

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
Т.Х. Ғабитов
С.Ю. Колчигин
М.К. Бектенова
З.К. Шәукенова
М.С. Шәйкемелев
Ш.М. Жандосова
Л.Н. Токтарбекова (жауапты хатшы)

Редакционная коллегия

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

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

Издается с 1999 года

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

4 (86)·2020

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

Нысанбаев А.Н. (кеңес төрағасы, Қазақстан)
Зияуддин Сардар (Ұлыбритания)
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.	Вопросы диалектики в наследии Энгельса и Ленина (К 200-летию со дня рождения Ф. Энгельса и 150-летию со дня рождения В. И. Ульянова (Ленина)).....	3
Мейірбаев Б., Құранбек Ә., Оразхан Т.	Философия және поэзия.....	20
Кенжетай Д.	Фараби – өркениет ұстазы.....	32
Нұрадин Г., Қуандықова Ә., Мусабекова Г.	Педагогикалық жоғарғы оқу орындарындағы философия пәнін оқытудың жаңа болмысы.....	42
Мустафина Т.	Қиянатсыздық философиясының мағыналық кеңістігі.....	52
Сандыбаев Ж.	Әл-Газали мен Ибн Халдун философияларындағы сабақтастық мәселесі... ..	62
Хусаинова Г.	Н.А. Бердяев о человеческой сущности.....	71
Сейтахметова Н. Турганбаева Ж., Бектенова М.	Интеллектуальный дискурс Зияуддина Сардара: опыт современной исламской философии.....	81

Дінтанулық және исламтанулық зерттеулер •

Религиоведческие и исламоведческие исследования

Олжабаев С., Мұхан И., Шағырбай А.	«Сийасат-улшария» как синтез национальных обычаев и шариата.....	90
Алдиярова Ж., Затов Қ., Бағашаров Қ.	Малайзияда қалыптасқан діни жағдайға шолу.....	99
Бағашаров Қ., Шайкенова Р., Табашев Ғ., Тутинова Н.	Исламға дейінгі қоғамдардағы әйелдің әлеуметтік бейнесі.....	104
Абдуалиев Б., Мәмбетбаев Қ., Чуханов С.	Лизингтік қаржыландыру мен ислам құқығындағы бөліп төлеудің ұқсастықтары және айырмашылықтары.....	114

Қоғам. Мәдениет. Саясат • Общество. Культура. Политика

Соловьева Г.	Общественное сознание казахстанцев в этико-эстетическом измерении.....	123
Отарова А.	The Nature of Normative Moral Judgments.....	129
Рахипова С., Тойматаев Д., Абдигалиева Г.	«Мәдени мұра» категориясын талдау.....	136
Симұқанова Г.	Жаһандану және ұлттық-мәдени бірегейлену.....	145
Shakenov D.	Green Economy as a Trend for Environmental Sustainable City Development: Problems and Solutions.....	154

Мерейтойлар. Мезгілдер. Оқиғалар • Юбилеи. Даты. События

Құрметті Гаухар Ғинаятқызы!.....	161
Біздің авторлар • Наши авторы.....	162

Александр Хамидов (Алматы)

ВОПРОСЫ ДИАЛЕКТИКИ В НАСЛЕДИИ ЭНГЕЛЬСА И ЛЕНИНА (К 200-летию со дня рождения Ф. Энгельса и 150-летию со дня рождения В.И. Ульянова (Ленина))

Аннотация. В статье анализируется вклад в разработку теории диалектики двух марксистов – Ф. Энгельса и В.И. Ульянова (Ленина). Отмечается, что К. Маркс, материалистически переосмысливший диалектику Г.В.Ф. Гегеля, применял её лишь к социокультурной действительности и не интересовался онтологическими проблемами. Энгельс впервые обратился к разработке теории диалектики в 1859 г. в своей рецензии на книгу Маркса «К критике политической экономии». Более основательно разработкой диалектики он занялся с 1873 г. Он решил компенсировать отсутствие у Маркса онтологических аспектов диалектики и применить диалектику к естествознанию, а опосредствованно – и к природе. Ленин основательно занялся теорией диалектики осенью 1914 г., штудирова «Науку логики» Гегеля. Ему удалось увидеть в этом сочинении многое, чего не заметили марксисты до него. Идеи, сформулированные им в этот период, послужили мощным стимулом и подспорьем для разработки теории диалектики в советской философии, которое, однако, началось лишь с первой половины 1950-х годов.

Ключевые слова: диалектика, диалектика в природе, метафизика, материя, материализм, идеализм, субстанциализм, Энгельс, Ленин, Маркс, Гегель.

Введение

В этом году исполняется два юбилея известных людей – друга и соратника К.Г. Маркса Ф. Энгельса и основателя Советского государства В.И. Ульянова, за которым закрепился один из его псевдонимов – «Ленин». Оба они уделяли немало внимания проблемам диалектики и кое-что внесли в неё нового. В советское время их, особенно второго, превозносили, в том числе и в области диалектики. Задача настоящей статьи состоит в том, чтобы посмотреть на их вклад в разработку диалектики по возможности непредвзято, с позиции, которую М.М. Бахтин называл вненаходимостью. Конечно, на постсоветском философском пространстве проблематика диалектики отодвинута не то что на периферию – она, так сказать, задвинута в философские запасники. Но со временем, я уверен, интерес к ней возродится, и моя статья, возможно, явится востребованной, так как без обращения к теоретическому наследию Энгельса и Ленина обойтись не удастся.

Методология исследования

В работе применены метод историко-философской реконструкции, сравнительный метод и метод конкретного историзма. Они позволили более объективно понять и оценить место этих философов в истории и теории диалектики.

Вопросы диалектики в работах Ф. Энгельса

Как ни странно, Ф. Энгельс до 1859 г. никаких разработок в области теории диалектики не вёл. Первой работой, в которой он заявил о себе как диалектик, была его рецензия на первый выпуск работы К. Маркса «К критике политической экономии». Энгельс тут демонстрирует неплохое знание философского наследия

Г.В.Ф. Гегеля и его бесспорные достоинства. Знает также, как поступил с гегелевской диалектикой Маркс, что он «был и остаётся единственным человеком, который мог взять на себя труд высвободить из гегелевской логики то ядро, которое заключает в себе действительные открытия Гегеля в этой области, и восстановить диалектический метод, освобождённый от его идеалистических оболочек, в том простом виде, в котором он и становится единственно правильной формой развития мысли» [Энгельс 1959, сс. 496-497]. В своей рецензии Энгельс сосредоточивает внимание на диалектике исторического и логического и отдаёт предпочтение логическому методу, который «в сущности является не чем иным, как тем же историческим методом, только освобождённым от исторической формы и от мешающих случайностей» [Энгельс 1959, с. 497].

После этого Энгельс обратился к проблемам диалектики в связи с критикой учения Е. Дюринга (работал в 1876 – 1868 гг.). Но ещё раньше, в 1873 г. он приступил к работе над проблемами диалектики в естествознании и соответственно – в природе. Дело в том, что К. Маркс, переосмысливший гегелевскую диалектику и применивший её к исследованию «физиологии буржуазного общества», не оставил после себя сколько-нибудь эксплицитно разработанной теории диалектики, хотя такие намерения у него были. Он относился к диалектике прежде всего как к *методу исследования*. Он специально не занимался проблемами онтологии. У Гегеля же диалектика по своему содержанию и смыслу была одновременно и логическим, и гносеологическим, и методологическим, и – что очень важно – *онтологическим* феноменом. Ф. Энгельс решил компенсировать отсутствие у Маркса явно выраженного онтологического аспекта диалектики. Это он попробовал осуществить в «Анти-Дюринге» и особенно в неоконченной (даже представляющей собой набор набросков) «Диалектике природы», над которой он работал с 1873 по 1886 гг. Разумеется, отдельные мысли, касающиеся диалектики, встречаются и в других его сочинениях, например, в брошюре «Людвиг Фойербах и исход классической немецкой философии». Энгельс пишет [Энгельс 1961б, с. 666]: «Природа является пробным камнем для диалектики...» Именно поэтому он и занялся выявлением диалектики в природе. Первое, что бросается в глаза в этих работах, – это принципиально отличная от Марксовой трактовка им категории «*материя*». Если для Маркса материя соотносится с *формой* и в этом смысле он присоединяется к линии, восходящей к Аристотелю, то для Энгельса материя соотносится с *движением* и в этом смысле он присоединяется к линии, восходящей к английским и французским материалистам XVII – XVIII вв.

Но сначала обратимся к характеристике Энгельсом диалектики и диалектической философии. Согласно ему [Энгельс 1961в, с. 528], диалектика «является единственным, в высшей инстанции, методом мышления, соответствующим теперешней (то есть второй половине XIX в. – *А.Х.*) стадии развития естествознания». Он пишет [Энгельс 1961г, с. 276]: «Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всё и во всё видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему¹⁾. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу. У неё, правда, есть и консервативная сторона: каждая

данная ступень развития познания и общественных отношений оправдывается ею для своего времени и своих условий, но не больше. Консерватизм этого способа понимания относителен, его революционный характер абсолютен – вот единственное абсолютное, признаваемое диалектической философией». Энгельсу принадлежит термин «диалектическая логика». Он пишет [Энгельс 1961в, с. 538]: «Диалектическая логика, в противоположность старой, чисто формальной логике, не довольствуется тем, чтобы перечислить и без всякой связи поставить рядом друг возле друга формы движения мышления, т. е. различные формы суждений и умозаключений. Она, наоборот, выводит эти формы одну из другой, устанавливает между ними отношение субординации, а не координации, она развивает более высокие формы из низлежащих».

Энгельс резко противопоставляет друг другу диалектику и *метафизику*. Этого нет у К. Маркса. Маркс, как и Гегель, противопоставлял диалектику рассудочному мышлению. Чем была метафизика до Гегеля, точнее, даже до И. Канта? Она была частью философии, включавшую онтологию и рациональную психологию. Уже Кант показал несостоятельность метафизики. В философии Гегеля метафизика как таковая является *снятой* в силу тождества логики, онтологии и теории познания, как сказали бы позднее. Подвергая критике прежнюю метафизику, Гегель подвергает критике и тот метод, которым она пользовалась, а это – *рассудочный* метод. Формально Энгельс стоит на этой же позиции. Он пишет [Энгельс 1961в, с. 516]: «Два философских направления: метафизическое с неподвижными категориями, диалектическое (Аристотель и особенно Гегель) – с текучими...» Но он фактически отождествляет понятия «метафизический» и «рассудочный». Формально, конечно, он не отстает от смысла, вкладываемого Гегелем. Но, по сути, он дал повод будущим марксистам трактовать метафизику как *антидиалектику*. Он, в частности, пишет [Энгельс 1961а, с. 21; ср.: Энгельс 1961в, с. 343]: «Для метафизика вещи и их мысленные отражения, понятия, суть отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы, подлежащие исследованию один после другого и один независимо от другого. Он мыслит сплошными непосредственными противоположностями, речь его состоит из: “да – да, нет – нет; что сверх того, то от лукавого”²⁾. Для него вещь или существует, или не существует, и точно так же вещь не может быть самой собой и в то же время иной. Положительное и отрицательное абсолютно исключают друг друга; причина и следствие по отношению друг к другу тоже находятся в застывшей противоположности. Этот способ мышления кажется нам на первый взгляд вполне приемлемым потому, что он присущ так называемому здравому человеческому рассудку. Но здравый человеческий рассудок, весьма почтенный спутник в четырёх стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования. Метафизический способ понимания, хотя и является правомерным и даже необходимым в известных областях, более или менее обширных, смотря по характеру предмета, рано или поздно достигает каждый раз того предела, за которым он становится односторонним, ограниченным, абстрактным и запутывается в неразрешимых противоречиях, потому что за отдельными вещами он не видит их взаимной связи, за их бытием – их возникновения и исчезновения, из-за их покоя забывает их движение, за деревьями не видит леса».

Именно от Энгельса, как отмечено выше, вошло в философский обиход противопоставлять диалектике метафизику как *недиалектику* и даже как *антидиалектику*.

Для Энгельса диалектика есть «наука о всеобщей связи», а также «наука о наиболее общих законах *всякого* движения» (см.: [Энгельс 1961в, сс. 343 и 582]). Он различает объективную и субъективную диалектику. «Так называемая *объективная* диалектика, – пишет он [Энгельс 1961в, с. 526], – царит во всей природе, а так называемая *субъективная* диалектика, диалектическое мышление, есть только отражение господствующего во всей природе движения путём противоположностей, которые и обуславливают жизнь природы своей постоянной борьбой и своим конечным переходом друг в друга, *resp.*³⁾ в более высокие формы». Таким образом, согласно ему [Энгельс 1961в, с. 384], «история природы и человеческого общества – вот откуда абстрагируются законы диалектики. Они как раз не что иное, как наиболее общие законы обеих этих фаз исторического развития, а также самого мышления». В этой связи «законы мышления и законы природы необходимо согласуются между собой, если только они надлежащим образом познаны» [Энгельс 1961в, сс. 539-540].

В отличие от Гегеля, для которого существовали лишь категории и их ансамбли, Энгельс выделяет *наряду* с категориями ещё и *законы* диалектики (см.: [Энгельс 1961в, с. 549]). Закон, согласно ему, это форма *всеобщности*. Он пишет [Энгельс 1961в, с. 343; см. также: Энгельс 1961в, с. 384]: «Главные законы: превращение количества и качества – взаимное проникновение полярных противоположностей и превращение их друг в друга, когда они доведены до крайности, – развитие путём противоречия, или отрицание отрицания, – спиральная форма развития». Вот пример [Энгельс 1961а, с. 145]: «что такое отрицание отрицания? Весьма общий и именно потому весьма широко действующий и важный закон развития природы, истории и мышления; закон, который, как мы видели, проявляется в животном и растительном царствах, в геологии, математике, истории, философии...» Это различение законов и категорий диалектики было унаследовано и официальным диалектическим материализмом, хотя такое различение не вполне корректно: то, что Энгельс называет законами диалектики, – не что иное, как *категориальные ансамбли* трёх уровней.

Обратимся теперь к собственно категориям. Энгельс пишет [Энгельс 1961в, с. 555], что «исследование *форм* мышления, логических категорий, очень благодарная и необходимая задача, и за систематическое разрешение этой задачи взялся после Аристотеля только Гегель». И он также анализирует некоторые категории. Главными для него являются *материя* и *движение*. Материю Энгельс понимает так, как её понимает и тогдашнее естествознание. Он пишет [Энгельс 1961в, с. 550]: «Вещество, материя есть не что иное, как совокупность веществ, из которой абстрагировано это понятие...». В то время природа исследовалась лишь на макроуровне. Надо сказать, что философия природы, натурфилософия – это всегда *наиболее быстро устаревающая* часть философии. Так обстоит с натурфилософией Шеллинга и Гегеля, так обстоит и с «диалектикой природы» Энгельса. Материя, согласно Энгельсу, неуничтожима и несотворима; в мире «ничто не вечно, кроме вечно изменяющейся, вечно движущейся материи и законов её движения и изменения» [Энгельс 1961в, сс. 362-363]. Материя немыслима без движения: «*Движение есть способ существования*

материи, следовательно, нечто большее, чем просто её свойство. Не существует и никогда не могло существовать материи без движения» [Энгельс 1961в, с. 631]. Но существуют более простые и более сложные виды движения. В целом же все виды движения подводятся под категорию *изменения*: «Движение, в применении к материи, – это *изменение вообще*» [Энгельс 1961в, с. 563].

Энгельс редко употребляет категорию субстанции, но он, как и материалисты XVII – XVIII вв., является *субстанциалистом*. Он, однако, является творцом особого вида субстанциализма, а именно «динамизированного спи-нозизма». Он получил посредством соединения неизменной Спинозовской Субстанции с активностью гегелевской Абсолютной Идеи. Получился результат: «Спинозова неизменная субстанция – динамизирована» [Kosík 1965, с. 23]. Эта субстанция объявляется *Материей*, а динамика, ей приданная, – *Диалектикой*. Субстанциализм Энгельса отчетливо виден в трактовке им сущности свободы. Он принимает гегелевскую трактовку свободы как познанной необходимости. «Свобода, следовательно, – пишет он, – состоит в основанном на познании необходимостей природы [Naturnotwendigkeiten] господстве над нами самими и над внешней природой; она поэтому является необходимым продуктом исторического развития» Kosík, [Энгельс 1961а, с. 116].

Вместе с тем Энгельс выдвинул идею существования *форм движения материи*. Конечно, это был редукционизм в духе натурфилософии XVII – XVIII вв. То новое, что ввёл Энгельс в свою натурфилософию, – это, как отмечено выше, *диалектика*, которую он почерпнул у Гегеля. Он чётко не выделил формы движения, больше всего он писал о механической как наиболее простой. Но он писал о переходе этих форм друг в друга и о развитии одних из других. Он также связывал с ними различие наук [Энгельс 1961в, с. 564]: «каждая анализирует отдельную форму движения или ряд связанных между собой и переходящих друг в друга форм движения...» И ещё [Энгельс 1961в, с. 565]: «Подобно тому как одна форма движения развивается из другой, так и отражения этих форм, различные науки, должны с необходимостью вытекать одна из другой». Эта в целом плодотворная идея была развита в диалектическом материализме, несмотря на его общую несостоятельность.

Выделение форм движения материи привело Энгельса к заключению, что *не все* категории одинаково уместны для всех форм движения, так как они соотносятся между собой по принципу субординации. Так, он пишет [Энгельс 1961в, с. 528], что, например, «часть и целое – это такие категории, которые становятся недостаточными в органической природе. Выталкивание семени – зародыш – и родившееся животное нельзя рассматривать как “часть”, отделяющуюся от “целого”: это дало бы ложное толкование». То же относится и к категориям простого и составного: «Это – такие категории, которые тоже уже в органической природе теряют свой смысл, оказываются неприменимыми. Ни механическое соединение костей, крови, хрящей, мускулов, тканей и т. д., ни химическое соединение элементов не составляют ещё животного... Организм не является *ни* простым, *ни* составным, как бы он ни был сложен». Этим Энгельс предвосхитил следующее положение «критической онтологии» Н. фон Гартманна, согласно которой Мир имеет слоистое строение: «Каждый слой имеет свои собственные принципы, законы или категории. Своеобразие бытия одного слоя никогда нельзя понять посредством категорий другого – ни высшего, ибо они не адекватны, ни низшего, ибо они недостаточны» [Гартман 1995 в, с. 623].

Много внимания Энгельс уделяет категории взаимодействия. Он пишет [Энгельс 1961в, с. 546]⁴⁾: «*Взаимодействие* – вот первое, что выступает перед нами, когда мы рассматриваем движущуюся материю в целом с точки зрения теперешнего естествознания». Как сторонник диалектики он не может пройти мимо категории противоречия. «Движение, – пишет он [Энгельс 1961а, с. 123], – само есть противоречие; уже простое механическое перемещение может осуществиться лишь в силу того, что тело в один и тот же момент времени находится в данном месте и одновременно – в другом, что оно находится в одном и том же месте и не находится в нём. А постоянное возникновение и одновременное разрешение этого противоречия – и есть именно движение».

Энгельс подвергает критике созерцательный характер как теоретического естествознания, так и философии. Он пишет [Энгельс 1961в, с. 545]: «Как естествознание, так и философия до сих пор совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. Они знают, с одной стороны, только природу, а с другой – только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу». Кроме того, Энгельс подчёркивает культуро-историзм теоретического мышления, в том числе и науки о мышлении (см.: [Энгельс 1961в, сс. 366-367]).

В заключение обратим внимание на одно странное суждение Энгельса. Он заявляет [Энгельс 1961а, с. 366], что «современный материализм является по существу диалектическим и не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками. Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить своё место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет ещё учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика. Всё остальное входит в положительную науку о природе и истории». Помимо того, что Энгельс тут высказывает устаревшее представление о соотношении формальной и диалектической логик, он ещё и демонстрирует непонимание архитектоники философии как целостности. Допустим, в отношении философии природы он прав. Ну а как быть с философией истории? Она ведь не то же самое, что теоретическая история. А все другие разделы философии – теория познания, онтология, антропология, философия культуры и т. д. и т. д. – они что: изжили себя? Или история философии? Тем более что сам Энгельс писал, что для развития теоретического мышления «не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии». Такое понимание будущего философии явилось следствием абсолютизации традиционной для философии Нового времени трактовки философии как «науки наук».

Судьба диалектики Маркса и Энгельса после их смерти

В предисловии ко второму изданию «*Анти-Дюринга*» (1885 г.) Ф. Энгельс писал [Энгельс 1961а, с. 25]: «Маркс и я были едва ли не единственными людьми, которые спасли из немецкой идеалистической философии сознательную диалектику и перевели её в материалистическое понимание природы и истории». Но в каком

виде они её после себя оставили? В 1858 г. Маркс писал Энгельсу: «...Я с большим удовольствием изложил бы на двух или трёх печатных листах в доступной здравому человеческому рассудку форме то *рациональное*, что есть в методе, который Гегель открыл, но в то же время и мистифицировал» [Маркс 1962а, с. 212]. Изложить ему это не удалось. После его смерти его друг и душеприказчик Ф. Энгельс, разбирая его рукописное наследие, тщетно искал хоть что-то из этого. «Особенно, – писал он П. Л. Лаврову [Энгельс 1964, с. 3], – меня интересует очерк диалектики, который он давно хотел написать». Но такого очерка не оказалось. Правда, в одной из записных книжек Маркса сохранилось краткое изложение §§ 82 – 111 «Малой логики» Гегеля (см.: [Marx 1977. pp. 428-431), сделанное не раньше 1860 и не позже мая 1863 г. Вполне возможно, что оно было предпринято в целях изложения рационального ядра гегелевской Диалектики, а возможно, что и с целью построения собственной концепции Диалектики (или, по меткому выражению В. И. Ленина, Логике «с большой буквы»). Ведь Маркс принадлежал к числу тех мыслителей, которые не ограничиваются одним лишь открытием положительного содержания того или иного серьёзного учения, но стремятся развить это содержание дальше.

По свидетельству современников, Маркс собирался изложить в эксплицитной форме свои взгляды на Диалектику. В частности, в одном из писем к И. Диггену в 1868 г. он писал [Маркс 1964, с. 456]: «...Когда я сброшу с себя экономическое бремя, я напишу “Диалектику”». В ответном письме Дигген писал [Дигген 1958, с. 141]: «Я горячо желаю Вам здоровья и благополучия, – не без пристрастной задней мысли, – получить возможность в скором времени увидеть второй том Вашей критики капитала⁵). После появления этого второго тома я возобновлю своё пожелание, чтобы тем самым содействовать появлению “Диалектики”, которую Вы намерены после этого написать, как Вы об этом любезно сообщили». Но «экономическое бремя» Марксу сбросить не удалось. Фактически никакой диалектики как сколько-нибудь разработанной теории не осталось и от Энгельса. «Анти-Дюринг» и «Диалектика природы» не могут претендовать на таковую. В.И. Ленин, конечно, прав, когда он писал: «Если Marx не оставил “Логики” (с большой буквы), то он оставил логику “Капитала”, и это следовало бы сугубо использовать по данному вопросу» [Ленин 1973а, с. 301].

Однако в этом сочинении Маркс старался не акцентировать свою диалектику. И, между прочим, последующие издания первого тома «Капитала» отличаются от его первого издания не только переработкой политико-экономического содержания, но и устранением некоторых диалектических положений. А в одном из писем Энгельсу Маркс писал: «Всё же вещь становится популярнее, а метод не так заметен, как в первой части» [Маркс 1963, с. 168]. Под первой частью он здесь имеет в виду вышедший в 1859 г. первый выпуск сочинения «К критике политической экономии».

Судьба Марксовой диалектики сложилась непросто. Она была оценена лишь Ф. Энгельсом. Ближайшие ученики Маркса и Энгельса *не приняли* их диалектику, отождествив её, к тому же, с гегелевской.

Роль Ленина в продолжении диалектической традиции, восходящей к Марксу и Энгельсу

Российские социал-демократы, впоследствии разделившиеся на меньшевиков и большевиков, объявили себя идейными последователями Маркса и Энгельса.

Их, конечно, больше всего интересовали социально-политические идеи авторов «Капитала» и «Анти-Дюринга» (прежде всего идея классовой борьбы и идея построения бесклассового общества). Но некоторые из них, уделяя внимание философии Маркса и Энгельса, не проходили мимо проблем диалектики. Весьма положительно о диалектике отзывался Г.В. Плеханов, по своему философскому уровню, безусловно, превосходивший всех социал-демократов (как большевистского, так и меньшевистского направлений), и даже много писал о ней. «Без диалектики, – писал он, – неполна, одностороння, скажем больше: невозможна материалистическая теория познания» [Плеханов 1957, с. 83]. Однако сам он не участвовал в работе с диалектикой. Он лишь просвещал, излагал, декларировал. К философии обращался и Ленин. В его интеллектуальной деятельности можно выделить два периода: первый – от начала этой деятельности и до начала Первой мировой войны; второй период начался осенью 1914 г. и продолжался до конца жизни. Самым значительным философским сочинением первого периода был «Материализм и эмпирио-критицизм. Критические заметки об одной реакционной философии» (написан во второй половине 1908 г., издан отдельной книгой в 1909 г.).

В этой книге Ленин демонстрирует свой предельно низкий философский уровень. Он плохо ориентируется в истории философии. Для него *трансцендентальный* идеализм И.Г. Фихте и *субъективный* идеализм Дж. Беркли, а также концепции Э. Маха и Р. Авенариуса суть *одно и то же*. Он, к примеру, пишет [Ленин 1973б, с. 65]: «Различные способы выражений Беркли в 1710 году, Фихте в 1801, Авенариуса в 1891-1894 гг. нисколько не меняют существа дела, т. е. основной философской линии субъективного идеализма. Мир есть моё ощущение; не-Я полагается (создаётся, производится) нашим Я; вещь неразрывно связана с сознанием; неразрывная координация нашего Я и среды есть эмпириокритическая принципиальная координация; – это всё одно и то же положение, тот же старый хлам с немного подкрашенной или перекрашенной вывеской».

Философскими авторитетами для Ленина в этом произведении являются Энгельс как автор «Анти-Дюринга»⁶⁾ и И. Дицген, который, к примеру, утверждал [Дицген 1958, с. 141]: «Мышление есть функция мозга, подобно тому, как хотьба есть функция ног». От Энгельса он принял ту концепцию материи, которой придерживался Энгельс. Вместо решения философских проблем в ней вся энергия автора направлена на доказательство – посредством простых ссылок на авторитет материалистов (и прежде всего Энгельса) – объективности материального мира и на грубую, почти площадную брань в адрес своих оппонентов. Имея в виду данное «достоинство» сочинения Ленина, Л.И. Аксельрод (Ортодокс), сама не ахти какой философ, вполне обоснованно писала: «Уму непостижимо, как это можно нечто подобное написать, написавши, не зачеркнуть, а не зачеркнувши, не потребовать с нетерпением корректуры для уничтожения таких нелепых и грубых сравнений!» [Рецензия 1936, с. 332]⁷⁾.

Основная идея, проходящая, как принято говорить, «красной нитью» через всё это сочинение, гласит: «Мир есть движущаяся материя...» Или вот в ещё более категоричной форме: «В мире нет ничего, кроме движущейся материи...» [Ленин 1973б, с. 181] При этом, понимая материю как *онтологический* феномен, как единственную субстанцию всего сущего, Ленин, тем не менее, даёт ей почему-то сугу-

бо феноменологическую дефиницию: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [Ленин 1973б, с. 131]. Под такое определение *не подпадают* многие, вполне *материальные* феномены.

Книга «Материализм и эмпириокритицизм» чётко демонстрирует тот факт, что сама задача, которую Ленин поставил в данном произведении, отнюдь не философская, а политико-идеологическая: уличить своих идейных противников в их ориентации на «реакционную» философию. Диалектика для Ленина в этот период была лишь идеологическим положительным ярлыком, не более.

И всё же Ленин, вне всякого сомнения, обладал *спорадической гениальностью*. Даже в «Материализме и эмпириокритицизме» встречаются гениальные мысли. Так, обсуждая ситуацию в физике конца XIX – начала XX вв., связанную с открытием электрона, рентгеновских лучей и радиоактивности и выводами некоторых физиков и философов об «исчезновении» материи, Ленин отмечает [Ленин 1973б, с. 275]: «“Материя исчезает” – это значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идёт глубже...» и добавляет [Ленин 1973б, с. 277]: «Электрон так же *неисчерпаем*, как и атом...», что и подтвердило дальнейшее развитие физики элементарных частиц.

Но вся мощь гениальности Ленина проявилась во второй период его деятельности, когда, будучи отстранённым от непосредственной революционной активности, он занялся штудированием философских сочинений, и, прежде всего, «Науки логики» Гегеля. Штудировав, конспектируя и комментируя её, а также мысленно сопоставляя её с «Капиталом» Маркса, он сумел увидеть в Диалектике как того, так и другого многие существеннейшие аспекты, на которые так называемые марксисты не обратили никакого внимания.

Во-первых, он чётко установил связь между диалектикой Гегеля и диалектикой Маркса и сделал вывод: «Нельзя вполне понять “Капитала” Маркса и особенно его I главы⁸), не проштудировав и не поняв *всей* Логике Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса ½ века спустя!» [Ленин 1973 в, с. 162]⁹) Это последнее заключение относится и к нему как автору «Материализма и эмпириокритицизма». Ленин попытался раскрыть в Логике Гегеля то её рациональное ядро, о котором мимоходом высказался Маркс, но оставивший это (и подобные ему) высказывание без разъяснений. И ему в этом плане удалось сделать многое. В частности, он сумел увидеть как в диалектике Гегеля, так и в диалектике Маркса такие аспекты, на которые до него не обращали внимания. Так, он усмотрел тождество диалектики, логики и теории познания: «Диалектика, – отметил он [Ленин 1973г, с. 321], – и есть теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую “сторону” дела (это не “сторона” дела, а суть дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах»¹⁰).

Во-вторых, Ленин стал отличать «умный» идеализм от других его вариантов, а также различать умный материализм и материализм глупый. «Умный идеализм, – отмечал он [Ленин 1973д, с. 248], – ближе к умному материализму, чем глупый материализм»¹¹). В-третьих, он высоко оценил работу, проделанную Г.В.Ф. Гегелем, и понял, что в проблеме сущности диалектики вопрос об идеализме и матери-

ализме отодвигается на второй план. Он, в частности, писал [Ленин 1973в, с. 215]: «Замечательно, что вся глава об “абсолютной идее” почти ни словечка не говорит о боге (едва ли не один раз случайно вылезло “божеское” “понятие”), и кроме того – это NB – почти не содержит специфически идеализма, а главным своим предметом имеет диалектический метод. Итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля есть диалектический метод – это крайне замечательно. И ещё одно: в этом самом идеалистическом произведении Гегеля всего меньше идеализма, всего больше материализма. “Противоречиво”, но факт!».

В-четвёртых, высоко оценивая гегелевскую диалектику, Ленин настаивал на необходимости её систематического изучения («с материалистических позиций», разумеется). Конечно, и при штудировании сочинений Гегеля он не избавился от некоторых своих прежних клише, но в его конспектах перевешивает здравое, нестандартное, вдумчивое отношение к прочитываемому. Можно также утверждать, что в «Науке логики» Ленин не всё увидел или же принял такое, что не следовало бы принимать. Вот пример. К. Маркс не заметил гегелевского субстанциализма, и так же не заметил его и В.И. Ленин, который, более того, восхищался им. В «Науке логики» Гегель пишет [Гегель 1970, с. 112], что действительное всеобщее предстаёт «не только как абстрактно всеобщее, но и как всеобщее, охватывающее собой также богатство особенного...» Ленин на это раздражается хвалебной тирадой [Ленин 1973 в, с. 90]: «Прекрасная формула: “Не только абстрактно всеобщее, но всеобщее такое, которое воплощает в себе богатство особенного, индивидуально, отдельного” (всё богатство особого и отдельного!)!! Trè bien!¹²⁾» Встречаются в «Философских тетрадах» и отступления от Марксовской философии, сходные с теми, которыми полон «Материализм и эмпириокритицизм». Вот пример [Ленин 1973в, сс. 152-153]: «От живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике – таков диалектический путь познания истины, познания объективной реальности». Это не что иное, как оппозиция Марксову принципу предметной деятельности. Но, конечно, позитивное в «Философских тетрадах», как уже отмечено, значительно перевешивает подобные казусы.

В-пятых, в 1922 г. в статье «О значении воинствующего материализма», написанной для журнала «Под Знаменем Марксизма», Ленин настаивал на необходимости редакции главного на то время идеологического журнала «организовать систематическое изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения, т. е. той диалектики, которую Маркс практически применял и в своём “Капитале” и в своих исторических и политических работах...» [Ленин 1975, с. 30] «Конечно, – отмечал он [Ленин 1975, с. 30], – работа такого изучения, такого истолкования и такой пропаганды гегелевской диалектики чрезвычайно трудна, и, несомненно, первые опыты в этом отношении будут связаны с ошибками. Но не ошибается только тот, кто ничего не делает. Опираясь на то, как применял Маркс материалистически понятую диалектику Гегеля, мы можем и должны разрабатывать эту диалектику со всех сторон, печатать в журнале отрывки из главных сочинений Гегеля¹³⁾, истолковывать их материалистически, комментируя образцами применения диалектики у Маркса, а также теми образцами диалектики в области отношений экономических, политических, каковых образцов новейшая история, особенно современная империалистическая война и революция дают необыкновенно много.

Группа редакторов и сотрудников журнала “Под Знаменем Марксизма” должна быть, на мой взгляд, своего рода “обществом материалистических друзей гегелевской диалектики”¹⁴⁾.

В-шестых, Ленин вполне сознательно принял и сформулировал задачу *разработки теории диалектики* («Логика с большой буквы») и наметил некоторые пути такой разработки, как они ему виделись. Он, к примеру, писал: «Продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники» [Ленин 1973 в, с. 131]. Кроме того, он изложил своё представление об элементах диалектики. Приведём их полностью, несмотря на их объём [Ленин 1973 в, с. 202 – 203]. «1) *Объективность* рассмотрения (не примеры, не отступления, а вещь сама в себе).

2) вся совокупность многообразных *отношений* этой вещи к другим.

3) *развитие* этой вещи (respective явления), её собственное движение её собственная жизнь.

4) внутренне противоречивые *тенденции* (*и #* стороны) в этой вещи.

5) вещь (явление etc.) как сумма *# и единство противоположностей*.

6) *борьба* respective развёртывание этих противоположностей, противоречивых стремлений etc.

7) соединение анализа и синтеза, – разборка отдельных частей и совокупность, суммирование этих частей вместе.

8) отношения каждой вещи (явления etc.) не только многообразны, но всеобщие, универсальны. Каждая вещь (явление, процесс etc.) связаны с *каждой*.

9) не только единство противоположностей, но *переходы каждого* определения, качества, черты, стороны, свойства в *каждое* другое <в свою противоположность?>.

10) бесконечный процесс раскрытия *новых* сторон, отношений etc.

11) бесконечный процесс углубления познания человеком вещи, явлений, процессов и т. д. от явлений к сущности и от менее глубокой к более глубокой сущности.

12) от сосуществования к каузальности и от одной формы связи и взаимозависимости к другой, более глубокой, более общей.

13) повторение в высшей стадии известных черт, свойств etc. низшей и

14) возврат якобы к старому (отрицание отрицания)

15) борьба содержания с формой и обратно. Сбрасывание формы, переделка содержания.

16) переход количества в качество и *vice versa*¹⁵⁾. ((15 и 16 суть *примеры* 9-го))».

Что можно сказать об этих «элементах диалектики»? Конечно, это список того что в момент написания пришло в голову. Влияние Гегеля тут чувствуется, но в ещё большей степени чувствуется влияние первого отдела «Анти-Дюринга» Энгельса который называется «Философия». Столь же *объективистский* взгляд никакого намёка на принцип предметной деятельности. В этих «элементах» просвечивает *объектная*, бессубъектная диалектика.

И тем не менее, Ленин был единственным из марксистов, кто сделал диалектику *предметом* своей рефлексии. И каковы бы ни были с нынешней точки зрения

результаты этой работы, они сыграли *труднопереоценимую* роль в последующих судьбах теории Диалектики в советской философии. Но философский наказ Ленина стал выполняться далеко не сразу.

Наконец, отметим ещё один момент. Для Ленина, как и для Маркса и Гегеля, диалектика в качестве метода есть лишь логика познания. Вместе с тем у него можно найти намёк на включение в состав диалектики этического момента. Так, конспектируя письмо К. Маркса Ф. Энгельсу от 15 августа 1857 г., в котором тот пишет своему другу, что свой прогноз о событиях в Дели он изложил «диалектически»: так, что он будет выглядеть правдоподобным при любом исходе¹⁶⁾, В. И. Ленин замечает [Ленин 1968, с. 29]: «...Может быть я (К. Marx) неправ (об англичанах в Delhi – 1856), но тогда вывернусь “mit einiger Dialektik”»: Надвое писал». В этом замечании отчётливо выступает осуждение утилитарно-функционального оперирования диалектической формой¹⁷⁾ (так как подлинная диалектика содержательна, есть единство формы и содержания), подмены диалектики логикой хитрости.

Но «Философские тетради» в целом не пользовались особой популярностью у жрецов Государственной Философии вплоть до начала 1950-х годов, а пожелания Ленина о создании общества «материалистических друзей гегелевской диалектики» более чем на три десятилетия так и остались пожеланиями.

Прежде чем двигаться дальше, отметим следующее. Ленинский конспект «Науки логики» впервые полностью был опубликован в 1929 г. (то есть после смерти Ленина) в IX-м «Ленинском сборнике», а конспект «Лекций по истории философии» – в 1930 г. в составе XII-го «Ленинского сборника». В 1933 г. ленинские конспекты различных философских произведений были собраны одной книгой под названием «Философские тетради». Затем они издавались с дополнениями. Они вошли в 4-е издание Сочинений (т. 38) и в Полное собрание сочинений (т. 29) В. И. Ленина. Последнее издание – наиболее полное.

Это, конечно, известно. Менее известно другое. Даже профессиональным философам, работавшим с текстами, вошедшими в «Философские тетради». Ленин, как известно, конспектировал, равно как и комментировал и высказывал свои суждения в таких случаях с массой сокращений и перемежал русский и иностранные тексты. Сокращения в изданиях «Философских тетрадей» устранены, что следует считать целесообразным. А вот в отношении иностранных слов, выражений и целых цитат в этих выражениях не всё обстоит благополучно. Издатели (а это ведь Институт марксизма – ленинизма при ЦК КПСС) поступили, мягко говоря, вольно. Одни слова и выражения они *оставили непереведёнными*, а другие *перевели* на русский язык. При этом мотивы или критерии такого обращения с оригинальным текстом человека, объявленного классиком, неясны. Приведём лишь один пример. Вот начало Первого отдела первого тома «Науки логики» (текст оригинала) [Ленин МСМХХХХ, с. 60¹⁸⁾]: «Чистое бытие – “ohne weitere Bestimmung”.

(Bestimmung есть уже Qualität)». А вот тот же текст в «Философских тетрадях» [Ленин 1973 в, с. 94]: «Чистое бытие – “без всякого дальнейшего определения”.

(Bestimmung есть уже Qualität)». И таких примеров – множество. Иным словом, как *фальсификация*, эту акцию назвать невозможно, хотя ни цели, ни мотивы данной фальсификации сколько-нибудь рациональной интерпретации не поддаются.

Идеи, изложенные в «Философских тетрадах», послужили стимулом и важным подспорьем для разработки теории диалектики в советской философии начиная с первой половины 1950-х годов, связанной с деятельностью Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищева, П.В. Копнина и других.

Заключение

Анализ показал, что, хотя Ф. Энгельс как диалектик по своему уровню ниже К. Маркса, тем не менее его заслуга перед Диалектикой большая. Она состоит в том, что он обратился к проблеме диалектики в естествознании и тем самым – к проблеме диалектики в природе. Ведь Маркс применял диалектику к социокультурной действительности. Следуя ему, некоторые западные марксисты (к примеру, Д. Лукач) и экзистенциалисты (например, Ж.П. Сартр) настаивали на том, что диалектика к исследованию природы неприменима. В.И. Ленин благодаря своему штудированию «Науки логики» Гегеля, задал мощный импульс разработки теории диалектики в Советской философии. Правда, он сработал только в первой половине 1950-х годов, но зато в советской философии были достигнуты большие результаты.

Библиография

Евангелие от Матфея... 2013. 'От Матфея святое благовествование. V: 37', Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями', М., Никая, сс. 1265 – 1303.

Гартман, Н. 1995. 'Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе. Культурология. XX век. Антология. М., Юристь, сс. 608-648.

Гегель, Г.В.Ф. 1970. 'Наука логики'. [В 3-х т.], т. 1. М., Мысль, 501 с.

Дицген, И. 1958. 'К. Марксу, начало июля 1868 г.'. *Вопросы философии*, № 3, сс. 141.

Ленин, В. МСМXXXIX. 'Конспект книги Гегеля «Наука логики». 1914'. *Ленинский сборник*, IX, М., Л., Без изд-ва, сс. 25-318.

Ленин, В. МСМXXX. 'Конспект лекций Гегеля по истории философии. 1915 г. Берн', *Ленинский сборник*. XII, М., Л., Без изд-ва, сс. 169-276.

Ленин, В. 1973а. 'План диалектики (Логики) Гегеля. [Оглавление малой Логики (Энциклопедии)]', Он же. *Полное собрание сочинений*. т. 29. Философские тетради. М., Политиздат, сс. 297-302.

Ленин, В. 1973б. 'Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии', Он же. *Полное собрание сочинений*, т. 29. Философские тетради. М., Политиздат, сс. 7-384.

Ленин, В. 1973в. 'Конспект книги Гегеля «Наука логики»', Он же. *Полное собрание сочинений*, т. 29. Философские тетради. М., Политиздат, сс. 77- 218.

Ленин, В. 1973г. 'К вопросу о диалектике', Он же, *Полное собрание сочинений*, т. 29. Философские тетради. М., Политиздат, сс. 316-322.

Ленин, В. 1973д. 'Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии»', Он же. *Полное собрание сочинений*, т. 29. Философские тетради. М., Политиздат, сс. 219-278.

Ленин, В. 1975. 'О значении воинствующего материализма', Он же. *Полное собрание сочинений*, т. 45, М., Политиздат, сс. 23-33.

Ленин, В. 1968. 'Конспект «Переписки К. Маркса и Ф. Энгельса. 1844 – 1883»'. Изд. 2-е, М., Политиздат, 520 с.

- Маркс, К. 1960. 'Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала'. Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, [В 50-ти т.], т. 23, М., Политиздат, 907 с.
- Маркс, К. 1962 а. 'Энгельсу. В Манчестер. [Лондон], 14 января 1858 г.', Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, [В 50-ти т.], т. 29, М., Политиздат, сс. 211-213.
- Маркс, К. 1962 б. 'Энгельсу. В Ватерлоо близ Ливерпуля. [Лондон], 15 августа 1857 г.', Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, [В 50-ти т.], т. 29, М., Политиздат, сс. 126-127.
- Маркс, К. 1964. 'Иосифу Дицгену. В Петербург. [Лондон, 9 мая 1868 г.], Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, [В 50-ти т.] Т. 32. М.: Политиздат, с. 456.
- Маркс, К. 1963. 'Энгельсу, 9 декабря 1861 г.', Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, [В 50-ти т.], т. 30. М., Политиздат, сс. 167-168.
- Гегель. 1929. '*Сочинения*'. Т. I, М.; Л., Государственное издательство, сс. V – X.
- Плеханов, Г. 1957. '[Предисловие переводчика ко 2-му изданию брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»]'. Он же. *Избранные философские произведения*, в 5-ти т., т. III, М., Госполитиздат, сс. 67-88.
- Рецензия 1936. 'Рецензия Ортодокс (Л. А. Аксельрод) на книгу «Материализм и эмпириокритицизм» («Современный мир», 1909 г., июль, № 7)', Ленин, В. И. *Сочинения*, изд. 3-е, т. 13, М., Партиздат ЦК ВКП(б), Приложения, сс. 329-333.
- Хамидов, А. 1980. 'Логика Гегеля в свете «Капитала» Маркса'. *Известия АН КазССР. Серия обществ. наук*, № 2, сс. 67-74.
- Энгельс, Ф. 1959. 'Карл Маркс. «К критике политической экономии». Первый выпуск, Берлин, Франц Дункер, 1859', Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, [В 50-ти т.], т. 13, М., Политиздат, сс. 489-499.
- Энгельс Ф. 1961а. 'Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом', Маркс К. & Энгельс Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, [В 50-ти т.], т. 20, М., Политиздат, сс. 5-338.
- Энгельс, Ф. 1961 б. 'Из подготовительных работ к «Анти-Дюрингу»', Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, [В 50-ти т.], т. 20, М., Политиздат, сс. 629-654.
- Энгельс, Ф. 1961 в. 'Диалектика природы', Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, [В 50-ти т.], т. 20, М., Политиздат, сс. 343-626.
- Энгельс, Ф. 1961 г. 'Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии'. Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, [В 50-ти т.], т. 21, М., Политиздат, сс. 369-317.
- Энгельс, Ф. 1964. 'Петру Лавровичу Лаврову. В Париж. Лондон, 2 апреля 1883 г.'. Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, [В 50-ти т.], т. 36, М., Политиздат, сс. 3-4.
- Kosík, K. 1965. 'Dialektika konkrétního. (Studie o problematice člověka a světa)'. Praha, Nakladatelství, Československé VĚD, 193 s.
- Marx, K. 1977. 'Hegels Logik'. *International review of social history*, vol. XXII, part 3, pp. 428-431.

Transliteration

- Evangeliiye ot Matfeya... 2013. 'Ot Matfeya svyatoye blagovestvovaniye. V : 37', *Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta s parallelnymi mestami i prilozheniyami*, М., Nikeya, ss. 1265 – 1303.
- Gartman, N. 1995. 'Problema dukhovnogo bytiya. Issledovaniya k obosnovaniyu filosofii istorii i nauk o dukhe'. *Kulturologiya. XX vek. Antologiya*, М., Yurist, ss. 608 – 648.
- Gegel, G.W.F. 1970. 'Nauka logiki'. [V 3-kh t.]. t. 1. М., Mysl. 501 s.
- Ditsgen, I. 1958. 'K. Marksu. nachalo iyulya 1868 g.'. *Voprosy filosofii*, № 3, ss. 141.
- Lenin, V. MCMXXIX. 'Konspekt knigi Gegelya «Nauka logiki». 1914'. *Leninskiy sbornik. IX*, М., L., Bez izd-va, ss. 25 – 318.

- Lenin, V. MCMXXX. 'Konspekt lektsiy Gegelya po istorii filosofii. 1915 g. Bern'. *Leninskiy sbornik. XII*, M., L., Bez izd-va, ss. 169 – 276.
- Lenin, V. 1973 a. 'Plan dialektiki (Logiki) Gegelya. [Oglavlениye maloy Logiki (Entsiklopedii)]', On zhe. *Polnoye sobraniye sochineniy*, t. 29. Filosofskiyе tetradі, M., Politizdat, ss. 297 – 302.
- Lenin, V. 1973 b. 'Materializm i empirikrititsizm. Kriticheskiye zametki ob odnoy reaktсионnoy filosofii', On zhe. *Polnoye sobraniye sochineniy*. t. 29. Filosofskiyе tetradі, M., Politizdat, ss. 7 – 384.
- Lenin, V. 1973v. 'Konspekt knigi Gegelya «Nauka logiki»'. On zhe. *Polnoye sobraniye sochineniy*, t. 29. Filosofskiyе tetradі. M., Politizdat. ss. 77 – 218.
- Lenin, V. 1973g. 'K voprosu o dialektike'. On zhe. *Polnoye sobraniye sochineniy*, t. 29. Filosofskiyе tetradі. M., Politizdat, ss. 316 – 322.
- Lenin, V. 1973d. 'Konspekt knigi Gegelya «Lektsii po istorii filosofii»'. On zhe. *Polnoye sobraniye sochineniy* t. 29, Filosofskiyе tetradі. M., Politizdat, ss. 219 – 278.
- Lenin, V. 1975. 'O znachenii voinstvuyushchego materializma'. On zhe. *Polnoye sobraniye sochineniy*, t. 45, M., Politizdat, ss. 23 – 33.
- Lenin, V. 1968. 'Konspekt «Perepiski K. Marksa i F. Engelsa. 1844 – 1883»'. Izd. 2-e, M., Politizdat, 520 s.
- Marks, K. 1960. 'Kapital. Kritika politicheskoy ekonomii. T. 1. Kn. I: Protsess proizvodstva kapitala', Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*. izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 23, M., Politizdat, 907 s.
- Marks, K. 1962a. 'Engelsu. V Manchester. [London]. 14 yanvary 1858 g.', Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 29, M., Politizdat, ss. 211 – 213.
- Marks, K. 1962b. 'Engelsu. V Waterloo bliz Liverpulya. [London]. 15 avgusta 1857 g.', Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 29, M., Politizdat, ss. 126 – 127.
- Marks, K. 1964. 'Iosifu Ditsgenu. V Peterburg. [London. 9 maya 1868 g.]'. Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 32, M., Politizdat, s. 456.
- Marks, K. 1963. 'Engelsu. 9 dekabrya 1861 g.'. Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 30, M., Politizdat, 1963, ss. 167 – 168.
- Gegel, 1929. '*Sochineniya*', t. I, M., L., Gosudarstvennoye izdatelstvo, ss. V – X.
- Plekhanov, G. 1957. '[Predisloviye perevodchika ko 2-mu izdaniyu broshyury F. Engelsa «Lyudvig Feyerbakh i konets klassicheskoy nemetskoy filosofii»]'. On zhe. *Izbrannyye filosofskiyе proizvedeniya*, v 5-ti t., t. III, M., Gospolitizdat, ss. 67 – 88.
- Retsenziya 1936. 'Retsenziya Ortodoks (L. A. Akselrod) na knigu «Materializm i empirikrititsizm» («Sovremennyy mir». 1909 g., iyul. № 7)'. Lenin, V. I. *Sochineniya*, izd. 3-e, t. 13, M., Partizdat TsK VKP(b), Prilozheniya, ss. 329 – 333.
- Khamidov, A. 1980. 'Logika Gegelya v svete «Kapitala» Marksa'. *Izvestiya AN KazSSR. Seriya obshchestv. nauk*, № 2, ss. 67 – 74.
- Engels, F. 1959. 'Karl Marks. «K kritike politicheskoy ekonomii». Pervyy vypusk. Berlin. Frants Dunker. 1859', Marks, K & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 13, M., Politizdat, ss. 489 – 499.
- Engels, F. 1961a. 'Anti-Dyuring. Perevorot v nauke. proizvedenny gospodinom Evgeniyem Dyuringom'. Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 20, M., Politizdat, ss. 5 – 338.
- Engels, F. 1961b. 'Iz podgotovitelnykh rabot k «Anti-Dyuringu»'. Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 20, M., Politizdat, ss. 629 – 654.
- Engels, F. 1961v. 'Dialektika prirody'. Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 20, M., Politizdat, ss. 343 – 626.
- Engels, F. 1961g. 'Lyudvig Feyerbakh i konets klassicheskoy nemetskoy filosofii'. Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 21, M., Politizdat, ss. 369 – 317.
- Engels, F. 1964. 'Petru Lavrovichu Lavrovu. V Parizh. London. 2 aprelya 1883 g.'. Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, [V 50-ti t.], t. 36, M., Politizdat, ss. 3 – 4.

Kosík, K. 1965. 'Dialektika konkrétního. (Studie o problematice člověka a světa)'. Praha, Nakladatelství, Československé VĚD, 193 s.

Marx, K. 1977. 'Hegels Logik'. *International review of social history*, vol. XXII, part 3, pp. 428 – 431.

Примечания

1. Эти слова представляют собой лишь парафраз слов Маркса: «В своём рациональном виде диалектика внушает буржуазии и её доктринёрам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществлённую форму она рассматривает в движении, следовательно также и с её переходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна» [Маркс 1960, с. 22]. – *А. Х.*

2. Данная фраза взята из Библии. См.: [Евангелие от Матфея... 2013, с. 1269, прав. стбц]. – *А. Х.*

3. *respective* (лат.) – соответственно. – *А. Х.*

4. Он также отмечает, что «взаимодействие является истинной *causa finalis* вещей. Мы не можем пойти дальше познания этого взаимодействия именно потому, что позади его нечего больше познавать. Раз мы познали формы движения материи (для чего, правда, нам не хватает ещё очень многого ввиду кратковременности существования естествознания), то мы познали самоё материю, и этим исчерпывается познание» [Энгельс 1961 в, с. 546].

5. Речь идёт о II томе «Капитала», который, по замыслу Маркса, должен был включать в себя вторую и третью книги, т. е. то, что ныне составляет II и III тома. – *А. Х.*

6. Отметим, что «Диалектика природы» Ф. Энгельса не была ему известна. Впервые она была опубликована на немецком и русском языках в 1925 г., т. е. уже после его смерти.

7. Уже в 4-м издании Сочинений Ленина данная рецензия не публиковалась.

8. Речь идёт о первом томе «Капитала».

9. Верно, между прочим, и обратное, а именно верно не только то, что нельзя понять логику «Капитала» без предварительного понимания «Науки логики», но верно также и то, что нельзя адекватно понять «Науку логики» без глубокого понимания «Капитала» и особенно его первой главы. См. об этом: [Хамидов 1980].

10. «В “Капитале”, – писал он, – применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма, взявшего всё ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперёд» [Ленин 1973 а, с. 301].

11. Ленин разъяснял [Ленин 1973 д, с. 248]: «Диалектический идеализм вместо умный; метафизический, неразвитый, мёртвый, грубый, неподвижный вместо глупый».

12. *Trè bien!* (франц.) – Очень хорошо! – *А. Х.*

13. Возможно, под влиянием этого пожелания в СССР стали издавать сочинения Гегеля. Редакция «Государственного издательства», осуществлявшие-го издание сочинений Гегеля, намеревалась издать 15 томов и представила их описание (см.: [От редакции 1929, с. IX] // *Гегель. Сочинения. Т. I. М.; Л., 1929. С. IX*). Однако в свет вышло лишь 14 томов. В томе XV объявлены: «Философская пропедевтика. Опыты. Библиография сочинений Гегеля и литературы о нём» (см.: Там же). Кроме того, редакция заявляла: «Выпускаемая в свет настоящий первый том сочинений Гегеля, редакция считает нужным сообщить, что ею уже подготовлено к печати несколько других томов, как, напр., Философия права, Философия истории, которые вскоре выйдут в свет. Редакция выражает надежду, что ей удастся закончить всё издание в трёхлетний срок» (Там же. С. X). Однако издание растянулось ровно на 30 лет. Последним был издан в 1959 г. т. IV, включающий «Феноменологию духа».

14. «Современные естествоиспытатели, – добавлял Ленин [Ленин 1975, с. 31], – найдут (если сумеют искать и если мы научимся помогать им) в материалистически истолкованной диалектике Гегеля ряд ответов на те философские вопросы, которые ставятся революцией в естествознании и на которых “сбиваются” в реакцию интеллигентские поклонники буржуазной моды».

15. *Vice versa* (лат.) – наоборот. – *А. Х.*

16. Маркс пишет: «Возможно, что я оскандалюсь. Но в таком случае, на помощь всегда может прийти некоторая диалектика. Разумеется, свои утверждения я изложил таким образом, чтобы быть правым также и в противоположном случае» [Маркс 1962 б, с. 127].

17. Ленин, правда, полагает, что его кумир шутит: «Диалектика – эклектика (*шутка*)...» [Ленин 1968, с. 29].

18. В этом издании на левом развороте книги (чётные страницы) воспроизведён подлинный ленинский текст, а на правом (нечётные страницы) дан текст без сокращений и с полным переводом иностранных слов, слово-сочетаний и цитат. Таким же образом опубликован и конспект гегелевских «Лекций по истории философии» и иные конспекты (см.: [Ленин МСМXXX]).

Түйін

Хамидов А.А. Энгельс және Ленин мұраларындағы диалектикалық мәселелер. (Ф. Энгельстің туғанына 200 жыл және В.И. Ульяновтың 150 жылдығына орай (Ленин))

Мақалада екі марксистің – Ф. Энгельс пен В. И. Ульяновтың (Ленин) диалектикасы теориясының дамуына қосқан үлесі талданады. Г. В. Ф. Гегельдің диалектикасын материалистік тұрғыдан пайымдаған К. Маркс оны тек әлеуметтік-мәдени шындыққа қолдана отырып, онтологиялық мәселелерге қызығушылық танытпағаны атап өтілді. Энгельс алғаш рет диалектика теориясының дамуына 1859 жылы Маркстің «Саяси экономия сын туралы» атты кітабын қараған кезде бет бұрды. Ол 1873 жылдан бастап диалектиканың дамуымен жан-жақты жұмыс істей бастады. Маркстен диалектиканың онтологиялық аспектілерінің жоқтығын өтеуге және диалектиканы жаратылыстануға, жанама түрде табиғатқа қолдануға шешім қабылдады. Ленин Гегельдің логика ғылымын зерттей отырып, 1914 жылдың күзінде диалектика теориясын мұқият зерттеді. Ол бұл шығармада марксисттер бұрын байқамаған нәрселерді көре алды. Осы кезеңде тұжырымдалған идеялар кеңестік философиядағы диалектика теориясының дамуына күшті ынталандыру мен көмек болды, алайда ол тек 1950 жылдардың бірінші жартысында басталды.

Түйін сөздер: диалектика, табиғаттағы диалектика, метафизика, материя, материализм, идеализм, материализм, Энгельс, Ленин, Маркс, Гегель.

Summary

Khamidov A.A. Questions of dialectics in the heritage of Engels and Lenin. (On the 200th anniversary of the birth of F. Engels and the 150th anniversary from the birthday of V.I. Ulyanov (Lenin))

The article analyzes the contribution to the development of the theory of dialectics of two Marxists – F. Engels and V. I. Ulyanov (Lenin). It is noted that K. Marx, who materialistically rethought the dialectics of G.V.F. Hegel, applied it only to sociocultural reality and was not interested in ontological problems. Engels first turned to the development of the theory of dialectics in 1859 in his review of the book by Marx, «On the Critique of Political Economy». He began to work more thoroughly on the development of dialectics since 1873. He decided to compensate for the absence of ontological aspects of dialectics from Marx and apply dialectics to natural science, and indirectly to nature. Lenin thoroughly studied the theory of dialectics in the fall of 1914, studying Hegel's Science of Logic. He managed to see in this work much that the Marxists had not noticed before him. The ideas formulated by him during this period served as a powerful incentive and help for the development of the theory of dialectics in Soviet philosophy, which, however, began only in the first half of the 1950s.

Keywords: Dialectics, Dialectics in Nature, Metaphysics, Matter, Materialism, Idealism, Substantialism, Engels, Lenin, Marx, Hegel.

*Бекжан Мейірбаев, Әсет Құранбек,
Тауржан Оразхан (Алматы, Қазақстан)*

ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ ПОЭЗИЯ

Аннотация. Мақалада философия мен поэзия арақатынасы мәселесі философиялық білімнің табиғаты, дүние болмысын зерделеудегі философиялық танымның өзіндік ерекшелігі және болмыстанудағы сөз өнері, оның философиямен байланысы, сондай-ақ олардың арасындағы ұқсастық пен айырмашылық мәні әлемдік философияның дамуы мен отандық әдебиеттану ғылымындағы өнер болмысын зерделеудің теориясы мен методологиясы негізінде пайымдалады. Поэтикалық ойлау мен адам бойындағы рәміз тудырушылық қабілетінің дүние болмысын зерделеу мен шындықты бейнелеудегі рухани негіздерінің бір екендігі сараланып, бүгінде олардың поэзияда біршама жақсы сақталған қасиеттер қатарына жататыны бағамдалады.

Түйін сөздер: философия, болмыс, поэзия, тіл, логика, поэтикалық ойлау, сезімдік таным, суреткерлік түйсік, рәміз.

Кіріспе

Аристотельдің пікірінше, метафизика немесе алғашқы философия болмысты, оның әртүрлі қабаттарын, әртүрлі құбылыстардың себебін зерттейді [Аристотель 1978]. Сондықтан ол гректің тұңғыш табиғатты зерттеуші ғұламаларын (мысалы, Фалестің дүниенің бастауы, әрі түпнегізі – су деп шешкеніндей), олардың материалдық себепке (неден жасалған?) ғана мән беріп, өзге тиімді себеп, формальді себеп және мақсатты немесе қорытынды себепке мән бермегендеріне қарамастан оларды алғашқы философтар деп есептеді. Себебі олар ең бірінші болып болмыс сырына, дүние жаратылысына мифологиялық танымнан бөлек, ақыл-ойға негізделген рационалдық таным тұрғысынан үңілген жаратылыстанушы ғалымдар еді. Яғни Фалес, Анаксимандр, Анаксимен сияқты милет мектебінің өкілдері, Гераклит, Пифагор, Эмпедокл сияқты көне грек ойшылдары сол кезге дейінгі мифологиядағы дүниенің пайда болуы туралы идеялармен келісе отырып, дүние жаратылысы әуелгіде неден бастау алған, ең бірінші не жаралған, қалай жаралған, барлық нәрселердің түпнегізі не болып табылады деген сауалдарды қойып, табиғат құбылыстарының сырын зерделеп, дүниенің объективті заңдылықтарын тануға ұмтылды. Сонымен қатар олар дүниенің түпнегізі, сондай-ақ бастауы деп жекелеген стихияларды (су, от, ауа, топырақ т.б.) санай отырып, алғашқы рет философия үшін маңызды сұрақты қояды. Яғни, дүниенің шынайы мәні дәл біз көргендей ме (яғни қалай көріп, қандай қабылдасақ), жоқ ол шын мәніне басқаша ма? – деген мәселені де көтереді. Осының нәтижесінде дүниені алғашқы философиялық пайымдау мен ғылым пайда болады. Ғылыми медицина қалыптасады. Өнер болмысын зерделеу жолға қойылады.

Зерттеу әдіснамасы

Зерттеудің мақсаты мен міндеттерін жүзеге асыруда қолданылған ғылыми-әдістердің бірі герменевтикалық талдау тәсілі. Ақын шығармаларындағы көркем образды мәтіннің астарындағы философиялық толғаныстардың семиотикалық мән-мазмұнына осы әдіспен тереңдеуге болады. Тағы да қолданылған әдістердің

бірі тарихи-компаративистік тәсіл, себебі автор шығармашылығындағы адам мәселесін зерделеу адамзат тарихындағы әрдайым өзекті әрі уақыт, мекен (кеңістік) шектеулеріне бағынбайтын кендігімен ерекшеленетін, бірінен-бірі туындап, бірімен-бірі сабақтасып жататын, себеп-салдарлық байланыс арқылы жүретін даму заңдылықтарына негізделеді. Жалпыадамзаттық құндылықтарды, қазақ халқының рухани құндылықтарымен салыстыра отырып зерттеуде аксиологиялық талдау мен шығарма авторының тұлғалық болмысын тануда оның ғұмырбаяны мен бүкіл шығармашылығының бірлігі, тұтастығы негізін басшылыққа алатын биографиялық әдіс және логикалық-тарихи, жүйелеу және т.б. принциптерге де жүгіндік.

Философияның пайда болуы және философиялық білімнің негізгі сипаты

Бұл мақалада «философия дегеніміз не, философиялық білімнің табиғаты қандай, философиялау, философиямен шұғылдану дегеніміз нені білдіреді, философия мен поэзияның арасында қандай байланыс бар, оларды не біріктіреді, айырмашылығы неде?» деген сауалдарға жауап іздеп көрмекпіз. Философия – мәңгі және үнемі өзгерістегі дүние болмысын тану, барлық заттар мен құбылыстардың себептілік байланыстары мен принциптерін айқындауға бағытталған, дүние мен адамның тұтастығы, өмірдің мәні туралы, адамның әлемдегі орны, оның парасаты мен адамгершілік қасиеті туралы ілім. Философия «әлем-адам» жүйесінің тұтастығын ескере отырып, табиғаттың, қоғамның және ойлаудың жалпыға ортақ даму заңдылықтарын, сондай-ақ адам болмысының іргелі принциптері мен негіздері туралы, адамның табиғатқа, қоғамға және барлық негізгі көріністерінде алғандағы рухани өмірге қарым-қатынасының ең жалпы мәнді сипаттары туралы білімдер жүйесін қарастыратын дүниені танудың айрықша формасы.

Сонымен қатар ағылшын оқымыстысы әрі философы Энтони Кенни пайымдағандай, «философия – ғылым емес, оның өнерге де таласы жоқ. Философия – білім көкжиегін кеңейту, әлем туралы жаңаақиқаттарды ашу туралы мәселе емес; басқаларда жоқ ақпарат философта да жоқ. Философия – білім мәселесі емес, түсінік мәселесі, яғни бұрыннан таныс нәрсені жинақтау» [Кенни 2018, 13 б.]. Яғни Кеннидің ойынша, философияның мәні түсінуде. Себебі өз ілімін іргелі онтология деп атаған неміс философы Мартин Хайдеггердің пікірінше, болмыс пен мән бір нәрсе емес. Болмыс дегеніміз бар нәрсені қамтыса, мән ол жекелеген заттар мен құбылыстарды білдіреді. Сондай-ақ болмыс дегеніміз – экзистенция. Яғни Хайдеггер үшін болмыстың ішіндегі ең маңыздысы адам болмысы, адамның ғұмыр кешуі, өмір сүруі, тіршілік етуі болмақ. Сондықтан да неміс ойшылы болмыс туралы сұрақтың, айналып келгенде «Адам дегеніміз не?» деген сауалға келіп ұласатынын айтады. Сонымен бірге, адамнан тысқары әлем, дүние заттарын жоққа шығармаса да, оларды адамнан бөлек өз алдына қарастырудың да еш мәні жоқтығын түсіндіреді. Ол әлемді – адам үшін өмір сүретін, ол тіршілік ететін әлем не адамдағы әлем деп қарастыруды ұсынады. Себебі әлем – ондағы тіршілік ететін адамның оған деген қызығушылық, қамқорлық сияқты адамшылық қарым-қатынасының арқасында ғана болмыстық мәнге ие болмақ. Басқаша айтқанда, Хайдеггерше болмыс дегеніміз тұтастай алғандағы тірлік және тірлік сол болмыста. Оның сөйлегені жинақтаумен тең. Яғни болмыс дегеніміз тірлік

болғанда, философияның зерттейтіні ғылымдағы мен өнердегі дүние жайындағы пайымдауларды біріктіру арқылы, болмыстың сырын, адам өмірінің мәнін, яғни не нәрседе болсын, мәселенің мәнісін түсіну болып шықпақ. Және де тірлік болмыста болғандықтан, Энтони Кеннидің ойынша, философиялық мәселелер де мәңгілік. Көне Грекия ойшылдарын толғандырған сауалдар бүгін де өзекті. Дүние, тіршілік барда, бұл тұрғыдағы пікірталастар да ешқашан толастамақ емес. Сондай-ақ Кеннидің пайымынша, көне заманалар мен орта ғасырларда философияның бір бөлігі саналған көптеген ілім-білімдер бүгінде дербес ғылымға айналғанына қарамастан, тұжырымдамасы айқындалмаған және тәсілдері қарама-қайшы пәндер қай заманда да философиялық болып қала бермек.

Философияның пайда болуы адам баласының өзін өзі тануға, айнала дүниені қабылдауының миф пен діндегіден өзгеше танымы, дүниеге деген көзқарасының қалыптасуымен сәйкес келеді. Яғни философияның пайда болуы, неміс философы Карл Ясперс «Кіндік кезең» деп атаған б.з.д. 800-200 жылдары Үнді мен Қытай және олардан кейін Грек жерінде адамзат ақыл-ойы дамуының мифологиялық кезеңнен – рухани ояну, рух сілкінісінің нәтижесінде жүзеге асады. Бұл жан мен тәннен жоғары рухтың пайда болуымен байланысты адам баласының дүние жаратылысы, адам өмірінің мәні, қоғам мәселелеріне байланысты мифологиядағы мен діни танымға негізделген түсініктерге бас шұлғи бермей, адам рухының еркіндігі жарқырай түсіп, дүние болмысына рационалдық тұрғысынан жаңаша қарауға бетбұрыс жасауы болатын.

Ал философиялау деген не, философиямен шұғылданудың мәнісі неде дегенге келсек, мұндай сауалдарға ешбір ғылым, сондай-ақ философиядан өзге қоғамдық сананың ешбір формасы адам баласын иландырып, танымын қанағаттандырар әмбебап жауап тапқан емес. Ғұлама ғалым Мұхтар Әуезовтің «Философия жайынан» атты мақаласында: «Бұрын ғылым көп тарауға бөлінбей тұрған уақыттағы айтылған шын деген жолдар философияның шын, шын емес деуіне байланушы еді. Себебі: тапқан жолын қолға ұстатып, көзге көрсетіп, дәлелге сүйей қоярлық дәлшіл ғылым жоқ болатын; ол күнде философия бар ғылымның қазысы болып тұрды. Бұл уақытта ғылым көп тарауға бөлінді. Әрқайсысы өз ізденген жолындағы хақиқатын өзі таппақ. ...Бірақ сонда да философияның керегі мол. Себебі өзге ғылымдардың бәрі де бірбеткей болып өзді-өз жағына кеткенде, әр қайсысы өз алдын ғана көретін аудансыз тар соқпақтың үстіндегі ғылымдар болып табылмақ. Бұлардың тапқанының бәрін жиып, қорытып жаңадан жөн тауып, жол салып адамның ақылын тәрбиелейтін бір ғылым тағы керек. Ол ғылым – философия», – деп жазғанындай, философия қай заманда да, «кейде оның әр ғылымның тапқанын қорытам деп жүріп, өзінің жеке ғылымдығынан айырылып, бірбеткей бір-ақ ғылымның жетегінде кетіп қала жаздаған кездері болғанына» қарамастан, ғұлама ғалым бағамдағандай, сол жөн тауып, жол сілтерлік әдістемелік маңызын жоғалтпай, «кең ақыл, терең қиял шығарған, адамның жанын тәрбиелейтін, жүрегін ағартып, адамшылығын арттырып, ақтылыққа сүйрейтін ғылым», «адамшылық жолында қараңғы қалтарыстарда қолға ұстайтын шамшырақ» [Әуезов 1997, 81 б.] болып келе жатыр.

Философия мен поэзияның арасында қандай байланыс бар?

«Философия мен поэзияның арасында қандай байланыс бар?» деген сауалға келсек, ол Аристотель көрсеткен поэзияның философияға ұқсас жалпылық сипатында дер едік. Ең алғаш болып өзінің «Поэтикасында» ғылым мен поэзияны салыстыра келіп, соңғысының философияға жақындығын көрсеткен Аристотель «Атап өткен жайлардан, – деп жазады, – айқын аңғарылатын нәрсе: ақынның міндеті – ақиқат болып өткенді әңгімелеп беру емес, болуы мүмкін жайларды, яғни қажеттілік немесе ықтималдық бойынша мүмкін жайларды айтып беру. Тарихшы мен ақынның бір-бірінен айырмашылығы бірінің белгілі бір өлшеммен жазатындығында, екіншісінің оны қолданбайтындығында ғана емес, басқада, Геродот туындыларын өлеңге айналдыруға болады, бірақ, бұған қарамастан олар өлшемсіз де, өлшеммен де, қалай жазылса да бәрібір тарих болып қала береді; алайда, олар (тарихшы мен ақын) бір-бірінен біріншісі – ақиқат болып өткенді айтуымен, екіншісі болуы мүмкін жайды әңгімелеуімен ерекшеленеді. Осы себепті де поэзия тарихқа қарағанда неғұрлым философиялық мәнге ие және байыптырақ: поэзия неғұрлым жалпыға ортақ жайларды айтса, тарих дара, жекелік жайларды сөз етеді. Бұдан шығатын қорытынды: ақынның белгілі бір өлшемді ұстанғанынан гөрі неғұрлым фабула түрлендіруші творчестволық тұлға болғаны жөн, өйткені ол өзінің еліктеуі арқылы өмірді қайта танытатын ақын, ол қимыл-әрекетке еліктейді. Ол тіпті ақиқат болған жайды бейнелеген жағдайда да ақын болып қала бермек, өйткені, ақиқат болған оқиғалардың кейбірінің ықтималдық және мүмкіндікке орай өзгеріп, басқаша сипат алуына ештеңе де бөгет бола алмайды, міне осы тұрғыда ол (ақын) – сол өзгерістерді жасаушы творчестволық тұлға» [Нұрғали 2003, 15 б.].

Яғни ақынның міндеті, Ахмет Байтұрсынұлы пайымдағандай: «Ақындар ғалымдар сияқты болған уақиғаны, яки нәрсені болған күйінде, тұрған қалпында бұлжытпастан айтып, дұрыс мағлұмат беріп, хақиқаттауға тырыспайды, тұрған нәрсе тұрған күйінде, болған уақиға болған күйінде ақынға өте үйреншікті, жай қалыпты, жабайы көрінеді. Оның бәрін ақындар өз көңілінше түйіп, өз ойынша жорып, өз ұйғаруынша сүгіреттеп көрсетеді» [Байтұрсынов, 2013], демек ақындық өнері болған оқиғаны болған күйінде емес, оның қалай болуы мүмкін еді жөнінде айту немесе өмірді көшіру емес, оның жалпы мағынасын ашу. Басқаша айтқанда, тарихшы болған нәрсе туралы, ақын алдағы уақыттағы болатын мүмкін нәрсе туралы жинақтап баяндайды. Немесе, профессор Нәзигүл Мұсаева пайымдағандай, суреткерлік түйсік арқылы «өткен менен кеткенді, бүгін мен ертеңді, кейіннен келер күндерді жыландай ғылып, жымын білдірмей өріп шығады» [Мұсаева 2014, 139-154 бб.].

Мағжан Жұмабайұлы да: «Саясатшыл азаматтың алдында бүгінгі мәселе, бүгінгі тұрмыс мәселесі тұратын болса, ақынның алдында өткен, бүгін, келешек – үшеуі де тұруға тиісті. Ақын осы үшеуінің арасында көпір салуға міндетті» [Нұрғали 2003, 36 б.] дейді. Бұл Мартин Хайдеггердің «Гераклиттегі «En panta» – «Бір (арқылы) бәрі». Оның мағынасы жалғыз ғана бір өзі, бүкіл бәрін біріктіруші. Бүкіл тірлік дегеніміздің мағынасы – бір болмысты. Бүкіл тірлік болмыста, анығырақ айтқанда, болмыс дегеніміз – тірлік, бар болу. Ол тірліккара құбылыс арқылы сөйлейді және сөйлегені жинақтаумен тең. Болмыс дегеніміз жинақтау, яғни логос» [Хайдеггер 2006, 135 б.] деген пайымдауымен сәйкес келеді.

«Философия мен поэзияны не біріктіреді, айырмашылығы неде?» деген сауалдарға келсек, философия – қарабайыр түсініктегі «шынайы өмірден қол үзген, қатаң рационалдық қағидаларын басшылыққа алған», «нақты ғылым ба еместігі белгісіз», «абстрактілі ұғымдар, идеялар, күрделі түсініктер мен категориялар жиынтығы» емес, ол Мұхтар Әуезов пайымдағандай: «...кірісетін жері қолға ұстанып, көзге көрсетерлік дәлелдер табылмайтын, таза ақыл ғана шешетін сауалдар» аймағы, «кең ақыл, терең қиял шығарған, адамның жанын тәрбиелейтін, жүрегін ағартып, адамшылығын арттырып, ақтылыққа сүйрейтін ғылым», «адамшылық жолында қараңғы қалтарыстарда қолға ұстайтын шамшырақ», «философияның көздеген мақсұдына жетерлік басқышы өзге дүниауи ғылымдар» [Әуезов 1997, 81 б.]. Ал әдебиет, оны жасайтын қаламгер тұлғасы, ақын Фариза Оңғарсынова бағамдағандай: «Халқымыздың рухани бірлігін сақтап келе жатқан өмірдің алтын қазығы». Талантты ақын «Халық дегеніміз, – дейді, Мұқағали Мақатаев шығармашылығына арналған мақаласында, – кейбіреулер айтып жүргендей бір өңірдің ғана тұрғындары емес, ол жалпақ жатқан даланың әр бұтасын паналап, аптап пен желге тотығып, күнінен бұрын ажарын әжім жеген қазақтар. Әншейінде бастары да, ой-пікірлері де бір жерден шықпай пышырап жүреді деп өзіміз кінәрат артып жүретін қазақтар. Осылай, шашырап жүріп күн кешкен халықты Жердің тартылыс заңындай бір арқада түйістіріп көзге керінбейтін күштермен матастырар, бірі-бірін сағындырар, жоқтатар құдірет – алтын қазық тұлғалар. Халқымыздың тарих шежіресіне көз салып қарасақ, осындай алтын қазық тұлғалар елдің рухани бірлігі мен тірлігін сақтап қалған» [Оңғарсынова 2016].

«Философияның поэзияда жеңілдірек тыныстауы»

Бұл мәселеде «философия мен поэзияның арасында қандай байланыс бар, оларды не біріктіреді, айырмашылығы неде?» дегенге қатысты, академик Ғарифолла Есімнің «Сана болмысы» философиялық шығармасындағы «Поэзия мен философияның сәйкес келу сәттері» атты зерттеуіндегі поэзия мен философия болмысы, сезімдік таным, оның поэзияға қатыстылығына тоқтала кеткен абзал. Ғалым бұл зерттеуінде философияның дүниенің өзгеруінің жалпы заңдылықтарын зерттейтін білім саласы екенін айтып, бірақ бұл жалпылық сипаттың жеке-жеке білім салаларын мансұқ етіп, жоққа шығару емес, керісінше оларды қажет етіп тұратын сипатта екеніне тоқталады. Оның себебі, қандай болмасын істің, құбылыстың, заттың жалпы қасиеттерімен қатар оның нақтылы көріну формасының болатынын және мәселенің өзі осы жалпы мен жекеде екенін түсіндіреді. «Адам санасы мифтік дүниетаным құрсағында болған кезде, – деп жазады ғалым, – шындық туралы философиялық түсінік негізінен образдар арқылы бейнеленді. Өзін қоршаған ортаны меңгеруде алғашқы адамдардың таным тапшылығы дүниені образдар арқылы тану қажеттілігін туғызды. Қандай халықтың болмасын мифтерінің поэзиялық сипатта болуы сондықтан. Яғни поэзия философияға қарағанда «көне» – өнер саласы. Бірақ кейін келе философияның өзін дүниеге әкелген түпнұсқаның бірі – поэзия екені «ұмыт» болды. Ендігі жерде поэзия әуел бастағыдай өзіне ғана тән буырқанған қиял құшағында қала берсе, философия логикалық ғылым болып қалыптасты. Бірақ ол дүниенің ең жалпы заңдарын зерттейтін ғылым болғандықтан, барлық білім салаларына ортақтығын

сақтай отырып, әсіресе өнерде, оның ішінде поэзияда жеңілірек тыныстайтын болды. Себебі поэзияның шегі де, шекарасы да жоқ. Поэзия назарынан тыс қалатын құбылыс жоқ. Ақын жырламайтын тақырып жоқ. Поэзия адам бар жердің бәрінде бар. Поэзияның сарқылмайтыны, уақыт өткен сайын тереңдей түсетіні де сондықтан. Поэзия заңдар, заңдылықтар жүйесінен емес, сезім, қиял еркіндігінен туады. Міне, осы жерде поэзия мен философия туысып жатыр. Философияда сезімдік таным, логикалық таным деген түсініктер бар. Осы тұрғыдан келгенде поэзия гносеологияның сезімдік формасына сәйкес келеді. Бірақ бұдан поэзия сезімдік, ал философия логикалық таным формасы деген бір жақты түсінік тумауы керек. Поэзия өзегі логика емес, сезім. Ал сезімге келсек, оның өз ішкі логикасы бар. Сондықтан танымды сезімдік, логикалық деп бөлшектеу, оның табиғатын түсіну үшін қолданылатын шартты ұғымдар деп қарастырған жөн».

Гарифолла Есім осы зерттеуінде «Сезімді, – дейді, – таным сатысының төменгі сатысына жатқызуға болмайды. Ол адам қасиетін білдіретін рухани құбылыс. Поэзияда сезімдер арқылы ой толғау, тіптен философиялық концепциялар айту бар. Бірақ соның бәрі лирика табиғатына, сезім философиясына, белгіліліктен белгісіздікке, айқын ұғымнан интуицияға, нақты суреттен қиялға тартып тұрады. Поэзия жарқыратып дүние анау еді, мынау еді деп философия секілді нақпа-нақ түсіндіріп жатпайды. Ойлылық образдылықпен тұтас келеді. Ақын ақын емес адам өздігінен сезінбегенін сезінеді, байқамағанына назар салады, елеп-ескермеген болмыс көрінісіне зер салады. Адам зердесі қалыптасуына поэзия негізгі фактор. Зердесіз жан дейді халқымыз кейбір адамдарды, ойлаймын ондай адамды санасыз адам деп айтуға болмайды. Ол ғалым да, білімді маман да болуы мүмкін. Поэзияны оқымай өмір сүруге, тоқ жүруге, семья құруға, қызмет істеуге әбден болады. Бірақ егер әлем әсемдігін, үйлесімдігін, адамдар еңбегінен туған әуен гармониясын, қысқасы өзінді-өзің ұққың келсе, көкірегіңді ашқың келсе поэзияны қажет етесіз» [Есім 1996, 105 б.].

Поэзия мен философияға ортақ тағы бір маңызды мәселеге тоқталар болсақ, ол шығармашылық болмысы, поэтикалық ойлау және ақындық қасиетке байланысты дер едік. Адамзат баласының ақыл-ойының дамуы, санасының жетіліп, абстрактілік ойлауға машықтануы сан мыңдаған жылдарға созылған тарихи кезеңдерді қамтиды. Оның ойға зерек перзенттері адам баласының дүниедегі бейтаныс, тылсым әлемде жүргендей сезінген тіршілік дамуының алғашқы кезеңдерінен бастап әр нәрсені тәптіштеп танып білуге талпыныс жасады. Әр нәрсеге атау берді. Әр құбылысқа мән беріп, олардың неліктен солай болатындығы жайында толғанды. Адам санасының, миының жетілуіне орай оның танымы да күрделене түседі. Адам ойында жалпы мен жалқыны ажырату, бір-бірімен салыстыру, басқаша айтқанда ол логикалық операцияларға: жалпылауға, жіктеуге, ұқсатуға машықтана бастады.

Тарихи қалыптасқан силлогистикалық өнер түрлері

Әбу Насыр әл-Фарабидің пікірінше тіл мен логика, таным мәселесі және өнерге қатысты «өзіндік ішкі қисынын иеленген» дейтін сезімдік таным да адамның ақылы, саналылығы, парасаттылығымен байланысты. Ойшыл «Өлең өнерінің қағидалары туралы трактатында» былай дейді: «Бұдан әрі ешкім «со-

фистика» мен «еліктеу» екеуін төркіндес санамауы тиіс. Керісінше, олар кейбір арақатыста ерекшеленеді. Ең алдымен олардың мүддесі әр түрлі: софист тыңдаушы санасында болмыстан тыс, оған қайшы қайдағы бір елес туғызады; сондықтан, ол бар нәрсе жоқ, жоқ нәрсе бар деп ойлайды; ал оған қарама-қарсы еліктеуші (ақын) тыңдаушысына үйлесімге орай ой түюге жетелейді. Оған сезім шарапатын тигізеді. ...Кейде қайдағы бір әрі-сәрі дәлдіріштердің нағыз шебердің туындысына бергісіз керемет өлең шығаруы таң қаларлық емес. Бірақ оның себебі тек сәйкестік пен кездейсоқтықтан деп білген дұрыс, ондайларды екі қорытындыдан үшінші қорытынды жасайтындардың сапына жатқызуға әсте болмайды» [Нұрғали 2003, 20 б.].

Тіл туралы ғылым – грамматика әл-Фараби ғылымдар тізбегінің қашанда басында тұрады. Сонымен қатар ол тіл мен логиканы әрқашан тығыз байланыста, сабақтастықта қарастырған. Оның ойынша тіл ғылымы арқылы адам грамматикалық сауатын ашады, ойын қатесіз жазады, не толық жеткізеді. Бірақ оның нәтижеде дұрыс не бұрыс, пайдалы не зиянды, Ақжан Машани сөзімен айтқанда, анық не танық екендігін ажыратуға үйрететін логика ғылымы. Фарабидің өзіне жүгінсек, ойшыл «Ғылымдардың шығуы туралы» трактатында былай дейді: «Үшінші ғылым – логика. Ол әлі танылмаған нәрсені танитын және не ақиқат, не жалған екені туралы пікіріміз тиянақ табатын тұжырымдар жасау үшін хабарлы сөйлемдерді логикалық фигураларға сай сапқа тізуге үйретеді» [Аль-Фараби 1973, 78 б.]. Сонымен бірге, әл-Фараби бойынша тіл мен логика ғылымдары таным құралдары ретінде де ажырамас байланыста. Ойлау адамның ең басты қабілеттерінің бірі. Адам ойлау арқылы заттар парқын меңгереді. Ойда пайымдалғанды басқа біреуге хабарлау процесінде қолданатын адамның басты тәсілі – тіл, сөз. Фараби ойлау мен сөздің, логика мен тілдің бір-бірінен ажырамас байланысын бір заттың екі жағы ретінде қарастырады. Отандық фарабитанудың көшбасшысы Ағын Қасымжанов Фарабидің логикасы өз бастауын Аристотельдің «Оргонон» еңбегінен алатынын, ойшылдың аталған еңбектің барлық кітаптарын зерттеп, соның ішінде әрбір ұғым, түсінік, Аристотель ойларының өз заманына сай түсініктемесін беру үшін еңбектерді тәржімалау барысындағы аудармашылар тарапынан болған өзгерістерді ескере отырып, логиканың Стагириттің бірде бір сөзін араластырмаған арабтіліне негізделген сөздігін де құрастырғанын айтады. Ғұламаның Аристотель ізімен логикалық әдістің аподейтикалық, диалектикалық, софистикалық, риторикалық және поэтикалық әдістерін ажыратып, «аподейтикалық әдіс – толық ақиқатқа жеткізеді. Диалектикалық өнердің – басым бөлігі ақиқатқа сай. Софистикалық пайымдау – жалған болып келеді. Риторикалық әдіспен жалған да, ақиқат та берілсе, поэзия – адамның қиялына, елестету күшіне сәйкес деп білгенін атап көрсетеді. Ғалым «Силлогистикалық өнердің түрлері, – дейді, – тарихи қалыптасқан және олар танымның әдістері қызметін атқарады. Индивидтердің тарихи дамуында бірінші болып поэтикалық және риторикалық әдістер, содан соң диалектикалық әдістер пайда болған» [Қасымжанов 1982, 194 б.].

Бұған қарасақ, поэтика – сөз өнері ғана емес, ол адамзат танымының ең көне түрі, ойлаудың өзіндік қисынын иеленген формасы, логикалық әдісі. Философияға да, оның басты танымдық құралы логикаға да, поэтикаға да жалпылық тән. Поэтика (грек тілінде *poietik fehne* – шығармашылық өнер) – бүгінгі күні әдебиеттанудың

пәні, көркем шығарма құндылығын бар болмысымен айқындайтын жүйе туралы ғылым. Зерттеушілердің пікірінше, поэтикадағы басты мәселе – композиция, яғни, барлық эстетикалық мәні бар элементтердің бір-бірімен үйлесім-үндестігі.

Қазақ әдебиеттануында Ахмет Байтұрсынұлы поэтика ұғымын «қисын» деп алады. Ол тіл қисыны яки лұғат қисынына сөздің келісті болатын заңдарын, шарттарын біліп тізу деген анықтама береді. Шығарманың өңді, ұнамды болу шарттарын белгілейді: ақын тілі сөздің дұрыстығының, тазалығының, дәлдігінің үстіне, көрнекті, әуезді болу жағын да талғайды» [Байтұрсынұлы 2013, 162 б.]. Ахмет Байтұрсынұлының поэтиканы «қисын» деп алуының мәні – халықтық таным тамыры мен әл-Фараби ден қойған ғылым бастауларының бірлігі, сезімдік таным сырының тереңдігін де көрсетсе керек.

Поэзия және адамның рәміз тудырушылық қабілеті

Ал поэтиканың адамзат танымының ең көне түрі, ойлаудың өзіндік қисынын иеленген формасы болатын себебіне келсек, ол адам баласының рәміз тудырушылық қабілетімен байланысты деп есептейміз. Неміс философы Эрнст Кассирер миф турасында толғана келіп, «мифтердің ешуақытта жоғалып кетпеуінің мәні неде, адамның әрдайым мифке қайта-қайта оралуы неліктен?» – деген сауал қояды. Мысалы, Аристотель адамға, оның жан-жануарлар тәрізді емес, қауымдасып өмір сүруге жаралғандығына орай, «саяси жануар» деген анықтама берсе, әл-Фараби адамды «мадани хаиуан» деп анықтаған болатын. Эрнст Кассирер болса адамды «рәміздік жануар», «рәміз тудырушы тіршілік иесі» деп анықтайды. Себебі мәдениет дегеніміз адам қолымен жасалған, оның іс-әрекеті нәтижесінде өмірге келген «екінші табиғат» (Карл Маркс). Оған қоғамдық сананың барлық формалары кіреді. Яғни, отбасынан бастап, білім, ғылым, дін, экономика, саясат сияқты бір жағы әлеуметтік институт болып табылатын құрылымдардың барлығы рәміз, символдар болып табылады. Адам айнала дүниені танып-біледі, оларға атау береді. Кассирер осыған орай, құлағы естіп, көзі көрмейтін, сөйлей де алмайтын Элен деген қыз тағдырымен байланысты мысал келтіреді. Жаңағы қыз таң ертең күтуші әйел өзінің беті-қолын жуатын су мен ішетін сусынының ешкім оған атын атап, түсін түстеп бермесе де олардың бір зат екенін түсініп, оған өз санасында ат қойып алады. Қыз оны кейіннен арнайы мекемеде емделіп, тілі шыққанда айтып береді [Орешкин 2013]. Осыған орай, Эрнст Кассирер, «адам, – дейді, – оның символикалық қабілеті артқан сайын шынайы өмірдегімен бетпе-бет келіп, оған ешқандай қарсы тұра алмайды, физикалық нақтылықтан мейлінше алшақтай береді. Ол өмірдегі қатаң фактілер арасында да, не тікелей мұқтаждықтары, ықылас, тілектерімен ғана да өмір сүре алмайды. Ол өзінің арман, тілек, үміт, күдіктен тұратын, бірдеңені жоғалтып алам ба деген қорқыныш билеген қиял мен мұңға толы бұлдыр, сағым әлемінде өмір сүреді» [Кассирер 1988]. Осындай жағдайды ескерген Кассирер адам мен нақты шынайылық арасында бір дәнекер қажет, ол – миф деп есептеді. Саяси мифтер туралы көп зерттеген ойшыл коммунизм, фашизм сияқты режимдердің пайда болуы, олардың халықты соңынан ертуі т.б. адами тұлға құрылымының осы мифке сәйкес құрылғандығымен түсіндіреді.

Антикалық мифология, философия, символизм, эстетика, мәдениетті мұқият зерттеп, оның рәміздік негіздеріне ерекше назар аударған ғұлама ғалым Алексей

Лосев, көне мәдениеттердегі мифтің орны, оның символдық тілінің маңызына тоқталғанда, адамзат мәдениетінің қалыптасуы – адам кеңістігінің тылсым сыры мен парасатты ғалам ретінде ашылуының бастапқы негізі сөзде, есімде паш етіліп, дүниеге, затқа ат қоюда көрінетінін тұжырымдайды. Яғни адамзат мәдениетінің бастапқы негіздері, адамның әр нәрсені танып-біліп, әр құбылыстың мәнін түсінуге тырысқан, оларға ат қойып, есім беруге деген шығармашылық қабілетінің арқасында көне дәуірлерден бастап қалана бастаған. Осының нәтижесінде, яғни сөз, есім, атау, рәміздің арқасында меңіреу дүниеге жан біткен. Мұндай қасиет Лосевтің ойынша, барлық адамда бар. Бірақ ол біреуде күшті болса, біреуде әлсіз, әркімде әртүрлі болады. Соның арқасында адамзат бүгінде біз өмір сүріп отырған замандағы білім, ғылым, дін, өнер, әдебиет, мәдениет, сәулет, экономика т.б. сияқты барша игіліктерді өмірге әкелді. Қазіргі адамға көп нәрселер дайын болғандықтан, оның алдындағы басты міндет, ең бірінші білім, ғылым, өнер, философия т.б. қатысты бүгінге дейінгі адамзат тәжірибесін игеру болып табылады. Сондықтан да қазіргі адам шынайы өмір мен физикалық нақтылықтан барынша алшақтап кеткен. Дайын нәрселерді тұтынып, дайын өнімдерді пайдалану оның бойындағы рәміз тудырушылық қабілетін әлсіретіп жіберген. Ат қою, есім беру дегеніміз, Лосевтің пікірінше, заттармен тікелей қарам-қатынас жасау деген сөз. Оның пайымдауында, әрбір сөз, яғни есім, атау, сонымен бірге рәміз, сол заттың – өзі. Адам бір зат туралы ойлағанда, мысалы алма десек, ол алма деген жалаң сөзді немесе ұғымды емес, нақты алманың өзін ой көзімен көріп, сезім мүшелерімен салмақтап көреді. Басқаша айтқанда, әрбір сөз, әлемдегі сан алуан заттар мен құбылыстардың, мейлі ол әр тілде әр алуан аталсын, сол зат немесе құбылыс туралы ой. Біз бір зат туралы ойлағанда, миымызда түйсіктердің жиынтығы қабылдау нәтижесіндегідей оның тұтастай бейнесі пайда болады.

Лосев бойынша, адамның айнала қоршаған дүниемен байланысы, қарым-қатынасы осы сөз, атау, есім, рәміз арқылы жүзеге асады. «Сөз, – дейді Алексей Лосев, – ақыл-ойымыздың таным-түсінігіндегі заттың дәл өзі». Немесе «Сөз – ол дыбыс емес, бірақ аңғарып, ұғынылған зат, зат болғанда да мән-мағынасы байыптталып, онымен адам қарым-қатынас жасап, тілдесетін зат. Дыбыс немесе басқа нәрселердің барлығы ақыл-ойдағы танып, түсінілген заттың физикалық қасиеттерінің көрінісі іспетті ғана қосымша нәрселер» [Лосев 1990, 177 б.]. Сөздің әсерін ғалым, оның қандай зат, құбылысты бейнелеуімен байланысты, сол белгілеген заттың, Лосев тілінде ноэма, эйдос сияқты мәндік сипаттамаларына қатысты ішкі қуатымен түсіндіреді. Яғни әрбір сөз, символизм принципіндегідей, сол белгілеген заттың өзіндік қасиетіне сай, әсер ету күшін де иеленеді. Сондай-ақ әр сөз жалғыз ғана заттың емес, олардың біріккен қатынасын құрайтын болмысынан тұратын болғандықтан, ол бірнеше затқа ортақ сипат, қасиеттерді де иеленуі мүмкін. Ол адамзат тілінің алғашқы пайда болу кезеңіндегі (дыбыстап үн шығару, ымдап сөйлесу т.б.) және алғаш әр нәрсені соған тиісті таңба арқылы белгілеу, жазу-сызудың қалыптасуында (бастапқыда адам бір зат немесе құбылысты белгілеу үшін оның суретін толықтай салған, кейін ол соларды жетілдіре келіп, әріптік нышандарды жасап шығарған), бастапқыда жеке-жеке зат немесе құбылыстың тек өзін білдіріп, кейіннен олардың жиынтығынан тұратын сөздік құрылымды құрап, соңында тілдегі сөздің құдірет-күші, әсемдігі, бейнелілігі, әуезділігі,

үнділігі, әсерлілігі көрінетін сөз, сөз тіркестері, сөйлем, мәтіндерден құралатын бүтіндей дискурстарға ұласқан тіл болмысының, поэзияда символистер қауымы әсіресе жақсы түсініп, белгілі бір ойды астарлы бейне, көркем образ арқылы жеткізу, шығармаларында тарихи тұлға, мифтік персонаждарға қатысты оқиға, есім, деректерді пайдалану, «сезім жайлы әңгімелеу емес, сезімнің өзін сөйлету» (Шерияздан Елеуқенов) сияқты шеберлікпен, адам болмысының оның өзіне де беймәлім терең сырларына бойлап, сезімін тіл өрнегіне түсіру арқылы «жүректен шығып, жүрекке жететін» мәңгілік өнер туындыларын өмірге әкелу осы ішкі қуат, мәндік сипатпен байланысты дүние болмысына жатады.

Қорытынды

Ойымызды қорытындылар болсақ, шығармашылық болмысы, ақындық қасиетке байланысты, затқа ат қою, есім беру, адамның рәміз тудырушылық қабілеті, жоғарыда айтқанымыздай бүгінде әлсіреп кеткенімен (бүгінгі адам көбінде дайын нәрселерді тұтынып, тәжірибені меңгерумен шектеледі), ол ақын-жазушылар мен өнер адамдарының бойында әлі де болса бар қасиет. Қазіргі ғылым мен техника дамыды, адам қолы талай нәрселерге жетті дегенімізбен, қоғамның рухани болмысы, адам өмірінің мәніне қатысты өмір қоятын талаптар күн өткен сайын қиындап, күрделене түсуде. Осындай жағдайда ақын-жазушылар, сондай-ақ өнер иелері сияқты шығармашылық тұлғалардың жай адамдар сияқты емес, дүние болмысының көпшілікке беймәлім, немесе олардың «анық сезініп, айқын бейне беруге қиналып жүрген нәрселерін» (Виссарион Белинский), діннің мифтер мен ритуалдардағы рәміздік тілін (Эмиль Дюркгейм) немесе өзгелер үшін жай нәрсе болып табылатын заттар мен құбылыстардан тәңірілікті танып, діни қатынастардың пайда болуына әсер еткен діни виртуоздар (Макс Вебер) – пайғамбар, әулие, шаман т.б. сияқты, ерекше қасиеттерге ие, Қасым Аманжоловтың: «Екі көз екі жұлдыз маңдайдағы, Көрүші ең құбылысты қайқайдағы» дейтініндей, жіті байқағыштықпен кез келген құбылыстан тосын ой түйіп, Людвиг Витгенштейннің «Тілді көз алдыға елестету деген сөз, өмірдің кейбір сәттерін көз алдыңнан өткізу» деп пайымдағанындай, өмірдегі қандай да болмасын құбылыс немесе жан-дүниенің тебіренісін «тілдегі тамаша суреттілік пен қалам тиген жерін өмірдің өзіне айналдыра білушілік шеберлікпен» (Зейнолла Қабдолов) жан толқытып, рахатқа бөлер табиғаттың тылсым сұлулығы мен махаббат сезімінің тіл жеткізіп айтқысыз шаттық-мұңын оқырманның айызын қандыра, ойын сөзбен кестелеп жеткізе білетін ерекшелігі, осы Кассирер мен Лосевтегі адамның рәміз тудырушылық немесе заттарға ат қою, есім беру, рәміз тудыру, сол арқылы дүниемен ерекше қарым-қатынас жасау, тілдесу сияқты бүгінде өнер, соның ішінде поэзияда біршама жақсы сақталған қасиеттер қатарына жатады.

Библиография

- Аль-Фараби, 1973. 'Философские трактаты'. Алма-Ата, Наука, с. 78.
Аристотель. 'Метафизика. Книга первая'. [Электронный ресурс]. URL:// https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/arist/metaf01.php (дата обращения: 06.07.2018).
Әуезов, М. 1997. 'Философия жайынан'. Шығармаларының елу томдық толық жинағы. 1 том. Алматы, Ғылым, 81 б.

- Байтұрсынов, А. 2013. 'Қазақ тіл білімінің негіздері. Әдебиет танытқыш кітабы'. Алматы, Ана тілі, 356 б.
- Байтұрсынұлы, А. 2013. 'Алты томдық шығармалар жинағы'. Бірінші том. Алматы, Ел-шежіре, 162 б.
- Есім, Ф. 1996. 'Поэзия мен философияның сәйкес келу сәттері'. Сана болмысы. 2-том. Алматы, Ғылым, 105 б.
- Кассирер, Э. 'Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры'. [Электронный ресурс] URL://<http://anthropology.ru/ru/text/kassirer-e/opyt-o-cheloveke-vvedenie-v-filosofiyu-chelovecheskoy-kultury> (дата обращения: 06.07.2018).
- Касымжанов, А.Х. 1982. 'Абу-Наср аль-Фараби'. М., Мысль, с. 194.
- Кенни, Э. 2018. 'Батыс философиясының жаңа тарихы'. Антика философиясы. 1-том. Алматы, Ұлттық аударма бюросы, 13 б.
- Лосев, А. 1990. 'Философия имени'. М., Издательство Московского университета, 177 с.
- Мұсаева, Н. 2014. 'Асқар әлемінен бір үзік сыр'. *Жұлдыз*. №1, бб. 139–154.
- Нұрғали, Р. 2003. 'Әдебиет теориясы. Аристотель. Поэтика. Нұсқалық'. Астана, Фолиант, 15 б.
- Оңғарсынова, Ф. 'Күн ғұмырлы тағдыр – жыр'. [Электронды ресурс] URL://<https://adebiportal.kz/kz/news/view/14578> (дата обращения: 09.02.2016).
- Орешкин, А. 'Эрнст Кассирер: символ как основа человеческой культуры'. [Электронный ресурс] URL://https://e-notabene.ru/psp/article_346.html (дата обращения: 06.07.2018).
- Хайдеггер, М. 2006. 'Философия дегеніміз не?'. *Классикалық емес батыс философиясы*. 13-том. Алматы, Жазушы, 135 б.

Transliteration

- Al-Farabi, 1973. 'Filosofskie traktaty'. Alma-Ata, Naýka, с. 78.
- Aristotel. 'Metafizika. Kniga pervaya'. [Elektronny resýrs]. URL:// https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/arist/metaf01.php (data obraeniia: 06.07.2018).
- Áýezov, M. 1997. 'Filosofia jaynan'. Shyǵarmalarynyń elý tomdyq tolyq jınaǵy. 1 tom. Almaty, Ǵylym, 81 b.
- Baitursynov, A. 2013. 'Qazaq til biliminiń negizderi. Ádebiet tanytqysh kitabý'. Almaty, Ana tili, 356 b.
- Baitursynuly, A. 2013. 'Alty tomdyq shyǵarmalar jınaǵy'. Birinshi tom. Almaty, El-shejire, 162 b.
- Esim, Ǵ. 1996. 'Poeziya men filosofianýń saıkes kelý saıterri'. Sana bolmysy. 2-tom. Almaty, Ǵylym, 105 b.
- Kassirer, E. 'Opyt o cheloveke: Vvedenie v filosofiyú chelovecheskoı kúltýry'. [Elektronny resýrs] URL://<http://anthropology.ru/ru/text/kassirer-e/opyt-o-cheloveke-vvedenie-v-filosofiyu-chelovecheskoy-kultury> (data obraeniia: 06.07.2018).
- Kasymjanov, A. 1982. 'Abý-Nasr al-Farabi'. M., Mysl. S. 194.
- Kenni, E. 2018. 'Batys filosofiasynyń jańa tarihy'. Antika filosofiasy. 1-tom. Almaty, Ulıtyq aýdarma bırosy. 13 b.
- Losev, A. 1990. 'Filosofia imeni'. M., Izdatelstvo Moskovskogo úniversiteta. S. 177.
- Musaeva, N. 2014. 'Asqar áleminen bir úzik syr'. *Juldyz*, №1, bb. 139–154.
- Nurǵalı, R. 2003. 'Ádebiet teoriiasy. Aristotel. Poetika. Nusqalyq'. Astana, Foliant, 15 b.
- Ońǵarsynova, F. 'Kún ǵumyrly taǵdyr – jyr'. [Elektronny resýrs] URL://<https://adebiportal.kz/kz/news/view/14578> (data obraeniia: 09.02.2016)
- Oreshkin, A. 'Ernst Kassirer: simvol kak osnova chelovecheskoı kúltýry'. [Elektronny resýrs] URL://https://e-notabene.ru/psp/article_346.html (data obraeniia: 06.07.2018).

Hardegger, M. 2006. 'Filosofia degenimiz ne?'. Klassikalyq emes batys filosofiasy. 13-tom. Almaty, Jazyshy, 135 b.

Резюме

Мейрбаев Б., Куранбек А., Оразхан Т. Философия и поэзия

В статье рассматривается проблема соотношения философии и поэзии как специфических способов познания мира и форм бытия слова в их сходстве и различии. На основе сопоставительного анализа теории и методологии развития мировой философии и искусства словесности в отечественном литературоведении рассматривает вопрос о природе и особенностях философского знания. В работе показано, что поэтическое мышление и способность создавать символы являются как уникальной особенностью человека, так и одной из духовных основ изучения мира и изображения действительности, и сегодня они остаются одними из наиболее хорошо сохранившихся качеств поэзии.

Ключевые слова: философия, бытие, поэзия, язык, логика, поэтическое мышление, чувственное познание, художественная интуиция, символ.

Summary

Meirbayev B., Kuranbek A., Orazkhan T. Philosophy and Poetry

The article discusses the relationship between philosophy and poetry as specific ways of understanding the world and the ways in which words are similar and distinct. Based on a comparative analysis of the theory and methodology of the development of the world philosophy and the art of literature in national literary studies, the article examines the question of the nature and features of philosophical knowledge. The paper shows that poetic thinking and the ability to create symbols are both a unique feature of humans and one of the spiritual foundations of the study of the world and the representation of reality, and today they remain one of the best-preserved qualities of poetry.

Keywords: Philosophy, Being, Poetry, Language, Logic, Poetic Thought, Sensual Knowing, Artistic Intuition, Symbol.



*Досай Кенжетай (Түркістан, Қазақстан)***ФАРАБИ – ӨРКЕНИЕТ ҰСТАЗЫ**

Аннотация. Фараби – Түркістан топырағы, бұрынғыша айтқанда, Фараб аймағынан шыққан ірі ойшыл, философ ғалым. Ол тек ислам өркениеті үшін ғана емес, Батыс пен Шығыста, ақыл ойдың айқын тіршілік ету тұжырымдамасын жасаған данышпан. Өткен ғасырда Батыста, мемлекет пен дін, философия мен ғылым, ғылым мен дін, теизм мен атеизм, экзистенциализм мен болмыс туралы пікірталастар ушыққан кезде, әл Фараби мұраларының бірден сұранысқа ие болуының астарында осы мәселе жатыр. Бұл сұраныс, бүгінгі зайырлы ел – Қазақстан үшін де өзекті. Себебі, елімізде салафилік тенденцияның кең етек алуы, ақыл-ойдың тұншықтырылуы, ноқталануы сияқты індеттен құтылуда, мемлекет пен дін қатынасында ақыл мен нақылдың арақатынасын нақтылауда да Фараби мұрасына зәру екендігіміз айдан анық.

Түйін сөздер: Фараби, өркениет, дін, философия, ислам өркениетінің ұлы ұстазы.

Кіріспе

Бүгін, әл-Фарабидің 1150 жылдық мерейтойы қарсаңында, «Фараби не дейді?» деген мәселеге жауап беруге дайынбыз ба? Мен бұл жерде Фарабидің бір қырына, түркі ислам философиясы тұрғысынан, оның өркениеттік бастамашылдығына қысқаша тоқталмақшымын.

“Ислам өркениетінің ұлы ұстазы” [Ülken 1950, 3 б.] әл-Фарабидің адам туралы ілімдерінің мәнін тану үшін де оның мәдени және тарихи дүниетанымдық кеңістігі – дәстүрлі түркілік дүниетаным мен исламдық діни мәдениетті танып, пайымдай білу керек. Сонда ғана әл-Фарабидың еңбектерінен дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы космологиялық түсініктер, Орхон-Енисей құлпытастарындағы терең философиялық, моралдық-этикалық, ұлттық құндылықтардың негізгі элементтерін көруге болады.

Әл-Фараби дін, философия және саясат арқылы адамдар арасында бірлік пен бақыттың үстемдік етуін мұрат еткендіктен түркілік дүниетанымдық элементтер мен құбылыстарды ислам философиясы ішінде қорытып, пайдалана білді. Өйткені, оның негізгі методы, жалпы болмысты тұтастық тұрғысынан қарастыру болғандықтан, негізгі исламдық платформаға басқа дүниетанымдық пікірлер мен жүйелерді үйлестіру үшін көбінесе еркін комментарий методын, яғни бүгінгі герменевтикалық әдістен терең әрі кең “тауил” әдісін қолданады [Ülken 1950, 49 б.]. Әл-Фараби іліміндегі сана (ақыл), планета (фалак) және сол сияқты терминдер көне Батыс философиясынан алынғанымен, оларды ислам терминологиясындағы сама (көк), рух (жан), малак (періште) және т.б. сияқты ұғымдарды білдіруде қолданған. Онсызда әл-Фараби болмыстардың онтологиялық қатарында Тәңірден кейін орын алған “ақылдарды”, яғни рухани болмыс болып табылатын саналық дәрежелерді періштелер (малак) ретінде ұсынып отыр. Мысалы: “фаал ақыл”, яғни белсенді сананы “рух-ул-амин” (сенімді жан), “рух-ул-қуде” (қасиетті жан) немесе “жебірейіл” (періште) орнына толығымен исламдық діни терминдерді қолданады. Бұл жерде әл-Фарабидың өзінің философиялық жүйесін қалыптастыруда ислам дүниетанымынан басқа да ойлау жүйелерінен пайдаланса да, нәтижеде оның көзқарасында исламдық діни центризмнің басым екендігін көруге болады. Мы-

салы, әл-Фараби философияны оқымай тұрып, діннің бүкіл қыр-сырын меңгеруді шарт деп біледі. Бұл жерде дана бабамыздың дүниетанымдық тұғырларының Құран мен исламдық мәдениет екендігін көруімізге болады.

Фараби ілімі мен мистикалық таным арасындағы байланыстың басым екенін көптеген зерттеушілер қуаттайды. Мысалы, Х. Корбин суфизм терминдерінің Фараби еңбектерінде кең қолданылғандығын айтып, оның интуицияға, иллюминацияға негізделген ілімі, өте ашық әрі анық, жоққа шығарыла алмайтындай дәрежеде мистикалық элементтерге толы десе [Corbin 1994, 288-289 бб.], М. Байрактар “Фарабидың философы сопылардың әулиелерімен, кейбір тұстарға өте ұқсас, бірдей көрінеді. Сондықтан Ибн Араби сияқты суфи әрі философтардың пайғамбарлық, әулиелік концепциясына үлкен әсері болды. Фарабиден бастап басқа да философтар интуиция арқылы заттың мәніне жетуде таза рационализмге “рационалдық суфизм” жолы арқылы өтеді” [Bayraktar 1997, 156-176 бб.] дейді. Д. Бойер болса, Фарабидың философиялық жүйесінде ғана емес, оның өз өмірін толығымен нәпсінің арылуына арнағандығын, нәпсіні тазартуды-философ болудың шарты ретінде көретіндігін айтады [Boyer 1960, 77 б.]. С.Ұлыдағ, Фарабидың платондық идеалистік философиямен Аристотельдің рационалдық философияны үйлестіруге тырысуы оның философиясында мистикалық мәннің орын алуына әкеліп соқты” [Uludağ 1994, 1 б.] дейді. Фараби де өзінің “Мәселелердің қайнары” (Уйун-ул Мас”аил) атты еңбегінде танымның (мушахада) ішкі психологиялық тәжірибе жолымен де болатындығын айтады. Оның ілімінде адамдық рух таным-мәліметті тікелей Тәңірден емес, пайғамбар сияқты (жәбірейілден) белсенді санадан алады. Белсенді сана Тәңір мен адамдық сана арасындағы орта бір жерден орын алады. Ал сопылықта рухани шабыт (экстаз), бірлік (уислат) сияқты категорияларда Тәңір мен адам арасында перде немесе кедергі жоқ, адам Тәңірмен тікелей үйлесімділікте болады [Sebecioğlu 1997, 760 б.].

Фараби “кемелділік дәрежесін рационалдық махаббат арқылы дәлелдеген болатын. М. Байрактар мұны Фарабидың “рационалдық суфизм теориясы” деп қарайды. Өйткені кемелділіктің себебі–махаббат. Махаббат Фарабидың ілімінде, “Ең кемелділіктің” және басқа да кемелдіктердің бірден бір дәлелі болып табылады [Bayraktar 1997, 193 б.]. Адам ақылмен түйсініп, тани алмайтын Тәңірге тек құдайлық махаббат, рухани шабыт арқылы ғана ұласуға болады [Farabi]. Бұл жерде Фарабидың тағы суфизм табиғатына ойысқанын көреміз. Бірақ Фарабидың көзқарасы бойынша суфизмді белгілі бір ойлау жүйесі емес, эмпириялық-практикалық хәл ретінде бағалағаны белгілі [Ülken 1950, 185 б.]. Х.З.Үлкен де, Фарабидың метафизика мәселесінде басқа схоластиктерді артқа тастап гностицизмге өткендігін, психологиямен теологиядағы спиритуализмі оның философиясының өзегі екендігін, Аристотельден бастап жаңаплатондық арқылы суфилік спиритуализмге өткендігін айтады.

Әл-Фарабидың көзқарасы бойынша адамның шынайы рухани кемелдікке жетуі оның танымның теориялық және практикалық тұрғыдан тең меңгерілуіне байланысты [Farabi, 127 б.]. Өйткені әл-Фараби өмір сүрген уақыт пен кеңістікте философияның негізгі міндеті адамзаттың игілігіне қызмет етіп келе жатқан дін мен ғылымның бірлігін қамтамасыз ету болатын. Өйткені діннің рухы болып табылатын иман немесе имандылық ислам халифатында әртүрлі дүниетанымдық, діни және философиялық ағымдардың ықпалымен әлсірей бастады. Әл-Фараби

философияның да, діннің де адамзаттың бақыты мен игілігі үшін қызмет ететіндігін, діннің адамды иман арқылы ақиқатқа жетелейтіндігін, ал философияның сол иманды рационалдық жолмен нығайтуға негізделген ойлау жүйелерін қалыптастыратындығын айтады. Бұл жөнінде атақты ислам теологы Мұхаммед ал-Бахий, “...дін – Алладан келген абстрактілі сипаттағы – ақиқат болғандықтан мәңгілік. Философияның дінге немесе иманға, имандылыққа қызметі – иман принциптерін рационалдық тұрғыдан түсіндіру, яғни имандылықты рационализациялау”, – деп түсіндіреді [al-Bahiy 1997, 310 б.].

Негізгі бөлім

Әл-Фараби іліміндегі адамның мақсаты – бақыт. Адамның бақытқа қауышуы белсенді сана (“фаал ақыл”) мәртебесіне жетуі арқылы жүзеге асады. Адамның рухы Тәңірге ұмтылғанда ғана игілікке беттейді. әл-Фараби атамыз, “... игілікке ұмтылу – тек игілік үшін болғанда ғана ең ұлы бақыт болып саналады” – дейді [Ebu Nasr El Farabi 1997, 65-66 бб.]. Бұл мәртебеге жетудің жолы – дүниелік, материалдық тәуелділіктен арылу. Екінші, “...адамның бақыты, оның кемелділігі моральдық құндылықтармен өлшенеді [Şehsivaroglu 1950, 20 б.] Бұл жерде Фарабидың ойлау жүйесінің толық тұтастықта екендігін көруге болады. Бұл туралы француз философы Де Ласи Олеари “Фарабидың ілімі бақытқа жету жолында рухтың тәннен, материядан ажырауын өзіне басты мақсат етіп қояды. Оның осы жол арқылы Тәңірге қауышуға болатындығын көрсетуі Фараби ілімінің жаңаплатондық мен суфизмнің синтезі екендігін көрсетеді. Жалпы алғанда вахдат-и-вужуд теориясына қарай ойысқан үйлестіру методы екендігін көруге болады” [De Lasy O’Leary 1971, 106 б.] – дейді. Осы ойды түрік философы Ж. Сунар да қуаттайды. Оның пікірінше, әл-Фараби жаңаплатондықтың әсерімен өзіне дейін тек қана хәл ілімі ретінде танылған суфизмге философиялық форма берген ең алғашқы философ болатын [Sunar 1972, 56 б.]. Дегенмен біздің ойымызша, әл-Фараби суфизмге философиялық форма берген философ ретінде емес, керісінше философияға мистикалық-сопылық мән беру арқылы тұтастыққа ұмтылған ойшыл ретінде көрінеді.

Адамның әлемнің орталығы ретінде қаралуы – Құранның принципі. Құран адамға жер бетінде Тәңірмен “тілдесіп сұхбаттаса алатын” тек жанды, әрі осы дүниедегі өзінің “халифасы-орынбасары” ретінде маңыз берген [Kur’an]. Адам шын мәнінде күрделі, қарама-қарсы табиғаттағы қуаттарды өзінде топтастырған макрокосмостың көшірмесі – микрокосмос болып табылады. Түркі-ислам философиясы – кәлам, тасаууф, фикх және т.б. салаларда ғылым өкілдері мен олардың еңбектерінің жемісі. Әл-Фарабидің адамдық таным мен құдайлық таным арасындағы исламдық ғылым, философия және дін аралық қатынасын логикалық методтармен айқындағандығы белгілі. Фараби барлық еңбектерінде физикалық және метафизикалық, яғни трансцендентальды әлемнен бастап тұтастай себептілік арқылы адам мен қоғамның осы әлемдегі табиғи жағдайын және болуы тиісті күйіне байланысты түсіндірме жасауға тырысқан.

Оның пікірінше, өзін-өзі білетін трансцендентальды “бірінші Болмыс пен Себептен” белгілі жүйе мен тәртіпке сай орналасқан әлем толығымен пайда болған соң адам мен қоғам жаратылған. Басқаша айтар болсақ, Фараби философиясында әлем екіге бөлінеді. Бірі адамның тіршілік ортасы саналатын физикалық

әлем және екіншісі метафизикалық әлем. Бір жағынан трансцендентальды саналы болмыстар (10 сана, 9 планета) мен аспан денелерінің орналасқан әлемі, әсіресе соның ішіндегі «белсенді сана» адамның ең жоғарғы таным көзі болып табылады. Адамның тіршілік ортасы, физикалық әлемде рет-ретімен алғашқы материя, төрт элемент пен минералдар сияқты жансыз денелер, кейіннен өсімдіктер, жануарлар мен адамдар сияқты жанды денелер жаратылған. Бұл жерде адамның қалыптасуына қатысты Фарабидің айтқан ойы, адамның болмысынан бұрын пайда болған минералдар, өсімдіктер мен жануарлардың бар болуы міндетті болса, ал адамның уақытқа қатысты бар болуы, ақиқатты тани алуы, жақсыны қалауы (ихтийар) сияқты ерекшелігіне орай осы әлемдегі ең құнды болмыс болуына қарамастан, шектеулі болмыс екендігі де түйінделеді. Демек, адам кемелденуге мұқтаж. Осы нұқсандығын адам уақыт ішінде жоя алатындығы үшін, адамның тарихы – оның кемелдену үдерісінің тарихы болып табылады.

Міне осы ұстаным исламдағы кәлам, философия және тасаууф мектептерінің негізгі арқауы болды. Фарабидің сөзімен айтқанда, адам потенциалды білу қуаты бар: «потенциалды ақыл, ойлаушы, ойланылған» болмыс. Адамды потенциалдан әрекетке түсіретін нәрсе, себептілік байланысында болмысқа қатысты міндетті таным (мағрифату'л – лима'ш-шай). Фараби философиясында адам өз болмыстық тіршілігін таным арқылы жүзеге асырады. Сонда Фараби түсінігінде таным мен болмыс немесе таным арқылы бар болу тең ұғым. Адам уақытқа қатысты болмыс. Адамға сол өз уақытының шарасынан асып кемелдікке, бақытқа жетуі үшін тек таным жеткіліксіз, оған қоса амалды да жүзеге асыруы шарт. Бұл Құрандағы білім алу, оны жүзеге асыру ұстанымымен үндеседі. Адамдық болмысты толық қалыптастыру өлімнен соң аяқталады. Сондықтан адамның алдында өлімнен бұрын жүзеге асыратын үш түрлі таңдау бар: Біріншіден, адам ілімі мен амалын тең дәрежеде қолданып, жүзеге асырып, яғни парасатты адам (фазыл) болып, шексіз бақытқа (ас-саадат-ул кусуа) ұласады; екіншісінде адам тек таным, ілім иесі болып қалады, бұл жерде ол амал арқылы жүзеге аспағандықтан (фасык) шексіз бақытсыздыққа душар болады, (шақауат) яки, адам танымды да қалауды да жүзеге асырмаса, өліммен бірге жоқ болады.

Фарабидің таным мен амал немесе сөз бен істің тұтастығы ұстанымы Орта Азиядан шыққан ірі ойшыл тұлғаларымыздың шығармаларында жүйелі көрініс тапқан.

Екінші бір ортақ тұс, Фарабидің көзқарасы бойынша, адам өз бетінше жеке алғанда уақыт ішінде нұқсандығын жойып кемелдікке жете алмайды. Өйткені Фарабидің ұстанымында адам қоғамдасып тіршілік етуге мәжбүр. Бұл қажеттілік адамның (әлеуметтенуі үшін) табиғатынан туындайды. Сондықтан Фараби “адам қауымшыл тіршілік иесі” (ал-хайуану'л мадания) дейді. Сонымен әрбір адам парасатқа қол жеткізуі үшін қоғамның ішінде болуы шарт. Дегенмен, адамның қоғам ішінде болуы, ол қоғамның басым көпшілігінің парасатты болуы, оның жеке басының бақытқа жетуі үшін жеткіліксіз. Демек, адам парасат жолындағы таным мен құндылыққа өзінше жете алмайды. Оған, ұстаз кәміл жол көрсетуші қажет. Ал қоғамдағы барлық адамның түгел дерлік бақыт пен кемелдікке жетуі де мүмкін емес. Сондықтан оларға болмысы жағынан кәміл жол көрсетуші ұстаз, ойшыл философ басшы қажет. Қоғамды парасаттылыққы шақырып, бақытқа жеткізетін адамдар тобы “таңдаулылар және қарапайым” болып екіге бөлінеді. Таңдаулылар тобындағылардың өзі екіге бөлінеді: Біріншілері – даналар (хукама, фаласифа),

олардың танымдық құралы – философия, екіншілері – ғұламалар (улама, алим, ахли синаға), олардың танымдық құралы – ғылым (білім, өнер).

Фарабидің ойынша, адамды бақытқа жеткізетін құрал философия. Ал осы философиялық танымға адам екі жолмен жетеді. Біріншісі – адамның ақыл қуаты, екіншісі – оның трансценденталь ұстаным болып табылатын “белсенді санамен” байланысты.

Ғылымның да философияның ұстанымдары (категориялары) “белсенді санадан” адам санасына келеді. Адам санасы осы келген ұстанымдар мен категорияларды (ма‘кулат-ул ула) пайдалану, философия жасау, дұрыс пен бұрысты (сауаб-далат) ажырату, өзін қателесуден сақтандыру дәрежесіне көтеруі арқылы ғана мүмкін болады. Сонымен философияда дұрыс пен бұрысты ажырататын, қателіктерден сақтандыратын әрине, мүмкіндігі шеңберінде, ол – логика. Адамды парасатты, бақытты қылатын, негізгі тақырыбы Алғашқы және Трансцендентальды Себептен бастап барлық болмысты себеп-салдар байланысы арқылы түсіндіретін, болмыс туралы ең “айқын таным” беретін философия басқа барлық ғылымдардың атасы деп есептеледі. Бүгінгі біздің түсінігіміздегі философияны Фараби ұлы философия (ал-фалсафат-ул ула), даналық (хикмат), теориялық философия (ал-фалсафат-ун-назарийа), теология ілімі (ал-илм-ул илаһийа) және т.б. деп атайды.

Фараби философия мен дінді салыстыра келе философияның әмбебап, ал діннің ұлыс пен қоғамдарға қарай өзгеретіндігін айтады. Сондықтан қоғам, мемлекет, дін арасында тығыз байланыс бар. Қай жерде қоғам болса, сол жерде дін бар. Егер бір дін шынайы философиямен үндессе, ол дін – парасатты (ал-милла фадила) дін, ал керісінше болса, ол дін бұзылған дін (ал-милла ад-далла). Діннің теориялық және практикалық тұрғыдан үздіксіздігін қамтамасыз етуі үшін фикх пен кәлам философияға, ал факих пен кәламшы философқа көмекші болуы тиіс фикх пен кәлам, яғни діни ғылымға философия көмектесуі тиіс. Сонымен жалпы шола келе Фарабидің шығармаларындағы адамды кәмілдікке жеткізетін, парасатты, бақытты қылатын таным шынайы философиялық таным. Осы танымға қарай әрекет ету – парасаттылық. Міне осы мақсаттағы қауымды парасатты қауым, қоғамды парасатты қоғам, ұлысты парасатты ұлыс, мемлекетті парасатты мемлекет деп көрсетеді.

Әл-Фараби дін, философия және саясат арқылы адамдар арасында бірлік пен бақыттың үстемдік етуін мұрат еткендіктен, түркілік дүниетанымдық элементтер мен құбылыстарды ислам философиясы ішінде қорытып, пайдалана білді. Өйткені оның негізгі әдісі жалпы болмысты тұтастық тұрғысынан қарастыру болғандықтан, негізгі исламдық платформаға басқа дүниетанымдық пікірлер мен жүйелерді үйлестіру үшін көбінесе еркін комментарий әдісін, яғни бүгінгі герменевтикалық әдістен терең әрі кең “тауил” әдісін қолданады.

Әл-Фарабидың көзқарасы бойынша адамның шынайы рухани кемелдікке жетуі оның танымының теориялық және практикалық тұрғыдан тең меңгерілуіне байланысты. Өйткені әл-Фараби өмір сүрген уақыт пен кеңістікте философияның негізгі міндеті адамзаттың игілігіне қызмет етіп келе жатқан дін мен ғылымның бірлігін қамтамасыз ету болатын. Әл-Фараби философияның да, діннің де адамзаттың бақыты мен игілігі үшін қызмет ететіндігін, діннің адамды иман арқылы ақиқатқа жетелейтіндігін, ал философияның сол иманды рационалдық жолмен нығайтуға негізделген ойлау жүйелерін қалыптастыратындығын айтады.

“Қайырымды қала тұрғындары” атты еңбегінде әл-Фараби материядан тыс болмыс, мәңгі жаратылыс құбылысының бастауы болып табылатын алғашқы себеп – Алла туралы өте терең талдау жасағанын көруімізге болады. Бұл теория ислам философиясының маңызды бөлігін құрайды. Ай үсті және ай астындағы деп әлемді екіге бөледі. Бұл әлемдер әрдайым қозғалыс үстінде, әрі ұдайы өзгеріп отырады. Әл-Фараби “Бірдің” яғни Тәңірдің міндетті болмыс болғандығын және сол себепті де Ол өзінің “бар” болуы үшін еш нәрсеге мұқтаж еместігін қабылдайды. Ол (Тәңір) өзін-өзі тану, білу күшіне ие. Ол әрі ойлайтын (ақил), әрі ойланылатын (макул) болмыс. Оның формасы еш нәрсеге ұқсамайды. Еш нәрсе оған ұқсамайды. Оның қарама-қайшылығы мен серігі де жоқ. Тәңірі мен көптік арасындағы байланысты әл-Фараби эманация (судур) арқылы түсіндіруге тырысады. Фараби бүкіл болмысты себеп және салдар ара қатынастармен байланысты 6 дәрежеге (себепке) бөледі: Алла (ас-сабаб ал-аууал), аспан денелері (ас-сабаб ас-саний), сана (ал-ақл ал-фаал), жан (ан-нафс), форма (ас-сурат), материя (ал-мадда). Бұлардан Алла міндетті болмыс (вужуди уажіп), ал қалғаны мүмкін болмыстар (вужуди). Бұлар бір-бірімен себеп жағынан байланысқан. Көріп отырғанымыздай Фараби философиясы ислам діні мен дүниетанымын басшылыққа алатын философия. Ойлау қалыптары грек философиясынан алынса да мазмұны исламдық болуында күмән жоқ.

Адам пайда болған кезде ондағы ең маңызды рөл алатыны азықтандырушы қуат (кууа ал-ғазия), кейін сезімдік (хасса), қиялдау (мутахаййла), ойлау (натика) және қалау қуаттары (нузуғия) пайда болады. Бұл бесеуі рухтың негізгі қуаттары.

Фарабидің өз дәуіріндегі атқарған ең маңызды қызметі дін мен философия арасына көпір салып, оны пайғамбарлық (нубувват) және философиялық түсінікке негіздей отырып анықтама бергендігінде жатыр. Оның пікірінше нағыз философ пен пайғамбар арасында ешқандай айырмашылық жоқ. Әрқайсысының мақсаты – адамдардың бұл дүние мен о дүниедегі бақытқа қол жеткізуіне көмек беру. Алайда философ өз күшімен (ақылымен) Аллаға жету үшін көп еңбек еткендіктен пайғамбардан символикалық түрде жоғары тұрады. Әйтпесе шын мәнінде философ пайғамбардан да жоғары деп айтпаған. Бұл мәселені жете түсінбегендіктен әл-Фарабиге көптеген ғалымдар қарсы шыққан. Әл-Фараби бұл мәселеде философты пайғамбар дәрежесіне дейін көтеріп, онымен теңестірген. Ол пайғамбарды философ дәрежесіне түсіруді ойламаған. Себебі бар мәселе әл-Фарабидің философ деп кімді айтып тұрғандығына байланысты. Бұл тұрғыдағы оның пікірі Ибн Араби секілді философтардың пайғамбарлық пен әулиелік жайлы көзқарастарына көп әсер еткен. Әл-Фарабидің пікірінше ең кеменгер басшы – ең кеменгер әрі бойында пайғамбарлық пен философ болу қасиеті бар адам. Ал бұл қасиеттер Хз.Мұхаммедтің бойында бар. Сондықтан да Хз.Мұхаммедті “Бірінші басшы” деп есептейді.

Міне, түркі ислам философиясы тарихындағы Фарабидің ойлау жүйесіндегі Алла туралы танымы мен түсіндірмесінде эклектизм бар. Оның себебі де қарапайым. Екеуі де Құрандағы Алланың танымы мен Аристотель, Платон философиясындағы Алла түсінігін үйлестіруден туған электизм. Мұндай «жамауға» ислам мутакаламдері қарсы шығып, философтарды сынағанымен өздері олардың ұғымдық жүйелері, қолданған методы мен қалыбынан алыстап кете алмаған. Кәламдық тұрғыдан өзіндік методологиялық сенім жүйесін қалыптастырған түркі ислам философиясында кәламдық-доктриналық мектептің

негізін салған Матуридидің Алла, әлем және адам туралы идеялары да Фараби, Ибн Сина көзқарастарымен астасып жатыр. Өйткені олардың дүниетанымдық кеңістігі мен негіздері ортақ болатын.

Әл-Фарабидегі адам мәселесінен сөз қозғағанда оның дүниетанымдық, танымдық мәселелерді зерттеу методы жағынан психологиялық пайым төңірегінде қарастырғандығын көруімізге болады. Фарабидың гносеологиялық танымында адам санасы “фаал ақыл”, яғни белсенді сана тарапынан берілген абстрактілі категорияларды қабылдай алады. Бұл адам санасының ең жоғарғы дәрежесі. Байқасаңыз, адам ақылы арқылы ғайып әлеміне өтіп, ғайып әлемін танып, “белсенді санаға” қауышқанда ақиқаттың бүкіл сыры мен құпиясының мәніне жете алады. Фараби өзінің “Саясат-ул Мадания” атты еңбегінде “...адам адамдық сана шыңына көтерілгенде, яғни адамдық сана мен белсенді сана (періште-жебірейіл) қосылғанда ең ұлы бақытқа кенеледі. Ең дұрыс мәліметке қол жеткізу арқылы шынайы таным – бақытқа жетеді” [Fahri 1992, 115 б.] – дейді. Осылайша Фараби сопылық дүниетанымның рационалдық танымын әрі бақыттың теориялық негізін салады [Bayraktar 1997, 184 б.]. Гносеологиялық қуаттар мен қабілеттерді тәннің әрбір ағзасына (мүшесіне) орналастырған Фараби гносеологиялық танымның ішінде ең маңызды орынды қалбке (жүрекке-көңілге) берген. Фараби үшін абсолюттік гносео-орталық – қалб. Ислам қайнақтарында абсолюттік таным – жүрек (қалб), аян (уахи) және шабыт (илхам) интуиция жолы арқылы “ғайып әлемінен” (метафизикалық әлем-Тәңірден) келген мәліметтер. Фараби мұны философия арқылы түсіндіруге тырысады. Оның ойынша гносеологиялық таным адам санасы мен тәжірибесінен әрі метафизикалық қуаттар мен болмыстардың әсерінен туындайды.

Байқасаңыз, танымдық тұрғыдан Фараби мен Иасауи ілімінде айырмашылықтарға қарағанда ұқсастықтар басым. Тек Иасауи ілімінде адамның ақыл арқылы “ғайып әлеміне” өтуі мүмкін емес. Ақыл Тәңірді тануда шарасыз. Иасауи ілімінде адамның негізгі мақсаты “фаал ақыл (белсенді сана)” арқылы шынайы мәліметке қол жеткізу емес, керісінше сол белсенді сананың жаратушысы әрі барлық мәліметтердің қайнар бұлағы – Тәңірдің өзімен қосылу, оның болмысында “фана фи Аллах” (Тәңірде еру, онда жоқ болу) мақамында абсолюттік тұтастық пен бірлікке қол жеткізу болып табылады [Носа Ahmet Yesevi 1993, 5 б.; 50 б.; 51 б.].

Әл-Фарабиде адамның асыл мұраты Тәңірді тану, құдайлық әлемге, яғни белсенді сана әлеміне қауышу болып табылады. Осы әлемге жеткен адам шынайы бақытқа жеткен адам. Осы мақсатқа жету, оны жүзеге асыру жолында іс-әрекет жұмсайтын адамдар “парасатты адам”. Бұл ұлы мақсат адамға, қоғамға о дүниенің де бұл дүниенің де бақытын ұсынады. Өйткені шынайы бақытқа ұласуды мұрат еткендер, ұлы мұратқа тек дұрыс игі істермен, парасатты жолмен ғана ұласа алады. Бұл қай жағынан алып қарасаңыз да бұл дүниенің бақыты мен тыныштығы деген сөз [Olguner 1999, 121 б.].

Әл-Фарабидың ойынша әрбір адам бақыттың не екендігін, бақытқа жету үшін не істеу керектігін өз алдына біле алмайды. Бұл мақсатқа жету үшін ол ұстазға (мұғалімге) жол көрсетушіге (мүршитке) мұқтаж. Фарабидың шынайы ұстаз, мүршит, шын мәніндегі қаған-философ барлығы бір тұлға. Ол білім мен танымды меңгерген кемел адам. Өйткені ұлы қабілеттерге ие болған кісі белсенді сана (жебірейіл) мен байланыс құра білетін, яғни Тәңірден аян алатын пайғамбар

сияқты. Адамның рухы тәніне билік жүргізгені сияқты, пайғамбардың рухы да “осы әлемде” билік жүргізеді. Өйткені ең ұлы рух пайғамбар-философқа ғана болады. Сондықтан да ол пайғамбар-философтарға қасиетті рухтың иесі ретінде қарайды. Міне, осындай адам ғана шынайы бақытқа барар жолды көрсетіп бере алады. Осындай билеуші, қаған, философ тарапынан басқарылған адамдар да парасатты, бақытты адамдар. Олардың қоғамы да парасатты қоғам. Ұлты да парасатты ұлт. Иасауи де өзінің “Мират-ул Қулуб” атты рисаласында “ондай рух тек Хз. Мұхаммед пайғамбарда ғана болады. Өйткені ол “әруахтардың атасы”(рухтардың атасы)...” – деп Фарабимен үндесіп жатыр.

Әл-Фарабидың “ал-инсан-ул фазыл” (парасатты адам), категориясы суфилердің “инсани-камил” (кемел адам) концепциясына сай келеді [Uludağ 1994, 225 б.]. Иасауи ілімінде де адамның асыл мұраты Тәңірді тану [Носа Ahmet Yesevi 1993, 155 б.]. Фарабидегі “парасатты адам” “парасатты қоғам” “қаған-философ” “бақыт” т.с.с. ұғымдар мен категориялардың орнын Иасауи ілімінде “кемел адам”, “жол көрсетуші-муршид”, “рухани еркіндік” сияқты сопылық категориялар арқылы толтырылғандығын көруге болады.

Фарабидың жан мен тән туралы көзқарастары оның метафизикасы мен психологиясы арасындағы ерекшелігі мен айырмашылығын көрсетеді. Өйткені оның көзқарасы бойынша әрбір жан кемелденуге мұқтаж және кемелдене алады да. Адамның жаны абстрактілі болмыс. Жан тәнде емес, бірақ оның қолданатын қуаттары (энергиялары) тәнде орналасқан және жан мен оның қуаттары бір-бірінен ажырай алмайды [Farabi, 10-13 бб.]. Абстрактілі болмыстар материалды емес, жоғалып кетпейді, өлмейді, олар өз субстанцияларын біліп, қабылдайды. Бұлардың әрбірінің бақыты материямен араласып кірленген болмыстардың бақытынан жоғары тұрады. Адам жаны жоғарыдағы абстрактілі болмыстардың атрибуттары секілді тек өз субстанцияларын ғана қабылдай алады. Яғни адам рухы ең жоғарғы рухты, қарама-қарсылықтарды тұтастықта ұғып, қабылдайды [Farabi, 7 б.]. Фарабидың көзқарасы бойынша тәннің кемелдігін рух, ал рухтың кемелдігін “белсенді сана” қамтамасыз етеді. Бұл туралы Фараби “Фусус-ул Хикам” (Даналықтың жауһарлары) атты еңбегінде былай дейді: “Сенің болмысың екі табиғаттан тұрады: бірі түр, форма, сан, сапалық қасиетке ие, қозғалатын немесе қозғалмайтын, жайылып, бөлшектене алатын субстанция. Екіншісі де біріншіден табиғаты жағынан мүлдем басқа, жоғарыдағы атрибуттардың ешқайсысына ие емес субстанция. Осы екіншісінің мәні тек сана арқылы танылады. Басқаша айтқанда сен екі әлемнің қосындысынан тұрасың; біріншісі – ғайып әлемі, екіншісі – жаратылыс әлемі. Өйткені рухың Тәңірдің әмірінен, тәнің де Оның жаратылыс әлемінен жаратылған [Farabi, 30 б.]. Байқасаңыз, әл-Фарабидың ілімінде осы “екі әлем табиғаты” жиі-жиі пікірталас көзі ретінде көрінеді. Екі әлемнің бірі бұйрық (хақ) әлемі – мәңгілік, себепсіз өздігінен бар болған, абстрактілі әлем. Екінші әлем – халқ жаратылыс әлемі. Бірінші хақ әлемінің себебімен пайда болған, сезім мүшелерінің түсініп қабылдай алатын, шектеулі әлем – осы дүние. Осы екі әлемді бір-бірімен іштей тығыз қатынаста ұстап, біріктіріп тұрған көпір – адам. Бұл туралы әл-Фарабидың “космос-үлкен адам; адам да микрокосмос” деген сөзі кейінгі Ибн Араби және басқа да суфилер тарапынан кең қолданылған.

Әл-Фараби ілімінде жан мәңгілігі тұрғысынан тәнге мұқтаж емес. Жан кемел болмай-ақ тәннен айрылатын болса, тәнсіз-ақ кемелдікке жете алады. Тән жанның

болмысы үшін шарт болғанымен, оның кемелдікке жетуі үшін шарт бола алмайды [Ebu Nasr El Farabi 1997, 94-95 бб]. Адам рухы тәннен айрылғаннан кейін, яғни өлімнен кейінгі абстрактілі болмыстарға тән бақытқа кенеледі және мұндай бақыт ең кемелді де парасатты рухқа тән болады [Farabi, 8 б.]. Рух метафизикалық әлемге тән болғандықтан да формадан жаратылмаған. Ол тәнмен бірге жаратылып, тән өлген соң да тіршілігін жалғастырады. Фараби “...физикалық өлімнен кейін жан бақыт немесе азап сияқты хәлдерге ие болады. Бұл жерде әрбір жанның хәлі әртүрлі. Яғни әр жан өзіне лайықты хәліне қауышады” [Farabi, 10 б.], дейді. Рухтың тазалығы Тәңірден келген мәліметтердің толық ұғынылуын қамтамасыз етеді. Өйткені рух адам табиғатының айнасы, негізгі субстанциясы болса, ал теориялық сана оның (айнаның жүзі) беті (формасы) сияқты [Farabi, 48 б.]. Осы көзқарасына қарап Фарабидың эпистемологиясы суфизммен тікелей байланысты екендігін көруге болады. Фараби эпистемологиялық концепциясында эмпириялық психологияны дамытып отырған сияқты.

Фарабидың ілімі бойынша рух өзінің мәндік табиғатында қалаудан-құмарлықтан үстем, ұлы қасиетке ие. Оның түйсіну және ерік-жігері бар. Фарабидың көзқарасы бойынша адам ойындағы пікірлерін айтуға немесе мәлімдеуге еркі (қайрат-жігері) жетпейтін болса, ол адамды құл деп есептейді. Ал адам ой-санадан да, қайраттан да мақрұм болса, ол адам хайуан. Адам егер де ой-санасындағы пікірлерін айтуға, мәлімдеуге қайраты мен жігері жететін болса, ол адам нағыз шынайы еркін, азат адам [Farabi, 16-17 бб.]. Фараби ілімінде адам бір жағынан ерікті, азат болғанымен, басқа тұрғыдан алғанда ерікті емес. Өйткені “әрбір әрекет өзінен бұрынғы әрекеттердің нәтижесінде” пайда болады. Бұл себептің соңы да “тағдырға” келіп тіреледі. Міне, осылайша Фараби ілімінде адам еркіндігі мен психологиялық детерминизмі параллель табиғатта қарастырылады [Farabi, 57-59 бб.].

Қорытынды

Қорыта айтқанда, дәстүрлі түркілік дүниетаным мен ислам өркениеті негізінде сусындаған данамыз философия арқылы адам мәселесі төңірегінде ой толғаған. Ол “инсани фазыл”, яғни парасатты адам тұлғасын сомдап, кемел адамды мұрат еткен. Ұлы бақытқа жету жолында рух-сананың танымдық тұрғыдан арылтудың жолын көрсетіп отыр. Ілімінде “сөз бен іс”, теория мен практиканың үйлесімділігі негізгі мақсат болып табылады. Адамның мәні-рух. ақиқат-болмысқа жету методы мен ұстанымы жағынан діндер үсті пайымдауларды ұсыну арқылы дәстүрлі түркілік дүниетанымның универсализм ерекшеліктерін көрсетіп отыр. Ал рухтың жаратылуы жөнінде Фараби рух тәнмен бірге жаратылатындығын айтады. Рухтың кемелділігі Хаққа қауышу арқылы жүзеге асады. Фараби оны белсенді сана мен адамдық сананың үйлесімділігі ретінде қарайды. Онда ішкі еркіндік – моралдық еркіндік негізгі тақырып. Танымның орталығы ретінде қалбті (көңілді) қабылдауы, исламдық дүниетаным мен Құран аяттарын негізгі принцип ретінде танығандықтарын көрсетеді.

Фараби іліміндегі адам туралы түсініктер бүгінгі қоғамымыз үшін теориялық, әрі практикалық жаңаша ойлауымызға, санадағы серпілістің жаңғыруына ықпал ететін қордалы ойдың көзі болуы себепті, әрі осы бабалар мұраларының ұлттық дүниетанымдық арнамызды қалпына келтірудегі маңызы, сыры мен сыны тұрғысынан жаңаша, жан-жақты ғылыми зерделеуді қажет етеді.

Библиография

- al-Bahiy, Muhammed., 1997. 'İslam Düşüncesinin İlahi Yönü'. Ankara, Fecr Yay., 496 s.
- Cebecioglu, E. 1997. 'Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü'. Ankara, Rehber Yay., 790 s.
- Corbin, H. 1994. 'Histoire de la Philosophie'. İstanbul, İletişim Yay, 456 s.
- De Lasy O'Leary, 1971. 'İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri'. Ankara, 203 s.
- Ebu Nasr El Farabi, 1997. 'Al-Madinat-ül Fadıla'. Ankara, Vadi Yay, 344 s.
- Fahri, M. 1992. 'İslam Felsefesi Tarihi'. İstanbul, İklim Yay., 354 s.
- Farabi. 'Dava'ı Kalbiyya'. Bursa K. Farabi. Kanaat Kitabevi, 127 s.
- Farabi. 'El-Mutafarik'. Bursa K. Farabi. Kanaat Kitabevi, 7 s.
- Farabi. 'Fusus-al Hikam'. 55;54; 17; 25; 26; Tahsil-us-Sa'ada, 4; Dau'a"ı Kalbiyya., 3.
- Farabi. 'Tahsil-us-Sa'ada'. Bursa K. Farabi. Kanaat Kitabevi., 10-13 s.
- Farabi. 'Uy'un-ül Masa'il'. Bursa K. Farabi. Kanaat Kitabevi., 22; Daua"ı Kalbiyya, 10 s.
- Hoca Ahmet Yesevi, 1993. 'Divani Hikmet'. Ankara, 238 s.
- 'Kur'an', İsra/70;
- Olguner, F. 1999. 'Farabi'. İstanbul, Ötüken Yayınları, 175 s.
- Şehsivaroglu, B. 1950. 'Farabi'. İstanbul, İ.Ü. Yay, 20 s.
- Sunar, C. 1972. 'İslam'da Felsefe ve Farabi'. Ankara, 56 s.
- T.J.'de Boyer, 1960. 'İslamda Felsefe Tarihi'. Ankara, s.77.
- Ülken, H. 1950. 'Farabi Tetkikleri'. İstanbul, Burhaneddin Erenler Matbaası, İ. Ü.E.F.Yay., s. 3.
- Uludağ, S. 1994. 'İslam Düşüncesinin Yapısı'. İstanbul, s. 224.1
- Bayraktar, M. 1997. 'İslam Felsefesine Giriş'. Ankara, TDV Yay. 313 s.

Резюме

Кенжетай Д. Фараби – учитель цивилизации

Фараби – великий мыслитель, философ и ученый из Фараба. Он был гением, создавшим четкое представление о существовании разума не только для исламской цивилизации, но и для Запада и Востока. В центре дебатов о государстве и религии, философии и науке, науке и религии, теизме и атеизме, экзистенциализме и существовании на Западе в прошлом веке наследие аль-Фараби пользуется спросом. Это требование актуально и для сегодняшней светской страны – Казахстана. Очевидно, что нам нужно наследие Фараби для того, чтобы избавиться от эпидемии салафитской тенденции в нашей стране, удушения разума, чтобы прояснить взаимосвязь разума и пословицы в отношениях государства и религии.

Ключевые слова: Фараби, великий учитель цивилизации, религия, философия, исламская цивилизация.

Summary

Kenzhetai D. Farabi – Teacher of Civilization

Farabi is a great thinker, philosopher and scientist from the Farab region of Turkestan. He was a genius who created a clear understanding of the existence of reason not only for Islamic civilization, but also for the West and East. At the center of debates about state and religion, philosophy and science, science and religion, theism and atheism, existentialism and existence in the West in the last century, al-Farabi's legacy is in immediate demand. This requirement is also relevant for today's secular country – Kazakhstan. Obviously, we need the legacy of Farabi in order to get rid of the epidemic of the Salafi tendency in our country, the suffocation of reason, in order to clarify the relationship between reason and proverb in the relationship between state and religion.

Key words: Farabi, the Great Teacher of Civilization, Religion, Philosophy, Islamic Civilization.

*Гулхан Нұрадин, Эльмира Куандықова,
Гаухар Мусабекова (Тараз, Қазақстан)*

ПЕДАГОГИКАЛЫҚ ЖОҒАРҒЫ ОҚУ ОРЫНДАРЫНДАҒЫ ФИЛОСОФИЯ ПӘНІН ОҚЫТУДЫҢ ЖАҢА БОЛМЫСЫ

Аннотация. Ұсынылып отырған ғылыми мақала еліміздегі педагогикалық орта және жоғарғы оқу орындарындағы философия пәнін жаңаша оқытудың тиімді тұстарына арналған. Авторлар көптеген жылдар бойы Тараз мемлекеттік педагогикалық университетінде «Философия» пәнін оқыту нәтижесінде болашақ педагог мамандарға білім философиясы, педагогикалық философия, философиялық антропология, мәдениет философиясы, этнография салаларынан түзілген сапалы гумандық білім жүйесін ұсынады. Мақалада педагог дайындау философиясы педагогиканың философиялық негіздемесі арқылы ашылады.

Басты мақсат педагогикалық ЖОО-ны студентінің өз мамандығына деген кәсіби-әлеуметтік адаптациясының қолайлы жағдайда жүзеге асуына тікелей ықпал ететін философия пәнін жасақтау. Өз мамандығын игеру барысында студент болашақ кәсібінің жағымды да жағымсыз тұстарымен бет-бет келеді. Біздің зерттеуімізде жиі кездескен жайттардың бірі студенттің педагогикалық практика барысында өз мамандығының шынайы тұстарымен жанасуы барысындағы кез-келген ситуацияда өз эмоциясын ақылға жеңдіріп, туындаған проблемаларға философиялық көзқараспен қарап гумандық әрекет ете алуы болды. Философия пәнін игеру арқылы қалыптасқан оң дағдылар ПЖОО студентінің педагогикалық праксиология арқылы теориядан практикаға дейінгі жолдарын тарқатып, жағымсыз тұстарды жағымды тұсқа қарай оңтайландыруға әрекеттеніп, кездескен қиыншылықтарды жеңіп, өз мамандығын игеруге күш салуына көмектесері анық.

Түйін сөздер: педагог философиясы, философия пәні, педагог дайындау философиясы, педагогикалық праксиология, педагогиканың философиялық негіздемесі.

Кіріспе

Қоғамда болып жатқан әлеуметтік өзгерістер, педагог мәртебесінің халықтық дәрежеде көтерілуі, орта білім беру саласындағы бірнеше реформалар, жаңартылған білім мазмұнына жаппай көшу сынды бірқатар өзекті мәселелер педагог дайындау ісіне жаңаша қарауды талап етеді. Педагогикалық ЖОО-нын бітірген түлек білімінің сапасы мен оның кәсіби құзіреттілігінің қалыптасу деңгейі Қазақстандағы білім беру процесінің нәтижесі және жалпы ахуалдың әлеуметтік критерийлері бола алады. Қазіргі таңда аталған факторлар қалыпты жағдайда немесе деңгейде емес деп болжауға болады, оның бір дәлелі мектеп бітіруші түлектердің педагогикалық жоғарғы оқу орындарына түсуге деген ниеттерінің төмендігі мен ПедЖОО бітіруші түлектердің білім беру мекемелерінде қызмет етуге деген құлшыныстарының төмендігі. Бұл жайттар Қазақстанда да, Ресейде де белең алып отыр. Оған ықпал ететін бірнеше себептер мен факторлар бар.

Философия пәнін педагогикалық жоғары оқу орындарының барлық мамандықтары игереді және игеруі тиіс деген принципке сүйене отырып, педагог дайындау философиясының маңыздылығын арттыру, педагог мамандар бойына философиялық құндылықтарды сіңіре отырып адами капиталды қалыптастыру ісін алға қою міндеті тұр.

Бүгінгі күні жалпыға бірдей орта білім беретін барлық мекемелердің басты мәселелерінің бірі – тәрбие. Тәрбие функциясының білім беру процесімен бірге

болуы үшін педагогтың философиялық ойлау деңгейі, санасының ашықтығы, дүниетанымның кеңдігі маңызды. Оны қалыптастыру үшін «Философия», «Мәдениеттану», «Саясаттану», «Әлеуметтану» сынды бірқатар әлеуметтік-гуманитарлық бағыттағы пәндерді оқытудың жаңа форматы қажет.

Әдістеме

«Философия» пәнін игеру әдістемесінің сыни-аналитикалық және жобалық-конструктивті бағдарына негізделген ойлау жүйесіне ие зерттеуші ретінде жүзеге асырылды. Сонымен қатар, «Философия» пәнін озық бағытта оқытуды дамыту және педагог-маман дайындау ісіне ыңғайлану, бастысы өзге де әлеуметтік-гуманитарлық пәндер негізіне комбинация жасап, білім философиясына тоғыстыру мақсатындағы сыни және зерттеушілік рефлексиясы жасалды.

Негізгі бөлім

Мақалаға арқау болып отырған зерттеу жұмысы арнайы педагогикалық жоғары оқу орындарындағы педагог мамандарын дайындаудағы «философия» пәнінің тартымды, әрі даналыққа негізделген жаңаша форматта болуына арналған. Олай болса, педагог болмысының, оның қоғамдағы орны мен рөлі, тарихи динамикалық персонализациясының формациялық кезеңі маңыздылыққа ие.

Жеке стиль, яғни, тәрбие үрдісіндегі жеке тұлға қалыптастыру идеялары Сократ, Платон, Аристотель сынды әлемдік ұстаз-ғалымдарға тиесілі. Жалпы ежелгі Греция мен Рим мәдениеті әлемдік педагогиканың қалыптасуы мен дамуына тікелей ықпалын тигізді. Афина мектебі балаларды өнерге баулыды. Спартада құлдарды қатал қанауға негізделген, мұнда үстем таптың балаларына әскери-жауынгерлік тәрбие берді, оларды 7-18 жасқа дейін мемлекеттік мекемелерде тәрбиеледі. Балалардың денесін шынықтыру, аштыққа, суыққа, шыдамды етіп үйрету, әндер айту, найзаласу, жүгіру, секіру ойындары жүргізілді. Афинада жеті жасқа толған балалар мектепке алынды. Олар грамматист (жазу, сызу), кифарист (музыка), полестра (күрес) мектептерінде оқыды. Грек философы Платон өзінің пікірінде Афина мектебінен Спарта мектебін ұштастыру керек деді. Ол тәрбие мемлекет тарапында болсын дей отырып, құлдардың балаларын оқытуға қарсы болды. Аристотель мемлекеттің мақсаты барлық адамға тәрбие беру керек деп ұсынды. Ол алғаш рет балалардың жас ерекшеліктерін даму кезеңдерге бөлді. Ежелгі Рим мемлекетінде элементарлық және жоғарырақ грамматикалық болып екіге бөлінді. Элементарлықта жазуға, санауға үйретті. Грамматикалық мектептерде үстем таптың балалары барды. Олар латын тілі, грек тілі, риториканы оқыды [Сейталиев 2008, 111 б.].

Сократтың өзін-өзі тану философиясы мен майевтика, ирония әдістері жеке тұлғаларды ерекшелеуге бағытталған. Онда әрбір адамның жеке тұлға ретінде маңыздылығы, ең бастысы оны өзінің түсінуі ерекше орынға ие болды. Қазіргі білім мен ғылым дамыған кезеңде көшбасшылықтың алға шығуы, ежелгі тәрбие бастауларының қайта жаңғыруы болып табылады. Платон Сократтың тікелей шәкірті болса да, оның бірқатар идеяларына кереғар пікірлер білдірді. Платонның тәрбиені мемлекет ұйымдастыруы қажет, өзінің мақсаты, мазмұны, әдістемесі бойынша үстем таптың мүддесіне толықтай сәйкес келуі керек деген ойы бүгінгі

күнге дейін өз деңгейінде орындалып келеді. Барлық мектептер алдын-ала дайындалған және мақұлданған бағдарлама бойынша оқиды. Онда мемлекет тарапынан жүргізіліп жатқан саясат міндетті түрде кіріктіріледі. Әрбір оқушы мемлекет саясатының бір бөлшегі және мемлекеттің азаматы, сондықтанда оның ой-өрісі мемлекет мүддесімен сәйкес келуі керек.

Платон пікірінше, тәрбие дегеніміз үлкендердің кішілерге ықпал етуі, балалар бойындағы адамгершілікті, қайырымдылықты қалыптастыруы. «Мемлекет» атты еңбегінде Платон жас кезінен бастап балаларға қоғамдық тәрбие беру идеясын ұсынды және оны ұйымдастырудың белгілі жүйесін қарастырды. Платон ұсынған жас ерекшелікке байланысты тәрбие:

- 3 жастан 6 жасқа дейін барлық балаларды мемлекеттің тағайындаған тәрбиешілердің басшылығымен алаңдарда ойын ұйымдастыруға ерекше мән берді. Кішкентай балаларды тәрбиелеудің негізгі құралы ретінде ойынның ролін жоғары бағалады;

- 7 жастан 12 жасқа дейін балалар мемлекеттік мектепке барады, онда оқуға, жазуға, санауға, саз өнеріне және ән-күйге үйренеді;

- 12 жастан 16 жасқа дейін дене тәрбиесімен жан-жақты айналысатын мектепке – полестраға қатысады. Онда гимнастикалық жаттығулармен айналысады;

- 16 жастан бастап ғылым негіздерін арифметиканы, геометрияны, астрономияны, практикалық мақсатта оқып-үйренеді;

- 18 жастан 20 жасқа дейін эфебияда арнулы әскери-дене даярлығын алады;

- 20 жастан бастап, ақыл-ой сабақтарына ешқандай қабілеттілік аңғартпаған жастар әскер қатарына алынады;

- 30 жасқа дейінгі жастардың аз ғана бөлігі білім берудің жоғары үшінші сатысына өтеді, онда философияны, арифметиканы, геометрияны, астрономияны және саз теориясын философиялық-теориялық негізде оқып-үйренеді. Олар мемлекеттік қызметке даярланады. Ерекше дарындылық аңғартқан кейбіреулері философиялық білімін тағы да 5 жылға, яғни 35 жасқа дейін жалғастырады;

- 35 тен 50 жасқа дейін мемлекет басқару ісімен айналысады [Платон 1972, 100 б.].

Платонның тәрбие жүйесі дене тәрбиесіне деген жекекөрушілікке негізделеді, құлдардың балаларына білім алуға тыйым салынады. Бірақ, Платон мектепке дейінгі тәрбие туралы, тәрбиенің бірізді мемлекеттік жүйесі туралы, жағымды үлгі-өнеге арқылы тәрбиелеу талаптарын және т.б. ұсынды. «Философия» пәнінің оқу бағдарламасына баланың осы даналық, ізгілік арқылы тәрбиелеу проблемаларын жан-жақты философиялық талдау жасау арқылы беру, пәнді беру жаңа форматының өзегі болады.

Платон Сократтың, Аристотель Платонның шәкірті, ол да өз ұстазының жолын қуып, Платонның біршама көзқарастарымен келіспеді. Аристотель пікірінше тәрбиенің 3 түрі бар: дене, адамгершілік және ақыл тәрбиесі. Тәрбиенің мақсаты табиғатпен тығыз байланысты жанның барлық жақтарын үйлесімді дамыту. Аристотель баланың табиғатына сәйкес дене, адамгершілік, ақыл-ой тәрбиесін ұйымдастыру, сонымен қатар, балалардың жас ерекшеліктерін ескеріп атқаруды ұсынды. Аристотель ұсынған жас ерекшелікке байланысты тәрбие:

- туғаннан бастап, 7 жасқа дейінгі кезең. Бұл кезеңде бала өз отбасында тәрбиеленуі тиіс және ол тәрбие процесі табиғат процесімен міндетті түрде үйлесуі керек;

• 7 жастан 14 жасқа дейінгі кезең. Бұл кезеңде бала мемлекет қарамағына өтеді, яғни мектепке барып, барлығы бірдей білім алады. Бірақ барлығы бірдей деген сөз қыз балаларға қатысты емес. Балалар мектепте санауға, оқуға, жазуға, сурет салуға, ән айтуға үйренеді. Жас балалардың қабілет-қарымын, үйрену шапшандығын негізге алу керек.

• 14 жастан 28 жасқа дейінгі кезең. Бұл кезеңде білім алушылар әдебиетті, тарихты, философия мен астрономияны меңгеруге кіріседі. Басты назар этикалық, эстетикалық тәрбиеге бұрылады. Аталмыш тәрбиені қалыптастыру үшін қажетті әрекеттер жиі қайталанылады. Бұл тәрбие жүйесіне ата-аналар міндетті түрде тар-тылады.

Грек классиктерінің жоғарыда келтірген оқушының жас ерекшеліктеріне қарай білім мен тәрбие беру жүйесінің кейбір элементтері күні бүгінге дейін өз қызметін атқарып келеді. Бұл жүйе әлемдегі білім беру процесіне өз ықпалын тигізіп, білім берудің негізіне айналғаны анық.

Әлем халықтары тарихының дәл осы тұсынан артқа шегіне отырып, Ежелгі Үнді, Қытай, Египет, Жапон және Еуразия құрылығындағы Сақ, Ғұн сынды елдер дамуындағы тәрбие тәжірибесіне тоқтала кеткен жөн. Аталмыш елдердегі алғашқы білім ошақтары мен діни қауымдастықтардың пайда болуы адамдарды жаңалықтар ашу, тылсымды игеру, сонымен қатар, реттілік пен тәртіпке бағынуға тәрбиеледі. Осы кездерде әр елдің әскери күшінің басымдылығы ол елдің қуаттығын білдіретін негізгі критерий ретінде қалыптасқан болатын. Сондықтанда олар жас жеткіншектерді жауынгерлік дағдыларға, мемлекеттік басқаруға, жалпыға бірдей міндеттерді мүлтіксіз орындауға қалыптастыра бастады. Бұл кезеңдердегі тәрбие үрдісінде жеке тұлғаны дамыту маңызды деп есептелмеді.

Орта ғасырлар дәуірінде шіркеу ықпалы қатайып, тәрбиені толығымен діни арнаға бұрды. Еуропада 12 ғасыр бойы үстемдік еткен діни догматикалық басқару білім мен ғылымның дамуына жол бермеді. Қайта өрлеу заманында философияның азаттығымен қатар, тәрбие, білім, мәдениет, өнер т.б. еркіндікке ие болып гуманизмге негізделген педагогика өмірге келді, ары қарай дами келе XVII ғасырда философиядан ажырап дербес ғылым лауазымына ие болды. Педагогиканың бұл лауазымға ие болуына тікелей мұрындық болған чех педагогы Ян Амос Коменский болатын. Оның «Ұлы дидактика» атты кітабы алғашқы ғылыми-педагогикалық еңбек ретінде педагогика тарихында мәңгіге қалды. Ондағы айтылған идеялардың көпшілігі осы күнге дейін өзінің көкейкестілігін және ғылыми маңызын жоғалтқан емес. Я.А. Коменский ұсынған табиғи сәйкестік принципі, сынып-сабақтық оқу жүйесі және оқытудың автопсия (өз бетті бақылау), автопраксия (практикалық әрекет), автохрессия (меңгерілген білім мен іскерлікті қолдану), автолексия (өз еңбегінің нәтижесін әңгімелеу, жариялау іскерлігі) сынды кезеңдері басқа да оқу принциптері, әдістері, формалары педагогикалық теорияның алтын қорынан орын алды.

Я.А. Коменскийдің философиялық-педагогикалық ілімдері, оның ішіндегі адам проблемасы да маңызды орынға ие. Ол жалпыға бірдей бастапқы оқыту идеясын алға тарта отырып дұрыс тәрбие барлық жағынан да табиғатпен үйлесімділікте, сәйкестікте болуы керек екендігін негіздейді. Оқушылардың жас мөлшерлік кезеңін қарастыру барысында ғалым мектептік жүйе мен кейбір дидактикалық принцип-

тер және ережелерге баса назар аудара отырып, балалардың жас айырмашылығы мен түр келбетіндегі табиғи өзгерістерге көңіл бөлу керектігін айтады. Осылайша Коменский ұрпақ өмірін 4 кезеңге бөледі, әр бөлікке жас мөлшерін қояды:

- Туғаннан 6 жас аралығына дейінгі балалық кезең. Бұл кезеңде физикалық өсу қарқыны мен сезім мүшелерінің дамуы еселенеді. Сондықтанда бұл кезеңде «аналар мектебі» жұмыс істейді, яғни мектепке дейінгі аналар жетекшілігіндегі тәрбие;

- 6 жастан 12 жас аралығына дейінгі жеткіншек кезең. Бұл кезеңде тіл және қол сынды орындаушы мүшелердің белсенділігі арқылы жады мен елестету қабілетінің артуы белең алады. Сондықтанда бұл кезеңде жеткіншектерге арналған алты жылдық мектеп қажет. Ол мектепте әрбір оқушы өзінің туған тілі мен өлкесі туралы білім алады;

- 12 жастан 18 жас аралығына дейінгі жас өспірімдік кезең. Бұл кезең түсіну және талдау турасындағы ойлаудың жоғарғы деңгейімен сипатталады. Осы сипатқа ие жас өспірімдер үшін әрбір қалада латын мектебі немесе гимназия қажет;

- 18 жастан 24 жас аралығына дейінгі ересек кезең. Бұл кезеңде ерік пен үйлесімділікті сақтау қабілеті дамиды [Бержанов & Мусин 1986, 54 б.]. Сондықтанда осы кезеңнің жастары үшін әрбір мемлекетте академиялар болуы керек. Осы соңғы кезеңнен басқасының бәріне Коменский оқыту бағдарламасын жасады.

Философиялық ой-тұжырымдардың педагогика тарихына ықпал етуіне себепші боып, тәрбие теориясы турасында еңбектер жазып, жаңа көзқарастар қалыптастырған бірқатар ағылшын зиялылары болды. Олар жаңа заманның жаңа ұрпағын тәрбиелеу ісіне ден қойды. Олар үшін білімді, іскер, этикалық нормаларды қатаң сақтайтын, эстетикалық құндылықтармен сусындаған, маңғаз да кербез, нағыз джентельмен тәрбиелеу қажеттігін алға тартты. Жалпы ағылшын халқының болмысына тәкәппарлық пен тәртіпсүйгіштік тән. Белгілі бір қасиеттердің бүтін бір халықтың болмыстық сипатына ие болуы жүздеген жылдарды қамтиды және оған жалпыға бірдей қойылатын талаптар ықпал етеді.

Л.Н. Гумилев, А. Бахти сынды тарихшы ғалымдардың топшылауынша, шу-мерлер Еуразия даласына біздің дәуірімізден бұрынғы X ғасырда келген. Олар көшпелі тайпалармен араласып, жергілікті халықтың ықпалына түсіп, қатаң климаттық жағдайларды, тайпааралық соғыстарды бастарынан өткізген жауынгерлер. Көшпелі тайпа – сақтарға сіңіп кеткен. Сақтар болса, Еуразия Ұлы даласында Дунайдан Енисейге дейінгі аралықта б.з.д. VII-III ғ.ғ. байлыққа кенелген күшті мемлекет құрды. Бейіттерден табылған түрлі қарулар: қола шоқпар, балталар мен қылыштар, садақ пен жебелер, темірден жасалынған арба дөңгелектері, т.б. қолөнердің белгілі дәрежеде дамығандығы және оған балалардың үйретілгендігі туралы деректер береді [Бержанов & Мусин 1986, 54 б.].

Кәсіби педагог болу – білім беру саласын таңдауда оның мәніне терең үңіліп, табысты, рационалды, нәтижелі, тиімді қызмет етуге деген ұмтылысты таңдайтын адамдар қатары. Педагог өзінің кез-келген іс-әрекетін нәтижеге жеткізетіндей етіп жоспарлап, үнемі қисынды ойлайды. Себебі үздіксіз педагогикалық білім беру жүйесіндегі «педагог кәсібилігі мен шеберлігі» тым маңызды. Бұл маңыздылықтың еселенуі педагогикалық праксеология шеңберінде қарастырылып, педагог

кәсібилігінің іс-әрекеттегі тиімділігі мен пайдалылығын арттыру жолдары, оның мақсатты әрі рационалды құрылымының заңдылықтары мен шарттарына тікелей қатысты. Мектепке дейінгі білім беру мекемесінің маманы, мектеп мұғалімі, жоғарғы оқу орнының оқытушысы, біліктілікті арттыру жүйесінің қызметкері, арнайы мектеп әдіскерлері, әлеуметтік жұмыскер немесе педагог, білім беру жүйесінің жетекшісі, білім беру мекемесінің психологы т.б. кез-келген педагогтың білім беру жүйесіндегі заманауи міндеттерді сауатты әрі кәсіби тұрғыда атқаруы үшін нақты универсал құралдар мен жатық механизмдер керек.

Әрбір маман иесі үшін өз жұмысын бастаған, тіпті кәсіби тұрғыдан жетілген кезінде де оның алдында өз қызметінің сапасын арттыру, кәсіби шыңдалу мәселесі тұрады. Бұл мәселені ұтымды шешу, белгілі бір оң нәтижеге қол жеткізуде педагогикалық праксеология көмектесе алады.

Праксиология – іс-әрекеттерді тиімді ұйымдастырудың теориясы. Терминді алғаш рет 1882 жылы Л. Бурдые енгізгенімен, ғылыми айналымдағы атауы Л. Эспинас, Е. Слуцкий, Т. Котарбинскийлермен танымал. Эспинас әрекеттердің тиімділігі мен пайдалылығын арттыратын факторлар туралы өз алдына жеке ғылыми пән құру идеясын ұсынды. 1890 жылы жазған ғылыми мақалаларының бірінде Л. Эспинас былай жазған: «зергер зерделейді, диханшы, жер тырмалайды, теңізші кемеде жүзеді, әскер соғысады, саудагер сатады, мұғалім оқытады, бастық жұмысшылардың жұмыстарын бөледі». Міне, практика деген осы, ол аталмыш қызметтерді өз деңгейінде анықтау және оларды жалпы бірлікте қоғамның алға жылжуы ретінде қарастыру.

Осы мағынадан «праксеология» термині туады. 1949 жылы австриялық экономист Л. Мизес өзінің «Адам әрекеті» атты еңбегінде праксеология терминін адам әрекетін анықтайтын ғылым ретінде қарастырды [Колесникова 2005, 46 с.]. XX ғасырдың орта шенінде поляк философы Т. Котарбинский 1946 жылы жарық көрген «Жақсы жұмыс принциптері» және 1955 жылғы «Жақсы жұмыс туралы трактат» атты еңбектерімен праксиология идеясының теориялық және қолданбалы зерттеулер бағытындағы қызметін айқындады.

Гректің «Praxis» – практика, әрекет, латынның «Praxeus» – әрекет, іс-әрекет деген сөздеріне баланған «праксиология» термині философиялық концепция және жалпы әдістің әдіснамасы ретінде ұйымдастыру тәсілдерін тиімділік тұрғысынан қарастырады. Тікелей аударғанда праксеология дегеніміз «әрекеттер туралы білім», практиканы тану, практиканы жүзеге асыруды және оның маңыздылығын меңгеру [Котарбинский 1962, 13 с.]. Практиологияның ғылымда алатын орны мен рөлінің кеңеюіне байланысты оның әр саладағы өзіндік ерекшеліктері пайда бола бастады, атап айтсақ, саяси праксеология, құқықтық праксеология, әлеуметтік праксеология, педагогикалық праксеология т.б. Әрбір практиканы үздіксіз жетілдіру және тиімділігін арттыру үшін ғылыми ой-пікір қажет. Педагогикалық праксеология әдістемелік-практикалық база ретінде білім беру кеңістігіндегі кәсібилік дағдыларды игеруге, өз әрекеттерін ойлау, жоспарлау, бақылау және жүзеге асыру іскерлігін қалыптастыра алады. Себебі әрекет әрқашан кәсіби-педагогикалық құрал бола алады.

Педагогикалық праксеология шеңбері аясында кәсіби-педагогикалық білім беретін арнайы мекемелер, білікті мамандар бірлестіктері мен жеке тұлғалардың

да әрекеттері қарастырылады. Адамзаттың білім ғылымды игеруге ерекше ден қойған кезінен бастап, адамды тәрбиелеу, оқыту және дамыту процесі жетілдіріліп келеді, соған қарамастан заман өзгерген сайын оған деген қызығушылық пен қатар тапшылықта сезіліп отырады. Ол арнайы жатық механизмдер, жүйелі жұмыс, кәсіби мамандар және оқу құралдары. Бұл аталған факторлар өмір бойы салауатты бәсекелестікте келеді. Бұл бәсекелестіктің бел ортасында субъект тұрады. Ол ұйымдастыру технологиясын тиімді пайдалану мүмкіндігіне ие болу үшін іс-әрекеттің әдістерін, тәсілдері мен құралдарын игеру қажеттілігі туындайды. Сондықтанда праксеология практика туралы ілім ретінде қарастыруға тұрарлық. Практика кең мағынада, қоғамдық-тарихи сипатқа ие, себебі онда бір ғана жеке студенттің іс-әрекеті қарастырылып сараланбайды, топтың, факультеттің, қала берді институттың біріккен ұжымдық әрекеті негізге алынады да, кәсіби педагогикалық практика тарихындағы студент-практиканттың тәжірибесі ретінде есепке алынады.

Педагогикалық праксеология педагогикалық іс-әрекеттердің жалпы теориясы ретінде педагогикалық жүйеде орын алады және практикалық қажеттіліктерді қанағаттандыруға бағдарланады. «Жақсы теориядан артық ешқандай практика жоқ» деген қанатты сөз педагогикалық праксеологияның мәнін беретін маңызды сөз ғана емес, осы саладағы ғалымдардың абстрактілі ортақ пікірі. Педагогикалық праксеологияның негізін қалаушы поляк философы әрі логигі Т.Котарбинский пікірінше педагогикалық праксеологияның басты міндеті белгілі бір іс-әрекеттерді орындылығына қарай нормалау. Практикалық проблемалардың үш тобын қамтамасыз ете алады: практикалық жұмыстардың аналитикалық сипаттамасы, мінездемесі және сұрыпталуы мен жүйеленуі [Котарбинский 1962, 15 с.]. Бұл аталған проблемалардың шешімін әлемдік педагогикалық практика тәжірибесін саралай арқылы табуға болады.

Қорытынды

Адамзат тарихындағы алғашқы адамның пайда болуы қаншалықты ғылыми, діни пікірлерді тудырып, көптүрлі нұсқаларға ие болса, адаммен бірге пайда болған тәрбиенің де шығу тегі талас тудырады. Алғашқы адамдардың ру, тайпа құрып бірігіп тіршілік етуге ынталануы, оған қолайлы белгілі бір территорияны мекендеуі, қажеттіліктерді өтеуі сынды табиғи тұрғыда орындалған бірқатар әрекеттер тәрбие практикасының алғышарттары ретінде орын алды. Уақыт өте адам өміріндегі тәртіп, реттілік маңызды рөлге ие болды да, бұл маңыздылық тәрбие идеяларының туындауына ықпал етті.

Тәрбие идеялары діни, философиялық идеялармен қоса дами келе өз алдына жеке тәрбие тәжірибесіне, жүйесіне айналып оқу мен білімге негізделген, жас балаларды дұрыс өмір сүруге дайындайтын арнайы оқу-тәрбие мекемелері пайда болды. Оған даналық пен ғылымның алғаш мекен еткен жері ежелгі Грециядағы қабілет қарымы жоғары, іріктеуден өткен жас балаларды ғылым білімге, ел басқаруға, эстетикалық талғамдарын өсіріп, дүниетанымдарын кеңейтуге бағытталған «пайдея» ұғымы дәлел бола алады. Гректер «пайдеяны», яғни баланы тәрбиелеу оқыту, білім беру, өмірге лайықтау – деп ұғындырады. Олар оқуды, грамматиканы, музыканы, эстетиканы, 12 жастан бастап мемлекет көлеміндегі істерге қатыстыруды

реттей білді. Демек, тәрбие мен табиғатты, білім мен саясатты байланыстырған тамыр өте көне заманда жатыр.

В. Йегердің айтуынша «Ежелгі Грециядағы пайдея мәдениет ұғымымен бара бар семантикалық ұғым». Пайдея ұғымын айта отырып, гректің «фюсис», яғни «табиғат» береді [Йегер 1997, 15-16 бб.]. деген сөзіне тоқталмасқа болмайды. Екі ұғымды біріктіре келе, тәрбие дегеніміз әрбір адамға жаратылысынан берілген табиғи кепілдік. Сондықтанда ол тек адамдарға ғана емес, барлық тіршілік атаулыға да тән. Адамдар арасында дарындылық, тектіліктің өзіндік бір тұқымқуалаушылық қасиеті бар, сол табиғи қасиетке тәрбие араласпаса ол мүлдем жойылып кетеді. Сол түпнегізді тәрбие арқылы дамытып, жарыққа шығаруға болады. Дәл осы сынды асыл тұқымды жануарлар күтімі қарапайым жануардан гөрі көп талап пен тәртіпті, ынта мен ықыласты, жалпы алғанда тәрбиені талап етеді.

Антикалық пайдейдан екі бағытты аңғаруға болады және бұл бағыттар қазақтың ұлттық тәрбиесіне де жақын. Біріншісі – белгілі бір полистің немесе азаматтық ұжымның болмысы және әкелер рухы аясында тәрбиелеу. Оның түбінде адамды емес, алдымен афиндықты, сосын барып гректі тәрбиелеу жатыр. Қазақ тәрбиесінде де баланы бабалар жолымен тәрбиелеу, бойына ұлттық салт-дәстүр, жөн-жоралғы, әдет-ғұрып т.б. сіңіру жолы жақсы дамыған, түпкі мақсаты текті ұрпақ, жақсы қазақты мәңгі ету. Екіншісі – күдіретпен, ерекше тылсым күшпен байланысқан тәрбие. Гректер данышпандарды, саясаткерлерді, спортшылар мен ақындарды күдіретті деп санап, қарапайым адамдардан жоғары қойған. Қазақ тәрбиесі де дінмен, рухани байлықпен астасып жатыр. Біздің тәрбиеде танымал тұлғаларға жас баланың тұсауын кестіру, аузына түкірту, қолын алғызу сынды ырымдармен солар секілді болуын қалау, әулие әмбилерді пір тұту, өз балаларының денсаулығы мен өмірін сеніп тапсыру үрдісі орын алған.

Грекиядағы ғалымдар көшіндегі ерекше орынға ие Демокрит те дамудың басты қозғаушы күші ретінде қажеттілікті атап, әрбір адам өз қажеттілігін барынша тез қанағаттандырғысы келеді. Осы үрдіс оны даму мен жетілуге алып келеді дей отырып, балалар тәрбиесіне жіті назар аударады. Демокрит пікірінше, жақсы адам болу табиғат ықпалынан гөрі тәрбиеге көбірек тәуелді. Демокрит адамның қалыптасуы оның табиғатына және тәрбиесіне байланысты деп ой қорыта отырып, егер де оқымаса, ешкім өнерді де, даналықты да меңгермеген болар еді деп білімнің адамды құлшындырар басты тетік екендігіне баса назар аударады. Бұл пікірді халық педагогикасы да құптайды. Осы құптаған іске тағы бір қосымша ретінде ата-ананың бала тәрбиесіндегі орны мен рөлін атап өтуге болады. Халық педагогикасында «Әке балаға сыншы», «Әке сөзі оқ», «Әке көрген оқ жонар» деп отбасындағы әкенің, ер адамның рөлін биіктетеді. Демокриттің «Әкенің жағымды ойы балаларға ең жақсы өсиет» деген сөзі аталмыш қазақ мақалдарымен астасып жатыр.

Бүгінде педагогика ғылымы педагог дайындау ісінде өзге гуманитарлық пәндермен, әсіресе философиямен интеграциялануы қажет. Педагогикалық орта және жоғары оқу орындарында «Философия» пәнін оқыта отырып, әлемдік педагогикалық философия, педагогика тарихы, білім философиясы арналарын ұлттық негіз арқылы анализ және синтез жасау жаңа форматтың жалпы болмысын құрайды. Осындай жаңа форматтағы философия пәні нағыз педагог маман тәрбиелеуде қомақты өз үлесін қоса алары анық.

Библиография

- Бержанов, Қ. & Мусин, С. 1986. 'Педагогика тарихы'. Алматы, Мектеп, 256 б.
- Йегер, В. 1997. 'Пайдейя. Воспитание античного грека'. Москва, Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, Т. 2, 516 с.
- Колесникова, И. & Титова, Е. 2005. 'Педагогическая праксеология'. Москва, Академия, 256 с.
- Котарбинский, Т. 1962. 'Развитие праксеологии'. *Польское обозрение*, №12, 12-17 бб.
- Платон. 1972. 'Законы'. Собрание сочинений в трех томах (четыре книги). Москва, Т. 3. Ч. 2.
- Сейталиев, З. 2008. 'Педагогика тарихы'. Алматы, Білім, 414 б.

Transliteration

- Berjanov, Q. & Mýsin, S. 1986. 'Pedagogika tarihy' [Pedagogy of History]. Almaty, Mektep, 256 b.
- Ieger, V. 1997. 'Paideia. Vospitanie antichnogo greka' [Paideia. Education of an Ancient Greek]. Moskva, Greko-latinskii kabinet I.A. Shichalina, T.2, 516 s.
- Kolesnikova, I. & Titova, E. 2005. 'Pedagogicheskaiа prakseologia' [Pedagogical Praxeology]. Moskva, Akademiа, 256 p.
- Kotarbinskii, T. 1962. 'Razvite prakseologii' [Development of Praxeology]. *Polskoe obozrenie*, №12, 12-17 bb.
- Platon. 1972. 'Zakony' [Laws]. Sobranie sochinenii v treh tomah» (chetyreh knigah). Moskva, T. 3. S. 2.
- Seitaliev, Z. 2008. 'Pedagogika tarihy' [Pedagogy of history]. Almaty, Bilim, 414 b.

Резюме

Нурадин Г., Куандықова Э., Мусабекова Г. Новые реалии преподавания философии в педагогических вузах

Предлагаемая научная статья посвящена эффективным аспектам современного преподавания философии в средних и высших педагогических учебных заведениях страны. Авторы на протяжении многих лет работают в Таразском государственном педагогическом университете в результате изучения предмета «Философия» предлагают будущим педагогам систему качественного гуманитарного образования, сформированного из сфер философии образования, педагогической философии, философской антропологии, философии культуры, этнографии. В статье раскрывается философия подготовки педагога с философским обоснованием педагогики.

Главная цель разработка дисциплины философии, непосредственно способствующего реализации студентами педагогического вуза в благоприятных условиях профессионально-социальной адаптации к своей профессии. При освоении своей профессии студент сталкивается с позитивными и негативными последствиями будущей профессии. Одним из наиболее часто встречающихся проблема в нашем исследовании стало то, что студент в любой ситуации, соприкасающейся с реальными сторонами своей профессии в ходе педагогической практики, сумел умело преодолеть свои эмоции и гуманно реагировать на возникающие проблемы с философским взглядом. Позитивные навыки, сформировавшиеся посредством изучения предмета философии, помогают студенту педвуза развить пути

от теории до практики через педагогическую праксиологию, оптимизировать негативные моменты, преодолевать трудности, помогать им в освоении своей профессии.

Ключевые слова: предмет философии, философия подготовки педагога, педагогическая праксиология, философское обоснование педагогики.

Summary

Nuradin G., Kuandykov E., Musabekov G. New Realities of Teaching Philosophy in Teacher Training University

The proposed scientific article is devoted to the effective aspects of modern philosophy teaching in secondary and higher pedagogical educational institutions of the country. The authors for many years work in Taraz state pedagogical University as a result of studying the subject “Philosophy” offer future teachers a system of quality humane education, formed from the spheres of philosophy of education, pedagogical philosophy, philosophical anthropology, philosophy of culture, ethnography. The article reveals the philosophy of teacher training with a philosophical justification of pedagogy.

The main goal is to develop the discipline of philosophy, which directly contributes to the implementation of pedagogical University students in favorable conditions of professional and social adaptation to their profession. When mastering their profession, the student is faced with positive and negative consequences of the future profession. One of the most common problems in our study was that the student in any situation in contact with the real sides of his profession in the course of pedagogical practice, was able to skillfully overcome their emotions and humanely respond to emerging problems with a philosophical view. Positive skills, formed through the study of the subject of philosophy, help the student of the pedagogical University to develop the path from theory to practice through pedagogical praxiology, to optimize the negative moments, to overcome difficulties, to help them in mastering their profession.

Keywords: the Subject of Philosophy, the Philosophy of Teacher Training, Pedagogical Praxeology, the Philosophical Grounds of Pedagogy.



Толғанай Мустафина (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)

ҚИЯНАТСЫЗДЫҚ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ МАҒЫНАЛЫҚ КЕҢІСТІГІ

Аннотация. Бұл мақалада қиянатсыздық философиясына, атап айтқанда, аталмыш ұстанымның мағыналық кеңістігіне қатысты талдау жасалады. Ұғымның құрамында болымсыз сипаттың болуы оны әр түрлі түсінуге, кейде мағынасын әлсіретіп қабылдауға себеп болып жатады. Алайда, қиянатсыздық қағидасы күш-жігер, саналы таңдау, батыл жауапкершілік сынды адами қасиеттермен тығыз байланысты. Мақалада күш қолдану немесе мәмілеге келе білу шеберлігі аясында ой тарқатылып, қиянатсыз болу дегенді қалай түсінуге болатындығы туралы пікірлер қарастырылады. Жұмыста қиянатсыздық философиясының классиктері саналатын Кант, Ганди сынды ойшылдардың философиялық толғаныстарымен қатар, бұл тақырып аясында зерттеулер жүргізіп жүрген замануи ғалымдардың еңбектеріне жүгіну орын алуда.

Түйін сөздер: қиянатсыздық, философия, қиянат, адам, сана, шиеленіс, келісім, күш, ақиқат, жауапкершілік.

Кіріспе

Қиянатсыздық туралы білім адамзат баласына ежелден бері таныс болғанымен, күні бүгін де оның ілім болып қалыптасуына қарамастан, аталмыш ұстаным әлі толықтай тәжірибелік айналымда қолданбай отыр. Бұл туралы пікірталас басталғанда да, оны барлығы дерлік әрдайым дұрыс түсіне бермейтіні де белгілі. Неге десек, мүмкін «қиянатсыздық» дегендегі терістеу реңкінің, болымсыз сипаттың бар болуы да әсер ететін шығар. Олай болса, қиянатсыздық ілімі туралы тиісті талдау жасалу үшін бұл ұғымның мағыналық кеңістігі қандай мәселелерді қамтитынына жете тоқталу қажет. Қиянатсыздықтағы «жоқ» дегенді білдіретін рең немен байланысты?

Қиянатсыздық ілімі «жоқ» деп қиянат атаулыға қатысты ұстанымға берік екендігі маңызды болып табылады. Сонымен қатар, аталмыш ілімнің мағынасын ашу үшін оның мақсат-міндеттеріне, оның «тіліне», оның мүддесіне тоқталған абзал деп санаймыз.

«Қиянатсыздық» деген түсінікте терістеу қосымшасы бар болғандықтан, оның мағынасы ауыспалы деген де пікірлер орын алуы мүмкін. Негізінен, мұндағы болымсыз, терістеу қосымшасы бұл идеяның, ары қарай ілімнің негізгі факторы болып табылады. Себебі, терістеу қосымшасы арқылы қиянаттың легитимдігін түбегейлі тоқтату идеясы жатыр. Шынында, бұл өте қатаң ұстаным: оның мағынасы зұлымдықтың заңды күшке ие болуына барынша қарсыласуды білдіреді.

Қиянатсыздық ілімін түсіну, оны ұстаным ретінде қабылдау деген адамгершіліктің негізгі мәнін қабылдаумен теңдес келеді. Ал, адамгершіліктің негізгі ережелері де терістеу үкімі ретінде қалыптасқаны белгілі. Мысалы: «Өлтірме!» деген барлық діндер мен ілімдерге ортақ адамгершілік қағидасы көпшілікке белгілі. Өлтірмеуге деген тыйымның өсиет ретінде қалыптасып, ұрпақтан ұрпаққа сабақтаса отырып жетуі, адамзат болмысындағы ең пәрменді қадамдардың бірі деп айтуға болады [Гусейнов 2002, 9-17 бб.] Себебі, күнделікті болмысымыз көз жеткізіп отырғандай, адамның бойында басқа біреуге күш қолдану ниеті, зұлымдық жасау, қиянатшылдықты қолдану құлшыныстары орын

алып жатады. Мұндай ерік тіпті кейбіреуін билеп алып, өзінің жетегінде ертіп әкететін жайттар да аз емес.

Сондықтан, қиянатсыздық ілімінің мәні бір және тұрақты болуымен қатар, оның мағыналық кеңістігі түрлену, күрделену үдерістерін кешуі қалыпты жағдай деген ойдамыз.

Зерттеу әдіснамасы

Мақаланың әдістемесі зерделеу принципіне негізделіп, сараптамалық талдау әдісін қолдануға талпыныс жасалады. Тарихилық, салыстыру әдістеріне де жүгіну орын алады. Қиянатсыздық іліміне қатысты пікірлер мен көзқарастарға талдау жасалып, оның мағыналық кеңістігінің шеңберін анықтауға қадам жасалады. Сондай-ақ, бұл зерттеу барысында қиянатсыздық философиясының мән-жайын түсіну және түсіндіру мақсатында конструктивті және компаративистикалық әдістер негізге алынды.

Негізгі бөлім

Әсіресе соңғы кездері қиянатсыздық туралы әр түрлі орталарда көп айтылатыны, қиянатсыздық акцияларының қоғамда жиі ұйымдастырылып, көпшілік арасында қолдау тауып жүргені белгілі. Егер мағынасына тереңірек үңілетін болсақ, түсінбеушіліктерге тап болуымыз да ықтимал. Тілдегі түсінбеушіліктер әрі қарай мағыналық кереғарлыққа әкеліп соқпауы үшін, сұхбат тиісті деңгейде өту үшін ұғымның мағынасын тереңінен зерделеу қажеттілігі өзекті екендігіне тоқталдық.

Қиянатсыздық іліміне қатысты талдаудық жұмыстар жүргізетін француз зерттеушісі Жан-Мари Мюллер шиеленістердің өмірдегі орнына қатысты қызықты пікірлер білдіреді [Мюллер 2017]. Оның пікірінше, әуел бастан өмірде шиеленістер, қақтығыстар, келіспеушілік деген болған және бүгін де бар екені ғажап емес. Адамның тұлғалық қалыптасуы өзгелермен түрлі қарым-қатынастарға түсуінен жүзеге асып жатады. Адами болмысқа келсек, ол осы әлемде бар болуымен ғана шектелмей, қоршаған ортаның өзіне, өзге адамдарға деген қарым-қатынастарынан түзеледі. Адам ұйымшылдыққа бейім бола тұра, белгілі бір жағдайларда өзгені бәсекелестік деңгейінде, өзгенің оның өміріне араласуын конфронтация ретінде қабылдауы да орын алып жатады. Басқа біреуді ойлағанына, мақсат-мүдделеріне жетуіне бір тосқауыл ретінде көріп, жоспарларына, ерігі мен еркіндігіне кедергі деп, құқықтарына қол сұғушылық деп қабылдау да әбден мүмкін.

Әуелінде өзге біреу адамға «өз болмысының кеңістігін» қайта ойластыруға себеп болады. Бірақ адам бұл өмірде өзі жападан-жалғыз ғұмыр кеше алмайтыны белгілі. Адамның күні адаммен демекші, тіршілік етуде тіл табысудың маңыздылығын түсінеміз. Яғни, өзгемен біріге отырып өмір сүру деген адамның өз «менінің» жеке кеңістігін бөлісе білуінде анықталады. Қоғамдық болмыста түрлі шиеленістердің бола беретінін мойындай отырып, шиеленіс атаулы тек бәсекелестік, күрес деген түсініктен жоғары екеніне назар аударған абзал [Мюллер 2017]. Яғни, шиеленіс адамға қалыптасқан қоғамдық болмыста мәмілеге келуге жағдай туғызатын феномен екендігі туралы да ойлану керек.

Демек, шиеленіс деген екі немесе одан да көп адамның саналы түрде болмыс кеңістігін бөлісуге дайындығына әсер етеді. Саналы түрде мәміле орнатып,

құқықтардың шектелуіне жол бере отырып, оны келеңсіздік деп қабылдамай, ерікті түрде қосарлы болмыс кешуі деп зерделенуі де өзінше бір ұстаным.

Адам саналы түрде «өзімдікі жөн» дегенге қатып қалып, тайынбаса, шиеленістен ешкім шыға алмайды. Бірақ өмір мүлдем шиеленіссіз болса, бар қызық та бірге жоғалатындай. Сондықтан, адам шиеленістерге түсуі орынды үдеріс, олар арқылы ол өз болмысының кеңістігін ашады, өзін таниды, өзгені түсінуге үйренеді.

Әлбетте, шиеленіс дегенде бірінші кезекте ойға оның қиратушылық сипаты келеді. Бірақ шиеленіс әрдайым қиратушылық сипатта емес, конструктивті болуы да мүмкін. Күнделікті өмірде бола беретін қарапайым мысал ретінде екі адамның бір затты пайдалануға деген ықыласын алайық. Бірінші жағдайда, ол екеуі бірімен-бірі күресіп, ол зат ешкімге жарымай қалуы мүмкін. Бірақ өздері келісімге келсе немесе үшінші біреу араласып, сол затты кезек-кезегімен немесе біріге отырып пайдалана білсе, шиеленіс қиратушылық емес, нәтижесінде конструктивті сипатқа ие бола қалады. Мұндай жағдайда ешкім жеңілмейді, әрқайсысы да өз мәресіне жетті деп есептеледі [Мюллер 2017].

Шиеленіс дегеннің мәні келісімге келе білу өнерінде жатыр. Ол келісім екі жақтың да мүдделерін қанағаттандырып, әділеттілікке негізделген қарым-қатынастар орнатуға, мәмілеге негізделген қоғам қалыптастыруға негіз болуы тиіс. Олай болса, шиеленіс кез келген қатынастардың құрылымдық бөлігі, бүкіл қоғамдықболмыстың негізінде жатыр деп айта аламыз.

Әлемді жалпы бейбіт алаң деп қарастырғанның өзінде, күнделікті әр түрлі деңгейде осы әлеміміздің түкпір-түкпірінде түрлі шиеленістер орын алып жатады. Заман дамыған сайын шиеленістерде қолданылатын ықпал ету құралдары, қарсыласу әдістері де түрленіп жатады. Бірде олар қарым-қатынастардың жаңа бір деңгейге өтуіне ықпал етеді. Олай өмір сүрудің маңызды бір сипаты шиеленістерден шеберлікпен шыға білу қабілеті деп анықтай аламыз. Сол шиеленістерден шығу жолында қиянат, қирату, күштеу элементтерін қолданбай, мәмілеге келе білу саналы, көзі ашық, ақылы ояу адамға тән болғаны абзал.

Күш қолданбай, ешкімге, ештеңеге зиян келтірмей өмір сүру жолын қиянатсыздық ілім деп жалпы сипаттайды. Осы қиянатсыздық ілімі туралы сөз болғанда оны көп жағдайда пацифистік ұстаныммен тең деп қарастырып жатады. Бұл ілімдер біріне-бірі өте жақын болғанымен, кейбір зерттеушілер олардың аражігін айқын ашып көрсетеді. Тіпті қиянатсыздық іліміне қатысты зерттеушілер арасында пацифисттерге қатысты скептикалық көзқарас та орын алады. Яғни, кімдекім өзін пацифист деп санағанымен, ол ұстаным адамды қиянат пен соғыс сияқты феномендердің қайнар көздерін, себеп-салдарын зерттеу, білу жауапкершілігінен босатпайды [Моран 2011].

Жан-Мари Мюллердің де көзқарасы жоғарыдағы пікірге жақын келеді. Ол қиянатсыздық пен пацифизм арасындағы дискурс атаулыны мүлдем қажетсіз деп санайды. Зерттеушінің ойынша, заңға ешбір қарсылықсыз мойынсұнып, соқыр «бауырластықты», шексіз кешірімді болуды насихаттайтын бұл ұстаным (пацифизм) белгілі бір деңгейде нағыз идеалистік көзқарас деп қабылдануы тиіс. Оның пікірінше аталмыш дискурс таза утопияға әкеліп соғады. Әлемде орын алып жататын түрлі құбылыстар, жүзеге асырылып жатқан әрекеттер тек махаббат

принциптеріне ғана құрылмайтыны белгілі. Олай өмір сүру мүмкін емес. Біз өмір сүріп жатқан әлемде, замандакүшпен әсер ету фактілері көптеп орын алып жатады. Ендеше, бүгінгі терең ойланатын тақырыптардың бірі қандай күшті және оны қалай қолдануымыз орынды екен деп саралануы тиіс [Мюллер 2017].

Сондықтан да қиянатсыздық дегенде әлемді таза тақта, шиеленіссіз болмыс деп қабылдаған дұрыс емес. Қиянатсыздық ілімінің әлеуметтік-саяси жобасы аясында адамдардың арасындағы қарым-қатынастар тек сенімділікке негізделуі тиіс деп қарастырмайды. Себебі, сенімділік тек біріне-бірі жақын адамдар арасында орнауы мүмкін екендігі белгілі. Әдетте, әлеуметтік ортада кез келген жаңа қатынастар сәйкесінше жаңа бір сын-тегеурін ретінде қабылдануы мүмкін. Олай болса, саяси тұрғыда қабылданатын шешімдер қарым-қатынастарды жақсартуға, серіктестікті ары қарай дамытуға септігін тигізуі тиіс. Қоршаған айналамыздағы күнделікті орын алып жатқан қиянат атаулының жаңа трансформацияларын ескере отырсақ, бәлкім, бүгінгі күні қиянатсыздық ұстанымды арнайы ереже немесе заң ретінде қабылдайтын кезең келген шығар?

Демек, мәселе адами капиталды күшейтуде болар? Бұған қатысты отандық зерттеушілердің пікіріне назар аударсақ, бүгінде адам капиталының өзінде айтарлықтай өзгерістер жүріп жатады. Қоғам барған сайын интеллектуалды құрамдастың – білімділіктердің, білімдердің, шеберліктердің, интеллектуалды қабілеттердің, мүмкіндіктердің, технологиялардың, жаңа білімдерді, дағдыларды және тәжірибені жасап шығарудың, яғни әлеуметтік-экономикалық прогрестің қозғаушы күшінің даму деңгейіне мүдделі ғана болып қоймай, оларға тәуелді бола түсуде. Дегенмен, адам капиталы сапасының жоғары деңгейін бірінші кезекте жақсы білім қамтамасыз етеді [Жанабаева 2018, 34-36 бб.]

Күш қолдану немесе келісімге келе білу

Жоғарыдағы шиеленіс феноменіне қатысты оймызды ары қарай өрбітетін болсақ, өмір туралы ойлана отырып, болмысымыздың нүктесі, тоқтауы шиеленіс болуы тиіс деп қарастырып кетпеуіміз керек. Шиеленістер өмірімізде бар бола тұра, нүкте бейбіт келісім арқылы қойылу керек. Адамзат баласы бүгінгі күні есейген кезде шиеленіс дегенге жаңаша көзқарасын қалыптастыра білуі тиіс.

Шиеленіс адамды жаңа трансформацияларға әкеліп, қалыптасып қалған жағдайдан зорлық-зомбылықсыз шыға білуін талап ететіндей. Олай болса, шиеленіс адамды оның басқалардан жоғары, күшті, ерекше деп сезінуі үшін емес, жауапкершілік пен мейірімділікті қоса ұстап жүре білуінде шешілуі ықтимал. Жалпы алғанда, адами қауымдастықты құру үшін ол қауымдастық жетілу үшін адамдар өзара сыйластыққа, мейірімділікке негізделген қарым-қатынастар орнатуға мәжбүр [Моран 2011].

Енді күш пен күштеу деген түсініктерге тоқталатын болсақ, бұл екеуінің аражігін ашып алған орынды. Мораль тұрғысынан қарастырсақ, күш деген адамға тән өнегелі қасиеттердің бірі. Күші арқылы адам оған төңуі мүмкін қауіп-қатерден сақтанады, күші арқылы зиянды бір құбылыстардан айналып кетуі ықтимал. Яғни, моральдік тұрғыда дұрыс зерделесек, күшті адам деген қолында бір билігі бар, біреуді жыға салатын, басып салатын емес, бірінші кезекте өзінің эмоцияларын қадағалай алатын, тобырлық толқынға ере бермей, өзінің өміріне шеберлікпен сапалы өзгерістер енгізуге дайын, ашық адам бола алады.

Рухтың күштілігі туралы сөз қозғағанда оның өз бетінше пәрменді болатыны күмәнді. Себебі, саналы адам өмірдегі белгілі бір әділетсіздікпен күресу үшін таза идеалистік ұстанымдарға еріп, заң әділеттілігі, шындық, махаббат атаулы құбылыстар күндердің күндері бәрін жеңіп шығады деп қана күтіп отыру дәрменсіз екендігін түсінеді. Өмірде таза күйінде әділеттілік күшін, шындық күшінкездестіру өте қиын, тіпті мүмкін емес. Еркіндікке қол жеткізу үшін, өзгемен біріге білу керек, қаналғанның өзіндебар ерігін түйіп алып, күшін жинап, тиісінше күресе білуі қажет [Абдильдин 2003, 282-293 бб.].

Ендігі маңызды мәселе күресті қалай жүргізуде жатыр. Кез келген күрес – күшті сынау, жаңа сынақтан өткізу болып табылады. Кез келген әлеуметтік, экономикалық, саяси қарым-қатынастарда күштің қаншалықты маңызды екені белгілі. Неғұрлым күштілер анағұрлым әлсіздерді пайдаланып, қанай бастағанда, күштің дисбалансы пайда болып, әділетсіздік орнайды. Ендігі кезде күрестің нағыз мақсаты жаңа қарым-қатынастарда күштің балансын қайта орнату болып табылады.

Күштің үйлесімдігін орнатпағанша қиянатты жеңу мүмкін емес. Сонымен қатар, әуел бастан қиянатты ақтауға, қолдауға ешбір жол берілмеуі керек. Осы орайда қиянатсыздық философиясын дамытуға елеулі үлес қосқан Лев Толстойдың «Бір рет қана бір ғана қиянатқа ресми түрде рұқсат берілетін болса, ары қарай зұлым күштің жемісін көруге дайын болуыңыз керек» [Козлов 2003, 144 б.] деген пайымдауы ойлана алатын адамды арман қарай терең ойларға жетелейді.

Қиянатсыз болу дегеніміз қалай?

Әдетте көпшілікке философиялық тұрғыда «қиянатсыздық» десе, джайн, будда сынды үнділік мектептер ойға келеді. Шын мәнінде, барлық мәдени жүйелерде қиянатсыздық туралы бірқатар өзіндік ұстанымдар қалыптасқан. Ал біздің кешіп отырған XX-XXI ғасыр аралығына келетін болсақ, қиянатсыздық ілімінің жалпыәлемдік өлшемдері өзінің бір мәресіне үнді ойшылы және белсенді қоғамдық әрі саяси қайраткері Махатма Ганди өмірі мен шығармашылығында көрініс тапты деп айта аламыз. Ганди үшін қиянатсыздық әуелінде әрекет ету құралы емес, қарым-қатынас, яғни, барлық тірі жанға деген мейірімділік сезім, өзге біреуді өзім деп қабылдау мүмкіндігі, тіпті дұшпанға деген жылы лебіз білдіре білу дегенмен мағыналас келеді.

Қиянатсыздық туралы ойын Ганди терістеу арқылы өрнектейді. Оның пікірінше, «Нағыз қиянатсыздық – тіршілік атаулының барлығына деген теріс көзқарастың болмауы» [Ганди 2016, 55-62 бб.]. Яғни, қиянатсыздықтың белсенді түріне келсек, ол барлық тірі жанға деген мейірімділіктің болуы. Олай болса, бірінші императив – ешкімге зәбірлік көрсетпеу, біреуге деген теріс ниет пайда болған жағдайда оны тыйя білуде. Бұл арқылы біз, сонымен қатар, адамның бойында негативті сезімдердің бар болу мүмкіндігін және ол теріс ниеттердің кейде үстемдік ететіндігін мойындаймыз.

Егер адам табиғатынан жамандық жасауға да, игілік жасауға да бейім болса, қандай жолды өзіне таңдау керектігін ол ерікті түрде өзі шешеді дегенді білдіреді. Жалпы алғанда, санасыз күйінде әр түрлі қылықтар жасап, әрекеттерді жүзеге асырғанымен, есі кіріп, санасы қалыптасқанда адам жаман қылықтары үшін

толық жауапты. Бірақ қиянатсыздық әлемде үстем болады, бүкіл әлем, өміріміз қиянатсыздық қағидасына сәйкестендіріледі деген идеалистік көзқарасқа сүйенсек, бұл бір утопияға жақын болатын еді. Мұнда адамның ерігі туралы орынды мәселе туындайды. Утопиялық ұстанымдардың жетегінде кете берсе, адам өзінің ерігінен айырылғандай болмай ма? Сондықтан, қиянатсыз болу деген мәселе адамның ерігіне, саналы таңдауына байланысты сұрақ деп санауымыз керек.

Бірде Ганди «Мен қиянатсыздыққа сенемін» [Ганди 2016, 87 б.] деп жазады. Ойшыл қиянатсыздық адамды ақиқатқа жетелейтін жалғыз жол болып табылады деген ойымен бөліседі. Ойшылдың ойынша, тіпті, қиянатсыздық пен ақиқаттың арасын кейде бөліп қарастыру қиынға соғады.

Ганди «ақиқат пен қиянатсыздық – екеуі бір ғана ұғым» дегенде ол идеология тұрғысынан емес, философиялық ұстанымды ортаға салған болу керек. Бірақ қиянатсыздық адам үшін шындық дегенді дәлелдей отырып, Ганди ешкім ол шындықты меншік ете алмайтынын түсіндіруге тырысады. «Біз тәніміздің дегенімен өмір сүргенімізше қиянатсыздық қағидасы теория ретінде ғана сөз болып қала береді. Мысалы, Евклид теориясы сияқты. Біз оған барынша жақындауға әрекет етуіміз керек» [Ганди 2016, 214-215 бб.] деп жазады ойшыл. Міне, сондықтан болар, Ганди өзін «ақиқатты іздеуші» деп қана атағанды жөн көрген.

Өткен тарихымыздан сабақ алайық деп сараптама жүргізсек, ақиқат қиянатсыздық векторынан үзілген кездездің күшақиқаттың орнын басуға ұмтылады. Егер ақиқат өздігінен қиянаттың радикалды де-легитимдігіне негізделмесе де, қиянат өзін шындықтың іргесі, әділеттікті орнататын құрал ретінде қолданысқа түседі. Бұл дегеніміз, жоғарыда айтқанымыздай, белгілі бір мақсатқа қиянатсыздық ұстанымы арқылы қиналып жеткенше, сылтауратып зұлымдықты қолдануға өзіне және басқаға рұқсат беру, келісім жасаудегенмен көрініс табады.

Әлеуметтік және саяси конфликтілерде ақиқат күші әрекетке айналуы тиіс. Ақиқат күші шыншыл әрекеттің мән-мағынасын ашады, ол әрекет сәйкесінше өзінің мақсат-мүдделерінде де шындық болып келеді. Жасалған әрекеттердің негізінде өзгерістер орнауы мүмкін, ал әрекеттің пәрменділігі әрдайым шартты, нақты емес, анықталмаған, салыстырмалы болып келеді. Дегенмен, қиянатсыздық әрекеттердің пәрменділігі өзінің шыңына жеткен кезде де, қиянат нәтижесінде өзінің күш-қуатын қалпына келтіре алмай, қиянатсыздық императиві күшті болып қала бермек. Тіпті қиянат қажетті болғанның өзінде заңды күшіне ене алмайды. Қажеттілік деген делегитимділік білдірмейді [Мейтон 2009]. Қиянатсыздық ілімінің дамуына Гандидің қосқан үлесі рухани тазалықтың негізгі өсиеттерін саяси белсенділікпен үйлестіре білгендігінде жатыр. Ол моральдік ұстанымдарды моральдік жауапкершілікпен байланыстыра білді.

Рухани императив ретінде қиянатсыздық сондай-ақ тәжірибелік императив болып табылады. Яғни, қиянатсыздық қағидасы қиянат етуден бас тартуды талап етіп қана қоймай, әділетсіздікпен күресті ұйғарады. Олай болса, қиянатсыздық деген қатып қалған догма емес, ол әділетсіздікпен пәрменді күресудің әдіс-тәсілдерін ұсынатын тәжірибе.

Қиянат жасауды ақтау мен саналы қиянатсыздық ұстаным

Жаңа заманда қиянатсыздық ілімі неміс ойшылы Кант шығармашылығында барынша талданып, адамгершіліктің негізі мен мәні неде екендігі зерделенгені

белгілі. Ойшылдың түйіндегені күні бүгін де өзінің мән-мағынасын жоймағаны тағы анық. Оның пікірінше адам өзінің қалағанына, пиғылдарына ғана ергенде басқаны сүйюге, мәпелеуге орын да болмай, күші де қалмайды. Олай болса, қиянатсыздық деген екі эгоистік бастаманың бір-бірімен қақтығысуы, үстем болуға деген ниетте екі нарцистік ұстанымның түйісуі [Асмус 2005, 374-386 бб.]. «Қиянатсыз болу деген қалай?» сұрағына келетін болсақ, қиянатсыздық ілімі еріктен тыс қандай да бір күштің қолдануына легитимді тұрғыда барынша қарсыласуды білдіреді деп жалпы түрде түйіндеуге болады. Барлық заманда және бүгінде қиянатсыздық негізінде өмір сүру мүмкін бе деген пікір алмасулар жүріп жатады. Бірақ бұл арада мүмкін немесе мүмкін емес деген сұрақты қоюдан бұрын, қиянатсыздық деген руханилықтың потенциалды бір нұсқасы емес, адамның адам болуының негізі, кепілі дегенді ескермейтін сияқтымыз. Қиянатсыздық ілімінің мағынасын дұрыс түсінбесек, тиісінше түсіндіре алмасақ, адамның адамшылығынан алшақтаумен тең делік. Себебі, қиянатсыздық ұстанымына берік адам үшін болмыстың сан түрлі қырлары, өмірдің әсемдігі мен парасаттылығы ашылады. Бірақ мораль заңы эгоизмге деген беріктілік табиғатты тыйған кезде ғана жұмыс жасайды. Міне, сондықтан моральдік заң адамзат үшін бір тыйым ретінде қалыптасқан деп тұжырымдаған ұлы ойшыл [Кант 2013, 275-276 бб.]. Адам баласы сана иесісі болғандықтан, болып жатқан үдерістерді, құбылыстарды сипаттауда, зерделеуде ақылға жүгінетіні кездейсоқтық емес. Сәйкесінше, адам өзінің жасаған әрекеттерін де рационалдылық тұрғысынан ақтап шығуда едәуір жетістіктерге қол жеткізіп келеді. Тіпті кей-кезде адам қиянат жасауды өзінің құқығы деп атауды әдетке айналдыруы бар.

Табиғатқа келсек, хайуандар әлемінде жыртқыштар заңы үстем ететіндігін білеміз. Кейде адам баласы жануардың қандай зұлым, қанпезер екендігін сөз етіп жатады. Бірақ жануарлар әлемін алсақ, аталмыш тіршілік иелеріне сана бітпеген. Олай болса, олар жауапкершіліктен де босатылған. Жануарлар әрекеттері таза табиғи инстингісіне сәйкес қалыптасады.

Бұл салыстыру не үшін қажет дегенге келсек, ең бастысы, адам өзінің жасаған әрекеттеріне жауапты деген ойға қайта оралып, адам ғана өзінің саналы түрде жасаған қиянатшыл әрекеттеріне жауапты деген түйінге келу. Неге десек, адам ғана қиянатты жасап қана қоймай, соның жетегіне еріп, оған қызмет жасап кетуі мүмкін. Сондықтан, қиянатпен күрескенде табиғатпен емес, жануарлар әлемімен емес, адам бірінші кезекте өзінің санасында туындайтын, өрбитін, өсіп-өркендейтін қиянат ошақтарымен күрескені абзал.

Десек те, қиянатсыздық жолды таңдау-таңдамау адамның өз ерігінде. Айталық, «философия» деген ұғымның мағынасын даналыққа құштарлық деп қолдансақ, философиямен айналысу, даналыққа ғашық болу бәріне дерлік қатып қалған ереже емес екендігін білеміз.

Енді қиянатсыздық туралы ойымызды өрбіте келе, қиянатсыздық философиясы мен қиянатсыздық стратегиясы арасындағы ара-жікті нақты ашып қарастыру қажеттілігіне тоқталайық. Себебі, қиянатсыздық философиясына келсек, ол өмір сүру мен адамзат тарихының маңызды идеясының бірі болса, қиянатсыздықтың тәжірибелік стратегиясы сол әділетті өмір сүруге жетелейтін әрекеттер жиынтығын ұйғарады. Яғни, адам өзі таңдау жасауға құқылы. Ол таңдауды са-

налы түрде жасауы үшін адамға қиянатсыздық туралы білім реттілікпен беріліп, тиянақталып ұсынылуы тиіс. Тіпті, қиянатсыздық ілімі білім беру жүйесінің бір тармағына айналғаны да артық емес [Мейтон 2009]. Замануи білім жас баланы экономикалық бәсекелестік шеңберінде бәсекеге қабілетті маман етіп дайындап шығуы көздейді. Әлбетте, бұл бүгінгі қажеттілік және өте орынды үдеріс. Қауіп замануи білімде емес, өскелең ұрпақтың жан-жақты ақпараттандырыла отырып, мән-мағына, өмірдің негізгі мәні деген сұрақтарға ойлануына уақыт таппай, мүмкіндік іздестірмеуінде. Олай болса, білім жүйесінде, қоғамның түрлі салаларында қиянатсыздық туралы білімді жүйелі түрде үйлестіріп, ол білімді ұғыну мен тиісті ұғындыру жолдарын жан-жақты енгізу туралы сұрақ адамзат болашағын жоспарлауда күн тәртібінде қарастырылатын мәселелердің бірі болмақ.

Қорытынды

Әлбетте, біздер өзімізді сауатты, көзі ашық, ақылы ояу қоғам деп қалыптастырып келеміз. Қиянат жасауға болмайды, бұл жаман әрекет дегенді жер-жерде айтып жатамыз, тәрбие беруде оны қатаң ереже ретінде ұғындыруға тырысамыз, бірақ дәл сол кезде біз – адамдар – сол қиянатшылдықтың өсіп-өрбуіне барынша қолайлы жағдайлар туғызамыз. Көпшілік жағдайда бір тығырыққа келіп тірелгенде, одан шығу жолы ретінде күш қолдануды есепке аламыз. Сөйтіп келе, сонау ғасырлардан бері күні бүгінге дейін адамзат қоғамында қиянатшыл мәдениет қалыптасып үлгерді деуге болады. Ол қиянатшыл мәдениетте адамға әр түрлі идеологиялық конструкциялар ашылады. Идеологиялық конструкциялар арқылы адам өзінің қиянатшылдығын ақтап шығуға көптеген қолайлы жағдайларды аңғарады. Тіпті өзінің қиянатшылдығын әділетті жол деп жариялайды.

Адам баласы өзі қиянаттың түр-түрін дамытып келіп, бүгін сол қиянатшылдықтың құрбанына айналып отырғаны парадокс. Әсіресе, бүгінгі қарқынды заманда қоғам руханилыққа зәру кезінде рухани болу үшін арнайы уақыт, арнайы ортаны бөлудің қажеті жоқ екендігін жете түсінген жөн. Адам руханилығын жетілдіру үшін қоғамнан безіп, тек тақуалықпен өзінің жан дүниесін жетілдіре бермейді. Егер ол ешкіммен қарым-қатынас жасамаса, өзінің мінезін қалай ашады? Ал, саяси өмірге келсек, саясатта болу деген тек қана белгілі бір шешімдер қабылдаумен уақыт өткізу емес қой. Дәл саяси ортада руханилық дегеніміз барынша сыңалады. Руханилық пен саясат өздеріне тән ерекшіліктерін сақтай отырып біріккен кезде қоғамның да рухани дамуы алға басады.

Бұл мақалада талқыланған сұрақтарды қорытындылай келе, келесідей түйіндер жасауға болады. Біріншіден, «қиянатсыздық» деген қағидада болымсыз қосымшаның болуы бұл ұғымның мән-мағынасын әлсіретпейді, керісінше, зұлымдық атаулыға түбегейлі қарсылықты білдіреді. Екіншіден, қиянатсыздық жолды ұстану деген ешбір қайшылықсыз өмір сүруді ұйғармайды. Күнделікті болмысымызда сан қырлы қайшылықтармен өмір сүреміз, бірақ шиеленістерден білікті де сапалы шыға білу руханилық деңгейімізді шыңдайды, бізді қиянатсыздық жолға жетелейді. Үшіншіден, қиянатсыздық жолды ұстану немесе ұстанбау – әрбір адамның жеке таңдауы. Адамзат қоғамында соғыстарды жүзеге асыруға кететін шығындар үнемі есепке алынады. Ал, қиянатсыздық ілімді жалпы ұстанымға айналдыру үшін көп шығын қажет емес, бірақ оның пайдасы әлдеқайда зор екендігін біздер күні бүгін де есепке алмай жүргендейміз.

Библиография

- Абдильдин, Ж. 2003. 'Время и культура: размышления философа'. А, Алаш, 477 б.
- Асмус, В. 2005. 'Иммануил Кант'. М, Высшая школа, 439 б.
- Габриэль Моран. 2011. 'Жить ненасильственно: язык против насилия'. Ленхем, Мэриленд: Lexington Books.
- Ганди, М. 2016. 'Моя жизнь. Моя вера'. Перевод: Вязьмина А.М., Панфилов Е.Г., Ахтырская В.Н. 752 б. [Электронды ресурс]. URL://<https://www.labirint.ru/books/524126> (қаралған күні: 26.12.2019).
- Гусейнов, А. 2002. 'Философия, мораль, политика'. Сборник статей. М, Академкнига, 304 б.
- Жанбаева, Ж. 2018. 'Адами капиталды жетілдірудің әлеуметтік-мәдени тетіктері'. *Адам әлемі*, №4 (78), 192 б.
- Кант, И. 2013. 'Религия в пределах голого разума'. [Электронный ресурс]: URL://<http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/kant1793part1.pdf>. 356 с. (қаралған күні: 09.10.2019).
- Козлов, Н. 2003. 'Интеллектуальные, философские и социальные искания Льва Толстого'. *Философия и общество*, №4 (33), 144 б.
- Мейтон, Д. 2009. 'Значение ненасилия и пацифизма'. Психология ненасилия и мира. Нью-Йорк. [Электронный ресурс]. URL://https://doi.org/10.1007/978-0-387-89348-8_1 (қаралған күні: 25.01.2020).
- Мюллер, Ж.-М. 2017. 'Изучение языка ненасилия. Исследовательская статья'. [Электронды ресурс]. URL://<https://doi.org/10.1177/0392192117701071> (қаралған күні: 09.10.2019).

Transliteration

- Abdıldın, J. 2003. 'Vremia i kúltúra: razmyshlenıa filosofa' [Time and Culture: Reflections of a Philosopher]. А, Alash, 477 b.
- Asmýs, V. 2005. 'Immanýıl Kant' [Immanuel Kant]. М, Vysshaya shkola, 439 b.
- Gabriel Moran. 2011. 'Jit nenasıstvenno: ıazyk protiv nasılııa' [Living Nonviolently: Language Against Violence]. Lenhem, Merlend: Lexington Books.
- Gandı, M. 2016. 'Moia jızn. Moia vera' [My Life. My Faith]. Perevod: Viazmina A.M., Panfilov E.G., Ahtyrskaya V.N. 752 b. [Elektrondy resýrs]. URL://<https://www.labirint.ru/books/524126> (qaralğan kúni: 26.12.2019).
- Gýseınov, A. 2002. 'Filosofıa, moral, politika' [Philosophy, Morality, Politics]. Sbornık stateı. М, Akademknıga, 304 b.
- Janbaeva, J. 2018. 'Adamı kapitaldy jetildirýdıń áleymettik-mádenı tetikteri' [Sociocultural Mechanisms for Improving Human Capital]. *Adam álemi*, №4 (78), 192 b.
- Kant, I. 2013. 'Relıgıa v predelakh gologo razýma' [Religion Within the Naked Mind]. [Elektronnyı resýrs]: URL://<http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/kant1793part1.pdf>. 356 s. (qaralğan kúni: 09.10.2019).
- Kozlov, N. 2003. 'Intellektýalnye, filosofskie i sotsialnye ıskanıa Lva Tolstogo' [Leo Tolstoy's Intellectual, Philosophical and Social Quest]. *Filosofıa i obestvo*, №4 (33), 144 b.
- Meıton, D. 2009. 'Znachenıe nenasılııa i patsıfızma' [The Meaning of Non-Violence and Pacifism]. Psıhologıa nenasılııa i mıra. Nıý-Iork. [Elektronnyı resýrs]. URL://https://doi.org/10.1007/978-0-387-89348-8_1 (qaralğan kúni: 25.01.2020).
- Mıýller, J.-M. 2017. 'Izýchenıe ıazyka nenasılııa. Issledovatel'skaya statıa' [Learning the Language of Nonviolence. Research Article]. [Elektrondy resýrs]. URL://<https://doi.org/10.1177/0392192117701071> (qaralğan kúni: 09.10.2019).

Резюме

Мустафина Т.В. Смысловые границы философии ненасилия

В статье анализируются вопросы философии ненасилия, в частности, акцентируется внимание на смысловых границах данного принципа. Отрицательная частица в названии этой позиции способствует различной интерпретации, иногда снижая смысловую нагрузку. Тем не менее, принцип ненасилия связан с такими нравственными качествами как сила, осознанный выбор, ответственность, что говорит о широте его содержания. В статье представлены размышления о вопросах применения силы или умения найти компромисс, рассуждается о том, как понимать позицию «придерживаться ненасилия». В работе автор обращается как к работам классиков философии ненасилия Канту, Ганди, так и к современным исследователям в данной области.

Ключевые слова: ненасилие, философия, насилие, человек, сознание, конфликт, соглашения, сила, истина, ответственность.

Summary

Mustafina T.V. The Semantic Boundaries of the Philosophy of Non-Violence

The article analyzes the issues of the philosophy of non-violence, in particular, focuses on the semantic boundaries of this principle. The negative particle in the name of this position promotes a different interpretation, sometimes reducing the semantic load. Nevertheless, the principle of nonviolence is associated with such moral qualities as strength, informed choice, responsibility, which indicates the breadth of its content. The article presents thoughts about the use of force or the ability to find a compromise, discusses how to understand the position of “stick to non-violence”. In the work, the author turns both to the works of the classics of the philosophy of non-violence, Kant, Gandhi, and to modern researchers in this field.

Keywords: Non-Violence, Philosophy, Violence, Man, Consciousness, Conflict, Agreement, Power, Truth, Responsibility.



Жалғас Сандыбаев (Алматы, Қазақстан)

ӘЛ-ҒАЗАЛИ МЕН ИБН ХАЛДУН ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ САБАҚТАСТЫҚ МӘСЕЛЕСІ

Аннотация. Мақалада исламдағы түрлі ғылым салаларында көптеп әсер қалдырған ортағасыр мұсылман ойшылы Әбу Хамид әл-Ғазали мен құқықтанушы Ибн Халдун философиясындағы сабақтастық мәселелері зерделенеді. Ибн Халдун де Ғазали сияқты адамдардың бір-бірімен әлеуметтік байланыс құру мәжбүрінде болғандықтан қоғамда түрлі мәртебелерге ие адамдар лайық қарым-қатынаста болулары қажет деген пікірін дамытты. Сол үшін Ибн Халдун қоғамның ең жоғарысында тұрған сұлтан, уәзір, әкімдер мен басшы лауазымдарының әрбіріне жеке тоқталды. Сол сияқты Ғазали мемлекеттің құлау себептерін және оны ұстап қалу үшін қандай шараларды іске асыру қажет екенін көрсетсе, Ибн Халдун сол қуатты мемлекетке жету үшін қоғамның қандай кезеңдерден өтетінін баяндайды.

Автор Ғазалидің адамгершілік, билік, саясат, кәләм, философия, мантық, ахлақ, фикһ сияқты ілімдері мұсылмандық Шығыстың тарихи-философиялық және саяси әлемінде танымал Ибн Халдунның ғана емес, көптеген белгілі ғалымдарға өз ықпалын тигізбей қоймағандығын айтады. Мысалы, Ғазалидің кәләм ғылымындағы әсері Фаһраддин әр-Разимен шектелмеді, керісінше, одан кейін келген күллі кәләм ғұламаларын қамтып, біздердің күнімізге дейін жеткен. Разидің шәкірттері Асаруд-дин әл-Айбариден бастап Мұхаммед ибн Намауар әл-Хунжиге дейінгі аралықтағы мұсылман ғалымдары Ғазалидің пікірін жалғастырғандығын алға тартады.

Түйін сөздер: Әбу Хамид әл-Ғазали, Ибн Халдун, ойшыл, ортағасыр философиясы, сұлтан, уәзір, ғылым, Мағриб, фикһ, кәләм, мораль.

Кіріспе

Ортағасыр мұсылман ойшылы Әбу Хамид әл-Ғазали исламдағы түрлі ғылым салаларында көптеп әсер қалдырған ғалым. Шығыстанушылар мен философтар, теологтар мен исламтанушылар оның шығармашылығына жүздеген жылдар бойы қызығушылық танытуда. Олар Ғазалиді христиан шіркеуінің ұлы әкейлері Августин Блаженный және Фома Аквинскийлермен салыстырған. Оның еңбектері көптеген елдер мен халықтар арасында кеңінен таралып, күні бүгінге дейін сұранысқа ие. Халық Ғазалиді «Зейнуддин» (діннің әшекейі), «Ужубату аз-заман» (уақыт талабы) және «Хужат әл-ислам» (ислам айғағы) деп атаған. Ғазалидің Ислам ғылымына жасаған ықпалы кәләм, философия, мантық, ахлақ, фикһ сияқты пәндерде анық көрінеді [Әл-Бақри Әбу әл-Ато 1968].

Ғазалидің адамгершілік туралы ілімі мұсылмандық Шығыстың тарихи-философиялық және саяси әлемінде танымал Ибн Халдунның да дүниетанымына өз ықпалын тигізбей қоймады. Мұны қоғамның қалыптасуы мен ерекшеліктерін зерттеп, мемлекеттің саяси ахуалымен шұғылданған Ибн Халдунның еңбектерінен байқаймыз. Ол өзінен бұрынғы Ғазали сияқты билеушінің міндеттерін, оның сақтануы тиіс жағдайларын, имамдықтың шарттарын, уәзірлік пен басшылық сияқты маңызды мемлекеттік институттар мәселесін одан әрі дамытты.

Оның шын есімі Уәлиюддин Абдуррахман ибн Мұхаммад ибн Мұхаммад ибн әл-Хасан ибн Жәбир ибн Мұхаммад ибн Ибраһим ибн Абдуррахман ибн Халдун. Ол Мысырда бас төренің (жоғарғы сот) қызметіне ие болған соң Уәлиюддин деп аталды. Сол сияқты оны жақсы білетіндер Әбу Зейд деп те атаған еді. Алайда ол

әкесіне байланысты Ибн Халдун есімімен танылады. Негізінде ойшыл Туниске көшіп келген Андалусиялық отбасында дүниеге келген.

Бұл отбасының тамыры Андалусия мен Мағриб жерінде тараған. Оның тоғызыншы атасы Халид, Андалусияны басып алған алғаш мұсылмандардың қатарында болған. Алайда ол Халдун атымен танылды. Сол жерде тұрақтап қалған Халдун уқыт өте Мағриб және Андалусияға таралған үлкен отбасының көсеміне айналады. Осы отбасының бірі Ислам тарихында Халдунион деп келеді. Ойшыл Ибн Халдун өз есімін осы жерден алса керек [Али Абдулуахид Уафи 1983].

Ибн Халдун Құранды жатқа білген және жеті қырағатты (Құран оқу тәртібін) меңгерген. Тәпсір, хадис және грамматика дәрістерін сол кездегі Мағриб өлкесінің ілім мен мәдениет орталығы Тунистің белгілі ұстаздарынан алды. Мәлики фикһы мен поэзияны жақсы игерді. Жалпы өмірінде мантық (логика) және философиямен шұғылданып, белгілі мәртебеге көтерілген ғалым. Ол өзі жасаған Тунис, Мағриб, Андалус және Мысыр елдеріндегі әлеуметтік жағдайды, билік пен саяси құрылымды жақсы білді. Себебі сол елдерде үнемі қазилық қылып, үлкен медреселерде жауапты қызметтер атқарды, дәріс берді.

Әдіснама

Бұл мақалада әл-Ғазали мен Ибн Халдун философияларындағы сабақтастық мәселелеріне тарихи-философиялық талдау жасалды. Сонымен қатар зерттеу барысында негізінен компаративистикалық әдіспен қатар ғылыми зерттеудің интерпретациялық талдау, тарихи сипаттау, зерделік саралау сияқты зерттеудің дәстүрлі әдістері де қолданылды.

Негізгі бөлім

Ибн Халдунның бізге жеткен еңбектерінің негізгісі «Әл-‘Ибар уа диуан әл-мубтада’ уа әл-хабар фи айям әл-‘араб уа әл-‘жам уа әл-барбар уа мин әсарихим мин зәу әл-султан әл-акбар». Кітап жеті томнан тұрады. Негізінде ол бөлек үш кітаптан құралған десе болады. «Муқаддимату Ибн Халдун» атымен танылған бірінші том, дербес бір кітап есептеледі; екінші кітап, «Китаб әл-‘ибар»; үшінші кітап, «Китаб әт-Тағриф би ибн Халдун».

Ибн Халдун «Муқаддимасын» Тунисте жүргенде жазған болатын, кейін оны Тунис сұлтаны Әбу әл-Аббасқа сыйға тартады. Кайрға барғанда бұл кітапты қайта түзейді де екі нұсқа шығарады. Бірін Мысыр сұлтанына, екіншісін Мағриб сұлтаны Әбу Фарис Әбдулғазизге сыйлайды [Ахмет Арслан 1988].

Сонымен, Ибн Халдун мемлекетке шынайы шындықпен қарау әдісін қолданды. Оның пікірінше, адамдардың топталып өмір сүруі, дүниенің болмысы, яғни бұлай болуы заңдылық. Адам қоғамсыз өмір сүре алмайды. Тарих осыған куә. Адамның тіршілік етуі оның асқазанына байланысты. Алайда, адам қарнына жіберетін азықты қолына ұстаумен шектелмейді. Оны әзірлеуі керек, яғни ұсату, қайнату, илеу сияқты т.б. амалдарға мұқтаж. Демек, қоғам ұстаны, тігіншіні қасапшы мен дүкеншіні, білім және өнер иелерін керек етеді. Осылай адам бір-бірінен ерекшеленеді. Қоғамдағы адамдар бір-біріне түрлі жәрдем көрсетулері арқылы жақсы ғұмыр кешулері мүмкін деп түсінді.

Мәдени қоғам

Мәдени қоғам адам үшін ауадай керек дүние. Адамдарды бір ортаға топтап, олардың арасында белгілі тәртіп орнату үшін басшы керек. Сондықтан билеуші немесе сұлтан сол адамдардың арасынан шығады, бірақ оның басқаларға қарағанда әлеуметтік статусы жоғары. Себебі оның қолында бедел мен басқарушы күш бар, – деген Ибн Халдун, Ғазали сияқты билеушінің орнын атап көрсетеді. Ғазали адамдардың бір-бірімен әлеуметтік байланыс құру мәжбүрінде болғандықтан қоғамда түрлі мәртебелерге ие адамдар лайық қарым-қатынаста болулары қажет. Қоғамның ең жоғарысында тұрған сұлтан, әкімдер мен басшыларға болған қатынастарда көңіл бөлінуі тиіс негіздерді ұсынған болатын [Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали 1976].

Ибн Халдун Ғазалиге қарағанда қоғамдық өмірді екіге бөліп талдайды: біріншісі, көшпенді өмір; екіншісі, тұрақты қалалық өмір. Ойшыл «Бәдәуи мәдениет, жайлау алқаптарында, таулы аймақта, ыстық шөл мен құмды өлкелерде тіршілік қылған қауым. Тұрақты мәдениет, алпауыт және шағын шаһар мен ауылда, тас-қыштардан дуал көтеріп үйде жасаған халық өркениеті» [Мұхаммад Абид әл-Жабири 1982], – деп бұл мәдениеттердің әрбіріне анықтама береді. Осылай ойшыл қоғамның пайда болуын, дамуын, оның тоқырауға ұшырамауы мен шөкпеу жолдарын қарастыра отырып, тіршілік болмысының үш ерекшелігін көрсетті:

1) Табиғи – адам қоғамы табиғи болмыс. Адам, жаратылыста жалғыз өмір сүре алмайды. Сондықтан ол әлеуметке мұқтаж.

2) Органикалық – қоғамның белгілі бір деңгейге жетуі заңды құбылыс. Ол организмдегі тірі клеткалар сияқты үнемі өсіп отырады.

3) Функциялық – адамдардың кейбірі жақсы жұмыс жасап, белгілі өнерде жетістікке жетіп, ұсталық шеберліктің мәртебесіне көтеріледі. Сөйтіп кәсіби маманға айналады.

Саясат пен билік

Ғазали мемлекеттің құлау себептерін және оны ұстап қалу үшін қандай шараларды іске асыру қажет екенін көрсетсе, Ибн Халдун осы мемлекетке жету үшін қоғамның қандай кезеңдерден өтетінін баяндайды. Оның пікірінше, мемлекетті сақтау үшін, әуелі оның қалай пайда болатынын білу қажет. Кейін ғана оның қауіпсіздігін ойлауға болады. Ибн Халдун қоғамның үш кезеңін атайды. Олар: біріншісі, бәдәуилік кезең (хәләту әл-бадауия). Ойшыл бұл кезеңді бастапқы әрі негізгі кезең деп тапты. Себебі бұл кезеңде қоғам, қоғам ретінде қалыптасып жоғарылау сатысына қадам ұрады; екінші кезең, сұлтандық кезең (хәләту әл-мулкия). Бұл кезеңде рулық рух басым түсіп, билік негізінен соған арқа сүйейді. Сұлтандық дәуірінде байлық пен тұрмыстық жағдайда жақсарту жолдары қарастырылады; үшінші кезең, мәдениет кезеңі (хәләту әл-хадарат). Молшылық пен нығметке қол жетіп, өнерлерді толықтырған заман [Умит Хасан 1982].

Ғазали саясат пен билік басындағы адамдардың қандай болуы керек екенін атап көрсетсе [Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали 1968], Ибн Халдун басқару жүйесіндегі үш күшті баян етті. Біріншісі, табиғи күш. Адамның көңіл қалауы мен тілегі. Бұл ең жоғарғы және өктемді күш. Саясат білімінде мемлекеттің әуелгі пішіні де – осы. Себебі заң ұғымы билік қылушы адамнан

бөлек қаралмайды. Билеушінің бойындағы кемшіліктері мен ерекшеліктері мемлекет заңдарына ықпал етеді. Осы жерде біз Ғазалидің «ахлақ іліміндегі» көркем мінездің маңыздылығын көреміз. Ибн Халдун билеушінің көркем мінезді болуын көздегендей. Себебі оның бойындағы жақсы мінез мемлекеттегі заңдар мен үкімдерге оңды ықпалын тигізеді.

Мемлекеттегі күштің екіншісі, саяси күш. Кез-келген адам дүниелік пайдасы мен зиянын анықтап, оларды ақылына салып дұрыс қадам жасауы қажет, осының негізінде қаланған саяси ережелер пайда болады. Үшінші күш – халифалық күш. Ақыреттік және осы дүниелік пайдалардың әрбірін діни қағидалардың сараптауына салуы арқылы қолданады. Сөйтіп, билеуші мен халық арасында ортақ заң пайда болады, бұл заңның қайнар көзі көктен түскен кітап. Әрине, Ибн Халдунның меңзеп отырған қоғамы ислами қоғам екені анық. Себебі, ислами қоғам аспаннан келген заңға арқа сүйеп, халифалыққа бағынады.

Халифалық

Халифалық – әрбір адамды дін үкімдеріне бағыттайтын билік. Ибн Халдунның пікірінше, күш дегеніміз табиғи мәртебе. Себебі, адамдардың бір ортаға топталуы табиғи құбылыс және мұндай мәдениетті адамның болмысы қажет етеді. Нәтижеде, осы ортада адамдарға жол бастайтын және олардың бір-біріне зұлымдық жасауына жол бермейтін адам ортаға шығады.

Ибн Халдун мемлекеттегі заң топтамаларын ақылды, болашақты көре білетін адамдардың бірлесе отырып шығаруы парасатты саясат деп санады. Ал енді дін қағидаларына жаңа ережелер енгізілсе, онда бұл діни саясат болмақ. Мұндай саясаттың дүние мен ақыретте зияны тиеді деп өзінен алдынғы мұсылман ойшылдарына тән ұстанымды дәлелдеді. Сөйте келе, ойшыл діннің саясаттан жоғары екенін білдірді. Себебі, дін заңдары тек осы дүниелікпен шектелмейді, керісінше ақыреттік істермен де шұғылданады.

Ойшылдың тарихи-философиялық және саяси ілімдерінде мемлекет пен билік маңызды орын алды. Ол Ғазалидің талдаған билік саясатын тармақтарға бөліп қарастырды. Мысалы, Ибн Халдун мемлекетті басқарушы сұлтан екі саясаттың бірін ұстанатынын дәлелдеуге тырысты. Сұлтан немесе билеуші дін доктринасына негізделген саясатты ұстанады немесе адам ақалына сүйенген саясатпен жүреді. Шарғи саясат итағат пен бойсынушылық дүние мен ақыретте бақытқа кеңелтеді деген иманға сүйенеді. Ал ақылмен жасалған саясатта итағат әуелі халықты, кейін сұлтанды немесе керісінше, бірінші сұлтанды кейін халықты мақсат тұтып, билеуші мақұл көрген жақсылыққа, яки болмаса жамандыққа негізделеді.

Ибн Халдун халифалықты талдағанда «дінді қору және дүниеде ғұмыр кешу» қырынан көрінетін діндар адамды имам немесе халиф деп атайды. Діндар адамның ұстанымы тұрғысынан түсіндірген ол, мұны «имама әл-кубра» (үлкен имамдық) деп Ғазалидің «Имамныңимандығы мен әдептілігі басқаларға үлгі болуы тиіс. Халиф Аллаға құлшылық жасау, діни іс-шараларды іске асыру, қайырымдылық пен ізгі амалдарды және шарифатты зерттеу мен тарқату әрекеттерімен машғұл болады» деген теориясын дамытты. Басқалар мұндай адамды алға шығарып, соған еліктегендері үшін ол «имам» (басқарушы). Ал енді ол үмбеттің ішінде қызметі мен міндеті жағынан пайғамбардың орнын басуы себепті оны «халиф» немесе «пайғамбардың халифы» (халифату әр-расуул) деп таниды [Әбу Хамид Мұхаммед

ибн Мухаммед әл-Ғазали 1996, 28 б.]. «Мен жер бетінде халифа жаратамын» (Бақара сүресі, 165).

Ибн Халдун мемлекетте басшының болуы шарт. Басшысыз мемлекет болмайды деген пікірді алға тартты. Дәлел ретінде Мұхаммед пайғамбардың дүниеден озғанда сахабалардың Әбу Бакрке бой ұсынуға серт бергендігін келтіреді. Тура осылай кейінгі ғасырларда да болғандығын негізге алып, мұсылмандар еш бір дәуірде биліксіз анархияға тасталмағандығы «Имамды» бекіту міндетті екендігіне нұсқайтынын баяндайды [Ибн Халдун 2007, 179 б.].

Халифты тағайындамай-ақ шарифат үкімдерін жүзеге асырып тіршілік ету жеткілікті деп айтқан муғтазилия мен хариджилік бағыттарды ұстанушылармен Ибн Халдун келіспейтінін айтады: «Бұларға (хариджиттер мен муғтазилияға) қарсы дәлел – иджмағ (мұсылмандардың бір ауыздан келісімі)» [Ибн Халдун 2007, 179 б.]. Олардың бұлай айтуларының басты себебі – биліктен және одан туындайтын басқыншылықтан сақтану, дүниелік ләззат пен құмарлықтарынан ұзақ болу деп түсіндіреді. Ибн Халдун бұған қатысты былай дейді: «Өйткені олар (муғтазилия мен хариджиттер) шарифат билікті айыптайды және қолында билікті бар адамды мақұл көрмейді деп санайды. Негізінде шарифат билікті және билікке ие болуды тыймаған, мұны біліп қой! Шарифат тек биліктен және билік құдіретінен туындайтын зұлымдықты, құмарға берулуді айыптады.» [Ибн Халдун 1979]. Кейін ғалым керісінше, шарифат әділдікті, турашылдықты және діни рәсімдерді жүзеге асыруды, оларды қорғауды мадақтап әрі сауапты іс екендігін бекіткен. Мұның барлығы билік арқылы орындалмақ деген ойын баяндайды.

Сұлтан, уәзір, басшы, имам

Жалпы алғанда кез келген қоғамда басшы болуының керектігі жайлы Ибн Халдун «Муқаддима» кітабының көп жерлерінде ескертіп өтеді. Оның себебін адамдардың өзара қақтығысқа түскендігінен бір-біріне зиян тигізулеріне кедергі болып, ара қатынастарын реттейтін бір құдыретті тұлға болуының керектігін айтады. Оған қоса ондай тұлға табылмаған жағдайда адам баласы шексіз қан төгіске түсіп, адам баласының жойылуына алып баратының баяндайды. Ал адамзат нәсілін сақтау, ол шарифаттың негізгі алғышарттарының қатарында орын алады [Сатығ Хусари 1973].

Ғазали имамның бойында болуы тиіс, екі қасиетті атаған болатын: адамның бойында туылғанынан бар қасиеттер және адамға уақытпен келген қасиеттер деп бұларды жеке көрсетті. Нәтижеде имамда болуы шарт тоғыз сипат болды. Ибн Халдун имамда болуы лазым негізгі төрт қасиетті алға тартты.

1) Білімді болуы (әл-'ильм). Себебі имам басқаларға еліктей бермейді. Егер ол басқаларға көп еліктейтін болса, бұл оның білімсіздігін көрсетеді. Керісінше имам Аллаһтың үкімдеріне ижтиһад қылуы тиіс. Қажеттілік туғанда терең білімі арқылы шешім мен үкімдер шығарады.

2) Әділ болуы шарт (әл-'адл). Әділдік, дінге тән мінез. Бұл қасиеттің басқа сипаттардан артықшылығы мол. Әділдік қасиеті, бұзықтық пен залымдыққа жол бермейді.

3) Жеткіліктілік (әл-кәфи). Дінді қору, дұшпанға қарсы күресу, шығарған үкімдердің дұрыс болуы, жаза мен шешімдердің орындалуы және саяси мәселелерде күшті болуы.

4) Сау-саламаттылық. Ақыл-есі дұрыс, дене мүшелері аман яғни көзі көретін, құлағы еститін, аяқ-қолдары бүтін. (Егер қол немесе аяқтарының бірі жоқ болса, онда имамдықтың шарты кемел саналмайды). Сондай-ақ, имамның Ғазали айтқандай құрайыш тайпасынан болуы міндетті емес [Мұхаммед Абдулла Аннан 1983].

Ғазали сұлтан мен мемлекеттің халық алдындағы міндеттерін ашықтаған болса [Мухаммад Жауад Мағния 1993], Ибн Халдун дінді қорыған және дүниеде билік құрған халифтің міндеттерін талдайды. Оның пікірінше, халиф немесе имам басқаларға дінді жеткізіп, оларды соған бағыттауы тиіс. Ол дүниелік саясаттан адамның өмірі үшін пайдалы нәрселерді қажетінше ғана алады. Егер Ибн Халдуннің халифке жүктеген міндеттерін жалпы ықшамдайтын болсақ, онда бұларды төмендегі реттікпен көруге болады:

- халық алдында имамдыққа шығып, намаз өтеу. Ибн Халдун мұны басқа міндеттерден жоғары қойды;

- пәтуа шығару. Халиф пәтуәні жеке өзі емес, бәлкім қасындағы ғалымдар және факиһтермен кеңесіп шығарады;

- Құран мен сүннет үкімдеріне сай әділдікті ұстану, соған сәйкес амал ету;

- халықты жақсылыққа шақырып, жамандықтан қайтару. Мұсылмандарға пәрыз амалдарды түсіндіру және соған бұйыру;

- қоғамдағы адамдар арасында бір-біріне деген сенімділік байланысын орнату.

Олардың қоларындағы мал-мүліктерінің аман-саулығын қору.

Осы айтылған нәрселер имаматтың немесе халифалықтың міндеттемелеріне қатысты және содан бастау алады. Себебі халиф халықты бір ортаға топтаушы. Ол қоғамдағы бұзық амалдарға тиым салушы. Ғазали мемлекеттің берік әрі күшті болуы сұлтанның қасындағы уәзірлеріне дебайланысты екенін айтқан болатын. Сондықтан мемлекет пен билікті зерттегенол, уәзірлік институтын назардан тыс қалдырмады. Ойшыл, сұлтанның қасындағы уәзірдің бойында болуы тиіс бес сипатты көрсетеді.

Ибн Халдун де өзінен бұрын жасаған Ғазалисияқты сарайдағы ірі тұлғалардың бірі, уәзірлік мансабын зерттемей қоймады. Ол уәзірлік жүйесін зерделеген Ғазалидің жолын жалғасытырып, уәзірдің сарайдағы ықпалы мен беделіне байланысты «уәзирату әт-тафуйз» және «уәзирату әт-танфиз» басқарушы мен атқарушы топтарына бөледі. Ғалым сұлтанның мойнындағы ауыр жүкті жеңілдететін уәзірлік қызметіне қатысты өз пікірін айтты. Тіпті «уәзір» сөзінің шығу төркініне талдау жасайды. «Уәзір – сөзі арабтың «муазара» (жәрдем беру) немесе «уәзір» (ауырлық) мағынасын білдіретін сөзден шыққан. Әдетте олар жүк пен ауыр нәрселерді тасыды. Бұл сөз міндетті түрде жәрдем беру мағынасымен байланысты» [Мухаммад Рабиғ 1993, 73 б.].

Уәзірдің сарайдағы міндеттемелеріне сай қызметі алуан-түрлі болатынын көрсеткен Ибн Халдун олардың арнайы билік, саясат, ұрыс, мемлекет қазынасы, жазу мен тіркеу сияқты т.б. болатынын келтіреді [Ибрахим Ерол 1984].

Қорытынды

Ғазали мұсылмандық Шығыстың тарихи-философиялық және саяси ілімдер алаңында үлкен үлес қосты. Ғалымдардың бір тобы оны күллі мұсылман сая-

си пікіріне ықпалын тигізген ойшыл деп біледі. Ол өзіне тән әдіспен Исламға оралуға, онда пайда болған түрлі ағымдардың зиянынан құтқару үшін тер төккен. Ғалымдардың басқа тобы Ғазалиді Исламның философиядан алшақтауына ықпал жасаған адам деп мойындаса, келесілері оны саяси түсініктерге сәулесін түсірген сопыларға қосады [Мұхаммед Риза 1972]. Қалай болған күнде де Ғазалидің кәләм, философия, мантық, ахлақ, фикһ сияқты ғылым салаларында өзінен кейінгі тек шығыс мұсылман ғалымдарына емес, батыс христиан ғалымдарына да ықпал еткені айқын. Мысалы, Ғазалидің кәләм ғылымындағы әсері Разимен шектелмеді, керісінше, одан кейін келген күллі кәләм ғұламаларын қамтып, біздердің күнімізге дейін жетті. Разидің шәкірттері Асаруд-дин әл-Айбариден бастап Мұхаммед ибн Намауар әл-Хунжиге дейінгі аралықтағы мұсылман ғалымдары Ғазалидің пікірін жалғастырды.

Сондықтан да Ибн Халдун мен Әбу Хамид әл-Ғазали ілімдерінің арасындағы сабақтастықты бұдан әрі жалғастыра беруге әбден болады. Бірақ, әрбір ғалымның тарихтан алар өз арны мен маңызы бар. Ибн Халдун да өзінен бұрынғы Ғазали сияқты қоғам мен саясатты объективті талдау жүйесінде өзіндік пікір айтып белгілі деңгейде үлесін қосқан ғалым. Сөйтіп, әлеуметтік философияда, билік пен саясат, тарих, қоршаған орта, табиғат сияқты білімдерде алғы қатарынан орын алды. Мысалы, ибн Халдуналға тартқан маңызды теорияларының бірі, қоршаған ортаға қатысты зерттеулері. Ойшыл бұл теориясын Батыста экологияны алғаш зерттегендердің қатарына жататын Монтеスキюден бұрын көтереді. Сондай-ақ, ол билік басындағылардың ұлтжандылығы мен рушылдықтарының сұлтанға тигізер ықпал маңыздылығы мен ерекшеліктерін дәлелдеп, геополитика мәселесін тұңғыш байқаушылардың бірі.

Библиография

- Ахмет Арслан. 1988. 'Ибн Халдуннің ғылым мен пікір дүниесі'. Анкара, Саясат, 153 б.
- Али Абдулаухид Уафи. 1983. 'Абдурахман ибн Мухаммад ибн Халдун'. Қаһира, Әл-Ильм әл-әл Иақин, 229 б.
- Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мухаммед әл-Ғазали. 1996. 'Ихия'у 'улум әл-Дин'. Мысыр, Дар әл-Иман, Т. 3. 584 б.
- Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. 1968. 'Minhac-ul Abidin'. Istanbul, Ihlas, 105 б.
- Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. 1976. 'Әт-Тибри әл-Масбук фи насихат әл-мудук'. Қаһира, Мактабату әл-ильм, 352 б.
- Әл-Бақри Әбу әл-Ато. 1968. 'Иғтирафат әл-Ғазали'. Қаһира, Дар ән-нашр, 286 б.
- Ибн Халдун. 1979. 'Ат-тағрифу би-ибни Халдун рихлятуху шарқан уа ғорбан'. Ливия, Дару Аль-итаб аль-Любанаани, 432 б.
- Ибн Халдун. 2007. 'Муқаддимату ибн Халдун'. Бейрут, Аль-мактабату аль-ғассрийа, 630 б.
- Ибрахим Ерол Козак. 1984. 'Ибн Халдундаки инсан, топлум, иктисад'. Станбул, Иктисад, 373 б.
- Мухаммад Абид әл-Жабири. 1982. 'Фикру ибн Халдун'. Бейрут, Люббату әл-Ильм, 238 б.
- Мухаммад Жауад Мағния. 1993. 'Фәлсафат исламия'. Бейрут-Любнан, Дар әл-Жауад, 478 б.

- Мухаммад Рабиғ. 1993. 'Ән-Нәзарияту әс-сиясия ли Ибн Халдун'. Қаһира, 215 б.
- Мұхаммед Абдулла Аннан. 1983. 'Ибн Халдун хаятуху уа турсуху альфикрийа'. Кайр, Дару-л-кутуб-л-мисрия, 291 б.
- Мұхаммед Риза. 1972. 'Әбу Хамид әл-Ғазали'. Қаһира, Ильм уа тағлим, 282 б.
- Сатығ Хусари. 1973. 'Дирасат ған муқаддимати ибн Халдун'. Бейрут, Т. 1. 656 б.
- Үміт Хассан. 1982. 'Ибн Халдунун Методу ме Сиясет теориси'. Анкара, Илим ве фикир, 153 б.

Transliteration

- Ahmet Arslan. 1988. 'Ibn Haldýnniñ ғылым мен pikir dúnesi' [The World of Science and Ideas of Ibn Khaldun]. Ankara, Saíasat, 153 b.
- Alí Abdýlyahid Ýafi. 1983. 'Abdýrrahman ibn Mýhammad ibn Haldýn' [Abdurrahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun]. Qahira, Ál-Ilm ál-ál Iaqín, 229 b.
- Áby Hamid Muhammed ibn Mýhammed ál-Ġazalí. 1996. 'Ihwa'ý 'ýlym ád-Dín' [Resurrection of the Sciences of Faith]. Mysyr, Dar ál-Iman, T. 3, 584 b.
- Áby Hamid Muhammed ibn Muhammed ál-Ġazalí. 1968. 'Minhac-ul Abidin' [The Path of the God-Fearing]. Istanbul, Ihlas, 105 b.
- Áby Hamid Muhammed ibn Muhammed ál-Ġazalí. 1976. 'Át-Tıbrı ál-Masbýk fi nasihat ál-mýlyk' [Advice to Rulers]. Kahira, Maktabatý ál-ilm, 352 b.
- Ál-Baqrı Áby ál-Ato. 1968. 'Iġtrafat ál-Ġazalí' [Al-Ghazali's Confession]. Qahira, Dar ánashr, 286 b.
- Ibn Haldýn. 1979. 'At-taġrifý bı-ibni Haldýn rihliatyhý sharqan ya ġorban' [Acquaintance With Ibn Khaldun and His Journey to the East and West]. Livıia, Darý Al-itab al-Lýbanaani, 432 b.
- Ibn Haldýn. 2007. 'Mýqaddimatý ibn Haldýn' [Mukaddimatu Ibn Khaldun]. Beirýt, Al-maktabatý al-ġassrıa, 630 b.
- Ibrahim Erol Kozak. 1984. 'Ibn Haldýndakı insan, toplým, iktısad' [Human, Society, Economy According to Ibn Khaldun]. Stanbýl, Iktısad, 373 b.
- Mýhammad Abid ál-Jabırı. 1982. 'Fıkry ibn Haldýn' [Ibn Khaldun's Opinion]. Beirýt, Lıybbatý ál-Ilm, 238 b.
- Mýhammad Ja'ad Maġrıa. 1993. 'Fálsafat islamıa' [Islamic Philosophy]. Beirýt-Lýbnaan, Dar ál-Ja'ad, 478 b.
- Mýhammad Rabıġ. 1993. 'Án-Názarıatý ás-sıasıa li Ibn Haldýn' [Ibn Khaldun's Political Theory]. Qahira, 215 b.
- Muhammed Abdýlla Annan. 1983. 'Ibn Haldýn haıatyhý ya tyrosýhý alfıkriıa' [The Life and Legacy of Ibn Khaldun]. Kair, Darý-l-kýtyb-l-mısrıa, 291 b.
- Muhammed Rıza. 1972. 'Áby Hamid ál-Ġazalí' [Abu Hamid al-Gazali]. Qahira, Ilm ya taġlim, 282 b.
- Satyġ Hýsarı. 1973. 'Dırasat ġan mýqaddimatı ibn Haldýn' [Study of Mukaddimat Ibn Khaldun]. Beirýt, T. 1. 656 b.
- Úmit Hassan. 1982. 'Ibn Haldýnyn Metodý me Sıaset teorısı' [Ibn Khaldun's Method and Political Theory]. Ankara, Ilım ve fikir, 153 b.

Резюме

Сандыбаев Ж. С. Проблема преемственности в философиях Абу Хамида аль-Газали и Ибн Халдуна

В статье исследуются проблемы преемственности в философиях средневекового мусульманского мыслителя Абу Хамида аль-Газали и исламского правоведа Ибн Халдуна,

оказавших большое влияние в различных областях исламской науки. Ибн Халдун продолжил идею аль-Газали о том, что человек вынужден общаться с другими членами общества и поэтому к людям с разным социальным статусом следует относиться с уважением. Развивая данную концепцию Ибн Халдун начал с самых высоких постов государства, а именно: правителя, визиря, султана, акима, руководителя и т.д. Абу Хамид аль-Газали объясняет причины краха правления и государства, детально рассказывает о мерах его предотвращения. Ибн Халдун описывает этапы, которые общество должно пройти, чтобы стать сильным государством, тем самым дополняя идею аль-Газали об идеальном обществе.

Автор рассказывает о том, что учения Абу Хамида аль-Газали о нравственности, власти, политике, теологии, философии, логике, морали и юриспруденции были заметны не только в трудах Ибн Халдуна, который хорошо известен в историко-философском и политическом мире мусульманского Востока, но и в произведениях многих выдающихся исламских мыслителей. Например, влияние учения о теологии аль-Газали не ограничилось Фахриддином ар-Рази, напротив, оно охватило всех ученых, которые пришли после него и сохранились до наших дней. Так последователи ар-Рази, от Асар ад-Дина аль-Айбари до Мухаммада ибн Намуара аль-Хунджи, продолжили учение аль-Газали.

Ключевые слова: Абу Хамид аль-Газали, Ибн Хальдун, мыслитель, средневековая философия, султан, визирь, наука, магриб, фикх, калам, мораль и т.д.

Summary

Sandybaev Zh. S. The problem of continuity in the philosophies of Abu Hamid al-Ghazali and Ibn Khaldun

The article examines the problems of continuity in the philosophies of the medieval Muslim philosopher Abu Hamid al-Ghazali and Islamic jurist Ibn Khaldun, who had a great influence in various areas of Islamic science. Ibn Khaldun continued al-Ghazali's idea about a person who forced to communicate with other members of society. Therefore, people with different social status should be treated with respect. Developing this concept, Ibn Khaldun began with the highest posts of the state, namely: ruler, vizier, sultan, akim, leader, etc. Abu Hamid al-Ghazali explains the reasons for the collapse of the government and the state, as well as talks in detail about measures of prevention. Ibn Khaldun describes the stages that a society must go through to become a strong state, thus complementing al-Ghazali's idea of an ideal society.

The author tells that the teachings of Abu Hamid al-Ghazali about morality, power, politics, theology, philosophy, logic, morality and jurisprudence were noticeable not only in the Turds of Ibn Khaldun, who is well known in the historical, philosophical and political world of the Muslim East, but also in the works of many prominent Islamic thinkers. For example, the influence of the doctrine of theology of al-Ghazali was not limited to Fakhrriddin ar-Razi, on the contrary, it embraced all the scientists who came after him and survived to these days. Thus, the followers of al-Razi, from Asar ad-Din al-Aybari to Muhammad ibn Namuar al-Khunji, continued the teachings of al-Ghazali.

Keywords: Abu Hamid al-Ghazali, Ibn Khaldun, Thinker, Medieval Philosophy, Sultan, Vizier, Science, Maghreb, Fiqh, Kalam, Morality and etc.

Гульжан Хусаинова (Актобе, Казахстан)

Н.А. БЕРДЯЕВ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СУЩНОСТИ

Аннотация. В статье анализируется учение русского религиозного философа Н.А. Бердяева о человеке и его сущности. Отмечается, что в основе данного учения лежит его собственная же онтология. В этой онтологии он, придерживаясь в целом христианской позиции, тем не менее существенно отступает от неё. Он не только принимает учение Я. Бёме, но существенно трансформирует его. Если у Бёме *Ungrund* находится в Боге, то Бердяев помещает её вне Бога. Именно *Ungrund*, согласно ему, является источником онтологической свободы. В своей антропологии он принимает древнюю идею человека как микрокосма, но, поскольку космос он трактует иначе, чем древние философы, то данная идея им раскрывается по другому. Кроме того, он дополняет её положением о том, что человек – не только микрокосмос, но ещё и микротеос. Бердяев противопоставляет человека и природу, определяя человека как сверхприродное существо. Человек, утверждает Бердяев, обладает теми же атрибутами, что и Бог. Основные среди них – свобода и творчество. Поэтому, согласно Бердяеву, человек равен Богу и стоит выше ангелов. В своей свободе он почти не ограничен: он свободен даже в выборе между добром и злом. Бердяев, кроме того, различает человека как индивида и человека как личность. Именно как личность человек, согласно ему, надприроден, равен Богу и обладает божественными атрибутами.

Ключевые слова: Бердяев, Вл. Соловьёв, сущность человека, свобода, Бог, онтология, антропология, индивид, личность.

Введение

Русский философ Н.А. Бердяев (1874–1948) много внимания уделял проблеме человека. Его некоторые исследователи даже называли представителем русского экзистенциализма Серебряного века. Это верно лишь отчасти. Если Бердяев в чём-то и экзистенциалист, то весьма своеобразный. Экзистенциализм на Западе, как известно, существовал в двух формах – религиозный (С. Кьеркегор, К. Ясперс) и атеистический (Ж. П. Сартр, М. Хайдеггер). Бердяев – религиозный, православно-религиозный философ, и уже это отличает его от западных экзистенциалистов.

В казахстанской истории философии данному философу почти не уделялось должного внимания. Казахстан, как и все передовые страны мира вступил в очень непростую фазу эволюции человека и общества. Быстрыми темпами стали развиваться не только информационно-коммуникационные технологии, но и нанобиоинфокогнитивные социальные (НБИКС) технологии. Если первые оказывают своё влияние на человека, его образ жизни и т. д., то вторые вторгаются в сущность человека. Разработки в области искусственного интеллекта, роботизации, процессы цифровизации и др. поставили под вопрос сущность человека. Появились направления транс- и постгуманизма. Над человеком нависла угроза его сущности. В этих условиях необходимо обращаться к существующим и существовавшим в далёком и недалёком прошлом антропологическим учениям, чтобы отыскать в них, возможно, незамеченные ранее аспекты, которые помогут предотвратить угрозы. Философия Н.А. Бердяева является одной из таких, к которой имеет смысл обращаться.

Методология

В статье применены такие методы, как метод историко-философской реконструкции, принцип конкретного историзма, принцип противоречия. Первый и вто-

рой позволили рассмотреть ученик Бердяева о человеке в контексте той эпохи, в которой оно создавалось. Второй принцип позволил обнаружить в этом учении некоторые нестыковки и противоречия.

Онтологические идеи Н.А. Бердяева, лежащие в основе его учения о человеке

Как известно, для большинства русских религиозных философов Серебряного века своеобразной точкой отсчёта была философия В.С. Соловьёва. По-своему к ней примыкает и Бердяев. В.С. Соловьёв известен не только как философ, в учении которого центральными были категории всеединства и софийности. Он также известен как критик западной философии, прежде всего за то, что она оперирует так называемыми «отвлечёнными началами». В 1880 г. он издал монографию «Критика отвлечённых начал». Идеи, в ней изложенные, были восприняты последующим поколением российских философов. Соловьёв подвергал критике западных философов (в частности, Гегеля) также за то, что они, по его мнению, гипостазировали категорию бытия в ущерб категории сущего. Он не только различал категории «бытие» и «сущее», но и принципиально противопоставлял их. «Это различие сущего от бытия, – писал он, – имеет важное, решающее значение не только для логики, но и для всего мирозозерцания...» [Соловьёв 1988, с. 217]. Соловьёв рассматривает – вопреки некоторым направлениям западной философии – сущее как субъект, а бытие – как предикат. Он пишет: «Сущее есть являющееся, а бытие есть явление» [Соловьёв 1988, с. 221].

Н.А. Бердяев идёт дальше, утверждая [Бердяев 1995а, с. 45], что «сущее связано с существованием». То есть, согласно ему, первично существование (по-латыни *existentia*), а сущее и бытие – производны от него. Как и Соловьёв, Бердяев – философ религиозный, а значит основные темы и проблемы его философии связаны с религиозной тематикой, религиозно артикулированы. В своей работе «Философия свободного духа» он пишет [Бердяев 1994а, с. 23]: материалистическая и атеистическая по своему пафосу философия, согласно ему, всё равно является религиозной, хотя и отрицательно религиозной.

Достичь конкретности в учении о мире, считает Бердяев, не удалось ни Гегелю, ни Соловьёву. Последний пошёл дальше Гегеля, но не достигает конкретности, ибо останавливается на сущем не доходит до существования. «Философия конкретная, – отмечает он [Бердяев 1995б, с. 211], – есть философия экзистенциальная, до которой Вл. Соловьёв не доходит, оставаясь отвлечённым метафизиком». Главным недостатком философии В.С. Соловьёва Бердяев считает её онтологический монизм, лежащий в основании его учения о всеединстве. В действительности мир, по Бердяеву, не монистичен. «Мир – плюралистичен, в нём всё индивидуально и единично. Универсально-общее есть лишь достижение качества единства и общения в этой множественности индивидуальностей» [Бердяев 1995б, с. 211].

Н.А. Бердяев очень большое внимание уделяет категории небытия, или ничто (он не проводит различия между ними). Он отвергает катафатическую теологию и считает, что для правильного понимания проблемы бытия много сделала апофатическая теология. Катафатическая теология истолковывает Бога как бытие и приписывает ему антропоморфные и социоморфные атрибуты. Но Бог, отмечает Бердяев, не есть ни природа, ни бытие. Он есть Дух. Достоинство апофатической

теологии Бердяев видит в том, что она сохраняет за Богом статус тайны, а, следовательно, и тайны всего сущего как его глубинной основы.

Уже в сочинении «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916 г.) Бердяев резче, чем официальное христианство противопоставляет друг другу Бога и сотворённый Богом мир. Конечно, он имеет в виду не первозданный мир, мир до грехопадения, но мир после грехопадения. Вследствие грехопадения человека – венца творения – от Бога отпал не только человек, но и весь тварный мир: на нём лежит печать греховности. Падший мир только тогда избавится от неё, когда от неё избавится человек. «Новое небо и новая земля», о которых говорится у апостола Павла, появятся лишь как результат искупления греха человеком, когда исчезнет «ветхий Адам» и ему на смену придёт «новый Адам». Эту христианскую догму Н.А. Бердяев доводит до – с точки зрения ортодоксии – до абсурда. Бог для Бердяева есть Дух и как таковой он, согласно ему, абсолютно противостоит миру, природе. «Дух и природный мир, – утверждает он [Бердяев 1994а, с. 27], – несходны, различны, вовне нигде не встречаются и не взаимодействуют. Лишь в неизъяснимой глубине дух вбирает в себя мир и бросает на него иной свет».

В то же время, очевидно, не желая полностью порывать с монизмом в плане соотношения Бога и мира, Бердяев разъясняет: «Но это не есть безнадежно погибший мир, в нём светит солнце, хотя извне, не изнутри, как должно было бы быть, в нём есть напряжённая и возрастающая жизнь, хотя она кончается смертью, в нём расцветают цветы, хотя и увядают, в него прорываются творческие акты человека, есть человеческое лицо, есть иногда изумительное выражение глаз, достигаются вершины святости и гениальности, но и нравственного уродства и преступности, есть проявление любви, жалости и жертвенности, но и сколько жестокости и убийства. В этом мире дух как бы отпал от самого себя, произошло отчуждение, но связь с духом сохранилась и дух действует. Этот мир безбожный, но в нём есть и свидетельство о существовании Бога» [Бердяев 1995б, с. 204]. В этом Бердяев видит залог грядущего очищения и обновления лежащего во грехе мира и воссоединения его с Духом и в Духе, т. е. с Богом.

Мир, природа, согласно онтологии Бердяева, есть царство детерминизма. В нём безраздельно действуют причинные зависимости, необходимости и случайности. Дух же не подвержен никаким детерминациям, он находится по ту сторону царства необходимости и над ним. Дух, согласно Бердяеву, основан на свободе и сам есть свобода. Бердяев пишет: «Дух есть свобода. Дух не знает внеположности, не знает принуждающих его объективных предметов. Быть в духе значит быть в самом себе» [Бердяев 1994а, с. 87]. Дух надприроден. Бердяев пишет: «Рациональное определение духа невозможно, это невозможное предприятие для разума. Дух умерщвляется таким определением, он превращается в объект, в то время как он есть субъект. О духе нельзя выработать понятия. Но можно уловить признаки духа. Можно сказать, что такими признаками духа являются – свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним» [Бердяев 1994б, с. 379]. Основные среди них – свобода и творчество как онтологические феномены. В данной статье мы рассмотрим лишь истолкование Бердяевым свободы.

Разъясняя в предисловии к своей книге «Философия свободы» (1911 г.) смысл её названия, Н.А. Бердяев пишет: «Философия свободы не означает здесь иссле-

дования проблемы свободы как одной из проблем философии, свобода не означает здесь объекта. Философия значит здесь – философия *свободных*, философия, исходящая из свободы, в противоположность философии рабов, философии, исходящей из необходимости, свобода означает состояние философствующего субъекта» [Бердяев 1989а, с. 12]. Другими словами, Бердяев претендует здесь на то, что его пером философствует сама Свобода. При этом он уверяет: «Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать [Бердяев 1989а, с. 12]». Царство духа, согласно ему, внеположно царству природы, «миру сему». В последнем господствует необходимость, свобода же прямо противоположна необходимости. «Порядок свободы и порядок природы, – утверждает он, – противостоят друг другу» [Бердяев 1994а, с. 87]. «В свободе, – пишет Бердяев, – скрыта тайна мира» [Бердяев 1991, с. 56]. Эта тайна заключена в грехопадении и в грядущем искуплении, вследствие которого «в конце времён» произойдёт возвращение мира и человека к своему создателю. А до тех пор, пока искупительное обновление не произошло, создаётся иллюзия, что свобода производна от мира сего. Таким образом, исходя из идеи падения мира, Н.А. Бердяев не только дуалистически противопоставляет необходимость и свободу, но и дислоцирует их в разных мирах. Необходимость укоренена в природе и всегда имеет основание в чём-то конкретном, свобода же, укоренена в духе, который сверхприроден.

На его концепцию онтологии и конкретно на истолкование свободы существенно повлияло увлечение им учением Я. Бёме. Основополагающим понятием учения Бёме является «Ungrund» – безосновность. Это учение Н.А. Бердяев называет гениальным. Вместе с тем оно, по его мнению, страдает недостаточностью. Поэтому в «Самопознании» он пишет: «...Ошибочно сводят мои мысли о свободе к бёмовскому учению об Ungrund'e. Я истолковываю Ungrund Бёме как первичную, добытийственную свободу. Но у Бёме она в Боге, как его тёмное начало, у меня же вне Бога. Это относится лишь к Gott, а не Gottheit, ибо о невыразимом Gottheit ничего нельзя мыслить» [Бердяев 1991, с. 101–102]. Различение между понятиями Gott (Бог) и Gottheit (Божественность) сделал Мейстер Экхарт. Бердяев истолковывает их следующим образом: божественность первична, Бог вторичен. Он так изображает логику миротворения: «Ungrund есть и Божество апофатической теологии и вместе с тем бездна, свободное ничто первичнее Бога и вне Бога. В Боге есть природа, принцип, отличный от Него. Перво-Божество, Божественное Ничто – по ту сторону добра и зла, света и тьмы. Божественный Ungrund – до возникновения, в вечности Божественной троичности. Бог порождает, реализует себя из Божественного Ничто» [Бердяев 1995б, с. 217]. А это Ничто и есть, по Бердяеву, последний источник свободы: «Свобода коренится в ничто, в меоне, она и есть Ungrund» [Бердяев 1995б, с. 218]; .

Таким образом, получается, что свобода существует до Бога и она выше Бога. Бердяев при этом различает ничто и небытие. Последнее, согласно ему, производно от бытия (см.: [Бердяев 1994а, с. 115]). При этом власть Бога распространяется лишь на бытие [Бердяев 1994а, с. 115]: «Бог всемогущ в отношении к бытию, но это неприменимо в отношении к небытию». Из приведённых высказываний видно, что Н.А. Бердяев в своём толковании соотношения свободы и Бога не только радикально расходится с официальным христианством (вне зависимости от его

направления) и с катафатической теологией, но и с теологией апофатической. В данном вопросе он расходится и со всеми другими русскими религиозными философами. Вторым из атрибутов Духа и второй центральной проблемой философии Бердяева является творчество. Однако на нём мы останавливаться не станем. Вот эта онтология (разумеется, не сводимая к проблеме свободы) и лежит в основании бердяевской антропологии. Естественно, что основные онтологические категории в их применении к человеку в той или иной мере должны конкретизироваться и потому модифицироваться.

Антропология Н. А. Бердяева: основные атрибуты человеческой сущности

Н.А. Бердяев – христианский, конкретнее – православный философ. Поэтому его антропология, учение о человеке за точку отсчёта принимает христианскую антропологию. Последняя, как известно, исходит из ветхозаветной традиции и добавляет к ней то, что относится к Новому Завету. Бердяев пишет: «В основе христианской антропологии лежат две идеи: 1) человек есть образ и подобие Бога-творца и 2) Бог вочеловечивается, Сын Божий явился нам как богочеловек. Но, – замечает он, – из этих основных христианских идей не были сделаны все антропологические выводы» [Бердяев 1993, с. 61]. Бердяев подвергает критическому анализу светские варианты антропологии. «К человеку, – отмечает он, – подходили с разных точек зрения и изучали его частично» [Бердяев 1993, с. 54]. Основателем философской антропологии как особого философского направления является, как известно, М. Шелер. С него он и начинает свой анализ.

Одной из заслуг Шелера Бердяев считает установление им типологии антропологических учений. Он пишет: «М. Шелер установил четыре типа антропологических учений: 1) еврейско-христианский, творение человека Богом и грехопадение; 2) антично-греческий, человек как носитель разума; 3) естественнонаучный, человек, как продукт эволюции животного мира; 4) теория декаданса, возникновения сознания, разума, духа как биологический упадок, ослабление жизни» [Бердяев 1993, с. 56]. Заслугой Шелера Бердяев видит также в том, что тот обосновал невозможность исходя только из биологии объяснить те вершины, которых достиг человек, что их можно объяснить лишь через категорию духа. Но различая и даже резко противопоставляя жизнь и дух, Шелер в то же время изображает дух как совершенно пассивное начало. В этом Бердяев видит недостаток позиции Шелера. Дух у Шелера не обладает свободой. Бердяев анализирует и другие точки зрения.

Излагая свою позицию, Бердяев пишет: «Человек есть загадка в мире, и величайшая, может быть, загадка» [Бердяев 1995, с. 11]. И свою собственную антропологию он задумал как разгадку этой загадки. Прежде всего, он принимает древнюю идею о человеке как микрокосме. Он пишет: «Человек по природе своей есть микрокосм, в нём заключены все сферы космической действительности, все силы космоса» [Бердяев 1994, 135]. В другой работе он пишет следующее: «Человек – малая вселенная, микрокосм – вот основная истина познания человека и основная истина, предполагаемая самой возможностью сознания. Вселенная может входить в человека, им ассимилироваться, им познаваться и постигаться потому только, что в человеке есть весь состав вселенной, все её силы и качества, что человек – не дробная часть вселенной, а цельная малая вселенная» [Бердяев 1989б, с. 295].

Однако за внешним сходством формулы «человек есть микрокосм» с учениями древних философов, скрывается отличие позиции Н.А. Бердяева от их учений. Ведь космос, мир он понимает отнюдь не так, как понимали древнегреческие философы. Поскольку он принял основные положения иудео-христианской онтологии, модернизировав их в духе своей философии, то и космос для него иной, чем космос древнегреческих философов. Космос для него – сотворённый Богом мир и, как всякое творение, не исчерпывает собою творца, следовательно, ниже его по статусу. Кроме того, после грехопадения Адама этот мир стал ещё ничтожнее, что ещё больше отдалило его от Бога

Человек, согласно Библии, создан из праха земного, т. е. из материала тварного мира, и нетленной души, вложенной в него Богом. Поэтому он, уже согласно иудео-христианской традиции, является существом двойственным. Бердяев, естественно, принимает эту идею. Он пишет: «Человек не только от мира сего, но и от мира иного, не только от необходимости, но и от свободы, не только от природы, но и от Бога» [Бердяев 1989б, с. 297]. Следовательно, человек не сводится к микрокосмосу. И, действительно, Бердяев утверждает, что «человек есть микрокосм и микротеос...» [Бердяев 1995, с. 62]. В то же время человек, согласно Бердяеву, дуалистичен: одна часть его принадлежит греховному, падшему космосу, другая часть принадлежит трансцендентному Богу. Микрокосмос и микротеос в человеке друг другу противостоят, враждебны друг другу. «Человек, – утверждает Бердяев, – по существу своему есть уже разрыв в природном мире, он не вмещается в нём» [Бердяев 1989б, с. 297]. Эту же идею Бердяев повторяет и четырнадцать лет спустя (см.: [Бердяев 1999, с. 21]),

Н.А. Бердяев считает натуралистическими все те концепции, включая и томистскую, которые изображают человека как состоящего только из души и тела. Согласно ему, «духовный элемент в человеке совсем нельзя сопоставлять и сравнивать с элементом душевным и телесным. дух совсем нельзя противопоставлять душе и телу, он есть реальность другого порядка, он в другом смысле реальность. душа и тело человека принадлежат природе, они являются реальностями природного мира. Но дух не есть природа» [Бердяев 1999, с. 32]. Дух, согласно Бердяеву, это то, что роднит человека с Богом: «Человек соединяется с Богом через духовный элемент, через духовную жизнь» [Бердяев 1999, с. 32].

Если теперь обратиться к формуле Бердяева «человек – микрокосм и микротеос», то будет ясно, что к микрокосмосу, согласно ему, принадлежат тело и душа, а к микротеосу – дух. Космос является падшим из-за падения микрокосма. Спрашивается, не утрачивает ли вследствие грехопадения человек своё качество быть микрокосмом? Бердяев отвечает отрицательно: «И падший человек остаётся микрокосмом и заключает в себе все ступени и все силы мира. Пал не отдельный человек, а всечеловек, Перво-Адам, и подняться может не отдельный человек, а всечеловек. Всечеловек не отделим от космоса и его судьбы» [Бердяев 1989б, с. 307]. Данное положение лежит в основании истолкования им соотношения человека и Бога, человека и ангелов. Оно резко расходится с теологическим учением. Человек, согласно этому учению, выше всех творений посюстороннего мира; он – «венец творения». Но будучи единством тела и души, человек не может быть выше ангелов, являющихся существами нетелесными и по всем параметрам превосходящими

человека. Н.А. Бердяев отвергает данное толкование. Он утверждает: «Человек не только выше всех иерархических ступеней природы – он выше ангелов. Ибо ангелы – лишь оправа Божьей славы. Природа ангелов – статическая. Человек – динамичен. Человеком, а не ангелом стал Сын Божий... Человек сотворён по образу и подобию Божьему; зверь – по образу и подобию ангельскому» [Бердяев 1989б, с. 308].

Существует, отмечает Бердяев, богочеловеческая иерархия и иерархия англозвериная. Сатана – падший ангел, а не падший человек. Но человек, первочеловек, Адам подчинил себя падшему ангелу, вследствие чего сам впал в грех и поверг в грех всё творение. Сатана же пал сам и пал он до падения человека. Вследствие его падения мир отнюдь не стал падшим. И если бы Сатана не пал, он бы не искусил человека. Следовательно, с точки зрения Бердяева получается (хотя он об этом и не пишет), что падение человека – онтологически по своим последствиям более значимо (в отрицательном смысле, конечно), чем падение одного из ангелов. Человек, по Бердяеву, – существо богоравное, правда, испорченное вследствие грехопадения. Но грех в будущем будет искуплён и человек вновь станет полноценно равным Богу. А отсюда вытекает, что основные атрибуты человеческой сущности человека – те же, что и атрибуты Бога.

Атрибутом Бога является дух. Собственно говоря, Бог есть дух как Святой Дух. Дух же, по Бердяеву, есть также высшее начало в человеке, возвышающее его над миром природы. Важнейшим атрибутом человека Бердяев считает свободу. Как и свобода онтологическая, свобода антропологическая, свобода человеческая, согласно Бердяеву, надприродна, имеет трансцендентные истоки. «Свободен дух человеческий, – пишет Бердяев, – лишь настолько он сверхприроден, выходит из порядка природы, трансцендентен ему» [Бердяев 1989б, с. 370]. Но трансцендентным для Бердяева, как показано выше, является не только Бог. И свобода коренится изначально не в Боге, а в иррациональном ничто. «Понять человека, – пишет Бердяев, – можно лишь в его отношении к Богу» [Бердяев 1993, с. 55]. Но это можно понимать двояко. Можно понимать в духе ортодоксального христианства и ортодоксальной христианской теологии. То есть считать Бога последней онтологической реальностью, выше которой, вне которой или изначальное которой нет ничего. И тогда – даже при допущении равноправия человека и Бога – Бог будет считаться существом абсолютно свободным и одновременно источником всякой свободы, в том числе и человеческой. Но можно понимать и в духе бердяевской онтологии, согласно которой источником не только свободы, но и самого Бога – творца Мироздания и человека – является Ничто. Поэтому тезис, согласно которому человека можно понять лишь через отношение его к Богу, не будет исчерпывать собой всю истину. Свобода выше Бога. Следовательно, изначальная свобода присутствует не только в Боге, но и в человеке. Это одна и та же свобода. Человек, отмечает Н.А. Бердяев, ждёт свободы от Бога, но и Бог ждёт свободы от человека, т. е. свободного ответа человека на его зов. Свобода человека не должна быть чем-либо ограничиваема. «Свобода, – пишет Бердяев, – не может быть результатом принуждения, хотя бы то было Божье принуждение. ...Свобода духа есть не только свобода Бога, она есть также свобода человека. Свобода же человека есть не только свобода в Боге, но и свобода в отношении к Богу. Человек должен быть свободен в отношении к Богу, к миру и к собственной природе» [Бердяев 1994, с. 93].

Неограниченность человеческой свободы обнаруживается в отношении человека к добру и злу. Бердяев пишет: «Человек несёт в себе знак богоподобия, образ Божий, он есть Божья идея, Божий замысел. Но человек не божествен по природе, ибо тогда он не был бы свободен. Свобода человека предполагает возможность обожения и возможность загубления Божьей идеи, Божьего образа в человеке. Человек, лишённый свободы зла, был бы автоматом добра» [Бердяев 1994а, с. 95].

Важным атрибутом Бога Бердяев называет также творчество. оно же является и одним из главных атрибутов человека. Но на нём мы останавливаться не будем. Обратимся к ещё одному аспекту учения Н.А. Бердяева о человеке. Он различает человека как индивида и человека как личности. Как индивидуум человек, согласно ему, есть принадлежность природы и рода как части природы. Личность же есть начало сверхприродного порядка. Именно в личности своей человек возвышается над миром каузальных зависимостей и детерминаций, и над тварным миром вообще. И именно как личность, а отнюдь не как индивид, человек является загадкой. И ещё. Только как личность, а вовсе не как индивид, человек родствен и даже равен (подобен) Богу. «Личность, – пишет Бердяев, – и есть образ и подобие Божье в человеке, и потому она возвышается над природной жизнью» [Бердяев 1993, с. 62].

Категория личности для философии Н.А. Бердяева не является частной, второстепенной; это – одна из центральных категорий. В своей автобиографии философ писал: «Свобода, личность, творчество лежат в основании моего мироощущения и мирозерцания» [Бердяев 1991, с. 59]. Собственно говоря, для него личность, творчество и свобода (в своём положительном выражении как творчество) суть лишь разные аспекты одного и того же феномена. Личностное, свободное существование Бердяев противопоставляет произволу, эгоизму и индивидуализму. Именно как личность человек, согласно Бердяеву, не является частью чего бы то ни было. К примеру, он пишет: «Личность не есть часть и не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру. Это есть существенный принцип личности, её тайна» [Бердяев 1995, с. 12]. Приведём ещё три высказывания Н.А. Бердяева. Первое. «Весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой» [Бердяев 1995, с. 11]. Второе «Личность ни на что другое в мире не походит, ни с чем не может быть сопоставляема и сравниваема. Когда личность вступает в мир, единственная и неповторимая личность, то мировой процесс прерывается и принуждён изменить свой ход, хотя бы внешне это не было заметно. Личность не вмещается в непрерывный, сплошной процесс мировой жизни, она не может быть моментом или элементом эволюции мира» [Бердяев 1995, с. 12]. И, наконец, третье: «Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознаёт себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров» [Бердяев 1989, с. 310].

Эта последняя цитата взята из работы Бердяева 1911 г., то есть очень ранней работы. В данной цитате Бердяев исповедует мировоззренческую позицию европейского Ренессанса, в частности позицию Дж. Пико дела Мирандола. В данной работе Бердяев ещё не различает индивида и личность. Всё сказанное в данной цитате относится не к индивиду, а к личности. В этом отношении антропоцентризм позднего Бердяева значительно сдержаннее, мягче. Таково в общих чертах учение Н.А. Бердяева о человеке.

Заключение

Анализ концепции человека, разработанной Н.А. Бердяевым, содержит немало продуктивных идей с их формальной стороны: апология человеческой свободы, различение индивида и личности и др. Однако эти идеи по своему содержанию не могут быть включены в дальнейшую разработку проблемы человека ввиду их гипертрофированности и порой перехода в собственную противоположность. У Бердяева можно и нужно учиться, но учиться весьма осмотрительно, дабы не попасть в ловушку его заблуждений.

Библиография

- Бердяев, Н. 1989а. 'Философия свободы'. *Философия свободы. Смысл творчества*, М., Правда, сс. 9–250.
- Бердяев, Н. 1989б. 'Смысл творчества. Опыт оправдания человека'. *Философия свободы. Смысл творчества*. М., Правда, сс. 251–580.
- Бердяев, Н. 1991. 'Самопознание. (Опыт философской автобиографии)', М., Книга, 446 с.
- Бердяев, Н. 1993. 'О назначении человека. Опыт парадоксальной этики'. *О назначении человека*. М., Республика, сс. 19–252.
- Бердяев, Н. 1994а. 'Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства'. *Философия свободного духа*. М., Республика, сс. 13–208.
- Бердяев, Н. 1994б. 'Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности'. *Философия свободного духа*. М., Республика, сс. 363–462.
- Бердяев, Н. 1995а. 'О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии'. *Царство Духа и царство Кесаря*. М., Республика, сс. 3–162.
- Бердяев, Н. 1995б. 'Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация'. *Царство Духа и царство Кесаря*. М., Республика, сс. 163–286.
- Бердяев, Н. 1999. 'Проблема человека'. *О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды*. М., Флинта, сс. 21–37.
- Соловьев, В. 1988. 'Философские начала цельного знания'. *Сочинения в 2-х т. Т. 2*. М., Мысль, сс. 139–288.

Transliteration

- Berdiaev, N. 1989a. 'Filosofia svobody' [Philosophy of Freedom]. *Filosofia svobody. Smysl tvorchestva*. M., Pravda, ss. 9–250.
- Berdiaev, N. 1989b. 'Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniia cheloveka' [The Meaning of Creativity. The Experience of Justifying a Person]. *Filosofia svobody. Smysl tvorchestva*. M., Pravda, ss. 251–580.
- Berdiaev, N. 1991. 'Samopoznanie. (Opyt filosofskoi avtobiografii)' [Self-Knowledge. (Experience of Philosophical Autobiography)]. M., Kniga, 446 s.
- Berdiaev, N. 1993. 'O naznachenu cheloveka. Opyt paradoksalnoi etiki' [On the Appointment of a Person. Experience of Paradoxical Ethics]. *O naznachenu cheloveka*. M., Respýblika, ss. 19–252.
- Berdiaev, N. 1994a. 'Filosofia svobodnogo dyha. Problematika i apologua hristianstva' [The Philosophy of the Free Spirit. Problems and Apology of Christianity]. *Filosofia svobodnogo dyha*. M., Respýblika, ss. 13–208.
- Berdiaev, N. 1994b. 'Dýh i realnost. Osnovy bogochelovecheskoi dyhovnosti' [Spirit and Reality. The Foundations of Divine-Human Spirituality]. *Filosofia svobodnogo dyha*. M., Respýblika, ss. 363–462.
- Berdiaev, N. 1995a. 'O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalistscheskoi filosofii' [About Slavery and Human Freedom. Experience of Personalistic Philosophy]. *Tsarstvo Dýha i tsarstvo Kesaria*. M., Respýblika, ss. 3–162.

Berdiaev, N. 1995b. 'Опыт eschatologicheskoi metafiziki. Tvorchestvo i obektivatsiia' [Experience of Eschatological Metaphysics. Creativity and Objectification]. *Tsarstvo Dýha i tsarstvo Kesaria*. M., Respýblika, ss. 163–286.

Berdiaev, N. 1999. 'Problema cheloveka' [The Problem of a Person]. *O cheloveke, ego svobode i dýhovnosti. Izbrannye trýdy*. M., Flinta, ss. 21-37.

Solovev, V. 1988. 'Filosofskie nachala tselnogo znaniiia' [Philosophical Principles of Integral Knowledge]. *Sochineniia v 2-h t.* T. 2. M., Mysl, ss. 139–288.

Түйін

Хусаинова Г.Д. Н.А. Бердяев адамның табиғаты туралы

Мақалада орыс діни философы Н.А. Бердяевтің адам және оның мәні туралы ілімдері талданады. Бұл ілімнің негізін өзінің онтологиясы құрайтындығы атап өтілді. Бұл онтологияда ол христиан ұстанымына сүйенгенімен, одан біршама алшақтайды. Ол Я. Бёмениң ілімдерін қабылдап қана қоймай, оны түбегейлі өзгертеді. Егер Бёмеде Құдайда Ungrund болса, Бердяев оны Құдайдан тыс жерде орналастырады. Оның ойынша, бұл онтологиялық еркіндіктің қайнар көзі. Ол өзінің антропологиясында адамның ежелгі идеясын микрокосмос ретінде қабылдайды, бірақ ғарышты ежелгі философтардан гөрі басқаша түсіндіретіндіктен, ол бұл ойды басқаша түсіндіреді. Сонымен қатар, ол оны адам тек микрокосмостың ғана емес, сонымен қатар микротеохтардың болуы туралы ережемен толықтырады. Бердяев адам мен табиғатты қарама-қарсы қойып, адамды табиғаттан тыс тіршілік иесі ретінде анықтайды. Бердяевтің айтуынша, адам Құдай сияқты қасиеттерге ие. Ең бастысы – бостандық пен шығармашылық. Сондықтан, Бердяевтің пікірінше, адам Құдаймен тең және періштелерден жоғары. Бостандығында ол шексіз: ол жақсылық пен жамандықты таңдауда да еркін. Бердяев, сонымен қатар, адамды индивид ретінде және жеке тұлға ретінде ажыратады. Оның пікірінше, ол жеке тұлға ретінде табиғаттан жоғары, Құдайға тең және құдайға тән қасиеттерге ие.

Түйін сөздер: Бердяев, В. Соловьев, адамның мәні, бостандық, құдай, онтология, антропология, жеке тұлға, тұлға.

Summary

Khusainova G.D. N.A. Berdyaev About the Human Nature

The article analyzes the teachings of the Russian religious philosopher N. A. Berdyaev about man and his essence. It is noted that the basis of this doctrine is its own ontology. In this ontology, adhering to the Christian position as a whole, he nonetheless substantially departs from it. He not only accepts the teachings of J. Boehme, but essentially transforms it. If Böme has Ungrund in God, then Berdyaev places her outside of God. It is Ungrund, according to him that is the source of ontological freedom. In his anthropology, he accepts the ancient idea of man as a microcosm, but since he interprets the cosmos differently than the ancient philosophers, he interprets this idea differently. In addition, he supplements it with the provision that man is not only a microcosm, but also a microtheos. Berdyaev contrasts man and nature, defining man as a supernatural being. Man, Berdyaev claims, has the same attributes as God. The main ones are freedom and creativity. Therefore, according to Berdyaev, man is equal to God and is superior to angels. In his freedom he is almost unlimited: he is free even in the choice between good and evil. Berdyaev, in addition, distinguishes between a person as an individual and a person as a person. It is as a person that a person, according to him, is supernatural, equal to God and has divine attributes.

Key words: Berdyaev, V.I. Soloviev, the Essence of Man, Freedom, God, Ontology, Anthropology, Individual, Personality.

*Наталья Сейтахметова, Жанара Турганбаева (Алматы, Казахстан),
Мадина Бектенова (Нур-Султан, Казахстан)*

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ДИСКУРС ЗИЯУДДИНА САРДАРА: ОПЫТ СОВРЕМЕННОЙ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

Аннотация. В статье рассмотрены особенности современного понимания постмодернизма в исламском культурно-коммуникативном пространстве. Внимание авторов сосредоточено на философских воззрениях Зияуддина Сардара – мусульманского интеллектуала, миропонимание которого раскрывается в реалиях как Исламского Мира, так и Западного. Авторы исследования приходят к выводу, что взгляды, явления, события, отношения, характеризующиеся как «постмодернистские», обусловлены переосмыслением категорий идентичности, постколониального миропорядка, межкультурных взаимоотношений пост-нормального-пост-привычного времени. Рассуждая о постмодернизме с позиции интеллектуала, З. Сардар подвергает пристальному рассмотрению модели межнационального взаимодействия, аутентичности, суверенитета и апроприации культуры. Сардар констатирует, что современные жизненные модели Исламского Мира характеризуются разворачивающейся пост-вестернизацией, пришедшей на смену европоцентризма. В этой связи интеллектуал артикулирует мнение, принятое научным сообществом, вовлеченным в философский дискурс современности, о необходимости прагматизации внутри каждой культуры аутентичных моделей жизни и мысли.

Ключевые слова: интеллектуальный, постмодернизм, пост-вестернизация, ислам, культура, исламская философия, азиатская культура.

Введение

Современная исламская философия носит ярко выраженный интеллектуальный характер. Интеллектуал как носитель новой модели жизни появляется на авансцене культурного пространства Античного мира в лице Сократа, ставшего моральной совестью Афин. Каждая эпоха создает своих интеллектуалов, а интеллектуалы создают эпоху. В Средневековье появилось наибольшее в количественном измерении интеллектуальных движений, «спровоцировавших» взлеты и падения Ренессанса и Просвещения. Благодаря интеллектуальной миссии появились университеты, медресе, переводческие дома, библиотеки и коммуникативное сотворчество. Исламский мир в средние века создает прецедент интеллектуала. Мутазилиты, ашариты, кадариты, философы, суфии, представители калама являют нам пример интеллектуальной мощи и разнообразия идей, оказавших влияние на последующие эпохи. Аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Халдун продолжают определять приоритет интеллектуального знания в нашем времени, названным уже современными интеллектуалами пост-привычным. Интеллектуальное пространство Востока и Запада «вовлекает» в свое бытие культуры, религии, фундаментальные ценности, научные традиции, но прежде всего опыты философской мысли. Античный мир, Тюркский мир, Исламский мир создали Интеллектуальный мир, который проводит идею интеллектуальной преемственности поколений, традиций, знаний. В опыте философствования интеллектуалов выявляется стремление ответить на вопросы современности посредством интерпретации прошлого, поскольку схваченный ими «потаенный» смысл, замысел вещей, распределчива-

* Статья подготовлена в рамках гранта №AP08855962

ется во множественных смыслах нашей эпохи. Известные интеллектуалы современности, развивающие дискурс исламской философии, переосмысливая исламское культурное наследие, считают необходимым, вновь задаться вопросом об экзистенциальности диалога с Другим. М. Аркун, С.-Х. Наср, З. Сардар стремятся репрезентировать интеллектуальный философский дискурс, свободный от всеотального логоса, в основе которого заложена способность мыслить критически.

Методология

В статье используется метод свободной философской герменевтики философских идей З. Сардара и используемая самим ученым постмодернистская концептуальная методология.

Основная часть

Для З. Сардара, как и для любого интеллектуала, представляется очень важным решение задачи о культурном диалоге разных традиций с позиции глубокого философского размышления. Проблема отчуждения в культурных процессах, в которые вовлечены культуры с традиционным прошлым, по мнению Сардара, требует своего решения. Самоопределение культурной или религиозной идентичности не может произойти «гибко» и «мягко», придется столкнуться с проблемами депривации, апроприации культуры и культурных ценностей.

Культурное наследие – основа идентификации, но его багаж становится все тяжелее нести идентифицируемой личности. Сравнивая традиции прошлого великих культур с настоящими, интеллектуал приходит к неутешительному выводу о том, что в случае забвения собственных культурных традиций, человек утратит собственное Я, и тогда не нужно будет и коммуницировать с Другим. Но обращение к традиции необходимо не в целях «воскрешения» героического прошлого, а в его применении в настоящем. Исследования современных философов, культурологов открыли не только проблему идентификации человека, но проблему культуры, которая, как и человек, теперь нуждается в формировании новых механизмов ее защиты.

В идеях Сардара мы находим общность рассуждений со знаменитым О. Шпенглером, который еще в начале XX столетия на страницах своего бестселлера предупреждал о «закате» европейской культуры. Сила традиционных культур именно в традиции, считает З. Сардар и поднимает вопрос о философской интеллектуализации культурной традиции.

Интеллектуализм как способ мысли, который же ограничен рамками традиционного мышления, должны стать способом мысли современного общества, поскольку он включает в себя исторический процесс мыслительной деятельности человечества. Связывая перспективу развития человека в культурных пространствах, Сардар задается вопросом о перспективах культур вообще и традиционных культур в частности.

Настаивая на возвращение традиции в философскую мысль и культуру философского мышления, ученый считает ее перспективной в прагматизации образа жизни и реальной действительности, которой осуществляется экзистенция человека.

Благодаря традиции формируется духовное пространство, в котором человек чувствует себя вне притязаний чуждых ему способов мысли и способов жизни, предлагаемых в большом ассортименте от Другого.

Но жить и быть свободным от жизни – невозможно, реальность культурно-религиозного многообразия и дает эту возможность быть собой, считает мыслитель. Держаться за традицию как спасательный круг – означает не спасение, а бегство от реальности. Смысл традиции в ее жизненности. В качестве примера – способы философствования мусульманских мыслителей прошлого, которые размышляя над трансцендентными истинами в тексте Корана, поняли их смысл.

Мухаммад Аркун, интерпретируя классический способ философствования в интеллектуальном пространстве исламского мира, отмечал, что именно близость к исламской традиции дала возможность появиться таким философским образцам как аверроизм, мутазилизм, исламский рационализм. «Прочитывать Коран заново», согласно, Аркуну, означает вновь и вновь возвращаться к истокам исламской философской мысли. Но только быть в традиции, по мнению, ученого, и здесь он близок. З. Сардару, означает несовременность и алиенацию, поскольку в глобальном пространстве формируется иной способ рефлексии над миром. Иной способ отношения к миру связан с колоссальным информационно-технологическим прорывом, который определил новую оптику видения тех процессов, которые свершаются сегодня.

Если философы прошлого направили свои усилия на поиски истины, то современные мыслители должны ее только интерпретировать. И от интерпретации теперь зависит экзистенция человека. Сардар поднимает в своих исследованиях проблему человека и его противостояния миру, в котором рушится традиция и «привычное», нормальное представление о ней. Пост-привычное время наступило, но явился ли пост-привычный человек? – Эти вопросы З. Сардар вводит в курс своей культурологической и политической философии.

Критикуя постмодернизм за попытку нового навязывания дискурса постмодерна, Сардар считает, что логика постмодерна способствует маргинализации традиционных культур, лишению их перспективы на культурное взаимодействие. Для развития культурных традиций необходимо развивать их интеллектуальный потенциал. Культурные коды, о которых теперь так много пишут, по мнению ученого, и есть традиции, необходимые для расшифровки.

Поднимая вопрос об отчуждении в культурном диалоге, З.Сардар предлагает использовать креативный потенциал культурного наследия. Остановившись на интерпретации исламского культурного наследия, ученый анализирует способы ведения диалога в исламской традиции, такие как иджтихад, иджма, которые были направлены на пробуждение критической рефлексии. Философские системы или дискурсы современности не могут не опираться на наследие культурного прошлого. В философском наследии содержится поиск и фундаментальность духа человечества, поэтому все конструкции реальности, социальности бессмысленны и невозможны вне его. Из этих позиций ученый проводит идею необходимости перечитывания как переосмысления прошлого. Сравнивая типы культур, Сардар выражает озабоченность судьбой традиционных культур в условиях деконструкции культурных смыслов.

Задаваясь вопросом о постмодернизме, З. Сардар отмечает, что переход от модерна к постмодерну ознаменовался рядом событий: попытки распознать «научную истину» и «научную объективность», предпринятые Куном и Фейерабен-

дом; в физико-математической теории – акцент на статической неопределенности; если речь идет об истории, то было сконцентрировано внимание на неоднородности исторического процесса усилиями Фуко; в политологической и антропологической теории был развит дискурс Другого. В качестве важной характеристики постмодернизма Сардар добавляет отвержение «метанаррации», претендующей на универсальность. Знаковым для постмодернизма является творчество Ю. Хатбермаса, Р. Рорти, Ж-Ф. Лиотара.

3. Сардар раскрывает термин постмодернизма через понимание Р. Рорти и У. Эко. Рорти отмечает, что центральным проектом постмодернизма является диалог. Именно он выступает контекстом, фоном разворачивающегося значения знания, которое не может быть найдено ни в мысли, ни в содержании, ни в себе (самости), ни в мире. Бессмысленность метанаррации, мысли, мышления, общества, всего рационального выступает, по Рорти, основной характеристикой постмодернизма, движимого фантазией, творчеством, воображением [Sardar 2003, сс. 191-192].

Исследователь предлагает изучить понятие постмодернизма через концепт культуры. Так, если в эпоху модерна «культурой» (от слова «культивация») могла считаться западная культура, архитектура, литература, философия, которые выступали образцами, то в эпоху постмодернизма происходит аксиологизация всех культур, расцениваемых именно как «культура». Примечательна в этой связи позиция британского постмодерниста Гилберта Адэра, согласно которой культура современности состоит из многочисленных и разнородных элементов, включая фестивали, журналы, бестселлеры, опросники и тому подобные вещи, несущие отпечаток обыденности [Adair 1992, с. 5]. Ни одна культура, иными словами, не может прочитываться как неполноценная.

Такая интенция современного философско-антропологического дискурса логичным своим продолжением имеет диалог [Sardar 2003, с. 262].

Эпоха Просвещения явила собой понимание культуры как иерархизированного феномена, который прошел исторические стадии охоты-собираательства и варварства, прежде, чем обрести статус культуры. Собственно, такое (эволюционное) видение прочитывается у О. Шпенглера [Шпенглер 1993], А. Фергюсона [Фергюсон 2000], Л.Г. Моргана [Морган 2006] и Э.Б. Тайлора [Тайлор 1989]. Именно хабиитуализация понятия «разнообразия» культур в антропологическом и социологическом знании ознаменовало сдвиг в исторической парадигме.

Сардар отмечает алогичность понимания в качестве современной западной культуры в связи с двумя требованиями, возникающими в этом контексте. Во-первых, в таком случае выходит, что детерминированное историческим развитием поведение, которое различно у народов, должно быть сведено к единому – западному – образцу, транслируемому в сферу общественного сознания посредством медиа-культуры. Во-вторых, жизнь в соответствии с требованиями современности предполагает в случае понимания под современной культурой культуру Запада, изменения систем ценностей и условий жизни, сопровождаемые привнесением в повседневность «других» (незападных) народов элементов западной материальной культуры.

Конечно, отрицание «культурности» азиатских культур (две из которых являются древнейшими), вытекающее из приведенного понимания культуры, абсур-

дно. Именно связь с традицией, уникальность мировоззрения и поведения обозначает индийскую и китайскую культуру, а также исламскую культуру – наиболее «молодую» из азиатских. Именно этот акцент на вестернизм, определяющий модернистский дискурс, вызывает у З. Сардара противоречие и протест.

Азиатская культура связывается З. Сардаром с традицией, детерминирующей систему ценностей и выстраиваемые в соответствии с ней модели поведения и мышления. Определяемые культурой модели бытия, знания и поведения подвергаются постепенному изменению, что не может не сказываться на облике традиции [Sardar 2003, сс. 262-264].

В контексте освещения и попытки прогнозирования настоящих реалий и будущих перспектив азиатских цивилизаций Сардар проводит сравнительный анализ азиатских и европейской культур. Исследователь отмечает отсутствие иерархизированности азиатских культур: культурная продукция может быть знакома и «употреблена» представителями различных классов общества. Так, например, крестьянин в Южной Азии, как правило, бывает знаком с поэтами-классиками, может процитировать различные стихи, аргументировать свою симпатию к тому или иному автору, в то время как в европейской культуре подобное бывает редко: от крестьян не ожидается понимание «высокой поэзии». Конечно, подобные выводы требуют более подробного и разностороннего рассмотрения. Касательно настоящего азиатских цивилизаций З. Сардар отмечает его связь с колониальным прошлым, результатом которого стала депривация собственной традиции и хабиитуализация западных моделей поведения и взаимодействия. Трансформация идентичности, выраженная вестернизацией, изменила, помимо поведенческих моделей, также и самовосприятие азиатских культур.

Кросс-культурный анализ, предпринимаемый З. Сардаром, затронул также соотношение категорий индивидуального и коллективного в западных и азиатских обществах. В этом контексте З. Сардар замечает, что азиатские культуры поддались воздействию западных образцов, в сравнении с которыми ощущался «комплекс неполноценности». В результате, 50-ые годы XX века были отмечены попытками модернизации стран Востока по образу (или, точнее, по следам) западных стран. Вестернизация, имевшая место в колониях, отождествлялась с процессом и развитием. В плоскости религии и веры также произошел сдвиг в сторону рационализации сознания, понимавшей в качестве эквивалента знания науку и технологии. Социально-политические процессы, ориентированные на вестернизацию, как объясняет З. Сардар, способствовали маргинализации традиционной культуры; между «западническим» центром и населением с традиционным мировоззрением образовалась пропасть. Между тем, культура бывших метрополий воспринималась как находящаяся в апогее своего развития. Именно приверженность западной культуре олицетворяла элитарность; хабиитуализация этой культуры «азиатскими элитами» впоследствии превратила их в ее защитников и сторонников [Sardar 2003, сс. 264-265].

З. Сардар связывает проявления фундаментализма и экстремизма в исламских странах и Индии с насаждением прозападных образа жизни и моделей мышления. Не оправдывая крайние воззрения на стремление к культурному самоопределению, исследователь отмечает их обусловленность интуитивным пониманием важности традиционной для этих обществ идентичности.

3. Сардар констатирует фрагментарность, свойственную настоящему времени развития азиатских обществ, которая проявляется на личностном, коллективном, национальном и региональном уровнях. Настоящее характеризуется интеллектуальным культурным отчуждением, религиозным и политическим экстремизмом, социальным неравенством, неконтролируемой вестернизацией, борьбой за культурную независимость. Для упорядочения хаоса, возникшего на различных уровнях, и построения стабильного будущего необходимо учитывать воздействие колониального прошлого на фрагментарное, «разорванное» настоящее [Sardar 2003, сс. 267-268].

3. Сардар прогнозирует три возможных сценария для дальнейшей истории азиатских обществ. Так, первый вариант предполагает относительный «баланс», характеризующий нынешнее состояние общества. Здесь присутствуют все те же стремления к культурному самоопределению, подавляемые нациями-государствами; депривация образования и других социокультурных сфер жизнедеятельности общества, что, соответственно, приведет к социальной напряженности, снижению уровня грамотности, межэтническим конфликтам. Этот сценарий Сардар прогнозирует для центрально-азиатских и южно-азиатских стран. В то же время стремление успешных (двигающихся вслед за западными странами) индустриальных азиатских стран к дальнейшему прогрессу по образцу США и стран Европы приведет к культурной разобщенности, фрагментации культуры в регионе, на одном полюсе которой будет находиться традиция, на другом – вестернизированные элиты.

Второй сценарий азиатского будущего, согласно З. Сардару, тоталитаризация и власть милитаризованных элит, выступающих в пользу секуляризации сознания и рыночных отношений. Конечно, такое правление не соответствует требованиям современности, однако, оно будет вызвано активизацией фундаменталистских движений за культурную автономию, распространяющихся на сферы экономики и политики. Деятельность фундаменталистов приведет к появлению множества нежизнеспособных карликовых государств, где декларируемая борьба с вестернизацией будет сопровождаться приоритетом западного образа жизни. Аутентичная культура будет жить лишь как «экзотика». Одним из вариантов данного сценария З. Сардар называет «сингапуризацию», понимаемую как увеличение числа успешных городов-государств – искусственных, квази-независимых, вестернизированных. В качестве претендентов на этот сценарий Сардар указывает Тайбей и Сеул, Индонезию и Филиппины. Последние, не повторят экономический успех Сингапура, а лишь сымитируют его в культурном отношении. Другим вариантом данного сценария является «малазийская модель», которой могут последовать индустриально развитые Тайланд и Индонезия, либо «продвинутые» технологически Индия и Пакистан. Полиэтнический состав этих стран может склонить их руководства к централизации власти с элементами ее авторитаризации в пользу экономической выгоды. В свою очередь, в обществе проявятся стремления к традиционализации культуры с одновременной и неизбежной ее вестернизацией. Эти тенденции показательны для постмодернизма.

Третьим сценарием является «балканизация», которая может привести азиатские сообщества, вследствие фундаменталистской активности, к появлению множества мелких государств, на которые распадутся Китай, Индия, Пакистан, Тайланд, Индонезия, Шри Ланка, Филиппины. Здесь политическая активность на-

циональных меньшинств, свойственная им в долгой исторической ретроспективе, может способствовать юридическому закреплению самоопределения. В данном сценарии, как отмечает З. Сардар, также могут быть проявлены тенденции вестернизации [Sardar 2003, сс. 270-272].

В качестве предпочтительного сценария развития событий выступает вариант, когда будет осознаны тенденции современного положения вещей, лишь тогда будет преодолен конфликт между традицией и современностью. Понимая под культурой в Азии традицию, Сардар настаивает на восстановлении статуса аутентичной традиции в азиатских обществах. Для этого следует перестать оценивать местные традиции с позиции развившихся в западных реалиях теорий дарвинизма и эволюционизма. Предстоит признать, что традиция, борясь за существование, заострилась и была маргинализована вместо того, чтобы определять дальнейший курс общественного развития. Возвращение культурной традиции в общество, ее актуализация предполагают взгляд на нее как на источник решения проблем социума, а также акцент на культурной идентификации, обогащающей жизнь обществ, приверженных азиатскому образу жизни.

Тема, поднимаемая Сардаром, в принципе, не нова, но проблематизация вопроса о сохранении культурной идентичности, культуры философского мышления на волне неовестернизации или пост-вестернизации отсылает нас к новому осмыслению. Существуют ли разные способы мысли в философии? Мысль исламская и мысль западная? Различны ли способы метафизики, если в любом случае, речь идет о трансцендентном, не имеющем этничности? Эти вопросы находили свое решение в известной теории арабского разума, которая в исламской философии стала как метафизическим, так и структуралистским дискурсом, основателем которой был аль-Джабири. Впрочем, сам аль-Джабири эту тему представляет в качестве метафизического исследования. Продолжая тему разума и рациональности, открытую для свободной философской дискуссии аль-Джабири, Заки Нагибом Махмудом, М. Аркуном, З. Сардар вводит ее в сферу философии культуры как тему противостояния унификации и фрагментарности постмодернистской реальности. Разум как великое свойство человека, должно работать на человека, выражать самость его, сущность. Идеи о разуме как нравственной способности человека быть ответственным за всё, с чем имеешь дело, для Сардара стали краеугольным камнем философии ответственности и за сохранение собственной культурной традиции. Поскольку З.Сардар является интеллектуалом, который не просто теоретизирует на темы исламской традиции, идентичности, но и имеет множество рекомендаций. Творчество Сардара носит очень практическую направленность. Являясь редактором авторитетного журнала «Критический мусульманин», учёный вносит огромный вклад в интеллектуальный мир современности, включая в это пространство дискурс и праксис современной исламской философии, несущей в себе смыслы разных эпох.

Заключение

Безусловно, рассуждения в пользу традиции не исключают отвержение технологического прогресса, но предполагают изменение критериев измерения успеха, поддержку местных форм производства, удовлетворение потребностей именно

местного населения. В то же время было бы явным упрощением связывать негативные моменты, порождаемые традицией, лишь с влиянием вестернизации: являясь живым организмом, традиция обнаруживает внутренние противоречия, возникающие в самом обществе [Sardar 2003, сс. 272-274]. Настаивая на преодолении подавляющего элемента традиции в азиатских обществах, Сардар на примере исламской культуры объясняет, что жизнеспособность традиции заложена в ней как динамичная сила. В исламской культуре, например, традиция иджтихада предполагает переоткрытие ее принципов и наследия, которое, в свою очередь, может стать заделом для противостояния вызовам современности и адаптации к существующим условиям.

Библиография

- Adair, G. 1992. 'The Post-Modernist always rings twice, Fourth Estate'. London, 256 p.
- Sardar, Z. 2003. 'Islam, Postmodernism and Other Futures: a Ziauddin Sardar Reader', ed. by Sohail Inayatullah and Gail Boxwell. London, Pluto Press, 379 p.
- Морган, Л. 2006. 'Древнее общество. Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации'. Москва, Едиториал УРСС, 362 с.
- Тайлор, Э. 1989. 'Первобытная культура'. Монография. Москва, Директ-Медиа, 576 с.
- Фергюсон, А. 2000. 'Опыт истории гражданского общества', пер. Мюрберг И.И., Абрамов М.А.. Москва, Российская политическая энциклопедия, 392 с.
- Шпенглер, О. 1993. 'Закат Европы'. Пер. с нем. и ред. А.А. Франковский. Москва, Искусство, 298 с.

Transliteration

- Adair, G. 1992. 'The Post-Modernist always rings twice, Fourth Estate'. London, 256 p.
- Sardar, Z. 2003. 'Islam, Postmodernism and Other Futures: a Ziauddin Sardar Reader', ed. by Sohail Inayatullah and Gail Boxwell. London, Pluto Press, 379 p.
- Morgan, L. 2006. 'Drevnee obshchestvo. Issledovanie linij chelovecheskogo progressa ot dikosti cherez varvarstvo k civilizacii' [Ancient Society. Study of the Lines of Human Progress From Savagery Through Barbarism to Civilization]. Moskva, Editorial URSS, 362 s.
- Tajlor, E. 1989. 'Pervobytnaya kul'tura' [Primitive Culture]. Monografiya. Moskva, Direkt-Media, 576 s.
- Fergyuson, A. 2000. 'Opyt istorii grazhdanskogo obshchestva' [Civil Society History Experience], per. Myurberg I.I., Abramov M.A. Moskva, Rossijskaya politicheskaya enciklopediya, 392 s.
- Shpengler, O. 1993. 'Zakat Evropy' [Sunset of Europe]. Per. s nem. i red. A.A. Frankovskij. Moskva, Iskusstvo, 298 s.

Түйін

Сейтахметова Н.Л., Тұрғанбаева Ж.Ж., Бектенова М.К. Зияуддин Сардардың зияткерлік дискурсы: қазіргі ислам философиясының тәжірибесі

Мақалада ислам мәдени-коммуникативті кеңістігіндегі постмодернизмді заманауи тұрғыдан түсінудің ерекшеліктері қарастырылды. Авторлар назары дүниепайымы Ислам әлемімен қатар Батыс әлемінің де шынайылығында өз көрінісін тапқан мұсылман зияткері Зияуддин Сардардың философиялық көзқарастарына шоғырланған. Зерттеу

авторлары «постмодернистік» деп сипатталатын көзқарастар, құбылыстар, оқиғалар, қарымқатынастар пост-қалыпты-пост-үйреншікті уақыттың бірегейлік, постколониалды әлем тәртібі, мәдениетаралық өзара қарымқатынастар категорияларын қайта пайымдауымен себептелетіні жөнінде қорытындыға келеді. Постмодернизм туралы зияткер тұрғысынан пайымдай отырып, З.Сардар ұлтаралық өзара әрекеттесудің, мәдениеттің төлтумалығы, егемендігі және иемденуі үлгілерін қыр-сырына дейін қарастыруды алға қояды. Сардар Ислам әлемінің қазіргі өмірлік үлгілері европоцентризмнің орнына келіп өріс алып жатқан пост-батыстандыру арқылы сипатталатынын айқындайды. Осы орайда зияткер қазіргі заманғы философиялық дискурсіне қатыстырылған ғылыми қауымдастығының әр мәдениеттің ішіне өмір мен ойдың төлтумалық үлгілерін прагматизациялау қажеттілігі туралы пікірін білдіреді.

Түйін сөздер: зиятты, постмодернизм, пост-батыстандыру, ислам, мәдениет, ислам философиясы, Азия мәдениеті.

Summary

Seitakhmetova N.L., Turganbayeva Zh.Zh, Bektenova M.K. Intellectual Discourse of Ziauddin Sardar: Experience of Modern Islamic Philosophy

The article studies the features of the modern understanding of postmodernism in the Islamic cultural and communicative space. The authors' attention is focused on the philosophical views of Ziauddin Sardar, a Muslim intellectual, whose worldview is familiar with the realities of both the Islamic and the Western Worlds. The authors of the study come to the conclusion that the views, phenomena, events, relations characterized as «postmodern» are due to the rethinking of the categories of identity, the postcolonial world order, intercultural relationships of the post-normal- post-habitual time. Arguing about postmodernism from the standpoint of an intellectual, Z. Sardar subjects closely the models of interethnic interaction, authenticity, sovereignty and appropriation of culture. Sardar states that modern life models of the Islamic World are characterized by unfolding post-Westernization, which has replaced Eurocentrism. In this regard, the intellectual articulates the opinion accepted by the scientific community involved in the philosophical discourse of our time about the need to pragmatize authentic models of life and thought within each culture.

Keywords: Intellectual, Postmodernism, Post-Westernization Islam, Culture, Islamic Philosophy, Asian Culture.



*Сұлтанхан Олжабаев, Исахан Мұхан,
Алмасбек Шағырбай (Алматы, Қазақстан)*

«СИЙАСАТ-УЛ ШАРИЯ» КАК СИНТЕЗ НАЦИОНАЛЬНЫХ ОБЫЧАЕВ И ШАРИАТА

Аннотация. В статье предоставлены новые материалы по изучению основных положений «Великой Ясы», которая являлась основанием возникновения историко-правовых источников казахского народа «Праведный путь Касым хана», «Жеті Жарғы» Тауке хана, кроме того, предложены правовые основы и предпосылки взаимосвязи с предписаниями шариата.

В исследовании показаны изменения в истории правления страны и принятие потомками Чингисхана религий ислам, предоставлены научные связи правового синтеза политических процессов в кочевом обществе. Кроме того, изучены и показаны мнения по возникновению в науке шариата термина «саясат-ул шария». В казахском обществе есть примеры и основания использования «саясат-ул шария».

Для научных выводов был взят в основу «Жеті жарғы» Тауке хана, правовые разделы закона и его некоторые нормы сопоставлялись с предписаниями шариата. В основу были взяты уголовные наказания за покушение на убийство в законе «Жеті жарғы» и наказание (возмездие) в шариате, охарактеризованы особенности и сходства, были даны научные заключения. Предложены научные гипотезы о том, что «Жеті жарғы» является результатом синтеза двух правовых культур.

Ключевые слова: саясат-ул шария, закон, устав, улыс, решение, норма, положение, шариат, преступление, наказание (возмездие).

Ведение

С 1465 года момента создания независимого государства до его падения 1847 года, Казахское ханство руководствуясь законами ханов, таких как «Светлый путь Касым хана» («Қасым ханның қасқа жолы»), «Древний путь Есим хана» («Есім ханның ескі жолы») и «Жеті Жарғы» Тауке хана, стремилось регулировать общественные процессы кочевого казахского народа [Қазақтың ата заңдары 2005, 34 с.].

Вышеназванные законы основой которых была, «Великая Яса» Чингисхана были взяты для урегулирования вопросов своей эпохи по той причине, что правителями и основоположниками Казахского ханства считались сословие Торе, потомки Чингисхана [Қазақ Совет энциклопедиясы 1977, 127 с.], а те торе которые правили казахским народом с уважением относились к указам Чингисхана. Кроме того, территория Казахского ханства охватывает территорию, прилегающую к улусам старшего сына Чингисхана Джучи и второго сына Шагатая [Қазақтың көне тарихы 1993, 199 с.].

Подлинная письменная версия закона «Великая Яса», которая регулировала общественные отношения кочевников с XIII века и была направлена на эффективное управление кочевыми странами не сохранилась.

Методология исследования

В исследовании была применена сравнительная методология, позволяющая схватить предмет исследования во всей его целостности и внутренних взаимосвязях. В статье были использованы: системный подход, включающий в себя принцип историзма, который позволил исследовать поставленную проблему в ее развитии

и конкретно-исторической обусловленности; целостный подход, который дал возможность всесторонне охватить изучаемый вопрос с целью выявления его сущности; принцип конкретности; принцип единства исторического и логического; метод восхождения от абстрактного к конкретному.

Основная часть

Один из первых исследователей, который ввел в научный оборот данное законодательство был И. Березин, который в своем труде систематизировал нормы «Великой Ясы» и разработал его примерный эскиз [Березин 1863, 47 с.].

Даже если не сохранился подлинный текст «Великой Ясы», исследователи считают, что это «Великая Яса», способствовала увеличению внутренней мощи каганата, созданного Чингисханом, в том числе государства Золотой Орды [Эренжен Хара-Даван 1992, 177-187 сс.].

Но, приняв ислам, каких взглядов придерживались приемники Чингисхана во время правления Золотой Ордой и Казахским ханством по отношению «Великой Ясы» и ему подобным законам? Насколько были взаимосвязаны с друг другом правовая основа «Великая Яса» и предписания шариата? Этот вопрос зачастую остается без внимания.

На самом деле по – мнению исследователей «Великая Яса» Чингисхана является сборником его личных указов, направленных для создания военного государства [Березин 1863, 25-31 сс.].

Судя по строгим санкциям «Великой Ясы» можно отметить то, что данный правовой акт был основан на военной системе. Но на наш взгляд, указы Чингисхана изначально были основаны на военных и гражданских положениях кочевников. Думаем не зря, когда писали «Секреты родословной» Чингисхана, его родословная была сопряжена с Огузским каганатом [Тыныбайын 2010, 39-40 сс.].

Определяя свое происхождение, популизируя законы принятых в эпоху древних кочевников, он смог стать и их приемником. Таким образом, можно сказать, что Чингисхан был своего рода реформатором внесший изменения в старый уклад и сформировал новое правовое мировоззрение кочевников. В то же время, в кодификацию закона «Великая Яса» оказали влияние ценности, обычаи и традиции предков. Считаемы мы не ошибемся если скажем, что нормы древних обычаев до Чингисхана были стержнем «Великой Ясы». В свою очередь, в своих трудах это отметил В. Бартольд [Бартольд, 1963, 89 с.].

В указах Чингисхана есть примечания о том, что «благополучие идет от Великого Создателя», «освобождение верующего от налога», «обязать оказывать уважение старшему», такие заветы, как «алкоголь бесполезен для ума и искусства», напоминание «что человек с чистым внутренним миром может очистить общество от воров», «укрепление критериев взаимного согласия между супругами» (жена должна подчиняться мужу), о необходимости «бережно относиться к лошади», кроме того «строго подчиняться военной дисциплине» [Эренжен Хара-Даван 1992, 177-178 сс.] и т.п. правовые нормы «Великой Ясы» показывают, что сборник указов вполне соответствовал культуре кочевников.

В целом, Чингисхан еще при жизни с уважением относился к представителям религий, особенно к представителям исламской религии. К примеру, в законе

«Великая Яса» была закреплена правовая норма гласящая о том, что «потомки и наследники Абу Али, а также все те, кто читают Коран факиры и юристы, лекари, ученые, музыканты, и муэдзины (лицо, призывающее мусульман к утренней молитве) освобождаются от налогов» [Березин 1863, 35 с.]. Чингисхан сам не был мусульманином, но данная норма «Великой Ясы» показывает то, что он поддерживал религию ислам или его представителей. Этой линии правления государством положениями «Великой Ясы» совместно с нормами шариата придерживались и его потомки-правители принявшие ислам.

В целом, шариат не противопоставляет друг против друга предписания шариата и обычай-традиции. В истории «Великой Ясы» есть интересные источники, нормы указывающие на поддержку мусульманских правителей. К примеру, известный исламский историк Такъиюддин аль-Макризи писал, что термин «сийаси шария» в мусульманском праве был взят с «Великой Ясы» Чингисхана. По его мнению, «сийаса» (саясат/политика) можно разделить и рассматривать как основу добра и зла. То есть, применение термина «сийаса» (саясат-политика) основанного на добре (доброжелательности) не противоречит шариату.

Бейбарс основатель государства мамлюков в Египте и его союзник, правитель Золотой Орды Берке хан во время своих правлений также придерживались «Великой Ясы» Чингисхана и предписания шариата.

На основании вышесказанного в фикхе мусульман появился раздел, связывающий решение с обычаями и традициями «Си-йаси шария» (си – три, иаси – Великий Ясы) [Макризи 1974, 63 с.].

Таким образом, «саясат-ул шария» называем принятие решений в интересах общества, но без нанесения ущерба основам религии. В целом, это особенность правовой методологии в теоретической методологии шариата.

На самом деле, придерживание обычаев и традиции совместно с предписаниями шариата также прописано в источнике «гурф» Ханафитского мазхаба [Апайдын 2013, 37 с.]. Данный мазхаб давал широкое поле для творческой деятельности юристам-правоведам разных стран, позволяя включать в качестве источника шариата наряду с Кораном и Сунной обычное право местных народов («адат», «гурф»). Отсюда казахские слова «әдет, ғұрып»). Тем не менее, после внедрения в шариат термина «Си-йаси шария», чаще стали использовать вместо него термин «гурф». Об этом в своих исследованиях Юнус Апайдын сделал следующий вывод: «При исследовании связи политики и адата нужно различать два значения традиции. Широко распространенное в политике «слова и действия признанные разумными», связанные с адатом можно применять в том случае, если оно не будет противоречить установленным нормам религии.

Нельзя исключать то, что начиная еще с средних веков со стороны факихов были предприняты действия связанные с традициями народа. Нужно отметить, частое упоминание в источниках фикх адата шло параллельно с применением определения «саяси шария», но оставалось без должного внимания. Второе применение адата в кратком смысле «установление закона посредством умозаключения». Для того, чтобы показать связь политики с традициями достаточно привести исследования историка времен Фатих Султан Мехмета Турсын Бея его определение «через ум» и термина Карафии «традиционный ижтихад», которые показали связь между этими определениями.

Также можно рассматривать два значения адата тесно связанных с саясат шариа, это «Яса» и «торе» (обычаи и законы тюрок) [Апайдын 2020]. То есть, соблюдение указов Чингисхана наряду с нормами шариата, а также их взаимопроникновение говорит о том, что «Великая Яса» Чингисхана имел прогрессивный характер для своего времени.

В целом, есть сформировавшиеся, ранее, чем в исламе, два вида решений касающихся национальных традиций. Факихы не исключают те обряды, которые не противоречат Корану и сунне. Согласно Ханафитскому мазхабу если по определённому вопросу не будет конкретного решения в Коране и Сунне, но есть решение согласно обрядам и традициям, то последнее применяется как верное решение. Его считали как правильные традиции – «традиции сахих». Но шариат категорически против тех традиции и обычаев, которые противоречат Корану и Сунне. В шариате такие противоречащие ритуалы называют плохие традиции – «традиции фасид» [Зайдан 1963, 67 с.]

Прошло более тысячи лет как казахский народ принял религию ислам. Эти тысячи лет казахские бии – судьи те ритуалы, которые противоречат шариату, называли «тәрк» – отрицательным.

Прошедший испытание временем «Великая Яса» стала основой для принятия «Светлого пути Касым хана», «Древней пути Есим хана» и «Жеті Жарғы» Тауке хана. В особенности, в своде законов «Жеті Жарғы» правовые нормы тесно переплетены с предписаниями шариата. Ну а, «Жеті Жарғы» Тауке хана считается самым развитым сводом обычного права казахского народа [Исахан 2020]. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что наши древние ритуалы и обряды были тесно связаны с шариатом.

Среди сводов законов во времена Казахского ханства «Жеті Жарғы» Тауке хана в XVII-XVIII века был тем сводом уложений, который вполне удовлетворял потребности казахского общества того времени.

Этот свод обычного права был принят советом биев во время правления Аз-Тауке в 1680-1716 годы. Аз-Тауке взяв за основу «Светлый путь Касым хана» и «Древний путь Есим хана», учитывая потребности своего времени ввел в правовую систему новый свод законов- «Жеті Жарғы».

Если по мнению исследователя Н.Осерова «Жеті Жарғы» был принят в 1860 году [Усеров 1977, 16 с.], то академик С.Озбекулы пришел к выводу, что законы Тауке хана был принят в 1685-1686 годы [Сакен 2002, 21 с.]. По словам ученого З. Кенжеалиева общественные отношения казахского народа вплоть до второй половины XIX века регулировались сводом законов «Жеті Жарғы». Даже некоторые его уложения применялись вплоть до установления Совесткой власти [Кенжеалиев 1997, 205-230 сс.].

Полная письменная версия «Жеті Жарғы» не сохранилась. Но стоит отметить, что разделы «Жеті Жарғы» были записаны русскими учеными А.И. Левшиным, А. Леонтьевым, Н. Гродековым со слов биев, которые правили в XIX века. Среди казахских исследователей в своих трудах некоторые разделы «Жеті Жарғы» описали Ш. Валиханов, Ы. Алтынсарин, М. Тынышбаев, Г. Мусағалиев и К. Шукиралиев. В 1977 году в городе Туркестан во время археологических раскопок в старом городе были обнаружены некоторые разделы «Жеті Жарғы», написанные на древ-

нем чагатайском языке. Кроме того, академик С.Зиманов и профессор Н. Осеров, а также другие ученые-правоведы создали примерный проект «Жеті Жарғы» и сделали разносторонний научный анализ правовым нормам свода законов.

В целом, нормы «Жеті жарғы» регулировали основные семь сфер присущих казахскому обществу того времени [Исахан 2020]. Это:

- Земельный Закон
- Семейно-брачный закон
- Межродовые, межплеменные отношения
- Вопросы по обеспечению государственной безопасности
- Уголовный Закон
- Закон о куне
- Закон о вдовах.

У нас в стране учеными было проведено много исследований по изучению связи шариата с законом «Жеті Жарғы». В данном случае, стоит отметить труды С. Зиманова, Н. Осерова.

Но все же, если сравнительно изучать положения «Жеті Жарғы» и шариата, выделять их особенности и сходства, то можно отметить, что требуется дополнительные исследования.

Чтобы глубже понять данный вопрос, хотим затронуть вопрос уголовной ответственности, описанных в нормах «Жеті Жарғы» и шариата, в том числе вопрос «кысас» т.е. наказания (возмездия). Кроме того, в истории ислама факихи методологию «саясат-ул шария» использовали больше по отношению к преступлениям. Соответственно, изучая вопрос наказания в «Жеті Жарғы» и шариате, попутно затронем и этот вопрос.

В принятом Аз-Тауке «Жеті Жарғы» была правовая норма гласящая «кровь за кровь, увечье за увечье» [Қазақтың ата заңдары 2005, 275 с.]. Соответствует ли данная норма «Жеті Жарғы» нормам шариата? Давайте обратим свое внимание на это:

В шариате наказание (возмездие) следует за умышленное убийство и умышленное нанесение тяжких телесных повреждений.

1. Преднамеренное убийство человека-это значит преднамеренно лишить жизни человека. В Коране о наказании за преднамеренное убийство человека написано: *«О те, которые уверовали! Предписано [сделано обязательным] вам возмездие за убитых: свободный (убивается) за свободного, и раб (убивается) за раба, и женщина (убивается) за женщину»* (Бакара, 178). Кроме этого, прописано *«Мы предписали им в нем: душа – за душу, око – за око, нос – за нос, ухо – за ухо, зуб – за зуб, а за раны – возмездие»* (Майда, 45).

Мусульманские юристы, обвиняли в преднамеренном убийстве только в том случае, если им становилось известно о его намерениях, о применении орудий убийства или если будут другие основания. А если, преднамеренное убийство не будет доказанным, то тогда наказание (возмездие) не давалось. Об этом Мухаммед (мир ему и благословение) говорил: *«Если есть хоть одно сомнение, то не наказывайте»*. Если же выяснялось, что убийство было умышленным, и родственники убитого хотят возмездия, то убийцу убивали мечом. В случае же, если пострадавшая сторона примет извинения, то убийца обязан им выплатить кун (диат). Это прописано так *«Если те, которые имеют право на возмездие, простят убийцу,*

они будут иметь право получить выкуп за убитого. Они не должны мучить убийцу. Убийца должен немедленно возместить за своё преступление» (Бакара 178).

Если затронем вопрос, какой же кун (выкуп) получит пострадавшая сторона, то во времена Мухаммеда (мир ему и благословение) составляла за убитого сто верблюдов, тысяча шекелей золота, десять тысяч дирхем, двести коров, две тысячи овец, двести штук верхней одежды. В случае же, если пострадавшая сторона простит убийцу, и не будет просить выкуп, то тогда убийце применялось наказание тазир, то есть государство само выбирало меру наказания [Hayreddin 1993, 226-228 сс.].

2. Преднамеренное нанесение телесной травмы – вред здоровью человека. По мнению мусульманских юристов, преднамеренным нанесением вреда здоровью человека считается тот случай, когда человеку нанесли удар либо сломали кость. Об этом в Коране написано: *«Мы предписали им в нем: душа – за душу, око – за око, нос – за нос, ухо – за ухо, зуб – за зуб, а за раны – возмездие»* (Майда, 45). Согласно велению Аллаха, если человек совершил преднамеренное убийство и должен нести за него ответственность, то его надлежит казнить. Если он выколол человеку глаз, то ему надо выколоть глаз; если он отрезал человеку ухо, то ему надо отрезать ухо; если он выбил человеку зуб, то ему надо выбить зуб, если он лишил человека конечности или другого органа, за который ему можно отомстить, не проявляя излишества, то его надо лишить этого органа. Если же он сознательно нанес человеку рану, то ему надо нанести рану такого же размера, в том же месте, такой же длины, ширины и глубины.

В мусульманском праве преступнику назначали наказание лишь в случае доказательств его вины. Если же доказательств было не достаточно, то наказание либо смягчалась, либо отменялась полностью. Об этом Мухаммад (мир ему и благословение) отмечал: *«Если возможно, то уменьшайте наказание мусульман. Если есть один путь, то освободите. Ошибка правителя при не виновности более мягкая, чем, если правитель ошибется в наказании невинного»* [Hayreddin 1993, 228-229 сс.].

Предусмотренное в шариате замена наказания выкупом (дийат), описан также в своде законов «Жеті Жарғы». Но, замена наказания выкупом была возможна лишь в том случае, если потерпевшая сторона этого захочет. То есть, при прощении преступника пострадавшим можно было заменить наказание выкупом. За убийство человека 1000 баранов, за убийство женщины – 500 баранов. За телесную травму получал выкуп совместимой травме. Например, большой палец – 100 баранов, за мизинец – 20 баранов [Қазақтың ата заңдары 2005, 275 с.].

Особенности и сходства норм выплаты выкупов «Жеті Жарғы» и шариата требуют отдельного исследования. Но все же стоит отметить, сходство нормы в «Жеті Жарғы» «кровь за кровь, увечье за увечье» и нормы в шариате «Мы предписали им в нем: душа – за душу, око – за око, нос – за нос, ухо – за ухо, зуб – за зуб, а за раны – возмездие». Это говорит о том, что принимая на совете биев «Жеті Жарғы» Тауке хана – Толе би, Казыбек би, Айтеке би полностью осознавали и понимали согласованность с нормами шариата.

Некоторые гражданские и уголовные дела кочевников находили свое решение основываясь на нормы «Великой Ясы» и шариата. Наши предки после принятия ислама, провели через призму времени нормы «Великой Ясы» и использовали в пользу общества. То есть, принятый в XVI «Светлый путь Касым хана», в XVII

веке «Древней путь Есим хана» и «Жеті Жарғы» Тауке хана в XVII веке были продолжением «Великой Ясы».

Подводя итоги, хотелось бы отметить, что во время Казахского ханства даже если не была установлена полная мусульманская власть, но его предпосылки были замечены в политико-правовой системе того времени.

Заклучение

Изменение закона «Великая Ясы» Чингисхана под веянием времени, применение норм шариата в связи с принятием ислама правителями ханами-султанами(торе), несмотря на то, что первоисточники двух правовых систем совершенно разные, их содержания и значения переплетаются и требуют отдельного комплексного изучения данной проблемы.

В целом, анализируя исторические процессы, мы можем видеть рождение свода законов Великой степи в результате синтеза закона Великого Яса и Шариата.

Изучая исторические процессы мы пришли к выводу, что в процессе слияния закона «Великая Яса» и нормы шариата появились положения, регулирующие общественные процессы целой эпохи.

«Жеті Жарғы» Тауке хана как раз и является правовым памятником появившийся в таких условиях. Очевидно одно, что всестороннее изучение каждой его главы и его причастность к нормам шариата, это вопрос времени. Также, схожесть норм уголовного права в «Жеті Жарғы», система наказания и норма шариата возникли не просто так. Это говорит, о том, что народ приняв ислам, начал считаться с его правовыми санкциями, и были выдвинуты в центральные правовые нормы.

Библиография

Апайдын, Юнус. ‘Сиясат-ул шария’. URL://<https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset-i-seriyye> [дата обращения: 01.02.2020]

Апайдын, Юнус. 2013. ‘Усуле дайыр йазылар’. Кайсери, 374 с.

Бартольд, В. 1963. ‘Туркестан в эпоху Монгольского нашествия’. Т. I. М., 763 с.

Березин, И. 1863. ‘Очерк внутреннего устройства Улуса Джучиева’. СПб., 112 с.

Зайдан, А. 1963. ‘Аһкамул-з Зиммин уа Муста’минин фи дарул ислам’. Бағдат, 230 с.

Кенжеалиев, З. 1997. ‘Көшпелі қазақ қоғамындағы дәстүрлі құқықтық мәдениет’. Алматы, 276 б.

‘Қазақ Совет энциклопедиясы’, 1977. 11 том. Алматы, 632 б.

‘Қазақтың ата заңдары’, 2005. 1-том. Алматы, Жеті жарғы, 632 б.

‘Қазақтың ата заңдары’, 2005. 4 том. Алматы, Жеті жарғы, 552 б.

‘Қазақтың көне тарихы’, 1993. Алматы, Жалын, 199 б.

Макризи, Т. 1974. ‘Ас-сулук ли-марифати дубалил мулук’. Бейрут, 250 с.

Мұхан, И. ‘Жеті жарғы мен шарифаттағы жазалардың ұқсастығы’. URL://<https://kazislam.kz/жеті-жарғы-мен-шарифаттағы-жазалар/?lang=ru> [дата обращения: 01.02.2020]

Мұхан, И. ‘Қазақтың әдет-ғұрып құқығының бастаулары және ислам’ URL://<https://kazislam.kz/kazakty-adet-ghyp-k-ky-yny-bastaulary-zhane-islam/?lang=ru> [дата обращения: 01.02.2020].

Сәкен, Ө. 2020. ‘Көшпелі қазақ өркениетіндегі құқық’. Алматы, 198 с.

Тыныбайын, Т. 2010. ‘Шыңына көш тарих. Шыңғысхан кім? «Құпия шежіренің» құпиясы’. Алматы, Нұрлы әлем, 455 б.

- Усеров, Н. 1977. 'Исследование правового памятника'. Алматы, Жеті Жарғы, 56 с.
- Эренжен Хара-Даван, 1992. 'Чингис-хан как полководец и его наследие'. Алма-Ата, Крамдс-Ахмед Яссауи, 350 с.
- Hayreddin Karaman, 1993. 'Islam hukuku'. I cilt. Istanbul, Ensar Neşriyat, 275 s.

Transliteration

- Apaıdyn, Iúnýs. 'Suasat-ýl sharia'. URL://<https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset-i-seriyye> [data obraeniı: 01.02.2020].
- Apaıdyn, Iúnýs. 2013. 'Ýsýle daıyr ıazylar' [Procedural Considerations]. Kaiserı, 374 s.
- Bartold, V.V. 1963. 'Türkistan v epohú Mongolskogo nashestvııa' [Turkestan in the Era of the Mongol Invasion]. T. I. M., 763 s.
- Berezin, I. 1863. 'Oчерk vnýtrennego ýstroıstva Ýlýsa Djýchieva' [An Outline of the Internal Structure of the Ulus of Dzhuchiev]. SPb., 112 s.
- Zaidan, A. 1963. 'Ahkamýl-z Zımmın ya Mýsta'mının fı darýl ıslam' [Akamol-W Simmen ua Must Minin Fi Darul Islam]. Baǵdat, 230 s.
- Kenjealiev, Z. 1997. 'Kóshpeli qazaq qoǵamındaǵy dástúrli ququqıtyq mádenıet' [Traditional Legal Culture in Nomadic Kazakh Society]. Almaty, 276 b.
- 'Qazaq Sovet entsiklopedııasy' [Kazakh Soviet Encyclopedia], 1977. 11 tom. Almaty, 632 b.
- 'Qazaqıtyń ata zańdary' [Kazakh Constitution], 2005. 1-tom. Almaty, Jeti jarǵy, 632 b.
- 'Qazaqıtyń ata zańdary' [Kazakh Constitution], 2005. 4 tom. Almaty, Jeti jarǵy, 552 b.
- 'Qazaqıtyń kóne tarıhy' [Ancient Kazakh History], 1993. Almaty, Jalyn, 199 b.
- Maqrızı, T. 1974. 'As-sýlyk li-marıfatı dýbalıl mýlyk' [As-Suluk Li-Marifat Dovalil in the Face]. Beırýt, 250 s.
- Muhan, I. 'Jeti jarǵy men sharıǵattaǵy jazalardıń uqsastyǵy' [The Similarity of the Seven Charters and Sharia Punishments]. URL://<https://kazislam.kz/jeti-jarǵy-men-sharıǵattaǵy-jazalar/?lang=ru> [data obraeniı: 01.02.2020].
- Muhan, I. 'Qazaqıtyń ádet-ǵuryp quqyǵynyń bastaýlary jáne ıslam' [The Origins of Kazakh Customary Law and Islam]. URL://<https://kazislam.kz/kazakty-adet-ryp-k-ky-yny-bastaulary-zhane-islam/?lang=ru> [data obraeniı: 01.02.2020].
- Sáken, Ó. 2020. 'Kóshpeli qazaq órkenetindegi ququq' [Law in Nomadic Kazakh Civilization]. Almaty, 198 s.
- Tunybaıyn, T. 2010. 'Shýńyna kósh tarıh. Shýńǵyshan kim? «Qurıa shejireniń» qurııasy' [Go to the Top of History. Who is Genghis Khan? The Secret of the "Secret Chronicle"]. Almaty, Nurly álem, 455 b.
- Ýserov, N. 1977. 'Issledovanie pravovogo pamiatnika' [Research of a Legal Monument]. Almaty, Jeti Jarǵy, 56 s.
- Erenjen Hara-Davan, 1992. 'Chingis-han kak polkovodets ı ego nasledie' [Genghis Khan as a General and His Legacy]. Alma-Ata, Kramds-Ahmed Iassaıy, 350 s.
- Hayreddin Karaman, 1993. 'Islam hukuku' [Islamic Law]. I cilt. Istanbul, Ensar Neşriyat, 275 s.

Түйін

Олжабаев С., Исакан М., Шағырбай А. «Сийасат- ул Шария» ұлттық әдет-ғұрып пен шарифат синтезі ретінде

Мақалада Қазақ халқының «Қасым ханның әділ жолы», Тәуке ханның «Жеті Жарғы» тарихи-құқықтық дереккөздерінің пайда болуына негіз болған «Ұлы Ясы» негізгі ережелерін зерделеу бойынша жаңа материалдар ұсынылды, бұдан басқа, шарифат нұсқамаларымен өзара байланыстың құқықтық негіздері мен алғышарттары ұсынылды.

Зерттеуде ел басқару тарихындағы өзгерістер мен Шыңғысхан ұрпақтарының ислам діндерін қабылдауы көрсетілген, көшпелі қоғамдағы саяси процестердің құқықтық синтезінің ғылыми байланыстары ұсынылған. Сонымен қатар, шарифат ғылымында «саясат-Шария көшесі» терминінің пайда болуы туралы пікірлер зерттелді және көрсетілді. Қазақ қоғамында «саясат-Шария көшесін» пайдаланудың мысалдары мен негіздері бар.

Ғылыми тұжырымдар үшін Тәуке ханның «Жеті жарғы» негізіне алынды, заңның құқықтық бөлімдері мен оның кейбір нормалары шарифаттың ұйғарымымен салыстырылды. «Жеті жарғы» заңында кісі өлтіруге оқталғаны үшін қылмыстық жаза және шарифатта жазалау негізге алынды, ерекшеліктері мен ұқсастықтары сипатталды, ғылыми қорытындылар берілді. «Жеті жарғы» екі құқықтық мәдениет синтезінің нәтижесі болып табылады деген ғылыми болжамдар ұсынылды.

Түйін сөздер: саясат-ул шария, заң, жарғы, ұлыс, шешім, норма, ереже, шарифат, қылмыс, жаза.

Summary

Olzhabayev S., Isahan M., Shagyrbay A. «Siyasat-ul Sharia» as a Synthesis of National Customs and Sharia

The article provided new materials for the study of the main provisions of the “great YASA” which was the basis of the historical-legal sources of the Kazakh people “Righteous path of Kassym Khan”, “Zheti Zhargy” of Tauke Khan, in addition, the proposed legal framework and preconditions of interconnection with the requirements of Sharia.

The study shows the changes in the history of the country’s rule and the adoption of Islam by the descendants of Genghis Khan, provides scientific links to the legal synthesis of political processes in a nomadic society. In addition, opinions on the emergence of the term “sayasat-ul sharia” in the science of sharia are studied and shown. In Kazakh society, there are examples and grounds for using “sayasat-ul sharia”.

For scientific conclusions, Tauke Khan’s “Zheti jargy” was taken as a basis, the legal sections of the law and some of its norms were compared with the prescriptions of Sharia. Criminal penalties for attempted murder in the law “Zheti Zhargy” and punishment (retribution) in Sharia were taken as a basis, features and similarities were analyzed, scientific conclusions were given. Scientific hypotheses are proposed that “Zheti jargy” is the result of the synthesis of two legal cultures.

Keywords: Sayasat-Ul Sharia, Law, Statute, Ulys, Decision, Norm, Provision, Sharia, Crime, Punishment.



Жанат Алдиярова, Қайрат Затов, Құдайберді Бағашаров
(Алматы, Қазақстан)

МАЛАЙЗИЯДА ҚАЛЫПТАСҚАН ДІНИ ЖАҒДАЙҒА ШОЛУ

Аннотация. Мақалада бүгінгі күні қарқынды дамушы ел ретінде көзге түскен Малайзия еліндегі этноконфессионалдық жағдайға шолу жасалады. Көпұлтты әрі көпконфессиялы Малайзия ішкі тұрақтылық пен бейбітшілікті сақтауда өзіндік бай тәжірибеге ие. Атап айтқанда, Малайзия мемлекетінің өзіндік ерекшелігі, мұсылман-малайлар және “оранг асли” деп аталатын байырғы тұрғындардың тарихи тамыры, малайларға берілген “Бумипутра” мәртебесі, отарлық кездегі діни жағдай, Малайзиядағы дін мен мемлекет қатынасының ерекшелігі, мемлекеттік билік эволюциясындағы исламның атқаратын рөлі кеңінен қарастырылады. Зайырлы әрі полиэтносты, поликонфессионалды Қазақстан мемлекеті үшін Малайзияның этноконфессионалды жағдайына шолу жасаудың берері мол. Ол мемлекет пен дін институттарының қатынастарын жетілдіруге және осы қатынастарда құқықтық, демократиялық принциптердің орнығуына ықпал етеді.

Түйін сөздер: Малайзия, дін, мемлекет, ислам, малай, конфессия, оранг асли, Бумипутра.

Кіріспе

Малайзия – Оңтүстік Шығыс Азиядағы қарқынды дамып келе жатқан федеративті мемлекет. 1957 жылы қабылданған алғашқы конституциясына 1963 жылы өзгерістер енгізілген. Халқының этникалық құрамы күрделі, 54%-дан астамы Малайя полинезиялық семья тілдерінде сөйлейтін халықтар, 37%-ы қытайлар, 8,6%-ы үндістер. Мемлекеттік тілі – малай тілі, мемлекеттік діні – ислам. Елде Шафиғи мазхабын ұстанушылар саны – 55%. 2010 жылғы санақ бойынша, мұсылмандар Малайзия халқының 61,3% құрайды. Малайзия Конституциясының 160-бабына сәйкес барлық этникалық малайлар туу кезінде мұсылмандар деп танылады. Тұрғындардың көп бөлігін мұсылман-малайлар және “оранг асли” деп аталатын байырғы тұрғындар құрайды. Олар көбіне, Борнео аралындағы Сабак және Саравак штаттарын мекендеген. Конституция қабылдарда Малайлар мен Австронезиялық болып саналатын “оранг асли” тұрғындарға “Бумипутра” мәртебесі берілді. Бумипутра Малайзияның азаматтары болып табылатын басқа халықтармен салыстырғанда бірқатар жеңілдіктерге ие болды. Бұл жеңілдіктер конституцияға, алдында азаматтық берілуде бастартылған қытайлар мен үнділерге азаматтық берудің шарты ретінде енгізілді.

Әдістер

Мақала тақырыбы үшін тарихи-сараптау тәсілі өзінің тиімділігін танытады. Тарихи тұрғыда елдегі діни ахуалдың қалыптасуын, олардың даму кезеңдерін сипаттауға және олардың өзіндік ерекшеліктерін ашуға бұл тәсіл мүмкіндік береді. Индукция, дедукция тәсілдері де елдегі этноконфессиялық жағдайды саралай отырып, тұжырымдар жасауға оң ықпал етеді.

Малайзияда қалыптасқан конфессияаралық жағдай

Малай түбегі ежелден бірқатар діндердің ықпалында болған аймақ екенін айтуға болады. Атап айтқанда, бұл аймаққа Буддизм, Индуизм діндерінің ықпалы

болғаны белгілі. Дегенмен XII ғасырдан бастан мұсылман саудагерлері арқылы аймаққа ислам діні де жетті. Уақыт өте келе жергілікті халық ислам дініне берік мойынсұнды деуге болады. Алғаш ислам дінін қабылдаған Парамесвар патшасы есімін Искандр Шах деп өзгертті. Осы уақыттардан бастап аймақта ислам дінінің қарқыны күшейіп, елдің салт санасына мұсылмандық терең ықпал етті [Shanti Nair 2003, 77 б.]. Отарлық жылдарында аймаққа батыстық отарлаушылар арқылы христиан сенімін миссионерлер сыналап енгізбек болғанмен, жергілікті халықтың христиан сенімін аса іштарта қоймады. Керісінше христиан миссионерлерінен қауіптенген жұртшылық мұсылмандықтың қорғаушысына айналды. Ағылшын отарлауы кезінде әр штаттың басшысы болып табылатын сұлтандар ислам дініне бірден бір жауапты тұлға қызметін сақтап қалды. Оларға ислам дінін қорғау және өз штатындағы шариғи діни мәселелерге басшылық ету міндеті тапсырылды. Алғашқы мемлекет басшысы қызметін атқарған Т. Абдурахман өз естеліктерінде сұлтандардың отаршылдық заманында ұлттық және діни бірегейлікті сақтап қалуға ерен еңбек сіңіргенін жазады. Олар қабылдаған әрбір шешім халықтық тұрғыдан електен өтіп отырған [Roff 2009, 110 б.].

Бүгінгі күні Малайзия көпдінді әрі көпконфессиялы ел сипатында. Ислам – мемлекеттің діні болып табылды, ал Атазаң бойынша әр штаттың басшысы мұсылман болуы міндеттелді. Малайзияның жаңа әкімшілік астанасы Путраджаядан өзге штаттардың барлығында өзінің діни кеңесі жұмыс істейді. Бұл кеңестің міндеті жергілікті басшыға мұсылман діні бойынша кеңес беру. Бұл кеңестер штаттардың заңдарымен құрылған. Федералды конституция да штаттың заңды органы мұсылмандардың жеке, отбасылық мәселелері, уақып, зекет, пітір, байтул мал, мешіт, қылмыс жасағаны үшін мұсылманды жазалау, ислам заңдарын орындамау, мұсылман соттары, мұсылмандар арасында сенімді жаю, ислам құқы мәселелері бойынша заңдар қабылдауға мүмкіндік берген. Штат басшылығы құзырет берген мұсылман соттары федералды заңдарда қарастырылмаған қылмыстық істер бойынша тек мұсылмандарға ғана құзырет жүргізе алады. Конституцияда малай ұлтының діні ислам, тілі мен ұлттық дәстүрі малай екені нақты білдірілген. Дегенмен Малайзия өзін зайырлы ел ретінде жариялағандықтан, барлық дін өкілдеріне наным сенім еркіндігін берген. Конституция бойынша елдің ішкі тәртібін, тұрақтылығын сақтау, толеранттылық, келісім шартымен өзге дін өкілдеріне өз сенімін ұстануға еркіндік берілген. Елде кең тараған дін ислам әрі ол Малайзияның мемлекеттік діні. Одан басқа да буддизм, үндіс, христандар да елде өз сенімін ұстануда. Даосизм, конфуциандықты ұстанушылар да жоқ емес. Тіпті сикхизм мен анимизм сенімдері де кездеседі. Малайзияда конфессия мәселелерімен этностық мәселердің қатысы жоғары. Елде Біріккен Малай Ұлттық Ұйымы (БМҰҰ) мен оппозициялық Панмалайзиялық Исламдық Партия ислам саласында ықпалды саяси күшке ие. Екеуі де өзіне жақтастар тартуда исламға иек артады. Осы партиялар жұмыстарында малайлардан басқа ұлт өкілдері дін мәселесінде бейтарап ұстанымда болуға тырысады. 1957-1970-жылдар аралығында Малай қоғамында ұлт өкілдері арасында кикілжіндер орын алды. Тіпті аталған кикілжіндер едәуір ушыққанын айтуға болады. Оған экономикалық теңсіздік, әлеуметтік теңсіздік, малай тілінің қолданыс аясын кеңейту, дінді, сенімді сақтау мәселелері түрткі болды. Экономика саласында өзге ұлт өкілдері белсенділік танытқанмен, мемлекеттік

қызмет, саяси билік саласында малайлықтар өздерінің ықпалдылығын сақтап қалды. Ислам діні малайлардың этникалық бірегейлігін сақтауға қызмет етті [Mutalib 1990, 18 б.].

Жоғарыда сөз еткен экономикалық теңсіздік мәселесі бәрібір қоғам наразылығын тудырды. Бара бара ұлтаралық қақтығыстарға жол ашты. Себебі негізінен ауылдық жерлерде мекендеген малай ұлтының жағдайы оңала қоймады, кедейшіліктен көз ашпады. Ал түрлі кәсіпті дөңгелеткен өзге ұлттардың жағдайы әлдеқайда жақсы еді. Бұрын мемлекеттік қызметтерді малай ұлты бермей келсе, енді өзге ұлттар да мемлекеттік қызметке ұмтылыс білдірді. Бұндай жағдайлар келе келе ұлттар арасында келіспеушіліктер туындатты. Нәтижесінде елде төтенше жағдай жарияланып, мемлекеттің әлеуметтік экономикалық саясаты қайта қаралуы тиістігі мәселе ретінде көтерілді [Peletz 2005, 245 б.]. Осы жағдайлардың ізін ала 1971 жылы Жаңа Экономикалық Саясат қабылданды. Ол негізінен малай ұлтының экономикалық әл-ауқатын көтеруді мақсат етті. Осы кездегі оң өзгерістердің қатарында малайлардың білім алуға деген құқының кеңейгендігін айтуға болады. АҚШ, Еуропа, Австралия секілді озық елдерде білім алуға мүмкіндік туды. 1970 жылдары Таяу Шығыстағы мұсылман елдеріндегі өзгерістер Малайзия мұсылмандарына да айтарлықтай ықпал етті. Саяси ислам тақырыбы күн тәртібіне көтеріле бастады. Атап айтқанда, Мысырдағы “Мұсылман бауырлар” ұйымының белсенділігі, Ирандағы төңкерістің Малайзиядағы исламға, нақтырақ айтқанда, исламның қоғамдық саяси өмірге етене араласуына әсері болды. “Мұсылман бауырлар” аясында Малайзия Мұсылман Жастарының Қозғалысы (ММЖҚ) секілді ұйымдар пайда болды. Олар білім, қоғамдық жобаларды көбірек қолға алды. [Hirschman 1980, 87 б.] 1974 жылы Малай миссионерлік қоры, ал 1978 жылы Пәтуа бойынша Ұлттық мәжіліс құрылды. 1981 жылы билікке Махаддир Мұхаммедтің келуімен ислам дінінің құндылық ретіндегі мәні артып, қоғамдағы рөлі күшейе түсті. Мемлекеттік жүйедегі исламдық нышандар артып, қоғамдық салаға да ислам дендей түсті. Исламдық басқару, исламдық білім беру, исламдық банк ісі, ислам құқығы кеңейе түсіп, «исламдандыру саясаты» деген ұғымын қалыптастырды. Исламдану бағдарламасынегізінде Малай Исламды Түсіну институты секілді жаңа ұйымдар, бұрыннан келе жатқан діни институттардың (Пәтуа бойынша ұлттық мәжіліс, Халықаралық Ислам университеті және т.б.) жұмысына қарқын беру назарға алынды. Бұлардың бәрі мемлекеттің қолдауымен, қаржыландыруымен жүзеге асты. Елде ислам дінінің рөлін күшейту мұсылмандар арасында жат ағымдардың таралуының алдын алды. М. Мұхаммадтың келуімен экономика жанданып, мемлекет қарқынды дамыды. Діни саладағы функционерлердің позициясы Махатхирден кейін де күшейе түсті, ал діни дискурс мемлекеттің саяси өмірінде көбірек қолданыла бастады. Биліктің исламдандыру саясатын мұсылмандардан өзге елдегі топтар түрліше қабылдағаны шындық. Ислам дінін мемлекеттік саясатқа араластыру әрекетіне мұсылман емес өзге дін өкілдері өздерінің сенім еркіндігін шектеу тұрғысынан алаңдаушылық білдірді. Малайзияда исламды дамыту бағытында 2006 жылы «Өркениетті ислам» (ислам хадхари) тұжырымы қабылданды. Бұл исламды дамытуда Малайзияға ғана тән айтулы ерекшелік. Идея Махатхир Мохаммадтың ізбасары Ахмад Бадавиге тән. Анығында, бұл идея жылдар бойы Махатхир дәріптеп келе жатқан иде-

яларды біріктірді. Аталған тұжырым он негізге сүйенді: 1. Жаратушыға сену әрі бағыну; 2. Үкіметкен әділетті әрі тиісінше сенім арту; 3. Еркін қоғам; 4. Ғылым, білімді игеру; 5. Теңгерімді әрі ұдайы экономикалық даму; 6. Тұрғындардың өмір сапасын арттыру; 7. Азшылықтар мен әйелдердің құқын қорғау; 8. Жоғарғы моралдық құндылықтар мен мәдениет; 9. Қоршаған орта мен табиғат ресурстарын қорғау; 10. Мемлекеттің жоғарғы деңгейдегі қорғану қабілеті. Исламнан бөлек, ел тұрғындарының 19,8 пайызын – буддизм, 9,2 пайызын – христиан, 6,3 пайызын – индуизм және 1,3 пайызын конфуциандық, даосизм немесе өзге де дәстүрлі қытай сенімдері құрайды. Этникалық малай ұлтының саны шамамен тұрғындар 55 пайызына тең. Христиандықтың Католицизм бағыты басымдыққа ие (3 митрополия, 6 диоцез), оған қоса, англикан, баптист, квакерлер, лютерандар, әдістемешілдер, пресвитериандар, елуіншілдер секілді қауымдар да бар.

Қорытынды

Қорыта келгенде, Малайзияда наным-сенім еркіндігі Ата заңмен қорғалған. Көп ұлтты әрі көпконфессионалды мемлекет ретінде онда Ислам Ата заңда Федерацияның діні мәртебесіне ие, дегенмен бұл жағдай өзге дін өкілдерінің құқықтарын шектемейді. Малайзия мемлекеттің басқару жүйесі зайырлы ма, әлде исламдық па деген талас әлі де толық шешімін таппаған күйде. Елдегі азаматтар жалпы азаматтық заңдармен жүргенмен, мұсылмандар отбасы, мүліктік қатынастар секілді бірқатар мәселеде шарифат соттарының шешіміне жүгінеді. Бұл азаматтық соттар мен шарифат соттарының қатар жұмыс істеуі Малайзияда қалыптасқан дін қатынастарының бір ерекшелігін құрайды. Ата заңнан бөлек, әр штатты басқарушы сұлтан сол аймақтағы дінбасы болып табылады, штат заңдары да дін қатынастарын реттеуде айтарлықтай маңызға ие. Қазіргі уақытта әртүрлі этникалық топтар Малайзияда өздерінің ерекшеліктерін сақтай отырып, бір-бірімен тату-тәтті өмір сүруде. Малайзиядағы дін және мемлекет қарым-қатынасы моделінің қалыптасуында бұл маңызды рөл атқарады.

References

- Department of Statistics Malaysia. 2010. 'Population Distribution and Basic Demographic Characteristic Report 2010'. <http://www.statistics.gov.my>
- Hirschman, C. 1980. 'Demographic Trends in Peninsular Malaysia, 1947-75.' Population and Development Review. 125 p.
- Hussain Mutalib. 1990. 'Islam and Ethnicity in Malay Politics'. Singapore: Oxford University Press. 230 p.
- Peletz, M. 2005, 'Islam and the Cultural Politics of Legitimacy: Malaysia in the Aftermath of September 11' in Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization, ed. R.W. Hefner, Princeton University Press, Princeton. 240 p.
- Shanti Nair. 2003. 'Islam in Malaysian foreign policy'. London and New York. 301 p.
- William R. Roff. 2009. 'Studies on Islam and Society in Southeast Asia'. Singapore, 300 p.

Резюме

Алдиярова Ж., Затов Қ., Багашаров Қ. Обзор религиозной ситуации сложившейся в Малайзии

В статье рассматривается этноконфессиональная ситуация в Малайзии, которая сегодня выделяется как динамично развивающаяся страна. Многонациональная и многоконфессиональная Малайзия имеет богатый опыт поддержания внутренней стабильности и мира. В частности, рассматриваются особенности малайзийского государства, исторические корни малайских мусульман и так называемых «оранг-асли», статус «Бумипутры», присвоенный малайцам, религиозная ситуация в колониальный период, особенности религии и государства в Малайзии, роль ислама в эволюции государственной власти. Для светского, полиэтнического и поликонфессионального Казахстана вызывает интерес этноконфессиональная ситуация в Малайзии. Это способствует улучшению отношений между государством и религиозными учреждениями и установлению в таких отношениях правовых и демократических принципов.

Ключевые слова: Малайзия, религия, государство, Ислам, малай, конфессия, оранг-асли, Бумипутра.

Summary

Aldiyarova Zh.E., Zatov K.A., Bagasharov K.S. Overview of the Religious Situation in Malaysia

The article examines the ethno-confessional situation in Malaysia, which today stands out as a dynamically developing country. Multi-ethnic and multi-religious Malaysia has a wealth of experience in maintaining internal stability and peace. In particular, the features of the Malaysian state, the historical roots of the Malay Muslims and the so-called “orang Asli”, the status of “Bumiputra” assigned to the Malays, the religious situation in the colonial period, especially of religion and state in Malaysia, the role of Islam in the evolution of state power. For secular, multi-ethnic and multi-confessional Kazakhstan, the ethno-confessional situation in Malaysia is of interest. This contributes to the improvement of relations between the state and religious institutions and the establishment of legal and democratic principles in such relations.

Keywords: Malaysia, Religion, State, Islam, Malay, Faith, Orang Asli, Bumiputra.



*Құдайберді Бағашаров, Разия Шайкенова,
Ғылымбек Табашев (Алматы, Қазақстан),
Нұргүл Тутинова (Қарағанды, Қазақстан)*

ИСЛАМҒА ДЕЙІНГІ ҚОҒАМДАРДАҒЫ ӘЙЕЛДІҢ ӘЛЕУМЕТТІК БЕЙНЕСІ

Аннотация. Бұл мақала ислам діні келгенге дейінгі қыздар мен әйелдердің қоғамдағы орны мен әлеуметтік мәртебесін зерттеуге арналған. Кіріспеде жұмыстың өзектілігі көрсетіледі. Бұл тақырып бұрынғы заманда ғана емес, қазіргі заманда да бүкіл әлем бойынша өзекті болып келеді. Негізгі бөлімге дейін, ислам кезеңінен бұрын ежелгі грек өркениеті, ману патшалығы мен яһудилік пен араб елдеріндегі әйелдердің құқықтары мен қоғамдағы орнына салыстырмалы талдау жасалды. Тарихтың әртүрлі кезеңдерінде, қоғамдық өркениеттерде әйелдің тағдыры әралуан болғаны белгілі. Әр түрлі қоғамдық таптарда әйел адамның дәрежесі төмен болды. Негізгі бөлім қыздар мен әйелдердің қоғамда, неке және отбасы мәселесінде құқығының тапталғандығы және онымен санаспауы секілді мәселелер қарастырылады. Исламға дейінгі кезеңде араб қоғамында әйелдің құқығы аяққа тапталды. Қыз балаларды тірідей жерге көметін арабтар өлтіруге қимағандары қыздарын ұл балдарша киіндіріп, жұрттан жасырып ұстаған. Исламнан бұрынғы арабтардың азғынданғаны соншалықты, тіпті олар өгей шешелеріне дейін үйлене бергендігі аталып кетеді. Ислам діні әйелдің де адам екені және еркекпен бірдей дәрежеде құқығы бар екендігін көрсетеді. Осының барлығын ислам дінінде қарастырылған. Қорытынды бөлімде ислам діні – Алла тарапынан жіберілген соңғы дін. Оның келісімен әлем жаңарды. Ондағы жаратылыстың қадір-қасиеті белгіленіп, қызметі айқындалды. Жаһил дәуіріндегі жасалған надандық әрекеттер жойылып әйелдің мәртебесі көтерілді.

Түйін сөздер: Жаһил (қараңғылық) заманы, әйел адам, ислам діні, Құран Кәрім.

Кіріспе

Әйел құқығы ғасырлар бойы өзекті болған мәселе. Әйел тақырыбы, соның ішінде діндегі әйел мәселесі мен құқығы өзіндік маңызға ие өзекті тақырып. Әрбір дін әйел затының қоғамдағы, отбасындағы орны мен құқықтарына қатысты өзіндік ұстанымдарын білдірген. Соның ішінде жаһилия дәуірі кезіндегі әйел адамның орны мен ислам діні келіп қаншалықты оң әсер тигізгені байқалады. Ислам діні әйел қауымының құқықтарын айрықша деңгейге көтеріп, оның отбасындағы, қоғамдағы орнын айқындап береді. Алайда, көпшілік исламдағы әйелдің орны мен рөлі туралы шығармалармен көпшілік жете таныс болмағандықтан ислам мәдениетіндегі әйел адамның құқығына қатысты жаңсақ түсініктер белең алу-да. Исламдағы әйелдің орны мен рөлі туралы терең зерттелген шығармалармен көпшілік жете таныс болмағандықтан, Ислам мәдениетінде әйел адамның құқығы тым шектеулі деген түсінік қалыптасқан. Ежелгі заманда қоғамда адам құқығы құлдық жүйеге күш-қуатқа негізделді. Қолында билігі бар адам барлық құқықтарға ие болып, әлсіз жандардың құқықтары аяққа тапталды. Құлдық жүйе күнделікті өмірдегі үйреншікті нәрсеге айналды. Қоғам таптық жүйеге негізделіп адам баласы құқықпен толық қамтамасыз етілмеді. Жеке тұлға құқықтары шектеліп әйел адамның абыройы жерге тапталды.

Әдіснама

Зерттеудің негізіне ислам дініндегі әйелдер мәселесіне гуманитарлық ғылыми пәндер: мәдениет, тарих, әлеуметтанудың нәтижелері мен әдістеріне сүйенетін

кешенді дінтанушылық талдау жатыр. Жұмыс барысында негізінен ислам діні мен қазіргі қоғамдағы әйел мәселесіндегі өзгерістер мен оның тарихи дамуын зерттеуге мүмкіндік беретін тарихи-генетикалық әдіс қолданылады.

Негізгі бөлім

Ежелгі қоғамдардағы әйелдің әлеуметтік бейнесі

Адамзат тарихы қаншама күрделі бұралаң жолмен дамыған болса, сол жолда аян болған діни қағидалар да соншалықты сан қатпарлы болып отырған. Жалпы уағыздары сырттай ұқсас болып көрінетін діни талаптарға, шындап келгенде әр түрлі мәселе бойынша тереңдеп үңілер болсақ, әр дін талаптары арасында үлкен айырмашылықтар, өзгешеліктер жатқанын байқауға болады. Мысалы мұны өзіміз қарастырып отырған адамзат қоғамындағы әйел кісінің орны қай дінде қалай белгіленген екеніне шолу жасасақ көзіміз біршама жетеді. Мысалы: бүгінде сан жағынан әлем халықтарының төрттен бірін құрайтын Үндістан жұртының ұстанып келе жатқан буддизм, индуизм діни сенімі әйел баласына қандай орын бергенін қарастырып өтелік.

Үнді әйелдері үшін жесір қалу тірілей жерленгенмен бірдей. Сондықтан үнді әйелдері күйеуінің жерлеуінен кейін өзін-өзі өлтіреді және индуизм шарттары жесірліктен соң әйелге қайта отау құруға тыйым салынатын болғандықтан да болар өзін-өзі өлтіру басым болатын. Өзін-өзі өлтіру рәсіміне 1978 ж. ресми түрде тыйым салынды. Дәстүр бойынша, жесір қалу – әйелге тән күнәлардың өтеуі, сондықтан өзін өртемеген жағдайда да, жесір әйел өмірдің барлық рахатынан бас тартуы тиіс: қарапайым тамақтану, еденге ұйықтау, шашын кесу, әр күнін құлшылықпен өткізу және өмірінің соңына дейін қайтадан неке құрмау. Қазіргі таңда екінші рет тұрмысқа шығуға ресми түрде рұхсат берілгенімен, бұл құқықты ешкім пайдаланып жатқан жоқ деуге болады. Қоғамда жесір әйелмен көршілері мен туыстары қатынаспайды. Үнді халқының сенімі бойынша әйел болу өткен өмірдегі күнәлары үшін берілген жаза. Үнділіктердің ұстанымы бойынша әйел ешбір меншік иесі де, мұрагерлік құқық иесі де бола алмайтын. Өйткені оны өзі ерінің, әкесінің, немесе әкесі жоқ жағдайда сол әулеттің еркек кісісінің қолына тағдыр шешімі өтетін зат секілді болатын. Үндістандағы осы заң көне заман заң шығарушысы Манудан бастау алып, он тоғызыншы ғасырдың ортасында жаңа қоғамдық заң күшімен алып тасталынғанша орындалып келді. Ежелгі үнділік Ману патшалығының заңнамасында әйел адамға қатысты айтатын болсақ, олардың халі тым мүшкіл болды. Густав Лебонның айтуынша, Ману заңдарында әйел адам моральдық жақтан тұрақсыз жан болып есептелген және ол туралы ылғи төмендетіп қорлап айтылған [Ан-Надви 2006, 100 б.].

Ману заңында көрсетілгендей: «Күндіз-түні күзетшілер әйелді тәуелді жағдайда ұстаулары қажет» деп айтылған. Мұрагерлік құқық ер адамнан ер адамға өтіп, әйелге мүлдем берілмеген. Манулықтардың ұстанымы бойынша, әйел ешбір меншік иесі де, мұрагерлік құқық иесі де бола алмаған. Өйткені ол ерінің, әкесінің немесе әкесі жоқ жағдайда сол әулеттің басқа бір ер адамының қолында тағдыры шешілетін зат секілді болды. Олардың жазбаларында жақсы әйелді: «Осы дүние мен о дүниеде де жақсы бағаланатын әйел – ол өз күйеуімен бір үйде тұратын және ойы да, сөзі де, денесі де бағыныштылықта сақталатын әйел», деп сипатталған [Абу Ахмет 2005, 53 б.].

Грек қоғамы жайлы айтатын болсақ, ол жерде де әйел адамның жағдайы мүшкіл болды. Афина әйелдері қай кезде болмасын толық құқықты иелене алмай әкесіне, бауырына және өзінің отбасындағы өзге де ер адамға бағынышты болды. Күйеуге шығарда оның тұрмыс құруға деген келісімі қажет деп саналмаған. Ол өзінің ата-анасының қалауына бағынып, өзіне бөтен болса да, олар таңдаған күйеуі мен мырзасын қабыл етуге мәжбүр болды [Уафи 1999, 11 б.].

Рим қоғамы жайлы айтсақ, олардың заңнамасы әлемдегі ең қатал заңнамалардың бірі болып саналды. Олардың заңнамасы бойынша, әке өз баласын өлтіруге немесе сатуға құқылы болған. Ескі әдет бойынша, әкесі егер баласы көріксіз яки қыз бала болса, өлтіре алатын [Аз-Заһар 2003, 63 б.]. Рим империясындағы әйелдің заңды мақамының қысқаша сипаттамасын келтірсек: «Заңнамаларға сәйкес, әйел толық тәуелді болды. Ол күйеуге шыққан кезде оның мүлкі күйеуінің иелігіне өтетін, жұбайын күйеуі сатып алатын да, ол оның күні секілді ердің пайдасына, меншігіне айналатын. Әйел адам қандай да бір азаматтық немесе қоғамдық қызметке иелене алмайтын, куәгер, кепіл беруші, қамқоршы немесе тәрбиеші бола алмайды, ол балаларды және басқа тұлғалар оны асырап ала алмайтын. Әйел өсиет немесе шарт, мәміле жасаса алмайтын» [Али-заде 2007]. Тіпті кезінде ежелгі Римде «Әйел адамзат па?» деген тақырыпта жиналыстар өткізіліп тұрған. Өркениеттің одасы болып саналған Римдегі әйелдің жағдайы осындай еді.

Скандинав елдерінде әйел адам күйеуге шықса да, шықпаса да үнемі біреудің қарамағында болған. V Христианиннің кодексіне сәйкес, XVII ғасырдың аяғында егер әйел адам қамқоршысының рұқсатынсыз күйеуге шығып кетсе, ол сол әйелдің бүкіл өмірі бойы оның мүлкіне иелік ету құқығын иеленген.

Жалпы алғанда әйел затының адамзат қоғамындағы нақты бедел орнын айқын мөлшерлеп байқау үшін тағы да бір ірі дін иудаизм талаптары әйелдерге қалай қарайтынына тоқталып өтер болсақ, олардың Таурат атты кітабында әйелді сайтанның арам ойларын жүзеге асыруға көмекші ретінде ұғынған. Бұл ұғым сонау алғашқы адамды жұмақтан қууға себепші болған оқиғада алғашқы әйел Хауаның сайтанның тіліне еріп алмадан дәм татуынан бастау алып келе жатса керек.

Христиандық сенім де әйел туралы жағымды пікір ұстана қоймаған. Оны Апостол Павелдің әйел – күнәнің басы, сол үшін де біз өлім дәмін татуға тиіс болдық, – деген сөзінен байқауға болады. Ал кейбір әулие әкейлердің түсіндірмесінде әйел біздің жанмызды жаулап, азаптау үшін сайтан пайдаланатын құрал деп те атаған.

XIX ғ. дейін Еуропада әйел жан иесі ретінде саналмады. Ғалымдар мен философтар әйелдің жаны бар ма, егер бар болса, ол адами жан ба, әлде хайуани жан ба, деген сұрақтың шешімін табуға тырысты. «На Соборе 1555 года обсуждался тезис: «женщины не суть люди...», с поправкой на то, что женщины, конечно люди, но суть в другом смысле» [Эвола 1996, 233 б.].

Ағылшын заңнамаларына келсек, әйел күйеуге шыққанға дейінгі барлық мүлкі тұрмыс құрғаннан кейін оның күйеуіне өтеді. Ол жер рентасына және бірлесіп өмір сүрген уақыттың барлығында басшылық жүргізгенінен түскен пайданың барлығын алуға құқылы болды. Уақыт өте келе ағылшын сот заңдары әйелінің рұқсатынсыз меншікті басқа біреуге рұқсат бермейтін ережелерді енгізгенімен, күйеуі әлі де ол мүлікке басшылық жүргізіп, одан келген ақшалай пайданы алуға құқылы болып қала берген. Тіпті, әйелінің өзіне ғана қатысты жеке меншігіне де құқылы болған. Ол оны өз қалауы бойынша жұмсай алған. Генрих VIII, өз

кезеңінде, әйелдерге Инжілді оқуға тыйым салған. Уақыт өте келе өз құқықтарын қорғау мақсатында әйелдер енді көтерілістер, митингілер, манифест ұйымдастыра бастады. Әйелдердің өз құқығын қорғау тарихы бірнеше кезеңдерден тұрады. Қазіргі уақытта бұл қозғалыс аяқталған түрде және феминизм деген атауға ие. Тек XIX ғасырдың соңына қарай жағдай жақсы жаққа өзгере бастаған. 1870 жылы қабылданып, 1882-1887 жылдары өзгерістер енгізілген «Күйеуге шыққан әйелдердің меншік құқығы» туралы акт пен өзге де бірқатар заңдардың негізінде тұрмыс құрмаған және құрған әйелдер өз меншігіне иелік ету жөніне шарттар жасасу құқығына ие болды [Кулиев 2005, 3 б.].

Жалпы алғанда, қандай да болмасын қоғамда әйел тақырыбына қатысты зерттеулерді қарастырсақ, үнділерде әйел ең жеккөрінішті зат болған, ал «Хаммурапи» кодексінде, әйел адамды жүк малына теңестірілген, Гректерде, Аристотель әйелді ақылы жоқ хайуанға балаған, яһудилерде етеккірі келген әйелді, нәжіс санап үйде қамап ұстаған, ал шіркеу қызметкерлері оларды қоғамдағы алып жатқан бұзақылықпен әдепсіздіктің жайылуына әйелдер кінәлі деп тұжырымдаған, араб жаһилиясының заманында, әйелді ең төменгі тауарға жатқызып, оларды ұят деп санағандықтан оларды кішкентай кезінде тірідей көмген.

Жаһилия дәуіріндегі араб қоғамындағы әйелдің рөлі

Ислам діні келместен бұрынғы кезең деп, жалпы жер бетіндегі адамдардың, атап айтқанда, арабтардың өмір сүрген кезеңі надандықтың шектен шыққан дәуірін “Жаһилия дәуірі” деп айтады. Исламға дейінгі арабтардың санасында араб халқы өздерін толық адамгершілік иесі деп санаған. Өзге халықтарды «аажим» деп атап кемсітіп, адамгершіліктері төмен деп білді. Бұл түсінік олардың күнделікті өмір салттары мен өзге халықтармен орнатқан қарым-қатынастарынан көрініс тауып отыр. Сол себептен қандай да бір ұлық адам болса да араб болмаса, өзге ұлтқа қызын бермеген. Өзге халыққа қыз беру араб ұлтына, оның болмысына кір келтірумен тең болды.

Сол кезде адамдар тура жолдың жоғалған кезеңінде еді. Рухани азғындап, қараңғылықтың ең терең тұңғыйығында болатын. Бұл кезең Ислам шарифатында «надандық дәуірі» (ғасрул-жаһилия) деп аталады. Міне, осы надандық дәуірде, күнә атаулының барлық түрін жасауда, ең жоғарғы шыңына жетіп, Алла Тағала тиған харам амалдарды өздерінің күнделікті әдетіне айналдырған араб қауымының тағы бір Ислам тарихында өшпес із қалдырған таңбасы – ол қыз тәрбиесі мен жалпы әйел затына деген шектен шыққан зұлымдықтары болды.

Тарихқа үңілсек, Ислам діні келгенге дейін, әлемде әйел заты мен қыз баланың кемсітіліп, көп қағажу көргенін байқаймыз. Оларды қорлықта ұстау, адам қатарына санамау, арын аяққа таптау, туған әке-шешесінің мұрасынан қағу сынды, т.б. жаман әдеттер араб қоғамында да бар еді. Ислам діні алғашқы уақыттардан бастап, әйел затымен қыз баланың жанұядағы әрі қоғамдағы орнын белгіледі. Өзіне тиесілі міндетін нақтылап, ар-ұяты мен абыройын қорғады. Сүйкімді қыз, сүйікті жар, аяулы ана ретінде беделін өсірді. Дініміздің әйелдерге зор қамқорлық жасауы – барша әйел затымен қыз бала үшін, адамзат тарихындағы теңдесіз оқиға болды. Өйткені, өзге елдерде де, әйел затының жағдайы тым аянышты күйде еді.

Исламға дейінгі араб қоғамының және сенімінің деңгейі өте төмен болды. «Әділдігімен атағы шыққан қасиетті Омар Исламға дейінгі жаһилиет дәуірі ту-

ралы еске түсіре отырып әңгімелейді: «Исламға дейінгі азғындау кезеңіндегі істеріміз есіме түссе әрі жылағым, әрі күлкім келеді. Біз өз қыздарымызды тірілей көмдік. Өлі күнге дейін неге осылай жасағанымызды түсінбеймін. Осы істерімізді есіме алсам жылағым келеді». Жаһилиет дәуірінде біздің үйімізде түрлі пұттар болатын. Сапарға шығар алдында ұн мен халуадан пұт жасап, пұттан көмек сұрап, өзімізбен бірге жолға алып шығатынбыз. Сапарымыз ұзаққа созылып, тамағымыз таусылғанда, біз пұттарымызды жейтінбіз. Осы істеріміз күлкімді келтіреді» [Озек 2000, 64 б.].

Жаһилия дәуіріндегі араб қоғамы азғындаудың шегіне жетті. Адамдарды құмарлық пен ләззәт биледі. Маскүнемдік, құмар ойындар, зина, ұрлық, өтірік, деспотия, адам саудасы, яғни өмірдің барлық жағымсыз жақтары үстемдік құрды. Әйел құны жоқ зат ретінде бағаланды. Оны сату, сыйлау, өлтіру қалыпты жағдай саналды. Осындай тәрбиені көрген жастар да азғындыққа бейім болды. Бір әйел бірнеше еркекпен жақын қатынаста болатын. Өз үйіне есікке арнайы белгі іліп, кез келген ер адамды шақыра беретін. Жесір үйдегі заттар секілді баласына мұраға қалдырылады. Қасиетті Құран сол кезеңдегі адамдыққа жатпайтын дәстүрлерді қатаң сынады: «Өздері абыройлы болуды қалаған күндерінді дүние тіршілігінің пайдасы үшін жамандыққа зорламаңдар. Кім оларды зорласа; онда Аллах, ол зорланғаннан кейін аса жарылқаушы, ерекше мейірімді (күнәсі зорлаушыға болады)» (Нұр сүресі, 33 аят) [Алтай 1991].

Араб түбегін мекендеген тайпалардың әрқайсысы өздеріне тән жазылмаған дәстүрлі заңдарымен ерекшеленді. Оңтүстік аймақтарда өмір сүрген әйел адамдар көп жағдайда жергілікті тәртіпке бағынып, яһуди не христиан дінінің бірін ұстанған болса, солтүстік өңірлердегі араб әйелдері жабайы далалық бәдәуилік тұрмыс дәстүрін басшылыққа алған. Кейбір тайпалар әйелдерге сәл болса да азаматтық еркіндік берсе, басым бөлігі оларды адам қатарына да қоспады. Көне араб ерлері әйел адамды зат ретінде санап, тек тән рахаты үшін қолданатын. Бұған араб поэзиясындағы өлең жолдары мен тарихтағы оқиғалар куә.

Исламға дейін арабтарда әйелдің құқығы тым төмен еді. Әсіресе, арабтар қыз-балаларды, тірідей жерге көметін. Өлтіруге қимағандары, қыздарын ұл балаларша киіндіріп, жұрттан жасырып ұстайтын. Сол уақытта әйел-адам, әсіресе араб елдерінде, көбінесе өте қиын кезеңде өмір сүрген еді. Арабтар қыз-баланың дүниеге келуін жақтырмайтын, олардың кейбіреулері оны топырақ астында тұншығып өлсін, деген ниетпен тірідей жерге көметін болған. Кейбіреулері, оны Құран Кәрімде айтылғандай қорлық-зомбылықпен қиыншылық өміріне тастап қоятын еді. Арабтардың қыздарын тірідей жерге көмуін Алла Тағала Құран Кәрімде былай деп баяндайды:

«Егер олардың біреуі қызбен сүйіншіленсе (әйелінің қыз тапқанын естісе), оны ашу қысып, беті қап-қара бола бастайды» (Нахл сүресі, 58-аят) [Алтай 1991].

«Өзіне берілген жаман хабардың салдарынан, елден жасырынады. Оны қорлыққа шыдап ұстау немесе топыраққа көміп тастау керек пе, ал, олар нендей жаман үкім береді» (Нахл сүресі, 59-аят) [Алтай 1991]. Бұлай әйелдің мәртебесін тым төмендететін себебі, қыздар өскенде жезөкшелік жасап, абыройымызға дақ түсіреді деп ойлайтын.

Исламға дейінгі арабтарда кейбір кедей, тұрмысы нашар отбасылар тіпті ұл баласын да тірідей жерге көметін. Бірақ, халық ішінде есті, ақылды, парасатты

жандар әлгі балалардың қыршынынан қиылуына тосқауыл болып, ата-анасынан сатып алып, өзі өсіріп, тәрбиелейтін. Ал басқа жағдайда арабтар ұл баланың туылуын құт-береке санап, қыз баланың туылуын қаламайтын.

Араб қоғамының отбасында ер адам толық басшылық жасады, билік іс жүзінде ерлердің қолында болды. Әйелді күйеуге қамқоршылары ұзататын және әйелдің қамқоршыларына қарсы шығуға құқығы болмайтын. Исламға дейінгі араб қоғамында зинақорлық кең етек алған, тіпті жезөкшелер есіктеріне белгі ретінде жалау іліп қойып, өздеріне келген еркектерді қабылдайтын. Мұндай жезөкшелердің бірі жүкті болып қалса, жақындасқан адамы оннан аз болған жағдайда, босанғанынан бірнеше күн өткен соң, өзімен жақындасқан кісілерді жинап, баланы олардың арасындағы өзі қалаған кісіге таңып: «Бұл – сенің балаң», – дейтін. Ал оның жақындасқан адамы оннан көп болса, жақындасқан адамдары жиналып, қайфтарды (із кесуші әрі адамдардың табандарына қарап олардың өзара туыс немесе туысқан еместігін ажырата алатын адам) шақыратын да, бала қайфтар нұсқаған кісіге таңылып, соның баласы саналатын және кісі баланы қабылдаудан бас тарта алмайтын. Ислам келген соң, Мұхаммед пайғамбар мұндай арсыздықтардың барлығына тыйым салды.

Арабтар тайпааралық соғыста жеңіліс тапқан рулардың әйелдерін тұтқынға алып, тұтқынға түскен әйелдерді күн ретінде ұстайтын және олардан туған балалар өмір бойы масқаралықтан арылмайтын.

Ал енді ислам діні келгенге дейін арабтардың неке және отбасы мәселесіне келсек, жаһил дәуірінде жеке адамның адамгершілігіне байланысты кейбір арабтар үйленетін болса, исламның кезіндегідей біреудің қызына немесе қамқорлығындағы әйелге құда түсіп, әйелге тиесілі мәһрін беріп, отау құратын. Алайда оларда еркек пен әйелдің қатынасында жиіркенішті, арсыз қылықтар да кездесетін. Мысалы, ер адам әйеліне етеккірінен тазарған кезінде: «Пәленшеге барып, онымен жақындас», – дейтін. Сөйтіп әлгі кісіден бала көтергені анықталғанға дейін әйелімен жақындаспайтын. Ал одан жүкті болғаны анықталған соң, қаласа, күйеуі әйелімен жақындаса беретін. Олар мұндай сорақылықты асыл тұқымды бала алу ойымен жасайтын.

Исламға дейінгі араб қоғамында әйелдердің санын шектеместен, көп әйелдерге үйленетін, апалы-сіңлілі әйелдерге қатар үйленетін және әкелері ажырасқан, әкелерінен жесір қалған әйелдерге үйлене беретін. Бұл туралы Құранда: «Әкелерің үйленген әйелдерге үйленбедер. Бірақ, бұрын өткені өтті. Өйткені, бұл – бір арсыздық, жеккөрінішті іс және жолдың жаманы. Сендерге аналарыңа, қыздарыңа, әпке-қарындастарыңа, әкелеріңмен бір туған әйелдерге, шешелеріңмен бір туған әйелдерге, бір туған бауырларыңның қыздарыңа, бір туған әпке-қарындастарыңның қыздарыңа, өздеріңді емізген сүт аналарыңа, бір еміскен сүт бауыр әпке-қарындастарыңа, әйелдеріңнің аналарыңа, үйленіп, жақындасқан әйелдеріңнің (бұрынғы күйеуінен болған) қолдарыңдағы өгей қыздарыңа үйлену тыйым салынды, егер ол әйелдерге жақындаспаған болсаңдар, сендерге күнә жоқ. Әрі бел балаларыңның әйелдері және әпке-сіңліліге қатар үйленулерің тыйым салынды. Бірақ, бұрын өткені өтті. Ақиқатында, Алла – өте Кешірімді, ерекше Рақымды» (Ниса сүресі, 22-23-аяттар) деп ескерту жасалған [Алтай 1991].

Ерлі-зайыптылардың ажырасуы да толықтай ер адамның қолында болды. Исламға дейінгі дәуірдегі арабтардың азат әйелдерге қарағанда күндермен

ойнастық жасауы жиі кездесетін. Мысалы, Әбу Дауд Амр ибн Шұғайб арқылы оның атасынан жеткізген хадисте бір кісі орнынан тұрып:

«Уа, Алла Елшісі! Негізінде, пәленше – менің балам. Жәһилият кезінде оның анасымен ойнастық жасағанмын» дегенде, Алла елшісі: «Исламда баланы біреуге таңушылық жоқ, жәһилияттің ісі жоғалды. Бала төсектікі, ал ойнастық жасағанның балаға құқығы жоқ» деп шешім айтқан (Әбу Дәуд, Ахмад).

Кейбір арабтар ұлдарын текті ету үшін әйелдерін өз қолымен ақсүйек адамның төсегіне апарып жатқызатын. Жезөкше әйелдер жүкті болып қалған жағдайда, қаиф деген (сәуегей) келіп, еркектердің біріне мына баланың әкесі сенсің деп, оны зинадан туған балаға әке ететін. Арабтардың «шиғар» деген некесі бойынша, қыздары бар арабтар бір-біріне қыздарын қалыңмалсыз беріп үйленетін. «Бәдел» деген неке бойынша, арабтар әйелдерін бір-біріне беріп айырбас жасайтын. Күйеуі өлген жесірді туыстарының бірі өзіне әйел ететін.

Ислам отбасылық қарым-қатынасты бірізділікке түсіріп, әйел мен ердің, ата-ана мен балалардың құқықтарымен міндеттерін анықтап берді. Отбасы – адамның өз бақытын тауып, ұрпақты жалғастыратын, әрі ислам діні бойынша күнә деп саналатын жаман әрекеттерден қорғайтын бірден-бір қорған. Ислам діні бойынша отбасы түрі патриархаттық негізде қалыптасты. Алайда, бұл «қараңғылық дәуірдегі» ер адамның отбасыдағы үстемдігінен өзгеше еді. Бірақ, отбасын басқаруда отағасы белгілі құқықтарға ие болды. Мысалы, әке өз баласын сатуға немесе өлтіруге шешім қабылдауға құқығы болмады. Осыған байланысты қараңғылық дәуірде орын алған жас сәбиді өлтіру әдетіне тыйым салынды. Сондай-ақ, мұсылман құқығында әйел кейбір мәселелер бойынша күйеуінен тәуелсіз болды. Алайда, ислам шарияты бойынша еркектің қоғамдағы атқарар жұмысы ауыр болғандықтан, ер адамның әйелден кейбір мәселелерде үстемдікке болып саналады. Бұл жайында Құран былай дейді:

«Еркек әйелден бір саты жоғары тұрады. Себебі, ерлер әйелдер үшін мал-мүліктерін сарп етеді. Жақсы әйел еріне бойсұнады, ерлері жоқ кезде Алланы пана тұтып, өздерінің абыройын сақтайды. Ал егер олардан жаман қылық көрсендер үгіт-насихат айтып, ескертіндер, оған көнбесе төсекте бірге жатпаңдар. Онда да болмаса (соңғы шара ретінде) ұрыңдар. Егер бағынса, басқа жол іздеп оларды жәбірлемендер. Алла сендерден ұлы, әрі үстем. Ерлі-зайыпты екеудің ынтымағы жараспай бара жатқанынан қауіптенсендер, онда ер жағынан бір әділ адамды, әйел жағынан бір әділ адамды жұмсаңдар. Алла оларды татуластырар болса, онда араларының жарасып кетуіне дәнекер болыңдар. Алла шынында да бәрін біліп, барлығынан хабардар болып тұрады» (Ниса сүресі, 34-35-аяттар) [Алтай 1991].

Құранның бұл үкімдерінің басты мұраты отбасының татулығын сақтап, әйел мен ердің арасында келіспеушілік туындаған жағдайда, оны шешу үшін ортаға татуластырушыларды салып, отбасының айрылысуын тоқтатуды көздеген. Ислам діні патриархаттық отбасыны белгілі бір өлшемде ғана қолдады. Өйткені, отбасылық қатынаста ер адамның әйелдің көңіліне қарау, азық-түлікпен қамтамасыз ету, киіндіру секілді міндеттері және әйелдің тәуелсіз жеке көзқарасының болуы, мұсылман құқығында әйел мен еркектің белгілі бір деңгейде теңдігі болғандығын көрсетеді. Тарихта ислам мемлекеті қалыптаспай тұрып-ақ, Мекке кезеңінде Құран Кәрім әйел мен еркек теңдігін былай айқындады: «Шын мәнінде Мен сендерден еркек, әйел амал істеушілердің амалын зая етпеймін. Сендер бір-біріңненсіңдер» (әл-Имран сүресі, 195-аят) [Алтай 1991].

Мұхаммед пайғамбар да әйел мен еркектің теңдігі хақында: «Әйелдеріңіздің сіздерде, сіздердің әйелдеріңізде хақыларыңыз бар» деген болатын.

Исламнан бұрынғы арабтардың азғынданғаны соншалықты, тіпті олар өгей шешелеріне де үйлене беретін. Құранда әке-анаға ізгілік жасау жайында: «Сендерге Алла тек өзіне ғана бойсұнуды бұйырды, ата-аналарыңа жақсылық жасауды өсиет етті. Олардың біреуі немесе екеуі бірдей қартайып (қалжырап) қалса «үһ» деуші болмандар, зекіп ұрыспаңдар. Екеуіне де ізетті болыңдар. Екеуіне де зор мейіріммен, кішіпейілмен бас иіңдер. «Аллаым, олар мені бала кезімде қалай мәпелеп өсірсе, Сен де оларға сондай рахымдылық ете гөр!» деп айт» делінген (Исра сүресі, 23-24-аяттар) [Алтай 1991].

Исламнан бұрынғы дәуірде арабтарда «Нихлә» деп аталатын қыздың құны берілетін болған. Оны тек қыздың өкілдері алатын. Ал ислам шарифаты бойынша әйел адам мәһірдің құнын өзі белгілейді, жұмсауы да өз еркінде.

Исламға дейінгі араб қоғамындағы тұрпайы әдеттердің бірі – тайпалық дәстүр бойынша шеше, әйел, қыз, сәбилер мирас алу құқығына ие болмайтын. Тек соғысуға жарайтын ер адам ғана мирасты иеленетін. Осыдан араб қоғамында дүние-мүлікгі мұраға қалдыруда үнемі келіспеушіліктер мен реніш туатын еді.

Құранда былай баяндалады: «Және Алланың сендерді басына тұрғызған малдарды ақылсыздарға бермеңдер (Жетімнің малын ақыл-есі толмай өздеріне тапсырмандар). Оларды тамақтандырып, киіндеріңдер де, оларға сыпайы сөз сөйлендер. Жетімдерді үйлену шағына жеткенше сынаңдар. Сонда егер олардан естиярлық көрсендер, дереу олардың малдарын өздеріне беріңдер. Сондай-ақ, олардың ержетуінен қорқып, ысыраптап, тездетіп жемендер..» (Ниса сүресі, 5-6-аяттар) [Алтай 1991].

Қайтыс болған адамның баласы болмай, әке-шешесі болса, онда әйеліне мұраның үштен бірі тиесілі болды. Егер, қайтыс болған адамның аға-іні, әпке-қарындасы болса, онда әйелге мұраның алтыдан бірі тиді. Ал, қайтыс болған адамның баласы мен әке-шешесі болмаса, онда әйеліне мұраның жартысы қалдырылды. Қайтыс болған адамның әке-шешесі жоқ, бірақ, балалары болса, онда әйелге мұраның төрттен бірі тиесілі. Қайтыс болған адамның әке-шешесі мен баласы болмаса, қайтыс болушының аға-іні, әпке-қарындастары мұраның алтыдан бірін ала алды. Ал, егер марқұмның туыстары көп болса, онда мұраның үштен бірі солардікі. Марқұмның артында жалғыз қыз баласы қалған жағдайда, мұраның үштен бірі қызына қалдырылып, мұраның қалған бөлігі жетім-жесір, жарлы-жақыбайларға берілді.

Исламға дейінгі араб қоғамындағы жаман әдеттердің бірі, қайтыс болған адамның жесіріне қайтыс болған адамның ағасы немесе інісі мұра ретінде қарап, оған зорлықпен үйленетін. Ал, мұсылман құқы әйелдің еркі болмаса, зорлықпен әменгерлікке алуға тыйым салды. Бұл туралы Құранда: «Әй, мүміндер! Сендер үшін әйелдерге зорлықпен мұрагер болуларың халал емес..» (Ниса сүресі, 19-аят) [Алтай 1991].

Адамзат өмірін толықтай қарастырып, бір жүйеге келтіретін кәмәлият діні ислам [Оқан 2014]. шарифат заңы бойынша мұра алам деп бір-бірін өлтіргендерге мұрадан үлес берілмеді. Бұл туралы Мұхаммед пайғамбар: «Өлтірген адамға мұрадан үлес жоқ» деген болатын. Сонымен қатар, мұсылман құқында некесіз туылған балалар мұрагерлік құқына ие бола алмайды.

Қорытынды

Ислам діні келгенге дейін тек араб түбегінде ғана емес, басқа да қоғамдық таптарда әйел адамның қоғамдағы орны төмен болып, құқықтары мүлдем болмағанына көз жеткіздік. Тіпті, оны Рим патшалығы кезінде әйел –адам ба? деген сұраққа жауап іздеуге тырысты. Неке мен отбасы мәселесінде де, бұрынғы кезеңде әйел адам өзіне жар тандай алмағанын, куәгер бола алмағанын, бар мүлік тұрмыс құрғаннан кейін толықтай күйеуінің қолына өткен. Хақ дін келгенге дейін әйел затын құмар қандырушы бір сәттік ләззатқа балаған араб қоғамына ислам түбегейлі өзгерістер әкелді. Исламның келуімен ескі тағылық, тұрпайы іс-әрекеттердің бәріне тыйым салынып, жеңіл жүріс пен көңіл көтеру, зина секілді азғынданудан ада, пәк, белгілі бір тәртіпке бағынған абыройлы отбасы пайда болды.

Исламның басқа монотеистік діндерден айырмашылығы пайда болғаннан бастап ерлер мен әйелдер арасындағы теңдікті тұжырымдап келеді. Олар Аллаһтың бірдей міндеттер, соның ішінде діни құлшылық жасау үшін жаратқан пенделері. Құранда Адам мен оның зайыбының күнәға батқандығы туралы аяттарды кездестірсек те, осы күнәның себепшісі ретінде әйелді айыптау концепциясы жоқ. Бұл ислам дінінің ерекшелігі. Әйелдердің құлшылықта, некеде, қоғамдағы құқықтары мен міндеттері, іс-әрекеттері туралы айтылып өтілді. Яғни мұнда әйелдердің барлық істерде еркектерден аздаған айырмашылығы бар екендігін байқаймыз. Ислам әйелдерді құрметтейді және әйелдердің тұлғалық қасиеттерін дамытуына ынталы. Себебі, әйелдерге қоғамдағы маңызды қызмет, бала тәрбиесі жүктелген. Тек сауатты, білімді әйел ғана қоғамды өркендетіп, гүлдердіретін, дені сау, дұрыс қалыптасқан ұрпақ тәрбиелей алады. Ислам діні әйелдер әлемін нұрға бөлеу арқылы жасаған ғажайып төңкерісі-барша әйел қауымы үшін адамзат тарихындағы теңдессіз оқиға болды.

Библиография

- Абуль Хасан Али ан-Надви, 2006. 'Что потерял мир по причине отхода мусульман от ислама?' Москва, Ансар, 192 б.
- Ибрахим Абу Ахмет, 2005. 'Масалату ал-марати бәйна хадаратай аль-ислами уа аль-гарби'. Каир, 53 б.
- Али Абдулаухид Уафи, 1999. 'Хукукуль-инсан филь ислам'. Каир, Наһдату Мысыр, 11 б.
- Рауая бинт Ахмад Абдулкарим аз-Заһар, 2003. 'Хукукуль инсан филь ислам'. Жидда, Даруль Мухаммади, 63 б.
- Ализаде, А. 2018. 'Положение и права женщины в исламе'. [Электронды ресурс]. URL://<http://www.islamhouse.com/> (қаралған күні: 05.02.2018).
- Эвола, Ю. 1996. 'Метафизика пола'. Москва, Наука, 233 б.
- Кулиев, Э. 2005. 'Политические баталии лишают верующих духовности'. *Эхо*, №41, 3 б.
- Озек, А. 2000. 'История религий и ислам'. Алматы, 64 б.
- Алтай, Х. 1991. 'Құран Кәрім қазақша мағына және түсінігі'. Мәдина, 604 б.
- Оқан, А. 2014. 'Ханафи мәзһабының ғылымдағы методологиясы'. *Адам әлемі*, №4 (62).

Transliteration

- Abul Hassan Ali al-Nadwi, 2006. 'Chto poteryal mir po prichine otkhoda musul'man ot islama?' [Is Islam averted from the Muslim world?]. Moscow, Ansar, 192 p.
- Ibrahim Abû Akhmet, 2005. 'Masalatu al'-marati bayna khadaratay al'-islami va al'-garbi' [Masalât al-Marathi binân al-hadîratât al-islamî ua al-gharbi]. Cairo, 53 p.

Ali Abdillahir Wafi, 1999. 'Xuqul-adam fil islam' [Hukukul-adam filan islam]. Cairo, Wahhabis Egypt, 11 p.

Ra'ava bint Ahmad Abdulkarim al-Zahar, 2003. 'X quqiqtar insan fil islam' [Hugh al-huwa al-fani islam]. Jeddah, Darul Mohammadi, 63 p.

Alizada, A. 2018. 'Polozheniye i prava zhenshchiny v islame' [Policy and the Wives of Islam]. [Elektronnyy resurs]. URL://http://www.islamhouse.com// (qaralğan kuni: 05.02.2018).

Evola, Y. 1996. 'Metafizika polya' [Metaphysics of the Poet]. Moscow, Nauka, 233 p.

Kuliev, E. 2005. 'Politicheskiye batalii lishayut veruyushchikh dukhovnosti' [Politician Battalion Lies The Faithful Faith]. *Echo*, №41, 3 p.

Ozek, A. 2000. 'Istoriya religiy i islam' [The Story of Religious and Islamic]. Almaty, 64 p.

Altay, H. 1991. 'Quran Kärim qazaqsa mağina jäne tüsinigi' [The meaning and concept of the Quranic verse of the Quran]. Madina, 604 p.

Okan, A. 2014. 'Xanafi mäzhabınıñ fiqh ilimindegi metodologiyası' [Methodology of the Hanafi madhhab in the fiqh doctrine]. *Adam alemi*, №4 (62).

Резюме

Багашаров К., Шайкенова Р., Табашев Г., Тутинова Н. Статус женщины в обществе в доисламском периоде

Актуальность данного исследования связана со статусом женщины в обществе в доисламском периоде. Во введении рассматривается актуальность работы. Данная тема с прошлых времен была актуальна, и по сей день так же актуальна не только в отдельных регионах, но и во всем мире. До написания основной части, был сделан краткий сравнительный анализ прав и положения женщины в древних цивилизациях таких как греческая цивилизация, королевство ману (индуизм), иудаизм и арабские страны до исламского периода. Основная часть была посвящена рассмотрению прав женщины в брачно-семейных отношениях. В разных социальных классах степень женщины была низкой. Главная цель – выявление и непризнание прав женщин в обществе, браке и семье. В доисламский период прав у женщин в арабском обществе не было. В период невежества арабы, заживо хоронили девочек. Ислам также показывает, что женщины тоже являются людьми и имеют те же права, что и мужчины. Проанализировав доисламский период, в заключительной части были приведены примеры безнравственности и невежества по отношению к женщине и с приходом истинной религии все эти действия были отменены, а статус женщины возвысился.

Ключевые слова: Джахилизм, период невежества, женщины, религия ислам, Священный Коран.

Summary

Bagasharov K., Shaikenova R., Tabashev G., Tutinova N. Status of women in society in pre-islamic period

The relevance of this study is related to the status of women in society in the pre-Islamic period. The introduction discusses the relevance of the work. This topic has been relevant since past times, and to this day it is just as relevant not only in individual regions, but throughout the world. Before writing the main part, a brief comparative analysis of the rights and position of women in ancient civilizations such as the Greek civilization, the kingdom of mana (Hinduism), Judaism and the Arab countries before the Islamic period was made. The main part was devoted to the consideration of women's rights in marriage and family relations. In various social classes, the degree of women was low. The main goal is to reveal and not recognize the rights of women in society, marriage and family. In the pre-Islamic period, women had no rights in Arab society. In the period of ignorance of the Arabs, girls were buried alive. Islam also shows that women are also human and have the same rights as men. After analyzing the pre-Islamic period, in the final part, examples were given of immorality and ignorance towards a woman, and with the advent of true religions, all these actions were canceled, and the status of a woman was elevated.

Keywords: Jahilism, a Period of Ignorance, Women, Religion Islam, the Holy Quran.

*Бауыржан Абдуалиев, Қайрат Мәмбетбаев, Сансызбай Чуханов
(Алматы, Қазақстан)*

ЛИЗИНГТІК ҚАРЖЫЛАНДЫРУ МЕН ИСЛАМ ҚҰҚЫҒЫНДАҒЫ БӨЛІП ТӨЛЕУДІҢ ҰҚСАСТЫҚТАРЫ ЖӘНЕ АЙЫРМАШЫЛЫҚТАРЫ

Аннотация. Мақалада лизингтік қаржыландыру мен ислам құқығындағы бөліп төлеу саудасы арасындағы ұқсастықтары және айырмашылықтары салыстырмалы түрде қарастырылады. Атап айтсақ, келісімшарттардың ерекшелігі, мерзімі, келісімшартқа қатысушылардың рөлі, міндеттемелері т.б. жағынан сараланады. Сонымен қатар, қос келісімшарттың ұқсастықтарын негізге алып, лизингті бөліп төлеу саудасы ретінде санағандардың пікірлері тілге тиек етіліп, зерделенеді. Талдау барысында бөліп төлеу саудасында лизингтік операция ережелерінің елеулі бөлігін ығыстырып жіберетін көптеген қағидаттар анықталып, лизингтік қаржыландыруды ислам құқығындағы бөліп төлеу саудасы ретінде қарастыруға келмейтіні айқындалады.

Түйін сөздер: лизингтік қаржыландыру, бөліп төлеу, лизинг алушы, лизинг беруші, компания, фикһ.

Кіріспе

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 фикһтағы бір мәселенің үкіміне, шарттарына сай келсе, оның үкімі де сол секілді болады. Ал сәйкес келмей жатса жалпы шариғи дәлелдерге негізделіп шешімі шығарылады.

Лизингтік операция заманауи мәселелердің бірі. Ол – 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]. Лизингті кең түрде сатып алу негізінде уақытша пайдалануға берумен байланысты мүліктік қатынастарды түсінуге болады. Яғни, лизингтік операцияның соңында лизинг алушының мүлікті сатып алуға құқығы болады. Бұны мүліктендіру жалдауы немесе сатып алу құқығымен жалдау деп те атайды.

Лизингтік қаржыландыру мен ислам құқығындағы бөліп төлеу саудасы арасындағы айырмашылықты анықтау үшін, бөліп төлеу саудасына қысқаша тоқталып кеткеніміз жөн.

Бөліп төлеу «طيسقت» араб тілінде белгілі бір нәрсені бөлу, бөлік, үлес деген мағынаны білдіреді [Назих Хаммад 2014, 147 б.].

Ал терминдік мағынасы: «Тауар құнының барлығын немесе кейбірін белгілі бір уақытқа дейін белгілі бір бөліктерге бөліп сату келісімшарты» [Халид әл-Хафи 2001, 74 б.] немесе «Тауарды тездетіп, ақшасын кешіктіріп бөліп беру» [Әт-Туайжири 2016, 693 б.].

Бөліп төлеу саудасында көбінесе тауардың құны нақты бағасынан жоғары келеді. Сондықтан оның үкімі тауардың құны белгілі бір мерзімнің есесіне жоғары болатын келісімнің үкімі тәрізді болады. Ал ғұламалар бұған бірауыздан рұқсат

берген. Ол туралы фикһ кітаптарда былай келген: «Мерзімі ұзартылғаны үшін бағаның құны көтеріледі» [Фәхруддин Усман ибн Али Өз-Зайлағи 1971, 4/433 б.], «Белгілі бір уақыт үшін де ақшаның бір мөлшері белгіленеді» [Ибн Рушд, 1415 һ, 3/275 б.], «Мерзім (ұзартылғанның) есесіне ақшаның бір бөлігі қосылады» [Әш-Ширбайни 1998, 2/389 б.].

Оған дәлел ретінде Құрандағы «Бақара» сүресінің, 275-аятын алға тартады:

أَوْبَرَلَا مَرَحًا عَيْنًا لِلَّهِ لِحَاؤُ

«Алла саудаға рұқсат бергенімен өсімқорлыққа тыйым салды» [Оңғаров & Мұратәлі 2019, 80 б.].

Бұл харам деп келген саудадан басқасының барлығы адал екендігін аңғартады. Тауарды нақты бағасынан жоғары бағамен сату да сауданың бір түрі. Мерзімі ұзартылғаны үшін бағаның жоғарғы болуына қатысты ешқандай тыйым салынған дерек жоқ. Сондықтан оны нақты бағасынан жоғары етіп сатуға болады.

Ислам фикһи академиясының бөліп төлеу саудасының рұқсат екендігіне байланысты қарарында: «Мерзімі ұзартылған бағаның құнын нақты бағадан асыруға болады. Сондай-ақ тауардың нақты бағасы мен белгілі бір уақытқа дейінгі бөліп төлеу сомасын да атап өтуге рұқсат. Бірақ тараптар қолма-қол төлеуге немесе бөліп төлеуге нақты келіскенде ғана сауда дұрыс болады. Егер сауда-саттық қолма-қол немесе бөліп төлеудің біреуіне нақты келісім жасалмай жүзеге асса, келісімшарт дұрыс болмайды» делінген [Халид әл-Хафи 2001, 101 б.].

Осыған орай, ислам шариғатында бөліп төлеу саудасына рұқсат етіледі. Ол басқа саудалар секілді келісімшарттың бірі. Сондықтан сауданың шарттары қандай болса, бөліп төлеуде де сол талап етіледі. Бірақ одан бөлек мына қағидаларға мән беруі тиіс:

1. Ақшаны белгіленген уақыттан кешіктірген жағдайда қосымша үстеме талап етпеуі;

2. Келісім барысында актив сатушының меншігінде болуы;

3. Сатушы мен сатып алушының ортасында ақшаны төлеуді жүзеге асыратын делдал болмауы;

4. Мерзімін нақты белгілеуі шарт [Әл-мәмләкәту әл-арабияту әс-саудия, уи-зарату әт-тәрбияти уә әт-талиим 2007/2008, 34-35 бб.].

Енді лизингтік қаржыландыру ислам фикһындағы бөліп төлеудің принциптеріне сай келе ме? Оны бөліп төлеу саудасы деп қарастыруға бола ма? Бұл қазіргі заман ғұламаларының арасында тартысты мәселе. Әрине олардың араларындағы айырмашылықтарды білмей тұрып, одан құқықтық үкім шығару мүмкін емес.

Әдіснама

Зерттеу жұмысын талдауда лизингке қатысты жазылған зерттеулер, ҚР лизинг туралы заңы және мәселеге қатысты классикалық ислам құқықтық (фикһ) кітаптары негізге алынды. Зерттеу барысында салыстырмалы талдау, контрастық зерттеу әдіс-тәсілдері қолданылды.

Лизинг пен бөліп төлеудің ұқсастықтары және айырмашылықтары

Бір келісімшартты фикһтың бір бөлімінің аясында қарастыру үшін міндетті түрде шарттарын салыстырмалы түрде зерттеу керек. Егер шарттары толық камтылса ғана оны іске асыруға болады. Ал дұрыс келмесе келісімшарт бұзылады.

Сырттай қарасаң лизингтік қаржыландыру келісімшарты бөліп төлеу саудасына ұқсайды. Қос келісімшартта да тараптардың арасындағы келісім бөліп төлеу жүйесі бойынша іске асуына және меншік құқығы екінші тарапқа өтуіне жасалады. Мысалы, лизингтік қаржыландыруда да, бөліп төлеуде де мүлік бірден сатып алушыға және бенефициарға табысталады. Ол екеуі белгілі бір уақытқа дейін төлемақысын бөліп төлейді. Ал келісімшарттың соңында мүлікті меншіктеуге екеуінде де теңдей мүмкіндік бар.

Осы ретте, Араб еліндегі кейбір заң тұлғалары қос келісімшарттың ұқсастық тарапын алға тартып лизингтік қаржыландыруды «бөліп төлеу саудасы» деп қарастырды.

Абдулла Мухаммад Абдулла: «Сатып алу құқығымен жалдаудың (лизингтің) шарттарына қарасаң асылында тараптар бөліп төлеу саудасына келісім жасайды. Бірақ меншік құқығы сатып алушының иелігіне бөліп төлеу жарнасы толық төленген соң өтеді» дейді [Халид әл-Хафи 2001, 104-105 бб.].

Бір сөзбен айтқанда бұл көзқарас иелері бөліп төлеу саудасында тауарға, ақшаға, меншік құқығына келісу секілді шарттары мен элементтері лизингтік қаржыландыруда табылғандығын айтуда. Олар өздерінің пікірлерін мына дәлелдермен қуаттайды:

1) Лизинг беруші мен лизинг алушының негізгі мақсаттары жалдау емес сауда болған.

Себебі лизинг беруші келісімшарт негізі бойынша лизинг алушы өзіне жүктелген міндеттерді және белгілі бір уақытқа дейін лизингтік төлемді толық төлесе, активті оның меншігіне өткізуге уәде береді. Егер лизинг алушы міндеттерін толық орындаса, лизинг беруші мүлікті оның меншігіне ешбір ақы алмай-ақ жеті күнде өткізеді.

Бұл келісімшарттың соңында мүліктің есесіне ешнәрсе төленбей сауданың жүзеге асқанын баяндайды. Яғни, бастапқы уақыттан бастап негізгі мақсаттары жалдау емес сауда болғанын айқындайды. Осыған орай, бұл келісімшарт меншік құқығы сақталған бөліп төлеу саудасы болып саналады.

2) Лизинг төлемақысы жалдау шартында белгіленген төлемнен артығырақ. Ал ол саудадағы тауардың құнына тең келеді.

Яғни, бенефициардың белгілі бір мерзімге дейін бөліп төлеуін мүліктің есесіне берілетін құны санайды. Оған дәлел ретінде бөліп төлеу құнының жоғарылауын алға тартады. Айма-ай бөліп төлеген ақшасы бір жағынан мүлікті жалға алып пайдаланғанның есесі болса, екінші жағынан пайдасы мен шығыны есепке алынуымен мүліктің құны болып саналады. Бұны келісімшарт негізі бойынша бенефициарға белгілі бір уақытқа дейін төлеген сома есесіне меншік құқығы берілгенімен қуаттайды. Демек, мүліктің құны бенефициар төлемақының соңғы жарнасымен қоса барлық бөліп төленген сомаларды қамтиды.

3) Лизинг беруші (банк немесе компания) қандай жағдай болса да мүлікті кері қайтарып алмайды. Керісінше лизинг алушы келісім бойынша шарттарды

орындамаған кезде немесе ол тапсырған анықтамалар дұрыс болмаса оған мүлікті сатып алуды талап етеді [Халид әл-Хафи 2001, 105-106 бб.; Сафа Умар Халид Балғауи 2005, 82-83 бб.].

Міне осы ұқсастықтарды алға тартып, бұл ғалымдар лизингтік қаржыландыру құрылымын бөліп төлеу саудасы деп қарастырды.

Жоғарыда келтірілген деректерге орай, көзқарас иелерінің қос келісімшартты мүлікті сатып алушының қолына пайдалануға беруі, айма-ай бөліп төлеуге міндеттелуі, мешік құқығы берілуі жағынан бір-біріне ұқсатқанына дауымыз жоқ. Бірақ бұл лизингті бөліп төлеу саудасы деп қарастыруға негіз бола алмайды. Себебі мүлікті табыстау, екінші тараптың оны қабылдап алуы, айма-ай бөліп төлеу секілді шарттар қарыз бен жай жалдауда да кездеседі. Сондай-ақ сатуға уағдаласқан жалдау шартында да жалға алушы мүлікті меншігіне айналдыра алады.

Лизингті бөліп төлеу саудасы деп қарастырушылардың қос келісімшартта сатып алушы мен бенефициардың бастапқы уақыттан бастап ниеттері мүлікті меншіктеуге бағытталған деген пікірі де негізге алынбайды. Өйткені лизингте бенефициарға келісімшартты жеңіл шарттармен қайта жаңартуға немесе мүлікті меншіктеуге, яки лизинг берушіге мүлікті табыстауға мүмкіндік беріледі. Әрине бұл келісімшарт мерзімінің соңында мүліктің құны түсіп, бенефициар активті сатып алуға мәжбүрлі болып, оған тек меншік құқығы ғана беріледі деген пікірді жоққа шығарады. Мүліктің құны түссін немесе түспесін бенефициар оны меншіктеуге де меншіктемеуге де құқылы.

Лизингтік төлемнің жоғары болуына байланысты оны тауардың есесіне берілетін сомасы саналып, лизингтік қаржыландыруды бөліп төлеу ретінде қарастыру да дұрыс емес. Өйткені тараптар өз міндеттемелерін келісім бойынша бекітеді. Яғни, олар қалаған сомаларын қоюға құқылы. Олардың еріктеріне ешкім шектеу қоя алмайды. Сондықтан лизингтік төлемнің жоғары болуы оны бөліп төлеу саудасы ретінде қарастыруға дәлел болмайды [Алауддин Абдулла Фауаз әл-Хасауана 2002, 91-92 бб].

Лизингтік қаржыландырудың бөліп төлеу саудасына ұқсастығымен қоса, араларында бірнеше айырмашылықтары да бар. Атап айтқанда:

1. Бөліп төлеу саудасында меншік құқығы сатып алушының иелігіне келісімшарттың ізінен бірден өтеді. Сатып алушы бөліп төлеу сомасын төлеп біткен соң, ешқандай өтініш білдірмей әрі қосымша ақша төлемей-ақ активті меншігіне автоматты түрде өткізеді. Ал лизингтік қаржыландыруда бенефициар мүлікті меншіктеуге талабын білдірген кезде ғана иелігіне өткізе алады. Бұл процес бөліп төлеу жарнасы толық төленген соң жүзеге асады. Сонымен қатар, бенефициар меншік құқығын алу үшін оны міндетті түрде жариялау керек.

2. Бөліп төлеу саудасында объектілер ретінде жылжымалы немесе жылжымайтын мүліктер қолданылады. Ол арнайы бір сипаттармен, шарттармен шектелмейді, тіпті бір немесе бірнеше рет қолданылатын мүліктер де пайдалына беріледі. Лизингтік қаржыландыруда мүлік жылжымалы немесе өнім беретін жылжымайтын мүлік болуы керек әрі бір-ақ рет қолданылатын зат болмауы шарт.

3. Бөліп төлеу саудасының тараптары сатушы мен сатып алушыдан құралады. Лизингтік қаржыландыру үш тараптан, қаржыгер (лизинг беруші), бенефициар

(лизинг алушы) және жабдықтаушыдан (сатушы) тұратын күрделі келісімшарт. Екінші жағынан бөліп төлеу саудасын кез келген адам жүзеге асыруы мүмкін. Ал лизингте қаржылық лизингпен айналысатындардың тізіліміне тіркелмейінше бұл келісімшартты жүргізуге рұқсаты болмайды.

4. Бөліп төлеу келісімшартында сатушы жасырын кемшіліктерге кепіл болады. Лизингте ол міндеттеме лизинг берушінің емес лизинг алушының мойнына жүктеледі [Сафа Умар Халид Балғауи 2005, 85-87 бб.].

5. Бөліп төлеу саудасында төлемнің мерзімі қысқа уақытқа берілсе, лизингтік қаржыландыруда әдетте активтің жарамдылық мерзіміне дейін жалғасады. Бұл лизинг алушының төлейтін ақша ағындарын төмендетеді және ол активті сату арқылы жүзеге асатын кірістерге сай келеді.

6. Бөліп төлеу саудасында келісім жасалғаннан кейін төлемдер сатып алушының мойнына жүктелген қарыз есебінде болады. Ал лизингтегі жалдау төлемақысы активті толық пайдаланғаннан кейін ғана тұрақты қарызға айналады [Ханнан Кәмәл Даббан 2015, 112-113 бб.].

7. Бөліп төлеу саудасында, сатушы келісім түзгеннен кейін сатып алушының мойнына жүктелген қарызға ғана иелік етеді. Сондықтан қарыздың ережесі бойынша сатушы активті сатуға да, басқа келісімшарт жасауға да құқығы болмайды. Лизингтік қаржыландыруда лизинг беруші келісімшарттың мерзімінде активтің иесі болып саналады. Сондықтан ол оны сатуға да басқа келісімшарт жасауға да құқылы [Юсуф ибн Абдуллаһ әш-Шубайли 2011, 150 б.].

Міне, бұл қос келісімшарттың ұқсастықтарына қарағанда айырмашылықтары басым екендігін айқындайды. Сондықтан қос келісімшарттың ұқсастығын алға тартып лизингтік қаржыландыруды бөліп төлеу саудасы деп қарастыру дұрыс емес. Оған мына төмендегілер нақты дәлел болады:

1) Егер лизингті бөліп төлеу саудасы деп қарастырсақ, онда бұдан меншік құқығы сақталған бөліп төлеу саудасы деген сөз шығады. Яғни, сатып алушы бөліп төлеу жарнасын толық төлеген кезде ғана меншік құқығына ие болады. Бұл ислам шариғатының сауда қағидаларының негізіне қайшы.

Ислам фикһи академиясының бөліп төлеу саудасы туралы қарарында: «Сауда келісімі жасалғаннан кейін сатушы меншік құқығын сақтап қалуға ақысы жоқ» делінген [Али Ахмад әс-Сәлус, 2002, 605 б.].

2) Бөліп төлеу саудасы «мунжиз» болуы (дер кезінде орындалуы) тиіс. Яғни, сауданың жүзеге асуы бөліп төлеу жарнасына байланысты болмау керек. Әрине сатып алушы ақшаны кешіктірген жағдайда, сатушы одан мүліктің құнын талап етуге құқығы бар. Ал ақшаны қайтаруға мүлде мүмкіндігі болмай жатса, сатушы оған мұрсат беріп, күтуі керек. Ол туралы Құранда «Бақара» сүресінің, 280-аятында:

قَرَسَيْمَ ۙ اِلَّا قَرَضًا قَرَسًا وَّذٰنَاكَنْ اِوْ

«Ал егер (қарыз алушы) қиын жағдайда болса, (жағдайы) жеңілдегенше мұрсат (беріндер)» делінген [Ибадуллаев 2015, 59 б.].

Бұл Құран аяты сауда келісімі жасалғаннан кейін сатушы меншік құқығын сақтауға болмайтындығын аңғартады.

3) Бөліп төлеу саудасында меншік құқығының сақталуы айқын ғарарға (алып-сатарлық, шарттың мәні мен талаптарына қатысты белгісіздік) алып барады.

Өйткені сатып алушы бөліп төлеудің бір бөлігін төлемей қалса, қалған сомасының барлығы жойылып кетеді. Пайғамбарымыздың (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) хадисінде: «Ғарар саудасына тыйым салған» [Муслим ибн әл-Хажжаж әл-Қушайри ән-Найсабури 1991, 3/1153 б.].

Сатушы меншік құқығын сақтап қалатын болса, онда сауда жасалды ма әлде жоқ па деген күмән туады. Сондықтан сауданың жүзеге асыуын бөліп төлеудің жарнасына байланысты етіп қою ғарарға алып барады.

«Әл-Фурук» атты кітапта: «(Сауданың жүзеге асуын) бір нәрсеге шарт етіп қою дұрыс емес. Өйткені меншік құқығы өзара разылыққа негізделеді. Өзара разылық кесімді түрде атқарылатын іс. Ал бір нәрсеге байланыстырып шарт етіп қою кесімділікті білдірмейді. Себебі кез келген істің орындалуы бір нәрсеге шарт етіліп қойылса, ол жүзеге аспауы мүмкін» деп келген [әл-Қарафи 1998, 1/397 б.].

Абдулла ибн Байһаһ аталмыш мәселеге байланысты былай дейді: Бұл келісімшартта меншік құқығы төлемақысы толық берілгенде ғана өтеді дегенмен шектелмейді. Оған қоса, келісімшарт негізіне қайшы ғарарды да қамтиды. Өйткені сатып алушы бөліп төлеу құнын төлеп келе жатып соңғы бөлігін бермей қалса, онда оның бастапқы төлеген сомалары бекер болады да, тауарынан айырылады. Оның пайдасын сатушы көріп, ол тауарға да оның құнына да қол жеткізеді. Бұл шарифаттың мына қағидасына қайшы: «Бір адамға алыс та беріс те жиналу дұрыс емес. Өйткені ол бекершілік және адамдардың мал мүлкін арам жолмен жеу болып есептеледі». Ал жалдаудың түбіне сауданы жасырып қойғаны, ол сауданың нәтижелері жүрмеу үшін жалдау деп аталған. Бұлай аталуының себебі сатушы меншік құқығын сақтап қалғандығына және сатып алушы мүлікті қалағанынша жұмсай алмауына байланысты болып тұр. Яғни, сатушының талабын орындау үшін жалдау деп аталғандай. Алайда бөліп төлеу жарнасы толық берілгеннен кейін активтің меншікке өтуі жағынан ол сауда болып саналады. Себебі сауданың нәтижесі осылай аяқталады. Ал жалдаудың қағидасы бойынша мүлік меншікке өтпейді. Сондықтан мұндай ерекшелікті қамтыған келісімшарт ғарар болып табылады [Халид әл-Хафи 2001, 109-110 бб.].

Демек, лизингтік операцияда мүлікті меншіктеу барысында, активтің есесіне ешқандай ақы төленбесе әрі төлемақысы жай жалдаудың төлемінен жоғары болса, онда келісімшарт меншік құқығы сақталған сауда болып саналады. Сондықтан мұндай келісімшарт дұрыс емес.

4) Қағидалары мен ережелері жүруі үшін қандай келісімшарт түзіп жатқаны нақты айтылуы қажет. Егер сауданың жүзеге асырылуы төлемақының төлеміне байланыстырылса әрі ол мерзімі ұзартылған төлем болса, онда келісімшартты нақтылау қиындыққа соғады. Бұл сауданы болдырмау шартымен шартталған сауда келісімшарты дегендей болады. Ол сауданың қағидасына қайшы.

5) Сауда қағидасы бойынша мүлік келісімшарттың ізінен меншікке өтсе, онда сатып алушы мүлікті қабылдап иелігіне алуы тиіс. Ақысы кейін төленсе де мүлік сатып алушының қолына табысталуы керек. Активті сатып алушының иелігіне тапсырмауға сатушының құқығы жоқ. Өйткені ол мерзімі ұзартылған сомаға өзі келісіп, талап ету құқығын өз мойнынан түсірді. Енді келісілген уақыты келгенше ақшасын сұрамайды [Халид әл-Хафи 2001, 107-110 бб.].

Қорытынды

Лизингтік қаржыландыруды ислам құқығындағы бөліп төлеу саудасымен салыстырмалы талдау бізге қос келісімшарттың ұқсастығы мен айырмашылығын ажыратуға мүмкіндік берді. Лизинг бөліп төлеу саудасына активтің екінші тарапқа табысталуы, меншік құқығы берілуі, төлемақысы бөліп төлеу жүйесі бойынша іске асуы жағынан ұқсайды. Алайда қос келісімшарттың ұқсастығына қарағанда, араларындағы айырмашылықтың басым екендігі айқындалды. Атап айтқанда:

1. Бөліп төлеуде меншік құқығы екінші тарапқа келісімшарттың ізінен автоматты түрде беріледі. Ал лизингте жалдау келісімі аяқталып, мүлікті меншіктеуге арнайы келісімшарт жасалғаннан кейін ғана активке иелік етеді.

2. Бөліп төлеу саудасының объектісіне кез келген жылжымалы немесе жылжымайтын мүліктер қолданыла береді. Лизингте жылжымалы немесе өнім беретін жылжымайтын мүлік болуы керек әрі бір-ақ рет қолданылатын зат болмауы шарт.

3. Бөліп төлеудің тараптары сатушы мен сатып алушыдан құралады. Ал лизингте лизинг беруші және лизинг алушымен қатар жабдықтаушы (сатушы) да қатыса алады.

4. Бөліп төлеу келісімшартында сатушы туындаған кемшіліктерге кепіл болады. Лизингте бұл міндеттеме лизинг берушінің емес, лизинг алушының мойнына жүктеледі.

5. Бөліп төлеу саудасында төлемнің мерзімі қысқа уақытқа беріледі. Лизингтік қаржыландыруда әдетте активтің қызмет ету мерзіміне дейін жалғасады.

6. Бөліп төлеу саудасында келісім жасалғаннан кейін төлемдер сатып алушының мойнына жүктелген қарыз есебінде болады. Ал лизингтегі жалдау төлемақысы активті толық пайдаланғаннан кейін ғана тұрақты қарызға айналады.

7. Бөліп төлеу келісімі жасалғаннан кейін сатушының активті сатуға да, басқа келісімшарт жасауға да құқығы болмайды. Лизингте лизинг беруші келісімшарттың мерзімінде активтің иесі болып саналады. Сондықтан ол оны сатуға да басқа келісімшарт жасауға да құқылы т.б.

Қорыта айтқанда, бөліп төлеу саудасында «мүлік келісімшарттың ізінен сатып алушының меншігіне өту керек», «бір адамға алыс та беріс те жиналу дұрыс емес», «сауданың жүзеге асуы бөліп төлеу жарнасына байланысты болмауы тиіс» секілді лизингтік қаржыландыру үкімдерінің әрі ережелерінің елеулі бөлігін ығыстырып жіберетін көптеген қағидаттар қамтылғаны анықталды. Бұнымен лизингтің формасын классикалық ислам құқығындағы бөліп төлеу 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-тәузиғ. 225 б.

Али Ахмад әс-Сәлус. 2002. 'Мәусуғату әл-қадая әл-фикһия әл-муғасара уә әл-иқтисаду әл-исләми'. Қатар, Дәру әс-сақафа. 916 б.

Әл-мәмләкәту әл-арабияту әс-саудия, узарату әт-тәрбияти уә әт-талиим. 2007/2008. 'Әл-фикһ ли әс-соффи әс-сәни әс-санауи'. Сауд Арабия, Мәктәбәту әл-мәлик фәһд әл-уатани. 105 б.

- Әш-Ширбини. 1998. 'Мұғни әл-мухтаж илә мағрифәти мағани әл-әлфәзи шарх әл-мәнһаж'. Бейрут: Дәру әл-мәғрифә. 564 б.
- Ибн Рушд. 1415 h. 'Бидаяту әл-мухтаһид уә ниһаяту әл-муқтасид'. Каир: Мәктәбату ибн Тәймия. 488 б.
- 'Қаржы лизингі туралы Қазақстан Республикасының заңы'. 2000. Қазақстан Республикасының заңы «Әділет» АҚЖ. [Электрондық ресурс] URL http://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z000000078_ (қаралған күні: 03.05.2020).
- Муслим ибн әл-Хажжаж әл-Қушайри ән-Найсабури. 1991. 'Сахих Муслим'. Бейрут, Дәру әл-кутуби әл-илмия, 2933 б.
- Мухаммад ибн Иброһим ибн Абдулла әт-Туайжири. 2016. 'Мухтасару әл-фиқһи әл-исләми фи дууи әл-құрани уә әс-сунна'. Эр-Рияд: Дәру асдаи әл-мухтама, 1083 б.
- Назих Хаммад. 2014. 'Мужәму әл-мусталахати әл-мәлияти уә әл-иқтисадия фи луғати әл-фуқаһа'. Дамаск, Дару әл-қалам. 519 б.
- Оңғаров, Е. & Мұратәлі, Н. 2019. 'Қасиетті Құран: мағынасы мен түсініктемелері'. Алматы, ЖК «Дастан», 1012 б.
- Ибадуллаев, С. 2015. 'Қасиетті Құран және қазақ тіліндегі мағыналық аудармасы'. Алматы, «Полиграфкомбинат ЖШС», 774 б.
- Сафа Умар Халид Балғауи. 2005. 'Әл-Науахи әл-қонуния фи ақди әт-тәжири әт-тәмуили уә тәнзимати әд-дориби'. Палестин, Жәмияту әл-нәжәх әл-уатония, 207 б.
- Фәхруддин Усман ибн Али Әз-Зайлағи. 1971. 'Тәбиниу әл-хақайық шәрху кәнзи әд-дақайық'. Бейрут, Дәру әл-кутуби әл-илмия, 435 б.
- Халид әл-Хафи. 2001. 'әл-Ижәрату әл-мунтәһияту бит-тәмлик фи дууи әл-фиқһи әл-исләми'. Сауд Арабия, Жәмияту әл-мәлик Сауд, 415 б.
- Ханнан Кәмәл Даббан. 2015. 'Ақду әт-тәжири әт-тәмуили уә 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-фиқһияти әс-Саудия, 440 б.

Transliteration

- Alauddin Abdullah Fauaz al-Hasauana. 2002. 'At-Takifu al-qonuni li aqdi at-tajiri at-tamuli'. [Legal Regulation of Finance Lease]. Amman, Darul ilmiya ad-dauliya lin-nashr uat-tauzig, 225 b.
- Ali Ahmad as-Salus. 2002. 'Mausugatu al-qadaya al-fiqhiya al-mugasara wa al-iktisadu al-islami'. Qatar, Daru as-Saqafa, 681 b.
- Al-mamlakatu al-Arabiyyatu as-Saudiya, wizaratu at-tarbiyati wa at-talim. 2007/2008. 'Al-fiqh li as-soffi as-sani as-sanawi'. Saud Arabia, Maktabu al-Malik Fahd al-uatani, 105 b.
- Ash-Shirbini. 1998. 'Mughni al-muhtaj ila ma'rifat al-ma'ani alfaz sharh al-Minhaj'. Beirut, Daru al-magrifa, 564 b.
- Ibn Rushd. 1415 h. 'Bidayat al-mujtahid wa-nihayat al-muqtasid'. Cairo, Maktabatu ibn Taymiyyah, 488 b.
- 'Law of the Republic of Kazakhstan on Financial Leasing'. 2000. The Law of the Republic of Kazakhstan «On Justice». [Electronic resource] URL http://adilet.zan.kz/eng/docs/Z000000078_ (viewed: 03.05.2020).
- Muslim ibn al-Hajjaj al-Qushayri an-Naysaburi. 1991. 'Sahih Muslim'. Beirut, Daru al-Qutubi al-Ilmiya, 2933 b.
- Muhammad ibn Ibrahim ibn Abdullah at-Tuwajiri. 2016. 'Mukhtasar al-fiqh al-islami fi dhau' al-Quran wa as-sunnah'. Riyadh, Daru ashda' al-mujtama', 1083 b.

Nazih Hammad. 2014. 'Mujam al-mustalahat al-maliyati wa al-iktisadiyah fi lughat al-fuqaha'. Damascus, Daru al-Qalam, 519 b.

Ongarov, E. & Muratali, N. 2019. 'Qasietti Quran: mağynasy men túsiniktemeleri' [The Holy Quran: Meaning and Explanations]. Almaty, IE «Dastan», 1012 b.

Ibadullaev, S. 2015. 'Qasietti Quran jáne qazaq tilindegi mağynalyq aýdarmasy' [The Holy Quran and Semantic Translation in the Kazakh Language]. Almaty, Poligrafkombinat LLP, 774 b.

Safa Omar Khalid Balgawi. 2005. 'Al-Nauahi al-Qanuniya fi aqdi at-tajiri at-tamuili wa tanzimati ad-doribi'. [Legal Aspects of the Finance Lease and Tax Regulation]. Palestine, Jamiat al-Najah al-Watonia, 207 b.

Fakhruddin Uthman ibn Ali Az-Zaylagi7 1971. 'Tabiinu al-haqayiq sharhu kanzi ad-daqaic'. Beirut, Daru al-Qutubi al-Ilmiya, 435 b.

Khalid al-Hafi. 2001. 'Al-Ijarah al-muntahiyah bit-tamlik fi dhau' al-fiqhi al-islami' [leasing Ended With Ownership in the Light of Islamic Law]. Saud Arabia, Jamiat al-Malik Saud, 415 b.

Hannan Kamal Dabban. 2015. 'Aqdu at-tajiri at-tamuili wa tatbiqotih al-muasara - dirasatan fiqhiyatan' [Finance Lease Contract and it is Contemporary Applications - A Juristic Study]. Gaza, al-Jamiat al-Islamiya, 134 b.

Yusuf ibn Abdullah al-Shubayli. 2011. 'At-Tajiru at-tamuili - dirasatan fiqhiyatan muqaranatan bi mashrugi nizami al-ijari at-tamuili' [Financial Leasing – A Jurisprudential Study Sompared to the Financial Lease System Project]. Saud Arabia, Majallatu al-jamgiyati al-fiqhiya as-Saudiya, 440 b.

Резюме

Абдуалиев Б.Е., Мамбетбаев К.Ж., Чуханов С.К. Сходства и различия лизингового финансирования и рассрочки в исламском праве

В статье рассматриваются сходства и различия между лизинговым финансированием и торговли в рассрочку в исламском праве. В частности, анализируются особенности контрактов, сроки, роль участников контракта, обязательства и т.д. Кроме того, основываясь на аналогии двух контрактов, изучаются мнения тех, кто относит лизинг к торговле в рассрочку. В ходе анализа определяется множество принципов, вытесняющих существенную часть правил лизинговой операции в торговле рассрочкой, и определяется, что лизинговое финансирование не может рассматриваться как рассрочка в исламском праве.

Ключевые слова: лизинговое финансирование, рассрочка, получатель лизинга, дающий лизинг, компания, фикх.

Summary

Abdualiyeв B.E., Mambetbaev K.ZH., Chukhanov S.K. Similarities and Differences Between Financial Lease and Installment Payment in the Islamic Jurisprudence

This article is aimed the similarities and differences between financial lease and Islamic installment payment. 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 installment payment, 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 installment payment. Thus, financial lease cannot be fully considered as the analog of Islamic installment payment in the Islamic jurisprudence.

Keywords: leasing, installment payment, lessee, lessor, company, fiqh.

Грета Соловьева (Алматы, Казахстан)

ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ КАЗАХСТАНЦЕВ В ЭТИКО-ЭСТЕТИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ*

Аннотация. Этико-эстетическое сознание рассматривается в статье как единый феномен с приоритетом этической составляющей. Анализ осуществляется в компаративистике двух методов: рассмотрение темы в зеркале современной литературы Казахстана как формы общественного сознания и исследование той же проблемы в зеркале социологического материала. Эти подходы взаимодополняют друг друга и позволяют выявить два уровня общественного сознания в этико-эстетическом измерении: сущее и должное. Социология дает возможность анализа на первом уровне. Литература сочетает и то, и другое, акцентируя уровень должного, преобразования действительности и разрешения обозначенных противоречий.

В результате обнаружено, что ключевым конструктом этико-эстетического сознания казахстанцев является идея сплоченности и единства всех этносов при лидирующей роли казахского народа. Эта идея имеет глубочайший нравственный смысл и в то же время обладает статусом прекрасного, т.е. характером эстетического. Раздор всегда безобразен. Тогда как, единство по своей сущности прекрасно, являя сочетание добра и красоты.

Ключевые слова: этика, эстетика, прекрасное, истина, добро, согласие, идентичность.

Этико-эстетическое измерение общественного сознания казахстанцев в зеркале социологии

Используя испытанный метод компаративистики, сравним социологические экскурсы литературы и результаты аналитики собственно социологического материала по проблеме этико-эстетической составляющей общественного сознания. Если литература как социология акцентирует эстетическое измерение общественного сознания, то социология как наука обнаруживает, скорее, этические параметры, ценностные ориентации и нравственные принципы, характерные для общественного сознания казахстанского общества. Но в том, и другом случае должны выявляться общие тенденции, идеи, смысловые конструкты и коды.

Аналитика данных социологического исследования подтверждает выводы, полученные при обсуждении литературы как социологии: определяющей ценностью для казахстанцев всех этносов является единство, сплочение, возможность жить мирно, без конфликтов и войн [Отчет 2019]. Это единство именуется гражданской идентичностью. Но как понимается гражданами такая идентичность и способы ее формирования?

Аналитика обнаруживает, прежде всего, парадоксальность общественного сознания казахстанцев. Идея единства, согласия, т.е. нации-согражданства не только обозначена как определяющая задача национального строительства Республики, но уже реализуется де-факто институтами государства, гражданского общества и самими индивидами. Но в то же время социологические опросы показывают, что многие казахстанцы еще не осознали в полной мере, что такое этос, национальность, нация, и в своих ответах часто настаивают на приоритете религиозных и этнических моделей идентификации перед гражданской идентичностью. Прак-

* Окончание. Начало см. в журнале: Адам Әлемі, 2020, № 3 (85).

тические действия и способы поведения и взаимоотношения этносов опережают осознание гражданами сложных идентификационных процессов.

Следовательно, единство и сплоченность на уровне гражданского общества – это уже непреложный факт реальных взаимоотношений. Но формирование казахстанской идентичности – не завершённый результат, а противоречивый процесс, сопровождаемый множеством проблем. Именно поэтому общественное сознание отстает от реально разворачиваемого процесса формирования нации-согражданства. Следует активизировать деятельность государственных органов, общественных институтов, учреждений образования, чтобы способствовать деятельному, продуманному формированию общественного сознания, его направленной модернизации.

Аналитика социологических исследований обнаруживает, что для казахстанцев характерно сочетание различных моделей идентификации. В группах верующих (мусульмане, а также православные) доминирующей является религиозная идентичность. В казахоязычных группах, в особенности на юге и западе Казахстана, превалирует этническая идентичность.

Вот высказывания некоторых респондентов: *«Казахстанское общество еще не готово к тому, чтобы в паспорте в графе «национальность» всех записывали как «казахстанец». Мы видим и понимаем различия всех этносов, проживающих в Казахстане, но идентифицируем себя, прежде всего, как этнос»* (г. Шымкент, казах, 43 года) [Отчет 2019].

Действительно, религиозная и этническая идентичности являются для индивидов самыми сокровенными. Религиозная связывает человека с Творцом, с онтологическими пластами бытия. Этническая – с культурно-историческими коннотациями, определяемыми диалектикой субъективных и объективных факторов феномена «этнос». Но в современном мире очень мало этнократических или этнически однородных обществ. Большинство из них полиэтничны и многоконфессиональны. В этих условиях только государство способно обеспечить внутреннюю стабильность и устойчивость, социальную поддержку всех этносов и религий, а также стать гарантом внешней безопасности своих граждан. Поэтому национальное строительство ставит своей задачей формирование нации-государства.

Эта политика, как свидетельствуют опросы, одобряется большинством граждан и уже реально осуществляется. *«Возможно, я не права, но когда Президент обращается к нам – он говорит, что мы – нация, не деля нас на различные этносы»* (г. Павлодар, русская, 25 лет).

Казахстанцы, следовательно, осознают, что гражданская нация – не «надэтническая» нация. Скорее, речь идет «о единстве в многообразии», о единстве различных этносов. *«Восприятие понятия «нация» должно соответствовать той земле или тому государству, где ты живешь, где похоронены твои предки, и тому языку, на котором ты говоришь. К примеру, многие наши русские считают себя казахстанцами, некоторые даже казахами по вышеуказанным причинам, но при этом помнят свои этнические корни»* (г. Хромтау, казах, 42 года).

Но как должна развиваться нация-согражданство? Три возможных варианта высказаны респондентами при опросах. «Наиболее предпочтительной политикой в сфере нацистроительства для большинства населения (50,29% респондентов) является создание единой общности без каких-либо привилегий и дискриминации по этническому признаку, при создании условий для сохранения каждым этносом своих культурных особенностей» [Книга 1, 2018, с. 139].

Вторая по численности позиция объединяется мнением, что гражданская нация должна формироваться на основе общих ценностей и общей казахстанской культуры.

И, наконец, третью позицию занимает точка зрения, согласно которой в формировании нации-согражданства особая миссия выпадает на долю казахского этноса, выступающего центром интеграции мультикультурного общества.

Все модели имеют конечно свои резоны и убедительные аргументы. Но на данном историческом этапе более реалистичными, на наш взгляд, является третий подход, включающий как свои моменты и сохранение этнокультурных особенностей, и образование общеказахстанской культуры.

Казахский народ переживает эпоху ренессанса, воссоздания культурных традиций, преемственности поколений, упрочения национального кода. *«Фундамент любой нации – это знание своих корней. Эту традицию нужно соблюдать всегда»* (г. Усть-Каменогорск, казах, 54 года). *«Традиции играют важную роль в любом обществе, потому что они способствуют объединению и сближению людей»* (г. Павлодар, казах, 18 лет).

Где бы ни жили люди, в ауле или в городе, нет никаких препятствий для соблюдения традиций, они прекрасно вписываются и в контекст городской культуры. 74% опрошенных считают, что «живя в городе, можно без проблем придерживаться всех народных традиций». Большинство казахских семей сохраняют верность заветам отцов и свято соблюдают предписанные ими обычаи: тұсау кесу (обрезание пупа), құдалық (сватовство), бесік той/шілдехана (торжество по случаю рождения ребенка), қыз ұзату (проводы невесты), қонағасы (поминки), жылу (помощь нуждающимся), сүйінші (подарок за хорошую новость). Традиции, как верно подмечают респонденты, укрепляют казахскую идентичность.

Национальный код, средоточие базовых ценностей казахской культуры, формируется и поддерживается исторической памятью народа. Основой национально-го типа восприятия истории всегда был и остается институт «Жеті ата», знание своих предков до семи колен. Исторические события воспринимаются через жизнь и биографии предков, что придает исторической памяти особое, экзистенциальное измерение. *«Человек, не знающий своей истории, может стать успешным бизнесменом, однако он не станет полноценной личностью»* (г. Алматы, русский, 40 лет).

Сегодня институт «Жеті ата» становится как никогда востребованным. Устная традиция, живое общение вытесняется коммуникативными практиками Интернета и клише-диалогами на «форуме». Передача традиционного опыта, этических и эстетических характеристик бытия осуществляется в современном обществе, главным образом, в семье. Функция трансляции культурно-исторического опыта, преемственности поколений становится задачей семейного воспитания, т.е. культурно-историческая роль семьи в условиях цифровой реальности неизмеримо возрастает. И респонденты подтверждают этот тезис, считая семью важнейшей жизненной ценностью.

Социологическая экспертиза выясняет также, какие черты национального характера казахов отвечают современным требованиям и способствуют модернизации общественного сознания. Это – уважительное отношение к старшим, взаимопомощь и взаимовыручка, открытость другим культурам, толерантность, гостеприимство, добродушие. Эти качества отмечают представители других этносов, которые испытывают огромную благодарность казахскому народу, принявшему потерявших родной кров под свой шаңырақ. *«Я заметила, что в казахских семьях старшим детям с*

детства объясняют, что они должны помогать и заботиться о младших. Русские просто взваливают всю ответственность на родителей и все. А если говорить о ценностях казахов – это, конечно, уважение к старшим. Заходишь, например, в общественный транспорт, казахи всегда место уступят, да и к своим родителям они более трепетно и терпеливо относятся» (г. Павлодар, русская, 60 лет).

Не скрывают респонденты и негативных проявлений характера некоторых казахов – чванливость, карьеризм, чиновничество, показушность («понты»), чрезмерная терпимость. Респонденты четко различают «терпеливость» и «терпимость». «С одной стороны, терпеливость – это сильная черта, с другой – это наша слабость. Народ не выступает все терпит» (г. Уральск, русский, 32 года). «Какой-то законопроект выходит, а мы его даже не оспариваем. Хотят – улицу переименуют, а мы просто терпим» (г. Караганды, казашка, 35 лет).

Критично воспринимается общественным сознанием и стремление вложить как можно больше средств в проведение традиционных свадебных обрядов. Прекрасные народные обычаи (беташар, бесік той, кыз ұзату, арқан керу) становятся поводом показного богатства, так что неимущим приходится, чтобы не отстать от остальных, брать непосильные кредиты. «Я знаю это на примере своих братьев, которые под влиянием родственников устраивали такие свадьбы» (г. Караганды, казах, 34 года).

Особенно резко отзываются респонденты о кумовстве, трайбализме, разобщенности казахов по родо-племенному признаку «Бывает, что часто берут на работу не по умственным способностям, а по родственным связям. Это очень тормозит развитие Казахстана» (г. Павлодар, русская, 60 лет). Но позитивный потенциал, духовно-нравственные ценности казахского народа позволяют преодолеть негативные черты, упрочить казахскую идентичность, чтобы выполнить интегрирующую роль в формировании казахстанской идентичности.

Социологическая экспертиза обнаруживает, что этносы Казахстана не только осведомлены о традициях и культурных практиках казахов, но активно в них вовлекаются. «Высокая взаимная вовлеченность представителей различных этнических групп в традиционные и культурные практики казахов свидетельствует о сплоченности казахстанского общества» [Отчет 2019, с. 32]. Показательно, что казахи также участвуют в традиционных культурных мероприятиях других этносов.

Полиэтничность казахстанского общества оценивается большинством опрошенных как одно из важных преимуществ, как возможность расширения культурного опыта, взаимообогащения традиций, обмена жизненными практиками. Граждане предпочитают учиться, работать, отдыхать в поликультурной среде. Они отдадут должное государству, которое руководствуется в своей национальной политике эффективной моделью межэтнических отношений, ориентированной на межэтнический и межконфессиональный диалог. «Я вырос в деревне, где кроме меня был еще один казах, остальные – русские, украинцы, немцы, но, тем не менее, мы никак не делились по национальному признаку и все жили дружно» (г. Кокшетау, казах, 24 года).

Диалектика формирования единства и сплоченности народа Казахстана определяется на современном этапе, прежде всего, проблемами взаимоотношения этносов, их дальнейшей интеграцией в нацию-согражданство. Общественное сознание казахстанцев озабочено именно этими проблемами. Но важным является также преодоление социальных противоречий. Опрошенные называют, в первую очередь, противоречия между богатыми и бедными, чиновниками и гражданами,

собственниками предприятий и наемными работниками. По каждый из этих позиций можно было бы провести специальное исследование. Но ключевой идеей общественного сознания является укрепление согласия между этносами Казахстана и формирование общегражданской идентичности.

Идея единства, т. е. нации – согражданства не остается декларативной, а осуществляется через сохранение различных культурных особенностей при лидирующей роли казахского народа. Казахстанцы подчиняются одним и там же законам, живут в общем правовом поле, стремятся утверждать духовно-нравственные ценности милосердия, любви, взаимопомощи. Государство оказывает социальную поддержку своим гражданам, способствуя их согласию и солидарности, а главное – обеспечивает защиту Отечества от внешних угроз. Идея единства всех этносов, нации согражданства уже стала реальностью, хотя и требует дальнейшего культурного и политико-экономического продвижения.

Таким образом, и литература как социология и социология как наука выделяют ключевой идеей общественного сознания в его этико-эстетическом измерении – единство и согласие всех этносов Казахстана при интегрирующей роли казахского народа. Но если литература не останавливается на уровне сущего и достраивает реальность до уровня должного, создает мир, в котором противоречия разрешаются, социология акцентирует реальность в ее модусе сущего, где объективные противоречия, отраженные в общественном сознании обозначены, но еще не разрешены. Литература и социология взаимодополняют друг друга, что позволяет проанализировать состояние общественного сознания казахстанцев в этико-эстетическом ракурсе.

Заключение

Анализ этико-эстетического сознания казахстанцев осуществлен двумя способами. Первый – исследование такой формы общественного сознания, как литература. В этом по существу эстетическом феномене выражаются ключевые нравственные позиции общественного сознания. Поэтому литература рассмотрена как вариант социологии. Но поскольку в ней отражается не только уровень сущего, но и должного, т.е. действительность преобразуется, достраивается до уровня второй потенции, литература является также философией, продвигающей в жизнь эстетическими средствами этические нормы и нравственные ценности.

Второй способ рассмотрения этико-эстетического сознания казахстанцев, использованный в статье – аналитика социологического материала, представленного в Отчете Центра Бизнес-информации социологических и маркетинговых исследований Visam Central Asia.

Применение этих двух методов позволило выявить центральную этико-эстетическую идею общественного сознания – единство и сплочение. Прежде всего, эта идея характеризует казахский народ, стремящийся упрочить свою культурно-цивилизационную идентичность. Большинство респондентов высказались в пользу тезиса о том, что единство граждан формируется при лидирующей роли казахского этноса. Поэтому укрепление внутри этнического согласия казахов есть предпосылка всеказахстанского сплочения.

Идея единства имеет качество колокагатии, т.е. сочетания добра и красоты. Конфликты, раздоры несут на себе печать категории безобразного, в то же время как единство и согласие определяются в модусе категории прекрасного.

Библиография

‘Отчет по результатам социологического исследования’ 2019. Алматы, Центр Бизнес – Информации, социологических и маркетинговых исследований Bisam Central Asia.

‘Формирование казахстанской идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания Книга 1’. 2018. Алматы, ИФПР КН МОН РК, 474 с.

Transliteration

‘Otchet po rezul'tatam sotsiologicheskogo issledovaniia’ [Case Study Report] 2019. Almaty, Tsentr Biznes – Informatsii, sotsiologicheskikh i marketingovykh issledovaniı Bisam Central Asia.

‘Formirovanie kazahstanskoi identichnosti v kontekste zadach modernizatsii obestvennogo soznaniia Kniga 1’ [The Formation of Kazakhstani Identity in the Context of the Tasks of Modernization of Public Consciousness Book 1]. 2018. Almaty, IFPR KN MON RK, 474 s.

Түйін

Соловьева Г. Қазақстанның этикалық және эстетикалық өлшемдегі қоғамдық құқығы

Мақалада этикалық-эстетикалық сана этиканың құрамдас бөлігі басым бірыңғай феномен ретінде қарастырылады. Талдау екі әдісті салыстырмалы зерттеу арқылы жасалады: тақырыпты Қазақстанның қазіргі заман әдебиеті айнасы арқылы қоғамдық сананың бір түрі ретінде қарастырып және дәл сол мәселені социологиялық материал аясында да зерттеу. Бұл тәсілдер бірін-бірі өзара толықтырып, этикалық-эстетикалық өлшемдегі әлеуметтік сананың екі деңгейін анықтауға мүмкіндік береді: болмыс және тиістілік. Әлеуметтану бастапқы деңгейде талдау жүргізуге мүмкіндік береді. Әдебиет екіншісінің деңгейіне маңыз бере отырып, біріншісін де, екіншісін де үйлестіреді және шындықтың өзгеруі мен көрсетілген қайшылықтардың шешімін айқындайды.

Нәтижеде қазақстандықтардың этикалық-эстетикалық санасының басты құрылымы – көшбасшы ретінде қазақ халқының және елдегі барлық этностардың өзара бірлігі идеясы екендігі анықталды. Бұл идея терең моральдық мәнге ие, сонымен бірге онда көркемдік статусы бар, дәлірек айтқанда эстетикалық. Алауыздық қашан да сиықсыз нәрсе. Ал, өз кезегінде бірлік ізгілік пен сұлулықты үйлестіретін ғажап дүние.

Түйін сөздер: этика, эстетика, әдемілік, ақиқат, ізгілік, келісім, бірегейлік.

Summary

Solovieva G. Public Consciousness of Kazakhstan in Ethical and Aesthetic Measurement

Ethical and aesthetic consciousness is considered in the article as a single phenomenon with a priority of the ethical component. The analysis is carried out in comparative studies of two methods: consideration of the topic in the mirror of modern literature of Kazakhstan as a form of public consciousness and study of the same problem in the mirror of sociological material. These approaches complement each other and make it possible to identify two levels of social consciousness in the ethical and aesthetic dimension: the existing and the due. Sociology enables analysis at the first level. Literature combines both the one and the other, emphasizing the level of due, transformation of reality and resolution of the indicated contradictions.

As a result, it was found that the key construct of the ethical and aesthetic consciousness of Kazakhstanis is the idea of cohesion and unity of all ethnic groups with the leading role of the Kazakh people. This idea has the deepest moral meaning and at the same time has the status of beauty, i.e. character aesthetic. Discord is always ugly. Whereas, unity in its essence is beautiful, showing a combination of good and beauty.

Keywords: Ethics, Aesthetics, Beautiful, Truth, Goodness, Harmony, Identity.

Almira Omarova (New Delhi, India)

THE NATURE OF NORMATIVE MORAL JUDGMENTS

Abstract. Moral judgements have been a crucial subject-matter of a discussion in the domain of normativity. Many thinkers argue moral judgments are necessarily action-guiding, which prescribe what one ought to do and what ought to be the case. The moral statement “killing is wrong” is prescriptive and locates in the purview of first-order ethical questions. Moral realists widely accept that moral judgments represent propositions, therefore they are subject to truth and false conditions. Thus, moral conclusions can be derived logically from valid premises. How to derive the conclusion “killing is wrong”? How to justify the statement? What does “wrong” mean in this context? This kind of philosophical issue has been labeled as the second-order questions, which is in the purview of metaethics. This article is devoted to the subject of normativity and the nature of moral judgments advocated by metaethicists David Copp and Ralph Wedgwood. The purpose of this article is to outline the current debate on the nature of normative moral judgments. In conclusion, I shall agree with both Copp and Wedgwood on two points. One, normative moral judgment can be subject to cognition. Two, there are true and false beliefs about particular moral facts which constitute the significant part of the reality we live in.

Keywords: Normativity, Normativity of Morality, Metaethics, Moral Judgments, Truth and False Statements, Moral Realism.

Introduction

The domain of normativity embraces an infinite number of issues. Generally, the one who deals with normativity would be confused about how to start telling its story. Normativity has been in vogue both among philosophers and among those ordinary people who steadily strive to acquire the meaning of existence. The only difference between philosophers and ordinary people is that the latter are committing to it unconsciously without digging into the extreme trivia which the domain of normativity covers. In real life, we do engage immensely in normative discourse. As Stephen Finlay argues, our shopping list is also, to some extent, normative because it directs us what we are going to buy at a grocery store [2010]. Likewise, we do make moral judgments by evaluating actions as good and bad, or right and wrong. So, the given moral terms constitute a large part of our normative lives. An assumption regarding the existence of particular moral norms which govern our life can be true. Indeed, the view that moral facts and properties exist has been propounded by moral realists like Russ Shafer-Landau, Terence Cuneo, and some of the representatives of Cornell Realism such as Richard Boyd, David Brink, etc. They argued that it is essential that if “killing is wrong”, then we ought not to kill, and this norm ought to be applied for all community species.

Over the last few decades, the second-order ethical, or metaethical issues have mostly been on philosopher's line of sight. The second-order problems, to mention a few, concern the metaphysics of moral terms, moral properties and relations, naturalism and non-naturalism in ethics, reason and rationality in ethics, internalism and externalism about moral judgments, etc. Michael Smith in his work entitled ‘The Moral Problem’ writes, “we should begin our study of ethics by focusing on meta-ethics, not normative ethics. For we cannot hope to do normative ethics without first knowing what the standards of correct argument in normative ethics are, and it is in meta-ethics that we discover these

standards” [1994]. It is established that metaethical issues have been in vogue from G.E. Moore’s ‘Principia Ethica’, which is mainly devoted to the question of non-natural morality per se [Fisher 2011, p. 3]. All things considered, as most of the philosophers perceive it, the foremost aim of normativity is to ponder over the issue ‘what are the conditions for judging something as right and wrong’.

So, how are we to determine our actions as right and wrong? Let us take an earlier statement “killing is wrong”. The statement explicitly states that we ought not to kill. Applying the judgment “killing is wrong” to humans only or to non-human living beings as well is another issue which I shall not discuss it here since Philippa Foot in her book entitled ‘Natural Goodness’ has brought it extensively [2001]. Is the statement “killing is wrong” of a natural character? Or is the judgment an invention of humans? To find the sources of those normative judgments and moral normativity is not an easy task. I argue that the problem should be addressed not by philosophers and ethicists alone but the answer should emerge from a collective effort of various disciplines. Nonetheless, we may seek to find the sources of normativity in questioning ourselves why we need good things, why we need benevolence or how benevolence is important at all. Reflecting on these and the like questions may bring us to partial answers of our normative lives. One might agree with Christine Korsgaard’s compelling argument that one could find the sources of normativity in humanity itself [1992]. I suggest that this is one of the realist positions on how should one live.

Methodology

The study of moral judgments requires a thorough metaethical investigation. Hence, an essential method to apply should be metaethical analysis. Descriptive analysis is also important in discussing the nature of moral judgments.

Discussion and Results

The normativity of morality roughly investigates at least two key questions. First, whether all moral claims are action-guiding, that is, prescribing what we ought to do, and what we ought not to do (or all moral claims are merely expressions of our emotions).

Normativity is widely discussed in various ethical deliberations; there would have been a number of uncertainties while pondering over how to actually comprehend the normative. Nevertheless, the domain of the normative which I will be discussing here is purely ethical. The normative, in this paper, is considered in two ways: a) Factualist/realist—the idea that normative judgments are truth-apt and factualist. Thus, normative judgments are the part of the reality itself, and represent things out there in the world. b) Non-factualist/non-realist—the idea that normative judgments are not truth-apt. This implies normative judgments do not bear any fact in their content. Thus, they do not represent anything about the world.

David Copp’s argument that “moral claims are normative” [1995] is a key argument which supports the idea of normativity of morality. A second focal argument emerges from Ralph Wedgwood’s deliberation on normative thought and normative discourse which lead him to the conclusion that there are normative facts or truths. Wedgwood writes, “that these normative facts must be mentioned in any adequate account of our thought and discourse” [2007]. Factual judgments tend to be justified with that of science, hence, according to Wedgwood, normative judgments being judgments of facts can describe different events

in the world along with that of science. Indeed, the compilation of arguments of both Copp and Wedgwood present two important arguments for further development of the nature of normative moral judgment outcomes. These arguments further support the idea that normative moral judgments are subject to cognition. However, a problem arises in the consideration of moral judgments because it is dominantly accepted that some of the value judgments cannot be subject to truth and false conditions. In this regard, I shall assert that there are two types of moral judgments: the first set of judgments are action-guiding judgments such as “killing is wrong” – the statement implies that you ought not to kill; and the second set of judgments is the value judgments such as “Tom is a good person”, or “the movie which has been released last month is good.”

I will draw a realist outline of the nature of the normative, according to which normative judgments are truth-apt. Hence, normative moral judgments are truth-apt, thus they somewhat represent the facts out there in the world. Henceforth, there is a possibility of the normative theory—moral realism which means that there are moral facts and moral properties that could be able to describe certain things in the world. On the contrary, anti-realists argue that normative judgments do not prescribe what we ought to do or what ought to be the case, and that moral judgments do not stand for propositions out of which valid conclusion could be derived. Also, anti-realists steadily argue that moral judgments do not represent any fact-value statements, and that moral statements are merely expressions of emotions. A.J. Ayer is an ardent defender of the view that moral judgments express our emotions of approval or disapproval of something [1971]. As opposed to Ayer, Allan Gibbard’s theory of norm-expressivism [1995] and Simon Blackburn’s theory of quasi-realism [1993] are proponents of the view that moral judgments are not cognitive. Prior to these thinkers, David Hume held that moral judgments are meaningless fabrications of emotion that can be neither true nor false [Hume]. Hume does not consider our mental states, such as beliefs and intentions as products of reason alone. He argues that some of them emerge from sense perception and some of them from sympathy. Hume claims that there are no moral facts as such which are solely derived from reason. Instead, they are moral distinctions derived from sentiments. Hume also suggests that no “ought” judgments can be directly inferred from the set of premises expressed by “is” judgments. One may agree with Hume that ought statements cannot be derived from scientific factual statements. He argues that a moral evaluation does not express any proposition and state any fact. Moral evaluation is a vent of feeling, or a feeling itself. But what can be said about moral “is” judgments. If “killing is wrong”, then why we cannot simply say that “we ought not to kill”? Does it mean that moral judgments obey some other kind of logic? Hume indicates that no ethical or any other evaluative conclusion can be derived from the premises which are solely factual premises. However, Hume implicitly indicates that he, to some extent, accepts that moral judgments are factual judgments.

Likewise, logical positivists believed that knowledge which is not verifiable could not be true or actual knowledge. Put differently, those statements which do not correlate to specific requirements of the verification principle cannot be regarded as meaningless. Notably, the truth value of moral judgments is not verifiable either by means of scientific methods or anyhow else. However, moral judgments are an important and essential part of our normative life. We are not craving for the valid answer to how logical positivists would justify the assertion that moral claims are an indispensable part of our normative

life. Logical positivists overlook the other part of human reality, which is a normative life full of extraordinary facts and properties. The position of logical positivists concerning moral judgments is not satisfying in terms of the fact that the world can be explained only in terms of physical objects, and events which can be supposedly verified with that of scientific methods. Unscientific discourse like ethics and metaphysics is not cognitive, according to logical positivists.

Copp, in his book, contends that “all moral claims are normative” [1995]. Before elaborating on this further, I will discuss the distinction between normative and non-normative claims. Factual judgments cannot be prescriptive. They do not prescribe anything as such. The function factual judgments mostly bear is to describe the given physical world. It is also evident that factual statements are true statements, so we need not commit ourselves into difficulty justifying the truthness of factual statements. The issue is instead with that of evaluative judgments which cannot be verified either by any science or any applied psychological tool. So, what is the right place for evaluative judgments to be at? What metaphysical and ontological realm they are located at? There is a tendency to abandon evaluative judgments and take them for granted. However, I claim, one must not be doing injustice to those evaluative judgments which are constitutive part of our normative life and the moral realm we are so eagerly trying to locate in our ontology. The issue is not merely about doing justice to value judgments, but the value judgments impartially prove that we do acquire our moral feelings towards people and towards different events. Again, I shall reiterate that this is an essential part of our normative ontology.

So, overall, Copp is a defender of a realistic account of the “normativeness” of moral statements. He sought to show under which conditions moral claims are normative and what normativity of moral claims would mean in general. A standard is a rule or norm, which can be expressed by an imperative. According to Copp’s theory, normative claims express propositions about relevant standards. Further, he elaborates that those propositions which are being represented by some moral claims entail that some moral standards are justified [1995]. That is, the thinker tries to explain the normativity of moral claims by the idea of a standard which entails that moral judgments bear truth-value, and somehow can explain the events in the world.

An essential investigation on the nature of normative judgments has been comprehensively done by Ralph Wedgwood in ‘The Nature of Normativity’. The book is to be recognized, as Wedgwood himself writes, as not just interdisciplinary, but aggressively intersubdisciplinary piece [2007]. The core concepts which he is expanding in the book are the meta-philosophical analysis of normative thinking, the metaphysics and epistemology of normative beliefs. He argues that there are normative facts and truths and that these normative facts are metaphysically irreducible [2007]. Therefore, the whole domain of the normative cannot be elaborated without reviewing the fundamental constituents of the normative such as normative properties, relations, beliefs and so on. Secondly, to explain realism about the normative, Wedgwood appeals to the concept that the intentional is normative. The idea emerges from the philosophy of mind. The slogan “the intentional is normative”, as he writes, “suggests that there is no way of explaining the nature of different sorts of mental states that have either deliberate or intentional or representational content without using normative terms” [2007]. Intentional mental properties are normative; thus, the normative properties are tied with

the features of mental states. Wedgwood argues that mental properties are irreducible; therefore, normative properties are also irreducible [2007].

The first and foremost issue with normative discourse, according to Wedgwood is that our daily discourse is not only about what people think is the case but the core problem of the whole domain of normative thinking lies in a reflection about what people think ought to be the case [2007]. Wedgwood calls it normative thinking. So, practically, Wedgwood develops a realist account of the nature of the normative. Any judgment which embodies particular properties of realism more or less means that the instantiation of that judgment can be subject to cognition. Thus, the judgment can be true or false. Furthermore, Wedgwood's deliberation of the realistic account of the normative also entails the view that moral realism is possible. Consequently, moral epistemology can also be a plausible theory about moral knowledge. A question arises, what realism implies in normative discourse. It is an ambiguous term. Geoffrey Sayre-McCord, in the introduction of 'Essays on Moral Realism', has suggested that some understand realism as implying something being objective; realism in terms of independence from the mental; and at last, realism as a semantic thesis about the nature of truth and its transcendence of our recognitional capacities [1988].

According to Kit Fine's article 'The Question of Realism', it has been stated that in philosophical reflections about realism "the difficulties begin with the formulation of the question rather than with the attempt at an answer" [2001]. Fine provides at least two answers for possible metaphysical grounds of realism. One, metaphysical reality is to be identified with what is "objective" or "factual" [2001]. Here, Fine distinguishes what realistic and factualist terms would mean. Fine writes, "we see that questions of factuality and reality are to be answered by essentially the same means. It is not merely that the determination of what is factual is relevant to the determination of what is real but that, in both cases, the questions are largely to be settled through considerations of ground" [2001]. According to the second assumption, metaphysical reality is to be identified with what is "irreducible" or "fundamental". On this view, the reality is constituted by specific irreducible or fundamental facts; and in denying reality to a given domain, the antirealist is claiming that its facts are all reducible to facts of some other sort [2001].

Ahead of Fine, there is another well-developed article, namely Michael Dummett's 'Realism'. Dummett explains the conception of realism in a characteristic of his style that is immensely analytical and well-bred. The first point which Dummett draws upon is the semantics of realism. He argues that realism is a thesis about what renders a statement in the given class true when it is true [1992]. That is the very rough idea about what realism would conceptually mean is that statements in the given class belong to some reality which exists independently of our knowledge of it; that is the reality itself renders the truth and false values of a statement in the given class. So, subsequently, Dummett concludes that "realism involves acceptance, for statements of the given class, of the principle of bivalence, the principle that every statement is determinately either true or false" [1992]. At the same time, Dummett indicates that acceptance of bivalence is not sufficient to explain realism, but is a necessary condition for it. With the hope that an understanding of the metaphysics of realism developed by Sayre-McCord, Fine and Dummett is reliable, thus we can proceed to the point that normative realm is worthy of any serious investigation.

Conclusion

In our modest understanding, normativity is the conception on how should one live; that is, normativity shall at least naturally beget norms to govern our lives. Ironically, some people might think that it is quite easy to arrive at possible versions of how we should live. Normativity claims that some judgments are prescriptive or action-guiding. That is, the normativity thesis seeks to answer, or at best, to come close to the first-order question of ethics such as “how one should live”, “what we ought to do and what ought to be the case”. Another point with normative judgments is whether these judgments are truth-apt or not, or normative beliefs are only the judgments about approval or disapproval of a particular view about something that is right or wrong.

In this paper, I discussed the views of expressivists and non-realists on the nature of the normative. They argue that the nature of normative moral judgments is not truth-conditional, or normative moral judgments are mere expressions and intimations of emotions. Thus, they have no place in the whole picture of the world because they cannot simply describe the world as it is.

I have mainly reflected on how we can start the discussion about the truth values of normative moral judgments. I have given a brief outline of existing theories on the nature of normative judgments, likewise normative moral judgments. I have mostly appealed to two critical developments on the nature of normativity, namely Ralph Wedgwood and David Copp. While the former is a realist on the nature of normative judgments, the latter is an adherent of the view that normative claims express propositions about relevant standards – that is moral standards. In this paper, I primarily agreed with that of Wedgwood’s position that the nature of normative judgments could be true or false. Hence, their content can consist of a piece of essential information about the world. I also argued that the nature of such moral normative judgments such as “killing is wrong” is true. Therefore, it is a fact that “killing is wrong”. In other words, it is true that such facts exist out there in the world. They exist independent of other related factors external to the statement “killing is wrong”.

References

- Finlay, S. 2010. ‘Recent Work on Normativity’. *Analysis*, Vol. 70, No. 2, pp. 331-346.
- Smith, M. 1994. ‘The Moral Problem’. Blackwell Publishing Ltd, p. 226.
- Fisher, A. 2011. ‘Metaethics’. Acumen Publishing Limited, p. 192.
- Korsgaard, C. 1992. ‘The Sources of Normativity’. *The Tanner Lectures on Human Values* delivered at Cambridge University, p. 112.
- Copp, D. 1995. ‘Morality, Normativity and Society’. Oxford University Press, p. 262.
- Wedgwood, R. 2007. ‘The Nature of Normativity’. Clarendon Express, Oxford, p. 296.
- Ayer, A. 1971. ‘Language, Truth and Logic’. Penguin Books, p. 206.
- Gibbard, A. 1990. ‘Wise Choices, Apt Feelings’. Clarendon Express, Oxford, p. 346.
- Blackburn, S. 1993. ‘Essays in Quasi-Realism’. Oxford University Press, p. 262.
- Hume, D. 2009. ‘A Treatise of Human Nature – Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects’ (first published in 1740). The Floating Press, p. 975.
- Moore, G.E. 1903. ‘Principia Ethica’. Cambridge University Press, p. 313.
- Fine, K. 2001. ‘The Question of Realism’, *Philosophers’ Imprint*, Vol. 1, No. 1, p. 29.
- Dummett, M. 1992. ‘Realism’. *Synthese*, Vol. 52, No. 1, Realism, Part II, pp. 55-112
- Foot, Ph. 2001. ‘Natural Goodness’. Clarendon Press, Oxford, p. 125.
- ‘Essays on Moral Realism’, 1988. Cornell University Press, p. 317.

Түйін

Омарова А. Нормативті-моральдық пайымдаулардың табиғаты

Моральдық пайымдаулар туралы философиялық ой-толғаулар әр уақытта философтардың назарында болған. Аталған мәселе нормативтілік саласының маңызды бөлігі, себебі ойшылдардың басым бөлігі моральдық пайымдаулар белгілі бір іс-әрекеттердің себебі деп есептейді, осылайша бізге қалай әрекет етуді және белгілі бір шарттар аясында қандай әрекеттердің шын екені туралы нұсқау береді. «Адам өлтіру жаман іс болып табылады» деген моральдық мәлімдеме нұсқаулық сипатқа ие және бірінші қатардағы этикалық сұрақтар саласына жатады. Моральдық реалистердің пікірлерінше моральдық пайымдаулар қандай да бір пайымдауларды білдіреді, сол себепті шынайылық және жалғандық шарттарына бағынады. Осылайша, моральдық қорытындылар логикалық тұрғыдан дәлелденген алғышарттардан шығарылуы мүмкін. «Адам өлтіру жаман іс болып табылатыны» туралы қалайша қорытынды шығаруға болады және бұл мәлімдемені қалай дәлелдеуге болады? «Жаман» термині қандай мағынаны береді? Осы тәріздес философиялық мәселелер екінші қатарлы сұрақтар ретінде белгіленген, олар метаэтика саласына жатады. Бұл мақала Дэвид Копп және Ральф Веджвуд сынды метаэтикердің қорғаған нормативтілік және моральдық пайымдаулардың табиғаты тақырыбына арналған. Бұл мақаланың мақсаты нормативті-моральдық пайымдаулар табиғаты туралы ағымдағы пікірталасын талқылау болып табылады. Қорытындылай келе, автордың мәлімдеуінше нормативті-моральдық пайымдаудың танымдық мәні болуы мүмкін, сонымен бірге біз өмір сүріп жүрген шындықтың негізгі бөлігін құрайтын, нақты моральдық фактілерге қатысты пайымдаудың шынайылығы мен жалғандығы шарттарына жатады.

Түйін сөздер: нормативтілік, моральдің нормативтілігі, метаэтика, моральдық пайымдаулар, шынайы және жалған пікірлер, моральді шынайылық

Резюме

Омарова А. Природа нормативно-моральных суждений

Философские размышления о природе моральных суждений всегда были на крючке философа. Данная тема является значительной частью изучения нормативности. Многие мыслители считают, что моральные суждения являются причинами определенных действий и, таким образом, предписывают нам, как мы должны действовать при определенных условиях, также какие поступки есть истинные. Моральное утверждение, что «убийство является плохим поступком», носит предписывающий характер и относится к сфере этических вопросов первого порядка. Моральные реалисты широко признают, что моральные высказывания представляют собой суждения, поэтому подчиняются условиям истинности и ложности суждений. Таким образом, моральные выводы могут быть логически выведены из обоснованных предпосылок. Как сделать вывод, что «убийство является плохим поступком» и как обосновать данное утверждение? Что значит термин «плохой» в контексте? Такого рода философские проблемы были обозначены как вопросы второго порядка, и входят в сферу метаэтики. Данная статья посвящена теме нормативности и природе моральных суждений, отстаиваемых метаэтиками как Дэвид Копп и Ральф Веджвуд. Целью данной статьи является обсуждение текущих дебатов о природе нормативно-моральных суждений. В заключение, автор утверждает, что нормативно-моральное суждение может быть предметом познания, а также подлежать условиям истинности и ложности суждений в отношении конкретных моральных фактов, которые составляют значительную часть реальности в которой мы живем.

Ключевые слова: нормативность, нормативность морали, метаэтика, моральные суждения, истинные и ложные высказывания, моральный реализм.

*Сайра Рахипова, Даурен Тойматаев (Талдықорған, Қазақстан)
Гульжан Абдигалиева (Алматы, Қазақстан)*

«МӘДЕНИ МҰРА» КАТЕГОРИЯСЫН ТАЛДАУ

Аннотация. Мақалада қазақ дүниетанымында ерекше орын алатын мәдени мұра мәселелері қарастырылады, бұл категорияға тарихи-философиялық талдау жасау қазіргі ғылымның талабы болып табылады. Рухани, әлеуметтік, саяси және идеологиялық факторлармен анықталады. Мәдени мұра деп біз мәдени дәстүрлерді, мінез-құлықтың тұрақты стандарттарын, адамгершілік нормалары, ойлау стереотиптері, саяси, құқықтық және философиялық идеялар, эстетикалық ұғымдар сияқты рухани құндылықтарды түсінеміз. Дәл осы дәстүрлер халықтың қазіргі өмірінің тарихи тамырларын құрайды және оның мәнін көрсетеді. Кез-келген қоғамда адамзаттың ғасырлар бойғы дамуы нәтижесінде қалыптасқан мәдениет болады. Мәдениет әлеуметтік тәжірибені таратудың негізгі формасы ретінде қоғамның тарихтағы өміршеңдігіне ықпал етеді және әрдайым алдыңғы буындардың тәжірибесін сақтайды. Мәдениет – адамзат қалыптастыратын, сақтайтын және тарататын мұралық ақпарат жиынтығы. Мәдени мұраны тарихи-философиялық тұрғыдан зерттеу рухани мәдениетті нығайтады.

Түйін сөздер: мәдениет, мұра, дәстүр, қоғам, руханият, философия.

Кіріспе

Қазақстан қоғамының қазіргі даму жағдайын сипаттайтын әлеуметтік-мәдени трансформациялық жағдайында мемлекеттің тарихи-мәдени және ұлттық игіліктеріне аса мән берілгені байқалады.

Қазақ дүниетанымында айрықша орын алған мәдени мұра мәселесін тарихи-философиялық тұрғыдан талдау – заман талабы. Мәдениет әлеуметтік тәжірибені тасымалдаушы үлгі ретінде қоғамның ұзақ тарихи кезеңде өмір сүретін жағдай жасайды және әрқашан өткен тәжірибелердің сақталуына ықпал етеді. Бұдан басқа, мәдениеттің спецификасы ретінде оның қоғамның генетикалық емес жадысы болып табылатындығы, яғни оны тарихпен, әр кез рухани-интеллектуалдық мінез-құлықтың, өмірдің үзілмеуін алмастыруымен байланыстылығы танылады. Бұл мағынада мәдениет адамзаттың қабылдап, сақтап, ұрпақтан-ұрпаққа жалғастыратын мұралық ақпараттың бірлігі ретінде қарастырылады. Әрбір қоғам адам баласының сан ғасырлар бойы даму тарихының нәтижесінде біртұтас, бүтін жүйе түрінде қалыптасқан мәдениетке ие. Мәдениет әлеуметтік тәжірибенің таралуының негізгі түрі ретінде қоғамның тарихта өміршең болуына және әрқашан алдыңғы ұрпақтың тәжірибесінің сақталып қалуына ықпал етеді. Сонымен қатар мәдениеттің ерекшелігі оның қоғамдық жады болып абылуында. Мәдениет – әрқашан адами ортада үздіксіз рухани, адамгершілік, интеллектуалдық қасиеттерді қамтамасыз етіп отыратын тарихи жады. Бұл орайда мәдениет дегеніміз адамзаттың қалыптастырып, сақтап, таратып жатқан мұралық ақпарат жиынтығы. Мәдени мұраны тарихи-философиялық тұрғыдан зерделеу рухани мәдениетті шыңдай түседі.

Әдіснама

Аталмыш мақаланың әдіснамасы ретінде тарихилық пен логикалықтың бірлігі әдісі, жүйелілік, нақтылық, біртұтастық, тарихи-методологиялық принциптері

басшылыққа алынды. Заманауи қазақстандық қоғамның даму сатысындағы мәдени мұраны сақтау мәселесі тарихи-философиялық тұрғыдан қарастырылып, оны жүйелеп көрсетуде сараптамалық және логикалық тәсілдерге ерекше көңіл бөлінді. Бұл тәсілдер рухани жаңғырудың негізі болып табылатын мәдени мұраға қатысты өзекті мәселелерді тұжырымдап көрсетуге мүмкіндік берді.

Негізгі бөлім

Қазіргі заманда қоғамның барлық саласында қандайда бір деңгейде жаһандану үдерісінің орын алып және соның салдары ретінде жеке адамдардың, этностардың және мәдениеттердің қарым-қатынасының күшею әсерін кездестірмеу мүмкін емес. Одан рухани сала да, оның ішінде мәдени мұра да тыс қалмады. Жаһандану және жалпы европалық интеграция жағдайында мәдени мұраны дамыту, халықтардың ұлттық ерекшелігін, қоғамның қайталанбас тұрпатын сақтау – басты мақсат. Бұл жағдай мәдени мұраның даму ерекшеліктерін қайта қарап, сараптау қажеттігін тудырады. Ұлттық жаңғыру дегеніміз – ұлттық сана мен тығыз байланысты. Оның түпкі мақсаты – ұлттық бірегейлікті сақтап, ел ішінде бейбітшілік пен келісім үйлесе отырып, ұлттық береке, бірлік салтанат құрған бәсекеге қабілетті, табысты ел болу.

«Мәдениет – ұлттың бет-бейнесі, рухани болмысы, ақыл-ойы, парасаты. Өркениетті ұлт ең алдымен тарихымен, мәдениетімен, ұлтын ұлықтаған ұлы тұлғаларымен, әлемдік мәдениеттің алтын қорына қосқан үлкенді-кішілі үлесімен мақтанады. Сөйтіп, тек өзінің төл мәдениеті арқылы ғана басқаға танылады» [Назарбаев 2016, 1 б.]. Елбасымыздың мәдениетке, рухани жаңғыруға, руханиятқа, білім, ғылымға маңыз беруі – үлкен көрегендік пен ұлттың алға ілгерлеуін жылдам қарқынмен жылжытатын қозғаушы күш.

Адамзат дамуының әр түрлі кезеңдерінде мәдениет өткен кезеңдер мәдениеттерінен алшақтаған емес. Мәдениет қазіргі өмірдің мазмұнына, сұранысына жауап бере алатындай өзіне ғасырлар бойы қалыптасқан көптеген үлгілердің барлық жақсы жақтарын қабылдап алады. Мәдениет өзге мәдениеттермен тікелей байланыста болады, белгілі мөлшерде өзіндік мазмұн шектеп, мәдениеттің толық элементтері болып табылады.

Мәдени мұра мәселесінің кейбір тұстарын зерттеу терең философиялық дәстүрге ие. Бұл мәселенің заманға сай логикалық түсіндірілуі бірте-бірте қалыптасты, басында ол жалпы мәдениет туралы түсінік түрінде, содан кейін ғана мәдени мұра жеке зерттеу объектісі ретінде қарастырылды.

Батыс Еуропалық дәстүрлер аясында мәдениет туралы алғашқы ой ежелгі грек көзқарасынан алынған, онда мәдениет табиғаттан берілген сый ретінде қарастырылған. Грек философтары табиғат – «фюсис» және «космос» ұғымдарының айырмашылықтарын анықтады. «Пайдея» грек термині тәрбиелеу, оқыту, кең мағынасында мәдениет, білімділік, ағартушылық ұғымдарына түсінік береді. Гректік «пайдейяның» негізгі құндылықтары мәдениет контексінде нормалармен үлгілер ретінде қалыптасады. Құндылықтармен идеяларды ұғыну грек мәдениетінің идеясына іргетастық маңызды мағына береді.

Грек философтары мәдениетті табиғаттан бөлек қалыптастырып қоймай олар «табиғат бойынша» түсінігі тұлғаның еркіндігі мен өзін-өзі анықтауына негізделген

мүмкіндіктерді теориялық тұрғыдан түсіндірді. Мәдениет пайдейя ретінде адамды табиғаттан алшақтатпайды. Оның табиғат әлемімен үйлесімділікте және жеке сұраныстарымен өмір сүруге мүмкіндік береді.

Платон теориясы бойынша заттардың, дене түрлерінің рухани үлгілерінің өмір сүре бастауының мағыналық жағы қарастырылады. Платон идеалдық мәдениет түрлерінің жалпы маңыздылығын ерекше ескереді. Платонның анықтамасы бойынша, пайдейя адамзат дамуының идеялық түріне сәйкес адамның өзгеруіне жетекшілік ету.

Аристотельдің жан-жақты жүйесі табиғат пен қоғамды бірақ қамтыды, яғни, адамның «мәдени» өмір сүруіне үлкен мән береді. Аристотельдің ойынша адамның мәдени даму барысында «катарсис» – рухани тазалану мен жаңғыру маңызды орын алады.

Ең алғаш мәдениетті рухани дүние ретінде Цицерон байқаған болатын, ол философияны рух пен ақылдың мәдениті ретінде қарастырды. Цицерон қазіргі таңда «мәдениеттілік» деп танылатын адамшылық қайырымды, іс әрекеттер, ерлік білімге ұмтылушылық, білімділік, шығармашылық сияқты адамның қасиеттерін атап көрсетті «Тускуланские беседы» шығармасында ежелгі рим ойшылы былай дейді: «Как поле без возделывания не даст урожая, так и душа. А возделывание души это и есть философия: она выпалывает в душе пороки, приготовляет души к принятию посева и вверяет ей – сеять только те семена, которые; вызрев, приносят обильнейший урожай» [Цицерон 1975, 202 б.]. Цицеронның айтуынша, білімділік бұл – мәдениет пен философияны жасаушы адамға қоғамның қоятын бірінші талабы. Антикалық ойшылдар мәдениеттің сұлбесін жасады және мәдениеттің алғашқы сыншылары да болды.

Мәдени мұра мәселесін антикалық философтардың еңбектеріндегі түсініктерді қорытындылай келе, айта кету керек, мәдениет – бұладамның ақылы, таланты, еңбек таңбалары бар бізді қоршаған заттар мен құбылыстар әлемі. Бұл – өзінен өзін туындататын табиғаттан айырмашылығы бар адамдар әлемі. Оның әртүрлі анықтамалары мәдениеттің түрлі сферасын сипаттайды. Яғни мәдениет – бұл адамзаттың жасаған дүниесі. Антикалық философтардан айырмашылығы, ортағасырлық теологтар мәдени мұра мәселесін Құдайдың жаратылуымен тығыз байланыста қарастырады. Егер антикалық философтар үшін мәдениет пен мәдени мұра түсінігі адам еңбегімен, іс-әрекетімен және оның қызметімен байланысты түсіндірілген болса, ал ортағасырлық теологтарда басқаша, яғни адам дүниеге келмей тұрып оның іс-әрекеттері, қылықтары құдайдың ерік-жігерімен белгіленіп қойған. Ол белгі игілікке (адам оған лайықты болмаса да), немесе азаптарға (жазықсыз болса да) бағытталған болуы мүмкін – деген тұжырым жасалған. А. Августиннің «О граде Божьем» еңбегінде атап көрсеткендей, орта ғасырлар кезеңінде мәдениет сөзінен бұрын, адамның құдайға деген сүйіспеншілігін ашу мүмкіндіктерін түсіндіретін «культ» сөзі қолданылған. Мәдениет рухани фактор, құдайлармен арақашықтық ретінде қабылданды. Яғни адамзат баласына жоғарыдан «Құдайдың бергені» рухани құндылық, сақтаушы мен жаратушының қолында екені білінеді.

Христиандық діни ілімді Аристотельдің философиясымен байланыстырған, шіркеудің алғашқы схоластикалық ұстазы, теолог-философ Аквинский құдайдың арқасында қосылған алғашқы бастамалар – форма мен материя – жеке заттар

элементін тудырады. Адамның өзі де жан мен дененің қосындысынан пайда болған. Жан «таза форма» ретінде күйреуі, жоғалуы мүмкін емес. Бірақ ол жерде тіршілік пайда болғанға дейін жеке өмір сүрмеген, оны құдай жаратқан деген ойды айтқан. А. Августин адамгершілік және этикалық бағдарларды көрсетіп, замандастарына және барлық келесі философияларға орасан зор ықпал етті. Адамның құндылығы оның басқа адамдарға деген махабатының дәрежесімен айқындалады. Ойшылдың сөзімен айтқанда, адамды сүй, сол кезде қалағаныңның бәрін істе. Өз атымыздан қосарымыз: сүйетін адам жамандыққа бармайды, ол тек әлемдегі жақсылықтың және әсемдіктің санын арттырады.

Ортағасырлық философияның көптеген идеяларымен келіспей, өзіндік пікір айтып, таным процесінде тәжірибенің беделін көтерген ойшылдардың бірі Р. Бэкон болған. Ол табиғаттану ғылымдарын теологиядан бөлу керектігін уағыздап, ғылымдар ғимаратының іргетасы – тәжірибе деп есептеді. Себебі тәжірибе – тәжірибе болғандықтан құндылыққа ие. Егер антикалық философтар мәдениет пен мәдени мұра мәселесін зерттеуде терминнің өзіне назарын салса, ортағасырлық теологтар барлық нәрсені жаратушысы Құдайдың рөліне көп ден қойған. Адамдардың өмірі мен іс-әрекеттері тікелей бағынышты табиғат заңдылықтарын танып-білуде барлық ғылымдарға тән әмбебаптық тәсілдің маңызы зор деп есептелініп, сондай әмбебаптылық тәсіл ретінде көбінесе логикалық ойға және тәжірибеге сүйенген математикалық, кейінірек механикалық тәсіл ұсынылды.

Қайта өрлеу кезеңінде философия мәдениетін жан-жақты тұлғалық қалыптасу үрдісі ретінде түсіндірілді. Антикалық көзқарас бойынша мәдениет адамның үйлесімді және жаңғырған дамуға ұмтылуда белсенді шығармашылық бастама ретінде қарастырылды. Интеллектуалды және эстетикалық даму культы, ақсүйектер әрекетінің басымдықтары өздерінің жүзеге асуын өмірдің спецификалық үлгілерімен гуманистердің жаңғырған идеяларынан тапты. XVI ғасырдың басында *cultura* сөзінің алғашқы мағынасының кеңеюімен және мәдени философиялық интенциялар акцентінің ақылды өңдеуге ауысуына байланысты мәдениеттің құнды кодтарын зерттеу басталады. Осылайша, антика, ортағасырлар қайта өрлеу дәуіріндегі түсінік келесі тарихи даму кезеңіндегі мәдени мұралардың зерттеуге негіз болды. Мәдени мұра феноменін зерттеудегі теориялық-әдіснамалық көзқарас, гуманизм тиянақты идеялық қозғалыс ретінде қалыптасты. Гуманизм феодализмге және ортағасырлық теологиялық көзқарастарына қарсы пікірлермен тығыз байланыста болды. Мәдениет және мәдени мұра ұғымдарын талдай келе, қайта өрлеу дәуірінің философтары антика философиясындағы гуманистік дәстүрді, ортағасырлық шығыс мәдениетінің алдыңғы қатарлы ойларын өз заманының талап тілегінің қажетіне жаратып, жаңа заман ғылыми көзқарасының қалыптасуына зор ықпал етті.

Жаңа дәуірде мәдениет ұғымы адамның білімділігімен, тәрбиелілігімен, ағартушылығымен байланысты болды. Еуропаның мәдениеттілігімен, өркениеттілігі басқа халықтардың «жабайлығына» қарсы қойылды. Сондай-ақ, бұл кезеңде мәдени даму түсінігінің негізі қалыптасты, ақыл-ой идеясы мәдениеттің қызмет атқаруынан пайда болды, адамзаттың дамуында мәдени мұраның басты рөлі туралы ой қалыптасты, мәдени мұраны жүзеге асыру және таралуының негізгі алғы шарттары дәстүр және сабақтастық туралы, пайымдаулар қалыптасты. Жоғарыда айтылған идеялар немістің философиясында маңызды импульс алды.

И. Гердердің айтуы бойынша мәдениет адамның негізгі мәнін ашатын құрал, мәдениет арқылы ол өзінің өмірлік кеңістігін жасайды.

Оның тұжырымы бойынша мәдениет адамның мүмкіншіліктерінің бірлігі «человек с головы до пят воплощенная искусность, орудие, ставшее живым телом» [Гердер 1977, 103 б.]. И. Гердер басты назарды мәдениеттің маңызды ерекшелігі ретінде сабақтастыққа аударды. Сабақтастық механизмдері арқылы адамзат, әлеуметтік-мәдени тәжірибені ұрпақтан-ұрпаққа жеткізеді, қазіргі кезде маңызды болып табылатын мәдениеттің элементерін қабылдайды. «История человечества необходимо становится цепью, не прерывающейся нигде, от первого до последнего члена – цепью человеческой общности и традиций воспитания человеческого рода» [Гердер 1977, 108 б.]. И. Гердердің ойынша мәдениеттің өміршеңдігі және оның тарихи таралуы тіл мен дәстүрдің арқасында жүзеге асады. Неміс ойшылының пікірінше, дәстүр өзгермейтін дүние емес, керсінше, дәстүр өзгермелі және жаңа ұрпақтың көмегімен дамиды.

Неміс философиясының көрнекті өкілінің бірі И. Кант, мәдениетке мағына беретін ұстанымдарын трансценденталдық құндылықтар саласынан іздеді. И. Канттың ойынша, мәдениет дегеніміз адамдағы адамдықтың шексіз дамуы, ол кез келген шығармашылық тұлғаның мақсаты мен міндеті болып табылады. Құндылықтар жайлы айтқанда, ол былай пайымдайды, құндылық бұл тек ізгілікке тән қасиет және аксиологиялық баға тек мәдениет құбылыстарына қатысты айтылады.

Мәдени мұра мен мәдениет мәселесін зерттеуде гносеологиялық көзқарасты И. Кант ұсынады, оның ойынша дүниенің негізі «ақиқат», «қайырымдылық», «сұлулық» деп есептейтін идеяны қолдай отырып, мәдениет ұғымын моральдық тұрғыдан басқаша қарастыруға әрекет жасады. Болмыстың адамгершілік (моральдық) жағына ерекше мән бере отырып, ол мәдениетті адамды айуандардан айыруға мүмкіндік беретін құдайдың адамға берген ерекше қабілеті деп қарастырып, адам бойындағы қайырымдылық пен ізгілік қасиеттер – біздің мол мұрамыз деп атап көрсетеді. Себебі, оның ілімінің маңыздылығы – оның мәдениетті гуманистік тұрғыдан түсінуі. Айта кету керек мәдени мұра мәселесін зерттеуге И. Кант мәдениетке мағына беретін ұстанымдарын трансценденталдық құндылықтар саласынан іздеді. И. Канттың ойынша, мәдени мұра және мәдениет дегеніміз адамдағы адамдықтың шексіз дамуы, ол кез келген шығармашылық тұлғаның мақсаты мен міндеті болып табылады. Мәдени мұраның негізгі элементі құндылықтар болады. Ол жайлы айтқанда, былай пайымдайды, құндылық бұл тек ізгілікке тән қасиет және аксиологиялық баға тек мәдениет құбылыстарына қатысты айтылады. Жалпы адамзаттың рухани мәдениетінің ерекшеліктерін, мән мағынасын трансценденталдық құндылықтар деп тұжырымдамалады.

Сабақтастық және мәдени мұра түсініктерін анықтауда ерекше орын алған тұлға Г. Гегель. Қоғамның даму үрдісінде сабақтастық ұстанымдарын жүзеге асыру қажеттілігін қалыптастырады. Диалктикалық теріске шығаруды метофизикалыққа қарсы қоя отырып, Г. Гегель сұранысқа ие емес мәдениет бөлшектерін жоғалту сабақтастықтың заңдылығы деген тұжырым айтқан. «Снятое – есть некое вместе с тем и сбереженное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но отнюдь не уничтожено вследствие этого» [Гегель 1937, 219 б.]. Яғни диалектикалық

терістеу дегеніміз тек бұрынғыны жою, құлату емес, алдыңғы даму сатыларында жеткен рационалдық жетістіктерді сақтау, дамыту.

Сабақтастықтың жүзеге асу механизмы ретінде Г. Гегель дәстүрді атайды: «что мы представляем собою обязано своим существованием традиции, которая сохранила и передала нам все, что произвели предшествующие поколения» [Гегель 1937, 229 б.].

Мұрагерлік жайлы Г. Гегель былай дейді, «есть одновременно и получение наследства, и вступление во владение этим наследством» [Гегель 1937, 230 б.]. Осы орайда неміс философы мәдени мұраны әрбір ұрпақтардың «жаны» дейді, оның байлықтары оның ұстанымдары, қалыптасқан рухани субстанция ретінде қарастырады. Осылайша, Гегельдің еңбектерінде мәдениеттің дамуы мен мәдени мұраның таралуындағы сабақтастық ұстанымының жүзеге асырылуы ұрпақтан ұрпаққа ешбір өзгеріссіз жеткізіле салмай, дамыған түрде жеткізілу туралы ойы тұжырымдалады. Г. Гегельдің бірден-бір жемісі оның «мұра», «мәдени мұра», «сабақтастық», «дәстүр» сияқты категорияларға анықтама беріп, олардың өзара байланысын анықтауы болып табылады. Сонымен қатар Г. Гегель объективті идеализм тұрғысынан қарап сабақтастықты абсолюттік идеяның өзіндік дамуымен байланыстыра отырып, ол табиғаттағы дамуды жоққа шығарды, сабақтастықты тек рухани әлемнің даму белгісі ретінде қарастырды.

Немістің классикалық философиясының негізгі белгісі – мәдениет пен мәдени мұраны тек позитивті коннотация беретін құбылыс ретінде қарауы, ал неміс философиялық дәстүрінің антонимі ретінде «өркениет» түсінігі қарастырылады. Неміс философиясында мәдени мұраны ұрпақтың шығармашылық күшіне әсер ететін интеллектуалдық, көркем немесе рухани іс-әрекеттің өнімі деп қарастырылды. И. Гердер мен Г. Гегельдің мәдени-философиялық пайымдары көбнесе мәдениет философиясының кезекті даму кезеңдерінде мәдени мұра мәселелерін түсінуге шексіз үлес қосқан.

Мәдени мұраны сақтау және жеткізуде әлеуметтік жадының маңызына П. Флоренский де назар аударды. Ол жадыны шығармашылықтың символы ретінде анықтайды. «Помещаемые в прошедшее, эти символы, в плоскости, именуются воспоминаниями; относимые к настоящему они называются воображением; располагаемые в будущем считаются предведением» [Флоренский 1988, 114 б.]. П. Флоренскийдің пікірінше, мәдениеттің мәні мәдени құндылықтарды есте сақтау мен өткеннің құндылықтарын жоғалтуды білдіретін ұмытумен күресте жатыр. Алайда ес пен ұмыту өзара байланысты ұғымдар. Ұмытудың арқасында рухтың толық жаңаруы және олардың жаңа мәліметтерді қабылдап, сақтау мүмкіндіктеріне ие болуы мүмкін.

М. Мамардашвили дәстүрдің негізін құрайтын ерекше сабақтастық, «мәңгілік және үздіксіз ойлау» феномені жайлы жазды. Алайда, уақыт өте келе М. Мамардашвили бұл турасында; «сложности, которые просто не предполагались классическим типом философствования» [Мамардашвили 1992, 350 б.] деп пайымдайды.

М. Мамардашвили қандай қиындықтар жайлы жазып отырғанын түсіну қиын емес. Әңгіме мыңжылдықтар тоғысында орын алып отырған оқиғалар, уақыт байланыстығы үзілгені, ескі ұстанымдар мен идеялар күнсыздануы, ал әлем өзінің алдыға қарай даму ұмтылысында, ескі мен жаңа, жаңашылдық пен дәстүрлік арасындағы алшақтықты ұлғайта беруі жайлы.

Отандық ғалым Т. Ғабитов «Рухани мәдениет үшін ең үлкен қауіп тарихи есті жоғалту болып табылады. Ш. Айтматов оны «мәңгірттену» деп атаған. Өркениетті адамзат өзінің мәдени мұраларын қорғауға, мәңгірттену үрдісіне түсіп кетпеуге үлкен мән береді» [Ғабитов 2008, 35 б.]. Мәдени мұраның мәні адамдардың өткені мен бүгінгі күнгі құндылықтарын сақтап, дамытып, зерттеп, келесі ұрпаққа беруі екенін байқаймыз. Бұл жетістіктер материалдық және рухани түрде жүзеге асырылады. Мәдени мұра – бұл уақыт пен ұрпақтар арасындағы байланысты үзбейтін, ұрпақтан ұрпаққа жалғасатын құндылықтар. Адамзат даму тарихында мәдени мұра мәселесіне деген көзқарас әрқашан заман талабына сай өзгеруде болды. Кейбір тарихи дәуірде мәдени мұра толығымен құнды деп көне түп негізге ностальгиялық табынушылық орын алды, келесі бір тарихи кезде барлық көне жетістіктер және мәдени мұра толық терістеліп, өз өткенінен бас тартуыда бізге тарихтан мәлім. Мәдениет қоғамда алдыңғы буындар тәжірибесін тасымалдау құралы ғана емес, сонымен қатар, адамдар өздерінің іс-әрекеттерінің саналы айқындалған мақсаттарымен байланыстыратын болашақтың үлгісі ретінде орын алады.

Мәдени мұраға қатысты былай пайымдауға болады, сақтау және қорғау мәселелерімен бірге, өмірде қолданылу мәселесі қатар жүреді Мәдени мұраның өмір сүруінің екі деңгейі бар: түпнегіз ретіндегі фактілік өмір сүруі және қазіргі адамның санасында құндылық түрде болуы. Мәдени мұра көп қызметті жүйе екенін ескеру қажет. Біздің ойымызша, қоғамның әр түрлі деңгейдегі құрылымға байланысты мәдени мұра төмендегідей қызметтерді атқарады.

Танымдық қызметі, мәдени қоғамдағы сананың барлық салаларын қамти отырып, әлем туралы толық мәлімет береді, адамның дағдысы мен іс-әрекет деңгейлерін көрсетеді.

Тарихи – сабақтастық, әлеуметтік тәжірибені жеткізу ақпараттық қызметі. Қоғамда мәдениеттің әлеуметтік тәжірибелерді жеткізудің өзге механизмдері жоқ. Мәдени мұра белгілі бір жүйеде қалыптасқан адамзаттың әлеуметтік жадысы болып табылады, яғни ауызша таралуы, әдебиет және өнер ескерткіштері, философия, дін. Мәдени мұра ұрпақтан ұрпаққа ең үздік деп танылатын мәдени құндылықтарды саралаудың қатал құралы болып табылады.

Мәдени мұра моральдық және құқықтық тұрғыда бекітілген нормалар мен талаптар жүйесі ретінде реттеуші және нормативті қызмет атқарады. Мәдени мұраның реттеуші қызметі адамның жан-жақтылығын, қоғамдық және жеке іс-әрекеттің түрлерін анықтаумен байланысты. Еңбек, тұрмыс, тұлғалар арасындағы қатынас барысында мәдени мұра адамның тәртібіне әсер етіп, олардың іс-әрекетін, материалдық, рухани құндылықтарды таңдауға әсер етеді. Реттеуші қызмет мораль және құқық сияқты нормативтік жүйелерге сүйенеді.

Семиотикалық қызмет, ол толық, мағыналы елестету мүмкіндігін жасауда көрінеді. Бұл үшін мәдениетте мағына, атау, белгі, тіл қоры жасалады. Ғылым, өнер, философия – бұлар әлемді жан-жақты елестетуге, оны түсінікті, мағыналы, адамға жақын екенін көрсетуде ерекше ұйымдастырушы белгілік жүйелер.

Релаксациондық қызмет немесе «психологиялық бәсеңдету» – психикалық және физикалық демалу түрінде көрінеді, көркем шығармаларды оқып, ұлы суретшілердің туындыларын көріп, сол арқылы рахаттану, рухани демалу.

Әлеуметтендіру қызметі адамды қоғамның толыққанды мүшесі болуы үшін белгілі бір білім, норма, құндылықтар жүйесін меңгереді. Мәдени мұраның барлық қызметтері әлеуметтік, яғни адамдардың ұжымдық өмір сүруін қамтамасыз етеді, сондай-ақ тұлғаның әлеуметтік ортадағы белсенділігін анықтайды. Мәдени мұра қызметтері, тұлғаның физикалық және рухани дамуын қамтамасыз етеді, әлеуметтік тәжірибенің ұрпақтар арасында таралуына бағытталған құралдар жүйесі, тұлғаны әлеуметтендіру және мәдениеттендіру стандарттары мен нормалары, адамның қоғамға әлеуметтік және мәдени тұрғыдан бейімделуін жүзеге асыру, тұлғаның мәдени мұраның «өнімі және тұтынушысынан», оның «өндірушісіне» айналу жолында көмектеседі. Кешегі мен бүгінгінің арасындағы байланысты қамтамасыз етуі – мәдени мұраның қазіргі замандағы басымдық мәні болып табылады.

Қорытынды

Қорыта айтсақ, мәдениеттің барлық түрлері феноменінің – ішінде өзінің маңыздылығы жағынан мәдени мұра ерекшеленеді. Біздің пікірімізде, «мәдени мұра» – рухани қор және қазіргі мәдениетті дамытатын қайнар көзі.

Әр халықтың өзіне тән тән, тарихи-әлеуметтік даму ерекшеліктері мен өмір-тіршілігіне, тұрмыс-салтына, дәстүрлеріне байланысты дүниетанымдық, рухани-материалдық, мәдени құндылықтары қалыптасады. Мәдени-тарихи ескерткіштердің тарихына терең үңілу, дәстүрмен байланыстыру, ұрпақтар сабақтастығымен үздіксіз байланыста болуы оның дамуын анықтайды. Қазіргі қоғамда ғылымның және қоғамның басты мәселесіне ұлттық код, мәдени архетип, дәстүрді сақтап, мәдениеттің дамуындағы сабақтастықты жоғалтпай, мәдени мұраның тиімді тарауы ерекше мәнге ие болып отыр.

Мәдени ерекшеліктер құнды мұра болып табылады, жаһандану үрдісі қалай қанат жайсадағы ешқандай халық өзінің тарихи, рухани және мәдени төлтумалығынан бас тартпайды деп сенудеміз.

Библиография

- Гердер, И. 1977. 'Идей к философии истории человечества'. Москва, Наука, 703 с.
Гегель, Г. 1937. 'Наука логики'. Сочинения. В 8-ми т. Москва, Наука, 319 с.
Гегель, Г. 1937. 'Лекции по истории философии'. Москва, Наука, 8 том, 299 с.
Ғабитов, Т. 2008. 'Рухани мұраны зерттеудің әдіснамалық мәселелері'. *Рухани – ғылыми мұра: Республикалық ғылыми-теориялық конференцияның тезистер жинағы*. Алматы, Нур-Принт, 34-35 бб.
Мамардашвили, М. 1992. 'Как я понимаю философию'. Москва, Наука, 450 с.
Назарбаев, Н. 2016. 'Мәдени мұра: өлгеніміз тіріліп, өшкеніміз жанды'. [Электронды ресурс]. URL://http://old.aikyn.kz/ru/articles/show/29804 (қаралған күні: 14.10.2016).
Цицерон, М. 1975. 'Избранные сочинения'. Москва, Наука, 252 с.
Флоренский, П. 1988. 'Культурное наследие'. *Вопросы философии*, №12, 114-118 с.

Transliteration

- Gerder, I. 1977. 'Idei k filosofii istorii chelovechestva' [Ideas for the Philosophy of the History of Mankind]. Moskva, Naýka, 703 s.
Gegel, G. 1937. 'Naýka logiki' [Science of Logic]. Sochinenia. V 8-mi t. Moskva, Naýka, 319 s.

Gegel, G. 1937. 'Leksii po istorii filosofii' [Lectures on the History of Philosophy]. Moskva, Naýka, 8 tom, 299 s.

Ġabitov, T. 2008. 'Rýhani murany zertteýdiñ ádisnamalyq máseleleri' [Methodological Issues of the Study of Spiritual Heritage]. *Rýhani – gylymi mura: Respyblikalyq gylymi-teorialyq koferenstanyñ tezister jinaǵy*. Almaty, Nýr-Print, 34-35 bb.

Mamardashvili, M. 1992. 'Kak ja ponimaiú filosofiyú' [As I Understand Philosophy]. Moskva naýka, 450 s.

Nazarbaev, N. 2016. 'Cultural heritage: the dead are alive and the dead are alive' [Cultural Heritage: Dead, Alive, and Dead]. [Elektrondy resýrs]. URL:// <http://old.aikyn.kz/ru/articles/show/29804> (qaralǵan kúni: 14.10.2016).

Siseron, M. 1975. 'Izbrannye sochinenia' [Selected Works]. Moskva, Naýka, 252 s.

Florenskii, P. 1988. 'Kúltýrnoe nasledie' [Cultural Heritage]. *Voprosy filosofii*, №12. 114-118 s.

Резюме

Рахипова С., Тойматаев Д., Абдигалиева Г. Анализ категории «Культурное наследие»

В статье рассматривается проблемы культурного наследия, занимающей особое место в казахстанском мировоззрении, историко-философский анализ данной категории является требованием современной науки. Это определяется духовными, социальными, политическими и идеологическими факторами. Под культурным наследием мы понимаем духовные ценности, такие как культурные традиции, стабильные стандарты восприятия и поведения, моральные нормы, стереотипы мышления, политические, правовые и философские идеи, эстетические концепции. Именно эти традиции составляют исторические корни современной жизни народа и отражают ее суть. В каждом обществе есть культура, сформировавшаяся в результате многовекового развития человечества. Культура как основная форма распространения социального опыта способствует жизнеспособности общества в истории и всегда сохраняет опыт предыдущих поколений. В данном случае культура – это совокупность информации наследия, которая формируется, сохраняется и распространяется человечеством. Историко-философское изучение культурного наследия укрепляет духовную культуру. Для Казахстана важно обновить философию, основанную на национальных культурных ценностях.

Ключевые слова: культура, наследие, традиция, общество, духовность, философия

Summary

Rakhipova S., Toimataev D., Abdigalieva G. Analysis of the Category “Cultural Heritage”

The article examines the problems of cultural heritage, which occupies a special place in the Kazakh worldview, the historical and philosophical analysis of this topic is a requirement of modern science. This is determined by spiritual, social, political and ideological factors. By cultural heritage, we mean spiritual values such as cultural traditions, stable standards of perception and behavior, moral norms, stereotypes of thinking, political, legal and philosophical ideas, aesthetic concepts. It is these traditions that constitute the historical roots of the modern life of the people and reflect its essence. Every society has a culture formed as a result of centuries of human development. Culture as the main form of dissemination of social experience contributes to the vitality of society in history and always preserves the experience of previous generations. At the same time, the peculiarity of culture is that it is a public memory. Culture is a historical memory that always provides constant spiritual, moral and intellectual qualities to the surrounding human environment. In this case, culture is a collection of heritage information that is formed, preserved and disseminated by humanity. Historical and philosophical study of cultural heritage strengthens spiritual culture. It is important for Kazakhstan to update the philosophy based on national cultural values.

Keywords: Culture, Heritage, Tradition, Society, Spirituality, Philosophy.

Гүлдарига Симұқанова (Ақтөбе, Қазақстан)

ЖАҒАНДАНУ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ-МӘДЕНИ БІРЕГЕЙЛЕНУ

Аннотация. Мақалада жаһандану тұсындағы ұлттық-мәдени бірегейлік мәселелері әр түрлі аспектіде қарастырылады: өзіне қатысты; өзгеге қатысты; жалпы ұлттық. Мәдени-этникалық бірегейлену тұлғалық-психологиялық байланыстармен, құндылықтардың жалпы жүйесімен, индивидтің өмір сүруінің объективті-материалдық жағдайларымен, жалпы шаруашылық экономикалық және әлеуметтік – мәдени мүдделермен де тығыз байланысты.

Қазіргі ғылыми-әдебиеттерде «бұқаралық қоғам», «бұқаралық мәдениет», «бұқаралық сана» ұғымдары жиі қолданылады. Мақалада осы ұғымдардың мазмұны бірегейлік тұрғысынан жан-жақты қарастырылады. Американданған эрзац-мәдениетті енгізу жалпы шынайы мәдениетті, оның ішінде этникалық-ұлттық мәдениетті жоюға бағытталған. Қазақстан Республикасының барша халықтарын біріктіретін рухани принциптер ретінде, азаматтық қоғам идеясы, қазақтың ұлттық идеясы, еуразиялық идеяларға токталып, қазіргі Қазақстан дамуына толеранттылыққа негізделген Қазақсандық ұлттық идеясы жақынырақ деген ой қорытынды жасалады.

Түйін сөздер: бірегейлену, жаһандану, мәдени-этникалық бірегейлену, этнос, бұқаралық мәдениет, мультикультурализм, аккультурация, толеранттылық.

Кіріспе

Қазіргі дүние жүзіндегі ахуал өте шиеленіскендігімен сипатталады, адамзат тарихы бұрынғыдай бір-бірімен әлсіз байланысқан этностардың, мәдениеттердің, өркениеттердің тарихы болудан қалды. Тарих барша этностардың, мемлекеттердің, мәдениеттердің, өркениеттердің барлығының дүние жүзілік тарихына айналды. Соңғы ғасырда бұл «жаһандану» деп аталуда. Мамандар арасында жаһандану процесіне біртекті көзқарас жоқ. Бірі оның позитивті жағын көрсе, екіншілері, жаһандану процестері ұлттық мемлекеттерге кері әсерін тигізеді деп есептейді. Барлық посткеңістік мемлекеттер, оның ішінде Қазақстан да – әзірге жас ұлттық мемлекеттер. Сонымен қатар дәл солар ұлттық мемлекеттің ұлттық мәдениетінің тұтастығы мен сақталуының да кепілі болып табылады.

Алайда қазіргі ғылыми жұмыстарда бүгінгі нарықтық қатынастардың ұлттық мәдениеттерге ықпалы зерттелмейді. Нарық пен өзгерген экономикалық саясаттың жалпы мәдениетке, оның белгілі бір салаларына, оның үстіне ұлттық мәдениетке ықпал етуі туралы жұмыстар жоқ десе де болады. Қазақстандық философияда жаһанданудың мәдениетке ықпал етуі мен онан туындайтын проблемаларға да арнаулы талдаулар жүргізілмеуде. Мамандар назары Қазақстанда азаматтық қоғам құру проблемаларына, этносаралық және конфессияаралық проблемаға, мәдениеттердің өзара әрекеттесу проблемасына аударылған. Бұлар – әрине терең және мұқият талдауды қажет ететін өзекті проблемалар. Оның үстіне олар біздің елімізде құқықтық және әлеуметтік мемлекет құру практикасымен де тікелей байланысты. Бірақ, біздің елімізде тек құқықтық және әлеуметтік мемлекет құру процесі ғана емес, жаңа экономикалық саясаттың да жүріп жатқанын, бұрынғы жоспарлы экономиканы капиталистік – нарықтық экономикаға қайта құру жүріп жатқанын ескеру қажет. Біздің ойымызша, осы өзгерістердің белгілі бір жолмен этнос аралық және конфессия аралық қатынастарға ықпал ететінін де түсінгеніміз

жөн. Сондықтан жаһандану процестерінің этникалық және ұлттық мәдениетке ықпал етуінің сипаты мен салдарын анықтап, жаһанданудың үстемдік етуі жағдайында ұлттық-мәдени иденттілікті сақтау мәселесін анықтау маңызды.

Әдіснама

Зерттеудің теориялық-әдістемелік базасы мен негізі дерек көздері ретінде тарихи тұрғыдан өздерін тиімді түрде көрсеткен дәстүрлі әдістер де, сондай-ақ, салыстырмалы түрдегі жаңа әдістер де қолданылды. Осы әдістерді қолдану нәтижесінде жаһандану кезіндегі құндылық саласының трансформациясының сипаты ашылып этникалық және ұлттық мәдениеттің өзіндік болмысын сақтаудың мемлекеттілікті сақтауға тәуелді болу дәрежесі анықталып, ұлттық-мәдени бірегейлікті сақтап қалудың жолдары көрсетілді.

Жаһандану тұсындағы ұлттық-мәдени бірегейленудің зерттелу мәселелері

Қазақстанда бірегейлік проблемасының түрліше аспектілерін талдау негізінен посткеңестік дәуірден бастау алады. Ал Батыс философиясында олардың талданып келе жатқанына бірнеше ондаған жылдар өтті. Алайда, иденттілік дегеніміздің не екені, оның мәні неде екені туралы әдебиетте бірыңғай ұстаным жоқ. «Иденттілік» терминіне қатысты жағдайға келер болсақ, оның семантикалық мәні «сәйкестілік» терминімен толықтай сәйкес келеді. Олардың арнайы мағынасы сай келмейді. Өйткені, «сәйкестілік» термині философиядағы қарама-қайшылықтардың сәйкестілігін білдіреді.

Формальды логикада сәйкестілік деп $A=A$ абстракттілі сәйкестілігі ұғынылады. Екі мың жыл бойына өзгеріссіз өмір сүрген формальды логика ХХ ғасырда математикалық, немесе, символикалық логика формасын қабылдағаннан кейін ғана дамытылды. Алайда онда формальды логиканың негізгі заңдары өзгеріссіз қалды. Диалектикалық ұстанымға, сәйкес, сәйкестілік пен айырмашылық бір-бірінің мәніне терең бойлайтын қарама-қайшылықтар. Аталмыш позиция ең толықтай түрде Гегель философиясында, сондай-ақ маркстік философияда көрініс табады. Диалектикалық-логикалық ұстаным ғана сәйкестілік пен айырмашылықтың объективті сәттерін талдауға нақты тұрғыдан келуге мүмкіндік береді. Бұл тұрғыдан алғанда иденттілік ұғымы оны енгізген және оны пайдаланатын зерттеушілер тарапынан – саналы ма, санасыз ба түрде – формальды логика түрінде, яғни абстракттілі сәйкестілік: $A=A$ түрінде қабылданады.

Сондықтан біз әрі қарай иденттілік ұғымы формальды логиканың $A=A$ принципіне негізделеді, оның мазмұны диалектикалық логика құралдарымен талданады деп санай аламыз. Бұл ретте біз Г.К. Әбдіқалықованың пікірімен келісеміз. Ол: «Иденттілік құрылымы диалектикалық-логикалық тұрғыдан үш негізгі сәтті камтиды: 1) феноменнің өз-өзіне қатысты иденттілік; 2) феноменнің өзге феноменге қатысты иденттілігі; 3) феноменнің белгілі бір тұтастыққа жататындығы ретіндегі иденттілік. Бір-бірінен бөлектене отырып аталмыш сәттер иденттілік пен иденттелудің үш типі түрінде көрініс табады» [Абдиқаликова 2006, 8–9 бб.].

Алайда мәдениетке қатысты мұны айта алмаймыз. Оған Г.К. Әбдіқалықова бөліп көрсеткен иденттіліктің үш аспектісі 1) өзіне қатысты; 2) өзгеге қатысты; 3) көлемдірек жалпылыққа қатысты тек бір мағынада ғана қолданылады. Ең алдымен, кез-келген мәдениет өзіне-өзі идентті, яғни өзіне-өзі сәйкесті. Екіншіден,

ол өзге мәдениеттермен салыстырылып, олардың арасындағы ұқсастықты, немесе, айырмашылықты анықтайды. Үшіншіден, бір-біріне туыстас мәдениеттердің таптары болады. Мысалы, әрқайсысының өзіндік болмысы болуына қарамастан, батыс еуропалық мәдениеттер типі бойынша біртекті, қиыр шығыс мәдениеттері де өзіндік болмысты, бірақ тип ретінде бірдей. Осы жағдайда аталмыш мәдениет өзінің иденттілігін өз типіне жатуымен анықтайды. Бірақ, кез-келген мәдениет күрделі құрылымды, көп деңгейлі және көп қырлы. Сол себепті мәдениеттің иденттілігі мен айырмашылығы оның барлық құрылымдық бөліктерін, барлық деңгейлері мен өлшемдерін толық қамтымайды.

Жалпы ұлттық мәдениет болып синтезделмеген этно-ұлттық мәдениеттерде ең аз дегенде, мәдени иденттілік пен индивидтің мәдени өзіндік идентификациясының екі деңгейі болады. Біріншіден, оның үш аспектісіндегі этномәдени иденттілік (*өзіне, аталмыш этно-мәдениеттің ішіндегі өзге этникалық мәдениеттерге қатысты*), екіншіден, бұл жалпы этно – мәдени иденттілік (*біріктіруші жалпы мәдени бастамаларға қатысты*) және үшіншіден, өзге ұлттық, немесе, этно-ұлттық мәдениеттерге қатысты анықталатын иденттілік. «Этникалық иденттелу, – деп жазады В.Г. Бабаков пен В.М. Семенов [1996, 21-22 бб.], – тұлғалық-психологиялық байланыстармен, құндылықтардың жалпы жүйесімен, индивидтің өмір сүруінің объективті-материалдық жағдайларымен, жалпы шаруашылық-экономикалық және әлеуметтік-мәдени мүдделерімен шартталған. Перманентті әрекет етуші объективті және субъективті шарттар мен факторлар құбылыстардың кең диапазонында көрініс табатын этникалық өзіндік сананың тереңдігін детерминациялайды».

Ұлт пен этностың арасына ешқандай айырма қоймайтынын С. Хантингтон [2004, 43 б.] былай деп жазады: «Ұлттық иденттіліктің өзге иденттіліктермен салыстырғандағы маңызы өзгеріссіз қалмайды; ол адамзат тарихының өн бойында өзгеріске ұшырап отырды». Бұл қоғамдық тұтастыққа да, жеке адамға да қатысты әділетті болады. Қоғамдық-мемлекеттік тұтастықта тұрақтылық үстемдік етіп, ол өзге де осындай тұтастықтармен бейбіт қатынастарда болған жағдайда, индивидтерде де, қоғамдық тұтастықтарда да, этникалық, немесе, этно-ұлттық иденттілік айтарлықтай маңызға ие бола алмайды. Алайда экономикада, саясатта және басқа да салалардағы қоғамдық-мемлекеттік тұтастылық тұрақсыз болғанда, оның өзге де осындай тұтастықтармен қатынастары проблемалы болғанда алдыңғы қатарға аталмыш қоғамдық-мемлекеттік тұтастықтың азаматтарының этникалық, немесе, этно-ұлттық иденттіліктері шығады.

Жағдай посткеңестік этно-ұлттық мемлекеттердің пайда болуынан кейін өзгерді, трансформациялар халықта ғана емес, элиталар ортасында да жүрді. Номенклатуралық элитаның көпшілігі, мемлекеттік меншікті жекешелендіруді өз мүдделерінде жүргізе отырып өздерін халық пен оның мүдделеріне қарсы қойды. Бірақ, саяси элита ұлттық мемлекетті сақтап қалуға мүдделі болып қала берсе де (*себебі «оны» асырап отыр* – Г.С.), сонымен бірге, өз халқының мүдделері мен өзінің ұлттық мемлекетінен де қашықтаған жаңа экономикалық элита қалыптаса бастады. Мұнда оларға жаһанданушылардың айтарлықтай ықпалдары болды. А.А. Хамидов [2005, 28 б.] атап көрсеткендей, олар «барынша қарқынды түрде *бұрынғы* ұлттық-мемлекеттік элиталарды ыдыратып, *жаңаларын* қалыптастыруға жағдай жасады. Бұрынғы – экономикалық, саяси, интеллектуалды элиталар,

– біріншіден өз халқына абсолютті түрде қарсы қойылмаған еді; екіншіден, олар ұлттық-мемлекеттік мүдделерді жалпыадамзаттық мүдделермен бірлікте қарастырды. Жаңа элиталар басқа бағытқа бағдар алды. Бұл элитаның барлық мүшелеріне қатысты емес, бірақ, жаһандану ықпалына ұшыраған бөлігі өзінің жеке мүдделерін өздерінің ұлттық мемлекеттердің шегінен тыс шеңберлерде көрді. Әсіресе жаһандасушылардың күштері осы барлық деңгейлердегі билік элиталарын ыдыратуға бағытталған болатын.

«Жаһанданушылар, – деп жазады А.С. Панарин [2000, 27 б.], «бос жатқан жерде» өздерінің жаһандық тәртібін қайта орнату үшін қалыптасқан ұлттық өзіндік ұйымдасудың барлық формаларын қиратады». Этникалық және этно-ұлттық мәдениетке ХІХ-ХХ ғғ. шеңберінде қалыптасып, «бұқаралық мәдениет» деген атқа ие болған феномен айтарлықтай залал келтіреді. Жоғары, немесе, элитарлық мәдениетке қарсы қойылатын бұқаралық мәдениет қоғамның бұқараландырылуымен және бұқаралық сананың қалыптасуымен тығыз байланысты. Постиндустриалдық қоғам оны басымдық феноменге айналдырудың аз-ақ алдында тұр. Жаһандасудың стратегиясы мен тактикасы бұқаралық мәдениетті мемлекеттік сүзгілерді айналып өтіп, ұлттық мәдениетке қысым көрсетудің құралдарының бірі ретінде пайдаланады.

Қазіргі заманда «бұқаралық қоғам», «бұқаралық мәдениет» пен «бұқаралық сана» деген ұғымдыр жиі қолданылады. Ендеше, оларға да тоқтала кеткеніміз жөн. Бұқаралық қоғамның белгілі бір анықталған шекаралары болмайды. Ол бұқараланған адамдардан, бұқара адамдарынан түзіледі. Бұқара адам – жеке тұлғалық болмысы ғана емес, даралықтың да шекаралары өшірілген адам. Бұл Хайдеггердің айтуынша *das Man* – «бір ешкім». Ол қоғам мен мәдениеттің бұқаралану процестерін қалыптастыратын бұқаралық сананың тасымалдаушысы. 1930 ж. Х. Ортега-и-Гассет еуропалық қоғамдар мен еуропа мәдениетінің дағдарысы туралы мәлімдеп, оларды «бұқаралар көтерілісі» деп атады [Ортега-и-Гассет 2002, 15 б.]. «Бұқара, – деп жазады ол, – бұл «орташа адам». ...Бұл адам өзгелерге ұқсамайтын шамада жалпылама типті қайталайды» [Ортега-и-Гассет 2002, 18 б.]. Және де: «Бұқара – өзіне ұқсамайтынды, жиынтық еместі және жақсыны жаныштайды. Бәріне ұқсамайтын, бәрі секілді ойлай алмайтын адамның қоғамнан шеттетілуі мүмкін» [Ортега-и-Гассет 2002, 22 б.]. Ж. Бодрийярдың пікірінше, «Бұқара - әлеуметтік энергиясы өшкен, кез-келген шынайы белсенділікті жұтып қоюға және тепе-теңдестіруге қабілетті суықтық аймағы... бұқара барлық әлеуметтік энергияны өзіне сіңіріп, нәтижесінде ол әлеуметтік энергия болудан қалады. Ол оған аударылған назарлардың барлығын жұтады, сөйтіп олардан ештеңе де қалмайды, ... бұқара ақиқатсыз да, себепсіз де өмір сүре алады. Оған тіпті сананың да, бейсаналықтың да қажеті жоқ» [Бодрийяр 2007, 202-203 бб.].

Бұқаралану процестерінің генезисі туралы айта келіп, Б.А. Грушин былай деп жазады: «Экономика саласында басталған бұқараландыру ... жайлап, бірақ дұрыс түрде материалдық емес өндірісті (*ғылым, өнер, түрлі қызмет көрсету өндірісінің салалары* – Г.С.) басқарудың, материалдық және рухани тұтынудың, тіпті бұқаралыққа мүлдем қатысы жоқ отбасылық және сексуалдық қатынастар туралы пікірлерді қоса алғандағы адамдар арасындағы қарым-қатынастарды қамти отырып қоғамның барлық басқа да бөліктеріне таралады» [Грушин 1987, 144-145 бб.]. ХХ ғасырда бұл мәдениет, негізінен түрліше симулякрлермен –

шынайы феномендердің суррогаттық ауыстырғыштарымен түзілген. Мұндай симулякрлердің бірі деп Ж. Бодрийяр, гаджетті санайды, оның сөзімен айтар болсақ, бұл «техникалық пародия, қажетсіз қызметтерден туған өсінді, нақты практикалық референтсіз қызметтердің үздіксіз симуляциясы... постиндустриалдық қоғамның таңбасы болып табылады» [Бодрийяр 2006, 146 б.] «Гаджет, – деп атап көрсетеді Ж. Бодрийяр, – күнделікті бұйымның объективті, утилитарлы формасын жоғалтуы мен «функционалдық пайдасыздыққа» ие болғанынан кейін дүниеге келеді. ... Өзінің ең кең мағынасында, гаджет таралған мақсаттылық пен пайдалылықтың дағдарысын ойындық мінез-құлықтың көмегімен жеңуге тырысады» [Бодрийяр 2006, 148 б.]. Бірақ, ол затты оның символикалық болмысына ауыстырудың нәтижесі болғандықтан мақсатына жетпейді.

Тағы бір ерекше атап өту қажет жай, этно-ұлттық мәдениеттерге жаһандану тарапынан жасалатын негізгі бағыттарды анықтау. Біріншіден, сананың құндылықты деңгейін ыдырату мен оны пайдалылықтар деңгейіне келтіру бағытында оған сананы өңдеу жүргізіледі, тұтынушылық құмарлығы сіңіріледі. Көбінесе жас және жасөспірімдік кезеңдегі адамдар өңдеу объектісі ретінде алынады. Оларға, «пайда – адамның ұмтылуы тиіс жоғарғы нәрсе» – деп сенім ұялатылады. Бұл сендіруден қажетті әсер алу үшін сананың индоктринасының қазіргі заманғы технологиялары қолданылады. Мұнда маңызды рөлді жарнама алады. Мәселен, теледидар арналарынан кең тұтынылатын заттар мен кітаптардың, жаңа ғылыми, немесе, философиялық идеялардың, маңызды ашылымдардың, техникалық жетістіктердің жарнамаланып жатқанын ешқашан көре алмайтынымыз айдан анық.

Екіншіден, ұлттың ойлау мәдениетін, дүниетанымдық және құндылықты ұстанымдарын өз бетімен анықтап және қорғау қабілеттерін бұзу бағытында мақсатты жұмыстар кампаниялары жүруде. Посткеңестік мемлекеттердің білім жүйесіне енгізіліп жатқан, оқушылар мен студенттердің білім деңгейлерін ғана емес, олардың оқу материалдарын игергендігін тексеретін тест жүйесі де осыған бағытталған. Білім деңгейін тексерудің үшінші дәрежелі тәсілі ретінде ақталған, бірақ, негізгіге айналдырылған тәсіл ойлау мәдениетін қалыптастыруға емес, белгілі бір сұрақтарға жауаптарды есте сақтауға бағытталған. Нәтижесінде оқылатын пәннің мазмұны, оның тұтастығы мен мәдени мағынасы игерілмеген күйде қалады. Тұлғаның ойлау мәдениетін бұзуға, тіпті түрліше PR-технологиялар да пайдаланылады. Профессор В.А. Лекторскийдің пікірінше, «пиардың басты мақсаты, адамның рационалды қабілеттерін дамыту емес, керісінше, оның сыни рефлексиясын мұқалту» [Лекторский 2009, 189 б.].

Үшіншіден, мәдениеттің кез-келген феноменінің коммерциялық маңызы, идеясы, мақсатты және күштелген түрде орнықтырылуға және «осыған дейінгі белгілі адами қасиеттерді экономикалық тұрғыдан ығыстыру» [Панарин 2000, 124 б.] жүруде. Бірақ, бұл жалпы дүниеге қажеттілікті-пайдалылықты қатынастың көрінісі мен универсализациясы. «Осыдан, – деп жазады А.А. Хамидов, – мәдениет пен адам өміріндегінің барлығына, сатып алу-сату қатынасына қарсылық көрсететіннің бәріне деген сенімсіздікті, тіпті жек көрушілікті жасап шығаруды қолдау, коммерциялық пайда әкелмейтіннің барлығын адамға лайықты емес деп бағалау келіп шығады. Осылайша, барлық жоғары құндылықтар мен кастерліліктер елестік және қияли нәрсе ретінде сенімсіздендіріледі» [Хамидов

2005, 29 б.]. Сөйтіп, нарықтық, тауар-ақшалық қатынастарды дәріптеуді барша адамзат мәдениетіне таратуға ұмтылады.

Төртіншіден, этно-ұлттық мәдениеттерге бұқаралық мәдениеттің ең нашар формалары әдейі экспортталуда. Дәлірек айтқанда, оның агрессивті мінез-құлық, қанқұйлы төбелестер, зорлық, секс қаһармандандырылатын формалары мен үлгілері экспортталуда. «Біздің көз алдымызда, – деп жазады А.С. Панарин, – американданған бұқаралық мәдениет эстетикалық мәдениет формаларының ішінен оның ең оғаш тәнилік түрлерін дәріптеуде. Сексуалдық, садо-мазохистік, өлтірушілік, бей-берекеттік, тағы да басқа инстинктілер ескі тыйым салуға негізделген моральға қарсы тұратын заманауи күрескерлік ретінде берілуде». [Панарин 2000, 220 б.]. Бір жынысты некелер насихатталып, порнография, оның ішінде балалар порнографиясы таратылуда.

Мұның барлығы ұлттық және этно-ұлттық мемлекеттіліктің негіздері ретіндегі этникалық және мәдени құндылықтарды кезектестіре бұзуға бағытталған. Неғұрлым мемлекет мықты болса, ұлттық мәдениет те соғұрлым гүлдене түседі, не болмаса керісінше, ұлттық мәдениет гүлденген сайын, ұлттық мемлекет соғұрлым күштірек болады. Бірақ, дамыған субъектісіз екеуі де болмайды. Сол себепті де жаһандасушылар осы үш бағыт бойынша шабуыл жасауда, әсіресе – үшіншісі – адамға деген этникалық және ұлттық бағыттар бойынша шабуыл үдей түсуде. Бұл тұрғыдағы жаһандасушылардың негізгі мақсаты бір-ақ нәрсе: «әлем ресурстарының барлығы да тезірек «жаһандық», яғни таңдаулы алтын миллиард үшін қол жетімді болуы екенін көрсетеді» [Панарин 2000, 13 б.].

Қазіргі Қазақстан территориясында тұратын әрбір этностардың мәдениеттеріндегі ең жақсы жерлерін жаңғырту және жетілдіру, сонымен бірге аккультурация процестері мен мультикультурализмнің қалыптасуын қолдауымыз керек. Аккультурация – «мәдениет саласындағы этносаралық интеграцияның жекеленген көрінісі болып табылады және ең жалпылама түрде этникалықты жоғалтпай, өзге этникалықты жетекші этностың мәдениетін игеру жолымен қабылдауды білдіреді. Аккультурация процесі ассимиляцияны білдірмейді, себебі, аталмыш процесс этникалық өзіндік болмысты сақтауды қарастырады... Аккультурация процесінің ақырғы нәтижесі – қауымдастықтың ішінде, жалпы өзіндік болмысы сақталған және басым болатын, этникалық қауымдастықтың қалыптасуы» [Байтенова 2002, 14 б.]. Г.В. Малининнің түсіндіруінше, мультикультурализм – бұл үлкен және кіші халықтар мен олардың мәдениеттерінің тең құқылы дамуын саяси, идеологиялық және басқа да мақсаттылықтарына қарай емес, қатынассыз, яғни, еркін түрде, ұлттық азшылықтарға олардың өзіндік болмысының сақталуын кепілдейтін, азаматтықты адамның оған тең құқықтар мен міндеттерді, жауапкершілік пен еркіндікті беретін ерекше әлеуметтік мәртебесі ретінде дамытатын саяси-құқықтық принциптердің жүйесі» [Малинин 2002, 10 б.]. Демек аккультурация мен мультикультурация өте тығыз байланысты.

Жалпы аккультурация мен мультикультурализм саясаты мен практикасын тиімді жүзеге асыру мемлекетте (аталмыш жағдайда Қазақстан Республикасында) барлық этностар мен барша халықты біріктіретін бір рухани принциптің болуын қажет етеді. Р.С. Сартаева [Сартаева 2002, 84 б.] бұл рөлге төмендегідей идеяларды ұсынады: «1) азаматтық қоғам идеясы; 2) қазақтың ұлттық идеясы; 3) еуразиялық идеясы; 4) экологиялық жаңғыру идеясы және т.б. Автордың ойын-

ша, аталмыш кезеңде жалпыадами құндылықтар идеясының потенциалы көп, бұл Қазақстанның қазіргі әлеуметтік-мәдени қалпымен де байланысты».

Қорытынды

Жаһандану кейбір жағдайда жалпы этно және ұлттық-мәдени иденттілікті сақтауға кері әсерін тигізеді. Ол оған түрлі бағыттармен әсер етеді. Біріншіден, саяси және экономикалық элитаның моральдық ыдырауы арқылы өзіне және трансұлттық қаржы корпорацияларына жұмыс жасайтын және өзін оның мүшесі ретінде танитын жаңа экономикалық және ішінара саяси элита қалыптасады; екіншіден, сананың құндылықты деңгейінің ыдырауы мен оны пайдалылық деңгейіне келтіру бағытындағы сананы өңдеу қажеттілігі сіңіріледі; үшіншіден, мәдениеттің кез-келген феноменінің коммерциялық маңыздылық идеясы мақсатты және сенімді түрде орнықтырылады; төртіншіден, этно-ұлттық құндылықтарға бұқаралық мәдениеттің ең нашар формалары арнайы экспортталады. Дәлірек айтқанда оның агрессивті мінез-құлық, қанды төбелестер, зорлық, секс қаһармандандырылатын үлгілері мен формалары экспортталады. Бұл мақсаттар үшін мемлекеттік кедергілерді айналып өтуге мүмкіндік беретін Интернет аса тиімді. Мұның барлығы да ұлттық, немесе, этно-ұлттық мемлекеттіліктің негіздері ретіндегі этникалық және ұлттық мәдениеттерді және олардың құндылықтарын кезектестіре бұзуға бағытталған.

Тек қана ұлттық мемлекеттілікті ғана емес, жалпы ұлттық мәдениетті де бұзбау үшін, мына шараны жасаған жөн: біріншіден, қазіргі Қазақстанның территориясында тұратын этностардың әрқайсысының мәдениеттеріндегі ең жақсыларын жаңғырту және жетілдіру, сонымен қатар, аккультурация процестері мен мультикультурализмді қалыптастыруды қолдаған жөн; екіншіден, аккультурация мен мультикультурализм саясаты мен практикасын тиімді түрде жүргізу мемлекетте барлық этностар мен барлық ұлттарды біріктіретін біртұтас рухани принциптің болуын қарастырады. Мұндай принцип ретінде жалпы адами құндылықтарға бағытталған еуразиялық идеясы алынуы мүмкін. Алайда, аталмыш идея жалаң ұран болып қалмай, толерантты қатынасты тәрбиелеумен қамтамасыз етілуі керек. Толеранттылық өз кезегінде жалпы адами құндылықтарға шығуға мүмкіндік береді.

Библиография

- Абдукаликова, Г. 2006. 'Этносоциальная идентификация личности: духовные и политико-правовые аспекты'. Автореф. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Алматы, ИФП МОН РК, 34 с.
- Бабаков, В. & Семёнов, В. 1996. 'Национальное сознание и национальная культура (методологические проблемы)'. М., ИФ РАН, 70 с.
- Бодрийяр, Ж. 2007. 'Фантомы современности'. Ясперс, К. & Бодрийяр, Ж. Призрак толпы. М., Алгоритм, сс. 186–270.
- Байтенова, Н. 2002. 'Мультикультурализм как модель бесконфликтного этносоциального развития'. Сборник материалов республиканской научно-практической конференции. Алматы, ИФП МОН РК, сс. 12–23.
- Бодрийяр, Ж. 2006. 'Общество потребления. Его мифы и структуры'. М., 269 с.
- Грушин, Б. 1987. 'Массовое сознание. Опыт определения и проблемы исследования'. М., Политиздат, 368 с.
- Лекторский, В. 2009. 'Личная и коллективная идентичность в условиях глобализации'. *Философия в контексте глобализации*. Алматы, ИФП КН МОН РК, сс. 187-203.

- Нысанбаев, А. 2004. 'Глобализация и проблемы межкультурного диалога'. В 2-х т. Т. 1. Алматы, К-ИЦ ИФП МОН РК, 274 с.
- Малинин, Г. 2002. 'Проблема этнической самодостаточности и становление мультикультурализма в Казахстане'. *Сборник материалов республиканской научно-практической конференции*. Алматы, ИФП МОН РК, сс. 5–12.
- Ортега-и-Гассет, Х. 2002. 'Восстание масс'. М., ООО «Изд-во АСТ», 208 с.
- 'Общенациональная идея Казахстана: опыт философско-политологического анализа'. 2006. Алматы, КИЦ ИФП МОН РК, 412 с.
- Панарин, А. 2000. 'Искушение глобализмом'. М., Русский Национальный Фонд, 381 с.
- Сартаева, Р. 2002. 'О мультикультурализме, ксенофобии и полифонии культур'. *Сборник материалов республиканской научно-практической конференции*. Алматы, ИФПР КН МОН РК, сс. 78–86.
- Хантингтон, С. 2004. 'Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности'. М., ООО «Изд-во АСТ»; ООО «Транскнига», 637 с.
- Хамидов, А. 2005. 'Проблема глобализации без альтернативы: глобализм или антиглобализм'. *Евразия*, № 1, 22–41 сс.
- Хамидов, А. 2008. 'Оборотная сторона толерантности'. *Духовность и толерантность как основа стабильности общества. Международная научно-теоретическая конференция*. Алматы, 14 декабря 2007 года. Алматы, ТОО «TST-company», 34-41 сс.

Transliteration

- Abdýkalikova, G. 2006. 'Etnosotsialnaia identifikatsiia lichnosti: dýhovnye i politiko-pravovye aspekty' [Ethnosocial Personality Identification: Spiritual and Political and Legal Aspects]. Avtoref. ... kand. filos. naýk: 09.00.11. Алматы, ИФП МОН РК, 34 с.
- Babakov, V. & Seménov, V. 1996. 'Natsionalnoe soznanie i natsionalnaia kýltýra (metodologicheskie problemy)' [National Consciousness and National Culture (Methodological Problems)]. М., ИФ РАН, 70 с.
- Bodriiar, J. 2007. 'Fantomy sovremennosti' [Phantoms of our Time]. Iaspers, K. & Bodriiar, J. Prizrak tolpy. М., Algoritm, sc. 186–270.
- Barténova, N. 2002. 'Mýltikýltýralizm kak model beskonfliktного etnosotsialного razvitiia' [Multiculturalism as a Model of Conflict-Free Ethnosocial Development]. *Sbornik materialov respýblikanskoi naýchno-prakticheskoi konferentsii*. Алматы, ИФП МОН РК, сс. 12–23.
- Bodriiar, J. 2006. 'Obestvo potrebleniia. Ego mify i strýktýry' [Consumer Society. Its Myths and Structures]. М., 269 с.
- Grýshin, B. 1987. 'Massovoe soznanie. Opyt opredeleniia i problemy issledovaniia' [Mass Consciousness. Definition Experience and Research Problem]. М., Politizdat, 368 с.
- Lektorskii, V. 2009. 'Lichnaia i kollektivnaia identichnost v ýsloviiah globalizatsii' [Personal and Collective Identity in the Context of Globalization]. *Filosofia v kontekste globalizatsii*. Алматы, ИФП КН МОН РК, сс. 187-203.
- Nysanbaev, A. 2004. 'Globalizatsiia i problemy mejkýltýrnogo dialoga' [Globalization and Problems of Intercultural Dialogue]. В 2-х т. Т. 1. Алматы, К-ИЦ ИФП МОН РК, 274 с.
- Malim, G. 2002. 'Problema etnicheskoi samodostatochnosti i stanovlenie mýltikýltýralizma v Kazakhstane' [The Problem of Ethnic Self-Sufficiency and the Formation of Multiculturalism in Kazakhstan]. *Sbornik materialov respýblikanskoi naýchno-prakticheskoi konferentsii*. Алматы, ИФП МОН РК, сс. 5–12.
- Ortega-i-Gasset, H. 2002. 'Vosstanie mass' [Rise of the Masses]. М., ООО «Изд-во АСТ», 208 с.
- 'Obenatsionalnaia ideia Kazakhstana: opyt filosofsko-politologicheskogo analiza' [National Idea of Kazakhstan: Experience of Philosophical and Political Analysis]. 2006. Алматы, КИЦ ИФП МОН РК, 412 с.
- Panarin, A. 2000. 'Iskýshenie globalizmom' [Temptation by Globalism]. М., Rýsskii Natsionalnyi Fond, 381 с.

Sartaeva, R. 2002. 'O mýltikýltýralizme, ksenofobii i polifonii kýltýr' [On Multiculturalism, Xenophobia and Polyphony of Cultures]. *Sbornik materialov respýblikanskoi náýchno-prakticheskoi konferentsu*. Almaty, IFPR KN MON RK, ss. 78–86.

Hantington, S. 2004. 'Kto my? Vyzovy amerikanskoi natsionalnoi identichnosti' [Who Are We? Challenges to American National Identity]. M., OOO «Izd-vo AST»; OOO «Transkniga», 637 s.

Hamidov, A. 2005. 'Problema globalizatsii bez alternativy: globalizm ili antiglobalizm' [The Problem of Globalization Without an Alternative: Globalism or Anti-Globalism]. *Evrázia*, № 1, 22–41 cs.

Hamidov, A. 2008. 'Oborotnaia storona tolerantnosti' [The Flip Side of Tolerance]. *Dýhovnost i tolerantnost kak osnova stabilnosti obestva. Mejdýnarodnaia náýchno-teoreticheskai konferentsua*. Almaty, 14 dekabria 2007 goda. Almaty, TOO «TST-company», 34-41 cs.

Резюме

Симуканова Г.С. Глобализация и национально – культурная идентичность

В статье рассматриваются вопросы национально-культурной идентичности в контексте глобализации в различных аспектах: по отношению к себе, в отношении других; общенациональное. В статье соотнесена проблема идентичности в культурном и этническом контексте, ее связь с личностными и психологическими отношениями, общей системой ценностей, материальными и бытовыми условиями индивида, а также общими экономическими, социальными и культурными интересами. В современной научной литературе часто используются понятия «массовое общество», «массовая культура», «массовое сознание». В статье рассматривается содержание этих понятий с точки зрения идентичности, также утверждается, что внедрение американизированной эрзац-культуры направлено на то, чтобы размыть общую истинную культуру, включая этническую национальную культуру. В заключении раскрыта идея гражданского общества, казахской национальной идеи и идей евразейство как духовные принципы, объединяющие все народы Республики Казахстана на основе казахстанской национальной идеи толерантности.

Ключевые слова: глобализация, идентичность, национально-культурная идентичность, культурно-этническая идентичность, нация и этнос, массовая культура, массовое сознание, порноиндустрия, мультикультурализм, аккультурация, толерантность.

Summary

Simukanova G.S. Globalization and National and Cultural Identity

The article deals with issues of national and cultural identity in the context of globalization in various aspects: in relation to oneself, in relation to others; national. The article deals with the problem of identity in the cultural and ethnic context, its connection with personal and psychological relations, the General system of values, material and living conditions of the individual, as well as General economic, social and cultural interests. In modern scientific literature, the terms «mass society», «mass culture» and «mass consciousness» are often used. The article considers the content of these concepts from the point of view of identity. It is argued that the introduction of Americanized ersatz-culture is aimed at blurring the common true culture, including ethnic national culture the author makes a conclusion about the spiritual principles that unite all people of the Republic of Kazakhstan, reveals the idea of civil society, the Kazakh national idea in relation to the idea of Eurasianism, and shows the Kazakh national idea based on tolerance in the development of Kazakhstan.

Keywords: globalization, identity, national-cultural identity, ethnic culture, ethnic identity, nation and ethnos, culture of national thinking, mass culture, mass consciousness, porn industry, multiculturalism, acculturation, tolerance.

Dias Shakenov (Tashkent, Uzbekistan)

GREEN ECONOMY AS A TREND FOR ENVIRONMENTAL SUSTAINABLE CITY DEVELOPMENT: PROBLEMS AND SOLUTIONS

Abstract. The article discusses environmental problems in the context of the Concept of Sustainable Development. It was considered discussions on the conceptualization of the “green economy” presented in the United Nations Environment Program. The author of the article, relying on the green economy strategy, believes that one of the key tasks of ecology is the development of a green urban infrastructure. The article substantiates the position that the greening of landscapes in urban space is one of the factors of sustainable environmental development. According to the author, in order to achieve the goal of sustainable development and growth, it is necessary to use positive international experience in national strategies for a green economy.

Keywords: Ecology, Green Economy, City Greening, Sustainable Development.

Introduction

The ecological development of cities is one of the goals of sustainable development. The strategies of nation states in the field of sustainable development cannot be implemented outside of sustainable urban development programs. The ecology of cities is carried out in line with the green economy, which is one of the important factors in the promotion of green innovations and green technologies.

Methodology

The article uses a comparative analysis of the concepts of sustainable environmental development of individual cities, as well as a discourse analysis of ideas presented in the UN Environmental Protection Program, published in A guidebook to the Green Economy.

Main part

The ecological problems of cities are one of the most important topics in the life world of this or that urban population. There are environmental problems of a universal and local nature. Its life structure depends on the solution of environmental problems in the city.

The index of ecological well-being of cities is calculated from a variety of indicators based on the collection of empirical data obtained in the course of ecological expertise. Each city has its own environmental development concept that meets the overall strategic objectives of the Sustainable Development Concept. On the example of individual cities, it is possible to identify the ecological existence of the city and its further perspective.

Environmental problems in the modern world are becoming the most pressing, some of them require a comprehensive solution, others - preventive. Existing organizations and movements to solve environmental problems put forward many initiatives aimed at improving the ecological existence of cities. For example, in the megalopolis of Almaty, the ecological situation requires cardinal decisions at the legislative level. In connection with the existing Roadmap for the implementation of the Concept of Sustainable Development of Kazakhstan, strategy for the sustainable development of the city was developed and accepted for execution. The purpose of the Roadmap is to

comprehensively solve problems aimed at greening the city and creating an ecologically safe living environment.

Comprehensive solution should include the following tasks:

1. Implementation of scientific and applied research on environmental problems with the aim of developing practical recommendations for their implementation.

2. Determination of priorities in achieving the set goals.

3. Monitoring the implementation of the Roadmap on an ongoing basis.

4. Presentation of the results to the general public.

5. The solution of environmental problems of the city should be carried out in the consensus of state organizations, non-governmental organizations and representatives of public organizations.

6. Raising the ecological culture of the urban population through educational programs.

7. The ecological safety of the city depends on adequate decisions to improve the ecology, and the sooner they are adopted and implemented, the sooner we will see positive results.

There are many environmental problems in Almaty, among them the most urgent:

- air pollution;

- spontaneous garbage dumps;

- low ecological culture;

- natural disasters.

The solution to these problems is associated with the development of complex problems and their solutions.

One of the trends in the environmental development of the city of Almaty is the implementation of the “green economy” concept. The work is expanding in this direction.

The Green Economy Department was established in Almaty. Green economy in the Concept of sustainable development of Kazakhstan is one of the key factors for further development. Let us turn to the clarification of this direction and concept.

For the first time, “green economy” as a concept of a new direction in the economy, which was to become one of the basic in environmental development, was announced in 1989 by representatives of the ecology of the economy. But this concept required a clearer definition, in connection with which the scientists who introduced this concept, among them – Davis Pearce, E. Barbier, A. Markandya, make adjustments in 1994 to the report “Plan 2: Greening the World Economy”, “Plan 3: Measuring the effectiveness of sustainable development”.

These three reports begin the synthesis of economics and ecology on global problems: global climate change, depletion of water and other resources, depletion of the ozone layer, etc. [A Guidebook to the Green Economy].

The year 2008, known in history as the year of the global financial crisis, revolutionized the interest in the green economy in academic and political circles of the world community.

There were concepts that found a way out of the economic recession, they proposed the so-called “green stimulus packages” to get the economy out of a deep crisis.

Initiatives in this direction were supported by UNEP – United Nations Environment Program – which became the reason for the development of the concept of world

environmental policy. The well-known project called the “New Global Green Deal” has been proposed as an effective strategy for overcoming the financial crisis through measures necessary for the sustainable environmental development of countries. The program was about financial injections into the green economy, aimed at getting the economy out of recession; way out of poverty; reduction of carbon emissions, restoration of ecological systems [A Guidebook to the Green Economy].

Since 2009, the green economy, or “greening” the economy, has become one of the key trends in world politics. The conceptualization of the “green economy” is being supplemented, and today this term is also defined in this version: “green economy is an economy that focuses” on the use of opportunities for the simultaneous promotion of economic and environmental goals [A Guidebook to the Green Economy].

This document notes that despite the advancement of ideas and directions for green economy, more proactive implementation of mechanisms for modeling green economy is still required. Among the mechanisms are indicated: development and operation of legal framework for the regulation of economic and environmental relations, introduction of programs of social and economic development in their connection to environmental problems [A Guidebook to the Green Economy]. Defining the “green economy” as “an economy that leads to increased human well-being and social justice by reducing and minimizing environmental risks and environmental scarcity” [A Guidebook to the Green Economy].

UNEP policy documents provide practical recommendations for solving environmental problems in their short and long term. Particular attention is paid in this program to national strategies for green economies. A guidebook to the Green Economy provides a comparative experience of national green economy strategies in selected countries: Rwanda, Korea, Brazil, India, Australia and others.

Based on the comparative experience of green economy strategies, the following conclusions can be drawn:

1. All national green economy strategies contain universal content aimed at sustainable development;
2. National strategies contain their own path to a green economy, consistent with the interests of national development and national security;
3. National strategies are aimed at environmental protection of their own interests, which should be correlated with the general interests of countries supporting the concept of sustainable development.

The definitions of “green economy”, which are available today in the circulation of scientific and applied research, show how this direction is expanding even within the boundaries of its conceptualization.

So, for example, there are 8 definitions of the concept of “green economy”, which are given in the projects of UNEP, UNCTAD, Danish 92 Group, etc. “Green economy is a concept that leads to welfare and social justice”, “Green economy is the main factor of sustainable development”, “Green economy leads to environmental-economic integrity, green economy is to advance environmental goals ...” [A Guidebook to the Green Economy].

For the scientific interpretation of the concept of “green economy”, the definition given by Danish 92 Group has a multidimensional meaning, in which its representatives note that the green economy is a dynamic, change-oriented process that quickly responds to economic and environmental problems [A Guidebook to the Green Economy].

Danish 92 Group, which emerged after the UN Conference on Environment and Development, which took place in 1992 in Rio de Janeiro, today is one of the authoritative forums for environmental development in the context of sustainable development.

In the Sustainable Development Goals (SDGs) adopted by the UN in 2015, the green economy should become the main mechanism for achieving the set objectives and the goals: “Goal 6: Clean Water and Sanitation; Goal 7: Affordable and Clean Energy, Goal 8: Decent Work and Economic Growth, Goal 11: Sustainable Cities and Human Settlements, Goal 12: Responsible Consumption and Production, Goal 13: Combat Climate Change, Goal 14: Conserve Marine Ecosystems, Goal 15: Preserving Ecosystems and Land” [Цели в области устойчивого развития].

To achieve Goal 11: ensuring openness, security, resilience and environmental sustainability of cities and settlements, it is necessary to solve many problems, which have become even more complicated in the context of the Covid-19 pandemic.

The UN Development Programme’s Human Development Report 2020 notes that sustainable development needs to be determined from an index of attitudes towards nature and environment, and the new era of human development should be associated with reducing the burden on the planet [Электронный ресурс].

The attitude towards nature index should become a marker of eco-culture in the city as well.

The ecological problems of the city and the ecological well-being of the city depend on many factors: territorial size, urban landscape, presence of green space, reservoirs, climate, water quality, air quality, etc. Programs for sustainable development of cities include one of the important tasks – greening. Greening the city is possible with a balanced economic policy of the city.

The green economy of the city is realized in the strategies of “green-blue” landscapes. Many cities around the world have programs for greening urban spaces by reclaiming and converting abandoned urban areas into gardens or parklands.

Comparative analysis of the greening of urban landscapes in many countries demonstrates the desire to achieve the goal of sustainable environmental development. Urban landscapes are being reconstructed very intensively, for example, in the cities of China, South Korea, Canada, the concept of constructing urban landscapes is popular – linear park zones that form the city space as a common, unified [Петрашень и др. 2018].

The sustainable development of city depends on the ecological design of its space. In recent decades, cities have been experiencing a tremendous pressure from the “construction boom”, which has a negative impact on the life of the city. Environmental pressure is often not taken into account in urban planning strategies, while it should be developed in the context of sustainable city development.

So, for example, the rehabilitation of the urban landscape after various buildings in the city should be associated with landscaping and creation of park zones.

The problem of greening is the primary task of greening the city. The “green deficit” in the city is not only a problem of urban aesthetics, it is a problem of the quality and longevity of citizens’ life. Excessive humidity, dry air, air pollution can be compensated by the creation of park areas.

Park and park art is one of the most ancient applied arts, intended not only for aesthetic enjoyment, but having a direct impact on human health and life.

The parks of the East and West are unique, their strategic design incorporates forms of thinking, ways of mastering reality, and, importantly, ecological culture. The first parks of Ancient China, India, Japan, Iran, Europe expressed culture and spirituality, as well as a moral attitude towards nature.

The park tradition in the XXI century expresses the mentality of the people. However, there are not only parks that have gone down in the history of civilizations, giving them classic names: Japanese park, Iranian (char-bag), English, French (regular), etc., but also modern parks. For example, a park in Austria – Gruner See, which embodied the idea of the integrity of the world, synergetics, a park of flowers – Ashikaga in Japan on 8 hectares of land, covered with wisteria flowers, in which it is always summer, Park Guell in Barcelona – a place where man and the Universe are united, the Highline Park in the USA, etc. [Борисова 2016].

Parks perform many functions: they create a balance of the air atmosphere, humidify dry air, and flavor the air. Greening the city is one of the areas of greening the urban landscape. In the context of sustainable ecological development of the city, the construction or creation of ecological parks is of great importance. How do classic city parks differ from ecological ones? The ecological park, being an integral part of the urban space, forms the ecological zone of the city, solving ecological problems [Мурзин 2019, сс. 60-66].

In Kazakhstan, the greening of urban spaces is also carried out in the context of a green economy, the concept of which was approved in 2013. A large number of initiatives for the transition to a green economy are being implemented, but not fully enough, as investments are required in the green economy of the city. In Almaty, one of the largest cities in Kazakhstan, the green economy is working, let's turn to the practical results. Greening takes a special place in this process, which corresponds to the global trends in the development of a green economy. So, for example, according to data for 2018, voiced by A. Kaldybekov, Deputy Head of the Green Economy Department of Almaty, more than 30 thousand trees and shrubs were planted, the area of planting flowers was increased, water protection zones and channels of the Esentai River are being reconstructed [Электронный ресурс].

To implement innovative projects in a green economy, it is necessary to use successful international experience in this direction. For example, South Korea's national green economy strategy – Low Carbon Green Growth – is successful, since 2% of GDP is spent on the development of green technologies: “green payment cards”, for example, on which you can pay for other services with accumulated bonuses for the purchase of ecological products [Электронный ресурс].

In Kazakhstan, according to the National Report on the Green Economy (2014-2016), results were achieved in the following areas: water saving, a Green Technologies Center was built (35 innovative projects aimed at resource conservation, a Smart Grid project, a solar power plant, etc.) [Электронный ресурс]. 2019-2020 were the most difficult years for the economic, social and cultural development of mankind. In the context of a pandemic, an even deeper understanding has come to greening the space in which a person lives.

Thus, the development of urban ecology is directly related to a green economy, since the economy in the 21st century must proceed from the understanding of the need to

maintain an ecological balance. It is known that the former economy was brown, since a high level of economic development was achieved at the cost of an ecological catastrophe, and the greening of all vital systems should be carried out in the green economy model.

Conclusion

The transition to a green economy is a human-conscious strategy that already works as an inclusive model for human development.

An inclusive green economy, acting as an alternative to an economy aimed at the consumption of resources, leading to an ecological scarcity of resources, on the contrary, is designed to conserve resources, ensuring equal access to them, which can be considered promoting the concept of sustainable development [Калмыков 2017].

Bibliography

'A Guidebook to the Green Economy'. Issue 1: Green Economy, Green Growth, and Low-Carbon Development-history, definitions and a guide to recent publications [Электронный ресурс] URL:[https:// sustainable-development.un.org/documents...](https://sustainable-development.un.org/documents...) (дата обращения 27.12.2020).

Борисова, Е. 2016. 'Самые необычные парки мира и проблемы озеленения больших городов'. *Современные проблемы озеленения городской среды. Материалы региональной межвузовской научно-практической студенческой конференции*. Новосибирск, 12-13 апреля.

Калмыков, Д. 2017. 'Краткий гид по зеленой экономике'. Караганда, Экомузей, CINEST, 32 с. [Электронный ресурс] (дата обращения 27.12.2020).

Мурзин, А. 2019. 'Экологический парк как инструмент обеспечения устойчивости городского пространства'. *Экономика и экология территориальных образований*. Т. 3. № 4. сс. 60-66.

Петрашень, Е.и др. 2018. 'Деструктивные ландшафты в контексте общественно-го пространства. Проблемы реабилитации, адаптации и интеграции'. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Искусствоведение*, Т. 8, Вып. 4, с. 701.

'Цели в области устойчивого развития'. URL <https://www.un.org/sustainable-development-goals/> (дата обращения 27.12.2020).

[Электронный ресурс] URL <https://news.org/ru/story/2020/12/1392532> (дата обращения 27.12.2020)

[Электронный ресурс] URL <https://capital.kz/economic/kak-v-almaty-razvivayut-zelenuyu-ekonomiku.html> (дата обращения 27.12.2020).

[Электронный ресурс] URL <https://infburo.kz/stati/zelyonaya-ekonomika.-kak-opazhivaetsya-v-mire-i-kazahstane.html> (дата обращения 27.12.2020).

Transliteration

'A Guidebook to the Green Economy'. Issue 1: Green Economy, Green Growth, and Low-Carbon Development-history, definitions and a guide to recent publications [Elektronnyy resyrs] URL:[https:// sustainable-development.un.org/documents...](https://sustainable-development.un.org/documents...) (data obraeniia 27.12.2020).

Borisova, E. 2016. 'Samye neobychnye parki mira i problemy ozeleneniia bolshih gorodov' [The Most Unusual Parks in the World and Greening Problems in Big Cities]. *Sovremennye problemy ozeleneniia gorodskoi sredy. Materialy regionalnoi mezhvuzovskoi nauchno-prakticheskoi studentcheskoi konferentsii*. Novosibirsk, 12-13 aprelia.

Kalmykov, D. 2017. 'Kratkii gid po zelenoi ekonomike' [A Quick Guide to a Green Economy]. Karaganda, Ekomýzei, CINEST, 32 s. [Elektronnyy resyrs] (data obraeniia 27.12.2020).

Мырзин, А. 2019. 'Ekologicheskiy park kak instrýment obespecheniya ýstoichivosti gorodskogo prostranstva' [Ecological Park as a Tool to Ensure the Sustainability of Urban Space]. *Ekonomika i ekologiya territorialnykh obrazovaniy*. Т. 3. № 4, ss. 60-66.

Petrashen, E. et al. 2018. 'Destruktyvnye landshafty v kontekste obestvennogo prostranstva. Problemy rehabilitatsii, adaptatsii i integratsii' [Destructive Landscapes in the Context of Public Space. Rehabilitation, Adaptation and Integration Problems]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo yúniwersiteta. Iskússstvovedenie*, Т. 8, Вып. 4, s. 701.

'Tseli v oblasti ýstoichivogo razvitiya' [Sustainable Development Goals]. URL <https://www.un.org/sustainable-development-goals/> (data obraeniya 27.12.2020).

[Elektronnyy resýrs] URL <https://news.org/ru/story/2020/12/1392532> (data obraeniya 27.12.2020)

[Elektronnyy resýrs] URL <https://capital.kz/economic/kak-v-almaty-razvivayut-zelenuyu-ekonomiku.html> (data obraeniya 27.12.2020).

[Elektronnyy resýrs] URL <https://informburo.kz/stati/zelyonaya-ekonomika-kak-onarazvivaetsya-v-mire-i-kazahstane.html> (data obraeniya 27.12.2020).

Түйін

Шакенов Д. Жасыл экономика қалалардың экологиялық тұрақты дамуының үрдісі ретінде: мәселелер мен шешімдер

Мақалада тұрақты даму тұжырымдамасы аясында экологиялық мәселелер талқыланады. Біріккен Ұлттар Ұйымының Қоршаған ортаны қорғау бағдарламасында ұсынылған «жасыл экономиканың» тұжырымдамалау бойынша талқылаулар қарастырылған. Мақала авторы жасыл экономика стратегиясына сүйене отырып, экологияның маңызды міндеттерінің бірі жасыл қала инфрақұрылымын дамыту деп санайды. Мақалада қалалық кеңістіктегі ландшафттарды көгалдандыру тұрақты экологиялық даму факторларының бірі болып табылады деген ұстанымға негізделген. Автордың пікірінше, тұрақты даму және өсу мақсатына жету үшін жасыл экономика бойынша ұлттық стратегияларда оң халықаралық тәжірибені пайдалану қажет.

Түйін сөздер: экология, жасыл экономика, қаланы көгалдандыру, тұрақты даму.

Резюме

Шакенов Д. Зеленая экономика как тренд экологического устойчивого развития городов: проблемы и решения

В статье рассматриваются проблемы экологии в контексте Концепции Устойчивого развития. Рассмотрены дискуссии по концептуализации «зелёной экономики», представленные в Программе ООН по Охране окружающей среды. Автор статьи, опираясь на стратегии зелёной экономики, считает, что одной из ключевых задач экологии является развитие зелёной городской инфраструктуры. В статье обосновывается положение о том, что экологизация ландшафтов в городском пространстве является одним из факторов устойчивого экологического развития. По мнению автора, для достижения цели устойчивого развития и устойчивого роста, необходимо использование позитивного международного опыта в национальных стратегиях зелёной экономики.

Ключевые слова: экология, зеленая экономика, экологизация города, устойчивое развитие.

ҚҰРМЕТТІ ГАУХАР ҒИНАЯТҚЫЗЫ!

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының ұжымы Сізді 60-жылдық мерейтойыңызбен шын жүректен құттықтайды! Біз Сізді білікті маман, қазақ руханиятының жанашыры, Философия, саясаттану және дінтану институтының қазақ философиясы және фарабитану орталығының жетекшісі және бас ғылыми қызметкері ретінде философия саласында қыруар еңбек тындырып келе жатқан көрнекті ғалым ретінде білеміз.

Гаухар Ғинаятқызының шығармашылығындағы ғылыми қызығушылық саласы – қазақ философиясы, этика, эстетика және абайтану мәселелері. Ғылыми-зерттеу жұмысындағы қажырлы еңбек, талмай ізденіс ұлы Абай шығармашылығының асыл қазынасынан қанаттанған ғалымды ұлттық этикалық идеялардың қайнарлары мен даму жолын терең пайымдауға әкелді. Ғылыми зерттеу нысаны болған Абай тұлғасының рухани-адамгершілік тағылымынан ғибраттанған зерттеуші, Ұлы ғұламаның «Адам бол!» қағидасына сай өмір сүруді, ғылыми зерттеу жұмысымен қазақтың заманауи ғылымына «кірпіш болып қалануды» мақсат еткенін оның ғылыми-шығармашылық жолынан көреміз.

Ұлт болмысын, тұрмыс-тіршілігі, дүниетанымын, ділі мен рухын бейнелейтін Абай әлемі өзінің тылсым құпиясымен зерттеушіні ғылыми танымға қанаттандырғанын және шығармашылық жұмысына арқау болғандығын Гаухар Ғинаятқызының белсенді азаматтық позициясынан, терең пайымға құрылған зерттеу жұмыстарынан да аңғарамыз. Теледидарлар мен басқа да бұқаралық ақпарат құралдарындағы ғылыми-ағартушылық жұмысымен зерттеуші бүгінгі жаһандану заманында өзектілігі артып отырған Абай тағылымын өскелең ұрпақтың бойына сіңіру, өмірмәнді сұрақтардың жауабын бұқарамен бірлесе іздеу, Абай мұрасының көкейкестілігін арттыра түсу мақсатын көздейді.

Адам мәселесі жалпы адамзатқа ортақ мәңгілік философиялық тақырып десек, оны заманауи философиялық тұрғыдан зерделеу және Абай шығармашылығындағы рухани кемелденген тұлғаны қалыптастыру идеясымен ұштастыра зерттеу, қазақ философиясының ерекшеліктерін айқындау Гаухар Ғинаятқызының ғылыми жұмыстарының арқауына айналған. Адамның этикалық мұраты, эстетикалық талғамы, шығармашылық қуаты, таным көкжиегі мәселелерін ғылыми ізденісінің басты нысаны қылып анықтаған ғалым Абай, Шәкәрім сияқты ұлы ойшылдардың шығармашылығынан ғибраттанып, оны заманауи ғылым өлшеміне сай рационалдық қалыпта зерделеп ұсынуы мемлекетіміздің ғылыми әлеуетінің дамуына қосып отырған лайықты үлесі деп білеміз.

Қадірлі Гаухар Ғинаятқызы! Осынау айтулы мерейтойлық шақта әріптестеріңіз Сізге мықты денсаулық, ғылым жолында үлкен табыстар, отбасыңызға бақыт пен береке тілейді.

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының ұжымы

Біздің авторлар • Наши авторы

Абдигалиева Гульжан Канаевна – Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті, философия ғылымдарының докторы, профессор

Абдуалиев Бауыржан – Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университетінің PhD докторанты

Алдиярова Жанат Есенгелдиевна – Нұр-Мубарак Египет Ислам мәдениеті университетінің докторанты

Бағашаров Құдайберді Сабыржанұлы – әл Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, аға оқытушы, PhD

Бектенова Мадина Кенесарыевна – ведущий научный сотрудник Отдела социально-политических исследований Казахстанского института стратегических исследований при Президенте РК, PhD

Затов Қайрат Айтбекұлы – Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы

Кенжетай Досай Тұрсынбайұлы – Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, философия және теология ғылымдары докторы, профессор

Қуандықова Эльмира Жамбыловна – М.Х. Дулати атындағы Тараз өңірлік университеті Әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының аға оқытушысы

Құранбек Әсет Абайұлы – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия ғылымының кандидаты

Мәмбетбаев Қайрат Жолдыбайұлы – Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университетінің аға оқытушысы, PhD

Мейрбаев Бекжан Берікбайұлы – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің доценті, Әл-Фараби орталығының директоры, философия ғылымдарының кандидаты

Мусабекова Гауһар Курманбековна – М.Х. Дулати атындағы Тараз өңірлік университеті Әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының аға оқытушысы

Мустафина Толғанай Вагизовна – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің докторанты

Мұхан Исахан – преподаватель кафедры «Религиоведение» Египетского университета исламской культуры «Нур-Мубарак», PhD доктор

Нұрадин Гулхан Болатқызы – М.Х. Дулати атындағы Тараз өңірлік университеті Әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымының кандидаты, доцент (қауым.проф)

Олжабаев Сұлтанхан – докторант Египетского университета исламской культуры «Нур-Мубарак»

Omarova Almira – PhD student at the Centre for Philosophy, Jawaharlal Nehru University

Оразхан Таиржан – Қазақстан-Ресей медицина университетінің аға оқытушысы, философия магистрі

Рахимова Сайра Касымовна – І. Жансүгіров атындағы Жетісу университеті, әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының кандидаты

Сандыбаев Жалғас Садуахасұлы – Нұр-Мұбарак университеті Академиялық мәселелер департаментінің директоры, философия ғылымдарының кандидаты

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

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

Симұқанова Гүлдарига Серікқызы – «Қазақстан халқы Ассамблеясы және әлеуметтік – саяси пәндер» кафедрасының аға оқытушысы, Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік мемлекеттік университеті, гуманитарлық ғылымдар магистрі

Табашев Ғалымбек – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің докторанты

Тойматаев Даурен Болатович – І. Жансүгіров атындағы Жетісу университеті, философия ғылымдарының кандидаты, аға оқытушы

Тутинова Нұрғұл Ерқанатқызы – Қазтұтынуодағы Қарағанды экономикалық университетінің аға оқытушысы, PhD доктор

Турганбаева Жанара Жанатовна – докторант Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

Хамидов Александр Александрович – главный научный сотрудник института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Хусаинова Гульжан Давлеткалиевна – доцент Актюбинского государственного регионального университета имени им. К. Жубанова, кандидат философских наук

Шағырбай Алмасбек Дүйсенбекұлы – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор PhD

Шайкенова Рәзия – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің докторанты

Shakenov Dias – Master's degree from the National University of Uzbekistan (Tashkent)

Чуханов Сансызбай Құрбанұлы – Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университетінің PhD докторанты

АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

050010,
Алматы қаласы,
Шевченко көшесі, 28
ҚР БҒМ ҒК РМҚК
«Философия, саясаттану
және дінтану институты»

Адрес редакции:

050010,
город Алматы,
ул. Шевченко, 28
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.

Дизайн және беттеу: **Ж. Рахметова** Дизайн и верстка

Теруге 21.12.2020 ж. берілді. Басуға 30.12.2020 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 10,2.
Тапсырыс № 65.

Сдано в набор 21.12.2020 г. Подписано в печать 30.12.2020 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 10,2.
Заказ № 65.