Ренессанса, поскольку, связываемое с творчеством Петрарки, оно было наиболее предпочитаемым и подвижным жанром литературы, детерминировавшим политический дискурс, отвечавшим исследовательским и философским запросам, а также выполнявшим роль развлекательной литературы [The Cambridge companion to Renaissance Humanism 1996, с. 5].

Красноречие, выделяемое арабской научной традицией в отдельную дисциплину адаба, которой необходимо было обучаться через постижение поэзии и прозы, носило в арабском языке название «балага», «фасаха», «хатаба», «байан». Эти понятия означали как само красноречие, так и риторику, предметным полем которой является закономерность порождения, передачи и восприятия хорошей речи. Во втором значении этому термину обычно предшествовало слово «ильм» – научное знание. Семантическое богатство лексического состава арабского языка предопределило синонимичность терминам «ильм аль-балага» и «ильм аль-байан» понятия хатаба (от слова «хитаб» – речь). Факультет, на котором изучалось красноречие, назывался «мантык».

Обильно цитируемые в адабной литературе афоризмы и красноречивые обороты, подтверждают изречение Аль-Ахнафа б. Кайса «Ра'су'ль-адаби'ль-мантык», «главнейшая составляющая адаба – богатая речь» [Makdisi 1990, с. 141]. Усвоение особо ценных лексико-семантических образцов поэзии в связи с ее непревзойденностью, было свойственно арабской культуре со времен джахилистской эпохи, а доведено до уровня традиции – уже в эпоху классического ислама [Makdisi 1990, с. 144].

Европейские авторы в качестве источника гуманизма видят увлечение средневековых интеллектуалов философскими и практическими аспектами римского права [The Cambridge companion to Renaissance Humanism 1996, с. 6], а в качестве основных черт гуманизма – интерес к классической эллинистической литературе, озадаченность филологической составляющей античного наследия, а также стремление к имитации классических образцов [The Cambridge companion to Renaissance Humanism 1996, с. 7]. Проминентными авторами, имитировавшими образцы античной литературы, были Джованни дель Вирджилио (преподававший латинскую поэзию в университете Болоньи в 1321 г.), Франческо да Барберино, Джери Д'ареццо, Колюччо Салютати [The Cambridge companion to Renaissance Humanism 1996, с. 8].

Дж. Макдис, анализируя компоненты адаба, отмечает, что поэзия была самой плодотворной дисциплиной адаба, поскольку число всех известных и собранных поэтических произведений превышает количество трудов по другим дисциплинам адаба вместе взятым: коранические науки; хадисоведение; юридическая, догматическая и мистическая теологии; исторические науки [Makdisi 1990, сс. 131-132]. Помимо количественного превосходства произведений, поэзия также явила методологию обучения адабу посредством внедрения личности сказителя (рапсодиста), в процессе профессионального становления которой использовались методы заучивания и последующего воспроизведения наизусть, подражания классическим образам. Гуманизм обязан арабской поэзии также появлением в образовании института непрерывного наставничества, при котором один поэт, обучаясь мастерству своего патрона – поэта, передавал свои знания своим «подопечным» [Makdisi 1990, с. 131]. Отсюда, собственно и берет начало образовательная практика «муаллим-а-т-талиб», получившая широкое распространение в Исламском мире и за ее пределами, и ставшая «визитной карточкой» исламского образования. [Сейтахметова 2009, сс. 83-86].

С неоспоримой значимостью доисламских поэтических произведений связана демонстрация семи лучших арабских од, записанных золотыми чернилами на стенах Каабы – мусульманской святыни, называемых му'аллакат (вывешенное) или музаххабат (позолоченное).

Такая семантизация объясняет почитание в средневековом исламском интеллектуальном сообществе адибов ('удаба'), хорошо знакомых с поэзией джахилийской эпохи, образцы которой ценились в среде просвещенных выше, нежели исламская поэзия, в силу аутентичности языка аравийских бедуинов. Так, например, Абу 'Амр б. аль-'Ала' был уважаем своими учениками за обращение в качестве примеров во время его адабных маджлисов к образцам доисламской поэзии вместо исламской. [Makdisi 1990, с. 133].

Говоря о различиях европейского гуманизма и адаба, выступающего, по сути, исламским гуманизмом, следует лишь отметить, что в Италии дисциплины гуманизма (светские по природе) были включены в состав профессионального универ-

ситетского образования [The Cambridge companion to Renaissance Humanism 1996, с. 1], тогда как в Халифате к официальному образованию относились дисциплины, апеллирующие к религии, адабные – преподавались, чаще всего, «для души». Редко, тем не менее, всерьез расходясь с религией.

Освоение в Средневековой Европе греческого наследия, легшего в основу движения Ренессанса, происходило благодаря «арабской обработке» (переводам, комментированию и интерпретации) подавляющего большинства трудов. Продукты перипатетической деятельности исламских философов, попавшие в средневековую Европу через Испанию и Северную Африку, были переведены на латынь в период между XI и XIII вв. В самой же Италии (да и в Европе в целом), как отмечают исследователи, греческим языком не владели, за исключением Сицилии, где использовались только устная просторечная форма греческого. Конечно, администрация европейских городов (Неаполь, Падуа) стремилась собрать переводчиков, способных осуществлять профессиональный перевод с греческого языка на латынь, однако, в освоение античного наследия внесли ощутимый вклад Никколо да Реджио, осуществивший перевод медицинских сочинений Галена, а также монах Варлаам, преподававший греческий язык Петрарке [The Cambridge companion to Renaissance Humanism 1996, сс. 15-16].

Касательно вышесказанного внимания заслуживают два момента. Первый: реконструкция греческого наследия и необходимость его когнитивной обработки дали импульс филологическим изысканиям в Италии XIV-XV веков. Второй: основная часть греческих трудов, ставших основой Ренессанса, была освоена европейцами благодаря переводческой и интерпретационной деятельности мусульманских интеллектуалов. В-третьих, направления европейского гуманизма, ставшего базовой чертой Ренессанса XV-XVI веков, широко разрабатывались в рамках адаба в Исламском мире, тесное соприкосновение Европы с которым в средние века стимулировало распространение интеллектуальных практик гуманизма. Интерпретация античного наследия, осуществленная исламскими учеными, позволила осуществить грандиозный гуманитарный проект, названный Ренессансом – Возрождением античного корпуса наук, философско-интеллектуальных традиций. Такие мыслители как аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд и многие другие не просто раскрыли античный философско-научный дискурс, они открыли перспективу научного знания для новых эпох.

Интеллектуальное движение Ренессанса, давшее импульс оживлению когнитивной активности Запада, возникновению университетов и институционализации образования, приведшими в конце концов к Научной революции, было инициировано возобновлением интереса к классическому наследию древнегреческой литературы, философии и других прото-научных работ Аристотеля, Платона, Архимеда, Птолемея, Галена, Евклида. Конечно, интерес к классическому наследию интеллектуалов Древней Греции и Рима никогда не исчезал, однако, исследователи констатируют значительный спад активности в изучении Античности с падением Римской Империи. Культурное обеднение, осознанное носителями латыни и обусловленная потерей античного наследия, была названа ими «*Latinorum penuria*», или «бедность латинян». При этом тексты античных классиков были сохранены византийскими греками и мусульманами Испании и Сицилии, благодаря продуктивной эпохе переводческой деятельности латинян трудов арабских перипатетиков, трудившихся в «Домах мудрости» в пространстве всего Халифата.

В эпоху позднего Средневековья начинается новый этап переводческой деятельности, связанный с западным дискурсом. Представители уже «становящейся европейской» культуры подвергают процедуре перевода и интерпретации арабоязычные источники античной философии и науки.

Первым представителем этого переводческого движения был Герберт Орильякский, ставший позднее Папой Сильвестром II. Герберт Орильякский прославился своими переводами арабских интерпретаторов греческих классических текстов посредством тесного сотрудничества с исламскими и иудейскими интеллектуалами в Испании. В дело возвращения античного наследия на Запад значительный вклад внес Герард Кремонский, который, поразившись колоссальному количеству трудов арабских авторов по всем отраслям знания той эпохи, освоил арабский язык, чтобы сделать доступными эти книги для своих соотечественников. В поисках утерянной работы по астрономии, известной ныне как «Альмагест», Герард поехал в многонациональный и поликонфессиональный Толедо в Испании, где исследователь открыл для себя не только переведенное на арабский язык «Великое математическое построение по астрономии» в 13 книгах (переведенной Герардом под арабским названием «Альмагест») за авторством позднеэллинистического эрудита II века Клавдия Птолемея, но и сотни других утерянных в оригинале работ. Осуществляя переводы с арабского, Герард из Кремоны, наряду с «возвращением» на запад медицинских знаний Галена, познакомил Европу с аутентичными работами по философии и естественным наукам исламских авторов, среди которых труды Абу 'Абд Аллаха Мухаммада ибн Муса аль-Хорезми в области алгебры, Абу Юсуф Якуб ибн Исхак аль-Кинди по оптике, Абу аль-Хасан Сабит ибн Курра аль-Харрани в сфере астрономии, алхимиков Джабира ибн Хайана и Абу Бакра Мухаммада ибн-Закарийа ар-Рази.

Еще одним известным европейским переводчиком с арабского языка был англичанин Дэниэл Морми, также устремившийся за новейшими знаниями в области арифметики, геометрии, музыки, астрономии, философии мусульманских интеллектуалов в Толедо. Ученый привез свои знания в виде большого количества книг в Англию, где позднее преподавал.

Испанская Реконкиста открыла европейцам богатейшие библиотеки арабоязычных авторов и перипатетиков. Неудивительно в этой связи, что известный европейский университет возник в испанской Саламанке [Электронный ресурс].

Иными словами, Европа с V по X века, занятая межплеменной и межнациональной своей политической историей, вызванной к жизни падением Римской Империи, в XI веке обратила свой взор на Исламский мир, что способствовало пониманию представителями христианского мира высокого уровня материальной и образовательной культуры мусульман. Так, стремление к овладению торговыми путями Исламского мира с Китаем и Индией требовало определенных знаний, из-за чего европейцы осваивали подходы мусульман к мореплаванию, что после распространило интерес и к трудам перипатетиков и арабо-персидских астрономов, знатоков медицины, философов, историков.

### ***Заключение***

Интерес к исламской культуре связан был с появлением в литературном мире Европы особенного восточного стиля поэзии: усложненной формы и глубокого

философского содержания, который моделировался как адаб и в котором контент «человечности» – «инсанийа» превосходил другое наполнение. Гуманизм Исламского и Западного мира, соединенный в эпохе Ренессанса, основан на реконструкции античного наследия, но синтезирован на трансцендентной идее связи Бога и человека, что и способствовало высочайшему подъему человеческих способностей, достижению со-творческой коммуникации Востока и Запада.

### **Библиография**

‘The Cambridge companion to Renaissance Humanism’, 1996. Cambridge, UK. Cambridge University Press. 303 p. ISBN 0 521 43624 9

‘What was the origin of the Renaissance?’ Электронный ресурс <https://www.quorra.com/what-was-the-origin-of-the-Renaissance>. 2014. (дата обращения 10.10.2019)

Makdisi, G. 1990. ‘The rise of Humanism in classical Islam and the Christian West: with special reference to Scholasticism’. UK, Edinburgh University Press. ISBN 978 0 85224 630 6 (hbk). – 431 p.

Сейтахметова, Н. 2009. ‘Философия исламского образования: история и современность’. Алматы. 143 с.

### **Transliteration**

‘The Cambridge companion to Renaissance Humanism’, 1996. Cambridge, UK. Cambridge University Press. 303 p. ISBN 0 521 43624 9

‘What was the origin of the Renaissance?’ Электронный ресурс <https://www.quorra.com/what-was-the-origin-of-the-Renaissance>. 2014. (дата обращения 10.10.2019)

Makdisi, G. 1990. ‘The rise of Humanism in classical Islam and the Christian West: with special reference to Scholasticism’. UK, Edinburgh University Press. ISBN 978 0 85224 630 6 (hbk). – 431 p.

Seitahmetova, N. 2009. ‘Filosofia islamskogo obrazovaniya: istoriya i sovremennost’ [Philosophy of Islamic Education: History and Present]. Almaty. 143 s.

### **Резюме**

**Сейтахметова Н.Л., Тұрғанбаева Ж.Ж. Адаб және гуманизм: Ортағасырлық ислам мен Батыс Еуропадағы сабақтастық**

Бұл зерттеу жұмысы орта ғасырлардағы интеллектуалды ояа өрестеп, заманауи кезеңде өзектілігін тапқан, ислами адаб және еуропалық гуманизмнің өзара байланысын қарастырады. Еуропаның гуманистикалық рефлексиясында жалғасқан, сондай-ақ интеллектуалды-рухани мазмұнды адаб таратылатын гуманистикалық орталықтар мен мадрстардың кілтті рөлін қарастырады. Еуропаның ғылыми-философиялық дискурс шартында антикалық антикалық мұраны қайта қалпына келтіру мақсатында орта ғасырлардағы ислам зияткерлерінің перипатетикалық қызметінің маңыздылығы тұжырымдалады.

**Түйін сөздер:** адаб, гуманизм, инсанийа, Ислам әлемі, антикалық мұра, Ренессанс, Еуропа.

### **Summary**

**Seytakhmetova N.L., Turganbayeva Zh.Zh. Adab and Humanism: Continuity in the Islamic Middle Ages and Western Europe**

This study examines the relationship between Islamic Adab and European humanism, which were developed in the intellectual thought of the Middle Ages and actualized in modern times. The key role of humanistic centers and madrassas is considered, from where the intellectual and spiritual content of the Adab continued in European humanistic reflection spreads. The significance of the peripatetic activity of the Islamic Middle Ages intellectuals for the reconstruction of the ancient heritage in the realities of European scientific and philosophical discourse is conceptualized.

**Keywords:** Adab, humanism, insaniya, Islamic world, antique heritage, Renaissance, Europe.

## ИСЛАМДАҒЫ «ЖИҒАД» ҰҒЫМЫНЫҢ САЯСИЛАНУЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ ЭКСТРЕМИЗММЕН БАЙЛАНЫСЫ

**Аннотация.** Бұл мақалада бүгінгі таңда әлемде күрделі қиыншылық тудырып отырған діни ұғымдардың бірі – жиһад талданады. Ислам шариғатындағы жиһад ұғымына ислам ғалымдарының берген анықтамасы мен түрлері, оның мазмұндық ерекшеліктері, қазіргі уақыттағы осы мәселе төңірегіндегі қалыптасқан қате түсініктер мен дұрыс пайымдар таразыланады. Жиһад ұғымын талдау барысында оның жүйелі, шариғат шеңберінен шықпайтын қағидаларға бағынатын күрес екені түсіндіріледі. Жиһад ұғымының экстремизммен шатасу себептері және айырмашылықтары анықталып, көпшілік арасында қалыптасқан қате түсінік соғысқа желеу бола алмайтындығы баяндалады.

**Түйін сөздер:** жиһад, ислам, дін, соғыс, экстремизм, нәпсі, күрес.

### *Кіріспе*

Бұл дін, ісі мұсылман мен жауласпаған кәпірдің де қанын төгуге тыйым салады. Керісінше, оларды надандық пен адасушылықтың жолынан туралық пен исламның жолына шығуға үндейді.

Осы ғасырда исламдағы жиһадтың төңірегінде дау көбейді. Кейбір адамдар, әсіресе жастар, лаңкестік пен экстремисттік сипаттағы іс-әрекеттерді ислам шариғатындағы аталған жиһад ұғымымен шатастырып жүр. Осы іс-әрекеттерді Алла дәрежелерін көтеретін жиһадтың өзі деп танып, адамдарға пәтуа бере бастаған. Осылайша олар жазықсыз қан төгу мен шариғи жиһадтың ара-жігін ажырата алмай қалды. Сонымен қатар кәпірлер мен ислам жауларының қаперіндегі исламның бейнесі жаман сипат алып, оны бейбітшілік пен татулық діні деп емес үрей мен дұшпандық діні деп айыптай бастады.

Істің мән-жайы осылай болғаннан кейін тақырыпты жан-жақты ашып, ақ пен қараны ажыратып, жалғаннан ақиқатты бөліп көрсетуді жөн көрдік. Сол арқылы жазықсыз қан төгу мен шариғи жиһадтың айырмашылығы айқын көрінбек.

### *Әдіснама*

Бұл мақалада ислам дініндегі «жиһад» мәселесіне теологиялық талдау жасалады. Зерттеу барысында негізінен теологиялық және компаративистикалық әдіспен қатар ғылыми зерттеудің дәстүрлі әдістері интерпретациялық талдау, саралау, сипаттау, түйіндеу сынды ғылыми әдіс-тәсілдер қолданылды.

### *Негізгі бөлім*

**1- «Жиһад» ұғымының шариғи және тілдік анықтамасы.**

«Жиһад» сөзі араб тілінде төрттік «жәә-һә-дә», «иу-жәә-һи-ду» етістігінің түбірі болып табылады. Сонымен қатар жиһад сөзі екі тараптың қатысуымен орындалатын іс-әрекетті білдіретін фиғал формасында тұр. Бұл етістіктің үштік нұсқасы – «жәһәдә». «Жәһәдту» делінсе күш-қуатымды жұмсадым, мақсатқа ұмытылдым, еңбектеніп, талпындым, күрестім деген мағынаны білдіреді. Қазақ тілінде «ыждаһат ету» деген ұғымда кездеседі [ибну Фәрис 1979].

Сонымен жиһад сөзінің тілдік анықтамасы – дұшпанмен күресу жолында бар күш-қуатты, айтып түсіндірумен немесе әрекет жасаумен жұмсау [ибну Манзур 1414].

Жиһад сөзінің терминдік анықтамасы:

Ибн Абидиннің анықтамсы бойынша – Алла жолындағы соғысқа тікелей қатысып немесе мал-дүниемен көмек және кеңес беріп, күш жинаумен сондай-ақ т.б жолдармен күш-жігерді жұмсау [ибну Абидин 2003].

Әл-әбидің берген анықтамасында – мұсылманның келісімге келмеген кәпірмен Алланың сөзін үстем ету үшін немесе жеріне баса көктеп кіргені себепті соғысуы [Абду әс-Сәмиғ 1994].

Ибн Хажар болса шарифаттағы жиһад – кәпірлерге қарсы соғысу үшін барлық күш-мүмкіндіктерді жұмсау. Сондай-ақ жәбірлеушілікті және күнәлі әрекеттерді жақтаушыларға және шайтанмен, өз-өзіне қарсы күресуді де жиһад деп атайды. Өзіңмен күрес болса дін істерін үйреніп, оны іске асыру арқылы болады. Ал шайтанмен күрес болса күмәнді нәрселер мен оларды әдемілеп тұратын заттарды тәрк ету арқылы болады. Кәпірлермен күрес болса не қолмен, не мал-дүниемен, не тіл, не жүрекпен жүзеге асады.

Ал жәбірлеушілікті және күнәлі әрекеттерді жақтаушылар мен бидғатшыларға қарсы күрес қолмен кейін тілмен яғни ұғындыру жұмысын жасау содан соң жүрекпен дұға жасаумен орындалады [әл-Асқаләни 1379].

Осы анықтамаларға зер салып қараған адамға жиһадтың кәпірлермен күресумен ғана шектелмейтіні, мағыналық аясы өте кең екені анық көрініп тұр. Керісінше бұл анықтамаларда соғыспен шектелгеннен әлдеқайда кең мағынада екені айқын байқалады.

Жиһад сөзіне бірнеше анықтамаларды алып келуіміздің себебі, оның абсолюттік мағынасы ғана көпшілік арасында қалыптасуы – тек кәпірлермен соғысу.

## *2- Ислам шаригатындағы жиһад ұғымының түрлері және негізі*

Жиһадтың терминдік мағынасы кәпірлерді дінге шақыру үшін олармен соғысып бар күшті салу болса, оның бұдан басқа мағынасы бар ма?

Йә! Қасиетті Құран мен пайғамбар сүннетінде жиһадтың кәпірлермен соғысудан басқа да түрлері келтірілген. Онда мұсылмандарды сол жиһадқа үгіттеп, қызықтырады. Жиһадтың бұндай түрлері сауабы жағынан жан мен малды құрбан ететін жиһад секілді болмаса да, орындаушысы үлкен сауап алатын іс болып есептеледі. Бұдан бөлек ол негізгі жиһадқа қарағанда әрбір мұсылманға кез-келген уақытта қолжетімді. Жиһадтың (күрестің) бұл түрлері:

### **1. Аллаға Тағалаға шақыру жолындағы күрес.**

Бұл туралы Құран мен хадистерде мынандай мәліметтер табылады. Құрандағы кейбір аяттарға тоқталсақ:

«Оларға қарсы онымен, асқан табандылықпен толассыз түрде күрес жүргіз» (Әл-фурқон сүресі, 25/52).

«Уа, мүміндер! Араларыңда елді ізгілікке шақырып, жақсылықты бұйыратын һәм жамандықтан қайтаратын бір қауым болсын» (Әл-имран сүресі, 3/104) т.б.

Әбу Жағфар Нуххаста бұл аяттағы “онымен” деген сөздің мағынасы – Құранға сүйене отырып, жиһад қыл деген мағына деп айтқан (Мағани Құанил Карим, 5/36).

Бұл сөзді Әл-қуртуби Ибн Аббасқа тиесілеп, бұл жерде қылышпен жиһад жасау мағынасында дегендердің сөзін әлсіз деп тапқан, өйткені бұл сүре меккелік



кезеңдерде соғысқа бұйырмай тұрып түскен. Дұрысы да осы (Әл-Жәмиғ ли әхкәмил әл-құран ,13/58). Бұған қоса адамдардың сауатын ашқан адам, әсіресе діни тәлім берген, Алла жолында күресуші болып есептеледі.

Ал енді хадистерге келсек:

Пайғамбарымыз: «Сендердің ең жақсыларың Құранды үйреніп, оны өзгелерге үйреткендерің», - десе, тағы бір сөзінде: «Алла кімге жақсылық қаласа оған діндегі терең түсінікті беріп қояды» деді (Бухари, ілім, 9/74-1/169,170).

## **2. Жамандықтармен күрес.**

Құдай Тағала иман келтірген құлдарына жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыйуға бұйырған. Бұл жалпылама міндеттемелердің қатарына жатады. Құран Кәрімде: «Сендер ең қайырлы үмбетсіңдер. Үнемі жақсылыққа ұрандап, жамандықтан тыясыңдар, Алла иман етесіңдер» (Әл-имран сүресі, 3/110).

Демек жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыюда жиһадтың бір түрі. Оған дәлел ретінде Ибн Масғудтың жеткізген хадисін келтірсек болады. Пайғамбарымыз: « Алланың маған дейінгі жіберген әр елшісінің үмбетінде оның айтқанын істеп, бұйрықтарын орындайтын замандас достары болған. Кейін артынан келген үмбетінің ішінен айтқандарын орындамай, бұйырылмаған нәрселерді жасайтын адамдар шықты. Солармен қолымен, не тілімен, не жүрегімен күрес жүргізген момын-мұсылман болып есептеледі. Бұдан бөлек іс-шарада иманның түйірі де болмайды деген (Муслим, иман, 2(80)/26).

Жамандықтармен күрес жүргізу парыз кифая, бір топ орындаса қалғандарының мойнынан түседі. Ал орындағандар ерекше сый-құрметке бөленеді.

Кейбір ғалымдардың пайымдауынша, жиһадтың бұл түрі оны көрген адамға парыз және жеке басына зияны тиеді деп қорықпаса оған қоса жамандықты өзгертуге шама-шарқым жетеді деп сенсе, сондай-ақ, тоқтатқан жамандықтың арты одан да үлкен апатқа апармаса, ол жамандықты тыя алады. Ал егер тыйғанымен одан үлкен апатқа ұласатындай болса тыюды тоқтатуы керек деп есептейді [Муфлих әл-Мақдиси 1999].

## **3. Нәпсіге қарсы күресі.**

Кісінің өз-өзін қолға алып, арсыздықтардан тыйылып, адамдардың ар-ұждандарына тиіп, балағаттап, кемсітпей, олар жайлы жаман ойламастан, оларға кектенбей, қоғамда дұрыс әлеуметтік байланыс құру үшін кейбір негіздерге сәйкес амал жасауы да жиһадқа жатады [Сандыбаев 2018].

Пайғамбарымыздан: «Егер бір кісі «адамдар бұзылған», – десе, ең бұзығы оның өзі», – деген.

Әбу Сулейман Хаттаби бұл хадистің мағынасын былайша түсіндіреді: «Адамның өзгелерді балағаттап, кемсітіп, айыптап, адамдар құрыды, бұзылды деп айтуы оның осы әрекеті адамдарды құртып, бұзғаны және де өзін олардан артық санап, өзіне тамсанғандықтан мойнына күнә арқалап, олардан өткен пасық халге түскені».

Тағы біреулер ол адам өзгелерді Алланың мейірімінен үміт үздіріп, олар құрыды, енді күнә-қателіктері үшін мәңгілік тозаққа кіреді, – десе ол нағыз құрығанның өзі болады деп түсіндіреді.

«Жиһад» жаратылуудағы болмысынды табу әрі жаратушының қалауын орындау мақсатында жасалатын үлкен күрестің аты. Бұл күрестің ұғымы адам-

нан адамға және қоғамнан қоғамға, жағдайдан жағдайға қарай өзгеріп отырады. Демек, жиһадты кең мағынады қарастыру қажет. Пайғамбарымыздың соғыстан қайтқан сахабаларына «Кіші жиһадтан үлкен жиһадқа келе жатырмыз» деген сөзі мәлім. Үлкен жиһадтың не екенін сұрағанда, «ол – нәпсіңмен күрес», – деп жауап берген. Бұл оқиғадан жиһадтың үлкен және кіші деп аталатын негізгі түрлері бар екенін көруге болады. Шайқас алыңындағы күресті кіші жиһад, ал пенденің непсісімен болатын күресті үлкен жиһад деп санаған. Құран аяттарына көз жүгіртіп көрсек непсі жайында айтылған аяттар аз емес. Непсінің түрлерін бейнелеп анықтама берген негізгі үш аят бар. Сондықтан бірінші кезекте нәпсімен күреске ерекеше мән берілген. Осы Құранда түсіндіріліп кеткен үш нәпсіні зерттеп қарастырған адамға жер бетінде орын алып жатқан келеңсіз жағдайларды өзгерту кімнің өкілеттігінде екені түсінікті болатындығы сөзсіз.

Нәпсі тәрбиесін жоғары қоюдағы мақсат, рухани әлсіз адам өз ортасына кері әсерін тигізуімен қоса соғыстағы қойылған талаптарды орындамайды. Осы себепті өзін тәрбиелемеген адамды соғысқа жібермеген.

Осы негізде өмірдің барлық саласында елдің ішінде қоғамды түзеу үшін атқарылған шаралардың барлығы күреске жатады.

**Жиһадтың негізі:** Құранда «жиһад» сөзі 41 жерде кездеседі. Оның 27 жерінде етістік формасында келген. Ал 14 жерінде есім формасында айтылады. Осы жерлердегі жиһад сөзі үш түрлі мағына береді.

Бірінші: Үгіт-насихат арқылы іске асатын сөзді жиһад. Бұл жиһадтың түрін дәлел деректіге сүйенген жиһад деп атайды.

Екінші: Ізгі амал жасаумен орындалатын жиһад.

Үшінші: Күш-қуатпен жасалатын жиһад. Бұл түрін қылышпен жасалатын жиһад дейді.

Осы тұста ескере кететін маңызды мәселе ол – «жиһад» сөзі таза ислами терминдік сөз. Бұл анау исламға дейінгі надандық дәуірінде араб сөзінде қолданыста болмаған. Сондай-ақ исламнан басқа адамдардың тілдерінде айтылмаған. Бұл сөздің өзге сөздерге ұқсамайтын өзіндік жекеше терминдік анықтамасы бар. Мысалы: «харб», «китәл», «харбул муқәддәсә», т.б сөздердің терминдік анықтамасы «жиһад» сөзімен байланысы бар. Бұған қоса батыстықтардың айтып жүрген «қасиетті соғыс» деген түсінікпен исламдағы «жиһад» түсінігін шатастырмау керек. Себебі ислам дінінде «қасиетті соғыс» ұғымы жоқ екендігі мәлім.

Исламдағы жиһад заңдылығының негізіндегі анық нәтижеге жету үшін кейбір алғашқы кезеңдердегі ғалымдармен қазіргі тандағы ғалымдардың сөздеріне анализ жасай кетсек:

Мухаммад Рашид Ридоның айтуынша: Негізінде соғыс зәру емес, расында «Бейбітшілік» - адамдардың ұстануы міндет болған негіз [Рашид Ридо 1406].

Мухаммад Әбу Зәхраның пікірінше: Қарым-қатынастардағы негіз – бейбітшілік. Ислам дінінің өзі мемлекеттер арасындағы адамгершілік қарым-қатынастардың бірден-бір арқау екенін мақұлдайды. Сонымен қатар мұсылмандарға мемлекеттің іс-шарасына араласуға рұқсат бермейді тек жалпы бұқара халықтың қауіпсіздігін қорғау мақсатында араласа алады.

Ислам мемлекетіне қастандық жасалған болса оның жазасы сол болмақ. Осындай сәтте соғысу міндет. Өйткені жанды, сенімді, діни бостандықты қорғау деген заңның өзі міндет етпек [Әбу Захро 1995].

Ислам шейхы атанған Ибну Тәймия былай дейді: Пайғамбарымыздың өмірінің өзі осы ақиқатты баяндайды. Ол кісімен бейбітшілікте болған әрбір дінсізбен Пайғамбарымыз соғыспаған. Мінекей биография, хадис, тәпсір, фикһ, жорықтар осыны айтады. Бұл тарих сахнасында күмәнсіз тізбекпен келе жатқан ақиқат. Пайғамбарымыз ешқашан ешкімге қарсы соғысты бірінші бастамаған. Тағы қоса, келесі сөзінде; сәбилерді, әйелдерді, қарт-қарияларды т.б, өлтіру дінде харам. Себебі соғыс – бізге соғыс ашқанға болмақ. Егер дінімізді асқақтатқымыз келсе, келесі аятта айтылғандай: «Өздеріңе қарсы соғыс ашқандармен Алла жолында соғысыңдар, бірақ (Алланың соғысқа белгілеген үкімдерін және нұсқаулықтарын естен шығарып) шектен шықпаңдар. Алла шектен шыққандарды жақсы көрмейді» (Әл-бақара сүресі, 2/190), біз шектен шықпауымыз керек. Ал мұсылмандарға Алланың дінін орындауда кедергі жасамағанның зияны жоқ, оның күшірлігі тек өз басына болмақ [Әт-тәймия 1983].

Мухаммад Содық Аржунның тұжырымдамасы: Жиһад – соғысушылармен дипломатиялық жолдардың түгелдей іске аспай қалған жағдайда ғана шарасыздықтан атқаратын соңғы шара [Аржун 1984]. Ислам дінге шақыру жолындағы қолдан келер шараларыдың барлығы сарпылып бітпегенінше Алла жолында соғысуға рұқсат бермеген. Қорыта айтқанда: Исламдағы жиһад өте қатты зәру сәтте ғана, қағидалармен шеңбері анық мақсаттардың аясында заңды. Демек, жиһадтың өзі мақсат етілмейді бәлкім – мақсатқа жетелейтін шара. Құранда «Соғысыңдар(фитна) бүлік хәм зұлымдық толық жойылып, хақ дін өзінің орынын алғанша, толығымен бір Аллаға арналғанша. Егер олар тыйылса, шүбәсіз, Алла олардың не істеп не қойғанын толық көреді» делінген (Әл-әнфәл сүресі, 3/39). Исламдағы жиһад түрлерінің барлығы нетиже бермей соңғы шара соғысу болса, оның өзін қолдану зәру жағдай емес. Өйткені мұсылмандардың өзгелермен жасайтын мәмлениң негізі – бейбітшілік. Оған қоса тіпті соғыс болған жағдайда. Егер соғыс Аллаға шақырудағы оңтайлы нәтижені көрсетпесе және тек қан төгумен шектелсе соғысқа тыйым салынады себебі қан төгу ислам шарифатында рұқсат берілмеген.

Түптеп келгенде, исламдағы жиһад – қанды соғыс және кәпірлермен күрес емес. Ол жер бетіндегі бейбітшіліктің мүддесіне жасалатын барлық ізгі шаралардың жиынтығы. Ислам дінің мұраты осыны да қалайды.

### **3- Жиһадқа ұрандау (шақыру) өкілеттігі кімнің қолында.**

Жиһад – жүйелі басқарма. Маңызды мұраттарды орындау үшін заңдастырылған. Оны жариялау мемлекет басшылығының міндетіне жатады. Мемлекеттің заңдылығына бағынатын азамат жауапты өкілеттің ұстанымына қайшы келіп жиһадқа ұрандау құқығы жоқ.

Ибну Қудәмәның айтуыншы: «Жиһад мәселесі басшының ыждахаты мен шешіміне қалдырылған, оның дұрыс деп қабылдаған шешіміне ел бағынуы тиіс» [әш-Ширбини 1997].

Әз-Зухәйлдың пікірі: Іске жауапты басшы немесе Әкімшілік құқығы бар мемлекеттік тұлға – әскери жоғары басшы, соғысты жариялау оның құзыреттілігінде және елдің мүддесімен жағдайды ескере отыра, соғысудың қырларын білетін, Құран мен сүннет нұсқаған әділ әскери саяси жақтарын меңгерген тәжірбиелі мамандармен ақылдасып, шешім қабылдай алады. Бұл құқықтың негізі шарифат

иесіне қайтады. Осындай жауапкершілікті Алла Тағала жер бетінде бейбітшілік пен тыныштық орнатсын және де дінді елді қорғасын, үмбеттің тұтастығын сақтасын, шекараларды күшейтсін, әскери күш-қуат дайындасын деп адам баласына орынбасары болғандықтан берген.

Жеке адамдар мен кейбір топтардың өз бетінше жиһадқа шақыруға ешқандай құқы жоқ. Жиһад мәселесінде тағы бір өршіп белең алған мәселе – оны жекеленген лаңкестік топтардың соғысқа желеу етуі. Ғалымдарымыздың тұжырымына сай ешбір мұсылманға соғыс жариялау рұқсат етілмеген. Қазіргі таңдағы кейбір лаңкес керітартпа саяси ұжымдардың басқа елдегі саяси не өзге де себептерден туындап жатқан ішіке қақтығыстарға діни сауаты жоқ жастарды және жиһадшылыққа жаңадан елігіп жүргендердің теориясына сай Құрандағы «жиһад» терминін саясиландырып отыр. Осы кертартпалардың жасап жүргендері исламға мүлдем сәйкес келмейтініне ислам ғұламалары бірауыздан келіскен [әз-Зухәйли 1998].

#### **4- Ислам шариятындағы «жиһад» ұғымы мен экстремизімнің шатасуы.**

Исламдағы жиһад ұғымы – жүйелі, мақсаты анық, өзге діндердегі соғыстардың ұстанымынан асқар әдептері мен шарттары бар, Алла Тағаланың сөзін үстем етуді негізгі мұрат еткен күрес.

Осындай жоғары деңгейдегі жүйелі ұғымды, бүгінгі таңда «Әл-ирһәб» - экстремизіммен шатастыру таң қаларлық жағдай. Оның бірден бір себебі – діни сауатсыздық, ислам үкімдері мен мазмұнын түсіндірушілердің дұрыс ақпараттамауы немесе жеке бастық мүдденің басым болуы, ислам дінін өзгелерге қаралап, мәжбүрлі зорлық дін деп бейнелеу. Мәселен, қазіргі уақытта батыстықтар жиһад ұғымын ықтиярсыз түрде бүкіл адамзат исламды қабылдап, ислам билігін толық мойындағанға дейін соғысу деп қабылдаған. Аузында «Аллаһу әкбар» Алла ұлық деген ұраны, қолында қаруы бар барша адамзатты мұсылмандыққа өткізгісі келетін, үнемі соғыса беретін мұсылманның кейпін беруде. Осылайша олар мұсылмандардың өзге дін өкілдерімен қатынасын осылай бағамдайды. Бұндай пікірлердің қалыптасуына ислам ғұламаларының еңбектерінде әлемді «мұсылман ел», және «соғыс ел» деп бөле қарастырғандығы жоғарғы аталмыш себептердің бірі болғандығын әрине жоққа шығара алмаймыз. Сондай-ақ оны негізгі себеп ретінде санау қателік. Дінді дұрыс түсінбегендермен радикалды көзқарастағы идеологтардың ойы мен ұрандары дін дұшпандары және терроршылдардың алдындағы исламға қарсы жасаған үлкен қызметі болып табылады. Бүгінгі таңда әлемдегі елдерді «мұсылман ел», және «соғыс ел» деп бөле қарастыру мәселесі сөзсіз патриархалдық көзқарас. Себебі, бүкіл әлемде бейбітшілік пен қауіпсіздікті сақтауға, ұлттар арасындағы достық қатынастарды дамытуға, халықаралық мәселелерді шешуде, және адам құқығын құрметтеуді қолдауда қол жеткізуді мақсат еткен ұлттардың бірлесіп әрекет ететін орталығы, халықаралық ұйым – Біріккен Ұлттар Ұйымы (БҰҰ) құрылған оның құрамына 192 мемлекет кіреді.

#### **5- Жиһад ұғымы мен экстремизімнің айырмашылықтары.**

Әр бір ақыл-есі сау адам үшін айырмашылықтарын салыстырып көрсетудің қажеті жоқ екені анық. Тақырыпқа кірместен бұрын, өте маңызды бір мәселеге тоқтала кетсек. Ол, *жиһад* ұғымы мен *экстремизімнің* айырмашылықтарын анықтау ол екеуінің кейбір қырларымен ұштасып, енді бір жақтарымен қиылысып жатады дегенді білдірмейді. Бәлкім, ол екеуі толықтай бір-біріне қарама-қайшы

ұғымдар. Жиһад экстремизімнің өте алыс ұштаспайтын ұғым. Оның келесі айырмашылықтары бар;

**Біріншіден:** Заңдылығы жағынан.

Жиһад ұғымы – ислам шарифатындағы заңдастырылған үкімдердің бірі. Ал экстремизім – шарифатта тыйым салынған арам, қылымысты іс-әрекет. Алла Тағала тыйым салған, құрметтеп бағалаған, құнды нәрселерге зұлымдық жасап, шектен шығу, адами құндылықтарды аяқ асты ету.

**Екіншіден:** Мазмұны жағынан.

Жиһадтың мазмұны – жүйеленген қағидалардың аясындағы, шриғаттың заңнамасына сай келетін күрес. Оның мақсаты – Алланың сөзін үстем ету және сол жолда оның ризалығына жету үшін жаныңды, малыңды бар күш-қуатыңды жұмсау. Ал экстремизім – белгілі жүйемен қағидаларға бағынбайтын, шарифаттың үкімдеріне қайшы келетін, адами қасиеттерден жұрдай құндылықтар мен құқықтарды таптайтын, мақсаты жер бетінде үрей мен қауіпті тудыратын күйретуші әрекет.

**Үшіншіден:** Орны мен қарсы күресетіндер.

Жиһадтың орындалатын орны – ешқандай келісімге келіспейтін, барлық бейбіт шешімдерді қабылдамай тек, соғысуды алға тартатын кәпірлермен болады. Ал экстремизім – кәпір мен мұсылманды, бейбіт келісімге келгенмен қарсы шыққанды ажыратып қарастырмайды. Тіпті – еркек-әйел, бала-қария деп те бөліп жармайды, барлығы олардың көзінде бір нысана. Кейде адамның болмысы, тұлғалығы анықталмай жатып, өлімге кесіліп жатады. Экстремистердің дұшпаны – әр бір олардың пікірімен келіспеген, ұстанымдарына қайшы келген барлық адам. Сондай-ақ, олардың сенім, нанымына қайшы келген адам – кәпір, діннен шыққан қаны адал болып есептеледі. Олар осы тұста мына бір нәрсені ұмытты – мұсылман өзгеге қарсы келумен және өзгелердің пайымдауымен діннен ешқашан шықпайды. Ашық түрде күпірлік сөзін айтып, имандылыққа қайшы келетін амалдарды адал етіп біле тұра жасаса ғана шығады. Ал экстремистердің оған берген үкімі жарамсыз, ғибрат етілмейді. Ол, тіпті, үлкен күнәларды жасаса да жаны, ар-ұжданы, малы құрметтеліп қаралатын мұсылман болып қала береді. Олар бұл әрекеттерімен үлкен күнә жасауда. Пайғамбарымыздың Әбу Нұрайра және Әбу Зәр жеткізген хадистерінде: «Егер адам өзінің бауырына «Ей, кәпір!» немесе Алланың жауы деп айтқан болса және ол айтқанындай болмаса сөзі өзіне қайтады», – делінген. Осындай ислам негіздерінен нақты деректілер келіп тұрып, надандыққа бой алдыртып, барша ілім иелеріне қайшы келіп, өзіне қарсы шыққанды адастырып күпірлікке шығарғысы келетін адам – надандардың ең үлкені.

**Төртіншіден:** Белгілі әдептерді ұстану.

1-Исламға шақырмастан бұрын кәпірлермен күреспеу, соғыспау.

2-Қарттар мен әйел, бала-шағаны өлтірмеу.

3-Жалданып жұмыс жасап жүргендерге тиіспеу.

4-Шіркеу қызметкерлерін өлтірмеу [әл-Әсир 1972].

5-Қолына қару алып майданға шықпағандарды өлтірмеу.

6-Қалған топтағы адамдарға тиіспеу. (соқыр, мүгедек, жынды, екі жынысты көгілдір, тау кезіп кеткен жарымес, т.б) [әл-Кәсәни 1986].

### Қорытынды

Ислам діні – жер бетіндегі өркениеттің іргетасын тұрғызуға, бейбітшілікпен әділдіктің базасын орнатуға арналған таңдаулы діннің бірі. Адам атауының бәрін бір атадын тараған, бір Алланың жаратқан құлдары деп мәмле жасауды парыз еткен бұл дінді экстремизімнің қайнары деп қарастыру ақылға қонымсыз. Осы тұрғыда Абай атамыз былай дейді:

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

Сол себепті діндегі үкімдерді кез-келген адам өзіндігінше зерттеп, амал етуге болмайды. Ислам шариятының қайнары, үкімдердің негізі болған «Құран Кәрім», «Сүннет», «Кияс», «Ижмағ» ілімдерін толық меңгерген, ғалымдық деңгейге жеткен сенімді, шарият маманының айтқанына тоқталып, амал ету керек. Нақтырақ айтқанда, үкімдердің ішіндегі ең маңыздысы да және ең қауіптісі – жиһад үкімі. Бұл мәселе адамның өміріне, жанына қатысты болғандықтан үмбеттің сенімінен шыққан әділ, шыншыл, Алладан қорқатын тақуа ғалымдардан ғана үкім алынуы қажет.

### Библиография

- Алау әд-дин Ахмад Әл-кәсни. 1986. 'Бәдйғу әс-сонойғ фи тәртіби әш-шоройғ'. Бейрут, Дәрул кутуб әл-илмия, Т. 7. 101 б.
- Ахмад ибну Эт-тәймия. 1983. 'Әр-росәйлу әл-муфидә фи Усули әд-дин уә фуруғи (Рисәләту әл-китәл)'. Мәктәбәту әл- киләни, 125 б.
- Ахмад ибну Фәрис. 1979. 'Мұғжәм мақойс әл-луға'. Дамаск, Дәру әл-фикр, Т. 1. 486 б.
- Әл-хафиз ибну Хажар әл-Асқаләни. 1379. 'Шарх сохихул Бухари, Китабу әл-Жиһад'. Бейрут, Дәрул мағрифә, Т. 11. 260 б.
- Әл-хотиб әш-Ширбини. 1997. 'Әл-мұғни әл-муһтәж илә мағрифәтил мағани әлфоз әл-минһәж'. Дамаск, Дәрул әл-мағрифә, Т. 10. 273, 274 б.
- Жәмәлу әд-Дин ибну Манзур. 1414. 'Лисәнүл араб'. Бейрут, Дәрул әс-садр, Т. 3. 135 б.
- Мәжду әд-дин әбу әс-сәғадәт ибну әл-Әсир. 1972. 'Жәмиғу әл-усул фи әһәдиси әр-росул'. Дамаск, Дәру әл-фикр, Т. 2. 599 б.
- Мухаммад әбу Захро. 1995. 'Әл-алақату Әд-дәулия фил исләм'. Каир, Дәрул фикрул әл-араби, 37 б.
- Мухаммад Әмин ибну Омар Абинин. 2003. 'Хашияту ибну Абинин'. Эр-Риад, Дәру Аламүл кутуб, Т. 4. 121 б.
- Мухаммад әс-Содиқ Аржун. 1984. 'Мәусуғату сәмәхатүл әл-исләм'. Эр-Риад, Әд-дәру әс-сәғудия, Т. 2. 730 б.
- Мухаммад ибну Муфлих әл-Мақдиси. 1999. 'Әл-әдбу әш-Шарғия уәл Минах әл-марғия'. Каир, Муәссасату әр-Рисәлә, Т. 1. 174-175 б.
- Мухаммад Рашид Ридо. 1406. 'Әл-ухио әл-Мухаммадия'. Муәссасатүл Ғиззу әд-Дин, 240 б.
- Сандыбаев, Ж. 2018. 'Әбу Хамид әл-Ғазалидің билік пен халық қарым-қатынасы іліміндегі «Ахлақ» ережелерінің маңызы'. Алматы, *Адам әлемі*, 1(75). 112 б.
- Солих ибну Абду әс-Сәмиғ әл-Әзһари. 1994. 'Жәуәһирул Иклил шарх мухтасру Холл'. Бейрут, Мәктәбәту әс-Сәкофа, Т. 1. 250 б.
- Уәһбәту әз-Зуһәйли. 1998. 'Әсәр әл-харби фи әл-фикһи әл-исләми (Диросәтун муқоронә)'. Дамаск, Дәру әл-фикр, 148 б.

### **Transliteration**

- Ahmad ibn Faris. 1979. [Dictionary of Language Metrics. Damascus, Darul Al-ficr] T. 1. 486 b.
- Ahmad ibnu at-Taimya. 1983. [Useful Messages in the Origins of Religion and its Branches], (Risalatul al-kital). Maktabatu al-Kilani, 125 b.
- Alau is ad-Din Ahmad Al-Kasani. 1986. [Badie Sanayi in Monotonous Canons] Beirut, Darlu kutub Al-Ilmaiya, T. 7. 101 b.
- Al-Hafiz ibn Hajar al-Asqalani. 1379. [Sharh Sohikul Bukhari, Kitab al-Jihad]. Beirut, Darul Magrefa, T. 11. 260 b.
- Al-Hothib al-Shirbini. 1997. [Al-Mugni al-Muhtaj ila Magrifatil Magani Alfoz al-Minhaj]. Damascus, Darul al-Magrefa, T. 10. 273, 274 b.
- Jamalu ad-Din Ibnu Manzur. 1414. [Tongue of the Arabs Lexicon]. Beirut, Darul al-Sadr, T. 3. 135 b.
- Mazhdu ad-Din Ibnu Al-Asir. 1972. [Jâmigu al-Usul fi Ahaidisi ar-Râssul]. Damascus, Daru al-Ficr, T. 2. 599 b.
- Mohammad as-Sodiq Arjun. 1984. [Encyclopedia of Islam]. Ar-riyad, Ad-Daru as-Sagudia, T. 2. 730 b.
- Mohammad Rashid Ridho 1406. [Al-'Uahyu al-Muhammadia]. Muasasatul Gizzu ad-Din, 240 b.
- Muhammad abu Zahra. 1995. [For International Relations in Islam]. Cairo, Daru al-ficrul al-Arabi, 37 b.
- Muhammad Amin Ibnu Omar Abidin 2003. [Hashatu'l-Ibni Abidin]. Riyadh, Daru Alamul kutub, T. 4. 121 b.
- Muhammad ibn Mufflih al-Maqdisi. 1999. [Al-adabu Ash-Shargia wal-Minah al-Margiya]. Cairo, Muasasatu ar-Risala, T. 1. 174-175 b.
- Sandibaev Zh. 2018. [The Importance of the Rules of «ahlak» in the Teachings of Abu Hamid al-Ghazali on the Relationship of Power and the People]. Almaty, Human World, 1 (75). 112 b.
- Soleh ibnu Abdu al-Samig al-Azhari. 1994. [Jauahirul Ihill Sharh Muhtosorul al-Khalil]. Beirut, Maktabatu al-Saqofa, T. 1. 250 b.
- Wahbatu az-Zuhaili. 1998. [Asaru al-Harbî fi al-Fiqhî al-Islâmî (Dirosatun muqorana). Damascus, Daru al-Ficr, 148 b.

### **Резюме**

**Амангелді Т., Сандыбаев Ж.С. Политизация концепции джихад в контексте исламского шариата и его связь с экстремизмом**

В статье анализируется джихад, одна из религиозных концепций. Приводятся определения исламских ученых к пониманию в концепции джихад, ее существенные особенности, а также ошибочные понятия, которые в настоящее время рассматриваются в этом вопросе. При анализе концепции «джихада» объясняется, что это систематическая борьба, основанная на шариате, и различия между концепцией «джихад» и экстремизмом. А также неправильное понимание концепции жиһад не может быть причиной для войны.

**Ключевые слова:** джихад, ислам, религия, война, экстремизм, страсти, борьба.

### **Summary**

**Amangeldi T., Sandybayev Zh.S. The Politicization of the Jihad Concept of Islamic Sharia and its Conection to Extremism**

This article analyzes jihad, one of the religious concepts that causes great misunderstanding in the modern world. The article provides the concept of jihad in Islamic sharia and the types of jihad defined by Islamic scholars, the essential features of jihad, as well as modern misconceptions and correct concepts. An analysis of the jihad concept makes it clear that it is a systematic fight that follows particular principles and does not go beyond sharia. The article determines the reasons behind the confusion between the jihad and extremism and elucidates their differences, while also considering why despite a widespread misconception it cannot be used as a reason for war.

**Keywords:** Jihad, Islam, Religion, War, Extremism, Lust, Fight.

*Сансызбай Чуханов, Бауыржан Абдуалиев  
(Алматы, Қазақстан)*

## ЛИЗИНГТІК ҚАРЖЫЛАНДЫРУ МЕН ИСЛАМ ҚҰҚЫҒЫНДАҒЫ ЖАЛДАУ АРАСЫНДАҒЫ ПРОБЛЕМАЛАР

**Аннотация.** Мақалада лизингтік қаржыландыру мен ислам құқығындағы жалдаудың арасындағы ұқсастықтары және айырмашылықтары салыстырмалы түрде қарастырылады. Атап айтсақ, келісім-шарттардың ерекшелігі, мерзімі, келісім-шартқа қатысушылардың рөлі, міндеттемелері т.б. жағынан сараланады. Сонымен қатар, қос келісім шарттың ұқсастықтарын негізге алып, лизингті қарапайым жалдау секілді санағандардың пікірі тілге тиек етіліп, зерделенеді. Талдау барысында лизингтік операцияда жалдау келісімінің ережелерінің елеулі бөлігін ығыстырып жіберетін көптеген қағидаттар анықталып, лизингтік қаржыландыруды ислам құқығындағы жалдау келісім-шарты ретінде қарастыруға келмейтіні айқындалады.

**Түйін сөздер:** лизинг, қаржыгер, лизинг алушы, жабдықтаушы, компания, фижх, жалға алушы, жалға беруші.

### *Кіріспе*

Лизингтік қаржыландыру – жеке тұлғалар мен компанияларды қаржыландыру жағынан маңызды заманауи келісім шарттардың бірі саналады. Бұл келісім-шарттың қаржыгері мен қаржы алып жатқан тараптары да бірнеше артықшылыққа ие. Қаржыгер келісімді жүргізу барысында жалға берілген активтерге меншік құқығын сақтай отырып, қаржы алушы тарап өз міндеттемелерін орындауды кешіктірген жағдайда мүлікті қайтарып алуға мүмкіндігі бар. Әдетте бұл қаржыландыру шарттарымен байланысты несиелік тәуекелді азайтады.

Лизинг алушы жалдау мерзімінде жалгерлік төлемақыны қолма-қол сатып алу құнымен салыстырғанда аз мөлшерде төлеу бойынша жалданған активтерді пайдалана алады. Сонымен қатар жалдау мерзімінің соңында осы активтерге иелік ету құқығы бар. Бұл жалданған активтерді сатып алуға ақшасы жетпейтін адамдар үшін немесе капиталды айналымсыз сақтап қойғаннан қайтарымы бар басқа жобаларға салғысы келетіндер үшін қолайлы шешім. Оған қоса, лизингтік қаржыландыру уәдені орындау, агенттік келісім, лизинг мерзімінің соңында мүлікті меншіктеу секілді бірнеше келісім-шарттардың жиынтығынан тұратын күрделі операция.

Ислам дінінде заманауи туындаған кез келген мәселенің үкімі классикалық ислам құқығындағы бір бөлімнің аясында немесе жалпы шариғи дәлелдерге сүйене отырып қарастырылады. Яғни, қарастырылып отырған проблема фижхтағы бір мәселенің үкіміне, шарттарына сай келсе, оның үкімі де сол секілді болады. Ал сәйкес келмей жатса, жалпы шариғи дәлелдерге негізделіп шешімі шығарылады.

Енді осы лизинг ислам фижхындағы жалдаудың принциптеріне сай келе ме? Оны жалдау келісімі деп қарастыруға бола ма? Бұл қазіргі заман ғұламалардың арасында тартысты мәселе. Олардың кейбірі лизингті жалдау келісімі деп санаса, кейбірі оның принциптеріне, құрылымына сай келмейді деді [Сафа Умар Халид Балғауи, 2005, 58 б.]. Әрине, олардың араларындағы айырмашылықтарды білмей тұрып, одан құқықтық үкім шығару мүмкін емес.



## Әдістеме

Зерттеу жұмысын талдауда лизингке қатысты жазылған зерттеулер, ҚР лизинг туралы заңы және жалдауға байланысты классикалық ислам құқықтық (фикһ) кітаптары негізге алынды. Зерттеу барысында салыстырмалы талдау, контрастивті әдіс-тәсілдері қолданылды.

### *Лизингтік қаржыландыру мен жалдаудың ұқсастығы*

Жалдау келісім шарты – белгілі бір нәрсеге төлемақы төлеп пайдалану саудасы [Али Хайдар, 2003, 1/441 б.].

Лизингтік қаржыландыру немесе қаржы лизингі – лизинг беруші сатушыдан өз меншігіне сатып алған және лизинг шартымен келісілген лизинг нысанасын лизинг алушыға белгілі бір төлемақысына және белгілі бір талаптармен уақытша иеленуге және бір жылдан асатын мерзімге пайдалануға беруге міндеттенетін инвестициялық қызметтің түрі [Қаржы лизингі туралы Қазақстан Республикасының заңы, 2000, 2-бап].

Екі келісім-шарттың әрқайсысы пайдалану және мүліктік бөлінуге негізделген. Сол үшін жалға беруші екі шартта да жалға берілген мүліктің иесі болып қалады. Ал жалға алушы жалдаудың мерзімі біткенше мүлікті пайдалануға ғана құқылы. Оған қоса, олардың ортақ ерекшеліктеріне орай, яғни әрқайсысында қамтылған міндеттемелер жағынан ұқсастығы бар. Атап айтсақ:

- Жалға беруші жалдаудың жалпы ережелеріне сәйкес, жалға алушыға мүлікті пайдалануға құқық беруге міндетті. Егер жылжымалы мүлік болса қолға алып иелену керек. Оны қабылдап алмаса жалдау келісімі дұрыс болмайды. Ибн Аббастан (р.а.) жеткен хабарда Пайғамбарымыз (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын): «*Кім тағам сатып алса, оны қолға алмайынша сатпасын*» [Муслим ибн әл-Хажжәж әл-Қушайри ән-Найсабури, 2000, 2/647 б.], – деген. Жалдау – сауданың бір түрі, сондықтан тыйым салынған хадистің мазмұнына кіреді [Әл-Кәсани, 2003, 6/17 б.]. Ал жылжымайтын мүлік болса, үйді босатып, кілтті табыстаумен қолға иеленген болады.

Лизинг келісінде лизинг алушыға объектіні пайдалануға беру де қаржыгердің басты міндеттерінің бірі саналады.

- Жалға алушы жалдаудың қағидасына сай, мүлікті сақтауға әрі оны өзіне қойылған мақсаттар мен міндеттер үшін пайдалануға тиісті. Сондай-ақ, жалға алушы мүлікті пайдаланғанның есесіне келісілген төлемақыны төлеуі міндетті [Әл-Кәсани, 2003, 6/16 б.; Уаһбату әл-Зухайли, 1985, 4/731 б.]. Лизингтік қаржыландыру операциясында да осы міндеттемелерді орындауы тиіс. Ол ҚР қаржы лизингі туралы заңының 12-бабында да көрсетілген.

- Жалдау келісімінің мерзімі біткенде жалға алушы мүлікті қандай жағдайда алған болса, солай жалға берушіге қайтару керек [Убайдулла ибн Масғуд, 2005, 2/114 б.; Али Хайдар, 2003, 1/679 б.]. Лизингтік қаржыландыруда лизинг алушы мүлікті меншіктеп алуға қызығушылық танытпаса, оны иесіне қайтарады немесе келісімшартты ары қарай жалғастырады. Ол жайлы ҚР қаржы лизингі туралы заңында: «Лизинг алушы лизинг нысанасын, егер лизинг шартында лизинг алушының лизинг нысанасын өз меншігіне сатып алу құқықтары мен міндеттері көзделмесе, не ол лизинг нысанасын сатып алудың көзделген құқығын пайдаланбаса, не лизинг шарты сот тәртібімен мерзімінен бұрын тоқтатылса, сондай-ақ,

лизинг шартында және Қазақстан Республикасының заң актілерінде көзделген өзге де жағдайларда қайтаруға тиіс» делінген [Қаржы лизингі туралы Қазақстан Республикасының заңы, 2000, 23-бап].

- Жалдау келісім шартында жалға алушы жалданған мүлікті сатуға тыйым салынады. Өйткені ол аманат болып саналады [Әл-Маусули, 2009, 2/128 б.]. Оны жұмсап жіберуге құқығы жоқ. Егер сатса немесе біреуге сыйлық ретінде берсе, аманатқа қиянат еткен болады, әрі күнәкар саналады. Лизингтік қаржыландыруда мұндай құқыққа жол берілмейді.

Міне, осы ұқсастықтарды алға тартып, кейбір ғалымдар лизингтік қаржыландыру құрылымын жалдау келісімі деп қарастырды [Алауддин Абдулла Фауаз әл-Хасауана, 2002, 34 б.].

Жоғарыда келтірілген деректерге орай, мұндай көзқарас иелерінің пікіріне келісеміз. Себебі жалдау келісімі – лизингтік қаржыландырудың бір құрамдас бөлігі, негізгі бағыты және оның маңызды элементі болып есептеледі. Алайда лизингтік қаржыландыруды қарапайым жалдау ретінде қарастыру өте қиын. Өйткені, аталмыш дәстүрлі келісім-шарт жаңа қаржыландыру функциясын орындауы үшін ережелері өзгертілген.

### ***Лизингтік қаржыландыру мен жалдаудың айырмашылығы***

Лизингтік қаржыландыру мен жалдау келісімінің арасында бірнеше айырмашылықтар бар:

1) Жалдау келісім шартында және лизингтік қаржыландыруда бірдей жалға алушыға мүлікті пайдалануға құқық беріледі. Бірақ жалдау келісім-шарты жалға беруші мен жалға алушының арасындағы жай екі жақты қатынастарды ғана білдіреді. Ал лизингтік қаржыландыру бірнеше дәстүрлі келісім-шарттардан құралатын (уәдені орындау, сауда, жалдау) күрделі операция. Оған қоса жалдауда жалға алушының негізгі мақсаты мүлікті пайдалану болса, лизингте онымен бірге меншіктеу құқығы да беріледі [Ханнан Кәмәл Даббан, 2015, 9 б.]. Сондай-ақ лизингтік қаржыландыру келісім-шарты үш жақтан тұрады:

- Жалға беруші (сатып алушы лизингтік компания);
- Жалға алушы (өндірістік кәсіпорын, бенефициарлық жоба);
- Жабдықтышы, өндіруші (сатушы). Яғни, келісім-шарт нәтижелеріне осы аталған тараптардың барлығының қатысы бар.

2) Жалдау келісінде жалға беруші объектіні толықтай жалға алушыға табыстау тиіс. Лизингтік қаржыландыру келісімшартында лизинг алушы құрал-саймандарды қаржыгердің агенті ретінде тікелей жабдықтаушыдан қабылдап алады.

3) Лизингтік мәміледегі лизинг алушының ай сайын бөліп төлейтін ақшасы көбінесе жай жалдаудың төлемақысынан жоғары келеді. Бұл қос келісім-шарттағы төлемақының негізгі мақсаты әрқалай болуына байланысты. Жалдау келісіндегі төлемақы мүлікті пайдаланғанның есесіне беріледі. Ал лизингтік қаржыландырудағы төлемақының бір бөлігі лизинг алушының мүлікті пайдаланғаны үшін берілсе, екінші бөлігі мүліктің құнына берілетін ақша және лизинг нысанының тозуына қарай алынатын амортизациясы, өтемпұлы болып саналады. Оған қоса лизинг берушінің төлеген шығыстары мен оның пайызы және тиімді пайда маржасы да қамтылған ] Юсуф ибн Абдуллах әш-Шубайли. 2011, 150 б.].

4) Жалдау келісім-шартының мерзімі тараптардың өзара келісімі бойынша жүзеге асады. Қолданыстағы мүлік иелері мен жалға алушылардың ережелеріне сай, жалға алушыға жалданған мүлікке шешім қабылдау құқығын беретіндігін ескерген жөн. Осыған орай, жалға алушы мүлікті тастап кетсе немесе заң бойынша көшуді талап етсе, онда келісім-шартқа сәйкес жалға берушіге объектіні бірнеше адамға, бірнеше рет жалға беруге мүмкіндік береді. Сондықтан жалдау шартының мерзімі лизингтік қаржыландыру мерзімінен өзгеше. Ол лизингте жалға берілген мүліктің тозатын мерзіміне дейін жалғаса береді. Бұл лизинг берушінің ұсынған сомасының өтелуін қамтамасыз етудің кепілі. Оған қоса осы мақсатты жүзеге асыру үшін тараптар жалдау мерзімі біткенше өз күшін жоймайтындығына келіседі.

5) Лизингтік операцияда лизинг беруші қаржыландырушы делдал рөлін атқарады. Оның рөлі бенефициарды жабдықтармен қамтамасыз етуі және активті пайдалануы үшін оның құзыретіне табыстауымен шектеледі. Мұны Францияның Кассациялық сотының: «Жалға беруші қаржы мекемесі мүлікті жалға алушының қарамағына берген кезде өзінің барлық міндеттемелерін орындайды» деген шешімі растайды [Сафа Умар Халид Балғауи, 2005, 64 б.]. Ал жалдау шартында жалға беруші неғұрлым белсенді рөл атқарады. Оны төмендегідей айқындауға болады:

*а) Жасырын кемшіліктің кепілі:* Жалдау шартының ережесі бойынша жалға беруші жалға алушы мүлікті пайдалана алмайтын жағдайға немесе айтарлықтай аз пайдалануға әкелетін жасырын кемшіліктерге кепілдік беруге міндетті. Бұл кемшілік назарға алынуы үшін зардабы нақты әрі жалға алушы ол туралы білмей қалатындай жасырын болуы шарт етіледі. Ол жұмыс істеу барысында немесе жалданған мүлікті арнайы маманы тексерген кезде байқалса, онда бұл келісім-шарттың ары қарай жалғасуына кедергі болады. Ал лизингтік қаржыландыру келісімінде мүлік кепілдігі жабдықтаушының мойнына жүктеледі. Египеттің 1995 жылғы №95 заңының 13-бабында: «Лизинг алушы лизинг беруші мен жабдықтаушы немесе өндіруші тараптардың арасындағы шарттан туындайтын барлық талаптарды тікелей жабдықтаушыға немесе өндірушіге жолдайды» [Сафа Умар Халид Балғауи, 2005, 65 б.] делінген.

*ә) Жалға берілген нәрсені сақтау, жөндеу:* Жалдау шартында жалға берілген мүлікті сақтау және жөндеу жұмыстарың жауапкершілігі төмендегідей атқарылады:

- Жалданған мүлікті мақсатына сай пайдалану немесе жойылып кетуден сақтау үшін техникалық қызмет көрсету жалға берушінің жауапкершілігі [Әл-Кәсани, 2003, 6/50 б.].

- Жалға алушының ұқыпсыздығынан немесе қалыпты пайдалануынан туындаған кішігірім техникалық қызмет көрсету – жалға алушының жауапкершілігі.

Лизингтік қаржыландыруда жалға берілген мүлікті ретке келтіру және жөндеу лизинг берушінің емес, лизинг алушының міндеті болып табылады. Ол жайлы ҚР қаржы лизингі туралы заңында: «Лизинг алушы – егер лизинг шартында немесе заң актілерінде өзгеше көзделмеген болса, лизинг нысанасын өз есебінен күтіп ұстауға (оның ішінде лизинг нысанасына байланысты қажетті коммуналдық төлемдерді жасауға) және оған техникалық қызмет көрсетуге, оның ағымдағы жөндеуін жүзеге асыруға міндетті» делінген [Қаржы лизингі туралы Қазақстан Республикасының заңы, 2000, 12-бап].

б) Жалдау келісім-шарты мен лизингтің аяқталу мерзіміне және келісімді тоқтату жағына келсек, мұнда да үлкен айырмашылықты табамыз.

а) *Келісім-шарттың аяқталу мерзімі.* Жалдау мерзімі біткен кезде мүлік жалға берушіге қайтарылады. Егер жалдаушы одан кейін ешбір шариги негізсіз әрі жалға берушінің рұқсатынсыз мүлікті пайдаланса, оның ақысын төлейді, жалданған мүлікке келтірілген залалды өтейді.

Ал, лизингтік қаржыландырудың соңында заңға сәйкес лизинг алушыға бірнеше тандаулар беруімен ерекшеленеді. Атап айтқанда:

- Жалдау мерзімін әрі қарай содырады.
- Мүлікті лизинг берушіге қайтарады.
- Мүлікті келісім бойынша белгілі сомаға меншігіне айналдырады.

ә) *Келісім-шартты тоқтату.* Жалдау келісінде жалға беруші мүлікті жөндеп қалпына келтірмесе немесе объектіні пайдалануға жол бермейтін кедергілер болса, онда жалға алушы келісімді бұзуға құқығы бар. Сол секілді жалға алушы өз міндетіне немқұрайлы қарап, мүлікті сақтамаसा, төлемақыны төлемесе, жалға беруші келісім-шартты бұзуға құқылы. Келісім-шарт бұзылуымен тараптардың жалдау мерзімі біткенше орындалатын міндеттері тоқтатылады.

Лизингтік қаржыландыруда да тараптар өздеріне жүктелген міндеттемелерін орындауы тиіс. Егер міндеттемелерін орындамаса, екінші тарап келісімді бұзуға құқылы.

Жалдау келісімі тоқтауымен жалға беруші мүлікті қайтарып алады. Оның құны пайдалану кезінде айтарлықтай төмендетілмейді. Ал лизингтік қаржыландыру келісім-шарты тоқтатылғанда, лизинг алушы жабдықтарды қайтара алмайды. Өйткені мұндай жабдықтардың пайдалану ерекшеліктеріне байланысты құны күрт түсіп кетеді. Сондықтан лизингтік компаниялар келісім-шарт бұзылу салдарынан туындаған шығынды болдырмас үшін, келісім-шартқа айыппұл туралы ережені енгізеді. Әдетте бұл төленбей қалған бөліктердің құнына тең келеді.

7) Екі келісім-шарттың формалды шарттарына келсек, жалдау келісімі – ол өзара разылықты білдіретін келісім-шарт. Оны жүзеге асыру үшін арнайы бір форма қажет емес. Қандай да бір келісім, орналасқан жері, мерзімі мен төлемақысы туралы ижаб (ижаб дегеніміз — келісіп отырған екі тараптың біріншісінен шыққан сөз немесе ұсыныс) пен қабул (қабул дегеніміз – екінші тараптың келген ұсынысты қабыл алуы, растауы) ауызша немесе жазбаша түзіле салысымен келісім-шарт жасалған болып табылады.

Лизингтік операция да – арнайы бір форманы қажет етпейтін өзара разылықты білдіретін келісім. Жазбаша жазу бұл келісім-шарттың негізгі рүкіні емес. Бірақ іс жүзінде лизинг шарты жазбаша нысанда жасалуға тиіс [Қаржы лизингі туралы Қазақстан Республикасының заңы, 2000, 15-бап]. Оған осы келісім-шарттың құқықтық реттелуінің әлсіздігі және жазбасқа амал қалдырмайтын көптеген баптардың қамтылуы себеп. Егер келісім-шарт тек өзара разылықпен шектеліп қалса, онда ол дәлелдеу процесін қиындатады [Сафа Умар Халид Балғауи, 2005, 66-72 бб.].

### ***Қорытынды***

Лизингтік қаржыландыруды ислам құқығындағы жалдау келісім-шартымен салыстырмалы талдау бізге қос келісім-шарттың ұқсастығы мен айырмашылығын ажыратуға мүмкіндік берді. Лизинг пен жалдау шартының ұқсастығына қарағанда, араларындағы айырмашылықтың басым екендігі айқындалды. Атап айтқанда:

1. Лизингте лизинг беруші және лизинг алушымен қатар сатушы да қатыса алады, ал жалдауда сатушының қатысы жоқ.

2. Лизингте объектіні лизинг алушы таңдап, оны тікелей лизинг берушіден емес жабдықтаушыдан алады, бұл жалдау келісіміне сай емес.

3. Жалдау келісінде мүлік жалға алушының қолында аманат есебінде болады. Егер мүлік жарамай қалса және оған жалға алушының кінәсі болмаса, барлық қауіптер жалға берушіге жүктеледі. Лизингте, керісінше, лизинг алушы жауапты болады.

4. Жалдауда техникалық қызмет көрсету жалға берушінің міндеті болса, лизингте ол лизинг алушының мойнында.

5. Қандай да бір себеппен келісім-шарт тоқтатылса, жалдауда келісім-шарт мерзімі біткенше тараптардың орындайтын міндеттемелері тоқтайды. Лизингте лизинг алушы шартта көрсетілген мүліктің жалпы сомасын төлеуге, кейде келісім-шартты орындамағаны үшін айыппұл төлеуге міндетті т.б.

Қорыта айтқанда, қаржы лизингінде жалдау үкімдерінің әрі ережелерінің елеулі бөлігін ығыстырып жіберетін көптеген қағидаттар қамтылғаны анықталды. Яғни, лизинг беруші мен лизинг алушыға тиімді жақтарын қарастырып, қаржыландыруды жүзеге асыру мақсатында жалдау келісімінің қағидалары өзгертілген. Бұнымен лизингтің формасын классикалық ислам құқығындағы жалдау келісімі ретінде қарастыруға болмайды деп тұжырымдалады.

### Библиография

Алауддин Абдулла Фауаз әл-Хасауана. 2002. 'әт-Тәкифу әл-қонуни лиақди әт-тәжири әт-тәмуили'. Амман: Дәру әл-илмия әд-дәлия лин-нашр уат-тәзиг. 225 б.

Али Хайдар. 2003. 'Дурару әл-хуккам шарху мәжәлләти әл-ахкам'. Эр-Рияд: Дәру әләму әл-кутуби. 681б.

Әл-Кәсани. 2003. 'Бәдәи ас-санаиғ'. Бейрут: Дәру әл-кутуби әл-илмия. 624 б.

Әл-Маусули. 2009. 'әл-Ихтия ли тағлили әл-мухтар'. Дамаск: дәру әр-рисаләти әл-әләмия. 598 б.

'Қаржы лизингі туралы Қазақстан Республикасының заңы'. 2000. Қазақстан Республикасының заңы «Әділет» АҚЖ. [Электронды ресурс] URL <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z000000078> (қаралған күні: 02.11.2019).

Муслим ибн әл-Хажжаж әл-Қушайри ән-Найсабури. 2000. 'Сахих Муслим'. Каир: Жәмғияту әл-мәктәбәти әл-исләми. 1300 б.

Сафа Умар Халид Балғауи. 2005. 'Әл-Науахи әл-қонуния фи ақди әт-тәжири әт-тәмуили уа тәнзимати әд-дориби'. Палестин: Жәмияту әл-нәжәх әл-уатония. 207 б.

Уаһбату әл-Зухайли. 1985. 'әл-Фикһу әл-исләмия уә әдилләтуһу'. Дамаск: Дәру әл-фикр. 910 б.

Убайдулла ибн Масғуд. 2005. 'Мухтасар әл-виқая'. Бейрут. Дәру әл-кутуби әл-илмия. 440 б.

Ханнан Кәмәл Даббан. 2015. 'Ақду әт-тәжири әт-тәмуили уа татбиқотиһи әл-муасара «дирасатан фикһиятан»'. Газа: әл-Жәмияту әл-исләмия. 134 б.

Юсуф ибн Абдуллаһ әш-Шубайли. 2011. 'Әт-Тәжиру әт-тәмуили «дирасатан фикһиятан муқаранатан би мәшруғи низоми әл-ижәри әт-тәмуили»'. Сауд Арабия: Мәжәлләту әл-жәмғияти әл-фикһияти әс-Саудия. 440 б.

### Transliteration

Alauddin Abdullah Fauaz al-Hasauana. 2002. 'At-Takifu al-qonuni li aqdi at-tajiri at-tamuili'. [Legal regulation of finance lease]. Amman: Darul ilmiya ad-dauiya lin-nashr uat-tauzig. 225 b.

Ali Haidar. 2003. “Duraru al-hukkam sharhu majallati al-ahkam”. Er-Riyad: Darul alami al-kutubi. 681 b.

Al-Kasani. 2003. ‘Badai as-sanayg’. Beirut: Darul kutubi al-ilmiya. 624 b.

Al-Mausuli. 2009. ‘Al-Ihtiyar li taqlili Al-Muhtar’. Damask: Daru ar-risalati al-alami. 598 b.

‘Qarji lizingi turali Kazakhstan Respublikasinin zani’. 2000. Kazakhstan Respublikasinin zani. «Adilet» AQJ. [Elektronnyy resýrs] URL [http://adilet.zan.kz/eng/docs/Z000000078\\_](http://adilet.zan.kz/eng/docs/Z000000078_) (qaralǵan kúni: 02.11.2019).

Muslim ibn al-Hajjaj al-Qushayri an-Naysaburi. 2000. ‘Sahih Muslim’. Kair: Jamgiyatu al-maktabati al-islamiya. 1300 b.

Safa Omar Halid Balgaui. 2005. ‘Al-Nauahi al-Qanuniya fi aqdi at-tajiri at-tamuili ua tanzimati ad-doribi’. [Legal aspects of the finance lease and tax regulation]. Palestin: Jamiyatu an-najah al-uatoniya. 207 b.

Uahuatu al-Zuhaili. 1985. ‘Al-Fiqhu al-islamiya ua adillatuhu’. Damask: Darul fikr. 910 b.

Ubaydullah ibn Masgud. 2005. ‘Muhtasar al-Wiqo’ya’. Beirut. Darul kutubi al-ilmiya. 440 b.

Hannan Kamal Dabban. 2015. ‘Aqdu at-tajiri at-tamuili ua tatbiqatihu al-muasara - Dirasatan fiqhiyatan’. [Finance lease contract and its contemporary applications - A juristic study]. Gaza: Al-Jamiatu al-islamiya. 134 b.

Yusuf inb Abdullah ash-Shubaili. 2011. ‘At-Tajiru at-tamuili - dirasatan fiqhiyatan muqaranatan bi mashrugii nizomi al-ijari at-tamuili’. [Financial Leasing – A jurisprudential study compared to the financial lease system project]. Saud Arabia: Majallatu al-jamgiyati al-fiqhiya as-Saudiya. 440 b.

## Резюме

### **Чуханов С., Абдуалиев Б. Проблемные вопросы между финансовым лизингом и исламской арендой**

В статье в сравнительном порядке анализируются сходства и различия между финансовым лизингом и исламской арендой (иджарой). А именно, такие особенности, как сроки соглашений, роли и обязанности его участников, а также другие вопросы. Наряду с этим, беря за основу некоторые сходства финансового лизинга и исламской аренды, внимательно изучаются мнения тех, кто приравнивает вышеуказанные понятия друг к другу. Во время анализа выявились многие положения финансового лизинга, которые не соответствуют ключевым правилам исламской аренды. Поэтому, финансовый лизинг не может в полной мере рассматриваться как аналог арендного соглашения в исламском праве.

**Ключевые слова:** лизинг, финансист, получатель лизинга, поставщик, компания, фикх, арендатор, арендодатель.

## Summary

### **Chukhanov S., Abdualiye B. Issues Between Financial Lease and Islamic Lease**

This article is aimed to comparatively analyze the similarities and differences between financial lease and Islamic lease (ijara). Namely, the features like contract length, roles and responsibilities of the parties and other questions. In addition to that, taking as a basis some similarities of financial lease and Islamic lease, the opinions of experts, who try to match the mentioned above financial tools, will be studied in detail. Some points of financial lease that were revealed during the analysis does not correspond to the main rules of Islamic lease. Thus, financial lease cannot be fully considered as the analog of Islamic lease in the Islamic jurisprudence.

**Keywords:** leasing, financier, leasing receiver, provider, company, fiqh, lessee, lessor.

*Сергей Колчигин (Алматы, Казахстан)*

## ПО СТРАНИЦАМ ЖУРНАЛА «АДАМ ӘЛЕМІ-МИР ЧЕЛОВЕКА»

Как часто эти найденные строки  
Для нас таят бесценные уроки.  
*Шекспир. Сонет 77*

Листая старые номера журнала «Адам әлемі-Мир человека», я увидел, как много в них неувядающих мыслей, «золотых страниц». И подумал: надо о них напомнить. Хотя бы о некоторых. Это было бы полезно для осмысления пройденного пути, для собирания разбросанных тут и там ярких идей – и для развития молодых умов, в помощь начинающим учёным.

**Первый номер за 2003 год** был полностью посвящён 70-летию Жабайхана Мубараквича Абдильдина – академика НАН РК, основателя и руководителя казахстанской философской школы.

В этом номере отмечу в первую очередь статью Владислава Александровича Лекторского (на тот момент члена-корреспондента РАН, главного редактора «Вопросов философии»). Она называется «Ж.М. Абдильдин и судьбы диалектики». В.А. Лекторский пишет: «В начале 60-х гг. возникает новое интересное (и для многих из нас неожиданное и в некотором смысле внезапное) явление: оригинальная казахстанская школа диалектической логики, которую возглавил Жабайхан Мубараквич» (с.13-14). «...Развитие методологии науки в западной философской литературе в 70-е и 80-е гг. XX века как раз пошло по линии отказа от логико-позитивистской модели научной теории и сопровождалось по сути дела признанием значения именно той проблематики, которую разрабатывал Ж.М. Абдильдин...» (с.14-15). В. Лекторский отмечает, что, хотя в те годы практически не существовало взаимодействия между советской философией и международным философским сообществом, нашим философам «удавалось формулировать такие проблемы и такие подходы к их решению (например, философская критика эмпирического истолкования теоретического знания. – С.К.), которые западной философской мыслью стали осваиваться гораздо позже» (с. 15). «Я уверен: то, что сделано академиком Ж.М. Абдильдиным и его школой, – заключает В.А. Лекторский, – это не просто достояние истории философии. Это задел на будущее, который многократно будет востребован» (с. 18).

Глубока и основательна статья Файзуллы Бисенбаева «И. Кант и проблемы правосознания» Ф. Бисенбаев подробно, педантично рассматривает вопрос о кантовском понимании права, подчёркивая: «Учение о праве в его различении от закона, по Канту, и есть поиск разумной основы для возможного положительного законодательства. Такой основой могут быть лишь законы внешней свободы, априори предписываемые чистым разумом» (с. 54).

Анатолий Косиченко в этом номере представил философско-публицистический материал «Духовное в современном мире». Он подверг критике расхожие понимания духовности, элиминирующие её аксиологическое содержание и сделал вывод: «...Для придания смысла нашему сегодняшнему бытию, разорванному “по всем швам”, надо не сшивать эти швы... Надо вернуть душе благодатные силы первожданного единства – вот задача, достойная последнего времени» (с. 111). Пафосу А.Г. Косиченко до известной степени созвучны идеи, высказанные в статье А. Капышева и С. Колчигина «Познание в духовном измерении».

Номер завершается подборкой фрагментов из различных произведений Ж.М. Абдильдина. Напомню некоторые из них: «Конкретность есть не что иное, как форма, в которой реализуется истина»; «Термины “низшее” и “высшее” могут характеризовать лишь предметы или явления, совпадающие оп всем показателям, кроме качества, уровня развития»; «Всесторонне развитый человек – это тот, кто владеет не только определенным видом деятельности, всеобщими универсальными условиями деятельности, всеобщими человеческими способностями, но прежде всего является мыслящим человеком, понимающим добро и чувствующим красоту».

**В номере 2 за 2003 год** был впервые опубликован доклад Генриха Степановича Батищева «Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм» (с примечаниями Александра Александровича Хамидова). Текст представляет доклад, прочитанный Г.С. Батищевым в 1974 году в Москве на Десятом Международном гегелевском философском конгрессе. В те годы Батищев отстаивал принцип предметной деятельности, который, по его тогдашнему мнению, представляет универсальный способ бытия человека. Перефразируя известную мысль К. Маркса, Батищев делает вывод: «Философы лишь различным образом суррогатно *восполняли* ущербность человеческого бытия, но дело заключается в том, чтобы, достраивая мир, *созидать себя, строителей мира*» (с. 38).

Очень любопытна и достойна внимания статья Нурлана Сагадиева «Об онтологическом статусе идеального». Автор исходит из анализа двух противоположных идей, заключённых в понятиях «абсолютная идея» Гегеля и «абстрактный труд» Маркса, каждое из которых претендует на роль всеобщего в соответствующих доктринах. Н. Сагадиев для более глубокого и всестороннего исследования проблемы идеального привлекает также целый ряд категориальных определений, включая «тождество», «снятие», «дух» и в итоге приходит к следующему выводу. Дедукция категорий показывает, что идеальное – имманентная черта развивающейся Природы; следовательно, односторонний (материалистический или идеалистический) подход к этой проблеме нерелевантен.

В номере немало и других интересных материалов. Но особое внимание хочу обратить на часто цитируемый мною фрагмент. Речь идёт о материале в рубрике «Научная информация» под названием «Академик Ж.М. Абдильдин и развитие философской науки» о юбилее Жабайхана Мубараквича, прошедшем 18 февраля 2003 года в Доме учёных.

В этом фрагменте мы находим нечто очень важное для дальнейшего развития философии. Ж.М. Абдильдин в день своего 70-летия поставил перед философией новые принципиальные задачи. Сегодня, указал он, наблюдается «дефицит чувственности», т.е. деградация высших, духовных чувств человека, в основе которых – чувство нравственное. Поэтому, по словам Абдильдина, нужна «теория чувственности», философам нужно «глубже изучать душу» с целью её развития. Эта проблема в наше время обретает чрезвычайную актуальность в силу глобально-критического состояния человечества, когда единственный выход из кризиса, единственное спасение, как подчеркнул Ж. Абдильдин, – в нравственности. Что касается изучения мышления, то оно, по выражению академика, – «только подступ к нравственности» и, следовательно, не должно становиться самоцелью. Подобно тому, как для И. Канта «Критика чистого разума» была ступенью к анализу практического разума и способности суждения, так и для современных философов исследования по диалектике, логике, теории познания отныне должны рассматриваться как условие и преддверие исследования проблем этики и эстетики. Своё выступление Абдильдин закончил призывом к созданию новых, современных «трёх критик», с тем чтобы истина, добро и красота предстали в неразрывном и гармоничном единстве (с. 116).



**Номер 4 за 2003 год.** В номере представлена дискуссия «Духовность и рынок» по материалам «круглого стола». Острота проблемы состоит в том, что в сущностном плане рынок – это условно человеческие отношения, тогда как духовность – отношения безусловно человеческие. Как ставил вопрос Анатолий Григорьевич Косиченко: «Рынок – это товарные отношения. Сразу возникает вопрос: продукты духовного делаения могут ли быть упакованы в форму товара? То есть может ли товарная форма быть формой предметного представления духовного?» (с. 5). Иными словами, рынок – это преследование выгоды, а духовность – самозабвенная самоотдача. Возможно ли поэтому служить Богу и маммоне? Вопрос, казалось бы, риторический. Однако другие участники дискуссии (Ф. Бисенбаев, М. Ахметов, В. Дунаев) рассмотрели вопрос с несколько иной стороны. «Когда мы говорим о духе и рынке, – сказал, в частности, Владимир Юрьевич Дунаев, – мы должны говорить не о противоположности, а об определенной субординации ценностей... То есть их не надо противопоставлять: надо посмотреть, как на основе современного рынка сохранить надлежащую иерархию ценностей и какие общественные механизмы могут нам быть в этом подспорьем» (с. 8). Возможно, это действительно так, если иметь в виду, что любую ситуацию можно «обыграть» в позитивном ключе, в пользу духовного развития. Правда, насколько «духовным» будет такое развитие и не окажется ли оно чисто «умственным», остаётся проблемой.

Статья Зухры Нурлановны Исмагамбетовой о соотношении релятивизма и диалектики в эпистемическом дискурсе ставит важный методологический вопрос и даёт на него определённый и довольно неожиданный ответ. А именно: «...Если релятивизм попытался осмыслить вопрос о презумпции субъекта и степени неконтролируемости им когнитивного акта, то диалектика пытается определить объективные контролируемые границы познавательного действия... Как диалектика, так и релятивизм выступают в качестве форм рационального поиска ответов в различных культурно-исторических и цивилизационных условиях» (с. 46).

Файзулла Бисенбаев в своей статье различает, со ссылкой на И. Канта, два вида единства: количественное единство как синтез однородного и качественное единство как синтез разнородного (с. 100). На этой основе он анализирует проблему духовно-культурного единства в полиэтническом казахстанском обществе. При этом основная проблема здесь заключается, по мысли Ф. Бисенбаева, в том, что интеллектуалы и гуманитарии до сих пор не могут выполнить в составе общества свою исконную, социально-критическую и творческую функцию. Причина этого – в установлении жёсткой зависимости их деятельности от интересов власти (с. 103).

**Номер 3 за 2004 год** радует обилием интересных материалов.

В этом ряду назову прежде всего статью Кульшат Медеуовой (в то время доцента Семипалатинского государственного университета им. Шакарима) «Жанровые особенности классического утопического текста». В статье раскрывается сущность классической социальной утопии XVI-XVIII веков как утопии «идеи», где основным императивом выступает примат идеального над повседневным. К. Медеуова выделяет несколько важнейших параметров, которыми отличается утопический текст классического периода. Среди этих параметров, например, то, что, при всём разнообразии литературных форм, текст является утопическим из-за иронически-созерцательного эстетизма; что социальная действительность воспринимается как цепь исторических недоразумений; что в утопическом тексте непременно должен содержаться ответ на вопрос о сути справедливости; детальное описание воображаемой реальности и т.д. Один из выводов Кульшат Агибаевны: утопия – это захватывающий жанр. «Есть в утопии жар идеализма, аскетизм веры, прагматизм материалиста» (с. 12).

Перехожу к номеру 4 за 2004 год. В нём я бы выделил интереснейшую, новаторскую, хотя и дискуссионную, статью казахстанского ученого Дмитрия Гуревича (Алматы) «Формы трехмерные и иные». Этой теме автор посвятил много лет, издал ряд фундаментальных статей за рубежом, опубликовал монографию. Столь ли очевидна трёхмерность тел? – задаётся вопросом Дмитрий Владимирович. Конечно, говорит он, трёхмерность для нас удобна, но «либо мы заботимся о собственном удобстве, либо хотим понять и отобразить собственные свойства объекта» (с. 20). На материале изучения так называемых энантиоморфов (тел, принципиально нетождественных своим зеркальным отражениям: правый или левый кристалл кварца, правая или левая ветка дерева, цветы и деревья, «вкручивающиеся» в пространство и «буравящие» землю и т.д.) Д. Гуревич приходит к выводу о том, что большинство окружающих нас предметов не являются трёхмерными. Они суть «непарные энантиоморфы», требующие для своего описания одни трёхмерной правой, другие – трёхмерной левой, а все вместе – четырёхмерной координатной системы (см. с. 24).

Важной вехой в исследовании казахского традиционного мировоззрения явилась статья Нурмагамбета Аюпова (к сожалению, рано ушедшего) «Открытое мировоззрение». В ней проводится та мысль, что мировоззренческие системы, как правило, являются закрытыми, в себе завершёнными и потому догматичными и даже отчуждающим от себя человека. Между тем открытое мировоззрение, согласно Н. Аюпову, – это мировоззрение единое, снимающее противоречия *субъект-объект, чувства-рассудок, рациональное-иррациональное, вера и разум*. Это мировоззрение, исполненное жизни и свободы (с. 99).

Новой книге Греты Георгиевны Соловьёвой («Современная западная философия от Серена Кьеркегора до Жака Деррида». – Алматы, 2002) посвящена рецензия Гульмиры Кенжеболатовны Шалабаевой «Оставаясь собой, стать другим». Монографию, пишет Г. Шалабаева, можно назвать первым систематическим исследованием по данному направлению. Она примечательна тем, что в ней дана авторская интерпретация современной философской эпохи, где выделяются несколько пограничных ситуаций: классики и постклассики, постклассики и постмодерна. «Лейтмотивом книги можно считать авторский тезис, согласно которому современная европейская философия уже не может рассматриваться как исключительно западная. Ее основной импульс – конструктивный синтез с Востоком» (с. 112).

**В 2005 году** выделяются, на мой взгляд, следующие материалы.

**В первом номере**, в фундаментальной статье Серика Есентаевича Нурмуратова «О состоянии и тенденциях развития казахской философии», подчёркивается специфика казахской философии, в частности то, что в ней осознано противоречие между разумом и душой, религией и свободомыслием. Поэтому важное значение здесь приобретает мудрость как особый феномен, выступающий в качестве определяющего параметра духовного освоения мира. С. Нурмуратов подчёркивает необходимость определения методологических ориентиров при изучении казахской философской мысли; выделяет пять приоритетных направлений её дальнейшего исследования. Среди них: философский анализ мифологии тюркского мира; исламская философия в казахской степи; идея свободы в воззрениях казахских мыслителей; проблема человек – мир в мировоззренческих универсалиях центрально-азиатского региона; казахстанская философская школа в контексте современных глобальных проблем.

В рубрике *Nota bene* было опубликовано эссе Индиры Зариповой «Летние письма, или К вопросу о реальном философствовании». Надо сказать, что тема «реальной философии» занимала Индиру Абдуловну многие годы. В данном эссе она через анализ творчества Марселя Пруста, как оно представлено в интерпретации Мераба Ма-

мардашвили, подводит читателя к мысли о том, что литература – не забава и не просто некие тексты, а «ноогенная структура», помогающая нам освободиться, спастись, т.е. найти истинный Путь (номер 1, с. 86).

**Номер 3 за 2006 год** выдался весьма интересным и не во всём обычным.

В статье директора Уральской школы с философской специализацией Айжан Есентаевой «Көңіл және тәрбие» вопрос решается, на мой взгляд, очень верно: необходимо воспитание чувств, поскольку именно чувства приводят к утонченности человеческого сознания.

Сагади Байузакович Булекбаев опубликовал в этом номере одну из первых своих статей на тему сознания «О некоторых методологических подходах к исследованию проблемы сознания». Здесь рассматривается теоретический потенциал различных способов исследования сознания: концепции Д. Бома, С. Грофа, А. Акимова и делается вывод о том, что новое и полноценное понимание сознания невозможно без обращения к новейшим открытиям в естествознании и обобщения опыта самых разных культур.

Руслан Омаргазин представил в этом номере статью «Дух как онтологическая основа духовности». Он (во многом справедливо) полагал, что дух – не просто дыхание жизни и не одно лишь мышление. «Это то начало, которое соединяет телесно-материальное с разумом, рациональное с нравственным чувством и благоговением» (с. 71). «...Дух можно выразить как некое онтологическое основание, субстанциальное начало, которое облагораживает конечное материально-телесное образование как организмическую единицу, формирует и укореняет в индивидууме человеческие свойства и качества...» (с. 75). Как видим, тут налицо стремление интегрировать оба понимания духа: как материальной энергии и как энергии собственно духовной.

В номере 4 за 2006 год читателя может заинтересовать статья Досая Кенжетая (Туркестан) «Түркі ислам философиясында тафсир және тауил методтары». В ней раскрываются различия и сходства методов тафсира и тауил в тюркско-исламской философии. Это будет полезно для тех, кто занимается философией религии, а частности, изучением Корана.

Под той же рубрикой «Культурное наследие» публикуется ряд интересных статей. К примеру, Айнура Абдина (Астана) рассматривает учение одного из классиков философской антропологии Арнольда Гелена о человеке как деятельном существе и приходит к выводу о том, что для Гелена человек есть существо открытое, в отличие от животных как закрытых. Поэтому, по Гелену, человек конструирует свою природу, создаёт самого себя (с.33).

Марина Кузнецова (Северо-Казахстанский государственный университет им. М. Козыбаева) в статье «Духовный кризис и трагическое сознание» анализирует крайне редко исследуемый в нашей литературе феномен. Она показывает сущность трагического сознания, указывает на то, что трагическое мироощущение основано на конфликте структур сознания и в то же время содержит в себе спасительную парадоксальность. Трагизм взывает к духовности человека и даёт импульсы к внутреннему возрождению.

Любой объективно существующий феномен, пишет в статье «Материя и информация» Ибрагим Сулейменов (Институт ионосферы МОН РК), двойствен: он содержит как материальную, так и информационную составляющую. И определить понятия материи информации можно только через противопоставление как парные категории.

Высокого пафоса исполнено эссе председателя отделения «Евразия» Алтайского философского общества Вячеслава Изразцова (Новосибирск). Вячеслав Николаевич подчеркивает: «Социальная правда немислима без правды духовной, без духовного прозрения истины. Духовное же прозрение невозможно без совести... Правда нрав-

ственна, а нравственность правдива» (с. 98). Вообще, надо поблагодарить Вячеслава Николаевича Изразцова за искреннюю дружбу с Казахстаном и одухотворённое творчество, которое выражается в книгах, статьях, очерках, художественных фотографиях этого замечательного философа, писателя, учёного, путешественника.

**Номер 2 за 2007 год** открывает интервью, которое дал журналу академик Абдумалик Нысанбаевич Нысанбаев в связи со своим 70-летием. Вот отдельные фрагменты этого интервью: «По сути дела, вся моя жизнь проходила под знаком идеи восстановления справедливости. Я имею в виду не только борьбу за доброе имя отца, но и стремление возродить добрую славу казахского народа (с. 4)... Переломным моментом в моей судьбе была встреча с Канышем Имантаевичем Сагпаевым... Именно он предложил мне поехать учиться в аспирантуру в Москву. Это стало для меня пропуском в большую науку, большую философию... Благодаря Ивану Васильевичу Кузнецову – крупному российскому исследователю философских проблем естествознания – я начал постигать всю глубину задач, стоящих перед философией и философами... Вспоминаю и наше общение с выдающимся мыслителем XX века Эвальдом Васильевичем Ильенковым. Насколько открытым и щедрым человеком он был! ...То же хочу сказать и о нашем выдающемся ученом-юристе Салыке Зимановиче Зиманове. Он стал для меня одним из первых моих учителей в науке... А впоследствии Салык Зиманович приложил все усилия для того, чтобы отстоять тогда еще молодую казахстанскую философскую школу (с. 5)... Не могу не сказать и об академике Жабайхане Мубараквиче Абдильдине, основателе и лидере казахстанской школы диалектической логики... Я благодарен судьбе за то, что она подарила мне дружбу с таким человеком (с. 6)... Иногда я, как и всякий человек, испытываю физическую усталость, однако у современной жизни Казахстана, как говорится, настолько мощная энергетика, что она вливает в меня новые силы, дает новые стимулы для работы, для научных исследований (с. 8)».

Значительный интерес в этом номере представляют статьи по историко-философской и историко-культурной проблематике. К ним относятся статья К. Толысбая «Асан Кайғының мораль философиясы», статья М. Аубакирова (Уральск) «Космогоническая теория в контексте концепций Кармы и Бардо в философии Махаяны» и статья Р. Турысжановой «Зарождение гуманистических традиций в образовательной практике Древней Греции».

**В номере 4 за 2007 год** отмечу целый ряд материалов, касающихся истории философии, а также западных мыслителей XX века. Это статьи Р. Турысжановой о философско-педагогических воззрениях Локка и Руссо; А. Мамырбековой о гуманистическом потенциале творчества Абая; С. Едилбаевой об образовании в концепции Макса Хоркхаймера и А. Масалимовой о структуре субъективности в концепции Жака Лакана. Всё это говорит о широком масштабе исследований казахстанских философов.

Диалектика отношений мужа и жены в традиционной казахской семье показана в статье Ауезхана и Замзы Кодар. Своеобразие гендерных отношений в традиционном казахском обществе определялось суровым кочевым образом жизни; но другая сторона этого образа жизни – празднично-карнавальная – была доступна в основном молодежи. Молодость проходила, «и тогда казах и казашка создавали семью, похожую на автономное мини-государство, где муж был воплощением Тенгри, а жена – воплощением Умай» (с. 59).

Отмечу и довольно острую дискуссию И. Цепковой и С. Колчигина о границах толерантности. Читая её сегодня, вижу, что, хорошо забытая мною, эта дискуссия, оказывается, не утратила злободневности. Особенно, как мне кажется, её выводы (с. 51-52).

Неизбитой темой представлен в данном номере Александр Видершпан (Костанай) – соотношением любви и творчества. Автор настаивает на трагическом, но поэтому и творческом характере любви.

60-летию известного философа и религиоведа А.Г. Косиченко посвящён материал «Ответственность свободы», где опубликованы фрагменты работ разных лет, принадлежащих перу юбиляра. «Ответственность свободы, – пишет Анатолий Григорьевич, – вот критерий, по которому можно судить о верном или неверном пути человека... Свобода поэтому есть далеко не цель человека и не его сущность, но условие восхождения к сущности» (с. 111-112).

**Номер 2 за 2008 год.** В номере опубликована статья Валерия Кагана «Заметки о терроризме и мире (отрывки из книги)». Автор – доктор технических наук, лауреат Государственной премии СССР, ныне работающий учёным-исследователем в корпорации «Хэйзлетт Стрип-Кастинг» (Вермонт, США). После теракта 11-го сентября он всерьёз занялся исследованием проблемы терроризма и в данном фрагменте книги предлагает ряд мер по его предупреждению и борьбе с ним, включая возможности инновационных защитных технологий. Вывод В. Кагана заключается в том, что в современных условиях для успешной борьбы с терроризмом необходимы методы упреждающего управления обществом.

Денис Качеев (Костанай) опубликовал в данном номере статью на тему, новую для нашего философского пространства. Она связана с творчеством малоизученного мыслителя Николая Николаевича Алексева – одного из идеологов классического евразийства. Д. Качеев подробно и критично рассматривает в своей статье проблему государственной власти, как она решалась в евразийском учении Алексева, в том числе анализирует такие понятия, как властные отношения, власть права, воля государства, правящий слой, и т.д.

Дмитрий Мельников (Астана) выступил в этом номере журнала со статьёй «Время как проблема онтологии культуры». В ней он показывает, что время и описания времени в силу их неопределённости, текучести, пластичности, релятивности именно по этой причине обладают качественной многомерностью. Поэтому Д. Мельников рассматривает время в различных аспектах и с различных сторон: время как «пустота», «бездна», человеческое время, стихийная темпоральность, конкретное историческое время, организованное время. По мысли автора, «держат» время означает продолжать работу понимания: себя, окружающей действительности, целей и сценариев развития. Каждый момент понимания создает темпоральное единство (см. с. 97).

В рубрике «Этюды о человеке и мире» опубликованы очерки Мухтара Изотова «Звездный мир К.Х. Рахматуллина» и Зауре Сарсенбаевой «Спустя год», посвящённые памяти выдающегося казахстанского философа Касыма Халиуллиновича Рахматуллина, наиболее известного своими трудами по философии науки, в особенности – астрономии. Замечательно написал в этой связи Мухтар Зиядаевич: «Друзья называли его на казахский лад – Космике. Понятно, что корень этого имени – от слова “космос”. И действительно, Космике-аға Рахматуллин навечно зажег свою звезду, которая будет гореть своим ярким светом и которая для многих из нас будет жизненным ориентиром, ведущим к доброте, отзывчивости, целеустремленности, порядочности и патриотизму» (с. 100).

**В 2008 году** в журнале было немало примечательных материалов. Вот статья Ауэзхана Кодара «Тюркские языки как обитель бога Тенгри (опыт герменевтического анализа)» (**номер 3**). Здесь проводится очень любопытная мысль: у тенгрианства не было священной книги, но всё, что ассоциировано с богом Тенгри, так глубоко вошло в тюркский менталитет, что Тенгри оказался связан с коллективным разумом народа, обладающего «единым внутренним небом» (с. 9). Об этом, по мысли Ауэзхана Кодара, свидетельствует семантика имени Тенгри в тюркских языках и целый ряд близких к нему слов-понятий. Иными словами, «тюркская религиозность – это растворение Бога в собственной интеллектуальной и речевой деятельности» (там же).

Сеилхан Казыбаев, специалист Центра интегральной медицины (Костанай) выступил в номере 4 с эссе на тему «Об отношениях общего и частного». Он считает, что общее является сущим всегда и на всех уровнях иерархии мира, исходящего из Единого. Иначе это выражается так: в проявленном для сознания человека виде существует лишь частный онтологический порядок, тогда как непроявленным, недифференцированным при этом продолжает существовать общее – общий онтологический статус мироописания (см. с. 90).

В том же номере опубликована статья Дениса Качеева «Государство правды» евразийца Н.Н. Алексеева», где автор подробно анализирует идеи Алексеева, который не приемлет ни идеала западного государства, ни реалий советской государственности. Согласно Алексееву, «государство правды» должно идти по третьему пути – среднему между стремлением к приобретению и отрицанием частной собственности.

В этом номере опубликована и рецензия «Разум и нравственность» на монографию Нурлана Сейтахметова «Нравственный смысл германского идеализма» – книгу, имеющую поистине инновационное звучание, поскольку идея разума в немецкой философии была интерпретирована в ней не в качестве самоцели германских философов, а как одно из условий изучения и проявления человеческого духовного начала.

**2009 год** был ознаменован в журнале без преувеличения великолепными материалами.

**В первом номере** выделю статью Алексея Зеленского «Неодарвинизм в современной культурологии: теоретические источники и предпосылки меметики». Меметические идеи связаны с именем Р. Докинза и его книгой «Эгоистичный ген». Под «мемами» имеются в виду информационные паттерны, единицы эволюции культуры. При этом А. Зеленский стремится показать, что меметический подход не является редуционистским, не сводит культуру и общество к биологии, но выводит дискуссию о статусе науки о культуре на новый уровень.

Кабыл Хальков в этом же номере выступил со статьёй «Интенционалдылықтың Гуссерль философиясындағы онтологиялануы». Автор показывает, что в философии Гуссерля имеет место, в сущности, онтологизация интенциональности, ибо интенциональность рассматривается в качестве силы, которая координирует и синтезирует многообразные акты сознания, лежащие в основе конституирования предметов.

Дмитрий Мельников (Астана) опубликовал в первом номере журнала статью под названием «Другое время в философии Эммануэля Левинаса». По мысли автора, подход Левинаса к феномену времени позволяет глубоко исследовать человеческий смысл времени как своего рода среды для всех антропологических проявлений. Это означает возможность изменения прошлого из настоящего (такой опыт описан Марселем Прустом и Мерабом Мамардашвили), т.е. приводить к «процессуальному, перетекающему, постоянно обновляющемуся, многомерно-незавершенному прошлому» (с. 72-73).

Под рубрикой «Мир виртуальный» опубликована статья Анатолия Седловского «Человек и его визуальное восприятие виртуальной реальности». Её тема, очевидно, с каждым годом становится всё более актуальной. В статье показано такая составляющая восприятия виртуальной реальности, как стереоизображение как оно существует и воспринимается наблюдателем. При этом А. Седловский ставит ряд острых вопросов. Зачем человеку проникать в виртуальную реальность? Ведь там нет творческих ситуаций, присущих человеку. Может быть, для того, чтобы ставить там безопасные опыты? Или для возможности видения множеством глаз? (см. с. 107). «Вопросов пока больше, чем ответов. Вот почему необходимо избавиться, хотя бы на время, от банальной оппозиции “пользователя” и стать изобретателем, конструктором виртуальной реальности» (с. 108).

В первом номере за 2011 год обращает на себя внимание небольшая, но ёмкая по содержанию статья «Мультикультурализм и политика идентичности» (автор – Мионг Мун Ок из Южной Кореи, докторант КазНУ им. аль-Фараби). В статье рассмотрен широкий спектр этой исключительно сложной проблемы: социально-экономический, политический, культурный. Делается попытка снять острое противоречие между принципом мультикультурализма, с одной стороны, и принципом идентичности – с другой. «Мы видим, – указывается в конце статьи, – что политика идентичности находится в состоянии постоянного проведения, носит характер незавершенного проекта» (с. 35).

В этом же номере опубликована статья Индиры Зариповой «Феномен реально-го философствования: сущность и специфика». В творчестве Индиры Абдуловны это была попытка в достаточно академичной форме акцентировать и обсудить главные аспекты не совсем академичной проблемы – так называемой «реальной философии» (понятие, выдвинутое М. Мамардашвили). Под этим понятием подразумевается, что, кроме философии систем, существует ещё и философия как техника самоконструирования свободной личности человека, т.е. живая мысль, которая вытягивает нас из рутины повседневности и ведёт по истинно человеческому Пути развития. Реальная философия, по мысли И. Зариповой, особенно важна потому, что современная эпоха породила опаснейший феномен – деантропологизацию (см. с. 105).

Не совсем обычным в 2011 году был и **четвёртый номер журнала**. В то время к руководству Институтом философии и политологии МОН РК пришла Зарема Каукеновна Шаукенова. Данный номер было решено полностью отдать ведущим учёным института с тем, чтобы обозначить ключевые, принципиальные вопросы развития философской и политической науки. Так, в своей статье, открывающей номер, З.К. Шаукенова выделила ряд важных моментов развития гуманитарной науки в Казахстане, её достижений и новых задач. В частности, она отметила: необходимо проводить не только академические, кабинетные исследования, но и выходить на экспертное поле. Наука в новых условиях должна представлять собой более пластичное социальное явление, находить новые инструменты понимания. В области философии нужна не просто систематизация имеющихся знаний, но и их конвертация в интеллектуальный продукт как национальное достояние (см. с. 8).

В 2012 году, в номере 2, была опубликована большая статья доктора философских М.С. Шайкемелева «Роль информационных технологий в реструктуризации локальных идентичностей». В ней Мухтарбек Сейд-Алиевич писал: «Процессы глобализации затрагивают самое существенное в человеческой сущности – её идентичность, которая реструктурируется, смещаясь в сферу коммуникаций – посредством распределения по горизонтальным конструкциям социальных сетей» (с. 27-28). Автор указал в этой связи на целый ряд проблем и задач, включая усиление теоретической проработки понятия виртуальной реальности и социологический анализ тенденций развития глобальной информационной сети Интернет, её влияния на социальную динамику и структуру общества. Надо сказать, что за годы, прошедшие с момента публикации статьи, в этом направлении были сделаны определённые важные шаги.

В этом же номере находим статью казахстанского психофизиолога Ахмета Дюсенбаева с новаторским содержанием. Статья озаглавлена «Новая классификация структуры личности (Кто есть кто?)». В ней автор отстаивает идею о том, что наиболее оптимальной классификацией структуры человеческой личности является трёхуровневая структура: темперамент – характер – стиль поведения. Каждый из этих уровней, в свою очередь, следует, по мысли А. Дюсенбаева, подразделять на семь типов. К примеру, темперамент раскладывается на следующие типы: эмоциональный, динамичный, лабильный, пластичный, статичный, инертный, сенситивный. Именно семь

типов, считает Дюсенбаев, соответствуют теории чисел и отвечают всем требованиям застарелой проблемы нахождения и признания оптимального количества человеческих типов.

Нельзя не отметить и публикацию трёх небольших статей Генриха Степановича Батищева (к 80-летию со дня рождения мыслителя), посвящённых проблемам аксиологии: «Истина и ценности», «Истина и безусловные ценности. К критике аксиологического антропоцентризма с точки зрения диалектики междусубъектности» и «Истина и ценности. Дух универсальной объективности и дух аксиологического должествования – объединимы ли они?». Эти статьи ранее публиковались в малоизвестных изданиях мизерными тиражами и потому стали библиографической редкостью. Примечания к статьям Г.С. Батищева сделал его ученик и друг, доктор философских наук, профессор А.А. Хамидов.

2012 годом я завершаю обзоры содержания журнала, так как в том году завершилась и моя миссия главного редактора.

Итак, **2012, номер 3**. В статье Рустема Кадыржанова «Проблемы исследования этнокультурного символизма и национальной идентичности Казахстана» ставится вопрос: «Что делает то или иное сообщество людей устойчивым в социальном времени и пространстве?» И даётся ответ: «Главным здесь является общественное сознание, это – те символы, ценности, традиции, которые разделяются всеми членами сообщества» (с. 38). При этом в нашем нынешнем обществе один полюс спектра составляет та форма казахской идентичности, которая утверждает, что основными символами казахстанского общества должны быть исключительно казахские символы. На другом полюсе – те группы некоренного населения, которые ратуют за то, чтобы оставить все так, как было в советское время (см. с. 42). «Указанные формы идентичности находятся между собой в непримиримом противоречии. Между этими полюсами находятся различные тона, полутона и оттенки казахской и казахстанской идентичностей» (там же).

Важная проблема поднимается в статье Кажимурата Абишева «Проблема взаимодействия познавательной и ценностно-мотивационной сфер в жизни общества». Сопоставляя две эти сферы, Кажимурат Абишевич сначала выявляет специфику каждой из них, а затем делает принципиальный вывод. А именно: смысл и содержание мышления индивида и общества определяется ценностно-мотивационной областью, ибо только она придаёт познавательному процессу его глубинный смысл и цель, то, ради чего он существует (см. с. 71).

Нельзя пройти и мимо статьи Александра Хамидова «Научное творчество: проблема свободы». В ней отстаивается та мысль (актуальная во все времена), что учёный, соответствующий своему понятию, обязан противостоять не только идеологической индоктринации его сознания со стороны кого бы то ни было, но и быть свободным от собственного идеологизирования, намеренного или несознаваемого (см. с. 80).

Особый интерес, на мой взгляд, представляет в этом номере статья Наили Жолмухамедовой – особый потому, что статья носит достаточно новаторский характер и потому требует серьёзного осмысления. Наили Кусаиновна предпринимает попытку обосновать эстетическую природу человеческого бытия и – что самое важное – бытийственную природу эстетического. Думаю, при глубоком и всестороннем исследовании этого вопроса можно сделать вывод об особой уникальности человека в мире.



## ***УВАЖАЕМЫЕ КОЛЛЕГИ!***

Поздравляем вас с юбилейной датой – 20-летием со дня выхода в свет первого номера журнала «Адам әлемі-Мир человека»!

Это важный рубеж, позволяющий подвести позитивные итоги пройденного пути. За эти годы было выпущено несколько десятков номеров журнала, он получил организационное и содержательное оформление, завоевал широкую аудиторию читателей, привлек интересных и оригинальных авторов.

Вы достойно прошли эти двадцать лет, публикуя не просто интересные, но общественно значимые материалы. Кроме того, за последние двадцать лет в Республике Казахстан сформировалась новая плеяда талантливых молодых ученых, и вы охотно предоставляете им трибуну для выражения инновационных идей.

С самого своего возникновения журнал обращается к глубинным вопросам бытия человека в мире. Среди его публикаций немало материалов, посвященных логике и методологии современной науки, сложным феноменам внутреннего мира человека. Вы откликаетесь на зовы и вызовы времени, публикуя материалы на самые актуальные современные темы: модернизации общественного сознания, духовного обновления, национальной идентичности, воспитания и образования.

Желаем журналу «Адам әлемі-Мир человека» долгой плодотворной жизни, позитивно влияющей на духовную атмосферу в нашем общем доме – Республике Казахстан!

***Редакция республиканского  
общественно-политического журнала «Мысль»***

## БІЗДІҢ АВТОРЛАР • НАШИ АВТОРЫ

*Абдуалиев Бауыржан* – Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университетінің PhD докторанты

*Амангелді Тілекқабыл* – Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университетінің PhD докторанты

*Байдаров Еркін Уланович* – ведущий научный сотрудник Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова Комитета науки МОН РК

*Байсарина Жазира Сламкуловна* – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің PhD докторанты

*Zhandossova Assel Mulkimanovna* – PhD student of Al Farabi KazNU Faculty of Oriental

*Жұмашова Жұлдыз Аманбайқызы* – «Тұран» университетінің доценті, PhD

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

*Малғараева Зауре Боранкулова* – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Дінтану кафедрасының оқытушысы, философия ғылымдарының кандидаты, доцент

*Маликова Асель Маликқызы* – докторант кафедры философии Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева

*Manassova Mira Manassovna* – PhD, Karaganda Economic University

*Moldakhmet Bidas* – lecturer at the Department of international relations and regional studies at Abylai khan KazUIRWL Studies

*Мирзагелдиев Бейбіт Әліпбекұлы* – ҚМДБ «Халал Даму» ұйымының директоры

*Мусаев Ринат Әбдімұратұлы* – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің PhD докторанты

*Нурсеитова Раушан Айтқалиевна* – старший преподаватель Казахской академии спорта и туризма, кандидат экономических наук

*Рашимбаев Рахымжан Темірханұлы* – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің оқытушысы

*Сандыбаев Жалғас Садуахасұлы* – Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университетінің Оқу-әдістемелік басқарма басшысы, философия ғылымдарының кандидаты, доцент м.а.

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

*Симұқанова Гүлдарига Серікқызы* – Құдайберген Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік мемлекеттік университетінің «Қазақстан халқы Ассамблеясы

және әлеуметтік – саяси пәндер» кафедрасының аға оқытушысы, гуманитарлық ғылымдар магистрі

***Seifullina Galiya Rustembekovna*** – Assistant Professor, Karaganda Economic University

***Smagulov Murat Nurmuhambetovich*** – PhD, research assistant of Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies CS MES RK, Senior Lecturer, Department of Religious Studies of L.N. Gumilyov Eurasian National University

***Сыдыкназаров Мухит-Ардагер*** – главный научный сотрудник Института современных исследований Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева, кандидат философских наук, доктор PhD

***Таурова Багила Лесқызы*** – М.Х. Дулати атындағы Тараз Мемлекеттік университетінің Философия және саясаттану кафедрасының доцент м.а., философия ғылымдарының кандидаты

***Турганбаева Жанара Жанатовна*** – докторант Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

***Тұмашбай Талғат*** – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің докторанты

***Temirbaev Talgat*** – PhD student, Department of Theology of Erciyes University, Kayseri, Turkey

***Temirbaeva Aigerim Almatkyzy*** – PhD student, Department of Religious Studies of L.N. Gumilyov Eurasian National University.

***Хамидов Александр Александрович*** – главный научный сотрудник института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

***Чуханов Сансызбай*** – Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университетінің PhD докторанты

***Шағырбай Алмасбек Дүйсенбекұлы*** – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, PhD

***Шакеева Ботагөз Рахымбекқызы*** – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің 2 курс PhD докторанты

***Шакирова Ризвангуль Гайратбековна*** – доцент Казахской академии спорта и туризма, кандидат философских наук

***Шаронова Нина*** – магистрант Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

***Shurshitbai Maira*** – PhD doctoral student, S. Amanzholov East Kazakhstan state university

# АДАМ ӘЛЕМІ

---

**Жылына төрт рет шығады**

**Издается четыре раза в год**

**Редакция мекен-жайы:**  
050010,  
Алматы қаласы,  
Құрманғазы көшесі, 29  
ҚР БҒМ ҒК РМҚК  
«Философия, саясаттану  
және дінтану институты»

**Адрес редакции:**  
050010,  
город Алматы,  
ул. Курмангазы, 29  
РГКП «Институт философии,  
политологии и религиоведения»  
КН МОН РК

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

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

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

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

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

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

*Журналдағы деректерді пайдаланғанда тунұсқаға сілтеме жасау міндетті.*

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

Компьютерде жинақтаушы **Ж. Рахметова** Компьютерная верстка

Теруге 18.12.2019 ж. берілді. Басуға 25.12.2019 ж. қол қойылды.  
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 10,75.  
Тапсырыс № 61.

---

Сдано в набор 18.12.2019 г. Подписано в печать 25.12.2019 г.  
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 10,75.  
Заказ № 61.