

**1999 ж. шыға бастады**

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

**Редакция алқасы**

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

**Редакционная коллегия**

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

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

**Издается с 1999 года**

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-  
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

# Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-  
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

**1 (59)·2014**

**Халықаралық редакциялық кеңес  
Международный редакционный совет**

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

<b>Сейтахметова Н.</b>	Колонка главного редактора.....	3
	<b>Жолдауды қолдау • За строкой Послания</b>	
<b>Шайкемелев М.</b>	Системные принципы реализации Стратегии «Казахстан-2050» в контексте причин воспроизводства социального патернализма.....	5
<b>Молдағалиев Б.</b>	Құқықтық мәдениет мәселесі – Елбасымыздың жаңа жолдауының негізгі нысаны.....	11
	<b>Дін. Саясат. Мәдениет • Религия. Политика. Культура</b>	
<b>Кадыржанов Р.</b>	Исторические аспекты языковой ситуации в Казахстане.....	15
<b>Бродецкий А.</b>	Нравственные устои религиозности сквозь призму гуманистической философии: синергия западного и ориентального подходов.....	28
<b>Шепетяк О.</b>	В поисках смысла бытия: человек в современном богословии.....	40
<b>Соловьева Г.</b>	Интегральный гуманизм: знание и вера.....	50
<b>Косиченко А.</b>	Религия в системе ценностных координат современности.....	62
<b>Насимова Г., Сейсебаева Р., Кенесов А.</b>	Қазіргі қоғамдағы әлеуметтік наразылықтар мәселесі.....	74
	<b>Мәдени-өркениеттік кеңістіктегі түркі әлемі •</b>	
	<b>Тюркский мир в культурно-цивилизационном пространстве</b>	
<b>Гуцуляк О.</b>	Кёр-Оглы – сын могилы и правитель Чамбули Мاستон (сущность мифологического образа).....	82
<b>Мир-Багирзаде С.</b>	Азербайджан – на перекрестке древнейших культур.....	100
<b>Жұмашова Ж.</b>	Түркілердің сандар әлемі.....	108
<b>Жетпісбаева М.</b>	Түркі көшпенділерінің дүниетанымының ерекшеліктері.....	118
	<b>Логос • Логос</b>	
<b>Майданский А.</b>	Категории качества и количества в истории научного познания.....	122
<b>Тимошук Е.</b>	Категория «жизненный мир» в социогуманитарном познании.....	131
	<b>Философия. Дәстүр. Тұлға • Философия. Традиция. Личность</b>	
<b>Сатершинов Б., Жолмухамедова Н.</b>	Эстетическое освоение мира в казахской философии.....	139
<b>Жанбатыр А.</b>	Жер концепциясының қазақ мәдениетінде алатын орны.....	151
<b>Нуртазин Е.</b>	Философия личности: проблема актерского творчества в театре.....	157
	<b>Философия: классиканы зерделей түссек •</b>	
	<b>Философия: прочитываемая и перечитываемая классика</b>	
<b>Теодор Людвиг Адорно</b>	Minima moralia (фрагменты).....	163
	<b>Мерейтойлар. Мезгілдер. Оқиғалар • Юбилей. Дат. События</b>	
	Архитектор философских книг – Надим Валиевич Хамитов!.....	172
	Подвиг философа (к 90-летию со дня рождения Э. В. Ильенкова).....	172
	<b>Біздің авторлар • Наши авторы</b>	

## КОЛОНКА ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

2014 год для Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК обещает быть совсем не скучным!

Он, как всегда, будет научно-плодотворным и насыщенным.

Во-первых, в этом году завершаются научно-исследовательские проекты, на страницах нашего журнала будут опубликованы статьи по основным полученным научным результатам. Они будут дискуссионными, мы приглашаем наших читателей к полемике и философским спорам, в которых, как известно, «рождается истина».

А, во-вторых, наш философский событийный ряд также впечатляет.

В апреле – V Конгресс социологов Казахстана, на котором ожидаются выступления с докладами на очень злободневные темы современности директора Института философии, политологии и религиоведения, члена-корреспондента НАН РК Шаукуеновой Заремы Каукуеновны и ведущих ученых Института. В сентябре в Институте философии, политологии и религиоведения состоится научно-практическая конференция «Теория и практика мультикультурализма: проблематика межэтнического и межконфессионального диалога», а ноябре пройдет международная научно-теоретическая конференция: «Будущее человека: проблемы, идеи, гипотезы», приуроченная к юбилею известного философа, профессора С.Ю. Колчигина и всемирному Дню Философии, от которой мы ожидаем многого: не только философских раздумий о судьбах современного человечества, но и практических рекомендаций по проблемам развития человека в нравственно-этических и социально-культурных процессах общества.

Мультикультурализм до сих пор – самая актуальная и дискутируемая тема современности.

Пришедший на смену стратегии «плавильного котла» и других концепций диалогов, мультикультурализм с самого начала предполагал толерантное взаимодействие культурных традиций в одном (отдельно взятом) обществе, но этого было недостаточно, поскольку мультикультурализм не может ограничиваться только культурным взаимодействием, необходимо еще и социальное, экономическое, политическое со-развитие с учетом этого же принципа. Многие эксперты, дискутируя на мультикультурную тему, отмечают, что политика «многокультурности», проводимая в странах Западной Европы, была, мягко сказать, лицемерна, в ней, дескать, «почивала» идея культурной ассимиляции, но, поскольку надежды на это не оправдались, заговорили о крахе мультикультурализма, особенно после известных заявлений канцлера Германии Ангелы Меркель. Нашумевшая книга Т. Саррацина «Германия упраздняет себя» привела к широкому обсуждению концепции мультикультурализма в Германии, и, по сути дела, не добавила ясности в

эту проблему. Многие представители политической элиты Германии выступают за возвращение к своим традиционным ценностям, традиционной культуре без мультикультурного контекста.

После 1971 г., когда мультикультурализм получил свой идеологический статус в Канаде, произошло много событий политического характера, в которых все время замалчивается социально-экономическая правда о мультикультурализме. Наверное, нужно говорить не о крахе доктрины мультикультурализма, а о крахе механизмов и способов ее проведения. Ведь сама доктрина мультикультурализма содержит принципы культурного плюрализма и толерантности, вне которых невозможно диалогическое сотрудничество многокультурного общества.

Кстати, в Мусульманской Испании в средние века опыт реализовывался не только в теории достаточно либеральной политики Халифата, но и в коммуникативном пространстве исламско-христианского мира. Если говорить о сегодняшней ситуации, то мультикультурализм даже и не создался полнокровно. Сегодня уже предельно ясно, что мультикультурализм должен осуществлять экономическую интеграцию, и очень важным является объективное понимание в мультикультурализме религиозного фактора. Эти вопросы очень актуальные, особенно для европейских стран, поскольку понятно, что моноэтничность и монорелигиозность не станут для них определяющими, поэтому вопрос о совместном диалогическом бытии – наиострейший.

Монорелигиозное и моноэтничное общество сменились парадигмами поликонфессиональной и полиэтничной, поэтому слухи «о смерти» мультикультурализма, как говорил классик, возможно, «слишком преувеличены», мультикультурализм должен войти в свою новую, необходимую стадию – диалогического совместного творчества, в котором все равны (не только по конституционным документам) в социокультурной, политической, экономической реальности. В мультикультурализме не должно быть «политики двойных стандартов». На конференции предполагается обсуждение многих проблем мультикультурализма.

Ученые Института станут участниками различных философских форумов, конференций в странах дальнего и ближнего зарубежья.

Политика нашего журнала – многовекторная, диалогическая. Именно поэтому мы публикуем научные статьи известных ученых из разных стран, вступая с ними в герменевтический философский диалог.

Обо всем этом и о многом другом из области философии, политологии и религиоведения вы сможете прочитать на страницах нашего журнала.

*Н.Л. Сейтахметова,  
доктор философских наук, профессор,  
член-корреспондент НАН РК*

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



## **СИСТЕМНЫЕ ПРИНЦИПЫ РЕАЛИЗАЦИИ СТРАТЕГИИ «КАЗАХСТАН-2050» В КОНТЕКСТЕ ПРИЧИН ВОСПРОИЗВОДСТВА СОЦИАЛЬНОГО ПАТЕРНАЛИЗМА**

В Послании Президента РК Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Казахстанский путь-2050: единая цель, единые интересы, единое будущее» были сформулированы основные принципы реализации Стратегии «Казахстан-2050». Это четыре принципа, выполнение и конкретизация которых должны обеспечить успешность осуществления программы развития республики на ближайшие десятилетия: 1) принцип прагматичности и эволюционности всех принимаемых решений; 2) принцип взаимовыгодной открытости; 3) принцип укрепления благосостояния казахстанцев; 4) принцип всенародной поддержки [1].

Особое внимание привлекает первый принцип, предполагающий прагматичность и эволюционность принимаемых управленческих решений. Именно первый принцип реализации стратегических замыслов развития страны на ближайшие десятилетия должен стать методологическим фундаментом, который станет неременным условием осуществления остальных трех принципов. Системный смысл его применения заключается в том, что «Нельзя допускать никаких скачков, необдуманных экспериментов и авантюры в экономике, политике и социальной жизни. Наша страна и общество должны изменяться также стремительно, как быстро будет меняться весь окружающий нас мир» [1]. Соединение необходимости быстрой и адекватной реакции на вызовы внешнего мира и эволюционности социально-экономических и политических трансформаций казахстанского общества предполагает постепенное изменение сознания населения, призванного стать основным творцом намечаемого прорыва в тридцатку развитых стран. Залогом успеха в преобразовании глубинных архетипов традиционного сознания основной массы населения должны стать гибкость и продуманность управленческих решений, которые подвергаются дополнительному давлению в контексте вызовов глобализации и процессов ускорения исторического времени.

Под руководством Президента РК Н.А. Назарбаева Казахстан за 22 года независимости провел успешную структурную модернизацию экономики,

изменив ее уклад и основные принципы функционирования. Но матрицы общественного мышления, базирующегося на патримониальных установках традиционного общества, за время жизни одного поколения не претерпели кардинальных перемен. Они по-прежнему остались «советскими», с изначально присущим им патерналистским и, отчасти, иждивенческим характером, требующим постоянной поддержки от государства. Отсутствие эволюционного развития в период раннего капитализма, позволившего многим государствам с самобытными культурными традициями постепенно найти компромисс между социокультурными кодами собственных этнических культур и индустриальной модернизацией, сформировал деформированное, изначально патерналистское сознание, в котором ценности и жизненные принципы не поспевают за формированием новых ценностных кодов и практических регулятивов, соответствующих ритму и вызовам нового времени.

Попытка казахского народа шагнуть в социализм, минуя фазу буржуазно-демократических реформ, перестроивших вместе с методами ведения хозяйства и мышление буржуазных наций, обернулась девиантным несоответствием патримониальных ценностных структур сознания и требований современного «информационного» общества. Сжатый во времени, неподготовленный переход от кочевой формы хозяйствования к индустриальной, осуществленный за одно десятилетие (30-е гг. XX в.) – насильственная седентаризация, двукратное изменение алфавита – с арабского на латинский, а затем на кириллицу, утилизация и перенастройка привычных навыков, представлений и этнокультурных идеалов глубоко деформировали, но не перестроили патерналистское сознание.

Оценочные суждения, призванные стать фундаментом управленческих решений, по-прежнему носят во многом «манихейский» характер, руководствующийся в своих оценках и действиях черно-белой, схематичной картиной мира, в котором существуют «наши» и «не-наши», «мы» и «они». Тогда как в современном мире давно господствуют «национальные и транснациональные интересы», а не идеологические клише XX века, схематично разделяющие мир на «своих» и «чужих». Производственные ритмы, формируемые прежними представлениями аграрного общества, существенно отстали от современных требований напряженного и безостановочного трудового ритма работников развитых стран.

А потому, достигнутые устойчивые успехи в решении проблем, стоящих перед развивающимися государствами, не просто ставят Казахстан в ряд состоявшихся государств. Они, скорее, дают надежду на реализацию возможностей, предоставляемых нашей республике, счастливым стечением обстоятельств, которым необходимо молниеносно воспользоваться. Президент Назарбаев подчеркивает: «По многим прогнозам, предстоящие 15–17 лет станут «окном возможностей» для масштабного прорыва Казахстана. В этот период для нас сохранится благоприятная внешняя среда, рост по-

требности в ресурсах, энергии и продовольствии, вызревание Третьей индустриальной революции. Мы должны использовать это время» [1].

Что же это за обстоятельства (окно возможностей), дающие Казахстану преимущество в сравнении с другими такими же молодыми и не менее амбициозными государствами? Несомненно, это – казахстанская земля, щедро одаренная природными и людскими ресурсами, и мудрый, уважаемый в своей стране и мире, правитель – Елбасы Н. Назарбаев.

Что может помешать осуществлению грандиозных планов? Очевидно, что это – привязка планов по модернизации страны к конкретным рабочим механизмам ее реализации, степень готовности населения к восприятию реформ и возможности их корреляции с мировыми процессами. При таких выдающихся темпах роста и масштабах предстоящих задач, на которые у других стран ушло в несколько раз больше времени, казахстанским обществом не была до конца осмыслена природа модернизационных процессов. В результате, в сфере интеграции различных социальных групп РК в социальную структуру общества возникли определенные дисбалансы, о которых упоминает Президент в Стратегии «Казахстан-2050»: «Чтобы построить новую страну, мы должны были провести тройную модернизацию: построить государство и рыночную экономику, перестроить общественное сознание. У нас до сих пор есть социальные группы, которые не интегрировались в общий модернизационный процесс» [2].

Таким образом, важнейшим препятствием, нивелирующим усилия государства, стала аморфная и релятивная стратификационная структура общества, что проявилось в значительном социально-экономическом расслоении групп населения казахстанского общества и появлением новых, неизученных социальных групп. Социально-экономическое неравенство выразилось в существенном различии доходов и, соответственно доступа к социальным благам, разделив все постсоветские общества, в том числе и казахстанское, на два полюса – бедных и богатых. Первопричиной социального неравенства стала приватизация начала 90-х гг. – передел государственной собственности, оставшейся в наследство от прежней системы. В результате ее осуществления, вся производственная сфера в лице трудовых коллективов – производителей материальных ценностей и общественного богатства, была лишена реальной возможности полноправно участвовать в приватизации. Процесс аккумуляции именных инвестиционно-приватизационных чеков, которые наделяли экономических субъектов (приватизационные фонды) правами владения, пользования и распределения бывшей госсобственности, отстранил большую часть населения от возможности участия в управлении ее активами и получения обещанных дивидендов.

Таким образом, социально-экономическое расслоение общества по уровню доходов сформировало двухполюсную систему социальной стратификации. На одном полюсе расположились властная элита, крупные биз-



несмены и латифундисты, высший управленческий аппарат, а на другом – новообразовавшиеся аутсайдерские страты (внутренние мигранты – обедневшие крестьяне, люмпенизированные и пауперизированные слои городского населения, самозанятые, внутренние и внешние мигранты и другие неблагополучные слои общества).

Обедневшие слои населения, слабо вписывающиеся в современные процессы, имеют ряд общих признаков – маргинальность (оторванность от прежних социальных страт и сословий), низкий уровень образования, декартификация и отсутствие доступа к получению востребованных профессий, миграция из депрессивных сел и малых городов в мегаполисы (городские окраины), пополнение армии безработных и самозанятых. Большую их часть составляют молодежь и люди среднего возраста – внутренние мигранты, переезжающие из аулов в города, этнические репатрианты (оралманы). В целях их интеграции в модернизационные процессы эти социальные группы требуют к себе пристального внимания казахстанского общества в виде целевых адаптационных и образовательных программ.

Как отметил Президент РК Н.А. Назарбаев, мы должны дать возможность недостаточно интегрированным социальным группам найти свое место в сегодняшних непростых процессах. Преодоление возникшего дисбаланса между современными требованиями, обеспечивающими ускоренное экономическое развитие, и архаическими представлениями о бесконечном воспроизводстве единообразных циклов аграрного общества должны постепенно выходить из обихода повседневности, уступая дорогу новым динамичным установкам, отражающим ускоряющиеся ритмы современности.

Между двумя полюсами поляризации стратификационной структуры общества располагается основная масса населения, основной задачей которого является адаптация к существующим условиям и стремление повысить свой социальный статус – в перспективе войти в т. н. «средний класс». Это – самая перспективная социальная прослойка в контексте ее трансформаций в системе социальной стратификации Казахстана. От интенсивности и успешности формирования среднего класса зависит сохранение социально-политической стабильности в казахстанском обществе, нивелирование протестных настроений, ставящих под угрозу его устойчивое развитие и все надежды казахстанского общества, связанные с достойным будущим страны. От того, как будет эволюционировать процесс формирования социальной структуры, будут зависеть характер благосостояния общества, качество его основных социальных институтов. Сердцевиной этого процесса должен стать формирующийся средний класс – малый и средний бизнес, научная и инженерная интеллигенция, юристы, журналисты, врачи, учителя, менеджеры среднего и низшего звеньев управленческих структур.

Релевантность социальной структуры общества его реальным социальным возможностям, запуск стабилизирующих механизмов, обеспечиваю-



щих устойчивый рост экономики и социальных программ, связан с ограничением бездумного роста неоправданных потребительских стандартов. Государство не может себе позволить «бездонные» финансовые вливания в социальную сферу, которые, помимо всего прочего, подпитывают патриониальные общественные установки. Беспрецедентный рост социальной мобильности, недостаточный, либо вовсе отсутствующий уровень образования и навыков самостоятельного плавания в волнах рыночной экономики, мнимая доступность кредитных ресурсов в начале «благополучных» 2000-х гг., способствовали формированию противоречивых ожиданий и завышенных потребительских стандартов значительной массы казахстанцев. Как отметил Президент РК Н.А. Назарбаев: «Это возвело в абсолют неверные формулы достижения благополучия – «меньше работать – больше получать», «делать деньги из воздуха» и т. п.» [3]. Психология потребительского общества пронизала неокрепшую общественную психологию молодого государства, совершенно не согласуясь с реальным уровнем доходов населения. Этому способствовали предкризисные «тучные годы» (2000–2008 гг.), создавшие иллюзию непрерывной экстенсивной поступательности развития и роста экономики и потребительского рынка.

Показательной характеристикой отношения населения к тенденциям и результатам социально-экономического и политического развития в те годы может служить оценка массовым сознанием общего итога рыночной реформы через оценку человеком изменения уровня и качества своей собственной жизни и жизни своей семьи. В этом плане в первое десятилетие XXI в. произошли реальные изменения к лучшему. Так, при сравнении результатов социологических опросов, проведенных в 2003 г. и в 2011 г., выявилась тенденция к повышению доли позитивной оценки респондентами результатов реформ. Исследование, проведенное КИСИ в 2011 г., показало, что подавляющее большинство казахстанцев (79,2% респондентов) являются сторонниками продолжения рыночных реформ [4, с. 52].

Тем не менее, в последние годы заметно замедление темпов экономического роста, совпавшее по времени с затянувшимся мировым финансовым кризисом. Этот факт особенно наглядно проявляется в казахстанской экономике, имеющей в целом сырьевую направленность и ощущающую на себе значительную зависимость от внешних рынков, их потребностей в сырьевых ресурсах, колебаний курсов мировых валют и т. д. В такой ситуации огромное значение начинает приобретать обращение к внутренним резервам экономического роста, которое позволит не снижать поступательности развития экономики и социальной сферы.

Для того, чтобы соответствовать тому уровню задач, которые стоят перед обществом и которые обозначены в Стратегии «Казахстан-2050», необходимо думать над модернизацией сознания, трансформацией его отдельных ментальных черт – экстенсивного, ресурсорасточительного мышления,

социального патернализма и иждивенчества, традиционных представлений о ритме трудового процесса, извечном стремлении «пустить пыль в глаза», «жить не по средствам» и т. д. Необходим разворот традиционного сознания значительной части казахстанцев к ценностным установкам прагматичности и эволюционности принимаемых решений – первому принципу, отмеченному Президентом РК в своем Послании. Этот принцип касается не только качества управленческих решений, но и готовности всего общества к напряженному труду, приведению баланса собственных возможностей и материальных затрат в соответствие с адекватной, ресурсосберегающей психологией повседневности. Тем не менее, корпоративный эгоизм различных общественных групп еще во многом тормозит усилия государства в доведении макроэкономической стабилизации до уровня микроэкономической, что позволило бы многим казахстанцам занять более престижные социальные ниши в социально-стратификационной структуре современного общества.

### Литература

1 Послание Президента РК Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Казахстанский путь-2050: единая цель, единые интересы, единое будущее» от 17.01.2014 // [http://www.akorda.kz/ru/page/page\\_215750\\_poslanie-prezidenta-respubliki-kazakhstan-n-nazarbaeva-narodu-kazakhstan-17-yanvary-2014-g](http://www.akorda.kz/ru/page/page_215750_poslanie-prezidenta-respubliki-kazakhstan-n-nazarbaeva-narodu-kazakhstan-17-yanvary-2014-g).

2 Послание Президента Республики Казахстан – Лидера нации Нурсултана Назарбаева народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства // [http://www.akorda.kz/ru/page/page\\_kazakstan-respublikasynyn-prezidenti](http://www.akorda.kz/ru/page/page_kazakstan-respublikasynyn-prezidenti)

3 *Назарбаев Н.А.* Социальная модернизация Казахстана: Двадцать шагов к Обществу Всеобщего Труда // Казахстанская правда. – 2012, 10 июля.

4 Социально-политическая стратификация казахстанского общества (по результатам социологического исследования КИСИ и научно-исследовательского проекта ИФиП). – Алматы: КИСИ при Президенте РК; Институт философии и политологии КН МОН РК, 2011.

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



## **ҚҰҚЫҚТЫҚ МӘДЕНИЕТ МӘСЕЛЕСІ – ЕЛБАСЫМЫЗДЫҢ ЖАҢА ЖОЛДАУЫНЫҢ НЕГІЗГІ НЫСАНЫ**

Заманауи мемлекетіміздің – білімді, тапқыр, кез-келген жағдайда дербес шешім жасай алатын, ынтымақтасуға және өзара іс-қимылға қабілетті, ел тағдыры үшін жауапкершілік сезіміне ие адам тәрбиелеу мәселесі жөніндегі әлеуметтік сұранысына «Бір мақсат, бір мүдде, бір болашақ» атты Қазақстан халқына Жолдауынан «Әлемнің дамыған 30 елінің қатарына ұмтылыс кезінде бізге адал бәсекелестік, әділеттілік, заңның үстемдігі және жоғары құқықтық мәдениет ахуалы қажет», – деген Елбасымыздың Қазақстан Республикасы азаматтарын патриоттыққа тәрбиелеуін байқауға болады [1].

Қазіргі тарихи кезеңде еліміз ата-бабаларымыздан мыңдаған жылдар бойы қордаланған тарих қойнауындағы құндылықтар жүйесінің негізінде – демократиялық, зайырлы және құқықтық мемлекет орнату жолында дамып келеді.

Нарықтық заманда Республикамыздағы заңнамаларымызда моральдық ұстанымдардың, адамгершіліктің, кәсібиліктің, әділдік пен адалдықтың ең жоғарғы деңгейде қаралу маңыздылығы талап етіледі.

Елбасы «Біз үшін ортақ тағдыр – бұл біздің Мәңгілік Ел, лайықты әрі ұлы Қазақстан! Мәңгілік Ел – жалпы қазақстандық ортақ шаңырағымыздың ұлттық идеясы. Бабаларымыздың арманы. Егеменді дамудың 22 жылында барша қазақстандықтарды біріктіретін, ел болашағының іргетасын қалаған басты құндылықтар жасалды», – деп атап өтті [1]. Бұл жолдауда көрсетілген басты бағыт – жеткен жетістіктеріміз негізінде алға жылжу арқылы орнатылатын берекелі қоғам – мықты мемлекет, дамыған экономикасымен және жалпыға ортақ еңбекпен айқындалды, яғни бабаларымыздан қалған ұлттық дәстүрімізді, ұлттық құндылықтарымызды тарихы терең, болашағы айқын дамып келе жатқан Еліміздің ұлттық идеясының негізінде көрсетті.

Жалпы ұлттық құндылықтардың бірі – жастарды еңбекке баулу, олардың қоғамдық-саяси рөлін көтеру, жастардың оң нышандағы қоғамдық бастамаларын қолдау, патриоттық сезімін, құқықтық мәдениетін, көшбасшылық әлеуетін дамыту болып табылады. Бүгінгі кезде қоғамның дамуына серпін беретін де жастар. Отандық өнеркәсіптерде қызмет етіп, ұлттық

экономиканың дамуына жастардың қосқан үлестерінің маңыздылығы жайында президент Н.Ә. Назарбаев, – «Әсіресе, жастарымызға мынаны айтамын. Бұл Стратегия сіздерге арналған. Оны жүзеге асыратын да, жемісін көретін де сіздер. Өз жұмыс орындарыңызда отырып, осы жұмысқа әрқайсысыңыз атсалысыңыздар. Немқұрайлылық танытпаңыздар» деп жастарға деген сенімін білдірді [1].

Басты бағытымызда әлеуметтік жаңғыру жолымыздың мақсаты мен мәні нақты айқындалған, ол «индустрияландыру мен инновацияларға негізделген экономикалық өсімінен, Қазақстанның жылдам қарқынмен дамып келе жатқан экономикасының дамуы мен қоғамдағы игі істерді қамтамасыздандыру арасында ұтымды тепе-теңдікті табудан, «құқық пен әділеттілікке негізделген» әлеуметтік қарым-қатынасты бекітуден» тұрады.

Құқықтық мәдениеттің нақтыланған формасының бірі әділеттілік болып табылады. Ол ізгіліктер арасында негізгі орынды алады, өйткені, адамдар арасында ізгіліктер мен зұлымдықтар бөлінісін сипаттайды және бағалайды. Әділеттілік адам өмір сүруінің тәсілдері мен шарттарының бағасы ретінде адамдар өмірі мәнімен тығыз байланысты. «Әділеттілік, – деп жазады Д. Роулс, – ғылым жүйесінде ең басты ізгілік ретінде ақиқат саналатыны сияқты, қоғамдық институттардың ең басты ізгілігі болып табылады» [2].

Азаматтық-патриоттық және құқықтық тәрбие – жастарды гуманизмге, қазақ халқының дәстүрін, тілін сүю және құрметтеуге, Қазақстанның басқа халықтарының мәдениетін зерттеу мен игеруге негізделген азаматтық ұстанымды және патриоттық сананы, құқықтық және полимәдениетті, қалыптасқан ұлттық өзіндік сананы, ұлт аралық мәдени қарым-қатынасты, әлеуметтік және діни төзімділікті қалыптастырады. Ол қоғамның әрбір азаматының мемлекеттік заңдары аса жауапкершілікпен орындап отыруы талаптарымен тығыз байланысты. Әсіресе, оның елімізде жүріп жатқан жариялық, құқықтық және зайырлы қоғам орнату процесімен байланысының маңызы ерекше. Ол үшін адамзаттық сан ғасыр уақытта жасап шығарған жалпы адамзаттық негіздегі моральдық нормаларын қоғамның әрбір өскелең жастарының сана-сезімі мен күнделікті мінез-құлықтарына қалыптастыру қажет.

Құқықтық тәрбиелеу үдерісінде көптеген мәселелер кешені қамтылады. Олар жайында 1995 жылғы 21 маусымдағы Қазақстан Республикасы Президентінің № 2347 «Қазақстан Республикасында жалпылай құқықтық білім беру шараларын ұйымдастыру туралы» Қаулысында құқықтық білім берудің бағдарламалары мен міндеттері ретінде көрініс алған. Құқықтық тәрбиелеудегі қамтылған мәселелер кешеніне: жеке тұлғаның құқықтық мәдениеті мен санасын қалыптастыру; саналы құқықтық білім беру; құқық бұзушылықтың алдын алу шараларын жатқызуға болады. Н.С. Марьенконың пікірі бойынша «Білім беру мен тәрбиелеу үрдістері өзара тығыз байланыс-

ты: білім беру үрдісі – тәрбилеуші, ал тәрбие үдерісі – білім беруші болып табылады» [3, 28–31 б.].

Құқықтық тәрбиенің келесідей ұстанымдарын бөліп көрсетуге болады:

- халықтың түрлі топтарының құқықтық ережелерді қабылдау ерекшеліктерін ескеру керек;

- тәрбиеленушілердің құқықтық ережелердің өнегелік және әлеуметтік маңызын түсінуіне, сонымен қатар заң арқылы орнататын маңызды құқықтар мен міндеттерді игеруге қол жеткізуі керек. Құқықтық тәрбиенің тиімділігі көбіне оның адамгершілік ережелер талаптарына қаншалықты сүйенетініне байланысты болады;

- азаматтардың құқықтық белсенділігін жан-жақты арттыру және оларда заңдылық пен құқықтық тәртіпті бұзушылыққа көнбеуді тәрбиелеу керек.

- Елбасымыздың «Мен бұқаралық ақпарат құралдарын белсенді азаматтық ұстанымын танытуға шақырамын! Сіздерді «төртінші билік» деп кездейсоқ атамады», – деп атап өткеніндей БАҚ құқықтық сананы, мәдениетті қалыптастыруда үлкен рөл атқарады [4].

Медиамәдениетті – қоғамдық сананың қалыптасуына және тұлғаның әлеуметтенуіне түрткі болатын, тарихи-мәдени даму барысында адамзатпен жасалып, өңделген материалды және интеллектуалды құндылықтардың, ақпараттық-байланыстырушы құралдарының жинақталған негізі ретінде анықтауға болады. Сонымен қатар, медиамәдениет құрамына ақпараттандыру мәдениеті мен ақпаратты қабылдау мәдениеті қосылады; ол медиа және т.б. құралдар арқылы білімді игеріп, медиа шығармашылығымен әрекеттесуге, медиаәтінді бағалап, талдап, игеру және даму деңгейінің жүйесін көрсетеді. «Медиааумақтық байланыстар – бұл, бізді күнделікті қоршайтын орта. Яғни, бұқаралық коммуникацияны байланыстыратын аумақ адамды қоршаған ортамен байланыстырып, ақпараттандырып, көңілін көтеріп, өзінің немесе басқаның игілікті-эстетикалық құндылықтарын насихаттап, адамның бағалауы мен ойына және іс-әрекетіне ұйымдасқан және идеологиялық немесе экономикалық ықпал ететін, контекстінде медиамәдениет қызмет ететін жағдайдың жиынтығы» [4].

Медиамәдениеттің әлеуметтік қызметтерінің алдында келесідей міндеттер тұрғанын атап кеткен жөн: мемлекеттің егемендігін нығайту, қазақ жастарын патриотизм сезіміне және құқықтық тәрбиеге тәрбиелеу, ұлтаралық келісім мен татулық, демократия, гуманизм, әлеуметтік даму, бейбітшілік, адам құқықтарын сақтау, ұлттардың тең құқылығы тәрізді жалпыға ортақ құндылықтарды уағыздау.

Осы құқықтық тәрбие беруде бұқаралық ақпарат құралдары маңызды орын алады, олар заңға және тұлғаның заңды әрекетіне құрметті насихаттау керек, құқықтық сананы қалыптастыру және бұқаралық ақпарат құралдары арқылы құқықтық тәрбие беру жұмыстарының түрлеріне құқықтық тақырыптарға қатысты мәселелер, саяси-құқықтық қарым-қатынастардың

өзекті сұрақтарына арналған дискуссиялар, теледидардағы тақырыптық бағдарламалар, мамандардың жаңа заңнамаға байланысты пікірлері және т. б. Бұқаралық ақпарат құралдары құқықтық сананың, құқықтық мәдениеттің, құқықтық тәрбиенің деңгейіне, қоғамдағы құқықтық тәртіптің күйіне, құқықтық нигилизмге қарсы әрекет ретінде және заңға құрметті қалыптастыруға үлкен ықпал етеді. Бұқаралық ақпарат құралдарының құқықтық әрекетке ықпалын жүйелі түрде қарастыру қажет екендігі туындайды.

Түйіндей келсек, бүгінгі құқықтық мәдениеттің қалыптасуы – бұл қоғамдық өмірдің барлық жақтарын қозғайтын ұзақ әрі күрделі үдеріс. Құқықты насихаттау, азаматтардың заңды білуін дамыту, заңдылықты тәжірибе жүзінде бекіту және ол мемлекетте демократияның, тиімді конституцияның, оның заңдарының техникалық-заңгерлік және құқықтық сапасының жоғары болуы құқықтық мәдениетті қалыптастыру құралдары болып табылады. Ал, медиамәдениеттің әлеуметтік қызметтерінің алдында келесідей міндеттер тұрғанын атап кеткен жөн: мемлекеттің егемендігін нығайту, қазақ жастарын құқықтық тәрбиеге және патриотизм сезімінде тәрбиелеу, ұлтаралық келісім мен татулық, демократия, гуманизм, әлеуметтік даму, бейбітшілік, адам құқықтарын сақтау, ұлттардың тең құқықығы тәрізді жалпыға ортақ құндылықтарды уағыздау. Осы жағдайларға байланысты берілген тақырыптың мәселесі өз маңыздылығын жоғалтпайды.

### Әдебиеттер

- 1 <http://www.akorda.kz/index.php>
- 2 Теория справедливости. «Этическая мысль». – М., 1990.
- 3 *Марьенко И.С.* Просвещение: учеб. пособие для студентов пед. ин-тов. – М.: 1980. – С. 183.
- 4 *Зәңгіров Е.* Ұлт рухы. – Алматы: Экономика, 2012. – 244 б.
- 5 *Кириллова Н.Б.* Медиасреда российской модернизации. – М.: Академический проект, 2005. – 400 с.





УДК 323.1 (574)

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



## ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЯЗЫКОВОЙ СИТУАЦИИ В КАЗАХСТАНЕ

**Аннотация.** В Казахстане, как и в других новых независимых государствах, где в советское время титульные нации оказались в значительной мере русифицированными, языковая ситуация носит сложный и противоречивый характер. Советская русификация казахов стала продолжением их более ранней, досоветской русификации, проводившейся в отношении казахов Российской империей. Политика русификации народов империи проводилась в рамках ее государственного и национального строительства, подстраивания империи под модель национального государства. Первая волна казахской элиты, оценивавшая положительно колониальную модернизацию кочевого народа, видела в русском языке основу прогресса. Вторая волна казахской колониальной элиты воспринимала русификацию казахов отрицательно, как способ духовного порабощения народа. Одним из главных способов противодействия русификации казахов стал разработанный Ахметом Байтурсуновым алфавит тоте жазу. В целом дореволюционная русификация казахов имела ограниченный характер, охватив только элитные слои казахского общества и не затронув его широкие массы.

**Ключевые слова:** языковая ситуация, государственный язык, русификация, колониальная модернизация, Казахстан, Российская империя, элита, джадидизм, пан-тюркизм.

Проблема обретения казахским языком реального статуса государственного языка представляет собой главное противоречие, узловое сплетение всей национальной проблематики современного Казахстана. Смысл этого противоречия выражается в том, что, с одной стороны, казахский язык не может занять ведущие позиции в казахстанском обществе и на деле соответствовать утвержденному в Конституции РК статусу государственного языка. Ведущие позиции в Казахстане вот уже многие десятилетия прочно занимает русский язык. Но, с другой стороны, без реального доминирования казахского языка претензии казахов (и в первую очередь, выступающих от их лица этнических элит, национал-патриотов) на утверждение Республики Казахстан как своего национального государства не могут обрести под собой реальную почву. Ведь во всех других постсоветских государствах

доминирование языка титульного этноса является незыблемой основой национальной государственности.

Русский язык является для казахского языка основным препятствием для его доминирования как государственного языка, как языка всеобщей вербальной коммуникации в казахстанском обществе. В Казахстане практически все, независимо от национальной принадлежности, говорят и пишут на русском языке, тогда как на казахском языке говорят по существу только казахи, да и то не все. Такое положение сложилось давно и сегодня трудно сказать, когда оно изменится в обратную сторону, а именно, когда все будут говорить и писать по-казахски, а на русском говорить и писать – только часть общества.

Достижение реальной казахизации, чтобы все казахи, не говоря уже о других национальностях, знали бы казахский язык и говорили на нем в своем общении между собой, представляется сегодня сложной социальной и политической задачей, стоящей перед государственной властью как основным проводником языковой казахизации. Главной причиной здесь является русификация казахов и других народов Казахстана, утвердившаяся в республике еще в советское время и не сдающая своих позиций, несмотря на усилия власти и национал-патриотов, по сей день.

В результате проводившейся коммунистическим режимом политики национально-русского билингвизма, языкового двуязычия, все коренные, титульные народы национальных республик СССР были в той или иной мере русифицированы. Однако, как отмечает американский политолог Брайан Силвер, добиться полной русификации титульных народов союзных республик советской власти не удалось [1].

Постсоветская практика показывает, что там, где титульные нации были менее русифицированы, а их культурная традиция была достаточно автономна от русско-советской культурной традиции, там языковая этнизация была достигнута быстрее и легче. В таких постсоветских государствах язык титульной нации приобрел доминирующее положение во всех сферах социальной жизни, а языковая ситуация перестала быть политической по своему содержанию проблемой.

В тех же новых независимых государствах, где в советское время титульные нации оказались более русифицированы, языковая этнизация достигается гораздо дольше и труднее. К числу таких государств можно отнести Казахстан, Кыргызстан, Белоруссию и в определенной мере (в восточной и южной части) Украину. В этих государствах (кроме Белоруссии) языковая проблема в ее постсоветском виде, т. е. утверждение титульного языка в его государственном статусе, стоит в самом центре политической повестки дня. Без преувеличения можно сказать, что в современном Казахстане казахское национальное движение есть ни что иное, как казахское языковое движение.

Исторические корни сложной и противоречивой языковой проблемы в Казахстане, как видно из вышесказанного, уходят в советское прошлое, в

проводившуюся коммунистическим режимом языковую и культурную русификацию всех нерусских народов СССР. Следует сразу же отметить, что проблема русификации казахов практически не исследована в современной литературе: ни в мировой, ни, тем более, казахстанской.

В советском Казахстане политика русификации казахов осуществлялась под лозунгами интернационализма, расцвета и сближения наций, казахско-русского двуязычия и т. п. Необходимо отметить, что советская русификация казахов стала продолжением их более ранней, досоветской русификации, проводившейся в отношении казахов Российской империей. Эти два вида русификации казахов проводились разными методами и с разной степенью интенсивности и жесткости, но в то же время их объединяет стремление властей внедрить среди нерусских народов (включая казахов) русский язык и русскую культуру. Такая политика направлена на ассимиляцию подчиненных народов в русской культуре и русском символизме.

В понимании русификации важно отметить то, что, как внедрение русского языка и русской культуры среди нерусских народов, русификация является сознательной политикой государства, сначала – империи, а потом – коммунистического режима. Как осознанная политика государства, русификация берет свое начало в восемнадцатом веке, в период царствования Екатерины II. Ее правление можно рассматривать как расцвет Российской империи, когда Россия значительно расширила свои территории по всем географическим направлениям. Эффективное управление разросшимися гигантскими пространствами предполагало создание соответствующего этим требованиям государственного аппарата, т. е. государственного строительства в рамках империи.

Одним из главных средств государственного строительства стала лингвистическая рационализация на основе русского языка. Лингвистическая рационализация означает осуществление управления по единой стандартной процедуре на всех уровнях государственного аппарата и во всех частях государства на основе одного языка. Этим языком, естественно, является язык имперской нации, т. е. той нации, от лица которой осуществляется имперское правление. В данном случае речь идет о русской нации и русском языке.

Внедрение русского языка в рамках политики русификации началось в это время в западных частях Российской империи, тогда как в ее восточных частях, включая казахские земли, языком управления стал татарский язык. Это стало следствием проводимой Екатериной политики поощрения татар переселяться в казахские степи. В результате, начиная с восемнадцатого века и на протяжении большей части девятнадцатого века, татарский язык стал в казахских землях официальным языком имперского правления. Татары, как известно, вошли в состав российского государства, а затем империи, еще в шестнадцатом веке. Многие из них оказались тесно смешанными с русским народом, ассимилированными русским языком и православием. Татарская элита пользовалась большим доверием царской администрации

в проведении ее колониальной политики в восточных частях Российской империи. Поэтому перед служившими в колониальной администрации казахами, занимавшими низшие ее ступени (как правило, толмачей-переводчиков), стояла необходимость знания татарского языка [2].

Положение с языком колониальной администрации в казахских землях стало меняться с 1870-х гг., когда татарский язык в результате изменения политики имперского центра стал замещаться русским языком. Изменение в лингвистической рационализации Российской империи, связанное с возрастанием роли русского языка в колониальном управлении, стало следствием общего изменения в государственном строительстве России, которое дополнилось теперь необходимостью национального строительства, настоятельно потребовавшего его для выживания империи.

Замена ранней формы русификации ее более поздней, углубленной и расширенной разновидностью происходила в Российской империи в контексте коренной трансформации политической и культурной организации общества в Европе во второй половине XIX века. Эта трансформация была связана с ростом национализма на континенте и появлением на нем, вслед за Францией, национальных государств (Германии, Италии, Голландии, Испании, Швеции и некоторых других). Специфика европейского национализма состояла в том, что, в отличие от национализма на американском континенте, приведшего к появлению национальных государств в США и Южной Америке, где языковые вопросы не играли сколько-нибудь заметной роли, в Европе национализм был очень тесно привязан к языковой проблематике.

Система взглядов, рассматривающая язык как центральный элемент национальной идентичности и национального бытия, получила название романтизма. Основоположником романтизма считается немецкий философ Иоганн Готфрид Гердер, хотя он испытал на себе влияние более ранних философов, в частности, итальянского философа Джамбатиста Вико, написавшего «Новую науку». Однако именно Гердер развил систему взглядов и идей, объединяющую язык, нацию и территорию в единое целое. Поэтому Гердер рассматривается также и как один из основателей национализма вообще. Романтический национализм стал одним из самых широко распространенных в мире идеологических течений на протяжении последних более чем двухсот лет.

В работах Гердера утверждаются взаимодополняющие друг друга взгляды, что родной язык выражает душу или дух народа, и что, поскольку язык представляет собой преимущественно коллективное достижение, язык является самым надежным для человека способом сохранения своеобразия, отличия от других, которое он наследовал от своих предков, а также для передачи его еще неродившимся поколениям. Языку поэтому принадлежит центральное место в эмоциональном и интеллектуальном поиске современным национализмом самобытности и своеобразия народов и наций. Каждая нация ищет свое место в ряду современных наций, пытается определить

свою миссию в истории человечества. Это место и миссия нации составляют ее суть, ее душу и сердце. Душа нации не только отражается в родном языке и защищается им, но родной язык есть важнейшая часть души народа и, в конце концов, сама эта душа. Поэтому для Гердера многообразие языков и культур в мире само по себе есть прекрасная вещь [3].

Как отмечает Хьюг Сетон-Уотсон, девятнадцатый век стал в Европе и ближайшей периферии золотым веком лексикографов, грамматиков, филологов и литераторов народных языков [4]. Этот период можно иначе назвать «филологической революцией». Филологическая, или лексикографическая (Б. Андерсон) революция дала сильнейший толчок развитию языков Европы. Деятельность элит, так или иначе связанных с местными языками, имела во многом конструктивный, точнее, конструирующий характер, поскольку в результате языки поднимались на новый уровень и становились главным инструментом формирования (конструирования) национальной идентичности. Иначе говоря, филологическая революция стала ядром появления и роста национализма в Европе. Этот национализм, в основе которого лежала романтическая философия, получил название языкового, или вернакулярного, национализма.

Филологическая революция вместе с тем породила и постепенно распространила в Европе убеждение, что языки являются персональной ответственностью вполне определенных специфических групп их каждодневных пользователей и, более того, что эти группы, воображаемые как сообщества, наделены своим автономным местом в братстве равных (им таких же групп). Как остроумно замечает Андерсон, филологические поджигатели поставили имперские династии перед сложной, трудноразрешимой дилеммой, не терявшей к тому же своей остроты с течением времени. Смысл этой дилеммы состоял в необходимости выбора и создания унифицированного языка, способного соединить все части империи в единое целое [5].

Применительно к Российской империи речь шла о том, чтобы превратить русский язык из языка административного управления, который к тому же дополнялся в этом качестве татарским языком в тюркоязычных частях империи (т. е. государственного языка в собственном смысле слова), в национальный язык. Чем же определялась необходимость такой языковой трансформации Российской империи?

В Европе второй половины XIX в. быстро возрастал престиж национальной идеи, поэтому перед всеми династиями этого континента встала задача каким-то образом вписаться в эту тенденцию, обрести новую для себя национальную идентичность. Поэтому Романовы вдруг обнаружили себя великорусскими, Ганноверская династия – англичанами, Гогенцоллерны – немцами. При этом их кузены и кузины с таким же успехом превратились в румын, греков и т. д. [6]. Это были способы подстраивания монархий и империй под новый политико-культурный принцип организации человеческого общества и пространства, который стал теперь главным легитими-



зирующим фактором существования государства. Это – новый тип государства, принципиально отличающийся от империи, королевства, княжества, графства, города-республики и других типов традиционного государства, получил название национального государства.

Подстраивание империи под модель национального государства, «натурализация» (или «национализация») европейских династий, вела в конце концов к тому, что Сетон-Уотсон колко охарактеризовал как «официальный национализм», наиболее известным примером которого была царистская русификация. Все империи того времени проводили в своих владениях политику, аналогичную русификации: англизация, проводившаяся Британской империей в ее заморских колониях и Ирландии, франкизация – во французских колониях и Алжире (являвшегося до 1962 года частью Франции), германизация – в Австро-Венгерской империи, японизация – в завоеванных в XX в. Японией Корее, странах Юго-Восточной Азии и других территориях.

Эти «официальные национализмы» лучше всего могут быть поняты как способ соединения натурализации (национализации) империи с сохранением династической власти над многочисленными разноязычными областями, захваченными с прежних, донациональных времен. Иначе говоря, «официальный национализм», по замечанию Андерсона, представлял собой попытку натянуть короткую и тесную шкуру нации на гигантское тело империи [7].

Политика русификации разнородного населения Российской империи выражала, таким образом, сознательное слияние двух противоположных политических порядков, старого (имперского) и нового (национального). Однако реализовать, подстроить под себя политико-культурную модель нации империям, включая Российскую, было гораздо труднее. Национальные государства к моменту своего образования обладали уже в значительной мере культурной однородностью, без которой невозможно существование нации как таковой. Нация является единством политического и культурного сообществ. Империи же изначально были культурно разнородными, и это было для них нормальной ситуацией. Политическая и военная гегемония имперского центра позволяла ему без проблем править над включенными в империю народами и регионами безо всякой культурной и языковой однородности.

Говорить о полной культурной однородности первых национальных государств было бы, однако, неосмотрительно. В США относительная культурная однородность, следовательно, достаточно зрелая и основанная на ней национальная идентичность, была достигнута после Гражданской войны, т. е. после 1860-х гг. Во Франции, также ведущей отсчет своего существования как национального государства с конца XVIII в., после революции 1789 г., достижение культурной однородности, то есть «превращение крестьян во французов» заняло длительный исторический период, завершившись фактически к началу XX в. [8]. Тем не менее, именно модель национального государства в наибольшей мере способствовала требованиям



индустриальной и научной революции, социально-экономической модернизации в целом.

Неслучайно модель нации стала столь привлекательной для всех европейских государств, вступивших на путь модернизации. Модель национального государства стала поэтому объектом для подражания и даже своеобразного пиратства. Нация обнаружила себя, по словам Андерсона, «изобретением», которое невозможно было обеспечить патентом. Поэтому она оказалась доступной для своеобразного пиратства самыми разнообразными и порой совершенно неожиданными руками [9].

Официальной политикой, официальным национализмом в его полном масштабе русификация становится при Александре III (1881–1894 гг.). Внедрение русского языка во всех частях Российской империи оказалось необходимостью не только для национального строительства культурно, цивилизационно и лингвистически разнородного населения вокруг русского ядра. Неменьшее значение это внедрение имело и для подавления национализма украинцев, финнов, поляков, латышей, кавказских народов, зародившегося и получившего развитие в различных частях гигантской империи как реакция населявших их народов на имперскую политику царской власти, колониальный статус своих регионов, преследование национальных элит и эксплуатацию широких масс.

В конце XIX – начале XX вв. национальный вопрос в России приобрел небывалую остроту. Россия, по словам В.И. Ленина, была тюрьмой народов. Среди многих причин этого явления одной из главных была русификация, проводившаяся царским режимом насильственными методами. Русификация не могла, конечно, не быть насильственной, ведь речь шла о навязывании народам культурно и цивилизационно чуждого им символизма, вербально-коммуникационного кода.

Казахи входили в состав Российской империи около двухсот лет, с 1731 по 1917 г. Если в XVIII в. влияние империи на казахов было невелико, поскольку Россия была занята в то время выходом к Балтийскому и Черному морям, то в XIX в., особенно после 1822 г., когда был принят указ о сибирских киргизах, положение принципиально изменилось. С этого времени началась настоящая колонизация казахов.

Российская колонизация привнесла в жизнь казахов значительные изменения. К их числу можно отнести административно-территориальное деление казахских земель и государственно-бюрократическое управление коренным населением на основе этого деления, расширение торговых, экономических и иных контактов казахов с русскими, татарами и другими народами, внедрение начального образования среди казахских детей и т. д. Все эти меры так или иначе способствовали модернизации традиционного казахского кочевого общества.

Одним из главных результатов социальной и мировоззренческой модернизации традиционного казахского общества стало появление этниче-

ской колониальной элиты. Наиболее яркими ее представителями в XIX в. стали Шокан Валиханов, Ибрай Алтынсарин и Абай Кунанбаев. Само появление этой элиты стало результатом мировоззренческих изменений, которые привнесла с собой колониальная модернизация.

Особенность колониальной элиты состояла в том, что она оказалась способной увидеть и осознать привнесенные колонизацией различия и сравнить их с жизнью своего общества. В ходе общения с колониальными властями и вообще с русскими людьми представители казахской элиты стали воспринимать многие привнесенные институты и предметы как новшества, новации, отождествляемые ими с передовым, а свое – с отсталым. Это стало возможным вследствие того, что вместе с восприятием модернизации в сознание казахской элиты проникла идея прогресса как мировоззренческая основа модернизации.

Восприняв модернизационное сознание, казахская элита расширяет свой взгляд на мир. Она видит теперь его не только как мир кочевников-скотоводов, но и с более широкой перспективой. Казахской колониальной элите открывается новый взгляд на мир, включая казахское кочевое общество. Это – взгляд с иных философских позиций, с позиций идеи прогресса. Модернизированный мир, в который оказались включены кочевые казахи, предлагает новое понимание человека, способного осуществлять прогресс на практике.

Традиционное казахское общество есть общество простого воспроизводства экономических и всех иных социальных форм жизни. В таком обществе люди живут так же, как и их предки, столетиями ничего не меняется. Человек здесь ценит не новое, но наоборот, старое, проверенное веками, видя в нем основу своего бытия. В том обществе, которое принесли с собой в степь русские, жизнь меняется гораздо быстрее, каждое поколение привносит с собой нечто новое, чего не знало предыдущее поколение. Это – общество расширенного воспроизводства социальных жизненных форм, общество прогресса.

С идеей прогресса в сознании колониальной элиты связываются представления и ценности труда, создания нового, знаний, умений, навыков, квалификаций и, идя дальше и глубже, знания и науки. Колониальная казахская элита связывала эти качества с русскими, видя в этом достойный пример для подражания. В «Қара сөз» Абай призывает казахов не смеяться над русскими, татарами, сартами, но, наоборот, учиться у них их умениям и качествам, которые помогут казахам встать на путь прогресса. Особое значение он придает знанию и науке, рассматривая их как высшие ценности, к которым должен стремиться человек. Как патриоты своего народа, Абай, Шокан и Ибрай стремились к тому, чтобы казахи стремились к грамоте, знаниям, науке и стали просвещенным народом. Однако рассуждения Абая в «Қара сөз» полны горечи от того, что казахи, вместо того, чтобы стремиться к знаниям, науке, к новому, наоборот, предаются лени, самодовольству и другим порокам, предпочитая оставаться невежественными самим и оставляя неграмотными своих детей [10].

Рассматривая как высшую ценность науку, знания и культуру русских, казахская колониальная элита не могла иначе относиться и к русскому языку. Практически вся казахская элита XIX в. прекрасно знала русский язык. Шокан Валиханов получил образование в Омском кадетском корпусе и состоял как военный офицер на государственной службе. Абай хорошо знал русскую литературу и перевел на казахский язык произведения Пушкина, Лермонтова, Крылова.

Русский язык воспринимался казахской колониальной элитой как язык прогресса, к которому они хотели приобщить казахов. Благодаря переводам Абая, Пушкин и другие русские классики зазвучали на казахском языке. Это был способ приобщения казахов к русскому миру, но, вместе с тем, способ культурной и в определенной мере языковой русификации кочевого населения. Схожие явления культурной русификации народов Российской империи происходили в этот период в других ее частях. Например, переводом басен Крылова на азербайджанский язык занимался Мирза Фатали Ахундов.

Особое значение среди мер языковой русификации имело начальное образование на русском языке среди казахских детей. Как было отмечено выше, в 1870-е гг. в казахских землях происходила замена татарского языка в качестве официального языка административного управления на русский. Такое же изменение происходило в системе образования с указом Александра III, запретившего преподавание среди казахов на татарском языке и утвердившего в этом качестве русский язык.

Среди представителей казахской элиты, сыгравших большую роль в распространении образования среди казахских детей на русском языке, выделяется Ибрай Алтынсарин. Он был соратником Николая Ильминского, известного русского востоковеда, деятеля образования и православного миссионера в восточных частях Российской империи, включая и казахские земли. Ильминский, боясь татарского влияния на казахов, рекомендовал царским властям убрать татарский язык из системы административного управления и образования и заменить его русским языком.

Его деятельность в сфере образования была направлена на обучение детей восточных народов, включая казахов, начальной грамоте. Ильминский считал, что для облегчения выполнения целей обучения детей коренных народов и проникновения в их души необходимо вести преподавание на их родном языке. Для этого требуется разработать письменность восточных языков, бывших, как правило, бесписьменными. Этой письменностью, естественно, была кириллица. По Ильминскому, такая мера будет помогать внедрению в умы и сердца обучаемых детей русских и православных ценностей и, в то же время, отстранять их от арабской письменности с ее связью с исламом. Школы Ильминского были, следовательно, школами русификации казахских и других восточных детей. Тем более, что, начиная со второго года обучения в его школах, единственным языком преподавания был русский язык, тогда как родной язык детей был всего лишь одним из предметов обучения [11].

Как один из видных деятелей казахской колониальной элиты, Ибрай Алтынсарин видел в русском языке и образовании детей на этом языке главный способ развития казахского народа. Вся его жизнь была посвящена делу обучения казахских детей в российской системе образования. Именно поэтому он стал соратником Николая Ильминского в деле становления и развития образования казахских детей на русском языке. Как и Шокан Валиханов, Алтынсарин видел в исламе источник невежества и отсталости казахского народа. Он стал одним из сподвижников письменности казахского языка на кириллице. Противоречие его жизни и деятельности состояло в том, что, будучи казахским патриотом, он вместе с тем стал и одним из ранних проводников русификации среди казахов.

Первая казахская светская школа начала функционировать с 1841 г. в Букеевской орде по инициативе хана Джангира. В 1850 г. при Оренбургской пограничной комиссии открылась другая светская школа. В последней трети XIX в. открылись городские училища, приходские училища, прогимназии, русско-казахские и русско-туземные училища и школы, школы первоначальной грамотности. С 1898 по 1914 г. количество начальных школ в Казахстане выросло с 730 до 1988, а численность учащихся в них – с 29, 1 тыс. до 101 тыс. человек. Царизм, по словам Н.А. Казбековой, рассматривал школьное образование как одно из действенных средств русификации национальных меньшинств. «Конечной целью образования всех инородцев, живущих в пределах нашего отечества, – писал в 1870 г. царский министр народного просвещения Д.А. Толстой, – бесспорно, должно быть обрусение и слияние с русским народом» [12].

Следует, впрочем, отметить, что эта ранняя русификация, как и вся до-революционная колониальная русификация казахов, носила ограниченный характер. Она ограничивалась преимущественно элитными слоями казахского общества, тогда как основная масса кочевников знала только лишь родной язык. Как отмечает Марта Брилл Олкотт, начиная с 1870-х гг. казахская родовая аристократия стала отдавать своих детей на обучение в русские школы, видя в образовании на русском языке залог сохранения своих и своего потомства позиций в системе колониальной администрации и в увеличении своего богатства [13].

Из этого поколения получивших образование в русских школах казахов к концу XIX в. выросла новая волна казахской колониальной элиты. Она была более многочисленной, чем первая волна казахской элиты, свободно говорила и писала на русском языке, не порывая при этом, впрочем, с родным языком. Многие выпускники русских колониальных школ не ограничивались только начальной школой, но продолжали образование в средней и старшей школе уже за пределами казахских земель. С каждым годом число таких учащихся возрастало и многие из них продолжали учебу в университетах России, а некоторые – и в Европе.

Впрочем, в самом Казахстане к концу XIX в. стали появляться профессиональные заведения. Первыми профессиональными учебными заве-

дениями стали Туркестанская учительская семинария, основанная в 1879 г., и Оренбургская казахская учительская школа (1883 г.). Позже учительские семинарии открылись в Актюбинске, Верном, Семипалатинске, Уральске. Эти учебные заведения подготовили за весь дооктябрьский период 300 учителей-казахов. В XIX в. открывались сельскохозяйственные и фельдшерские школы, откуда выходили специалисты со средним образованием [14].

В результате к концу XIX – началу XX вв. появилась казахская национальная интеллигенция, узкая прослойка людей, владевшая такими специальностями, как учитель, врач, фельдшер, инженер, журналист, административный работник, землемер, ветеринар и многими другими. Появление такой социальной прослойки свидетельствовало о расширении и углублении колониальной модернизации в казахской степи. В принципе, развитие казахской элиты подчинялось тем же закономерностям, что и в колониях других империй, в восточной, южной Азии, тропической Африке, на Ближнем Востоке и в других частях мира.

Не менее закономерным является появление националистической группы в среде национальной интеллигенции. Такая тенденция наблюдалась в эволюции национальной элиты в большинстве колониальных стран. Она же обнаружила себя и в казахской колониальной элите. На основе этой группы в 1917 г. была организована национальная партия «Алаш». Рост казахского национализма стал реакцией элиты на ужесточение колониальной политики царской администрацией. Особенно остро встал земельный вопрос, когда царизм стал поощрять крестьянство из центральных частей России на переезд в казахские земли и передачу им участков земли за счет пастбищ кочевых казахов. Элита стала рупором протеста казахского народа.

Если первая волна казахской колониальной элиты видела многие позитивные моменты русского влияния на казахов, то вторая волна заметно отличалась от своих предшественников, борясь с негативными последствиями российского колониализма. Это касалось не только земельного вопроса, но и системы образования, имевшей отчетливую русификаторскую направленность. В условиях ужесточения российской колониальной политики в казахских землях, роста великорусского шовинизма, внедрение русского языка в образование казахских детей рассматривалось националистической элитой резко отрицательно.

Ахмет Байтурсунов, как один из лидеров зарождающегося национального движения казахов, выступал против русификации казахских детей, обучающихся в колониальных школах. Особенно сильно он возражал против использования кириллицы как письменности казахского языка. В качестве противовеса подобным действиям колониальных властей Байтурсунов разработал алфавит казахского языка на основе арабской письменности, получивший название төте жазу. Алфавит төте жазу был приспособлен к фонетическим особенностям казахского языка, включая в себя графемы характерных для него звуков, в том числе гласных. Обучение грамоте с помощью

тоте жазу было намного доступнее казахским детям, как, впрочем и взрослым. В то же время, создание этого алфавита на основе арабской письменности приближало казахов к исламу, к своим культурно-цивилизационным основаниям.

Деятельность Ахмета Байтурсунова в этом направлении сближала его с джадидизмом, общественно-политическим и интеллектуальным движением среди тюркских народов Российской империи конца XIX – начала XX в. Хотя Байтурсунов не причислял себя к джадидам и его самого так же не причисляли к джадидизму, тем не менее, его просветительская деятельность и филологическая работа может быть понята сквозь призму этого движения и его идеологии.

Джадидизм оставил наибольший след в истории своими преобразованиями в сфере образования. Джадиды критиковали традиционную исламскую систему образования, предлагая реформировать ее с тем, чтобы она соответствовала требованиям модернизации, в которую их общества оказались вовлеченными в рамках колонизации их Российской империей. Традиционное исламское образование в соответствии с требованиями дня должно было идти навстречу европейскому образованию. Джадиды стали создавать новометодные школы (усул-и джадид), в которых старались совмещать исламское образование со стандартными европейскими способами обучения – парты, скамьи, доски, деление учеников на классы, а учебного времени – на уроки. Это была классно-урочная система преподавания.

Главное значение в джадидистской реформе образования имело введение аналитико-звукового метода преподавания грамоте вместо традиционного буквослагательного. Звуковой метод предполагает большую роль гласных звуков, тогда как буквослагательный основан на слогах, состоящих только из согласных звуков. Звуковой метод потребовал трансформации арабского алфавита посредством введения в него букв, обозначающих гласные звуки. Эту идею впервые предложил основатель джадидизма и пантюркизма Исмаил Гаспринский. Төте жазу Байтурсунова основан на алфавите, предложенном Гаспринским.

Төте жазу получил достаточно большое распространение в свое время. Как письменность казахского языка, он применялся как до революции, так и в первые годы советского периода. После внедрения советским режимом латинского алфавита для тюркских языков төте жазу перестал использоваться как письменность казахского языка. Төте жазу сыграл большую роль в противодействии русификации казахов.

Оценивая в целом русификацию казахов в дореволюционный период, отметим еще раз, что она носила ограниченный характер. Русифицированной оказалась только очень узкая страта казахской колониальной элиты, тогда как широкие слои кочевого общества остались вне влияния русского языка и культуры.



## Literatura

1 *Brian Silver*. “Language Policy and the Linguistic Russification of Soviet Nationalities” // *Jeremy Azrael* (ed.) *Soviet Nationality Policies and Practices*. – New York, 1978. – Pp. 282–286.

2 *Martha Brill Olcott*. *The Politics of Language Reform in Kazakhstan* // *Isabelle T. Kreindler* (ed.) *Sociolinguistic Perspectives on Soviet National Languages: Their Past, Present, Future*. – Berlin, 1985.

3 *Fishman, J.A.* *Language and Nationalism. Two Integrative Essays*. – Rowley, 1972. – P. 46.

4 *Hugh Seton-Watson*. *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. – Boulder, 1977. – P. 11.

5 *Anderson, Benedict*. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. – London and New York, 1991. – P. 84.

6 *Anderson, Benedict*. *Imagined Communities*. – P. 85.

7 *Anderson, Benedict*. *Imagined Communities*. – P. 86.

8 *Eugen Weber*. *Peasants into Frenchmen*. Stanford, 1976.

9 *Anderson, Benedict*. *Imagined Communities*. – P. 81.

10 *Abai*. *Qara soz*. – Almaty, 2009.

11 *Laitin, David D.* *Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad*. – Ithaca and London, 1998. – P. 42.

12 *Kazbekova N. A.* *Jadidism i narodnoe obrazovanie v kontse XIX – nachale XX vekov* // *Vestnik KarGU*, # 2.

13 *Martha Brill Olcott*. *The Kazakhs*. – Stanford, 1987. – P. 104.

14 *Kazbekova N. A.* *Jadidism i narodnoe obrazovanie v kontse XIX – nachale XX vekov*.

## Түйін

### **Қадыржанов Р. Қазақстандағы тіл ахуалының кейбір тарихи аспектілері**

Мақалада қазіргі Қазақстандағы тіл ахуалының Қазан революциясы алдындағы тарихи кезенінің түбірлері зерттеледі. Қазақтарды колониалдық орыстандыру шектелгенмен, оның жалғасы совет кезеңіндегі орыстандыру болғаны дәлелденген.

## Summary

### **Kadyrzhanov R. Historical Aspects of the Lingual Situation in Kazakhstan**

In the article, historical pre-revolutionary roots of the lingual situation in modern Kazakhstan are examined. It is stated that the colonial russification of the Kazakhs was limited in scope, but was continued in the Soviet russification.



*Александр Бродецкий* – Черновицкий национальный университет имени Юрия Федьковича (Украина)

## НРАВСТВЕННЫЕ УСТОИ РЕЛИГИОЗНОСТИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: СИНЕРГИЯ ЗАПАДНОГО И ОРИЕНТАЛЬНОГО ПОДХОДОВ

**Аннотация.** Статья посвящена анализу этических принципов религиозности в рамках концепций западного философа Э. Фромма и представителя ориентальной мировоззренческой традиции – буддистского мыслителя Д. Икеды. Также обобщается методологический ресурс истолкования соотношения нравственности и религиозности в концепциях классиков гуманистической философской мысли. Рассматриваются антропологические и социальные предпосылки двух ценностных типов религиозности – гуманистического и авторитарного. Исследуется эвристический потенциал гуманистического философского осмысления ценностных векторов религиозности – для налаживания конструктивного межконфессионального взаимодействия и созидательной коммуникации представителей различных религиозных направлений.

**Ключевые слова:** религиозность, нравственность, гуманизм, авторитарность, личность, ценностный выбор, синергия, межконфессиональный диалог.

Перед лицом глобальных и индивидуально-личностных вызовов современности насущно необходимым является поиск действенных моделей межцивилизационной солидарности. Один из путей ее духовно-культурной актуализации состоит в выявлении соизмеримости и синергии философских и религиозных концепций, направленных на обоснование приоритета абсолютной ценности жизни и динамического саморазвития личностей и общностей.

Эвристически конструктивной в данном контексте представляется возможность синтеза идей гуманистически ориентированных мыслителей западной и ориентальной мировоззренческих орбит, в частности, немецко-американского мыслителя Эриха Фромма (1900–1980) и современного японского философа Дайсаку Икеды (род. в 1928).

Лейтмотивом исследовательского интереса обоих философов было осмысление условий гуманизации религиозного мировоззрения и ценностной практики верующих, в том числе, и возможностей межконфессиональной

солидарности. Наряду с выявлением в их концепциях общих ценностных принципов практической гуманизации религиозного мировоззрения, кристаллизации его общечеловеческого этического ядра, способного содействовать взаимопониманию людей различных цивилизационных ареалов в противостоянии глобальным угрозам современности, мы предлагаем имплицитно использовать методологический ресурс анализа факторов гуманизации религиозности, представленный идеями Д. Юма, И. Канта, Ф. Шлейермахера, Л. Фейербаха, Н. Бердяева, Б. Рассела, К. Ясперса, М. Икбала, Ч. Тейлора и др.

Несмотря на существенные трансформации в информационной, коммуникативной и ценностной сферах, динамичная современность все же характеризуется сохранением действенной значимости религиозных идей и институтов. Тем не менее, конечно же, происходит существенное переосмысление их роли и функций. Все осязаемое актуализируется и влияние религии в постсоветских странах.

В то же время, в условиях разнообразия палитры религиозных доктрин, культов, обрядов становится все более острой проблема как теоретической, так и практической экспликации гуманистического ядра религиозного мировоззрения, прояснение факторов раскрытия его нравственного созидательного потенциала. Ведь объективно роль религии в культуре и жизни отдельных личностей и общностей может проявляться неоднозначно. Религиозное мировоззрение способно ориентировать как на положительные гуманистические ценности, так и на негуманные формы отношений человека с миром. Следовательно, насущными оказываются вопросы: «Как личности, находящейся в мировоззренческом поиске, самоопределиться в предлагаемом нынешней культурой духовном разнообразии?»; «Как избрать надежные ориентиры мудрой и ценностно сбалансированной жизни, найти критерии отмежевания истинной духовности от ее эрзацев и псевдоформ?». Подобные вопросы сохраняют значимость даже и для человека, вполне определившегося с вероисповедной принадлежностью, так как включенность в контекст той или иной традиции не освобождает от живой необходимости придавать собственной религиозности ценностные, этические векторы, укорененные в индивидуальном поведенческом каждодневном выборе.

В этом отношении мыслящему человеку, естественно, не обойтись без опыта философского взгляда на религиозные ценности – идею Бога, веру в него, роль конфессиональной традиции и т. д. Ведь нередко именно опыт философской рефлексии над религиозными ценностями освобождает их от таких деструктивных черт, как догматизм, фанатизм, суеверность, ритуализм, давая возможность актуализировать моральное средоточие религиозности.

Философский анализ ценностных векторов религиозного мировоззрения позволяет соотнести его ключевые импульсы с фундаментальными

принципами человеческого бытия, осмыслить антропологическую природу человеческой потребности в религии и на этом основании – прояснить пути коммуникативно и психологически оптимального удовлетворения данной потребности в формах личностной самореализации и культуротворчества.

По нашему мнению, концепция религиозности Э. Фромма обобщает и творчески развивает исторический опыт осмысления европейскими мыслителями-гуманистами феномена религии и религиозности. Как и Д. Юм, И. Кант, Л. Фейербах, Э. Фромм подчеркивает существенную зависимость векторов практического воплощения религиозности не столько от декларируемых догматических постулатов, сколько от нравственного и социально-ценностного контекста взаимоотношений между людьми. Таким образом, религиозность типологически может воплощаться как в авторитарные, так и в гуманистические формы. «Различие авторитарной и гуманистической религий – это не различие между теистической и нетеистической религией, это также не различие между религией в узком смысле и философскими системами религиозного характера» [1, с. 248]. Подобную мысль можно обнаружить и в рассуждениях Д. Икеды о религии.

Подход Э. Фромма сводится к тому, что даже в рамках одного и того же вероисповедания одни источники и практики могут быть авторитарными, а другие – гуманистическими (в зависимости от способов воплощения живого самоопределения верующими). Почва для формирования авторитарных форм религиозности – это социальная среда покорности масс могущественному властному меньшинству. Вследствие преисполненности индивида страхом здесь он совершенно лишен возможности чувствовать себя сильным и независимым. Таким образом, и его религиозные переживания окрашены в авторитарную тональность. И, напротив, социальная и ментальная среда, где индивид ощущает себя свободным и ответственным за свою судьбу, где он солидаризируется с другими в деятельном утверждении свободы, – создает условия для развития гуманистических религиозных убеждений.

В авторитарной религии причина поклонения, уважения и подчинения определенной высшей силе укоренена не в нравственном духе, символизируемом этой силой, не в любви и справедливости, а только в том, что высшая сила «обладает» правом и возможностью принудить человека к поклонению перед ней. Недостаточность уважения и подчинения признаются грехом. Главной добродетелью в авторитарной религиозности считается послушание, повиновение, а самый страшный грех усматривается в неподчинении.

Характеризуя авторитарную религиозность, Э. Фромм пишет: «Насколько божество понимается как всемогущее и всеведущее, настолько человек считается слабым и ничтожным. Он может почувствовать себя сильным, только если ему удастся завоевать благосклонность и поддержку божества полным подчинением ему. Повиновение могущественной власти

представляет собой один из способов, при помощи которого человек избавляется от чувства одиночества и собственной ограниченности. Этим актом подчинения он утрачивает свою независимость и цельность как индивид, но обретает чувство безопасности и защищенность благодаря внушающей страх и благоговение силе, частью которой он как бы становится» [1, с. 246]. Исследователь приводит слова Ж. Кальвина, которые, по его мнению, метко определяют главную установку авторитарной религиозности: «Мы не можем думать о себе так, как должны думать, без безграничного презрения ко всему тому, что можно считать совершенным в нас» [1, с. 247].

Эмоциональные установки такого рода – самоуничижение, покорность души, обремененной собственной убогостью, – составляют глубинную сущность всех авторитарных религий, будь то теистические либо светские. Для авторитарной религиозности Бог, прежде всего, символизирует сверхчеловеческую власть и силу. Авторитаризацию отношений с миром в рамках религиозно-мировоззренческих переживаний мыслитель образно даже называет своеобразным социальным «грехопадением». «Действительным грехопадением человека является его отчуждение от самого себя, подчинение какой-то силе, отказ от самого себя, хотя бы и под видом поклонения Богу» [1, с. 259].

В авторитарной религии человек самоотчужденно проецирует все наиболее значимое и достойное, чем обладает, на Бога, и, таким образом, выхолащивает самого себя. Механизм взаимоотношений человека с Богом в контексте авторитарных религий, по существу, тот же, что и способ отношения к другому человеку со стороны носителя мазохистского повинующегося характера: один человек здесь благоговееет перед другим, приписывая этому другому собственные положительные качества. Посредством такого механизма, утверждает психоаналитик, люди, подверженные авторитарной религиозности, склонны приписывать лидерам даже наиболее жестоких систем качества «высшей мудрости и доброты» [1, с. 257].

Стоит отметить, к слову, что такие рассуждения Э. Фромма имеют провозвестника в лице Д. Юма. В «Естественной истории религии» шотландский философ развивал аналогичные мысли: «Чем более страшным представляется божество, тем послушнее и податливее становятся люди по отношению к его служителям; чем непостижимее требуемые божеством способы снискать его расположение, тем настоятельнее необходимость расстаться с нашим естественным разумом и довериться руководству и управлению духовенства» [2, с. 290].

Многие факты – как истории религии, так и современности – дают основания полагать, что мотивационная структура именно авторитарной религиозности выводит возможный аморализм лидеров религиозных общин за рамки нравственной оценочности со стороны верующих. Авторитарная религиозность в значительной степени парализует критичность мышления, непре-

станно насаждая эмоциональную атмосферу переживания онтологических и социальных угроз, и за счет этого делает поклонение и корпоративное подчинение слепым. Соответственно, и отношение к тому, что провозглашается в качестве «чужого», лишается индивидуализированной рефлексии совести и оказывается максимально агрессивным. Кстати, абсолютизация эксклюзивности собственной культовой традиции тоже является одним из признаков авторитарно-религиозного мышления. На это указывал еще И. Кант, в определенной степени выступая провозвестником идей, развиваемых Э. Фроммом. Кант называл подобный способ культивирования религиозности «употреблением опиума для совести таких людей» [3, с. 500].

В соответствии со своим истолкованием понятия «религия», Э. Фромм уделяет особое внимание анализу светских форм авторитарной религиозности. Его мысль сводится к тому, что любое построение власти в обществе на началах абсолютизации той или иной идеологии, насильственно растворяющей личность в тоталитарном единстве общественно-государственного монолита, основывается на деструктивной религиозной мотивации. Среди примеров Э. Фромм приводит практику и идеологию как большевизма, так и нацизма, а также объекты поклонения в этих системах. Философ отмечает: «Жизнь одного человека перестает иметь значение, и ценность человека состоит в самом отрицании его собственной ценности и силы» [1, с. 247]. При этом парадокс функционирования авторитарных либо тоталитарных форм политической идеологии и общественной практики заключается в том, что, чем более отдаленными, абстрактными, утопичными являются идеалы и цели, тем интенсивнее вбивается в сознание подданных идея жертвенности ради их грядущего воплощения в жизнь. Посредством насаждения, с одной стороны, социально-«эсхатологических» ожиданий, а, с другой – атмосферы страха перед всеобъемлющим террором, тоталитарная власть вселяет в души подданных иррациональную веру в собственную справедливость и сакральность идеологических мифологем. Э. Фромм констатирует: «Эти так называемые цели оправдывают любые средства и становятся символами, во имя которых светская или религиозная «элита» управляет жизнью своих сограждан» [1, с. 247].

Показательно, кстати, что мысль Э. Фромма о религиозном (со знаком минус) характере тоталитарных политических идеологий находит отклик в рассуждениях Н. Бердяева о религиозных основах большевизма. Русский философ писал: «И вот, я решаюсь сказать, что русский большевизм – явление религиозного порядка, в нем действуют некие последние религиозные энергии, если под религиозной энергией понимать не только то, что обращено к Богу... Большевизм хочет быть не кое-чем, не частью, не отдельной областью жизни, не социальной политикой, а всем, всей полнотой. Как вероучение фанатическое, он не терпит ничего рядом с собой, ни с чем ничего не хочет разделить, хочет быть всем и во всем... По всем своим



формальным признакам большевизм претендует быть религией, и нужно определить, какого рода эта религия, какой дух она несет с собой в мир» [4].

Положительная альтернатива авторитарной религиозности – религиозность гуманистическая. Э. Фромм утверждает, что она (в противоположность авторитарной) сосредоточена не на возвеличении сверхчеловеческой власти и силы, а, напротив, акцентирует ценность человека, актуализирует приоритет развития его способностей. Такая религия побуждает человека совершенствоваться в любви к ближнему и дальнему, а также и к самому себе. Ее эмоционально-ценностный фон – чувство солидарности со всей биосферой планеты.

Гуманистическая религиозность культивирует и сакрализует уважение к таким принципам и нормам жизни, которые предполагают феноменологию единства со всем сущим, сродненности с миром. Цель человека с гуманистической религиозностью – достижение великой силы, а не великого бессилия, его достоинства и добродетели раскрываются в актах самореализации, а не повиновения. Вера тут предстает в качестве твердой убежденности, она – результат самостоятельного поиска, а не безоговорочного подчинения авторитетам.

Гуманистическая религиозность психологически санкционирует настроение радости, мировоззренческого оптимизма, тогда как главным эмоциональным фоном авторитарной религиозности обычно служат печаль и чувство вины. Образ Бога в гуманистических религиях является символом собственных сил человека, которые он призван реализовать, но никак не символом насилия и владычества над человеком. Э. Фромм пишет в этом контексте: «В то время как в гуманистической религии Бог представляет собой образ всего лучшего в человеке, символ того, чем человек потенциально является или чем он должен стать, в авторитарной религии Бог становится единственным обладателем его разума и любви» [1, с. 256].

Следует особо подчеркнуть, что в один ряд с культовыми гуманистическими формами религиозности Э. Фроммом ставятся и этически ориентированные учения философов, что лишний раз подтверждает его принцип, согласно которому, определяющим в любой религии является именно нравственно-психологический комплекс, та или иная модель отношения человека к самому себе и себе подобным.

Э. Фромм стремится многими иллюстрациями обосновать гуманистический характер раннего буддизма, считая его одним из лучших образцов данного типа религиозности. Будда воспринимается, в первую очередь, в качестве говорящего не от имени потусторонней силы, а от имени разума. Он призывает каждую личность использовать свой разум, дабы узреть истину; сам же он лишь первым смог увидеть ее. Ценной в раннем буддизме является идея непрерывного развития: первый шаг в постижении истины непременно должен побуждать и в дальнейшем прилагать усилия для раз-

вития разума и еще более последовательного отношения ко всему сущему с любовью. Э. Фромм приводит целый ряд буддистских притч [см. 1, с. 249–250], лейтмотив которых сводится к духу любовного попечения обо всем живом и в то же время – глубокому рациональному осознанию человеческих сил и их пределов.

Это дает повод соотнести идеи Э. Фромма, в определенной степени обобщающие западный гуманистический дискурс анализа религиозности, со взглядами Дайсаку Икеды, представляющего ориентальную философскую парадигму. Этот японский философ – убежденный защитник идей гуманизации религиозного мировоззрения в сегодняшних условиях. Д. Икеда – многолетний почетный президент влиятельной гуманитарно-просветительской организации светских буддистов «Сока Гаккай» («Общество созидания ценностей»). Примечательно, что японский мыслитель не ограничивается лишь теоретическими аспектами деятельности. Несмотря на почтенный возраст, он и в настоящее время активно курирует разнообразные социально-практические проекты по экологическому просвещению, воспитанию в духе уважения к миру, диалогу культур, представляя данные проекты и соответствующие идеи в различных уголках планеты, в том числе в Украине и России. О принципиальной настроенности религиозного мыслителя на диалог и конвергенцию научных и религиозных принципов свидетельствует публикация им книг в соавторстве с рядом известных ученых в области естественных и технических наук, в частности, с украинским и российским академиками М. Згуровским [5] и А. Логуновым [6].

Естественно, как религиозный мыслитель, Д. Икеда убежденно отстаивает первостепенную значимость веры в жизни социума. Саму же религию он считает той фундаментальной «энергией», которая позволила нациям развить многообразие культур. Такое видение демонстрирует убежденность философа в культурной конструктивности религиозного плюрализма, когда различие форм вероисповедания и поклонения поощряется в качестве фактора взаимообогащения культурологической палитры, и, в то же время, осуществляется стремление к единению в этических ценностях.

При этом японский мыслитель отнюдь не идеализирует исторического прошлого ни одной из конфессий, осознавая, что нередко история побуждала религию принимать авторитарные, негуманные формы. «Нельзя забывать тот аспект религии, что в отдельные исторические периоды она, став абсолютным авторитетом и властью, грозно господствовала над человеком. Кроме того, поскольку религия не могла стать реальной силой ни для приостановления безжалостных убийств и войн, ни для созидания мира, требуется серьезный самокритический пересмотр своей деятельности со стороны самого духовенства» [5, с. 58].

Д. Икеда развивает мысль о том, что проявления межрелигиозной конфронтации отнюдь не согласуются с принципиальными ценностями, зало-

женными в первоосновах ведущих религий их же основателями. Если бы основатели всех религий могли встретиться, они быстро нашли бы общий путь, который позволил бы людям избавиться от многих проблемных вопросов взаимодействия. По мнению Икеды, создатели каждой из мировых религий были великими человеколюбцами, и в их намерения отнюдь не входило использование человека ради религии. Поэтому, с его точки зрения, основополагающая цель буддизма – вовсе не в обеспечении доминирования собственной религиозной системы, а, тем более, каких-либо ее институциональных форм. «Мы работаем ради человека, а не религии» [7, с. 19], «религия родилась ради человека, но не ради религии» [5, с. 60] – отмечает философ.

Мировоззрение японского мыслителя отличается следующей доминирующей установкой: религиозность не должна препятствовать самосовершенствованию личности в качестве социально активного и ответственного творца самого себя и солидаризированной жизненной среды. Воспитание верующих именно в таком духе предполагает принципиальную настроенность на идейный диалог различных религиозных традиций не просто ради формальной взаимной терпимости и распределения «сфер влияния», а в целях взаимодействия и сотрудничества. Взгляды Д. Икеды парадигмально созвучны идеям тех европейских мыслителей, которые при оценке религиозности придавали первостепенное значение не «исключительности» постулатов отдельного учения, а специфическому сакрализованному чувству, воспитывающему альтруизм и человечность. (В данном контексте уместно вспомнить определение религии, предложенное Ф. Шлейермахером: «чувство и вкус к бесконечному» [8, с. 83].)

Вера, по мнению Икеды, имеет ценность только при условии, что она является катализатором и коррелятом практической нравственной энергетики, направленной на ценностную оптимизацию взаимоотношений. Поэтому японский мыслитель – единомышленник таких западных философов, как И. Кант, Б. Рассел, Э. Фромм, А. Швейцер. Сравним, к примеру, его позицию с тезисом А. Швейцера: «Этика есть поддержание жизни на наивысшем уровне ее развития – как своей собственной, так и другой жизни – путем самоотдачи, проявляющейся в помощи и в любви; при этом оба аспекта этики – самосовершенствование и самоотречение – взаимосвязаны. И эта этика, глубокая, универсальная, приобретает значение религии. Она и есть религия» [9].

Примечательно, что японский интеллектуал особо выделяет среди мыслителей такого мироощущения украинского философа Г. Сковороду, полагая, что многие его суждения (имеющие библейские корни), тем не менее, чрезвычайно близки и буддизму [5, с. 53]. Икеда считает достойным актуализации и сковородинское понимание соотношения веры и разума, и его оценку антропологического познания как предпосылки успешного по-

стижения мира в целом. Цитируя сковородинский диалог «Нарцисс» [10, с. 231–292], Икеда подчеркивает, что любит следующие слова «украинского Сократа» (как принято называть Сковороду): «Если мы хотим измерить небо, землю и моря, сначала нам следует измерить самих себя» [5, с. 53]. Японский мыслитель также пишет: «Разум и вера, по моему пониманию, – взаимодополняющие и неотъемлемые части человеческого духа. Оба вырастают на почве общей жизнедеятельности человека. Мы не должны рассматривать их как противостоящие или взаимоисключающие начала. Разум – это интеллектуальная сила для познания мира, а вера – нравственная сила для улучшения мира. Их сочетание, как в одной личности, так и в обществе, становится важной целью для современного мира» [5, с. 55].

Рефлексивно-критическая работа по гуманизации религиозности, с точки зрения Д. Икеды, предполагает усилия как секулярных интеллектуалов, так и религиозных деятелей для создания новой религиозной философии. Согласно такой философии, краеугольными ценностями религиозной среды станут не отдельные религиозные институты или догмы в узком смысле, а общечеловеческая новая ценностная система [5, с. 59], приемлемая для различных цивилизационных ареалов планеты. Усилия религии (как и воспитания, образования, науки, философии) в современном мире должны направляться на главную цель – защиту жизни, выживание человечества, защиту планеты. При этом «сближение и единение должны обозначать не однообразие, а гармоничное сочетание всего того, чем богат мир... Существенной необходимостью для нынешнего и будущего человечества является создание глобальной этики, способной объединить души разных людей... Ключом к такой универсальной этике может и должно стать признание взаимозависимости собственного существования и существования всех остальных людей. Человек сохраняет свое «я», только находясь во взаимной поддержке с остальными людьми. Более того: любая жизнь зарождается и развивается, основываясь на взаимности со всем окружающим миром социально-природной системы планеты. Осознание этого может закономерно привести человека к чувству благодарности ко всему миру» [7, с. 16]. Именно такое видение японский мыслитель признает оптимальной платформой осмысленного межконфессионального сотрудничества.

Д. Икеда обобщает предпосылки такого сотрудничества тремя ведущими принципами. Первый принцип – всем религиям следует вернуться к тому живому духу сопереживания, который несли в мир сами их основатели. Этический дух религиозности, живая энергетика личного нравственного примера служителей должны возобладать над институциональной буквой. Приходится констатировать, что в отечественных реалиях нередко практикуется противоположный подход. Многие морально несовершенные служители именно для того и прибегают к эскалации идеи культовой исключительности, закрытости церковной среды, строгого деления по принципу

«свои – чужие», чтобы в такой замкнутой атмосфере маскировать собственную нравственную безынициативность, а то и явные этические злоупотребления. И наоборот: чем более укоренен тот или иной лидер религиозной общины в подлинной, экзистенциально мотивированной нравственности, тем активнее настроен он на следование моральному примеру основателя собственной религии. В работе таких религиозных лидеров с верующими все меньшее значение придается конфессиональному изоляционизму и поиску внешних «противников».

Второй принцип сотрудничества – активные усилия по установлению сходств и различий в религиозных традициях. Философ пишет: «При этом сначала необходимо с должным уважением отнестись к различиям и расхождениям в учениях. На основе признания различия подходов дальше нужно сделать еще один шаг вперед по направлению нахождения общности во взглядах» [5, с. 61]. Икеда считает весьма важным желание искать такую общность. С его точки зрения, она проявляется, например, в ценностном тождестве буддистского сострадания и христианской любви. Кроме того, пунктом ценностной общности буддизма и христианства является признание жизни за пределами земного измерения и ориентир на него как мотивацию «повышения нравственности и этичности земной жизни человека» [5, с. 62].

Третьим существенным принципом межконфессиональной ценностной и деятельностной синергии является осознание лидерами и активистами религиозных структур общей цели диалога. Взаимные терпимость и дипломатические проявления уважения друг к другу со стороны различных традиций – важны, но совершенно недостаточны в условиях современных цивилизационных угроз. «Им нужно максимально использовать свое влияние, чтобы направить мировое сообщество на активное и незамедлительное разрешение животрепещущих глобальных проблем. Общей целью для всех религий вполне могут стать «защита жизни», «выживание человечества» и «защита Планеты»» [5, с. 62].

Иными словами, Икеда призывает религиозные структуры развивать и углублять социально значимую активность, направленную на конкретный результат. И в этом смысле мы можем констатировать еще один принципиальный пункт созвучия его идей и размышлений Э. Фромма. Ведь лейтмотив идей Фромма – в той мысли, что объединение людей доброй воли на началах солидарного отрицания разнообразных проявлений новейшего «идолопоклонства» [1, с. 308] может стать надежной почвой приумножения толерантности и подлинного взаимопонимания, которых так недостает сегодня человечеству.

Итак, опыт философско-антропологической кристаллизации этического ядра религии может лечь в основу действенной парадигмы гуманизации религиозности и ценностной синергии различных религиозных традиций

ради оптимизации футурологических перспектив человека и культуры. Только осознание общей цели человечества обеспечит межрелигиозному диалогу принципиальное видоизменение формата. От статического сосуществования, имеющего место сейчас, – к динамическому сотрудничеству в предотвращении глобальных вызовов современности, таких, как ядерная угроза, ущемление достоинства и прав человека в тоталитарных и авторитарных обществах, обезличивание общения в условиях всеобъемлющей конкуренции и технологизации жизни, экологические катаклизмы и т. п. Идеиные достижения как Э. Фромма, воспитанного на принципах иудео-христианской традиции и европейской философии, так и мыслителя буддистской орбиты – Д. Икеды – могут служить в этом отношении одним из надежных ценностно-методологических ориентиров.

### Литература

- 1 Фромм Э. Иметь или быть. Психоанализ и религия. – М.: Прогресс, 1990. – 336 с.
- 2 Юм Д. Малые произведения: Эссе; Естественная история религии; Диалоги о естественной религии. – М.: Канон, 1996. – 464 с.
- 3 Кант И. О педагогике / И. Кант. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 445–504.
- 4 Бердяев Н.А. Религиозные основы большевизма (из религиозной психологии русского народа) // <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn031.htm>
- 5 Икеда Д., Згуровский М. Япония и Украина – разные судьбы, общие надежды. Диалоги. – Киев: Издательский дом «Град», 2011. – 304 с.
- 6 Икеда Д., Логунов А.А. Наука и религия. Диалоги. – М.: Издательство Московского университета, 2012. – 476 с.
- 7 Икеда Д. Глобальна етика поєднає душі різних народів // Всесвіт. – 2004. – № 9-10. – С.12-21.
- 8 Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. – М.–Киев.: REFL-book – ИСА, 1994. – 432 с.
- 9 Швейцер А. Религия в современной культуре // [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Schweitzer/Relig\\_Kult.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Schweitzer/Relig_Kult.php).
- 10 Скворода Г.С. Повна академічна збірка творів. – Харків – Едмонтон – Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.

### Резюме

**Бродецкий А. Гуманистік философия призмасы негізіндегі діншілдіктің адамгершілік қағидалары: шығыстық және батыстық синергия әдісі**

Мақалада батыс философы Э. Фромм концепциясы мен буддистік ой-шыл Д. Икеданың шығыстық дүниетанымы шеңберінде діндарлықтың этикалық принципіне талдау жасалған. Гуманистік философия классиктерінің



тұжырымдамасы негізінде мінез-құлық пен діндарлық арақатынасын түсіндірудің методологиялық ресурсы жинақталған. Діндарлықтың гуманистік және авторитарлық типтері – антропологиялық және әлеуметтік алғышарттар қарастырылған. Мақалада әртүрлі діни өкілдер арасы мен конфессияаралық жаһансап, конструктивті коммуникация және діндарлықтың құндылыққа бағытталған гуманистік философиялық ақылға салудың эвристикалық мүмкіндігі зерттеліп отыр.

### Summary

#### **Brodetsky A. Moral Principles of Religiosity through the Prism of Humanistic Philosophy: Synergy of Western and Oriental Approaches**

The article is devoted to the analysis of ethical principles of religiosity within conceptions of western philosopher E. Fromm and the representative of the Oriental tradition, Buddhist thinker D. Ikeda. In addition to the ideas of these philosophers it is generalized the methodological resource of interpretation of morality and religiosity correlation in the doctrines of classical humanist philosophical thought. It is considered anthropological and social conditions of two value types of religiosity – humanistic and authoritarian. The author investigates the heuristic potential of humanistic philosophical understanding of religious value vectors for constructive interfaith interaction and creative communication of various religious traditions. The article is written on crossing of disciplinary interests of ethics, social philosophy and philosophy of religion.





**Олег Шенетяк – Киевский университет имени Бориса Гринченко (Украина)**

## **В ПОИСКАХ СМЫСЛА БЫТИЯ: ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОМ БОГОСЛОВИИ**

**Аннотация.** В статье проведен анализ антропологических тенденций в современном немецкоязычном богословии на примере концепций Карла Ранера и Эмериха Корета. Разъясняются разработанные Ранером идеи трансцендентного экзистенциала, анонимного христианства, Бога как Абсолютной Тайны, а также учения Корета о человеке как предпосылке метафизического мышления. Учения Ранера и Корета анализируются в сравнении с работами мыслителей, чьи философские рефлексии влияли на формирование их учений.

**Ключевые слова:** антропология, Ранер, Корет, богословие, христианство.

Постоянный поиск сущности своего бытия, предназначения в мире и цели человеческого существования выводит человека из замкнутости материального мира. Сколько существует человечество, столько взор разумного Божьего творения обращен к Творцу, который вложил в человеческую сущность призвание к постоянному поиску смысла бытия. Родившись, человек начинает долгий и захватывающий путь познания окружающего его мира. Процесс познания постепенно переводит его взгляд и вопрошающий ум от внешних феноменов к причинам всего сущего и, в кульминационной точке познавательного пути – к первопричине всего бытия. Человек расширяет свой кругозор и оттачивает чувствительность ума, он учится смотреть все шире и все глубже, пытается заглянуть за горизонт им видимого и одновременно проследить за мельчайшими деталями ему данного. Попытки осмысления мира, принципов и причин его бытия, сущности человека и его роли в мире приводят ищущий ум к осознанию присутствия в мире Высшего Существа – Бога, который не только сотворил этот бранный мир, но и управляет им, придает ему смысл. Вся история человеческих поисков смысла – это история поисков Бога, принятия и отвержения Его, формирования представлений о Нем.

Каждый человек, попав в этот мир, оказывается перед необходимостью сформулировать собственную позицию к религии. Даже атеизм представляет собой ни что иное, как специфическую позицию в религиозном вопросе, и поэтому даже безбожье можно в некотором смысле назвать ответом на

присущий человеку вопрос о Боге, или, иными словами: ответом на богословский вопрос.

Вечные поиски высшего и, в то же время, самого глубинного смысла бытия характерны человеческой природе. Об этом свидетельствует чрезвычайно большое количество попыток дать удовлетворительный ответ на вечный вопрос человечества. Названия книг: Хорста Бюркле – «Человек в поисках Бога», Виктора Франкла – «Человек в поисках смысла», отца Олександра Меня – «В поисках Пути, Истины и Жизни» – хотя и представляют труды отличающихся между собой областей научных исследований, все же интуитивно вынимают из глубин памяти древнее высказывание «Познай самого себя», которое, по версии Платона, принадлежит семи древним мудрецам: Фалесу, Питтаку, Бианту, Солону, Клеобулу, Мисоне и Хилону. Такое широкое авторство изречения, помещенного на дельфийском храме Аполлона, показывает его незаурядную важность. Если же учесть, что один из его авторов, Хилон, презентовал изречение в расширенной форме – «Познай самого себя, и ты познаешь богов и вселенную» – то станет понятно, почему Сократ придавал ему такое большое значение. Ведь это же человек пребывает в постоянном поиске, ведь это он жаждет познать «богов и вселенную»! Если так, тогда тот, кто пребывает «в поисках», и есть ключ к пониманию той цели, к которой движется вся человеческая мысль. Вокруг нас – всего лишь материальные вещи, которые не жаждут познания истины. С момента рождения до момента смерти человека не только окружает вещьность, но она постоянно пытается его поглотить, свести к очередному элементу вещественного мира. Ницшеанский клич «Бог умер», как и марксистские попытки материализации человека, как и фрейдовские устремления к редукции человека к его психической жизни выглядят, скорее, как старания увести того, кто в вечных поисках, от его цели, чем как стремление указать на цель этих поисков.

«Ищите, и найдете» [Мф. 7,7], – говорит нам Христос, «Qui quaerit, reperit», – гласит сквозь века древняя римская мудрость. Но где искать, если окружающий человека мир изменчив и обманчив? Декартовское сомнение выглядит вполне обоснованным, как и картезианский метод начинать размышления с внутреннего человеку «*cogito...*», питая надежду на то, что он приведет разум к объективному «*...sum*». Перенесение сферы поиска смысла с внешнего мира во внутренний, своеобразная антропологизация бытия, установления вектора познания в направлении, противоположном к тому, которое с захватывающей дыхание эйфорией намечали наши предшественники в эпохи Просвещения и научно-технической революции, выражают настроение разума и духа современного человечества.

Двадцатый век, став временем угасания эйфории, заставил человечество с новой силой повторить вопрос дижонской академии: «Содействовало ли возрождение наук и художеств очищению нравов?». Ужасы двух миро-

вых войн, множества тоталитарных диктатур и оскудение культуры, как и Руссо, вновь вопиющим гласом, дали отрицательный ответ. Развитие разнообразных эзотерических культов, постоянное накаливание обстановки вокруг вопроса об апокалипсисе, хаотичность философской и религиозной мысли свидетельствуют о двух факторах, которые необходимо учитывать для понимания духа современности. Первый момент состоит в том, что человечество утратило мощный фундамент и очутилось во всеобщей панике и неуверенности. Но каждый хаос стремится к порядку. Поэтому второй фактор состоит в том, что внутреннее призвание человечества тянет его к Богу – как единственному, Кто сотворил мир и может его упорядочить; но это стремление еще характеризуется неопределенностью и нечеткостью.

Призыв семи мудрецов, отчеканенный на дельфийском храме, убеждает лучшие умы современности в необходимости углубиться в сердце человека, поскольку оно, как точно напоминает нам Памфил Юркевич, «... есть местонахождение всех познавательных действий души» [1], ибо «... сердце предваряет разум в познании добра и зла». Дух времени требует от современных мировоззренческих построений усиления акцента на человека, его внутренний мир и духовные переживания. Ответом на эти изменения в культуре и духовной сфере человечества стали новые идеи в философии и богословье. Для более детального рассмотрения выберем новаторские веяния в католическом богословье после Второго Ватиканского Собора.

Антропологический поворот в католическом богословии стал возможным благодаря ценным научным наработкам двух профессоров Инсбрукского университета Леопольда-Франца в Австрии, иезуитов Карла Ранера (1904–1984) и Эмериха Корета (1919–2006). Их обоих объединяла принадлежность к одному и тому же монастырю Общества Иисуса, их плодотворная деятельность в последние годы на одном и том же богословском факультете, и сейчас объединяет погребение в криптах иезуитской университетской церкви Святой Троицы, которая находится на площади, названной в честь К. Ранера. Но главное, что объединило эти два ума, были идеи, развивая которые, они обогащали богословие Католической Церкви и человеческую культуру, оказывая мощное влияние на последующее поколение богословов, среди которых стоит особо выделить Папу Бенедикта XVI (Йозефа Ратцингера) и кардинала Вальтера Каспера, чьи труды сыграли решающую роль в официальных документах католичества.

Согласно убеждениям К. Ранера, человеческая сущность неразрывно связана с переживанием Божества в жизни человека. Среди всего Божьего творения только человек способен общаться с Богом, только он может подносить свой взор к Нему и стремится к уподоблению Абсолюту. Вырисованный для человека вектор развития, который устремляется к Богу, возносит его за пределы материального мира. К. Ранер обращает внимание на проблему дефинирования человека. Человек представляет собой сложный

комплекс различных качеств, посредством которых он является гражданином различных миров: как живое существо, человек является гражданином органического мира, как член общества – гражданином социума, как духовная сущность – гражданином духовного мира, как познающий субъект – человек подчинен доминирующей в его время парадигме – в Куновом понимании [2] или коллективу мышления – во Флековом понимании [3].

Ряд миров, в которых присутствует человек, бесконечен, но все они не исчерпывают многогранности человеческой сущности, поскольку человек не растворяется ни в одном из них. Он пребывает в мирах своего присутствия, но, одновременно, превышает их. Дефинирование человеческой сущности, как и каждое дефинирование, нуждается в построении определения, т. е. пояснения дефиниендума посредством дефиниенса. Выстраивание дефиниендума, в свою очередь, нуждается в указании общего родового понятия и специфической характеристики, которая отличает предмет, мыслимый в понятии-дефиниендуме, от всего множества предметов, мыслимых в родовом понятии дефиниенса.

Здесь мы оказываемся лицом к лицу с неразрешимой проблемой: для человека невозможно найти общее понятие, которое позволило бы определить человеческую сущность. Как только мы выберем для этой роли одно из понятий, описывающее один из миров человеческого присутствия, мы тотчас же редуцируем его к одной из его черт, нивелируя полноту и многогранность его природы. Если человек не растворяется в мире, значит, он превышает его.

Еще одним обстоятельством, вырывающим человека из пределов ограниченности мира, есть непрекращающиеся попытки человека познать мир. Чтобы познать мир как целостность, или хотя бы стремиться к этому, субъект познания должен выйти за его пределы, возвыситься над ним, и воспринимать его с определенного расстояния. Это возможно только тогда, когда субъект не является частью объекта.

Размышления такого толка привели К. Ранера к пониманию человека как трансцендентно-имманентной антиномии. С одной стороны, человек является частью окружающего его мира, зависим от него и не способен без него существовать. Но, с другой стороны, он превышает его, возвышается над ним и пребывает в состоянии вопрошания о нем. Пребывание за пределами мира – это привилегия Бога, который относится к миру как *causa efficiens prima* и *causa finalis*. Поэтому и человек своей способностью вопрошать о сущности мира возносится к Богу. Но это возможно только тогда, когда сам Бог присутствует в нем и дарует ему такую возможность.

К. Ранер считает, что человек способен одновременно пребывать в оковах материального брэнного мира и возноситься над ним, быть имманентным ему и трансцендентным по отношению к нему, только благодаря присутствию Бога во внутреннем мире человека. Это присутствие К. Ранер называет транс-

цендентным или сверхъестественным экзистенциалом. Уже сама терминология, использованная в богословской концепции К. Ранера, свидетельствует о широте воспринятого им наследия философской и богословской мысли. Понятие трансцендентности присутствовало еще в античной философии, особенно в идеализме Платона, для которого человек не возник в пределах материального мира, а попал туда вследствие отвлечения от созерцания истинного бытия, окутавшись материальным телом, которое смертностью, болезненностью, усталостью и ограниченностью наложило на дух узкие рамки, но все же не сумело воспрепятствовать его естественному стремлению к познанию истины. Античность хорошо владела понятием трансцендентности и умела с его помощью описывать данные своей интуиции.

Впервые термин «трансцендентность» в латинском варианте ввел в научную терминологию св. Августин, выражая этой категорией глубочайшее познавательное проникновение ума, которое не подлежит изъяснению человеческим языком [4]. Св. Фома Аквинский использовал этот термин, называя предмет изучения богословия полностью трансцендентным, а Иоанн Дунс Скотт переводил греческий термин «μεταφυσική» латинским словосочетанием «scientia transcendens». Так термин «трансцендентность» глубоко утвердился в философском и богословском терминологическом аппарате. В Новом времени трансцендентность занимает центральное место в философии Иммануила Канта, в чьих трудах это понятие переносится из области онтологии в сферу эпистемологии. Кенигсбергский философ использует этот термин для обозначения того аспекта действительности, который находится за пределами горизонта нашего потенциального познания [5]. В его философии присутствует критика двух контрарных позиций теории познания: рационализма, в котором источником всех знаний человека есть исключительно разум, и эмпиризма, строящего свое представление о процессе познания на основе принципа, который Лейбниц свел в формулу: «Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse». Для И. Канта человеческий разум может познавать те аспекты действительности, которые помещаются в познавательные категории разума и поэтому открываются нам как «Ding für uns» (вещь для нас), оставляя при этом за пределом нашего познавательного потенциала «Ding an sich» (вещь в себе). Таким образом, в философии И. Канта формулируется представление о частичном познании, которое неспособно охватить вещь в целом, но при этом делает возможным постоянное вопрошание о сущности объекта познания, что, в свою очередь, делает процесс познания вечным и бесконечным, а рациональную и креативную деятельность человека – неограниченной во времени. Центральной характеристикой человека в этом мировоззрении есть его способность к постоянному вопрошанию.

К. Ранер, перебирая категорию трансцендентности от И. Канта, связывает ее с понятием экзистенциала, взятого им от Мартина Хайдеггера. Опи-



сывая присутствие человека в бытии как Dasein (тут-бытие), М. Хайдеггер прибегает к понятию «экзистенциала» для обозначения характера присутствия человека в бытии. У К. Ранера сочетание этих двух слов обозначает такой способ присутствия человека в мире, который направляет его за пределы мира. Трансцендентальный экзистенциал К. Ранера – это присутствие Бога в человеке, которое вынимает его из мира, возвышает над имманентной действительностью. Благодаря Божьему присутствию в человеке, он является большим и высшим, чем сумма всего, что формирует его естество. Бог, таким образом, есть не только причина существования человека, но и основание его сущности.

Поскольку Бог не принадлежит миру, то и человек, который есть собой благодаря Божественному началу в себе, также не может быть определен мирскими категориями. Бог предстает перед человеком как Абсолютная Тайна. Именно так описывает К. Ранер все то, что человек может знать о природе Бога. Соответственно, и человек есть тайна, которая не подлежит дефинированию. Так, говоря о поднесении к Тайне как о сущности человека, К. Ранер и самого человека определяет как Тайну [6].

Из тезиса о присутствии в каждом человеке трансцендентного экзистенциала К. Ранер приходит к заключению о том, что каждый человек по своей природе христианин. На этом основании К. Ранер развивает интересное учение об «анонимном христианстве». Все люди, которые жили, живут или будут жить на Земле, есть христиане по своей сущности, но не все это осознают. Те, кто актуализирует в себе Божье присутствие и исповедует Христа своим Богом, творят Церковь как общину любви Христовой. Те же, кто вследствие культурных, исторических или других причин не осознали своего христианства, остаются, по выражению К. Ранера, «анонимными христианами». Этим учением иезуитский мыслитель приходит к идейной связи с учениями античных философов и ранних отцов Церкви. Учение о присутствии Божества в человеческом духе развивали уже стоики. Они утверждали, что во всем творении присутствуют вкрапления Божественного Логоса, который делает все сущее познавательным. Божественный Логос присутствует и в человеке, одаряя его разумом, благодаря которому человек может вынимать рациональное семя с материальных вещей в процессе познания. Таким образом, особенность человека состоит в том, что он является вместилищем особого присутствия Божества.

В христианстве эту идею позитивно восприняли некоторые ранние отцы Церкви, которые сочли уместным использовать ее для инкультурации евангельской истины в греко-римской цивилизации. Св. Климент Александрийский считал, что Бог каждого человека и каждую культуру готовит к принятию религиозной истины, провозглашенной в евангельской проповеди Иисуса Христа. Как средства подготовки отдельного человека Он использует его внутренний голос, а для подготовки целой культуры пользу-

ется духовными и разумными аспектами достояния того или иного народа. Похожие суждения встречаются и у Тертуллиана, который утверждал, что «душа по природе христианка».

Утверждая, что определяющим фактором человека есть его трансцендентный экзистенциал, К. Ранер постулирует свободу человека. Если человек не растворяется в материальном мире ограниченных вещей и причастен к неограниченному Божественному, тогда он свободен и способен к принятию решения о стремлении к святости.

Аналогичная философская позиция присутствует и в трудах Эмериха Корета, который работал в основном в области метафизики. Размышляя о бытии, Э. Корет задается также вопросом о возможности познания бытия. Как и К. Ранер, Э. Корет размышляет о человеке как о сущности, совмещающей в себе антиномию имманентного и трансцендентного. Уже само существование метафизики как науки о целостности бытия, как возвышения за пределы природы (*μετά τα φυσικά*), свидетельствует о возможности этого удаления человека от действительности на определенное расстояние, с которого он может видеть и воспринимать этот мир в целостности. Человек трансцендентен по отношению к миру, но, в это же время и в этом же отношении, он имманентен ему. Если для К. Ранера важно было доказать специфическое отношение человека к миру, то его коллега несколько смещает акценты, воспринимая трансцендентность человека почти как очевидную данность, которая не требует доказательств. Он обращает большее внимание и инвестирует больше усилий в то, чтобы показать, каким образом человек воспринимает действительность, учитывая свое специфическое расположение к миру. Э. Корет пытается доказать ту же истину, что и К. Ранер, но с другой стороны, исходя из постулирования истинности предложенного умозаключения.

Способ отношения человека к действительности есть вопрошание. Человек постоянно вопрошает о бытии, и этим действием он отделяется от всего иного творения, среди которого он существует. Э. Корет не питает надежды на полное познание человеком природы всего сущего, как это делали, к примеру, его средневековые коллеги. Вместо этого он, пребывая под сильным влиянием философии И. Канта, понимал невозможность полного и истинного познания природы сущего. Вникая в философию Э. Корета, необходимо учитывать, что наиболее плодотворный период его деятельности совпадает с упадком в странах немецкого и английского языков неопозитивистической философии, начало которой положил профессор Венского университета Мориц Шлик, основав из круга своих учеников и единомышленников Венский философский кружок, функционировавший в англоязычной среде во время гитлеровской оккупации Австрии. На смену неопозитивизму безотлагательно двигался постпозитивизм, наиболее широко представленный учением о стиле и коллективе мышления Людвика

Флека, критическим рационализмом Карла Поппера, концепцией научных революций и парадигм Томаса Самуэля Куна, утонченным фальсификационизмом Имре Лакатоша и многих других. Кроме этого, дух философского мышления эпохи предопределяли неокантианство, гештальт-психология, многочисленные исследования в областях истории и психологии научного познания. Эти наработки постепенно убеждали научное сообщество в преобладании зависимости процесса и результата познавательной деятельности от интерсубъективного фактора над влиянием на него объективной действительности.

Человек не в состоянии окончательно познать мир. Но такое познание и не нужно. Оно привело бы к объективному завершению познавательного процесса, лишило бы человека возможности реализовывать одну из своих важнейших потенций, убило бы человека как *homo sapiens*. Вместо возможности окончательно овладеть знанием сущности мира, человек владеет возможностью вопрошать о нем. Эта возможность возвышает человека над вещным миром, выводит его из сферы имманентного [7]. Возвышение человека в область трансцендентного возможно, по мнению Э. Корета, исключительно благодаря присутствию в человеке Божественного начала, которое не только позволяет человеку созерцать мир с определенного расстояния, но и является истинной причиной специфичности человеческой сущности. Бог не только сотворил человека, но и Своим присутствием определяет его как неопределенного. Эта антиномия определения как неопределенного выражает тезис, присутствующий как К. Ранера, так и у Э. Корета, о том, что человек по своей природе, наиболее существенным аспектом которой есть Божественный Логос в сердце человека, не может быть определен категориями вещного мира, и эта тайна человека является его единственным истинным определением.

Вопрошание как основная характеристика познающего человека является главной темой богословствования также немецкого богослова Кардинала Вальтера Каспера (1933 г. р.), который после служения епископом Роттенбург-Штутгартским пребывал на посту председателя Папского совета по содействию христианскому единству. Богослов, размышляя о человеческой сущности, приходит к заключению, что природа человека состоит в его трансцендентности, которая допустима благодаря возможности вопрошания [8]. Восприятие мира человеком есть следствие его нерастворения в мире, его пребывания в антиномическом статусе внутримирового и сверхмирового существа. Эта характеристика человека, по убеждению В. Каспера, становится возможной исключительно как следствие присутствия Бога в человеке.

Папа Бенедикт XVI (1927 г. р.), более известный как кардинал Йозеф Ратцингер, поскольку большинство его богословских трудов были написаны еще до его понтификата, в центре человеческого понимания бытия ста-

вит веру [9], которая делает возможным познание. Веруя, человек открывается на Тайну Бога и тайну мира.

Богословие стран немецкого языка после Второго Ватиканского Собора характеризуется повышением внимания к проблеме человека как сферы соприкосновения Творца и творения. Бог предстает перед человеком как Абсолютная Тайна, которая возвышает человека, делая этим возможным понимание и познание мира. При этом и человек становится тайной, поскольку, будучи трансцендентным по отношению к материальному миру, не подлежит дефинированию посредством его категорий. Эта тема, развитая в богословии К. Ранера и Э. Корета, получила свое продолжение в концепциях Й. Ратцингера, В. Каспера и других католических богословов, определяя дух современной западноевропейской мысли.

### Литература

1 Юркевич П. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Вибране. – К., 1993. – С.75.

2 Kuhn Th. S. Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. – С. 186.

3 Fleck L. Über die wissenschaftliche Beobachtung und die Wahrnehmung im allgemeinen // Erfahrung und Tatsache. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. – С. 68.

4 Bos A.P. Immanenz und Transzendenz / Reallexikon für Antike und Christentum. Band 17. – Stuttgart, 1996. – S. 1043.

5 Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. – Königstein, 1787. – S. 19.

6 Никонов К. Современная христианская антропология: опыт философского критического анализа. – М.: Изд-во МГУ, 1983. – С. 75.

7 Корет Э. Основы метафизики. – К.: Тандем, 1998. – С. 208.

8 Каспер В. Бог Иисуса Христа. – М.: ББИ, 2005. – С. 16.

9 Ратцингер Й. Введение в христианство: лекции об апостольском символе веры. – Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1998. – С. 44.

### Түйін

**Шепетяк О. Болмыстың мәнін іздеу жолында: қазіргі дінтанудағы адам орны**

Карл Ранер мен Эмерих Корета тұжырымдамасының негізінде қазіргі таңдағы немістілді дін іліміндегі антропологиялық тенденцияларға талдау жүргізілген. Мақалада Ранер ұсынған трансценденттік экзистенциялық ойлар, анонимдік христиандық, Құдай бір Абсолютті Сыр, сонымен қатар адам метафизикалық ойлаудың алғышарты деген Корета ілімі талқыланады. Ранер мен Корета іліміне әсер еткен алғашқы ойшылдардың философиялық рефлексиясымен бірге талдау ұсынылған.

## Summary

### **Shepetyak O. In the Search of the Meaning of Existence: a Man in Contemporary Theology**

In this article the analysis of the anthropological tendencies in contemporary German-speaking theology on the example of concepts of Karl Rahner, Emirich Coreth is performed. It represents the explanation of the ideas of transcend existence, anonymous Christianity, God as Absolute Mystery developed by Rahner as well as the teachings of Coreth of man as the premise of metaphysical thinking. Teachings of Rahner and Coreth are analyzed in comparison with the works of thinkers whose philosophical introspections influenced the formation of their teachings.





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

## **ИНТЕГРАЛЬНЫЙ ГУМАНИЗМ: ЗНАНИЕ И ВЕРА**

**Аннотация.** В статье анализируется концепт известного французского философа Жака Маритена, поставившего перед современной эпохой радикальный вопрос: как избежать трагических коллизий, в которых оказалась западная культура в современную эпоху? С точки зрения Маритена, происходящее с миром – результат трагического разрыва человеческого существа с Богом, антропоцентрический гуманизм. Человечество нуждается в другом типе гуманизма, доказывает философ – интегральном гуманизме, объединяющем знание, веру, мудрость в целостном человеческом опыте жизни.

**Ключевые слова:** знание, вера, гуманизм, надежда, неотоцизм, экзистенциализм, истина, мудрость, наука, религиозная философия, компаративистика.

В современной философии не снимается с повестки дня вопрос вопросов: можно ли по-прежнему называть культуру культурой в смысле вовлечения ее в мир разума и духовности, если на наших глазах от имени культуры свершаются преступления против человечества. Поборники демократии прибегают к самым отвратительным, изощренным методам, чтобы утвердить, якобы, идеалы миролюбия и милосердия, а на деле – попросту достичь своих неблагоприятных политических целей и сохранить позиции превосходящих игроков в геополитической схватке.

Маркс в свое время (а вообще-то его время еще не прошло, а, может быть, и не пришло) разоблачил тайну капиталистического накопления и мистическую силу денег, возрастающих подобно посаженному и заботливо поливаемому дереву. Он сделал также предсказание: капитал в будущем будет возрастать не благодаря поглощению живого труда, но, главным образом, использованию коллективного разума, науки, техники, технологии. И эти времена наступили, о чем можем прочесть у постмодерниста Жана Бодрийера [1].

Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер, наследуя Марксу, выступили с крупномасштабной программой: воспроизвести целостную диалектику эпохи, включая и экономику, и культуру, с опорой на современных философских авторов – Мартина Хайдеггера, Зигмунда Фрейда и их последова-



телей, впитавших дух эпохи. Отказавшись от марксистских линз, ограничивающих поле зрения политэкономическим анализом и политэкономическим субъектом господства, Адорно и Хоркхаймер заявили о решительной смене угла зрения: и капитализм, и социализм остаются в одной и той же исторической парадигме, поскольку не поднимают вопроса об основании культуры, онтологии, метафизическом субъекте господства. Следует изменить принцип отношения человека к природе, внешней и внутренней, – принцип господства, заложенный в фундаменте цивилизации и достигший своего триумфа в пылающих печах Освенцима. Миролюбивое, дружеское, ласкающее отношение к природе – принцип альтернативного типа культуры [2].

Французский философ, один из самых известных представителей неотоцизма Жак Маритен не соглашается ни с Марксом, ни с Адорно, ни с Хоркхаймером. То, о чем они все говорят, кажется ему полумерой, не затрагивающей глубинного существа проблемы. Происходящее с миром – результат трагического разрыва человеческого существа с Богом, антропоцентрический гуманизм, возвысивший человека в его самости, возмнившей себя самостоятельной, самодостаточной сущностью. Зачинатель и герой антропологического похода – прежде всего, «наш дорогой враг», Ренэ Декарт, открывший эру неумемной жажды познания ради обогащения, ради неустанной гонки за материальными благами. В результате человека такого типа настигает «деспотия денег». Материальное богатство впитывает его жизненные энергии и торжествует, поглощая и пожирая его душу. «Этот мир был порожден мощным движением сердца к священному обладанию земными благами, которое и есть корень капитализма, меркантилизма, индустриализма в экономике, натурализма и рационализма – в философии» [3]. Будучи деятельным, изобретательным, героически активным, капитализм в итоге уничтожил человека: презрение к бедным, превращенным в средство, и возвышение богатых, сведенных к пожирающему чреву. Свет научных открытий, путешествий и тьма унижений, гонений, эксплуатации, и эта тьма сегодня сгущается.

Нужны совершенно новые подходы и новые горизонты, чтобы повернуть ход истории. Капиталистическую экономику, этого «ростовщического монстра» следует «...критиковать не с позиций марксистов, занимающихся теорией прибавочной стоимости или оспаривающих легитимность частной собственности, а с точки зрения нравственных и духовных ценностей» [4]. Как можно рассуждать об изменении мира, не изменив самого себя, не сокрушив в своем сердце ложных кумиров, увлекающих на путь стяжательства и корысти, не возвысив в себе образ Божий. Светская миссия христианства, провозглашает Маритен – коренное изменение принципов цивилизации, ее поворот к интегральному, подлинному гуманизму, отрицающему самообольщение и лицемерный самообман антропологического гуманизма и восстанавливающего живительную связь своего разума, всего

своего существа с Богом. Преобразование мира, изменение его направленности философ называет главной целью христиан. Можно добавить, что духовное обновление – цель и мусульман, и всех тех, кто уже согрет теплом Веры и кто еще не получил этого бесценного Дара.

Безусловно, предстоит дать свой комментарий этим позициям, чтобы досужий оппонент не обвинил в прямом пересказе «чужих» мыслей: где, дескать, ваша собственная точка зрения? Спешу пояснить: никакой пересказ «чужих мыслей» невозможен без интерпретации, включения голоса автора. Все вышеизложенное – уже внутренний диалог, маленькая веточка могучего стереофонического узора, переплетения множества взглядов, точек зрения, культурных традиций. Я включаюсь, участвую, со-концертирую вопреки апологетам беспристрастной, научной философии. Но сделаю им все-же уступку – всегда выигрывает тот, кто первый идет навстречу. Кто же из упомянутых мною великих высказал заветную Истину? Маркс был, и вряд ли стоит это оспаривать, стократ прав, когда вскрыл тайну капиталистического накопления и предсказал будущее капитала. Адорно и Хоркхаймер тоже обосновали неоспоримый тезис о пагубности цивилизации западного типа, возведенной на фундаменте метафизического господства.

И на этой исторической правоте взросло требование Жака Маритена о воссоединении разума со своим божественным источником, человека со своим Творцом: вселенский императив духовного преобразования человека и его истории, клич, брошенный в мир, погрязший в преступлениях и коррупции – о возможном спасении, о животворящей Надежде. И экономические трансформации, и социальные модернизации, и онтологические манипуляции по преодолению метафизического субъекта господства – все это остается в прямой зависимости от того, удастся ли нам вернуться к своим духовным истокам. Невозможно «...желать изменить лик земли, не изменив, прежде всего, своего сердца, а этого никто не может сделать лишь своими силами... если бы всемогущая любовь действительно изменила наши сердца, то внешняя работа была бы уже наполовину сделана» [5].

Поворот к новой цивилизации зависит от становления человека личностью. И именно вера превращает человека в личность. Все, на что мы смотрим, все вещи, все существующее Маритен называет субъектами. Но понять их можно, только объективируя. Многообразие и красочность существующего, его приключения и неожиданные, внезапные метаморфозы остаются за пределами понятий. На другого мы тоже смотрим глазами «Медузы Горгоны» – в этом Маритен соглашается с Сартром. И самих себя, свое «я» мы не в состоянии постигнуть, оно вечно ускользает от нас.

Только одно предвещает встречу личности с личностью, когда под взглядом Бога мы освобождаемся от всего обыденного, становимся теми, какими должны быть. «Религия по существу является тем, чем никакая философия быть не может: отношением личности к личности со всем за-

ключенным в этом риском, тайной, страхом, доверием, восхищением, томлением» [6]. Бог знает меня, но он меня не объективирует. Я являюсь ему в своей субъективности самой по себе, и ему нет нужды объективировать меня с целью познания. У Сартра спасением от «взгляда Медузы Горгоны» признается любовь, в которой другой становится для меня центром универсума. Для Маритена таким центром может быть только Бог.

Маритен связывает надежды на обновление цивилизации с современной версией католицизма, неотомизмом. И делает неожиданное заявление, называя неотомизм экзистенциализмом. Этот тезис не сразу воспринимается одобрительно. Ведь томизм прочными узами связан с учением св. Фомы Аквинского, прибегающего к рациональным методам Аристотеля для доказательства бытия Бога. Но Маритен разъясняет, что для Фомы Аквинского первостепенным был контекст личностного отношения Бога к человеку, т. е. контекст экзистенциализма, опирающегося на разум.

Французский философ выделяет два этапа в развитии экзистенциализма. Первая волна – Серен Кьеркегор, Лев Шестов. Вторая – Мартин Хайдеггер с его программой принятия экзистенциализма к себе на службу. Маритен склоняется к первому этапу, но с известной корректировкой: не следует отстранять разум от решающего сражения за веру. В этом небрежении разумом преуспел, в особенности, Шестов, отождествляя разум с коварным «змием». Разум, настаивает Маритен, воспринявший божественный глас, становится основой веры. «Экзистенциализм Фомы Аквинского отличается от современного экзистенциализма, поскольку он рационален» [7].

Маритен стремится сблизить томизм с экзистенциализмом и в трактовке ничто. Оно – не за порогом существующего, но в его средоточии. Это означает, что человек живет с постоянным предчувствием возможности или преисподней, или райского блаженства. Он погружается в безбрежность неизвестности, в ничто, в разлом бытия. Ничто – бытие без Бога, утрата единства с Богом, ощущение пустоты, беспомощности и страшного одиночества. Только вера спасает из мрака одиночества и тоски, открывая знание через любовь и сближая человека с другими через Бога. Для Маритена ключевой проблемой является интегральный гуманизм, становление личности в единстве веры и знания, чувства и разума, встреча Бога и человека, а, значит, и человека с другим человеком. В Средневековье, говорит философ, человек был поставлен перед лицом Бога. Но не рефлексировал эту ситуацию – Св. Фома пришел поздно. В Новое время народился антропологический гуманизм – с амбициями, превосходящими силы человеческие. Сегодня возрождается интегральный гуманизм: человек снова перед Богом, но в единстве разума и веры, рефлексии и чувства. Фома Аквинский говорит нам о такой возможности. Он больше наш современник, чем гражданин средневековья. Интегральный гуманизм – единство Бога и человека, веры и знания, чувства и разума, и благодаря этому – единство и общность людей.

Через веру, освещенную разумом, человек становится личностью, встречаясь с Богом, а, значит, и с другими людьми. Вот почему «рациональный экзистенциализм» – в сердце томизма.

Напрашиваются все же возражения. Ведь экзистенция – нечто уникальное и единственное. Экзистенциализм занимается содержанием, которое не укладывается в понятия. А разум – это всеобщее, оперирующее именно понятиями. Не есть ли «рациональный экзистенциализм» оксюмороном, данью томизма философской моде? Но Маритен, скорее всего, не примет подобные возражения. Разум, будучи всеобщим, с необходимостью опосредован субъектом, как на то совершенно справедливо указывал еще Сократ. Уникальная и неповторимая экзистенция, вера как экзистенциальный акт подразумевает деятельное участие разума, что и образует целостный духовный опыт.

Маритен особенно пристрастно обсуждает проблему соотношения знания, веры и мудрости. Он разъясняет, что знание, о котором он поведет речь – не то знание грешника, которое положило начало мировой истории. Бог изгнал Адама и Еву из рая не потому, что их плоть соединилась – ведь сказано в Библии: и соединитесь, и будете одной плотью. Причина изгнания – посягательство на знание, но не само по себе, потому что знание как таковое всегда возвышенно и благородно. Бог не мог разгневаться из-за стремления к познанию. Речь шла о другом – познании добра и зла, решении испытать не только опыт добродетели, но и опыт порока, греха. Первые люди сами избрали свой путь – противоборства добра и зла, жизни и смерти. Но Бог оставляет им надежду, что из этого лабиринта можно выбраться: относительность добра и зла в земной жизни, неизбывность страданий и греха прерываются, если на человека снисходит благодать Божья, если он узрит Бога в сердце своем. Это – духовное знание или мудрость, и тот, кто приобщится к ней, преодолет диалектику добра и зла, воспринимая сияние высшей Истины, абсолютного добра, Блага. В духовном измерении нет противоположности добра и зла, ведь только добро онтологично, бытийственно, а зло – тень, отпадение от добра, аномалия. В солнечный летний день, в цветущий полдень дерево не отбрасывает тени, обнаруживая ее призрачность.

Духовное знание, или мудрость, позволяет человеку видеть невидимое и не видеть видимое, окружающее зло, болезни, страдания. О таком знании говорит Сократ, когда учит, что познавший, что такое добро, не совершит зла. Напрасными можно признать упреки в забвении «горящего сердца» и признании только интеллектуальной составляющей добродетели. Сократ имеет в виду высшее духовное знание, и он трижды, если не больше, прав, когда утверждает, что приобщение к духовному знанию преображает человека, отнимает у него способность к свершению зла, «...душа, ведомая к вершинам мудрости, то есть к единству и прекрасно знающая, что такое добро и зло, уже не может более ни в чем, что она видит, ощутить зло, по-

тому что она теперь не одной с ним природы» [8]. Тогда можно спросить, почему же Адам, приобщенный к духовному знанию, согретый любовью Творца, поддался искушению и решился испить чашу страданий, греха и смерти? Почему вообще в раю оказалось роковое древо познания добра и зла? Возможны, возможны вопросы без ответов...

Маритен выделяет три основных значения термина «знание»: мудрость или знание святых, открываемое из наивысших источников; научное знание, получаемое эмпирически, и, наконец, обыденное, прикладное знание, которым мы руководствуемся в повседневных делах – знание, к примеру, дегустатора вин, водителя машины, домохозяйки.

К мудрости имеют отношение только два первых типа знания. Научное, конечно, в меньшей степени, но и оно само по себе полно смысла и возвышенно. Вопреки Николаю Бердяеву и Максиму Шелеру, противопоставившим малый разум (наука, «знание ради господства») и большой (духовное знание, вера), Маритен настаивает на божественной сущности и малого разума, неутомимого труженика науки. Способность человека познавать законы окружающего мира – тоже великий дар Божий. Маритен реабилитирует науку, которая в XX столетии запятнала себя позором Освенцима. Наука сама по себе не может быть злом – возражает Маритен. Зло творит отступивший от Истины человек.

Маритена интересует, главным образом, первое значение термина знание, где оно отождествляется с мудростью. И в самой мудрости он различает несколько уровней, ссылаясь на ангельского Доктора: духовное знание через любовь, порождаемое внутренним религиозным опытом, мудрость богословская и мудрость метафизическая. Современный мир, начиная с XVI в., пожинает плоды пирровой победы знания над мудростью.

Как добывается мудрость – исторические эпохи и культуры дают на этот вопрос различные ответы. В Древней Индии определился путь восхождения человека к духовной реальности. Опыты нравственного совершенствования, всевозможного рода практики позволяли отрешиться от пороков, дурных дел и мыслей, чтобы воссоединиться с Абсолютом. Но напрасным было бы ждать помощи свыше, благодать мог ниспослать отнюдь не Абсолют, а только личностный Бог. В Древней Греции мудрость отождествили с совершенствованием интеллекта. Это – мудрость человека, мудрость разума, это – не та философская мудрость, которая стремится быть мудростью спасения.

Христианская мудрость отличается и от восточной, и от античной. Впервые Бог идет навстречу человеку, посылает ему свой дар, свою помощь и поддержку, нисходит к нему, чтобы придать ему силы, преодолеть его сомнения и неуверенность. Это – поток великодушия, и мудрость «по существу своему рождается не от восхождения Божьего творения, а от нисхождения Творящего духа» [9].

А как же философия, метафизика, спросим мы нашего автора. И он ответит, ссылаясь на «апостола современности», Фому Аквинского, что теология и философия должны поддерживать и взаимооудушевлять друг друга, чего он и добился неимоверными усилиями для своей эпохи. Ведь теология руководствуется разумом, окрыленным верой и божественной благодатью, но при этом нуждается в философских изысканиях метафизики, а философия, используя естественное разумение, ведет речь не о живом Боге, но «знает Бога лишь как причину бытия». И она, эта метафизика, тоже нуждается в поддержке и поощрении теологии, приобщенной к нетленному Благу.

Однако, начиная с Декарта, благотворный союз теологии и метафизики оказался разрушенным. Философия возомнила, что может раскрыть тайну мира, соединив свои усилия с наукой, которой вскружили голову ее потрясающие воображение открытия. Но разлука философии, а, значит, и науки, с первой мудростью, оказалась пагубной для человечества. «Собственная проблема века, в который мы вступаем, будет состоять в примирении знания и мудрости, в гармонии жизни и духа» [10].

Проблема веры и знания получает новое освещение при обсуждении Маритеном сущности и задач христианской философии. Это, конечно же, более фундаментальный вопрос о праве на жизнь религиозной философии, о том, не является ли сам этот термин незаконнорожденным, наподобие «религиозной математики» или «религиозной физики». Работу «О христианской философии» Маритен опубликовал на основе лекции, прочитанной в Лувенском университете. Этой лекцией он живо вторгается в наш дискурс о вере и знании, религии и философии [11]. Мы задаем те же вопросы, обнаруживаем сходные аргументы и контраргументы. И сегодня по этим коренным проблемам нет согласия среди интеллектуалов (а когда интеллектуалы соглашались друг с другом?).

Прежде всего, как поступить человеку, философствующему относительно своей жизни в молитве? Отделить ее заботливо и предусмотрительно от философских изысков, стараясь верноподданнически сохранять их чистоту и незапятнанность? Или допустить свою искреннюю веру к философским умозрениям, рискуя нарушить их целомудренность? (Легче, разумеется, тому, кто освобожден от подобных альтернатив, поскольку не пришел, и, возможно, никогда не придет к вере, блюдя чистоту философского габитуса). Спросим несколько иначе: как нам философствовать, если мы лелеем веру в сердце своем?

Пойдем вместе с Жаком Маритеном, чтобы попробовать ответить самим себе и нашим оппонентам. Первое, с чем нельзя не согласиться: веру и знание, откровение и разум невозможно отождествлять. Каждая сфера претендует на свой собственный статус. Вера как опыт общения с живым Богом, сверхъестественная сфера благодати, не укладывается в понятийные, логические конструкторы. Можно постигнуть Всевышнего, воспринять его



благодать, не распутывая сложных рациональных аргументаций. Вера – это вся жизнь, страдания и любовь, предчувствие иного, радость победы над одиночеством, надежды на спасение. Разум, философия – самостоятельная область, царство рациональности, логики, доказательства и опровержения.

Но есть еще акт их встречи, их божественной синергии – религиозная философия, а Маритен и говорит о христианской философии. Как философия, она полностью сохраняет свою рациональную природу, опору на разум и доказательства. «...Томистская философия полностью рациональна, ни один аргумент, идущий от веры, не проникает в ее ткань, она внутренне принадлежит только разуму и поддается рациональной критике» [12]. Но вера создает новый режим для человеческого интеллекта, изменяет его освещение. Сам акт веры, как настаивал еще Августин, является разумным, а разум, одухотворенный верой, – духовным. Именно в религиозной философии обнаруживается причастность разума к мудрости, поскольку естественный разум получает такую помощь и поддержку, которые приближают его к миру сверхъестественного, ранее ему недоступному.

Будучи самостоятельными, но не самодостаточными, философия и религия, вступая в союз, умножают энергии друг друга. Философия привлекается для усиления рациональной аргументации, как то произошло в учении Св. Фомы, который воспользовался логической мощью учения Аристотеля. Религия, в свою очередь, расширяет свои возможности. «Она получает информацию о чувственно данном от естествознания, так как же ей не получать информацию о божественном от веры и богословия?» [13].

Хотя философия, настаивает Маритен, должна уступить пальму первенства теологии, именно философия оказывает во все времена решающее влияние на профиль эпохи. Фома Аквинский считал, что теология вправе черпать у философии ее методы и материалы, чтобы обосновать и укрепить теологические тезисы, что он сам и сделал, обратившись к логике Аристотеля. Философия вовсе не служанка теологии, но ее верная и заинтересованная союзница и помощница. И в наше время философия оказывает мощное влияние на теологическую мысль.

Фундаментальная онтология, современная философская антропология, экзистенциализм, персонализм, феноменология, герменевтика – все эти направления привлекаются для модернизации теологических учений. Этот процесс характерен и для католической, и для протестантской мысли, чьи представители считаются и философами, и теологами. Вера и знание, религия и философия различаются по своей сущности, характеру и методам, но все это – деяния человека, и, более того, деяния Бога. Ведь не только духовное знание, открываемое верой, но и философское, добываемое естественным разумением, направляются и вдохновляются божественной благодатью. Поэтому нет и не может быть между ними строго обозначенных границ и полицейских кордонов.

Но самый веский, неопровержимый аргумент в пользу правомерности «религиозной философии», как мы полагаем, выходит за рамки и логики, и теории. Сколько бы ни напрягались противники этого феномена, выставляя один за другим «неопровержимые» доводы, «религиозная философия» шествует через века, горделиво и невозмутимо, не обращая внимания на непрекращающиеся атаки оппонентов. Маритен ссылается на авторитет известного исследователя средневековой философии Этьена Жильсона, на позицию главы христианского экзистенциализма Габриэля Марселя, разделяющих его мнение о теоретическом статусе христианской философии вследствие, прежде всего, ее существования как реального факта культуры. Жильсон проводит четкое различие между философией, опирающейся исключительно на естественное разумение, и религиозной философией, где естественный разум получает новые импульсы: «...я бы сказал, что христианская философия является объективно наблюдаемой для истории реальностью... ее существование обосновано, ее понятие поддается анализу само по себе».

Маритен положил на весы этого аргумента работы, посвященные «апостолу современности», ангельскому Доктору Св. Фоме Аквинскому. А мы могли бы добавить, что история мусульманской и православной философии есть подтвержденное тысячелетиями доказательство плодотворного союза веры и знания. «Некоторые русские мыслители... полагают, что обращение человека к вере изменяет философию в самом ее существе, дает ей новую природу, новые принципы, новый чистый свет» [14], – признает Маритен. А каким блеском засияет аргументация в пользу теоретической значимости религиозной философии, если прибегнуть к методу философской компаративистики, ввести в контекст исследования учения непревзойденных мастеров исламской философии – аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Араби, Ибн Рушда!

Для аль-Фараби свет божественной истины открывается на пути рационального, философского и научного познания. И религия, и философия призваны к стяжанию Истины, но философия, устремляясь к Первосущему, использует возможности естественного разумения, логику, аргументацию и доказательства. Задолго до Св. Фомы Аквинского, первый Учитель Востока привлек аристотелевское учение для подтверждения своей концепции. Но, в отличие от Аристотеля, аль-Фараби облечен другими полномочиями, поскольку дышит воздухом исламской духовности: его разум – иного свойства, его интеллект – в ином освещении.

Маритен не знает философской компаративистики. Но его исследование сущности и положения христианской католической философии имеет значимость и для исламской, и для православной философии, для религиозной философии в целом. Мыслитель вновь и вновь вопрошает: как быть философу со своей религиозной верой: отвлечься от нее, предаваясь чистому философскому габитусу, или позволить себе жить и философствовать в вере, не опасаясь, что она исказит чистую мысль, не изменяя себе, испыты-

вая глубокую уверенность в том, что вера придает философскому разумению неведомые ему прежде возможности. Философ, поясняет Маритен, не абстракт человека. Он – живая, страдающая, мыслящая личность со своей уникальной судьбой, открывшей только ему одному предназначенную дверцу в сокровенные тайны Бытия, тайны жизни и смерти. «Философия требует от индивида большой работы по очищению и обновлению, аскезы не только разума, но и сердца... в философствовании должна принимать участие и вся его душа, как в процессе бега участвуют сердце и легкие» [15].

Этот аргумент – психологического характера. Его дополняет логический довод: «Разуму для безошибочного достижения наиболее высоких истин, доступных ему естественным путем, необходима помощь либо изнутри, путем внутренних усилий, либо извне... новый режим для человеческого интеллекта» [16]. И если добавить еще аргумент «от истории», о котором уже было сказано, то можно считать противников религиозной философии поверженными. Да, мы можем и даже должны философствовать от полноты сердца, не изменяя вере и следуя одновременно указаниям разума. «Чистая философия» – фантом, плод живого воображения рефлектирующего индивида, увлеченного видимостью всемогущества освобожденного от всех обязательств интеллекта. Вера, какой бы конфессией она ни вдохновлялась, ведет интеллект к вратам мудрости. А если философ, следуя сложившейся за несколько десятилетий традиции, пытаясь сохранить дух научности, солидности, общественной значимости (как никак – доктор философских наук!) не допускает даже мысли о причастности к Вере (честь мундира дороже!), не будем его попрекать. Естественное разумение тоже способно на кое-какие результаты. Дорога у всех своя, хотя Истина едина и неподкупна.

Что же говорит в итоге Маритен нам, живущим в XXI в. В современном мире, утверждает он, политика и экономика получают самостоятельность, выставляют собственные цели, и эти цели по сути – не человеческие, не гуманные. В политике могущество государства диктует правила игры с одобрением любых средств, тому способствующих, вплоть до несправедливости и вероломства, как о том с полным основанием писал Макиавелли. В экономике – своя цель, материальное богатство, и оно оправдывает применяемые средства, так что и бесчеловечные условия труда, и выжимание человеческой энергии считаются вполне хорошими и приемлемыми. «Справедливость, дружба и любая другая подлинно человеческая ценность отныне в структуре политической и экономической жизни становятся чужеродными» [17].

Христианская религия, разъясняет Маритен, не призывает к оправданию наличного состояния вещей. Ссылаясь на Св. Фому, французский теолог пишет, что для нравственной жизни предполагается минимум благосостояния, иначе потребуются героические усилия, чтобы не изменить нравственным императивам. Нищета в социальном смысле – разновидность

ада, поэтому следует, рассуждая по строгой справедливости, стараться изменить «социальные условия, которые ставят большинство людей в обстоятельства, вынуждающие грешить и требующие известного героизма от тех, кто хочет жить по закону Божию» [18].

Маритен возлагает надежды на то, что христианская концепция вновь станет доминантой культуры, и христианские идеалы будут воплощены в исторической действительности. Философ отказывается мириться с существующим бесчеловечным порядком вещей, пассивно ожидать наступления «царства Божьего». Христианин должен занимать активную социальную позицию, поступать согласно своей вере, чтобы противостоять преступлениям против человечности. Эту тему мы назвали бы «Церковь и мир».

Но Маритена еще не коснулась ключевая идея современности, идея диалога конфессий и культур. Он мыслит в ключе монологизма, настаивая на исключительности католицизма: все религии являются составными частями определенных культур и «только католическая религия в силу своей надприродности абсолютно трансцендентна, надкультурна, надрасова, наднациональна», и именно ей предстоит оживить культуру, подавая пример всем остальным. В современной ситуации полифоничности и многополярности, когда диалог стал реальной альтернативой силовым методам одностороннего воздействия, эта позиция воспринимается как явная архаика. Ее не оправдывает даже время появления на исторической сцене – до Второй мировой войны.

Но воззвание к духовному перерождению, к появлению цивилизации нового типа, основанной на духовно-нравственных принципах, на союзе знания и веры, мы, конечно, услышим. И это должно стать свершением всех, кто причастен к жизни на Земле, независимо от этнического происхождения и конфессиональной принадлежности. Не отдельная религия «сверхприродна и свернациональна», а Вера как таковая, объединяющая и умиротворяющая, пресекающая все разногласия на пути к высшему смыслу и абсолютному благу.

### Литература

- 1 *Бодрийяр Ж.* Пароли. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 200 с.
- 2 *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты. – М., 1997.
- 3 *Маритен Ж.* Религия и культура // Знание и мудрость. – М.: Научный мир, 1999. – С. 95.
- 4 Там же. – С. 101.
- 5 Там же. – С. 106.
- 6 *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем. Философ в мире. – М.: Высшая школа, 1994. – 190 с. – С. 30.

7 Там же. – С. 47.

8 *Маритен Ж.* Символ веры // Философ в мире. – С. 9.

9 *Маритен Ж.* Знание и мудрость. – С. 18.

10 Там же. – С. 28.

11 *Маритен Ж.* О христианской философии // Знание и мудрость.

12 Там же. – С. 142.

13 Там же. – С. 147.

14 *Маритен Ж.* О христианской философии. – С. 196.

15 Там же. – С. 134.

16 Там же. – С. 144.

17 Там же.

18 *Маритен Ж.* Интегральный гуманизм // Философ в мире. – С. 52.

## Түйін

### **Соловьева Г. Интегралды гуманизм: білім және иман**

Мақалада танымал француз философы Жак Маритеннің қазіргі заман алдында тұрған мәселе: қазіргі таңда Батыс мәдениетінде қайғылы қактығысқа қалай душар болмау керек – деген тұжырымдамасы талданады. Маритеннің ойынша ғаламдығы адами қасиетке жат құбылыстар – адамның Құдайға деген байланысының дағдарысы – деп есептейді антропоцентристік гуманизм. Философтың дәлелдеуі бойынша, адам өмірінде интегралды гуманизмге негізделген білім, иман, даналық типті гуманизді қажет етеді.

## Summary

### **Solovyova G. Integral Humanism: Knowledge and Faith**

This article analyzes the concept of the famous French philosopher Jacques Maritain, preceded modern era radical question: how to avoid the tragic conflicts in which Western culture was in the modern era? From the standpoint of Maritain happening with the world – the result of a tragic break a human being with God, anthropocentric humanism. Mankind needs a different type of humanism proves philosopher – Integral humanism unites knowledge, faith, wisdom in the whole human experience of life.



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

## **РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТНЫХ КООРДИНАТ СОВРЕМЕННОСТИ**

**Аннотация.** Религия и ее система ценностей подвергаются в современном мире сильнейшему давлению со стороны либеральной идеологии, господствующей повсеместно. Связанная с либерализмом ориентация на тотальное потребление, ведущая к полной утрате духовности человеком и обществом, довершает разрушение религиозной системы ценностей и утверждает секуляризм в качестве демократической реакции на, якобы, догматизм и антигуманизм религии. Вместе с тем, религия принципиально неустранима из процессов развития человечества, так как она является пространством единения человека и Бога, в котором осуществляется восстановление поврежденной грехом божественной природы человека.

**Ключевые слова:** религия, ценности, человек, духовность, свобода, общество, государство, секуляризм.

Роль и значение религии в современном мире остаются крайне противоречивыми. Уже в течение двадцати лет религия активнейшим образом вовлекается в политические процессы самого агрессивного свойства. Наряду с этим, ширится и углубляется секуляризация как процесс глобального вытеснения позитивного содержания религии из всех сфер общественной, государственной и международной жизни. Вместе с тем, политики разного уровня не устают выказывать формальное уважение религии, проводится все большее число межрелигиозных форумов разного уровня, множатся миротворческие инициативы с участием религии. Однако войны в Ираке и Афганистане, в Ливане и, особенно, в Сирии с предельной убедительностью демонстрируют, что религиозное противостояние становится фактором, углубляющим дегуманизацию хода войны. В Сирии разрушены или продолжают разрушаться самые древние на Земле христианские монастыри и храмы, берутся в заложники священники и монахи, в 2013 г. были показательно уничтожены 1200 христиан, более 600 тыс. сирийских христиан оказались беженцами. В Ираке не прекращаются столкновения суннитов и шиитов, теракты их друг против друга уносят тысячи жизней.

Но и в странах, сохраняющих мир, в государствах классической демократии положение религии крайне двусмысленно. В Европе, чья цивилиза-



ция создана на основе христианства, сегодня идут явно антихристианские процессы. Вот событийный ряд, далеко не полный, но дающий представление о ситуации. Европейский суд по правам человека в 2009 г. запретил распятие в школах Италии (в 2011 г. дело было пересмотрено в Большой палате ЕСПЧ, которая отменила первоначальное решение суда, но эта отмена стала результатом длительных протестов многих государств и христианских церквей европейского континента), в ряде стран Европы запрещено ношение нательного креста, около 18 тыс. христианских храмовых помещений в Европе реперофилированы: проданы или превращены в пивные, кинотеатры и иные развлекательные заведения. В 2009 г. Совет Европы расценил богохульство как проявление свободной воли человека, не относящееся к числу противозаконных действий. В Испании, некогда оплоте католицизма, социалистическое правительство последовательно противостоит «публичному выражению католической веры как конфликтному и нежелательному». В Европе повсеместно закрываются высшие и средние религиозные учебные заведения (немногие желают стать священниками). Римско-католическая церковь подвергается массивной критике за ее непреклонную позицию в отношении аборт, однополых браков, эвтанази. Заметно сократилось число верующих всех традиционных для Европы религий. При этом возникают кощунственные формы отказа от вероисповедания – в Великобритании, например, за 3 фунта стерлингов можно заполнить анкету по Интернету с отказом от христианства (для иностранцев сумма больше: 10–15 фунтов). Протестантские церкви уже давно допускают женское священство и женский епископат. Даже в Англиканской церкви, более консервативной, в сравнении с подавляющим большинством протестантских деноминаций, с 1994 г. в священный сан было рукоположено более 5 тыс. женщин, а с января 2014 г. разрешен и женский епископат. Согласно многочисленным социологическим опросам, около половины европейцев считают, что христианские ценности по-прежнему значимы для Европы, но интересно, что признается внешняя для христианства значимость этих ценностей. Так, 48% европейцев считают, что христианские ценности играют ключевую роль в «развитии диалога между различными культурами и религиями» и «солидарности с бедными». А, собственно, сакральное значение христианства в массовом европейском сознании утрачивается.

В последние несколько лет европейские страны одна за другой принимают законы о равенстве традиционных и гомосексуальных браков, игнорируя многочисленные, иногда миллионные по числу участников, митинги протеста граждан своих стран. Принимаются законы, разрешающие эвтаназию, в Швеции в феврале 2014 г. законодательно разрешили и детскую эвтаназию.

Секулярная Европа много внимания уделяет законодательному регулированию религиозной составляющей общественной и государственной жизни

ни. Только в 2009–2011 гг. было принято порядка 12–15 концептуальных для Евросоюза документов в этой сфере. Причем все эти документы вписываются в процесс десакрализации и секуляризации Европы и законодательно его оформляют. Наряду с этим, в Европе нарастает исламофобия. Практически все социологические опросы, проводимые, в том числе, и ведущими социологическими агентствами мира, фиксируют устойчивый рост исламофобии в европейских странах. От 60 до 75% респондентов в 2008–2013 гг. уверены в агрессивности ислама, его жестокости, в существенном нарушении исламом гендерного равенства и т. п. Можно не без оснований предположить, что такой высокий уровень исламофобии явился, среди прочего, и результатом деятельности заинтересованных в таком положении вещей сил.

И, параллельно, в исламском мире нарастает значение исламского фактора, реанимируются и порождаются новые проекты исламского возрождения, исламских и исламистских проектов модернизации. Активизируются исламские радикальные течения, играющие все большую роль в процессах, идущих на Ближнем Востоке и в Северной Африке, особенно когда конфликты достигают уровня прямых военных действий. Вместе с тем, ислам в его традиционных формах, например, в форме ханафитского мазхаба, обретает все большее число приверженцев в отдельных регионах мира, таких, как Центральная Азия, что позволяет говорить о возрождении ислама в его гуманистическом, миролюбивом – что естественно для ислама – виде.

Католический мир сохраняет достаточно высокий уровень единства, число католиков медленно, но растет. Папский престол пытается реформировать церковь, Римский папа Франциск переносит центр деятельности РКЦ в область борьбы с бедностью, вопросы социальной справедливости обретают первостепенное значение, впервые в истории реформируется Институт религиозных дел (Банк Ватикана). Но скандалы продолжают сотрясать Ватикан, сначала – педофилия, затем – утечка важной информации, теперь коррупционные дела.

Автокефальные Православные церкви испытывают разнонаправленные процессы. Если в ряде стран, подобных России, православие возрождается и наращивает свое присутствие в обществе и государстве, хотя и не без проблем, то иные православные церкви, такие, например, как Элладская православная церковь (Греция), теряют одну позицию за другой. Государства – та же Греция – разрывают соглашения с церквями, облагают их растущими налогами, судят иерархов, лишают прав на землю и т. д. В православном мире нет единства, автокефальные церкви имеют отличные позиции по ряду важнейших вопросов церковной жизни. Константинопольский патриарх Варфоломей I проводит политику объединения автокефальных православных церквей с последующим подчинением их, как полагает ряд исследователей, римскому престолу. Последние события в Украине обострили отношения Украинской православной церкви Московского патриархата и Украинской православной

церкви Киевского патриархата, занимающих прямо противоположные позиции в оценке политической ситуации в стране.

В США отношение к религии, по крайней мере, формально, достаточно уважительное. В США, действительно, имеют место религиозная свобода и толерантность. Но, как отмечается исследователями, эта свобода базируется не на глубоком принятии сущности религии, а на поверхностном к ней отношении – как к еще одному мировоззрению, имеющему право на существование в пределах правового поля. Таково в целом положение религии в современном мире. Что же, религия «доживает» последние годы, и вскоре перестанет быть сколько-нибудь значимым феноменом идейного, духовного и социального бытия человечества? Или, напротив, значение религии в мире будет нарастать, к чему тоже имеются тенденции и тренды как собственно духовного, так и социально-политического характера? Не претендуя на полноту анализа, посмотрим на эту проблему под углом зрения значения религиозных ценностей в системе ценностей современного мира – ценности много говорят о сути идущих процессов.

Сначала, тезисно, о ценностях как таковых. Ценности, которые разделяются людьми и обществом, помогают людям жить. Ценности организуют и осмысливают жизнь. Они являются мировоззренческими ориентирами. Ценности не являются одними и теми же для всех. Они личностны. В одно и то же время у разных групп людей имеются различные ценности, но имеются и групповые ценности. Ценности могут меняться со временем у одного и того же человека. Они динамичны. Но изменение системы ценностей у человека проходит нелегко, это как бы мировоззренческий слом. Человек способен порождать ценности, конструируя их из уже имеющихся и творчески создавая новые. Человек принимает ценности во многом сознательно, их не так-то легко ему внушить, это не ложные стереотипы. Вместе с тем, современные политтехнологии умеют внушать нужные ценности широким массам.

Религия имеет свою систему ценностей. Они вытекают из веры в Бога. Система религиозных ценностей иерархична: самое ценное – Бог, человек – любимое творение Бога; выполняя Его заповеди, человек приближается к Богу, в некотором смысле, уподобляется Ему (этот процесс так и именуется – богоуподобление). Бог помогает человеку на этом пути – дает способы духовного развития, нормы такого развития (заповеди), дает человеку силы двигаться. Вера и ценности совместно образуют как бы систему координат духовного развития. Ценности религии постоянны и абсолютны. Они воплощаются в жизнь верующим, он верит в эти ценности. Они образуют его личность. Религиозные ценности, будучи воплощенными верующим человеком, и создают собственно реальное пространство религии.

Религиозные ценности соседствуют с другими ценностными системами человека и общества. Бывают периоды «мирного» сосуществования ценностей, бывают времена, в которые ценностные системы вступают в

конкуренцию, иногда очень жесткую, иной раз противостояние ценностей достигает уровня их взаимного исключения: они не могут быть совмещены. В отношении религии такой антиподной ценностной системой выступают либеральные ценности, ценности секулярного мира. Чрезвычайно опасной для устойчивости религиозной системы ценностей является ориентация современного мира на тотальное потребление – она низводит человека до уровня потребляющего животного. В существовании либеральных ценностей не было бы ничего плохого для духовности человека: они тоже возникают в человеческом сообществе, они – тоже ценность для кого-то. Но либеральные ценности очень агрессивны, они пытаются занять место ценностей религиозных, они стремятся вытеснить из личного и общественного пространства религиозные ценности. Либеральные ценности тоже претендуют на абсолютность. Они заимствуют у традиционных мировоззрений их понятия (свобода, достоинство, права человека и т. д.), но вкладывают в эти понятия совершенно иное, прямо противоположное традиционным воззрениям, содержание. Поэтому либеральные ценности не просто иные религиозным, они являются антиподами (термин тот же, а содержание и смысл – другие). Современные властные политические структуры по всему миру поддерживают именно либеральные ценности. Поэтому-то в абсолютном большинстве политики, находящиеся у власти, делают все возможное для вытеснения религии из всего пространства современного мира. Вытесняя религиозные ценности, вытесняя их агрессивно, либерализм сталкивается с сопротивлением религии – что естественно – и тогда религию обвиняют в догматизме, отсталости и агрессивности, в то время, когда религия просто стоит на своих основаниях.

Следует признать, что религиозные традиции сегодня подвергаются как внешнему давлению, так и внутренней деформации. Внешнее давление на религию довольно сложно в структурном отношении. Можно выделить следующие его составляющие:

- аморфное, неосознанное неприятие религии по разным поводам: от нежелания людей духовно дисциплинироваться, соответствовать высоким требованиям религии, до духовной прострации, в которой пребывает абсолютное большинство наших современников;

- осознанное, планомерное наступление на религию с целью ее устранения из современного мира, дискредитация религии, уничтожение ее ценностей, диффамация религии;

- провокационное использование религии в разрушительных, деструктивных целях, политизация религии, вовлечение ее в качестве дестабилизирующего фактора в геополитические процессы современности;

- подталкивание религий к конфликтам их между собой, особое внимание уделяется при этом продуцированию конфликтов между исламом и христианством;

- критика религии и ее «претензий» на участие в общественной жизни со стороны либеральной и атеистической частей общества;

- вбрасывание в мировое общественное мнение идей синтеза религий в одну с последующим уничтожением религиозности как таковой.

Не менее опасны для существования религии и те негативные процессы, которые идут внутри религиозных общин. Здесь следует отметить такие аспекты этих процессов, как:

- постоянное, отчасти – объективное, отчасти – спровоцированное противостояние религиозных «консерваторов» и «реформаторов». «Твердое стояние в вере», с одной стороны, и необходимость реформ вероисповедания для соответствия запросам современности, с другой – вот суть этого противостояния;

- внутренняя самокритика религий с позиций соответствия их «естественному рассудку». Подвергаются переоценке чудеса, деяния святых, характеристики духовного мира и т. д.;

- радикализация религии как ответ на вытеснение ее из публичного пространства и как политический проект противников религии и «дизайнеров современного мира»;

- пересмотр религиями условий их функционирования в обществе, принятие ими таких парадигм существования, как светскость, толерантность, равенство;

- утрата веры частью служителей культа, коррупция и иные пороки, проникающие из «мира», заигрывание с «сильными мира сего»;

- либеральные веяния внутри религий, упрощение обрядов, потакание греховности адептов религий;

- снижение способности к жертвенности во имя духовных ценностей.

Как видно, внешние и внутренние процессы, оказывающие влияние на разнообразные стороны функционирования религии в современном мире, взаимосвязаны и нередко обуславливают друг друга. В совокупности это влияние приводит к размыванию религиозных ценностей.

Эрозии подвергаются, в первую очередь, самые глубокие ценности религии. Милость Бога, Его любовь к людям, отсюда благодать – как дар, и многие другие важные для единства человека и Бога определенности авраамических религий отступают на задний план в силу размывания системы религиозных ценностей. Если что и остается в этом горизонте, то нравственные максимы, но они, вне связи с благодатью (или милостью Аллаха – в исламе), утрачивают истинное внутреннее содержание. Нравственность воспринимается как долг, а отношения долженствования – далеко не самые продуктивные для духовного роста, который зиждется, скорее, на свободном приятии веры. «Именно благодать и истина определяют способность человека достигать жизненных целей, обретать жизнь вечную, и мы знаем, что без истины человек просто теряется на жизненных путях» [1]. Истина

важна для всей религиозной сферы, но особенно для утверждения в вере, и предельная субъективность и релятивность истины – а современный мир сильно преуспел в этом – разрушает веру, ибо вера, хотя и является предметом выбора каждого человека, нуждается в объективности бытия Бога. «Сегодня истина зачастую сводится к субъективной аутентичности отдельного лица, действительной только для индивидуальной жизни. Общая истина нас пугает, потому что мы отождествляем ее с нетерпимым принуждением тоталитарных систем. Но если истина есть истина любви, если истина раскрывается в личной встрече с Другим и с другими, значит, она свободна от закрытости отдельного лица и может быть частью общего блага. Будучи истиной любви, такая истина не навязывается насильственно, не уничтожает отдельное лицо» [2].

Мировоззрение, согласно которому, истин много и они равноправны, – продукт либерализма, который, как говорилось выше, извратил и подменил все понятия. Не мог пройти он и мимо понятия истины, так как оно одно, сохранившись, не позволило бы ему занять господствующие позиции в мировоззрении современного человека. Манипуляции с истиной очень важны для секулярного мира. «С помощью концепции толерантности светский мир часто призывает религиозные общины отказаться от проповеди абсолютной истины, потому что либерально мыслящим людям кажется, что такая проповедь содействует распространению идеи превосходства одной группы людей над другой. Но религии не могут отказаться от своей проповеди абсолютной истины, потому что это – один из базовых элементов религии. Так, христианство открыто заявляет о своей универсальности, считая, что именно в христианской вере человечество призвано быть единым. Если религиозные лидеры будут говорить, что истинной религии не существует, то они поставят себя вне религии и будут отвергнуты верующими. Конечно, наличие многих проповедей абсолютной истины в мире всегда будет создавать конфликтную ситуацию. Однако мы должны доказывать истинность своей религии не с помощью насилия и принуждения, а с помощью убеждения, честной проповеди и жизни согласно своей вере. В то же самое время, мы не должны скрывать свои различия и обсуждать спорные вопросы. Наша задача состоит в том, чтобы создавать механизмы, которые бы позволяли решать возникающие проблемы мирными средствами» [3]. Вот эту-то способность религий решать проблемы мирными средствами, не скрывая различий между религиями, не устраивает тех, кто хотел бы поддерживать в мире состояние постоянной неустойчивости, прорывающейся в конфликты.

Религия должна сохранять «пространство» своего бытия, поддерживать веру, создавать условия для обретения праведности. А для этого религии необходимо сохранять свои ценности. «Встреча со Христом, согласие принять Его любовь и руководствоваться ею расширяет горизонт существования, дарует ему крепкую, не разочаровывающую надежду. Вера – не



убежище для людей, лишенных мужества, а расширение пространства жизни» [4]. Религии можно и должно вступать в диалог со светскими идеалами и практикой. Но в этом диалоге, даже во имя толерантности, религиям не следует изменять своей сущности – быть средством единения с Богом, спасением души для вечной жизни. Конечно, «мир лежит во зле», но религия выше мира, и она способна, не отказываясь от исправления мира, не «заражаться» его греховностью. «В жизни людей есть базисные ценности, которые должны оставаться неприкосновенными, по крайней мере, с религиозной точки зрения. Мы не можем предложить эту идею людям неверующим, но мы должны, по крайней мере, в религиозной общине сохранять идею неприкосновенности нравственных ценностей» [5]

Одним из направлений, по которым секулярный мир наступает на религиозные ценности, является отрыв прав человека, которые абсолютизируются либерализмом, от их нравственного истока – религии. Исключительным успехом противников религии стало сознательное размывание религиозных основ прав и свобод человека. «Потеря органического единства между правом и нравственностью объясняется моральным кризисом, который в наши дни затронул все сферы жизни общества, как в Европе, так и во всем мире.... Соблазны материального мира, потребительское отношение к действительности и окружающим довершают печальную картину современности. Самое прискорбное, что многие отказываются различать добро и зло, предпочитая жить по принципу «лишь бы наши права были неприкосновенны... К сожалению, немало европейских государств продолжают идти по пути догматизации исключительно секулярного понимания прав человека, считая его достаточным основанием для построения здорового общества. Нравственный кризис современного общества является самым сильным аргументом, свидетельствующим об ошибочности такой мировоззренческой установки. Этот подход является вызовом для верующих людей, поскольку оставляет концепцию прав человека закрытой для ценностного вклада со стороны религиозных общин» [6]. Аналогичным образом подменяется понятие свободы – предельно важное для религии, ибо свобода наравне с разумом есть то, что внутренним образом связывает человека с Богом, роднит их. «Мы живем в то время, когда колоссальные силы направлены на то, чтобы убедить всех нас в том, что единственной ценностью является свобода выбора, и никто не имеет права посягать на эту ценность, даже когда человек выбирает зло, даже когда человек выбирает социально опасное поведение, – если только не нарушаются нормы гражданского закона. Но мы знаем, как легко обойти все эти нормы. Мы знаем, что никакой, даже самый совершенный закон не может искоренить преступности, коррупции, зла, лжи, конфронтации, – их может искоренить только человек, сделавший свободный выбор в пользу добра. В последнее время мы сталкиваемся с огромными искушениями, когда в ряде стран вы-

бор в пользу греха утверждается и оправдывается законом, а те, кто, поступая по совести, борются с такими навязанными меньшинством законами, подвергаются репрессиям» [7].

Лидеры христианских конфессий прекрасно осознают истоки и причины неприятия ценностей христианства. «С нашей точки зрения, болезни общества кроются, прежде всего, в расстройстве отношений человека: с Богом, с самим собой, с ближними и окружающим миром. Таким образом, кризис ценностей не вызывает удивления, поскольку в европейском обществе, которое обладало такими замечательными свойствами, как честность, упорядоченность, строгость, компетентность, стабильность, честь и ответственность, мы теперь находим инстинкт игры, неоправданный риск, спекуляции, некомпетентность и безответственность. Недостаточно просто говорить о ценностях, но крайне необходимо свидетельство об экзистенциальных истинах Христианства, имеющих универсальный характер и подобный вывод не наивен применительно к задачам, которые ставит перед нами идеал нашей веры. Хотя невозможно сделать за человека выбор в философских и мировоззренческих вопросах, тем не менее, мы считаем, что наши ценности умеренности, смирения, мира и созидания общества могут служить моделью и основой для его преобразования. Мы не защищаем какого-либо рода духовный эскапизм, но следим за настоящим, живя в эсхатологической перспективе будущего» [8].

Особые усилия прилагает либерализм для дискредитации и размывания идейных основ ислама. Либеральными мыслителями ислам подталкивается к реформам, в результате которых он должен стать «умеренным исламом», отчасти секулярным на европейский лад. Способен ли ислам на такую эволюцию, согласен ли он на нее, и чем он станет в результате – эти вопросы «реформаторов» не волнуют. Но они забывают, что исламская догматика и социальные концепции ислама развиты не менее, чем соответствующие богословские вопросы в христианстве или иудаизме – все это многократно обсуждено и закреплено в классических трудах исламских богословов. Так что предложения западных либералов по поводу «умерения» ислама могут дискутироваться самими либералами, ислам на них не пойдет – это путь разложения ислама. У ислама есть преимущества в отношении сохранения своих ценностей в сравнении с христианством – секуляризм есть все же европейское явление, поэтому христианство каким-то образом должно реагировать на него, а для ислама это во многом посторонняя и ложная проблема, и он может на нее не откликаться. Что он и делает.

Вот характерный образец четкого понимания исламом своей догматики и ее проекции на современные проблемы. «Права и свободы человека в Исламе установлены прямой волей Всевышнего Творца, а не субъективными желаниями и чувствами или человеческими сочинениями. Это имеет принципиальное значение, так как права, провозглашенные человеком, от-

носительны и точно так же могут быть изменены или отменены человеком – например, по воле земного правителя. Воля же Аллаха вечна и неизменна, и никто из людей не вправе ее нарушать. Если права и свободы человека рассматриваются вне понятия вечной жизни, даруемой Аллахом, а именно – лишь как средство достижения благ земной жизни, то в этом случае нет объективного критерия, по которому могут быть четко проведены границы человеческой свободы, за которыми начинаются аморальность, произвол, анархия и тирания» [9].

В отношении подталкивания религий к некоему их объединению и синтезу, которое ошибочно может восприниматься как забота либерализма о сохранении религии, а на деле является завуалированным стремлением к полному уничтожению религии, сошлемся на фетву «Тщетность призыва к единению религий», изданную Постоянной Комиссией по Научным Исследованиям и Фетвам Королевства Саудовской Аравии (Фетва 19402 от 25 мухаррама 1418 г. х.). Хотя фетва издана в Саудовской Аравии, известной своей экспансией ваххабизма, в данном случае она достаточно объективно излагает суть вопроса с общеисламских позиций. «Одним из основных исламских вероубеждений, без которого наша религия не представляется целостной и в котором единодушны все мусульмане, является вера в то, что на земле нет истинной религии, кроме ислама... Еще одним основополагающим исламским вероубеждением является вера в то, что священный Коран является последним и заключительным писанием всевышнего Аллаха... Мусульманин также обязан верить в то, что Пророк Мухаммад является последним пророком и посланником, после которого уже больше не будет Божьих пророков... Исходя и вышеперечисленных основ исламской веры и неизменных шариатских принципов, можно однозначно заявить, что призыв к единению и повороту религий является скверной и коварной идеей, целью которой является искажение истины и обличение ее в покрывало лжи, подрыв ислама и разрушение его столпов, а также склонение мусульман к неверию и вероотступничеству» [10]. Христианство стоит на схожих позициях, излагая свое видение сущности единения религий не столь жестко, но так же определенно, и полностью отрицает подобные попытки. Диалог религий одобряется, от него ждут продуктивных и полезных всем религиям и человечеству в целом результатов, а слияние религий – для религий и мирового сообщества – стратегия, безусловно, ошибочная.

Религии зафиксировали несколько широко обсуждаемых в современном мире с подачи противников религии вопросов и осознали, что эти вопросы являются линией разлома цивилизаций, способом вытеснения религии на периферию мирового развития и эффективным механизмом разрушения религиозных ценностей. Это следующие вопросы: реформирование семьи, признание равенства традиционных и гомосексуальных браков, ювенальная юстиция, абсолютное гендерное равенство, эвтаназия,

педофилия, инцест. Можно видеть, что большинство вопросов связаны с сексуальной проблематикой, что не случайно – сексуальная сторона жизни человека глубочайшим образом соотносится с его духовной сущностью. И разрушение традиционного уклада в сексуальной сфере самым пагубным образом отразится на состоянии человечества. Религии стоят здесь на охранительной позиции, и потому подвергаются уничижительной критике за консерватизм, отсутствие сострадания и антигуманизм. Но это – ложные обвинения, возводимые на религию из-за того, что именно она способна разрушить планы архитекторов нового мирового порядка лишит человечество духовной основы со всеми вытекающими отсюда последствиями.

И в заключение. Критика религии, прямая или косвенная, попытки лишить религию общественной легитимности, имеют отдаленной целью разрушение национальной государственности. Это не столь очевидно, как в случае с нравственностью или духовностью, но специальные исследования позволяют сделать именно такой вывод. «Мировоззренчески религия наделяет человека высшим трансцендентным смыслом существования: аксиологически – прививает ему ценности общежительского бытия; этически – устанавливает координаты добра и зла; регуляционно – сакрализует в виде традиций оптимальные нормативы функционирования соответствующей культурной общности. Соответственно, для того, чтобы деструктурировать государство, следует выбить из-под него фундамент религии» [11].

### Литература

1 Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Проповедь в праздник Крещения Господня в Богоявленском кафедральном соборе г. Москвы 19 января 2013 года // <http://www.patriarchia.ru/db/text/2736275.html>

2 Папа Римский Франциск. Энциклика LUMEN FIDEI. О ВЕРЕ. © Libreria Editrice Vaticana, 2013 00120 Città del Vaticano ИО Издательство Францисканцев. – Москва, 2013. – С. 43.

3 Роль религий в культуре мира в Европе. Выступление зампреда ОВЦС Московского патриархата протоиерея Георгия Рябых на заседании Европейского совета религиозных лидеров. 25-27 мая 2009 года. Лилль (Франция) // <http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=899/>

4 Папа Римский Франциск. Энциклика LUMEN FIDEI. О ВЕРЕ. © Libreria Editrice Vaticana, 2013 00120 Città del Vaticano ИО Издательство Францисканцев. – Москва, 2013. – С. 68.

5 Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на заседании Европейского совета религиозных лидеров «Права человека и традиционные ценности в Европе». Москва, 21 июня 2011 года // <http://www.patriarchia.ru/db/text/1546416.html>

6. Там же.

7 Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла во время Божественной литургии в Казанском соборе на Красной площади Москвы. 21 июля 2013 года // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3113355.html>

8 Коммюнике совместного семинара-диалога «Продвижение солидарности в условиях нынешнего экономического кризиса: вклад Православной Церкви в европейскую социальную политику» (17 октября 2012 года, Брюссель) // <http://www.patriarchia.ru/db/text/2548130.html>

9 Основные положения социальной программы российских мусульман // <http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/islam/>

10 Фетва «Тщетность призыва к единению религий» // <http://ksunne.ru/fatawa/raznoe/fatwaadyan.htm?p=1>

11 Якунин В.И., Багдасарян В.Э., Сулакишин С.С. Новые технологии борьбы с российской государственностью: монография. 3-е изд. исправл. и дополн. – М.: Научный эксперт, 2013. – 472 с. – С. 191.

## Түйін

### **Косиченко А. Адам құндылықтары жүйесіндегі дін**

Бүгінде дін либералды құндылықтар идеологиясы ықпалында қалып отырғаны анық. Либералды жүйеге бет алып, секуляризм мен демократия серпілістері діннің асыл құндылығы болған адамгершілік пен догматизмге соққы болып жатыр. Сонымен қатар дін адамзатты Құдаймен байланыстырушы рухани байланыс болғандықтан, оны адамзат өмірінен алып тастау мүмкін емес.

## Summary

### **Kosichenko A. Religion in modern system of values**

Religion and its system of values in the modern world are subjected to strong pressure from the liberal ideology that dominates everywhere. Associated with liberalism focus on total consumption, leading to a complete loss of the spiritual man and society, completes the destruction of religious values and affirms democratic secularism as a reaction to the alleged dogmatism and humanism religion. However, religion is not removable from the principle processes of human development, as it is a space of unity between man and God, in which the restoration of the damaged sin the divine nature of man.

*Гүлнәр Насимова, Райхан Сейсебаева, Асхан Кеңесов –*  
әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті (Алматы)

## ҚАЗІРГІ ҚОҒАМДАҒЫ ӘЛЕУМЕТТІК НАРАЗЫЛЫҚТАР МӘСЕЛЕСІ

**Аннотация.** Араб елдерінде және қазіргі уақытта әлем елдерінде орын алып отырған оқиғалар біздің қоғам үшін үлкен маңызға ие. Осыған орай мақалада қазіргі қоғамдағы саяси оқиғалардың Қазақстанға жанама әсері туралы жазылған. Қазіргі таңда әлем елдерінде, соның ішінде Қазақстанның ғылыми кеңістігі үшін қоғамдағы әлеуметтік наразылықты зерттеу маңызды және күн тәртібіндегі өткір мәселе екені белгілі. Біздің қоғамның тұрақты дамуы үшін еліміздегі әлеуметтік наразылықтың себептерін, факторларын және қаупін анықтау тиімді болып табылады. Сондықтан мақалада жалпы қоғамда туындауы мүмкін әлеуметтік наразылықтардың түрлері сарапталған.

**Түйін сөздер:** әлеуметтік наразылық, наразылық, саяси тұрақтылық, қақтығыс, акция, саяси үрдіс, саяси мәдениет, мемлекет.

Қазіргі таңда бірқатар елдердегі саяси жүйенің ауысуына алып келген әртүрлі талаптағы саяси наразылықтардың куәгері болып отырмыз. Бұған дәлел ретінде Солтүстік Африка мен Таяу Шығыс елдеріндегі қақтығыстарды айтуға болады. Тунис, Египет, Ливия елдеріндегі саяси наразылықтар халық көтерілісіне ұласты, нәтижесінде аталған елдердегі саяси жүйелер өзгерді. Сириядағы халық көтерілісі қанды азаматтық соғыс сипатына ие болды. Украинадағы саяси наразылықтар деструктивті бағытқа ауысты және зорлық-зомбылыққа алып келді.

Бүгінгі күнде қоғамдағы наразылық түрлерінің өзгеруіне және дәстүрлі сипаттағы немесе жаңа формадағы наразылық түрлерінің пайда болуына ықпал ететін факторларды анықтау өте маңызды.

Әлеуметтік наразылықтың сипаты мен динамикасы көптеген іргелі факторларға тәуелді, олар:

- елдің тарихи даму кезеңінің ерекшеліктеріне;
- осы уақытта мемлекеттің немесе наразылық қозғалысты шешетін тетіктердің өзгешелігіне;
- наразылық жақтастарының, қатысушылардың және ұйымдастырушылардың әлеуметтік құрамының ерекшелігіне, сонымен қатар жүзеге асыруға бағытталған мүдделерінің сипатына байланысты [1].

Билікті жүзеге асырудың тиімсіз стратегиясы мен технологиясы бар жерде наразылық туындайды. Бұл дегеніміз, адамдардың наразы бо-



луы, олардың бір нәрсеге қанағаттанбағандығы дегенді білдіреді. Егер де аталған белгі бойынша талдасақ әлемде наразы адамдар санының өскенін байқаймыз. Араб елдеріндегі дағдарысты үдерістер алдымен Тунистен басталды және басқа да араб елдеріне ауысты. Олардың екеуі азамат соғысына ұласты, соның біреуі Сирияда әлі де жалғасын табуда.

Басқа Араб елдерінде наразылықтар туындауда және олар қатал әрі сәтті басылуда. Әртүрлі Еуропа елдерінде де үздіксіз манифестациялар, наразылық шерулері, демонстрациялар және жаппай тәртіпсіздіктер орын алуда, олардың деңгейлері, соның ішінде Лондондағы наразылықтар өркениетті әлемді дүр сілкіндірді. Жаппай наразылық Ресейде де басталған болатын және әрі қарай жалғасуда. Сонымен қатар Қытай елінде де наразылық акциялары жарияланып отыр. Сонымен, әлемде наразы адамдардың саны уақыт өткен сайын көбеюінің куәсі болып отырмыз [2].

Ал Қазақстанда әлеуметтік наразылықтардың ошағы ретінде негізінен кәсіподақ жұмысшыларының мүдделері мен еңбек құқықтарын қорғау болып табылады. Егер де еңбек қақтығыстарының себептеріне назар аударсақ, онда бұл – еңбекақының кешіктірілуі, еңбекақының төмендігі, жұмысшылардың өмірлік қажеттіліктерінің қамтамасыз етілмеуі, ынталандыру жүйесінің жетілмеуі, еңбекақыны төлеу қорының әділетсіз бөлінуі, жұмыс берушілердің ұжымдық шартты орындамауы, сонымен қатар әкімшілік тарапынан еңбек заңнамасының бұзылуы. Жұмысшылардың өздері талаптарын нақты қалыптастыруды білмейді, олар манипуляцияға бейім келеді.

Қазақстанда тиімді медиаторлық институттың жоқтығынан қақтығыстың алдын-алуға бағытталған азаматтық қоғамның басқа да институттары жұмыс жасамайды. Сонымен, көп жағдайда жалғыз әрекет етуші субъект болып мемлекет табылады. Мемлекет қауіпсіздікті сақтау күштерінің көмегімен қоғамдағы энтропиялық үрдістердің өсуіне кедергі жасайды. Еңбек қақтығыстарын шешудегі мемлекеттік органдардың рөлін мойындау керек, егер олар араласпаса қақтығыстар саясиланатындығы белгілі. Бірақ, қоғамның тұрақтылығын қамтамасыз ететін қатал әрекеттер қысқа мерзімді ғана қамтиды, ал тұрақтылықты кері байланыс институтынсыз қамтамасыз ету тұрақты сипатқа ие болмайды.

Қоғамда наразылық көңіл күйдің өсуіне ықпал ететін тағы да бір фактор – Интернет пен әлеуметтік жүйенің дамуы. Коммуникация саласы дамушы елдердің адамдары үшін әлемдегі бай экономикасы бар мемлекеттердегі өмір сүру деңгейі мен сапасы туралы ақпараттарды тез әрі шыннайы уақытта алуға мүмкіндік береді. Ал, барлығы салыстыру арқасында бағаланғандықтан, өмір сүру деңгейі төмен адамдарда наразылық сезімін оятады. Интернет жүйелері мен ұялы телефондар және flash-mob арқылы үгіт-насихат жүргізіледі, наразылықтың тиімді әдістерін топ басшыларына үйретеді, яғни карнавалдық технологияларды қолданады. Әлеуметтік желілер

шынайы өмірде ұйымдасу мен бірігуге мүмкіндік береді және қатысушылар үшін наразылықтардың шығу тегі маңызды емес болып табылады.

Бізге мәлім болғандай, Лондондағы жаппай тәртіпсіздікте және Араб елдеріндегі наразылықтың туындауында әлеуметтік желілер белсенді рөл атқарған. Қазіргі таңда Интернет және тағы да басқа ақпарат технологиялары бірқатар азаматтар үшін қорларды жұмылдыру және өзіндік ұйымдастыру құралы мен кеңістігіне айналып отыр. Компьютер және ұялы телефон – наразылық үшін коммуникация мен өзін-өзі ұйымдастырудың күшті құралы.

Егер де Халықаралық байланыс одағының мәліметтеріне сүйенсек, Ливия революциясына дейін азаматтардың 4% ғана Интернетті пайдаланған. 2011 жылы азаматтық соғыс жағдайында Каддафи елді бақылауын жоғалтқанда жоғарыда аталған көрсеткіш 17% дейін өскен, яғни 1,1 млн. ливиялықтар интернетті пайдаланған екен [3].

Египетте Мұбарак кезінде әлеуметтік желілер билік тарапынан бақыланған болатын. Бұл жерде де халықтың наразылығы билік тарапынан БАҚ бақылауды әлсіретті. Египетте Facebook, Twitter, YouTube және т. б. блогтар белсенді түрде наразылық акциясын ұйымдастырған. 2011 жылдың 11 қаңтарынан бастап 10 ақпанға дейін 34 млн. астам Египет азаматтары Facebook та 2313 жеке беттерін ашқан екен. Онда 461 мың хабарлама жазылған. Осы уақытта египеттіктер 93 млн. твиттерді жіберген.

Тунис елінде де Интернет қатал бақылауға алынған. Қауіпсіздік органдары азаматтардың жеке электронды пошталарында бақылауда ұстаған. Оппозициялық сайттар жабылған. Тунисте де әлеуметтік желілер «Жасмин» революциясын ұйымдастыруда белсенді рөл атқарады [4].

Біздің ойымызша, араб оқиғасында интернеттің рөлі жоғарылатылған секілді. Егер де статистикалық мәліметтерге қарасақ, бірқатар араб елдерінде соның ішінде революция болған мемлекеттерде Интернетті пайдаланушылар мен әлеуметтік желілерді қолданатын адамдардың саны Батыспен салыстырғанда біраз төмен. Кейбір сарапшылар мұны Facebook пен Twitter сияқты ірі интернет желілерінің тарапынан болған өзіндік пиар деп есептейді. Олардың пікірі бойынша егер де көпшілік адамдардың пікіріне ықпал ететін медиа құралдары туралы айтатын болсақ, онда ол бірінші кезекте телеканалдар, шын мәнінде «жаппай жою қаруы» болып табылады. Көптеген адамдар теледидар арқылы жаңалықтар мен хабарламалар тыңдап отырып оқиғаларға белсенді қатысқан. Сондықтан, әлеуметтік желілер революцияның себебі ғана емес, сонымен қатар наразылық көңіл-күйді жүзеге асыратын, наразылыққа қатысушылардың әрекеттерін реттейтін, оқиғалар туралы халықаралық қауымдастыққа ақпарат беретін заманауи құрал болып табылады. Осы орайда революциялық жағдайдың дамуы үшін ең басты шарт – саяси және әлеуметтік-экономикалық себептердің болуы, сонымен қатар азаматтардың кейбір бөлігінің наразылық акцияларына қатысу үшін психологиялық дайындығы маңызды [5].

Интернетті реттеудің түрлері туралы мемлекеттік деңгейде айтылып жүр. Бірақ, әлеуметтік желілер – бұл барлық азаматтарға қолжетімді құрал, ал оны пайдаланудың тиімділігі қолданушы адамға байланысты. Назар аударатын сәт: АҚШ пен Британияда наразылықтардан кейін Интернетті пайдалану тәртібін қатайтқан болатын, осыған қарамастан АҚШ әлем үшін желілердегі еркіндікті желеу қылып әлеуметтік желілерде өздерінің ықпалын ұлғайту үшін үкіметтік деңгейде қаржыландырып отыр. Ресей мен Қытай интернетті белсенді әрі қатал бақылауды ұлғайтуда және халықаралық деңгейде интернетті пайдаланудың тәртібін реттейтін ережелер қажет екендігін қолдап отыр. Сонымен, бұл жерде кім өзіне сенімді, сол шабуылшы стратегиясын ұстанып еркін әрекеттерді қажет етеді, ал кімде-кім өзін ақпараттық-идеологиялық кеңістікте сенімсіз сезінсе, онда ол қорғаныс тактикасын тандап қорғанушы құқығын талап етеді.

Бүгінгі күнде саяси наразылықтың дәстүрлі түрлері болып табылатын – митингке, ереуілге, пикетке, манифестацияға – қазіргі қоғамда кең тараған флэшмоб, хэппенинг, перформанс секілді спектакулярлы түрлерін қосады. Ғалымдар олардың ерекшеліктеріне, шара өткізуде билік тарапынан рұқсаттың қажетсіздігін және жүргізілетін акцияның жаппай сипаттығына емес, медиялық бағытта болатындығын жатқызады. Бұл акциялардың максаттары артикулярланбаған және саяси өзгерістерге қатысты нақты талап ретінде көрсетілмесе де, олардың әрекет етуіндегі белгілі бір тактикалары мен амалдар қоғам арасында кең тарауда. Осындай амалдардың біреуіне карнавалдық технология жатады, яғни шынайылықты абсурдтауға және мазақтауға бағытталған карнавалға тән сыртқы белгілерімен (жарқын әрі түрлі-түсті киімдер, клоундық грим және т. б.) сипатталады. Карнавалдық инверсия, субверсивті аффирмация, пародия және т. с. с. техникаларды пайдалану қоғамның назарын саяси жүйенің кемшілігіне ғана аудармайды, сонымен қатар билік өкілдері үшін «қолайсыз» жағдай туғызады [6].

Әлеуметтік наразылықтар әлеуметтік-саяси өзгерістің ынталандырушысы, қоғамдағы шешілмеген мәселелер мен қайшылықтарды анықтаудың амалы болып табылады. Олар жеке адамдар мен әлеуметтік топтардың арасындағы қарама-қарсылық пен наразылық себептерін ашып, қоғамдағы мәселелер туралы белгі береді. Басқа сөзбен, наразы емес жағдайда абстрактылы ой ретінде көрінуі мүмкін бірқатар сұрақтарды саяси жүйеге қоя алады. Саяси тұрғыдан алғанда әрбір наразылық акциясы – бұл саяси шешім қабылдау қажеттігінің белгісі және наразылықты тудырған факторларды зерттеуге, әлеуметтік шиеленістің себептерін жоюға мүмкіндік беретін үрдіс.

«Наразы көше» мен билік арасындағы шиеленісті қарама-қарсылықтар қазіргі қоғамдағы терең үрдістер мен бөліністерді ашып көрсетеді. Бір жағынан алғанда, бұл тек ғана авторитаризм легитимділігінің дағдарысына алып келу емес сонымен қатар демократиялық репрезентацияға ұласатын

мемлекеттік шешімді шығару мен жүзеге асыруда қоғамдық кеңістікті түбегейлі кеңейтуді талап ету, екінші жағынан алғанда – бұл қазіргі саяси жүйенің тұрақты дамуы үшін шынайы қауіп, демек, институционалды анықталған, жауапты сөздері мен істері бар саяси тәртіпті іздеу деген сөз [7].

Қазақстан тұрғындарының белсенді әрекеттерге мүмкіндігі мәселесі осы ғылыми зерттеу барысында қарастырылды. «Жаппай наразылық акциясының болу қаупі шынайы ма?» деген сауал туындайды. Бұл сұраққа жауап беру үшін жаппай наразылық акциясының өлшемін анықтау қажет. Мамандардың пікірінше олар – үшеу. Бірінші – наразылық акциялары бірнеше қалада немесе елді мекендерде өтуі керек. Екінші – наразылық азаматтардың жаппай бұқарасының мүдделеріне немесе құқықтарына қатысты болу қажет. Үшінші – наразылық акциясына жаппай бұқараның өкілдері қатысу керек. Біздің пайымдауымызша, тағы да бір өлшемді естен шығармау қажет. Ол жаппай наразылық акциялары барлық қалаларда бір уақытта өтуі тиіс мәселесі. Басқаша айтқанда, «егер де наразылықтар созылмалы, әрбір қалаға ұсақ топтарға бөлінсе, бір қозғалысқа ұйымдаспаса, оларды жаппай деп айту қиын». Сонымен, *жаппай наразылық акциясы – бұл билік органдарының әрекеттеріне немесе шешімдеріне деген келіспеушілікті, жек көрушілікті көрсету мақсатында жүзеге асырылатын ортақ қозғалысқа ұйымдасқан тұрғындардың ашық әрекеттері.*

Қазір Қазақстанда жоғарыда аталған белгілер көрініс таппағанын атап өтеміз. Оның келесі себептері бар: қоғамның әлеуметтік құрылымының қалыптасуы аяқталған жоқ; әлеуметтік топтардың өзіндік ұйымдасу деңгейі төмен; наразылықты біріктіретін ұйымдасқан саяси ұйымның болмауы (партиялар, қозғалыстар, күшті тәуелсіз кәсіподақтар); азаматтардың белгілі бір бөлігі өздерінің өмірлік стратегиясы ретінде қалыптасқан жағдайға бейімделу деп қарастырады.

Зерттеу бойынша, өмір сүруі қиындаған кезде тұрғындар қосымша кіріс көзі мен жағдайға биімделу жолдарын іздейді (81,8%). Осы жағдайда наразылық акцияларына 3,7% қазақстандық қатысу мүмкіндігін айтады.

Кесте 1

**Наразылық акциясына азаматтардың қатысу мүмкіндігі, %**

<b>Егер Сіздің өмір сүру жағдайыңыз қиындаса не істейсіз?</b>	
<i>Кірістің, ақша табудың басқа көздерін іздеймін</i>	64,5
<i>Шыдаймын, жақсы уақыттарды күтемін</i>	17,3
<i>Туысқандарымнан қарызға ақша аламын</i>	5,6
<i>Банктен несие аламын</i>	4,8
<i>Құдайға жалбарынам, көмекті діннен сұраймын</i>	4,0
<i>Басқару органдарына хабарласам</i>	2,1

<b>Өзімнің материалдық құндылықтарымды сатып ақша табамын</b>	2,4
<b>Заңды наразылық акцияларына қатысамын (митингтер, пикеттер)</b>	3,1
<b>Заңсыз шерулерге, наразылық акцияларына қатысамын</b>	0,6
<b>Пәтерді (үйді) сатамын</b>	0,9
<b>БАҚ арқылы наразылық білдіремін</b>	1,2
<b>Саяси партиялардан қолдау іздеймін</b>	1,1
<b>Жауап беруге қиналғандар</b>	0,7
<b>Көшемін (басқа елге кетемін)</b>	0,4
<b>Үнемдеймін</b>	0,1

Егер коммуналды төлемдер мен тарифтердің және алдымен қажетті азық-түлік пен тауарлар бағасы екі есе өскен жағдайда, тұрғындардың көп бөлігі жағдайға шыдайды, бейімделеді, кірістің басқа жолдарын іздейді (72,3%).

Аталған жағдай қалыптасқанда наразылықтың басқа жолдары төмендегідей болады: елден кету (5,4%), оппозициялық партияға мүше болу (3,2%), сонымен қатар, қала билігін сотқа беру (4,9%).

Кесте 2

### Наразылық акцияларына азаматтардың қатысу мүмкіндігі, %

<b>Егерде коммуналды төлемдер мен тарифтердің және алдымен қажетті азық-түлік пен тауарлар бағасы екі есе өскен жағдайда Сіз не істейсіз?</b>	
<b>Ештеңе жасамаймын, шыдаймын</b>	43,3
<b>Басқа жолдар іздеймін</b>	29,0
<b>Алаңға шығамын, митингке барамын</b>	9,3
<b>Елден кетемін</b>	5,4
<b>Біраз уақыт төлемеймін</b>	5,0
<b>Қала билігін сотқа беремін</b>	4,9
<b>Оппозициялық партияға мүше боламын</b>	3,2
<b>Жауап беруге қиналғандар</b>	2,3

Еліміз тұрғындарының көп бөлігі жағдай қиындағанда наразылық акциясы түрінде халықтың қарсылығын тудырушы маңызды мәселеге – алдымен қажетті тауарлар бағасының күрт өсуін жатқызады. Әрбір төртіншінің пікірінше жағдайды ушықтыратын тұрғындар мен билік арасындағы шиеленіс. Тұрғындардың ойынша, Қазақстанда наразылық акцияларының туындауына себеп болатын маңыздылығы жағынан үшінші тұрған – ол ұлттар арасындағы қатынастың ушығуы болып табылады. Тұрғындардың пікірінше қазіргі таңда болуы мүмкін наразылық акцияларының түрлеріне:

- Билік органдарына жүгіну – 38,3%;
- Заңды наразылық акцияларына қатысу (митингтер, пикеттер) – 36,6%;
- БАҚ арқылы наразылық білдіру – 15,4%;
- Заңсыз шерулерге, наразылық акцияларына қатысу – 4,0%;
- Аштық жариялау – 0,4%.

Сондықтан, алдымен қажетті тауарларға бағалардың әрі қарай өсуі жағдайды ушықтырды және наразылық акцияларына алып келуі мүмкін. Осыған ұқсас қорытындыларды басқа да қазақстандық зерттеушілер жасаған. «Стратегия» әлеуметтанулық және саясаттанулық зерттеулер орталығының мәліметтері бойынша ел тұрғындарының көп бөлігі жағдай қиындағанда наразылық акциясы түрінде халықтың қарсылығын тудыратын маңызды мәселеге, алдымен қажетті тауарлар бағасының күрт өсуін жатқызады. Соңғы 3 жылда қазақстандық қоғамның беймазалық деңгейінің өскендігіне аса көңіл бөлу қажет. Егер бұрын Қазақстанда өмір сүру қауіпсіз деген пікір кең тараса, қазір басқа пікірлер үстемдік етуде, яғни азаматтар қазір өздерінің өмірі үшін бұрынғымен салыстырғанда көп қорқатын болған. Сарапшылардың пікірінше, Қазақстанның қазіргі кезеңдегі тұрақты дамуына кедергі келтіретін ең басты қауіп әлеуметтік наразылықтардың (толқулардың) (еңбек, жастар, мигранттар және т. б.) өсуі екен.

Бізге мәлім болғандай, билікті жүзеге асырудың тиімсіз стратегиясы мен технологиясы бар жерде наразылық туындайды. Егер де Батыс елдері мен ТМД мемлекеттерінде болған наразылықтарды салыстырсақ, онда оларды ортақ себеп біріктіреді – азаматтар өмір сүру деңгейінің қымбаттығына, әлеуметтік теңсіздік және жұмыссыздық сияқты мәселелерге наразы. Бірақ, бұрынғы Одақ елдерінде билік өзінің үстемдігін, саяси белсенділіктің барлық түрлерін дербестендіру арқылы әлеуметтік-саяси жүйе шеңберінде бекітуге тырысады, нәтижесінде жүйеден тыс және заңдық шеңберден шығатын наразылық қызмет түрлерінің өсуіне алып келеді.

Әлеуметтік наразылық деңгейін кез келген жолмен немесе құралмен төмендету әрекеті қысқа мерзімде тиімді болып табылады. Азаматтардың наразылығы конструктивті қызмет атқару керек және осыған қол жеткізу қажет. Биліктің міндеті, латентті наразылықтардың деструктивті қақтығыс түріне ауысып кетпеуін қадағалау болып табылады. Сондықтан наразылық әрекеттердің тәжірибесі көрсеткендей, наразылық белсенділігі – билік органдары тарапынан конструктивті әрекеттерге бару үшін ең тиімді амал. Қоғамдық санада «мәселе-наразылық-қоғамдық пікір-билік әрекеті» деген тізгін терең сақталуда. Сондықтан, саяси наразылық мінез-құлықты реттеу керек, яғни наразылық мінез-құлықтың нормалары мен тәртіптерінің орнауы. Ол үшін наразылық қозғалысты кезең-кезеңмен қиындату, жаппай сұрапыл әрекеттерден бастап саяси наразылықты заңнамалық негізде қалыптасыру, көшбасшыларды табу, ұйымдасушылық иерархияны, идеологияны, наразылық сипаттағы саяси ұйымдардың белсенділігін арттыратын бағдарламаларды қалыптастыру қажет.



Сонымен, қазақстандық қоғамның наразылық әлеуеті көп жағдайда әлеуметтік-экономикалық мәселелермен байланысты. Дегенмен, қазақстандықтардың көп бөлігі өздерінің мәселелерін шешуде конвенционалды емес наразылық әрекеттерге бағытталмаған және заңсыз амалдарды қолдануға бейім емес, бұл дегеніміз зорлық сипаттағы наразылықтың пайда болу мүмкіндігін төмендетеді. Бірақ, наразылықтың кез келген түрінің туындауына кедергі жасау мақсатында қандай да бір қоғамда болмасын салыстырмалы деприватизацияның өспеуін ұстап тұруға бағытталған шаралар қажет, бұл шараларды тек ғана статистикалық емес, сонымен қатар динамикалық аспектіде қарастырған жөн. Бұл үшін элита заңды институттарды күшейту қажет және тиімді саяси шешімдер қабылдауы тиіс.

### Әдебиеттер

- 1 *Jenkins J.S., Klandermans B.* The Politics of Protest. Comparative Perspectives on State and Social Movements. Univ. of Minnesota Press: UCL Press. – 1995. – P. 6.
- 2 *Абатұров В.* Протестующий мир // <http://www.inosmi.ru/>
- 3 Роль Интернета в преобразованиях арабского мира // <http://www.kulturavostoka.com>
- 4 *Васильев А., Петров Н.* Рецепты арабской революции. – М., 2012. – 304 с.
- 5 *Зайцева А.* Спектакулярные формы протеста в современной России: между искусством и социальной терапией // Неприкосновенный запас. – 2010. – № 4 (72).
- 6 Политический протест в современном обществе // <http://teoria-practica.ru>
- 7 *Никовская Л.И.* Гражданское общество и протесты: что за ними стоит? // Мониторинг общественного мнения. – 2012. – № 4 (110).

### Резюме

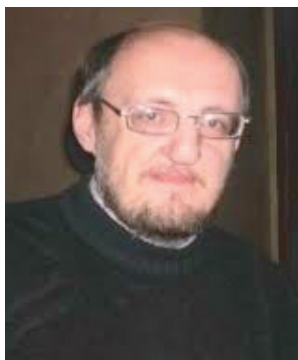
#### **Насимова Г., Сейсебаева Р., Кеңесов А. Проблемы социальных протестов в современном обществе**

В современных условиях социальные протесты являются составной частью развития любой политической системы. Характер социальных протестов зависит от многих объективных и субъективных факторов. Конфликтные ситуации в обществе зависят от тех политических решений, которые принимают государственные органы, и от уровня развития гражданского общества. На современном этапе развития социально-политической науки в Казахстане очень большое значение имеет исследование причин разных социальных протестов.

### Summary

#### **Nasimova G., Seysebayev R., Kenesov A. Problems of social protests in modern society**

In modern conditions the social protests are an integral part of the development of any political system. Nature of social protests depends on many objective and subjective factors. Conflicts in society depend on the political decisions that take the state bodies and the level of development of civil society. At the present stage of development of the social and political science in Kazakhstan is very important to study the causes of different social protests.



УДК 1/14 (574)

*Олег Гуцуляк* – Прикарпатский национальный университет им. Василия Стефаника

### **КЁР-ОГЛЫ – СЫН МОГИЛЫ И ПРАВИТЕЛЬ ЧАМБУЛИ МАСТОН (сущность мифологического образа)**

**Аннотация.** В статье на основании сравнительно-исторического анализа комплексов мифологических и эпических представлений народов Евразии предлагается версия о существовании определенного евразийского мифологического архетипа «Богатыря-Героя» (Кёр-оглу, Гэсер, Керсаспа, Парикшит, Митра, Мардук, Дионис элевсинских мистерий, Кощей, Амирани, Сосруко, Батразд, Мелхиседек), рожденного мертвой матерью («Сын Могилы»; в могиле, пещере, из камня), невредимого или непобедимого, основателя и правителя «праведного царства» в неприступных горах (Чамболу Мастон, Шамбала, Бумба) или борца за справедливость (воздаяние врагам).

**Ключевые слова:** миф, мифология, архетип, эпос, Евразия, тюрки, иранцы, герой.

В плане сравнительных исследований чрезвычайно интересен тюркский мифо-эпический герой иранского происхождения Гер-оглы, Кёроглы («сын могилы») или Кор-оглу («сын слепого»), рожденный в могиле. Его отец – конюх, он был ослеплен врагом и за это герой мстит обидчикам. Но Гер-оглы также и воин, волшебник, поэт и музыкант. Настоящее его имя – Равшан (Ровшан).

Он принадлежал к племени теке (текинцев) из Северного Хорасана, был представителем династии ханов Мевра (Мори). Его дед – Тулибай-синчи (или Джигали-бек), сын хана Кавушти, был взят в плен неким Одил-ханом и женат на принцессе Биби-Ойши. Их сын, который и является отцом Гер-оглы (Горгули, Кер-оглу), также носит имя Равшан (варианты: Адибек, Майтар) и в свое время был взят в плен Шахдар-ханом, царем Зангара из страны кизилбаши (персов-шиитов). Здесь он встречается с текинской принцессой Биби-Хилал. Убегая от правителя, Равшан оставляет свою беременную жену и вскоре перед родами она умирает. Её слуга пастух Рустам выкапывает ей могилу, где у неё рождается сын. Младенца выкармливает кобылица.

Когда Гер-оглы подрос, во время игры он убил сына знатного вельможи, из-за чего ему угрожает наказание со стороны царя. Здесь и раскрыва-

ется тайна происхождения Гер-оглы и мальчику посчастливилось убежать с помощью Рустама к отцу в Евмут, что на берегу Хорасанского озера, где его воспитателем стал дядька по матери купец Ахмед-бек (или Боз-оглан). Со временем, после смерти брата последнего, Урай-хана, сына Одил-хана, народ избирает правителем именно Гер-оглы, а не Ахмед-бека (Ахмед-сардара). Это порождает между ними вражду. Можно сразу же указать, что данное предание о Гер-оглы (Гороглы) оказывается полностью идентичным преданию о детстве основателя империи Ахеменидов Кира II Великого в передаче Геродота (сравним также имя Кир/Куруш с первой частью имени среднеазиатского героя Кер-оглу).

Азербайджанский дастан рассказывает, что некий вельможа Болубек являлся любителем коней разной породы, и он отправил слугу Юсуфа в дальние земли для нахождения породистых коней. Юсуф после долгих странствий находит нужную пару коней. Он покупает этих коней у хозяина. Юсуф приводит эту пару к Болубеку, но тому она не нравится и он приказывает выколоть Юсуфу глаза. Огорченный Юсуф с выколотыми глазами возвращается к себе в село. И дает себе слово отомстить Болубеку. У Юсуфа есть сын Ровшан, которого из-за слепости отца прозвали Кероглы. Они отправились в горы и обосновались в местечке «Ченлибель». Отсюда и начинаются все приключения Кероглу.

Кер-оглу, или Гургули (у ираноязычных таджиков), становится основателем и царем страны Чамбули мастон (тадж. «счастливая Чамбули»; азерб. Ченли-бель, Чандибиль, Шамли-биль, Шамбил; узб. Чамбиль, что можно перевести как «сосновый перевал» [11, с. 170]), т. е. Шамбхалы (Шамбалы) в буддистской и тибетской традициях. М. Аджи (Аджиев) предлагает озвучивать название страны по-тюркски, как Шамбкала – «сияющая крепость» и, ссылаясь на предания тюркских народов, утверждает, что она находилась в горах Алтая, в долине семи снежных вершин, где хранится явно буддистский символ, божественный железный «крест»-ваджра [1].

В османской версии страна Кёроглы носит название «лес Саганлу», а столица – «Кероглы каласи» [11, с. 181]. В Грузии именем Кер-оглы названы древние крепости, например, возле Коджори рядом с Тбилиси.

В связи с толкованием названия страны как «сосновый перевал», напрашивается параллель с героем узбекского дастана о Санубаре («Стройного, как сосна»), сыне царя Хуршида («Солнце»). Он путешествует в северную страну в поисках царевны-пэри Гуль и сюжет дастана очень похож на древнеиндийский рассказ о первом царе Лунной династии Пуруравасе и деве-апсаре Урваши и на западноевропейскую повесть о Раймондине (Энно) и Мелюзине (Мелизанде).

Покровители Кер-оглу – 40 чилтанов (святых) или эренов (шейхов дerviшей), халиф Али и пророк Хизр. Они создают для него за одну ночь город Чамбил и коронуют его венцом «тодж» (якобы, от слова «тодж» происходит

этноним «таджики» и название Тоджик в тибетской географической традиции относительно стран ираноязычных народов; считается, что этноним «таджики» происходит от названия кочевого арабского племени «тай», завоевавшего Таджикистан. В армянских и пехлевийских документах оно именуется «тачик», в мусульманский период произошли формы «тазик» и «тази», китайцы называли арабов «Даши» (< \*d'ai', d'ziek, т. е. tajjik), всегда конкретизируя, что они завоевали земли Боси (Персию). Но само ираноязычное население китайские источники называют «доши», что во времена империи Тан звучало как ta zie, ta da и использовалось задолго до арабских завоеваний. Т. е. этноним «таджики» уже существовал и объясняется происходящим от сакского ttaji “река” (ср.: саки-апасиаки “саки-водные”, саки-яксарты “саки (реки) Яксарт и т. д. [4, с. 191–192]).

Город Чамбил оказывается неприступным для врагов, он может погибнуть только «от воды» (потопа; т. е. здесь мы имеем связь с мотивом города, ушедшего под воду) [11, с. 209].

По преданию, также Кер-оглу (Гургули), владыка Чамбули мастон, в свое время осуществил путешествие в потусторонний мир, он не умер, а в возрасте 120 лет отошел от людей со своим войском в горную пещеру и возвратится перед мировым апокалипсисом.

В туркменской версии спящего Гер-оглы побуждает к благочестивой деятельности голос святого Камбара [7, с. 77], а в других версиях – завет ослепленного врагами отца. В поэме «Нурали» о Гер-оглы говорится, что он – «Хазрат-Али этого времени», т. е. имея в виду шиитского праведного имама Али, зятя основателя ислама [11, с. 190], а роды матери Гер-оглы объясняются появлением духа Фатимы – дочери пророка Мухаммеда. Также, якобы, мать Гер-оглу была служанкой Али и забеременела от того, что её хозяин плюнул ей в рот, отчего была изгнана разгневанной Фатимой. Вернувшись в страну Чамбил, она умерла, но ребенок родился в могиле [14, с. 196].

Вероятно, не следует здесь говорить о «мусульманизации» эпоса о Гер-оглы. Скорее, эпос произошел из-за мощного поиска этносами Турана противостояния идеологии арабизма ислама по «легитимному» для самого ислама пути: мать Измаила, родоначальника арабов, рабыня Агарь, после того, как она забеременела от своего хозяина Ибрагима (Авраама), изгоняется Сарой, родоначальницей евреев.

Жена Кер-оглу – мудрая дева-пэри Ага-Юнус из страны Куй-коф (Кавказ), дочь царя пэри Рахмата и царицы Кария. Ага-Юнус для богатыря похитил из волшебного сада Ирам-бог с помощью бало-дива Самандара. Другими женами витязя были пэри Мискол, стамбульская принцесса Нигар-ханум (Нияр; вариант: Хирамон-Дали, дочь Арслан-бая со страны Рум), индийская царевна Гулнор и дербентская красавица Момина-ханум, дочь Араба-паши. Последняя родила Кер-оглы сына Хасан-бека по прозвищу «сын курда» (Курд-оглы). Азербайджанская «Книга моего деда Коркута»

рассказывает, что у Кер-оглу и пэри рождается сын с одним глазом на темени – Депе-Гьёз («Темя-Глаз»). Далее он превращается в чудовище и приносит много бед, фактически будучи тождественным греческому циклопу Полифему, и его убивает богатырь Бисат.

В более распространенных среднеазиатских версиях Гер-оглу остается бездетным и поэтому похищает юношей Хасана и Овеза (Аваза, Ейваза, Ховеза). Первый – сын кузнеца (демурчи-оглы) Темир (Холдор) – хана страны Ваянган. Второй – сын араба-мясника (кассаб-оглы) Булдурука со страны Хунхор (в некоторых версиях существует египетский принц Иса-Бала). Именно Овез становится соправителем и наследником Кёр-оглу в Чамбули Мастон. Таджикская версия добавляет еще одного юношу – сына охотника (мергана) Шодмона.

Сыновьями Овеза от гурджистанской (т. е. грузинской) принцессы Гул-Рух (Гул-киз, Гул-Чехра, Гулихирамон) были Нурали и Мирали, а дочь – Гулинон. Сыном Нурали и царевны Моргумон считается Джагангир (перс. «завоеватель мира»), которого в детстве проглотила большая рыба, но затем он был найден визирем и усыновлен им, а после того, как нашел родных, – похитил принцессу Хирамон из страны Гул-Эрамон.

Сыном Хасана и эрзумской красавицы Далли был Равшан, герой самостоятельного эпоса, а внуком, по казахской версии, – Касим-хан. Последний осуществил поход к Черному морю против хана кизилбаши Жанадила и взял в окружение его столицу Арал с крепостью Такия («Тайная»). После победы Касим-хан женился на дочери хана красавице Жамиле и после свадебного пира погиб от руки влюбленного в неё калмыцкого богатыря Маргау.

Последний сюжет очень близок к историческому рассказу о короле гуннов Атилле из рода Дуло, походе его на Рим и смерти сразу же после свадьбы во время брачной ночи с красавицей Ильдико.

О сыне Касим-хана рассказывает узбекский дастан «Ширин и Шакар»: у хана и его визиря рождаются сыновья, но из-за того, что во время родов жена визиря умирает, Шакара взяла на воспитание ханша и выкормила своим молоком. Когда мальчики подросли, младшая жена Касим-хана невзлюбила его и оклеветала. Несчастливым удается убежать и, путешествуя, они попадают на источник воды, охраняемый драконом. Шакар убивает дракона, его волшебным рогом открывает подземный дворец и берет в жены красавицу-пэри Гулгун. В это время Ширин потерял терпение, ожидая возле источника побратима, и присоединился к странствующим 40 пилигримам-каландарам. По совету злого владыки Хосхона Карахана волшебница подсыпала Шакару и Гулгун зелье и похитила девушку и рог дракона. Гулгун, печальась по любимому, услышала песню пилигрима Ширина, в которой он оплакивал потерю своего друга. Пэри рассказывает все каландарам и те убивают Карахана и освобождают из пещеры Шакара. Ширин становится правителем царства вместо Карахана, женится на его дочери, а сорок калан-

даров взяли себе в жены 40 девушек из её свиты. Шакар находит в пещере золотой сундук, где заключены души дэвов, убитых драконом. Оживленные дэвы сооружают волшебный дворец и переносят в нем Шакара на родину.

Возможно, что под Овезом имеется в виду соединение с иранской традицией о Шамбале месопотамской традиции об Абзу (аккадское Апсу) – место хранения божественных существ «ме», где царствует бог Энки (аналог библейского Еноха) вместе с абгалиями (аккад. «апкаллу» – «мудрецы») – носителями культуры и основателями городов. Возможно, что само слово «Шамбхала» нужно объяснять на основании шумерского «Санг Аббал» – «Глава Аббалов» (затем оно несколько раз этимологически переосмысливалось). Бог Энки (семитский Эйя) убил демоническое космическое существо и над ним построил жилище-храм «Абзу», в котором зачал бога Мардука, «ребенка-солнце». Мать Мардука – богиня Дамкина (Дамгальнуна, «большая госпожа князя»), известная в греческих источниках как Дауке, и один из её эпитетов – Дуку «священный холм (могила)». А именно имя Мардук значит «сын (теленка) Дуку», что также можно понимать как «сын могилы, холма, кургана».

Алтайским этносам известна счастливая страна Бумба (от тибет. «бумба» – «центральная часть буддистской ступы», «вершок купола», аналог украинской «бани» в храмах). Правителем-покровителем её считается витязь Джангар (Джунгар, Жангар). Он – сирота, родителей его убили четыре хана, был в плену богатыря Шикширги, сражался с демоническими мангусами, женился на красавице Шабдал, дочери владыки юго-восточной страны. Управитель в стране Бумба – богатырь Хонгор, а мудрый советник – Алтан Чеджи (Цеджи; у него подростком Джангар похищает табун; ср. с греческим мотивом маленького вора Гермеса, обокравшего Аполлона). В некоторых вариантах эпоса вместо имени Джангар используется Джагапхан, т. е. «царь Индии». Он побеждает небесное чудовище Кюрюл Эрдени, убивая его «внешнюю» душу, что в виде птицы находилась в животе марала. Ему оказывают помощь жена демона и птица Гаруда, некогда спасенная им. Затем он спасает свою страну Бумба от разорения ханом шулмасов Шара Гюргю (считается, что понятие «шулмасы» происходит от «шимну» – согдийской формы имени иранского бога тьмы Ангро-Манью, Ахримана, при принятии согдийцами буддизма отождествленного с демоном Марой [18]).

Одновременно с преданием о Джангаре киргизам известен эпос о герое Манасе (алтайский Алип-Маниш, казахский, узбекский, кара-калпакский, башкирский Алпамыш), рожденного «странным/волшебным» образом. Он объединил всех киргизов в борьбе за независимость против китайцев, его богатыри, его мудрая жена Каникей, верный конь Ак-Кула, его царство Талас тождественны вышеупомянутым витязям, жене Юнус-пэри, коню Гырат, государству-городу Чамбил среднеазиатского эпического героя Кер-оглу. Но, в отличие от киргизов, у других тюркских этносов, у которых существу-



ет предание о Кер-оглу, персонаж Алпамыш связан исключительно с сюжетом Одиссея («муж на свадьбе своей жены») [10, с. 163–175] и, возможно, генетически исходит через ираноязычных массагетов Средней Азии к герою единого праиндоевропейского (и может даже далее – ностратического) эпоса (его варианты: путешествия Одиссея и Арджуны) [2].

Тип брака	«Махабхарата»	«Одиссея»
1. Дарение невесты (kanyadana)	Улупи (север: Великие Врата), сын – Ирават	Кирка (Эя), сын – Телегон (от Одиссея), Латин (от Телемаха)
2. Похищение невесты (raksasa)	Субхадра (запад: Дварака), сын – Абхиманью	Навсикая (Схерия), сын – Персеполис (от Телемаха)
3. Покупка невесты (asura)	Читрангада (восток: Манипура), сын – Бабхрувахан	Сирены и др. (протока)
4. Выбор жениха невестой (svayamvara)	Драупади (центр: Индрапрастха)	Пенелопа (Итака), сын – Телемах
5. Союз тайный со спящей или психически больной (paisasa)	Варга и др. (юг: Сагара – Индийский океан)	Калипсо (Оигигия), синовья – Латин, Навсифой, Навсиной, Авсон

(таблица Н. Аллена)

В «Бамси-Бейрек», огузском варианте «Алпамыша», герой обручен со своей невестой еще с колыбели, но его невеста – богатырская дева, и он добывает её брачными соревнованиями с ней (т. е. невеста устраивает «избрание жениха») и только после победы отец героя оплатил за невесту большой калым [9, с. 107].

Считаем, что именно этот мотив обусловил отождествление эллинизированными туранцами своего эпического героя с греческим Гераклом, сражающимся на соревнованиях за невест – Иолу и Деяниру. Аналогично соревнуется с богатыршей Брюнхильдой герой «Песни о Нибелунгах» Зигфрид (Сигурд), с амазонкой Максимо – византийский эпический герой Дигенис Акрит, с девой Хандит в армянском эпосе – Давид Сасунский, с Настасьей-поляницей – древнерусский богатырь Дунай. Вероятно, что и царю персов Киру Великому ираноязычная царица массагетов Томирис предложила именно такое «соревнование», которого он не выдержал [19] (отзвук

об этой коллизии видим в узбекском дастане, где царица Ойсулу – «Луна Красавица» пререкается с иранским полководцем Кайсаром, пленившим её сына Кунбатыра – «Солнце-героя»).

Каракалпакский эпос «Кирк киз» («Сорок девушек») знает героическую царевну-красавицу Гюль-айим, возглавляющую амазонок, и вместе со своим любимым, хорезмийским принцем Арсланом, спасающую народ от ига калмыцкого хана Суртайша и владыки кизилбашей (иранцев) Надиршаха. Укрепленный город дев-богатырш – Мевали (< Мерв; ср. с тем, что из Мерва – предки Гер-оглу).

Также греческий историк Ктесий (кон. V – нач. IV вв. до н. э.), живший при дворце персидских царей, рассказывает о храброй царице саков Зарине. Она же в узбекском дастане выступает как любимая богатыря Стрианга. Таджикский эпос «Гуругли» знает деву-богатыршу Зарину Зарнигор («Золотописанную»), дочь победителя дэвов Сугдина (т. е. героиня – согдианка). Узбекский историк Абуль-гази (1603–1664 гг.) в книге «Родовод туркмен» рассказывает о семи девушках, которые подчинили себе туркменский народ («иль») и были в нем правительницами. Первая из них – высокая красавица Алтун-Гозеки, дочь Сундун-бея и жена богатыря Салор-Казан-алпа, а вторая – Барчин-Салор, дочь Кармиш-бея и жена Мамиш-бека. В узбекском эпосе «Алпамыш» последняя – жена главного героя эпоса, её могилу чтят на берегу реки Сыр-Дарьи. В азербайджанской «Книге моего деда Коркута» есть похожая на Алтун-Гозеки правительница Бурла-хатун, жена главного героя «Книги...» Салор-Казана (см.: [15, с.17]).

Таким образом, рассматривая образы богатырей, перед нами оказываются три определения мифической страны – Чамбиль (узб. «сосновый перевал»), Бумба (алтайск. «центральная часть буддистской ступы», «вершок купола») и Талас.

В Киргизии, рядом с горой Манас (4482 м), принадлежащей к хребту Алатау, есть река Талас, текущая по днищу котловины Таласской долины, а на её берегах находятся современные города – киргизский Талас и казахский Тараз (Джамбул, Жамбыль). Город Талас был основан в 1877 г. украинскими поселенцами, как Димитровское, возле перевала Тео-Ашуу, на земле, которую сами киргизы называют «Земля Манаса» и считают родиной этого богатыря и его упокоения (рядом с городом находится «Мавзолей Манаса»). Название же города Джамбул не имеет отношения к топониму Чамбул, а названо в 1938 г. в честь казахского народного поэта-акына Джамбула Джабаева. Ранее земли Тараза населяли сако-усуньские племена. Собственно, считается, что город известен с VI в. как Тараз или Талас, а в X–XII вв. был столицей Караханидов. Монголы называли его Яны («Новый»), относя к Чагатайскому улусу.

В атласе, составленном Абрамом Крескасом в Пальма-де-Майорка, в Каталонии в 1375–1377 гг., была представлена карта Кыргызстана, на ко-

торой было изображено озеро Иссык-Куль и города Иерусалим и Талас, которые были обозначены как «священные города» для евреев. В киргизской народно-генеалогической легенде Манас, сын Жакила, отождествляется с библейским праотцом одного из колен – Манассией, внуком Иакова (Быт. 48:1-6). В свое время наследники Манассии поселились на территории будущих Сирии и Самарии и затем были переселены ассирийцами в Месопотамию (т. н. мотив «потерянных колен») и оттуда они уже якобы попали на северо-восток Ирана и Туран. В связи с этим интересным оказывается обычай в киргизском обряде жертвоприношения барана – во время расчленения туши и сухожилия бедра нельзя использовать нож, а осуществлять это только с помощью зубов. Это якобы есть прозрачный намек на «божественный знак» борьбы Иакова с Ангелом – повреждения сухожилия бедра. Также эпос «Манас» сохранил предание о потере и приобретении героем Манасом племени двоюродного брата Бакая, сына Бая, ставшего его старшим советником. Их родители Бай и Жакил в своё время отделились друг от друга и Бай откочевал в Кашкар и Тибет, а Жакил возвратился в Алтай. В северо-восточной Индии возле подножия Тибета живет племя «куки», которое иногда еще называют «бакай чете» – «дети Бакая». В 2005 г. оно было признано ведущими иудейскими учеными наследниками «колена Манассии» и им предоставляется израильское гражданство [25].

Именно здесь, в Таласской долине, объединенная арабско-киргизо-тибетская армия в 751 г. разгромила мощную оккупационную китайскую армию империи Тан. Для китайцев это было более чем просто военное поражение, потому что среди пленных, захваченных после битвы, было много экспертов по производству бумаги и шелка – два бережно хранимых секрета китайцев, и вскоре эти секреты были раскрыты на западе Европы. В 1275 г. несторианский миссионер Раббан Саума путешествовал в западном направлении по Великому Шелковому пути, и в Таласе, на севере западного Кыргызстана встретил Къайди-хана, двоюродного брата великого Кублай-хана. В Европе он посетил Ватикан и встретился с английским королем Эдвардом I во французском Бордо.

Топоним Талас (ср.: др.-тюрк., азерб., tala, киргиз. talaa, узб. dala, монгол., манчж. tala, якут. tolon «степь», «поле», «поляна», «квартал», «часть горного поселения»; монгол. dala, dalan, dalyн «загривок», «затылок», «гора», «ряд холмов», «гряда», «высоты в виде валов» < араб. tell, tall «холм»; топоним «тал»), как указывает Е. Койчубаев, имеет очень широкое, почти неограниченное распространение в Казахстане и Средней Азии, преимущественно указывая на рельеф местности – возвышение, холм), рядом с толкованием топонима Чамбул «основной перевал», мы сопоставляем с тадж. dolon «горный проход, перевал, долина» (синоним: kotal, афг. kotal, перс. kotel) и с перевалом Долон сквозь водораздельный хребет между Кочкорской и Наринской котловинами в Киргизии и хребтами Долон там же и Долонабулак в Таджикистане [17].

Мотиву рождения Кер-оглу из могилы идентичен таковой, касающийся монголо-тибетского героя Гэсера, рождение которого также «странное», «неестественное» – из земли (трещины, ямы, пещеры) или возрождение из могилы после неудачных попыток родственников умертвить младенца. Он считается сыном рабыни Гонсон (Гон Мо) и царя страны Глин (Линг; на языке памирских бурушасков – Лама), провинции Кхам на востоке Тибета. Он описывается как очень некрасивый, имеет прозвище «незаконно-рожденный» (тибет. Tson-je, монгол. Жури-Жору, тюрк. Тагай Тжуру или Пагай Джуру, тувин. Багай Чуру, бурушаски Pangchu), но благодаря магии преодолевает трудности. Как победитель в соревновании за царский престол становится царем под именем Гэсер (тюрк. Касар, бурушаски Kiser, тувин. Кезер-Мергене, бурят. Абай Гесер хубун). В Китае побеждает жену императора Гумме-хана – демоницу, пытающуюся уничтожить буддизм. Но благодаря поддержке пятерых дочерей императора – воплощений Грол-ма (божественной Тары), он восстанавливает славу религии Будды. Но демоница повторно перерождается в виде троих сыновей-демонов царя хоров (хор-глин) Ти-на-тшо. Один из этих демонических сыновей, Гур-Дкару, сумел осквернить магическую силу Гэсера, после чего похищает его жену Бруг-мо. В конце концов Гэсер очищается от скверны и с помощью друзей уничтожает демонов. Далее Гэсер захватывает страны Кио-лин (страна на юге), Хи-тшо (земли монов), Та-жо (ти-ше, Таг-зик, т. е. Иран), Глин и Монголию, Си-же (страна на севере, ираноязычные саки-усуни), Кха-ше (Кашмир), Чуку (страна за Индией, где добывает птицу p'eng), По-жо (По-пу, Непал, ассам или Восточный Тибет), Же-Лото (страна женщин на западе, откуда происходит тибетский обычай дарить шелковый шарф – хадак). Затем Гэсер добывает волшебный камень-жемчужину с 9 глазами и опускается в потусторонний мир, чтобы спасти жену [26].

В бурятском эпосе Абай Гэсер воплощается на земле для разрешения спора между небесными существами (тенгриями) об овладении Голубым Срединным Небом (Сегеен Себдег тенгри) после «ухода» тенгрия Асаранги. Абай Гэсер становится на сторону 55 западных тенгриев владыки Хормусты (= Иран. Ахура-Мазда; варианты: хан Хермос тенгри, хан Тюрмас, хан Хурмас) против злых 44 восточных тенгриев его сына Атай Улана. В виде всадника с копьем Гэсер сбрасывает Атай Улана (или его сыновей-герелей) на землю и тот разбился на тысячи кусков, из которых образовались многоголовые чудища – мангадхай (мангусы). Гэсер нисходит на землю и осуществляет там «генеральную чистку», спасая еще и похищенную душу дочери Синего Неба.

Первые свидетельства о Гэсере европейцам сообщил путешественник-ученый П.-С. Паллас. В 1772 г. во время поездки по Восточной Сибири он посетил город Маймачон (Алтан-Булак) на границе Монголии и увидел храм Гэсера, которого он назвал «Вакхом и Геркулесом восточных татар».

Полное имя Гэсера он записал как Arban ssugi Essin gessur Bogdo chan – Der zehn weltgegenden regierer oder Monarch Bogdo chan [8, с. 13].

Самая высокая вершина снежного хребта Амне-Мачин, восточного отвления Куньлуня, как пишет Э. Томас, у тибетского племени голек названа Гэсер-пхо-бран, т. е. «Дворец Гэсера». Считается также, что резиденция Гэсера находится где-то между местностями Джекундо и Канце. А. Девид-Лин описала легенды о Гэсере в книге «Сверхчеловеческая жизнь Гэсера из Лиина», перед этим посетив места, связанные с этим персонажем [23, с. 222].

Имя Гэсера затем принял тибетский царь Госрай (Го-си-ло), который в 1030–1040-х гг. в горах Амдо и на берегах озера Кукунор объединил племена в царство Тубот против другого тибетского царства – племени минягов (дансянов, тангутов; позднее названо царством Западное Ся), терроризировавшего соседские тибетские и тюркские этносы.

Изображения Гэсер-хана наносятся на ткани, воссоздающие образ великого буддистского реформатора XIV в. и основателя школы гелугпа Цзонкабы (Цонкапы; 1357–1419 гг.), основателя монастыря Таши Лхунпо возле Шигадзе (по другим данным, монастырь основал ученик Цзонкабы, первый далай-лама Панчен Гедундруп в 1447 г.). Якобы одно из женских божественных существ проклинает религию Будды и дает обещание переродиться в образе демоницы и искоренить буддизм. Бодхисатва Падмасамбхава чувствует, что благодаря этому обету родятся три сына, цари хор-глин, – враги буддизма. Для спасения на землю нисходит божество Крунс-Глин в образе Гэсера.

В мифах Гэсер (тибет. Ке-сар), например, отобрал трон и сокровища у божества Пехару, которые ему приказал охранять в монастыре Самье проповедник буддизма Падмасамбхава, добывает красавицу Другмо (Рогмо-Гоа, Урмай-Хогон), враждует со своим дядькой по матери Тхотунгом (ср. с греческим Титоном – родоначальником восточных царей), освобождает жену из плена, а земную мать – из ада.

Наиболее древней локализацией Гэсера считается Кром (от «Рум» – иранское название грекоязычных ромеев-византийцев). Даже Р. Шоу, А. Грюнвельд и Р.А. Стейн считали, что имя Гэсер – это азиатский вариант титула «цезарь» («кайзер»), связанный с так называемой «греко-буддистской культурой» [8, с. 27]. Якобы представления о Цезаре привнесли согдийцы, которые в VI–VII вв. осели в Ордосе, имели связи с тюрками и вели торговлю с Византией.

Мотив рождения ребенка умершей матерью сохранен албанцами Балкан (в окрестностях г. Корчи). В дни русальных праздников они устраивают «похороны матери солнца» Русы (Русицы), а именно – лепят из глины фигурку человека, укладывают её в некую глиняную посудину и очень торжественно «хоронят» за селом. После этого дарят всем присутствующим маленькие хлебцы, испеченные из муки, специально для этой цели собранной

со всей околицы, и скармливают их скоту. У румынов к тому же «хоронят» собственно «отца солнца» и «мать дождя» (на Балканах её имя – Додола, Дорделица, Паперуга, Паперона, Рона, Дебордоле, Даждоле). Албанцы отцом солнца называют священную гору Томори в центре страны, в честь него устраивается раздник в середине лета. Специально шли семьями и с отарами овец на высоты до 2 тыс. м и зажигали там священные огни, а на рассвете осуществляли ритуальные омования в горных источниках, а затем с веселыми криками встречали восход солнца [12, с. 261–265].

Этот же мотив рождения у мертвой есть и в кавказском эпосе нартов. Умершая Дзерасса, дочь водного бога Донбеттыра и мать нартовских героев Урызмага и Хамица, в могиле была изнасилована демоническим Уастырджи («Святым Георгием»), его божественным конем Арфаном и божественным псом. Соответственно от этого она родила мудрую красавицу Сатаней (ставшую женой Урызмага), первого земного коня, получившего имя Чесан или Дур-дур («Камень-камень») и первую земную собаку Силам.

Также, по нашему мнению, с этим мотивом рождения в могиле (пещере) можно сопоставить скифское предание, которому Геродот, вероятно, придал более «благородные» черты. Вместо находящейся в могиле роженицы в скифской легенде имеем живущую в пещере похитительницу коней Гериона и дочь бога реки Борисфен (или Аракс) полудева-полузмею (miksoparthenon tina hehidnan difyea) Апи (Апию), отождествленную самим Геродотом с греческой богиней земли Геей. От героя Геракла (или от Зевса-Папая) Апия родила сына Таргитая, отца родоначальников скифских племен – Арпоксая, Липоксая и Колаксая (другая версия детьми Геракла называет царевичей Агатирса, Гелона и Скифа, а «промежуточный» герой Таргитай отождествляется с сыном Зевса-Папая Гераклом: этим родоначальникам с неба падают золотые вещи-инсигнии, среди которых – чаша). Также надо добавить, что скифская полудева-полузмея является точной копией греческой мифической Ехидны, дочери Тартара и Геи, которая от брака с Тифоном родила также крылатого коня Пегаса. По другой версии, Ехидна считалась дочерью Каллирои («Прекрасноструйная») и Хрисаора («Золотой меч»). Собственно последнего можно сопоставить с обычаем жертвоприношений богу Аресу (скифского имени бога Геродот не указывает), жертвенник которого состоял из кучи хвороста и установленного на её вершине меча.

Подтверждает нашу версию о тождестве скифского персонажа «матери в пещере» с евразийской «матерью в могиле» тот факт, что изображение змееной богини было очень популярно на саркофагах боспорцев. Также образ змееной праматери был распространен среди североиранских племен от Северного Причерноморья до реки Инд [6].

Собственно, «неправильно» рождается и другой нартовый герой – Сасрыква (Сосруко, Сослан), из скалы (theos ek petras), якобы оплодотворен-



ной пастухом, когда он случайно увидел красивую земную женщину. Тело героя Сасрыквы раскалено как железо и потому его освобождает из скалы кузнец Тлепш [3, с. 270]. В пещере (аттракт могилы) также растили Батразда, адыгского героя-нарта Вака-мана, готовя его к мести за убийство отца Хамиша. Когда убийцы потребовали смерти Батразда, мать подбросила его пастухам. В осетинской версти Батразд, сын Хамица, был воспитан мудрой Сатаней. Также в этой связи можно вспомнить и миф о воспитании в критской пещере младенца Зевса кормилицей Амалтеей и то, как пастухи-корибанты криками своих танцев заглушали плач младенца, чтобы укрыть его от божественного отца.

Из пещеры в горе рождается и индоиранский бог Митра, имея в руках нож и факел. Это событие рождения было одной из тайн мистерии Митры: пастухи, увидевшие это, приносят богу первый приплод со своих стад и первые плоды со своего урожая (ср. с христианским Рождеством). У самцев Таиланда индоиранский бог Митра известен как Брана Кхамбун (от мон-кхмерского «горный хребет»), дух-охранитель государства Сукхотхай (Сукотай), живущий на холме в пещере на юг от столицы. В его честь приносят в жертву буйвола. В Лаосе он почитается под именем Камфон и считается, что живет в скале над слиянием рек Меконг и Намьу.

Мотив рождения ребенка умершей известен и славянам. Например, в былине о богатыре Дунае рассказывается о том, что Дунай имеет тайную связь с дочерью некоего короля Настасьей (или Марьей)-поляницей. Он победил её в поединке (вариант: героиня сбрасывает богатыря с лошади и вынуждает к браку) [22]. Также она выкупает героя из рук палачей и отпускает домой в Киев. Когда он во второй раз приезжает в её царство и сватает её сестру Апраксу за киевского князя Владимира, оскорбленная его невниманием, переодетая Настасья-поляница преследует героя и вызывает его на поединок во время свадьбы князя в Киеве. Дунай убивает стрелой соперника. «Вскрыв ей утробу», он узнает, что она беременна сияющим светом младенцем (или даже двумя сыновьями-близнецами). Дунай бросается на своё копьё и умирает рядом с Настасьей. Из их крови образовалась великая река Дунай.

Несчастный ребенок становится изгоем в человеческом обществе, «проданным в рабство» – Кощеем (тюрк. «кошчи» – «раб»), т. е. находящимся частью в мире живых, частью – в мире мертвых. Он – Страж границы между мирами на «Калиновом (Каленом) мосту». Некоторые исследователи (Б. Рыбаков, Д. Балашев) считают, что былина засвидетельствовала факт контакта праславян с сарматскими кочевниками-аланами (ясами; Салтовская культура) в V–VI вв.

Сопоставление Митры с периферийнославянским Кощеем, смерть которого находится вне тела персонажа (спрятана в яйце), может базироваться на изображениях Митры на монетах Трапезунда, где бог на коне изображен как Мен, лунный бог (ср. укр. Кощей как Месяц-Чахлык/Чахнущий),

или терракотах из Украины, где Митра одет в анаксириды (вид штанов) с широким вырезом, что напоминает, по мнению исследователя митраизма Ф. Кюмона, об оскоплении Атгиса [16, с.33]. Если Кошей – «Бессмертен», тогда Митра определяется семантически близко к этому понятию – «Непобедимый» (перс. *Nabarze*, греч. *Aniketos*, лат. *Invictus*), «Непреодолимый» (лат. *Insuperabilis*). В святы с греческим *Aniketos* напрашивается параллель и с византийским рыцарским эпосом об Анике-воине.

Как сообщил в личной беседе с автором известный прикарпатский фольклорист профессор С.Г. Пушик, горцы Карпат знают предание о рождении у мертвой матери в с. Печенежин героя-опричника Олексы Довбуша, известного магической «заговоренностью» от пули.

В мотиве доставания младенца из утробы беременной богатырю Дунаю оказывается тождественен северокавказский бог охоты и диких зверей Абдал (у цахуров и даргинцев, Авдал – у лакцев, Будуалы – у аварцев), вынимающий из утробы женщины еще нерожденного ребенка, чтобы сделать его пастухом туров. Также можно с этим мотивом сопоставить грузинский миф о том, как богиня охоты, златовласая Дали, преждевременно рождает героя Амирани и он созревает в желудке коровы (ср. с мифом о преждевременном рождении греческого Диониса). Амирани спасает от демона-вишапа людей, Солнце и похищает небесную деву Камари. Из-за богоборчества Амирани приковали к скале в пещере Кавказского хребта (греки, до того, как познакомились с культом фракийско-мисийского бога Диониса, отождествили Амирани с титаном Прометеем). Адыги называют бога лесов и охоты Мезитха (где «тха» – «бог» = др.-греч. *teos*, лат. *deus*, санскр. *dyaus*, слав. «дивь» – «бог») и он отодвинул божество женского пола Мезгуашэ, которая ездит на свинке с золотой щетинкой (ср.: картвельская Дали и германская богиня из ванов Фрейя – златовласы).

Мотив неправильного рождения героя, подобного славянскому Кошею Бессмертному, есть в легенде валлийцев (кимвров) Уэльса о роде Дон в т. н. «Четвертой ветви Мабиноги». Герой её – Ллю Ллау (или Ллев) Гифеса («Волшебный Юноша Умелая Рука»), сын Аранрод, дочери Дон. Его опекал мудрец Гвидион. Женой Ллю Ллау стала эльфийка Блoduед («Цветок»), но она предает своего мужа с владыкой Пенллина Гроном. Любовники знают, что Ллю Ллау невозможно убить обычным образом (ср. со спрятанной смертью Кошея), но, будучи ранен магическим копьем, он не умирает, а превращается в орла. Его и находит мудрец Гвидион на верху мирового дуба и видит, что, когда он взмахивает крыльями, на землю падают куски его гниющей плоти (ср. с мучениями Прометея и Амирани, где орел вырывает у героя печень). С помощью волшебного кия (!) Гвидион возвращает Ллю Ллау человеческий облик и герой наказывает изменников. Ирландским эквивалентом Ллю Ллау является герой Луг Ламфада Самилданах («Сияющий Длиннорукий Всё Умеющий»), сын Киана. Ему изменяет жена с Кер-

матом, сыном бога солнца Дагдой. В последнем случае уже Дагда волшебным жезлом воскресил сына и затем Лугу мстит сын Кермата Мак Куил [21, с. 56–59]. Здесь также напрашивается сопоставление с рассказом об измене жены короля Артура Гвиниверы и о невозможности смерти самого Артура, который только уходит в иной мир – на остров Аваллон.

Непосредственно мотив о рождении в могиле знают также ирландские саги. Из двора короля Конхобара исчезает с подругами Дейхтре, дочь сновника Катбада. Как-то через три года ночью на холме (сиде) Энгуса её встречает дядя короля – Фергус Мак Ройх. Она отказалась возвратиться к людям, сославшись на «болезнь». На следующее утро в дом воинов явился младенец, сын Дейхтре. Мальчика назвали Сетанта, но миру он стал известен под своим эпическим именем – Кухулин («Пес Кулана»).

Ведической параллелью мотиву «сына могилы», по нашему мнению, есть Парикшит – легендарный царь, упомянутый в «Атхарваведе» (XX: 127) и брахманах. В «Махабхарате» он упомянут как внук Арджуны, ездового бога Кришны, получившего откровение («Бхагават-гиту»), и красавицы-нагини Улупи. Еще во чреве матери Парикшит был убит зятем нагов Ашваттхаманом («ашватха» – «конская стоянка», название сакрального фигового дерева; ср. с архаическими мотивами: жертвоприношение возле дерева человека и коня и нахождение женщины и змеи возле дерева), сыном Дроны («ковш, чаша»), вскоре после битвы между пандавами и кауравами на Курукшетри, но его возвратил к жизни Кришна. Когда царь пандавов Юдхиштхира удалился от мирской жизни, Парикшит занял его трон в Хастинапуре. Согласно с пуранами, от царствования Парикшита начался последний и существующий до сих пор период мировой истории – Кали-юга (с 18 февраля 3102 г. до н. э.; по расчетам Р. Генона, Кали-юга будет длиться 6 480 земных лет), что синхронно во времени с началом царствования в объединенном Египте царя Скорпиона (в древнеегипетском написании имя этого царя стоит в женском роде, что удивляет специалистов, но надо обратить внимание, что владычицей Кали-юги у индоариев есть именно воинственная богиня Кали; предполагается, что в ностатической (бореальной) традиции корень \*kalu обозначает «женщину из другой фратрии»). Парикшит был убит змеем-нагом Такшакой и, мстя за его гибель, сын Парикшита Джанамеджая устроил большое змеиное жертвоприношение. Его остановил мудрец Астика (племянник царя нагов Васуки), использовав право на выражение желания за то, что в свое время он благословил Джанамеджаю (Махабхарата, I: 13-54; ср. с мотивом благословения праотца Авраама царем Иерусалима Мелхиседеком). Считается, что данный миф наложен на историческую почву о противостоянии в северно-западной Индии (Нагадвипе) ариев и туземных племен.

Также в ведической традиции есть мотив «слепого отца» (вспомним, что вариант толкования имени Кёр-оглы – «сын слепого»). Это – царь Лун-

ной династии Дхритараштра, наследник легендарного воина Куру (т. е. из рода кауравов) и брат родоначальника пандавов Панду. У слепого владыки родилась одна дочь и сто сыновей (старший из них – витязь Дурьйодхана-Суйодхана) от арийской принцессы Гандхары. Кауравы становятся врагами своих двоюродных братьев Панду и после ужасной 18-дневной битвы на поле Куру (Курукшетре) теряют власть в священной столице Хастинапуре.

В Элевсинских мистериях афинян также существует мотив рождения мертвой женщиной: «... «Открывая великие и сокровенные таинства, – пишет Ипполит, – он громким голосом провозглашал: «Владычица родила священного мальчика, Бримо родила Бримона! То есть, Могущественная – Могущественного» ... Бримо, в первую очередь, служит обозначением царицы подземного мира – Деметры, Кору и Гекаты в их качестве богинь царства мертвых ... Она родила в огне: богиня смерти родила. Какое откровение!.. Итак, иерофант провозглашал, – громко декламируя – что сама царица мертвых в огне родила могущественного. В мифологии имеется немало аналогичных примеров Дионис был рожден в сверкании испепеливших Семелу молний ... Согласно другому варианту мифа, мать Диониса была не Семела, а Персефона, родившая его под землей. Говорится, что Ариадна, жена Диониса, умерла, вынашивая ребенка, которым мог быть только второй, маленький Дионис. Асклепий родился на погребальном костре Коронида ... , роды у мертвой матери принял Аполлон. Рождение в смерти оказывалось возможным! Оно оказывалось возможным и для людей, если те верили богиням: это дала понять элевсинцам сама Деметра, положив Демофонта в огонь, чтобы сделать его бессмертным ... Мы знаем, что тремя месяцами спустя дадух призывал афинян звать к Иакху, сыну Семелы, и они призывали его ...» [13, с. 111–113].

С данным рассмотренным мотивом «рождения в могиле» сопоставимо предание из славянского варианта «Книги Еноха», идущего от ессейского оригинала, где рассказывается о рождении Мелхиседека в могиле умершей жены Нира, брата Ноя. Архангел Гавриил отнёс новорожденного Мелхиседека на небо на 40 дней, пока на земле происходил потоп, а затем тот становится первым царем Салема (Иерусалима), чтобы благословить пророка Авраама. Также в манихейской доктрине Светоносный Младенец рождается в могиле и его по велению «Высокого» спасает от демонических существ «Посланник, Адамант света» [20, с. 119].

На основании источников тибетской религии бон-по «Тибетско-шаншунского словаря», «Зермиг» («Биографии Шенраба»), «Истории буддизма» ламы Таранатхи и трактатов боннских священников русским исследователем Б. Кузнецовым было установлено, что мифической Шамбале (она же – Чамбули Мастон из эпоса о Горгуои / Кер-оглы) тождественен Иран, вернее, его сакральная часть, откуда производили свой род иранские цари Ахемениды, – Элам, Тибет. «Олмо» (тибет. 'Ol-mo lung-riṅ «Олмо длинная

долина»; аккад. Иламту, hal-ta-am-ti «высокое место»; самоназвание Элама – «Хатамти»; др.-перс. Ūja/Ūvja «Уваджа» > серед.-перс. «Хужастан» > ново-перс. «Хузестан» > греч. «Сузиана» > араб. «Хози»). Из-за того, что Юго-Западный Тибет (Шашун, или Шаншун) в районе горы Кайласы был населен эмигрантами-митраистами из Персии, разными туранскими ирано-язычными племенами (саки-массагеты, юэ-чжи), его также в тибетской традиции называли Олмо – «Иран» и Шашун – «Сузиана». Но название Элам попало в Тибет собственно из семитоязыческих источников, в то время как в древнеперсидских надписях эпохи Ахеменидов эквивалентом понятия Элам есть именно Уджа/Увджа.

Центром Ирана-Олмо был Пасаргад (тибет. Bar-po-so-brgyad; др.-иран. Pasargadai < \*pasārkağriš «за (pasā) горой Arkagriš» [24, с. 120]) возле Парсы (греч. Персеполя, ныне – «Тахт-и Джемшид», «Трон Джемшида»), рядом со «Священной девятиэтажной горой боннской свастики («юндрунг»; gyung drung)» – Юндрун-Гуцег (ныне – гора «Кух-и Рахмат» – «Гора Милосердия»). Также почитали эту гору Свастики в Пасаргаде как Кшахарату (иран. \*xšaharat, де xšáθga- «властный») из-за рождения на ней легендарного основателя индо-иранской династии Кшахаратов, которые были махакшатрапами (великими сатрапами) в городе Чукша (ныне Чач) во времена индосакского царя Таксилы Мауэсе (Могэ; мауо = māh «Луна» = санскр. chandra) из Удьяни (80 г. до н. э.; ныне – Кафиристан). Они осуществляли непримиримую борьбу на южных границах исторической Арьяварты с шудрианскими республиками, изгнали большинство их из Индии (которые затем объявились в Европе под именем ромов-цыган), сепаратистами и южными дравидскими царствами [5, с. 478]. Самый известный представитель Кшахаратов – Лиак Кусулак (тибет. Lyi-ak Gtsul-yak), последователь эллинизированного культа Шивы-Митры-Аполлона и автор многих комментирующих литературных сутр.

Таким образом, можно говорить о существовании определенного евразийского мифологического архетипа «Богатыря – Героя» (Кёр-оглу, Гэсер, Керсаспа, Парикшит, Митра, Мардук, Дионис элевсинских мистерий, Кощей, Амирани, Сосруко, Батразд, Мелхиседек), рожденного мертвой матерью («Сын Могилы»; в могиле, пещере, из камня), невредимого или непобедимого, основателя и правителя царства в неприступных горах (Чамболу Мастон, Шамбала, Бумба) или борца за справедливость (воздаяние врагам).

## Литература

1 *Аджи М.* Европа, тюрки и Великая Степь. От автора: Великое переселение народов // [http://adji.by.ru/ch00\\_03.html](http://adji.by.ru/ch00_03.html)

2 *Аллен Н.* Пять встреч героя // *Этнографическое обозрение.* – 1992. – № 6. – С. 90–101.



3 *Арджинба В.Г.* К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // *Древний Восток: этнокультурные связи.* – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1988. – С. 263–306.

4 *Бернштам А.М.* Тюрки и Средняя Азия в описании Хой Чао (726) // *Вестник древней истории.* – М., 1952. – № 1. – С. 187–195.

5 *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Древняя Индия: исторический очерк. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1969. – 736 с.

6 *Бонгард-Левин Г.М., Кошеленко Г.А.* От Индии до Скифии // *Вестник древней истории.* – М., 2004. – № 2. – С.58–69.

7 *Боровков А.К.* Вопросы изучения тюркоязычного эпоса народов Средней Азии и Казахстана // *Вопросы изучения эпоса народов СССР.* – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – С. 66–100.

8 Героический эпос о Гэсэре / Сост. Н.О. Шаракшина; Отв. ред. Л.Ф. Ившина. – Иркутск: Изд-во ИГУ, 1969. – 347 с.

9 *Жирмунский В.* Народный героический эпос: сравнительно-исторические очерки. – М.-Л.: Госхудлитиздат, 1962. – 433 с.

10 *Жирмунский В.М.* Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. – М.: Изд-во восточ. лит-ры, 1960. – 335 с.

11 *Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т.* Узбекский народный героический эпос. – М.: ОГИЗ, Госхудлитиздат, 1947. – 520 с.

12 Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: конец XIX – начало XX в. / Отв. ред. С.А. Токарев. – М.: Наука, 1978. – 357 с.

13 *Кереньи К.* Элевсин: архетипический образ Матери и Дочери. / Пер. с англ. – М.: Рефл-бук, 2000. – 288 с.

14 *Климович Л.* Из истории литератур советского Востока. – М.: Госхудлитиздат, 1959. – 350 с.

15 *Кор-оглы Х.* Узбекская литература. 2-е изд., перераб. и дополн. – М.: Высш. шк., 1976. – 304 с.

16 *Кюмон Ф.* Мистерии Митры / Пер. с фр. – СПб: Евразия, 2000. – 320 с.

17 *Мурзаев Э.М.* Словарь народных географических терминов. – М.: Мысль, 1984. – 653 с.

18 *Неклюдов С.Ю.* Шулмасы // *Мифологический словарь* / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. – М.: Сов. энциклопедия, 1990. – С. 609.

19 *Пастухов А.* Шах Куруш Бузург и его загадка // <http://www.avesta.org.ru/articles/kurush.htm>

20 «Псалмы Фомы» (I–IV). Вступ. ст., пер. с коптск. и коммент. Е.Б. Смагиной // *Восток.* – М., 1992. – № 4. – С. 112–123.

21 *Рис А., Рис Б.* Наследие кельтов: древняя традиция в Ирландии и Уэльсе / Пер. с англ. и послесл. Т.А. Михайловой. – М.: Энигма, 1999. – 480 с.

22 *Тихомирова О.Ю.* Былина о Дунае: образ невесты-богатырши // *Русская речь.* – М., 2002. – № 5. – С. 90–95.

23 *Томас Е.* Шамбала, оаза світла / [3 англ.] // *Всесвіт.* – Київ, 1991. – № 9. – С. 211–226.



24 *Фрай Р.* Наследие Ирана / Пер. с англ. – Отв. ред. и предисл. М.А. Дандамаева. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит. – 1971. – 478 с.

25 *Хевит Р.* Эпос «Манас» и Библия имеют общие корни // <http://www.narratif.narod.ru/manas01.htm>; <http://centrasia.org/newsA.php4?st=1158300540>

26 *Roerich G.N.* The Epic of King Kesar of Ling // Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal: Letters. – Calcutta, 1942. – Vol. VIII, № 2. – P. 277–311.

## Түйін

### **Гуцуляк О. Көроғлы – қабір ұлы мен чамбули мастон билеушісі (мифологиялық образ болмысы)**

Мақалада Евразия халықтарының мифологиялық және дастандар негізінде құралған, өлі ана туған архетип жеңілмес, «Әділдік патшалығын» қайта орнатушы «Қаһарман – Батыр» (Көроғлы, Гэсер, Керсаспа, Парикшит, Митра, Мардук, элевсиндік мистерия Дионисі, Кошей, Амирани, Сосруко, Батразд, Мелхиседек) жайлы баян етіліп, салыстырмалы-тарихи талдау жасалады.

## Summary

### **Gutsulyak O. Koroghlu is the Son of Tombs and Ruler of Chambuli Maston (the Essence of the Mythological Image)**

In the article on the basis of comparative historical analysis of complex mythological and epic of the peoples of Eurasia, a version of the existence of a certain Eurasian mythological archetype “Heroes” (Keroghlu, Geser, Kersaspa, Pariksit, Mitra, Marduk, Dionysus, Koschei, Amirani, Sosruko, Batrazd, Melchizedek) born dead mother (“Son of the Tomb”, in the grave, in the cave, in the stone), hunky or invincible, founder and ruler of the “righteous kingdom” in inaccessible mountains (Chambolu Maston, Shambhala, Bumba) or fighter for justice (reward enemies).





**Самира Мир-Багирзаде** – Институт Философии, социологии и права Национальной академии наук Азербайджана (Баку)

## АЗЕРБАЙДЖАН – НА ПЕРЕКРЁСТКЕ ДРЕВНЕЙШИХ КУЛЬТУР

**Аннотация.** Статья посвящена исследованию древнейших культур Азербайджана. Азербайджан издревле был центром соприкосновения различных культур, где сосуществовали великие религии мира: зороастризм, иудаизм, христианство и ислам. С развитием человеческого общества на всей территории Азербайджана основы монотеистической религии стали отражаться во всех древних религиозных верованиях: Ормузд, как верховный бог зороастрийцев, Танры – единый бог тюрков, на территории Каспийского моря (Хазар денизи) распространилась религия пророка Хазара – иудаизм, на севере страны, на некоторых западных территориях Албании – распространилось христианство, далее, с распространением ислама (VII–VIII вв.) на этой территории, данная религия стала занимать главенствующую и доминирующую позицию, что имеет место и по сегодняшний день. Эта религия, имея в своей идеологии уважение к традициям и корням, сложившимся религиям, сохранила свою толерантность и независимость.

**Ключевые слова:** Азербайджан, религия, ислам, Зороастр, Авеста, пророк Хизр, Коран, культура.

Азербайджан издревле был центром соприкосновения различных культур, где сосуществовали великие религии мира: зороастризм, иудаизм, христианство и ислам. Наличие природного газа и нефти в этом регионе распространило древнейшую религию – зороастризм: на Апшеронском полуострове отголоски этой культуры можно встретить почти на каждом шагу: храм огнепоклонников в Амираджанах, различные капища на территории Баку и Апшерона, наскальные изображения-символы зороастризма в Гобустане подтверждают его существование и почитание. Баку называют «священным городом божественных огней». Название города Баку у восточных авторов встречается с X в., а в первые века нашей эры в эпоху Сасанидов это был город Багаван, в древности он назывался «Атеши-Багуан» (т. е. «огни Багуана»; Багуана – «город Бога»). В этом городе проживал ревностный зороастриец – наместник сасанидского царя Ездигерада II (439–457) – Марзпан Джораи. По версии известного азербайджанского учёного Давуда Ахундова [1, с. 88–89], здесь находился один из главных храмов огнепоклонников, он считался башенным храмом, прозванным впоследствии «Гыз галасы».

В подтверждение всего этого, Сара ханум Ашурбейли в своей книге «Очерк истории средневекового Баку (VIII – начало XIX вв.)» отмечает: «По сообщению арабского географа ал-Истахри, писавшего в 930 г. н. э., недалеко от Баку жили огнепоклонники. Без сомнения, в этой зоне находились «пиреи» (святилища) и жертвенники огнепоклонников, остатки которых сохранялись в окрестностях Баку ещё в конце XIX в.

Вардапет Гевонид, описывая события в Албании в связи с нашествием хазар в 730 г. и опустошением ряда её городов и крепостей, упоминает область Атши-Багуан, разрушенную ими. Слово Атш, искажённое от Атеш, означает огонь, название Атеши-Багуан – «огни Багуана». Можно не сомневаться, что речь здесь идёт о Баку» [2, с. 41–42], а также: «При Сасанидах и ещё задолго до них в северо-восточных и южных частях Азербайджана, в Армении и Иране, существовали города и населённые пункты под названиями «Багаван», «Баг-аран», «Баг-ин», «Баг-аяридж» и т. д. В каждом из этих пунктов горел неугасимый огонь, находились капища, жертвенники и храмы огнепоклонников...

Одним из таких священных религиозных населённых пунктов огнепоклонников был город Багаван, или Багуан, упоминаемый Моисеем Хоренским (V в.), Ананием Ширакаци (VII в.) и Гевондом (VIII в.). У Моисея Хоренского читаем следующее: «Он (Ардашир – Сасанидский царь, правивший в III в. н. э. – А.С.) ещё более усиливает служение при храмах, приказывает неугасимо поддерживать огонь Ормузда в жертвеннике в Багаване» [2, с. 40–41]. В данной книге она также отмечает видоизменение названия города Баку по арабским и персидским наименованиям и источникам: Баку – Бакуйя (на арабском X–XV вв.) – Бадкубе (на персидском – «место, (которое) бьёт ветер» VII–XIX вв.) [2, с. 36–38].

В нравственном и духовном становлении древнего Азербайджана большую роль сыграло учение Заратуштры – «Авеста», которое формировало в человеке трудолюбие, разделение представлений о добре и зле, способствующее формированию нравственной самооценки, человечности, дисциплинированности древнего человека. Каждая религия формирует в человеке свои нравственные принципы, где главенствующим является осмысление самого себя, его нравственное совершенствование, а также формирование сильной воли и целеустремлённости в совершении добра. Религия также была связана и со сложившимися традициями данного общества. Учение Заратушты оказало воздействие и на европейскую философию, литературу, можно сказать, в целом на культуру. Зороастр считал, что всё определяется благими поступками человека, и спасение человека зависит от его благих мыслей (**Хумата**), слов (**Хухта**) и дел (**Хваршта**). Со временем основная и значимая идея этой религии уходит в историю, где после появляется значительная коррекция данной религии, приведшая к её видоизменению, где главенствующая роль отдавалась правящим царям (пришло такое время, когда

имя пророка Зороастра, как основателя религии, вообще исчезло на фоне «царя царей», т. е. правителей Древнего Ирана, начинают появляться ответвления зороастризма на фоне политических видоизменений – митраизм, маздеизм, манихейство, зурванизм (это течение носит еретический характер понимания зороастрийской религии, зурван-время), хуррамизм, хуруфизм.

Первоначально полный сборник «Авесты» состоял из двух миллионов стихов, разделённых на 1200 глав и записанных золотыми буквами на 12 тыс. коровьих шкур. Он хранился в основном атешгахе (храме огнепоклонников), где молились мидийские-иранские шахи, этот храм находился в Южном Азербайджане. Во второй половине IV в. до н. э. походы македонцев возвели первую преграду перед широким распространением зороастризма. Полководец Александр Македонский, победив царя Дария, велел сжечь Персиполь и уничтожить главный очаг огнепоклонников, также была сожжена и обращена в пепел священная книга зороастрийцев – «Авеста». Много лет спустя персидские жрецы-маги решили записать из уст огнепоклонников и восстановить заново сохранившиеся в памяти людей тексты сожжённой книги, но восстановить её полностью не удалось. Записывая отдельные стихи из «Авесты» на различные средства древнего письма – кожу, пергамент, – писцы значительно отошли от первоначального варианта, а перевод с мидийского языка на пехлевийский совершенно её изменил, и во многих случаях поэтические формы были заменены прозаическими описаниями.

Зороастризм – самая древняя религия в мире, она стала первой государственной религией, которая имела огромное влияние и распространение, несмотря на гонения со стороны захватчиков и уничтожение письменных свидетельств Александром Македонским. Зороастризм стал доминирующей религией, вследствие её общечеловеческого и гуманистического положения, которое нашло отражение в различных культурах и обрядах. Идеологические течения, зародившиеся впоследствии в Азербайджане и средневековом исламском Востоке под влиянием зороастризма, характеризующегося мистической философией, гуманизмом и демократизмом, создали благоприятные условия для дальнейшего существования идей зороастризма.

Появление Александра Македонского на территории Азербайджана дало возможность развитию здесь эллинской культуры, в том числе науки, искусства и самой большой доминанты, царицы всех наук древнего мира – философии, а также привело к ослаблению зороастрийской религии и её трансформации на другие регионы, в том числе и Индию.

В Азербайджане также нашли своё отражение и авраамические религии: иудаизм (на севере – хазары), христианство (Албания) и, наконец, ислам (многие мечети которых строились на основе зороастрийских храмов).

Легендарный пророк Хизр (Георгий Победоносец у христиан) и его религия – иудаизм, широко распространились на севере Каспийского моря, которое называлось в честь этого пророка Хазар денизи (Море Хазар) – так

его называли в Азербайджане, Иране, Туркмении и в некоторых других тюркских восточных станах. На берегу Каспийского моря, близ Баку, на Апшероне находятся Хызыр даглар (горы Хызыр), в том числе и сакральная гора – Бешбармаг (в народе его называют Деде дагы, т. е. Гора дедушки Хызыра, где он молился Всевышнему), они также посвящены этому пророку. Существует легенда о том, что пророк Хызр в поисках эликсира жизни побывал в окрестностях горы (Бешбармаг), где нашёл источник «живой воды» в подземном царстве и, выпив из него, обрёл бессмертие, поэтому гору Бешбармаг стали называть Хызыр Зинджей (Хыдыр Зунджа) – на вершине этой горы, действительно, есть источник.

На севере Каспийского моря и до берегов Чёрного моря жили древние тюркские племена – хазары, принявшие иудаизм (уже в VII–VIII вв. н. э. при арабах, которые распространяли ислам, на этой территории существовал большой Хазарский каганат). Хызыр, хазар – этот корень встречается во всех топонимах и названиях, имеющих прямое отношение к пророку Хизр, по всей видимости, проживавшему на этой территории. В Турции днями Хизра называют тёплый летний сезон с 6 мая по 7 ноября. Хизр ассоциируется с гостеприимством, и может прийти в любом обличье: совершенно белым с головы до ног или в зелёной одежде.

Хазары – тюркские племена, поселившиеся на северном побережье Каспийского моря. В книгах Л.Н. Гумилёва «Тысячелетия вокруг Капия», «Открытие Хазарии» [3, с. 39–46], [4, с. 22–23], упоминается о хазарах лишь во II в. н. э., в связи с этим приходится довольствоваться приблизительными решениями и экстраполяцией. Археология не устанавливает, какие народы, племена, государства заселялись на берегах Каспия. Как отмечает Л.Н. Гумилёв, этническая история там была не мене напряжённой, чем на Ближнем Востоке, хотя и не оставила следов в виде памятников, да и «степная война» стирала все следы культуры народов. [3, с. 36–39]. Присутствие этих племён, прежде всего, объясняется топонимами и названием самого племени, заселявшего берега Каспийского моря, которое на севере называлось также – морем Хазар. Принятие хазарами иудаизма можно объяснить, рассматривая историю евреев. В 722 г. до н. э. население Северного Израильского царства было переселено ассирийцами в Мидию (южная часть Каспийского моря; есть версия, что Мидию основали племена, переселившиеся с Северного Кавказа (Мидия – Википедия), а в 586 г. до н. э. вавилоняне завоевали Иудейское царство, разрушив Иерусалимский храм, и увели значительную часть евреев в Вавилон (Вавилонское пленение). С завоеванием Нововавилонского царства персами и экспансией Персидской империи Ахеменидов (539 г. до н. э.), часть евреев возвратилась в Иудею, часть – расселилась по всей Персии, от Индии до Эфиопии, включая Северную Африку, Египет, Западное Средиземноморье, Грецию, Малую Азию, Сирию, Кавказ, Крым, Иран, Среднюю Азию. Тем самым, история даёт предпосылки зарождения

иудаизма именно на северном побережье Каспийского моря, потому что на юге был распространён зороастризм.

Если обратиться к Корану (18 сура, аль-Кахф, Пещера, аяты 60–82) [5, с. 319–321], то здесь мы встретим притчу о встрече пророка Моисея и одного из слуг Бога, т. е. пророка Хизра – его имя в Коране не называется, однако многие толкователи Корана, основываясь на некоторых преданиях пророка Мухаммеда, определили, что он является пророком Израиля, он жил после пророка Ибрахима, Бог наделил его способностью совершать чудеса, и всюду, где он ни садился, земля покрывалась зеленью, травой – *خضر* (Хадр, Хидр, Хизр) – обозначает зелёный [6, с. 1369]. Моисей и Хизр понимали друг друга и говорили на общем для них языке.

В Коране пророк Моисей встречается с пророком Хизром на месте слияния двух морей (вполне возможно, что это была река, соединяющая Каспийское и Чёрное моря, место находилось далеко от проживания пророка Моисея – путь его был долгим, как видно из стиха):

Вот Муса своему служителю (толкователи считают, что это – Иисус Навин (Коран, перевод и комментарий В. Пороховой [5, с. 724]) сказал:

*«Не отступлю, пока я не достигну*

*Места слияния двух морей*

*Хотя бы довелось идти мне годы»* (Коран, 18 сура, аль-Кахф, Пещера, аят 60) [5, с. 319].

Моисей отправляется в этот долгий путь ради того, чтобы получить уроки мудрости и знаний у пророка Хизра. Уроки эти были для него поначалу очень странными, но поучительными, т. к. внешняя, видимая сторона происходящего была на первый взгляд нелепой и даже противоречащей этике и морали, но после выяснения истинных причин действий пророка Хизра, действовавшего по велению Бога, суть их становится ясной и понятной ему:

*«Муса сказал ему:*

*«Могу ль я за тобой пойти,*

*Чтобы меня ты научил хоть части из того,*

*Чему научен ты об Истинном Пути?»* (Коран, сура 18, аят 66).

Но тот ответил:

*«Ты не сможешь сохранить терпение со мной. (Коран, сура 18, аят 67).*

*И как тебе быть терпеливым в тех (вещах),*

*Смысл которых для тебя неясен?»* (Коран, сура 18, аят 68).

Муса сказал:

*«Если Аллаху так угодно,*

*Меня найдёшь ты терпеливым;*

*Я не слушаюсь тебя ни в чём»* (Коран, сура 18, аят 69).



Сказал он:

*«Если ты последуешь за мной,  
Не задавай мне никаких вопросов,*

*Пока я (к сути твоего вопроса) не вернусь»* (Коран, сура 18, аят 70) [5, с. 320].

Три случая, свидетелем которых стал Моисей, вызвали у него недоумение: первый случай, когда Хизр сделал пробоину в корабле, где их гостеприимно встретили; второй случай, когда Хизр убил «невинного» мальчика; и третий случай, когда Хизр восстановил разрушенную стену, не взяв плату за работу, несмотря на то, что жители отказали им в гостеприимстве.

После всех дел Хизр терпеливо раскрывает Мусе истинную суть вещей: в первом случае он привёл в негодность корабль, потому что царь, преследующий этих бедных людей, замыслил отнять у них это судно; во втором случае внешне приятный мальчик имел грязную душу и представлял в дальнейшем большую угрозу для его праведных родителей; а в третьем случае осиротевшие дети, родители которых были праведными, добродетельными людьми, со временем должны были получить подарок в виде сокровища – клад, находящийся под этой стеной. Все эти поручения пророк Хизр выполняет по велению Всевышнего. Хизр научил Мусу очень многому: быть терпеливым; логичному и системному видению дел, так как одностороннее представление сути проблемы – лишь часть её видения; добродетельности и безвозмездности поступков, когда человек приносит добро и пользу, не требуя благодарности.

Коран является квинтэссенцией всех религий, ниспосланных Всевышним, начиная с первого человека – Адама, и заканчивая пророком Мухаммедом (VII в.). Это – законодательная книга, которая посылалась время от времени народам, населяющим Землю, это – нравственный кодекс человеческого общества, его правовые нормы, на основе которых живёт человек, разум которого должен поглощать науку, иметь чистоту помыслов, стремиться к нравственному совершенствованию из поколения в поколение.

*Мы каждому из вас предназначтали  
Устав (для жизни) и дорогу (к свету).*

*И если бы желал Господь,*

*Он сделал бы вас всех одним народом,*

*Но (волею Своей Он хочет) испытать вас*

*(На верность в соблюдении того),*

*Что он вам даровал.*

*Стремитесь же опередить друг друга*

*В сотворении благого,*

*К Аллаху – возвращение вас всех,*

*Тогда Он ясно вам покажет*

*Всё то, в чём расходились вы* (Коран, сура 5 Аль-Маида, Трапеза, аят 49) [5, с. 135].

Все религии мира, ниспосланные Всевышним всем народам, населяющим землю, имеют одну цель – нравственное совершенствование человека, интеллектуальное развитие человеческого общества, сохранение и бережное отношение к земле и её благам. Азербайджан, пройдя столетия, сохранил в себе все культурные традиции и религиозные обычаи, оберегая их. С развитием человеческого общества на всей территории Азербайджана основы монотеистической религии стали отражаться во всех древних религиозных верованиях: Ормузд, как верховный бог зороастрийцев, Танры – единый бог тюрков, на территории Каспийского моря (Хазар денизи) распространилась религия пророка Хазара – иудаизм, на севере страны – на некоторых западных территориях Албании – распространилось христианство, далее, с распространением ислама (VII–VIII вв.) на этой территории, данная религия стала занимать здесь главенствующую и доминирующую позицию, что имеет место и по сегодняшний день. Эта религия, имея в своей идеологии уважение к традициям и корням, сложившимся религиям, сохранила свою толерантность и независимость. Культурное, этическое и нравственное становление человека открывает много возможностей для его интеллектуального и динамичного развития. Материальные и духовные ценности человека совершенствуются и отшлифовываются на протяжении многих веков, приводя человека к эволюционному разумному прогрессу.

### Литература

- 1 Ахундов Д.А. Архитектура древнего и ранне-средневекового Азербайджана. – Б.: Азернешр, 1986. – 311 с.
- 2 Ашурбейли С.Б. Очерк истории средневекового Баку (VIII – начало XIX вв.). – Баку, 1964.
- 3 Гумилёв Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – Б.: Азернешр, 1990.
- 4 Гумилёв Л.Н. Открытие Хазарии. – М., Рольф, 2001.
- 5 Коран, перевод смыслов и комментарии Валерии Пороховой. – Каир, 1997. – С. 799.
- 6 Значение и смысл Корана, том 3. – Бавария, 1999.
- 7 Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. И.М. Стеблина-Каменского. – М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1988. – 303 с.
- 8 Мир-Багирзаде С.А. Культура исламской цивилизации. – Баку: Элм, 2011. – 250 с.

## Түйін

### **Мир-Багирзаде С. Ежелгі мәдениеттер қиылысындағы Әзірбайжан**

Бұл мақалада Әзірбайжанның ежелгі мәдениеті жайлы баяндалған. Мақала Әзірбайжанда мәдениеттің пайда болу тарихы айтылып қана қоймай, олардың өзге де мәдениет пен зороастризм, христиан діні, иудаизм және ислам мәдени ошақтарымен өзара ықпалдастығы да сөз етілген. Автордың пайымдауынша, Әзірбайжан территориясында ислам басқа мәдениеттер мен діндерге деген құрмет пен сыйластықты көрсетіп, өзінің болмысын сақтап қалды.

## Summary

### **Mir-Bagirzadeh S. Azerbaijan – on a Crossroads of the Most Ancient Cultures**

The article discloses the ancient cultures of Azerbaijan. Also in the article are considered cultural origins of Azerbaijani contact with different cultures, where the world's great religions have coexisted: Zoroastrianism, Judaism, Christianity and Islam as well. The author considers that territory of Azerbadzhan Islamic religion with its ideology of respect to the traditions and cultural roots, established tolerance and retained its independence.



**Жұлдыз Жұмашова – әл-Фараби атындағы  
Қазақ Ұлттық университеті (Алматы)**

## ТҮРКІЛЕРДІҢ САНДАР ӘЛЕМІ

*Аннотация.* Сандар – қоғамды реттеуші бірден-бір құрал. Қай қоғамда санды қолдану машығы жоғары деңгейде жетілген болса, сол қоғамның күнделікті өмір сүру салты соншалықты дамығанын көрсетеді. Және сандар сөзімен біз әдетте үйреніп қалған математикалық амалдарды орындау машығы емес, жалпы сандарды күнделікті тіршілік етуде қолдану ерекшелігін айтып отырмыз. Қазіргі күнде сандарды қолдану ерекшелігі белгілі бір стандарттар бойынша іске асып отыратын болғанымен, ата-бабаларымыз халықтық тәсілдермен тек өзіне тән ерекшелікпен сандарды күнделікті тіршілікте қолданып отырған. Қазіргі күнде ол дәл қалай орын алғаны белгісіз болғанымен де, қолда бар деректермен сол сұрақтардың жауабын табуға талпыныпдық. Мақалада прото-Түркі және Түркі халықтарының күнтізбені жүргізу және салық салу ерекшеліктері қалай болғанын талданды.

*Түйін сөздер:* дәстүрлі күнтізбе, салық жүйесі, ақша қолданысы, ғұндар, Тоныкөк тасы, мүшел қайыру

Ұзақ уақыт бойы батыста жабайы халық ретінде белгілі болып келген Ғұндар мен көшпелі халықтар мәдениеті осы уақытқа дейін әлдеқашан өзінің жеке дара мәдениетінің ерекшеліктерін дәлелдеп қойды. Десе де, осы уақытқа дейін Түркі әлемін зерттеуде көптеген ашылмай жатқан деректер, жүйеленбей жатқан ақпараттар, аударылмай жүрген дереккөздердің бар екені де рас. Бұл еңбекте біз осы уақытқа дейін жазылған еңбектерден артық ешқандай жаңалық ашып отырғанымыз жоқ. Бірақ сол бұрын жазылған еңбектерді бір жүйеге келтіріп, әр деректерде өз алдына жатқан ақпараттарды жинақтап отырмыз. Батысқа жабайы болып көрінген көшпелілер, батыстың көзқарасында көптеген нәрселерден хабары жоқ секілді ұғынылды. Соның ішінде оларда сан бар ма, сан бар болса олар қаншаға дейін санай алады, күнтізбе жүргізеді ме, жүргізсе қалай жүргізеді, белгілі бір білім жүйесі жоқ болса олар санауды да, есепті де білмейтін болуы керек деген сияқты түсініктер болды. Өзім сан саласында зерттеу жүргізетін болғандықтан, осы сұрақтар нақты бар екеніне көзім жеткендіктен тізіп отырмын. Сондықтан осы мақалада прото-Түркілер мен Түркілердің қолданған байырғы күнтізбе жүргізу тәсілдерін беріп отырмыз.

Прото-Түркілер ретінде біздің есімізге ең әуелі Ғұндар оралады. Ғұндардың күн санау ерекшелігі туралы Бичуриннің еңбегінде жазылған. Ол былай жазады: «Жаңа жылдың бірінші айының белгілі бір күнінде

Ғұндар жыл сайын шаньюдың ордасында жиналатын болған. Бесінші айда Лунь-Чиде ата-бабаларының аруағына бағыштап құрбандық шалу үшін бас қосады. Бір айды Сюй және Си деп екіге бөледі. Не істесе де ай мен жұлдыздың орналасуына қарай істерін жоспарлайды. Ай толғанда шабуылға шығады. Ай қораланғанда шегінеді [1, 16 б.]. Бұл жерде айдың екіге бөлінуінде Си және Сюй деген атпен екіге бөлінуі Қытай тіліндегі дереккөздерді қолдануға байланысты болса керек. Бәлкім, Ғұндардың өз тілінде ол басқаша айтылған болуы мүмкін. Қалай болғанда да, осы ақпараттардан біздің түсінетініміз ежелгі көшпелілер Ғұндардың дәуірінен-ақ, тіпті мүмкін одан бұрын да күн-санақ жүргізуде айға қарап күннің ретін біліп отырған.

Одан кейінгі Түркілерге қатысты жыл санақ жайлы ресейлік этнографтар терең талдау жүргізген. Солардың талдаулары негізінде біз Түркілерде қолданылған күнтізбе жайлы біршама ақпарат беретін боламыз. Кляшторный [2] Түркі жыл-санақ жүйесіне қатысты мынадай ақпарат береді. Алғаш рет Төныкөк стеласында он екі жылдық күнтізбелік жүйенің болғандығы жайлы ақпарат беріледі. Жазбада 571-жылға сәйкес келетін қоян жылы туралы айтылған. Бір қызығы – кейінірек табылған VIII ғасырға жататын жазбада да осы жүйені қолданып және оның әлдеқайда жетілдіріліп, онда оқиғаның болған нақты айы мен күні көрсетілгендігі. Бұл күнтізбелік жүйе мемлекеттік түрде бекітілген және ол он екі жануардан тұрады. Бұл жүйе Түркілерді жыл санақ үшін күннің айналу жүйесін, ал ай-санақ үшін айдың айналу жүйесін қолданғандығын көрсетеді. Осы жүйе негізінде адам жасы да мүшелге бөлініп отырған. Шындығында, біз осы жүйені бірінші айтуымыз бекер емес. Өйткені оны Түркілерде қолдану ауқымдылығының кеңдігі соншалық, ол осы күнге дейін тек қазақ халқында ғана емес, басқа Түркі халықтарында да сақталып келеді. Кейінірек Григориандық күнтізбе бойынша жыл санақ тараған соң, осы мүшелдік жасты Григориандыққа сай есептеудің тәсілін Ж. Бабалықұлы былай айтып береді: «Туған жылын Григориан күнтізбесі бойынша 12 санына бөлу керек, егер ол еш қалдықсыз бөлінсе, мешін жылы дүниеге келген болып есептеледі. Ал егер ол бүтін бөлінбей, қалдықпен шықса, жылды сол қалдық бойынша анықтайды. Мысалы, бір қалдық қалса – тауық жылы, екі қалдық қалса – ит жылы, үш қалдық қалса – доңыз жылы, төрт қалдық қалса – тышқан жылы, бес қалдық қалса – сиыр жылы, алты қалдық қалса – барыс жылы, жеті қалдық қалса – қоян жылы, сегіз қалдық қалса – ұлу жылы, тоғыз қалдық қалса – жылан жылы, он қалдық қалса – жылқы жылы, он бір қалдық қалатын болса – қой жылы. Мәселен айтсақ,  $1961:12=163$  және 5 қалдық шығады. 5 қалдық сиыр жылына тура келеді» [3, 123 б.].

Сонымен бірге Қытай жазбаларында мынадай дерек кездеседі: Суй билеушінің тұсында (581–618) Кай Хуан Әміршісінің 6-жыл басқаруында Геннің бірінші айының 5-күнінде Түркілерде Қытайлық күнтізбелік жүйе

таралды. Қытай дәстүрінде көршілес елдермен қарым-қатынасын бекіткісі келгенде өздерінің күн тізбесін және ханшайымын сыйлыққа беру әдеті бар еді [4]. Сондықтан Түркілер 12 жылдық жүйемен бірге Қытайлық күнтізбені де қатар қолданған болуы тиіс.

Осы жерде бір атап өтетін нәрсе Түркі халқының күндерді атау ерекшелігі. Самойлович Түркілер күн аттарын қолданбаған және қазіргі күнгі белгілі күн атаулары Несториан, Христиан және Ислам діндерінен келген дейді. Тіпті XI ғасырдағы Махмұд Қашқаридің өзі де Түркілер Ислам дініне келместен бұрын күндерді арнайы атпен атамаған деп жазады. Бұл жағдай былай түсіндіріледі. Ислам діні келгенге дейін түркілер бір айды 4 аптаға емес, екіге бөлген. Айдың бірінші бөлігі жаңа ай, екінші бөлігі ескі ай деп аталған. Бұл жоғарыда атап өткен Бичуриннің Ғұндар айды Сюй және Си деп екіге бөледі деп келтірген ақпараттарына сәйкес келеді. Айды осылай бөлу дәстүрі Орхон-Енисей жазбасында да аталған. Яғни Қытай күнтізбесіндегі секілді Түркілер де айды аптаға және апта күндеріне бөлмеген. Түркілер бір жылды 12 айға бөлген. Алайда олардың аты жеке-леп жазылған құжаттар табылмаған. Негізінен олар әр айды мына ретпен айтқан болуы мүмкін деген болжам бар: мысалы, мешін жылының бірінші айы, жылқы жылының үшінші айы т.с.с. Өйткені стеладағы жазбалар үшін оқиғаның уақытын осылай көрсету тән. Онда күндер мен айлардың аттары аталмаған. Алайда, Самойловичтің Түркілер Христиан дінінен жеті күндік күнтізбені алған деген ақпаратына байланысты көшпелілер Түркі қағанаты қалыптасқанға дейін ең кем дегенде IV-ғасырдан бастап осы жүйеден хабардар болған деген жорамал айтуға болады. Өйткені христиан діні Орталық Азияда Ұйғыр қағанаты Тұрфанның қалыптасуына дейін таралған болатын. Христиан миссонерлері, соның ішінде Соғдылар, IV–V-ғасырларда дінді кеңінен уағыздаған. Сәйкесінше, Түркі қағанаты қалыптасқанға дейін Түркілер жеті күндік апта жүйесінен әлдеқашан хабардар болған. Сондықтан, Түркілер жеті күндік аптаны біліп, қолданғанымен де, оларды жеке аттармен атамай, аптаның бірінші күні, екінші күні, базар күн деген сияқты сөздерді қолданған болуы мүмкін. Әрине, IX ғасырда Түркілер апта күндеріне де, айға да арнайы аттарды қолданғанына еш күмән жоқ. Бірақ бұл жәйт Түркі мәдениетінің Исламды қабылдауынан кейінгі болған жайт болып отыр. Алайда біздің зерттеу тақырыбымыз сандардың қолданысына байланысты болғандықтан, біз ол талдауларға тоқталмағанды жөн санадық.

Түркілерде қолданылған тағы бір күнді белгілеу тәртібі жырдың, қиссаның немесе басқа да оқиғаның басты кейіпкерінің жасын есептегенде сол аралықта болған басқа бір маңызды оқиғаға байланыстырылып айту. Осы әдіс ең көп тараған әдістің бірі болған. Мысалы, бір елдің шапқыншылық жасаған кезінде ол дүниеге келді деген сияқты. Алайда, бұл әдіс тиімсіз болып табылады. Өйткені сол оқиға немесе кейіпкер тек сол жазбада ғана



айтылған болса, аталмыш оқиғаның қай уақытта орын алғанын анықтау мүмкін болмайды.

Жыл ретін жүргізудегі ең ерте әдісі – оқиғаны билеушінің атына байланысты беру. Мысалы Төныкөк стеласында осы әдіс көп қолданады. Яғни осы қаған тұсында деп бір оқиғаның уақытын көрсеткісі келгенде билеушінің билік еткен уақытына сілтеме жасайды. Ғалымдар бұл әдісті хронологияның сызықтық тәсілмен жүргізілуінің ең алғашқы түрі деп есептейді. Аталмыш әдіс жоғарыда аталған Қытай күнтізбелік әдісінен келген болуы мүмкін.

Жылдық санақты жүргізудің тағы бір түрі – сызықтық хронология. Құжаттарда сызықтық жылдық санақ жүйесін қолданғаны жайлы нақты ақпарат жоқ болғанына қарамастан, ондағы нақты жылдардың сандарының аталуы Түркілердің сызықтық жылдық санақ жүйесін де қатар қолданғандығын көрсетеді. Әр түрлі жазбаларда әр түрлі нақты жылдар саны аталып көрсетілген: «тура он жыл Түркі халқы Таң елінің билігінде болды»; Монғол Шине Усу жазбасында Ұйғырлардың (Тоғыз Оғыз) 50 жыл бойы екінші Түркі қағанатының билеуінде болғандығы жайлы айтылған; Теркин жазбасында Түркі қағанатының тура 200 жыл бойы болғандығы жайлы айтылған; сонымен бірге жазбаның жазылуынан 80 жыл бұрын болған Ұйғыр билеушісі Иағлағардың билік еткен жылдары жазылған.

Осы аталған жазбалардағы 10 жыл мен 100 жыл аралығындағы нақты жылдардың санын атауы Түркілердің белгілі бір сызықтық хронологиялық ретті қолданғанын дәлелдейді. Аталған жүйелердің барлық түрлері Кляшторныйдың еңбектерінде қарастырылған [5]. Алайда оның еңбектерінен соң аталмыш салада зерттеулер жүргізілмеген. Орыс ғалымдары Гордлевский, Бартольд және неміс ғалымы Томсен сандардың этимологиясы мен лингвистикалық ерекшеліктерін зерттеген. Банг Түркілердің ерекше санау жүйесін анықтаған. Бірақ нақты күнтізбелік жүйе мен уақыттық хронологиялық әдістері басқа зерттелмеген. Самойлович [6] он екі жылдық жүйе мен ай аттарына біршама талдаулар жүргізген.

Сонымен, Түркілердің дәстүрлі мәдениетінде қатар қолданылған төрт тәсілмен таныс болдық.

### **Түркілердегі салық жүйесі мен ақша қолданысы**

Сандардың тәртіпті реттеуші құрал екендігі әсіресе оның әкімшілік билікте қолдануынан көрінеді. Ешбір қоғам белгілі бір экономикалық тәртіпке бағынбай бір жүйе бола алмайды. Ол қоғамда міндетті түрде салық салу жүйесі, еңбек бөлінісін реттеу жүйесі, сауда-саттық қолданатын бірліктер жүйесі болуы тиіс. Осы жүйелер бір-бірімен сабақтаса отырып, жүйелі түрде дамытылғанда ғана ол мемлекеттік деңгейдегі құрылымға айналады. Ал Түркі қағанатында бұл жүйелер қалай сабақтасып отырған? Қазіргі біз қолданып отырған және дүниежүзінде айналымға енген ақшаны

қолдану мәдениеті, шындығында өз бастауын қағаздан емес, нақты зат айырбастаудан алғаны белгілі жайт. Адам ақшаны ойлап тапқандағы мақсаты барлық нәрсеге белгіленген бір өлшем таңуды көздеді. Яғни бұл да халықтық өлшем бірлікті стандартталған дүниежүзілік метрикалық жүйеге енгізу қажеттілігінен туындаған жағдаймен бірдей деуге болады. Сәйкесінше, ақша да – бірнеше бір-бірінен алшақ әр түрлі қоғамдардың беттесуінен туындап отырған жайт. Ал егер сауда тек белгілі бір қоғам ішінде ғана орын алып отырса, олар үшін ақша ойлап табу қажеттілігі де жойылады. Өйткені ол қоғамда өзінің қымбат саналатын бірлігі бар. Мысалы, Орталық Америкадағы тайпалар шоколадты ақша ретінде қолданған. Түркілерде ақша Жібек Жолының торабында орналасуына байланысты ақша айналымы ерте бастау алғанымен де, мал айырбасы халық арасында негізгі айырбас көзі ретінде ұзақ уақыт бойы сақталып келді. Ал ұзақ уақыттар бойы Түркілердің жылқылары халықаралық деңгейде ең құнды тауар ретінде бағаланып отырғандықтан, Түркі қағанаты мен Хан династиясы арасында жылына бірнеше рет жылқы мен жібек айырбасы орын алып отырғаны да белгілі. «Мұқан да, Тақпар да 100 мың дана жібек матасын, Солтүстік Чоу елінен Қытайға жіберілген жылқылардың орнына сый ретінде жыл сайын алып отыратын» [7, 334]. Түркілердің Шығыс пен батыс торабында жату ерекшелігіне байланысты, Ұлы Жібек Жолы бойында орналасуы жеке ақшаның болуына деген қажеттілігі ертеден байқалды. Б.з.д. III ғасырда Ғұндардың саудада ақша орнынан күміс пышақтарды қолданғаны белгілі. Б.з. 6-ғасырында Ақ Ғұндар алғашқы ақшасын басып шығарды. Ол тиындардың бір жағындағы жазу парсы тілінен тараған Пахлави тілінде, ал екінші жағында Түркі рунасына жататын Эфталит жазуына жазылған. VI ғасырдан бастап әр тиында әр тайпаның таңбасы белгіленген. Осы ақша түрлері VIII ғасырға дейін дирхам қолданысқа енгізілгенге шейін қолданылып келген. Ол тиындар күміс, мыс және қалайыдан жасалған. Олар Отырар, Суяб, Акбешім, Исфиджаб және тараз қалаларында шығарылған. 704–766 жылдар аралығында жасалған тараздан табылған сол тиындарда Түркеш Қағанның тамғасы немесе Түркі Көк Қағанының Тамғасы деген жазулар басылған. Қазір сол тиындардың басым бөлігі Ташкент мұражайында сақталған [8], [9]. Орыс тіліндегі деньга сөзі сол танга сөзінен тараған. Ал қазіргі теңге сөзі де рәміздік түрде сол ежелгі түркілік ақшамен байланысын көрсетеді.

Бартольд дирхам ақшасының Түркілерге ислам дінімен келгенін, соның ішінде Соғды саудагерлерінің арқасында тез таралғанын айтады. Ол түркі Динары 6 дирхамнан тұрғанын да атап өтеді. Алайда бұл дирхам мен динардың қатынасы әр түрлі уақыттарда өзгеріп отырғанға ұқсайды. Өйткені кейбір басқа деректерде басқа қатынастар келтірілген. Ол түмен сөзінің ақша санауға қатысты қолдануының қызықты жағдайы жайлы жазып кеткен. Ол Монғол билеушілері кезінде түмен сөзі 10 мың динарды

білдергенін айтады [10, 570 б.]. Жоғарыда атап өткеніміздей, алғашында түмен сөзі қарамағында 10 мың жауынгер бар топқа қатысты қолданылатын болған. Яғни түмен сөзі барлық жағдайда көп немесе 10 мың мағынасында қолданылатын сөз ретінде белгілі болғанын көрсетеді.

Кейінірек ислам дінінің таралуымен ақша ислам ережесіне сай өзгертілді. Ендігіден былай тиындарда адам мен жануарлардың суретін салуға тиым салынды және құраннан үзінділер жазылып отырды. 695 жылы Халиф Абдулмалик заңды түрде дирхамдарды Омар Ибн Хаттабтың қойған талаптарына сай басылып шығуын бекітті [11]. Осы уақыттан бастап тиындарда руналық жазбалар аз қолданып, негізінен араб жазуы басымдық ете бастады. Осылайша IX–XI ғасырлар аралығында Дирхам Түркілердің негізгі ақшасы болып келді.

Аталған тиындардың әр қайсысы бір-бірлеп саналған және бәрі де белгілі бір салмаққа ие болған. Карл Меннингер еңбегінде сауда жасауда қолданылған саусақ тілін атап өтеді. Ол былайша іске асқан: «Сатып алушы мен сатушы келісімге бір матаның немесе басқа да материалдың астында қолдарымен ешкімге көрсетпей келіседі. Олар бір-бірінің саусақтарын ұстап келіскісі келген санды бір-біріне білдіреді. Осылайша, олардың келіскен санын тек екеуі ғана біледі» [12, 231 б.]. Сонымен бірге бұл саудаласу тәсілі көптеген Үнді елімен көршілес елдерге тән болғандығын атап көрсетеді. Ол бойынша егер сатып алушы сатушының 2 (3 немесе 4) алғашқы саусақтарын ұстаса, бұл 2, 20 немесе 200 (3, 30, немесе 300; 4, 40, немесе 400) дегенді білдіреді; барлық қолды ұстау 5, 50 немесе 500-ді білдіреді. Жалғыз кіші саусақ 6 (60 немесе 600), сұқ саусақ жалғыз өзі 7, орта саусақ жалғыз өзі 8, бүгілген сұқ саусақ 9 және бас саусақ 10 (немесе 100 немесе 1000) сандарын білдірген. Егер сатып алушы саусақтың бел ортасынан ұшына дейін қолын жылжытса, бағаның жартысын түсір дегенді, ал білек жаққа қарай қолды саусақтың жартысынан жылжытса, жарты есе жоғарылату дегенді білдіреді. Көріп отырғанымыздай, бұл тәсілмен саудаласу үшін ортақ тілде сөйлесудің, бір тілде еркін сөйлеудің қажеттілігі жоқ. Алайда бұл тек сауда ісінде ғана қолданыла алады да, арнайы құжаттарды жазуға қолданыла алмайды. Дегенмен, бұл да Түркілер арасында қолданылған есеп тәсілінің бірі болған болуы ғажап емес. Сонымен бірге Қытайлықтар XVI ғасырдан бастап қолданған саудаға арналған арнайы белгілер Түркілерде де болған болуы мүмкін. Кейінірек Араб-Ислам мәдениетінің ықпалымен бұл тәсіл қолданыстан түсіп қалған болуы да ықтимал. Бірақ бұл жорамалды растайтын ешқандай құжат жоқ.

Гумилев еңбегінде Мөде шаньюй тұсында оның Қытай елімен дипломатиялық қарым-қатынастар орнату үшін Қытайдан келген қашқын ғалымдардың қызметтеріне жүгініп отырғанын айтады. Осылайша, Юе атты ғалым да өз қалауымен Шаньюйдің қарамағына өткісі келгенін естігенде оны жылы қабылдап, оған мүмкіндігінше жақсы жағдай жасап берген. Осы Юе

ғалымның шаньюй қарамағындағы адамдарды салықты адам мен мал санына қарай тіркеп, арнайы кітап жүргізу арқылы салық салу жүйесін үйреткенін айтады. Нәтижесінде Шаньюйдің қазынасына бұрын соңды болмаған көп қаржы жиналып, нәтижесінде Мөде Шанью бұрын-соңды болмаған билікке қол жеткізді деп жазады [13, 119 б.]. Сонымен бірге «Түркі қағанатында Түркі, Соғды, Қытай және мүмкін Үнді елдерінен арнайы есеп-қисап жүргізушінің міндетін атқарушы және әр тілде жазба жүргізіп отыратын адамдар да жалданып отырғаны айтылған» [14, 130 б.]. Скаф осының нақты айғағы ретінде VI ғасырдың соңына жататын Бүгіт тасындағы жазбаның үш жағынан Соғды тілінде, ал бір жағында Санскритте жазылғанын келтіреді. VII ғасырдың бас кезінде Қытайдан келген қуғындалушылар Қаған жанында қызмет көрсетіп отырған және Скафф қаған мен басқа да жоғары шенді адамдардың өте жоғары білімді болғанын және олардың өз ұлдарын кіші жасынан Қытайда білім алып жүріп қызмет етуге жіберетін болғандығын жазады. Түркі және Қытай елдері арасындағы кейбір келіспеушіліктерге қарамастан, Түркілер балаларын кем дегенде VIII ғасырға дейін жіберіп отырған. Осымен бірге ол білім алу тек қана ақсүйектер мен байлардың қолы жететін артықшылық болғандығын да жазып кеткен. Яғни осы ақпарат бойынша әкімшіліктік басқаруда және есеп-қисапта Қытайлық білім Түркілерге көп ықпал жасағанын және де мүмкін Түркі салық жүйесі мен басқа да жазба деректерді жасау әдісі Қытайлықтарға ұқсас болған деген жорамал жасауға болады. Басқа сандарға қарағанда түмендік бөлу административті билікте жиі қолданылған, мәселен, әскерді бөлуде. Алғашында Түркі халқы шен мен халықтың санына қарай түменге бөлінгенімен, кейінірек бір түмендегі адамның саны 10 мыңнан азайғандығына қарамастан, бір административтік бірлік түмен деп аталатын болып кеткен. Бартольд [10, 570 б.] өз еңбегінде осыған мән беріп әр ауыл бірнеше түменнен тұрады және де түмен дегеніміз ең кіші административтік бірлік және салық төлеуші аймақ болып есептеледі деп сипаттайды. Гордлевский Ұйғырлар мен Татарлардың салық ретінде барлық мүліктің оннан бірін беруді талап еткенін жазады [15, 141 б.].

Осы мақалада жыл санақ жүргізу мен салық салудағы және ақша айналымындағы ежелден келе жатқан әдіс-тәсілдер қысқаша түрде жүйеленіп сипатталды. Аз да болса, аталмыш жұмыс Түркі мәдениеті саласында ізденушілерге көмек болар деп үміттенеміз.

### Әдебиеттер

- 1 Бичурин Н.Я. Собрание сведений. Т. I. – 484 с.
- 2 Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – СПб: Наука, 2006. – 591 с.
- 3 Бегманов Қ. Этнографпен әңгіме. – Алматы: Дәстүр, 2010. – 500 бет.
- 4 [http://www.synologia.ru/a/Двенадцатилетний\\_животный\\_цикл\\_в\\_Китае\\_и\\_у\\_древних\\_тюрков](http://www.synologia.ru/a/Двенадцатилетний_животный_цикл_в_Китае_и_у_древних_тюрков).

5 *Кляшторный С.Г.* О культуре древнетюркского времени в свете эпиграфических исследований в Моголии: L. Bazin. Les calendaries turcs anciens et medievauх. Lille. – 1974. – С. 32–284.

6 Тюркское Языкознание, Филология, Руника /А. Самойлович, Отд-ние ист.-филол. наук РАН. – М.: Вост. лит., 2005. – 1053 с.

7 *Litvinsky B.A.* History of Civilization of Central Asia: The crossroads of civilizations: A.D. 250 to 750, V. III, UNESCO Publishing. – 2006. – P. 569.

8 <http://sogdcoins.narod.ru/english/chach/coins.html> retrieved on 25/05/13

9 <http://zeno.ru> retrieved on 25/05/13

10 *Бартольд В.В.* Работы по истории и философии Тюркских и Монгольских народов. Том 4. – М.: «Восточная литература» РАН, 2002. – 757 с.

11 [ru.wikipedia.org/wiki/Дирхам](http://ru.wikipedia.org/wiki/Дирхам)

12 *Menninger K.* Number Words and Number Symbols. – Cambridge, Mass.: MIT Press. – 1970. – P. 480.

13 *Гумилев Л.* История народов Хунну. – В 2 кн. – Кн. 1. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 404 с.

14 *Johnatan Karam Skaff.* Sui-Tang China and Its Turko-Mongol Neighbors. Oxford University press. – New York, 2012.

15 *Гордлевский В.А.* Числительные 50 в Турецком языке // Известия академии наук Союза ССР. – 1945, том 4, вып. 3–4.

## Резюме

### **Жұмашова Ж. Мир цифр тюрков**

В данной статье автор рассматривает традиционные методы летописи и налогообложения у тюркских народов. В статье были собраны материалы российских тюркологов и востоковедов. Собрав различные материалы из разных источников, автор попытался дать систематический анализ на данные темы.

## Summary

### **Zhumashova Zh. The numbers of Turks**

In the given article the author considers traditional methods of using calendar and taxation of Turkic people. There were collected data of Russian specialists on Turkic studies and Orientalists. Collecting various data from different sources the author attempted to give systematic analysis on the given themes.



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

## **ТҮРКІ КӨШПЕНДІЛЕРІ ДҮНИЕТАНЫМЫНЫҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ**

**Аннотация.** Мақалаға көшпенділікті сақтаған түркі халықтарының шаруашылық-экономикалық қажеттілікпен бірге еркін тіршілік кеңістігінің де қажеттілігінен мал шаруашылығын сақтап, ары қарай дамытқаны негіз болады. Көшпелілер отырықшыларға қарағанда табиғатқа жақынырақ, онымен етене өмір сүрген, олардың мемлекеттік басқарудағы деспоттық, тираниялық формаларының қалыптаспауы да осыған байланысты болуы керек. Көшпелілерде табиғатқа негізделген дүниетаным, ақынжандылық, қиялшылдық, түптеп келгенде, шығармашылықпен ойлау жүйесі қатты дамыды. Бұл қасиеттердің қалыптасуына, көрініс тауып, іске асуына көшпелі өмір объективті түрде көбірек жағдай туғызды. Түркілер бүкіл Еуразиялық көне және ортағасырлық өркениеттер мен әр түрлі себептер арқылы (миграция, жаулап алу, бейбіт көршілік жағдайында) араласты. Сол арқылы көшпелілер өздеріне түрлі халықтардың жақсы мәдени жетістіктерін қабылдады, өздерінің мәдени үлгілерін басқа халықтарға жұғыстырды.

**Түйін сөздер:** көшпенділік, дүниетаным, тарих, адамзат, құндылық, өркениет, қоғам, қоғамдық даму, еркіндік.

Түркі халықтарының ХХ ғасырда да көшпенділік өмірге бейім екендігін өмір кешудің табиғи ортасының ерекшелігінен, шөлейт далалардың ықпалынан көру тарихи-әлеуметтік ғылымдарда басым болып келе жатыр. Бірақ, адамдардың іс-әрекетін, тарихын тек сыртқы себептермен, мысалы табиғи жағдайлармен, соның ішінде олардың өз пәнінің биологиялық ерекшеліктерімен түсіндіру әдістемелік жағынан дәрменсіз екендігі белгілі. Өйткені, табиғи ландшафт және адамдардың биологиялық табиғи қалыптары ұзақ замандарда күрделі өзгерістерге ұшырай бермейді. Ал адамзат тарихында болған күрделі өзгерістерді табиғи факторлармен түсіндіру мүмкін емес. Жеке адамның дара өміріндегі ауысып жататын құндылықтық, моральдық және әлеуметтік ұстанымдарды солардан шығару тіпті өрескел әрекет. Сыртқы жағдайлар қаншалықты ықпал жасап жатқанымен соларға байланысты әр адамның шешімі өзгеше. Себеп қандай болса да, әр адам да, жалпы адамзат та соның табиғатына сай келетін салдары емес. Себеп пен салдар логикасының адамды түсіндіруде дәрменсіз екендігі философия тарихында көп талданған.



Түркілік көшпенділердің дүниеге өзгеше қатынасы, дүниетанымы, дүниені түйсінуі, қоныстаныпуға түпкілікті тіршілікке аса қиын Еуразия далаларын тандап алуы, олар үшін басқа мүмкіншіліктің қалмағандығынан ғана болмаса керек. Ол себептің мәңгілік күшінде қала бере алмайтынын түріктің көптеген тайпаларының кейінірек отырықшылыққа ауысқандығы да көрсете алады. Яғни, отырықшылық тіршілік жолына өту мүмкіндіктері көшпенділердің барлығына да бірнеше мыңжылдықтардың ішінде болып отырды. Сонда да болса, олардың біразы сол бұрынғы тіршілік жолында қала берді. «Көшпенді халықтар Еуразияның бүкіл аумағындағы өркениеттену процестерінің дамуына үлкен ықпалын тигізген. Көшпенділер өздерінің көшіп-қонуымен бытырай шашыраңқы орналасқан кеңістіктерді, континенттерді, әлемдер өркениеттерді біріктіріп, оны әлемдік өркениет кеңістігінің бір бөлігі етіп жасады» [1].

Көшпеліліктің пайда болуы – белгілі бір климаттық жағдайлар, экологиялық ұяның (ниша) шектеулі мүмкіндіктері, табиғи ресурстардың сол өлкеде өмір сүруші этностың алдына қоятын табиғи талаптарына байланысты. Көшпелілік белгілі бір геофизикалық, табиғи-климаттық аймақтарда қалыптасады. Әдетте, бұл – далалы, жартылай шөлейт, шөл және құрғақ далалар, тау бөктері, тау аймақтары. Мұндай жерде көбінесе жаңбыр аз, жылдық ылғалдың мөлшері 200–400 мм арасында ғана болады. Осындай аймақтарға: Қазақстан, Монғолия, Жоңғария, Араб түбегі, Оңтүстік-батыс, Оңтүстік Азиядағы шөлдер мен шөлейтті аймақтар, Африка континенті жатады.

Біздің жорамалымыз бойынша күнкөрушілік мұқтаждықтарына қосымша олардан әлдеқайда қуаттырақ негіз болған нәрсе – көшпенділік өмір жолын, соған сай ландшафты түріктердің құрамындағы тіршіліктің еркіндеу жолына, тіршілік кеңістігін еркінше ауыстыруға неғұрлым ыңғайлылары, неғұрлым құштарлары, тіршілік кеңістігін шектеп, тұйықталуға неғұрлым көнбістік таныта алмайтындары ғана қалып, сол жолда қала берген болуы мүмкін. Олар оны саналы түрде талдап барып шешім қабылдағандығынан емес, сондай өмірге өздерінің бейсаналық деңгейіндегі құштарлығынан деуге болар. Яғни, бостандық олардың сезімдік, түйсінулік деңгейіндегі түпкі құндылығы ретінде басым болған болу керек. Өмірдің жайлылығынан бостандықты артық санау адамдарда соншалықты сирек болатын жәйт емес. Тұрмыстық жағдайларды көбіне ең қарапайым, кейде ең тұрпайы қалыпқа дейін мәжбүр ететін шөлейт сахарасындағы элеуметтік бұғаулардан әлдеқайда босаң, еркіндеу өмірдің осы жағы олар үшін көбірек тартымды болған болуы мүмкін. Шөлейт далаларда малды көп өсіруге жағдай бар. Әрине, жұт жылдары ондай байлықтан айырылып қалу да оңай. Бірақ ылғалды, жауынды жылдары ұшы қиырсыз далалар өсімдікпен мол көмкерілгенде мал басы қайта толысып, отырықшылармен сауда байланыстары жанданып, дала байлары сәнді тұрмыстың да ләззәтін көріп жүрген. Отырықшы халықтарда белгілі бір өңірге орныққандық қана емес, өйткені

ол көшпенділерде де бар, жердің белгілі бір теліміне тәуелділік пайда болады, жерге жеке меншік пайда болып, ірі жер иеленушілер шығып, халықтың бір бөлігі жерсізденетіні белгілі. Отырықшы халықтардың мемлекеті тез арада-ақ деспотиялық, тирандық түс алып келген.

Орталық Азия көшпенділерінде Еуропа мен Азияның көптеген халықтарының тарихынан белгілі деспотиялық, тирандық басқару формаларының терең тамыр ала алмағандығы осы айтылған ерекшеліктерге байланысты болса керек. Еуразия далаларында мұндай деспотиялық Ресейдің отарына айналған, әсіресе Кеңестік тоталитарлық жүйе кезінде пайда болды. Бірақ, бұл жүйелер номадтар қоғамының табиғатынан, оның өзіндік өмір сүру салтынан, дүниетанымдық ұстанымдары мен құндылықтарынан туындаған жоқ. Қоғамдық даму, қоғамдық прогресс туралы белгілі қағидаларға сүйене отырып, ол көзқарас көшпенділік қоғамды ең артта қалған, ең мешеу құрылым деп қарайды. Оның себебі – техниканың дамымағандығы, материалдық молшылықтың жоқтығы, тұрмыстың ауырлығы, мәдениеттің саналуан салаларының дамымағандығы. Осы көзқарас, берілетін баға әлемдік ауқымдағы қоғамдық санада да бекіген. Бұл айтылған кемістіктер көшпенді қоғамдық тіршілікте, әрине, бар. Тарихтың кейінгі дәуірлерінде олардың зардабын көшпенділер тартты да, ал екінші бір жағынан қарағанда өндіргіш күштердің қарқынды өсуін дамудың, прогресстің бірден-бір өлшемі немесе негізгі белгісі деп есептеу қазіргі заманда заңды түрде күмән да туғызатыны бар. Адамзат соңғы ғасырларда өмірдің салауаттылығын тек байлыққа бөгуде деп, соған ұмтылушылықтың зардабын да тарттыруда.

Көшпенділікке осылай баға беру – барлық нәрселерді көру, түйсіну, ұғыну мен бағалаудың еуропалық өлшемі деуге келеді. Жаңа дәуірде, әсіресе соңғы үш ғасырда еуропа адамы материалдық байлыққа, материалдық өнімдер келтіретін ләззаттылыққа айрықша құлшынды. Оның алғашқы түпкі шығар көзінің ешбір зияндығы жоқ. Тұрмысты жеңілдету, жақсарту, тіршіліктік мұқтаждықтарды өтеу. Ал оларды қамтамасыз ету үшін құралдарды шындау. Бұл техниканы дамытуға, жеке адамдардың өзіндік тәуелсіз оқшаулануына, дербестігіне де әкеледі. Адамдар арасындағы тікелей тәуелділіктің орнына дүние-мүлік арқылы тәуелділік орнай бастайды. Дербес жеке адамдар арасындағы дүние-мүлікті арттырып, неғұрлым сол арқылы тәуелсіздікке ұмтылу олардың бір-бірінен байлығы арқылы үстемдікке, күштілікке, артықшылыққа ұмтылуына ұласады, ол бәсекеге айналады. Енді өмірлік түпкі мақсат (құндылық) жәй тұрмысты қамтамасыз етуден артықшылықты, үстемдікті қамтамасыз ету бола бастайды. Бұл мұқтаждық енді күштілікке әкелетін құралдарды үстемелеп арттырып отыру бағытына айналады.

Күштілікке ұмтылушылық, егер одан ерте ме, кеш пе, бас тартпайтын болса, сөз жоқ, адамның адамға, бір халықтардың екінші бір халықтарға, үстемдігіне айналады. Еуропаның осы тұрғыдан ең дамыған елдері бірте-бірте бүкіл басқа дүниені өзіне бағынышты етіп алғаны белгілі. Мұндай құндылық басқа мәдениеттерде де бар, бірақ сөз Еуропада, оның жаңа

дәуірде жетекші құндылыққа айналғаны жөнінде болып отыр. Біздіңше, осы алғашқы өмірлік мұқтаждықтарды өтеу мақсаты үнемі күшейе беру, ол үшін қарулана беру, басқаларды тәуелді ету, артықшылыққа ие болу мақсатына айналып, алғашқы мақсат құралға айналғанда ғана дамығандықтың, прогресшілдіктің өлшемі осылай өзгереді. Неғұрлым күштілікке апаратын жол – ең прогрессивтік жол, дамығандықтың бірінші белгісі деп қабылдаушылық алға шығады.

Күштілік, қуаттылық қазіргі заманда да үлкен орын алып отырса да, енді олар бұрынғыдай өскендіктің, марқайғандықтың көрсеткіші бола бермейді. XX енді XXI ғасырдың басында зорлық пен өктемділік тіпті қалың бұқара санасында да озықтықтың, мәдени биіктіліктің нышанындай қабылдана бермейді. Бұрынғы КСРО шеңберіндегі елдерде ғана емес, жалпы бүкіл әлемде белгілі бір құндылықтық бетбұрыс өтіп жатқан тәрізді. Бұл бетбұрыстың мәнісі – алдыңғы қатарлықтың, рухани-мәдени биіктіктің, прогрессивтіліктің негізгі өлшемі ретінде адам үшін ең алғашқы құндылық – еркіндік – алға шығуда.

Біздің кезімізде әлеуметтік дамудың өлшемі әрбір қоғамдағы, әрбір қауымдастықтағы жеке адамның еркіндігінің деңгейімен анықталатыны белең алып келеді деуге болады. Бұл сияқты көңіл күй мен астамгершілік көшпенділер құрған империяларда да болды. Олардың да көптеген басқа елдерді басып алып, үстемдік орнатқан кездері болды. Бірақ, бұл жерде сөз сол қоғамның өз құрылымы мен ондағы қоғам мүшелерінің алатын орны жөнінде болып отыр (мысалы, ғұндар империясы, көк түріктер мемлекеті).

Бүкіл адамзат тарихының бірегейлігі жөніндегі Батыс тарихшыларының кең тараған ұстанымын сұрапыл сынға алып, әр өркениеттің қайталанбас өз тарихы бар екенін дәлелдеуге тырысқан ағылшынның белгілі тарихшысы А. Тойнбидің өзінде де сол батысшылдықтың бір белгісінің сақталғандығын көреміз. Көшпенділер өркениетінің белгілі бір деңгейде тоқтап қалып, дамымай қалғандығын көрсеткен болып ол мынандай қорытынды жасайды. «Адамдық зердені зорлықпен құрсаулап, адамдық қызметті жасанды дағдылар мен ептіліктермен ғана шектеп эскимостар, көшпенділер, османдар және спартандықтар өздерінің адамдық мәнін тәрік етті» [2]. Адамдық мән (сущность) Тойнбидің түсінуінше, ол – жасампаздық (творчество). Өмір сүрудің жолдарын адамдар үнемі жаңғыртып қана емес, жанартып жатады. Ал ол дамуға әкеледі. Бірақ кейбір өркениеттер, көшпенділер де солардың ішінде, – дамудың ең бастапқы сатысында тоқтап қалған. Қоршаған табиғи ортаның жағымсыздығы оларға одан әрі өркендей беруіне мүмкіндік бермеген. Оларды «байланған өркениеттер» деп атайды. Бірақ, тоқтаған кезеңіне дейін ондай өркениеттер де дамыған дейді ол [2, 731 б.]. Олар гуманизмнен анимализмге дейін шегінген, яғни дамыған өркениеттерден кері жолдан өткен. Яғни алғашқы тағылық қалыпқа қайта оралған. А. Тойнби сонымен бірге бұндай жолдағылардың басқа өркениеттік жолдарға түсіп, дами алу мүмкіндігін де теріске шығармайды және сондай мысалдарды да келтіреді

[2, 731 б.]. Бірақ жоғарғы мешеуленген өркениеттер тізбегінде көшпенділер мен османдардың көрсетілуі түсінбестік туғызады. Номадтар өркениетін, солардың ішінде әсіресе біз қазақ халқының өткен жолын ескерсек, Тойнбидің берген сипаттамасына ол тіпті сәйкес келмейді. Ру, тайпа болып қана тіршілік ету алғашқы халық болып құрылған кезде-ақ әлсіреген. Әрине, халықтың құрамында оның бөліктері ретінде сақталады. Ал жалпы барлық өркениеттерді алсақ, онда сондай қалыптағы өркениеттердің болғаны да күмән туғызады.

«Көшпенділікті зерттеу өте маңызды, өйткені әлі күнге дейін Қазақстанның мәдениетінде, психологиясында, тарихи санасында және қазақ халқының өмірінде өткен көшпенділер мәдениетінің қалдырған терең ізі бар», – дейді Бақытжан Сатершинов [1]. XVIII–XIX ғасырлардағы Еуропа ғалымдары да көшпелілер туралы өз көзқарастарын білдіріп отырды. Мысалы, Монтескье көшпелілер қоғамын “әділетті, теңдікті қоғам” десе, Фергюсон, Адам Смит: «Көшпелілерде мүлік теңсіздігі, әлеуметтік теңсіздік ерте пайда болды», – деген. Ал философ Кант: «Мемлекеттің өзі көшпелілер мен отырықшы-егіншілердің өзара қақтығысынан, қорғаныс мақсатында пайда болды» деген тұжырым жасайды. Атақты философ Ф. Гегель: «Көшпелілерде әлеуметтік қарама-қайшылық болғанымен, мемлекет болған жоқ», – деп есептеген.

XX-ғасырда тіпті айрықша бүкіл адамзатқа аса қорқынышты ескертулердің үлгілерін ең өркениетті деп саналатын батыс елдері көрсеткенін біз жақсы білеміз. XX-ғасырда олар әлемді екі дүниежүзілік соғысқа душар етті, фашизмді және кеңестік тоталитаризмді туғызды. Әлемге өзінің гуманизмінен көрі анимализмін паш етті. Зерденің туғызған қаруларымен жаракталған адамдық озбырлыққа қарағанда анимализмде соншалықты қорқынышты емес. Көшпенділер қоғамындағы жеке адамның алатын орны мен рөлі оның рулық қатынастарға қаншалықты берілгендігіне қарамастан отырықшыларға қарағанда әлдеқайда еркіндікте, әрбір адам өзінің руластарының қарауында. Біртума адамдардың құрған ұйымының мүшесі ретінде ол барлық істерде басқалармен тең. Сол ұйымның қалыптасқан салт-дәстүрлерін ұстанады. Ұзақ ғасырлардан кейін бұл салт-дәстүрлер бұлжымас нормаларға айналып, адамдардың іс-әрекеттерін реттейтін болғандықтан мұндай қоғамды дәстүрлі деп атайды. «Түркі тектес елдердің түпкі тарихы ортақ болғандықтан, олардың әдет-ғұрпы, салт-дәстүрі де бір-біріне жақын, ұқсас. Туыс халықтарға ортақ мұндай салт-дәстүр – сар-қылмайтын қазына» [3]. Кейбір осындай қоғамдарда атадан қалған дәстүрлер, салт-жоралар адам іс-әрекетін бүге-шүгесіне дейін реттейтін жүйеге айналады.

Демократиялық жолмен дамыған батыстық өркениеттерде жеке адамның өзіндік дербестігіне оның табиғаттың, қоғамның күштерін игеру үшін жұмсайтын құралдарды үнемі шыңдап, жетілдіріп отыруы негіз болды. Оған үнемі ұмтылдырып отыратын оның түпкі құндылығы – үнемі жаңа бір күшке, күштілікке деген ынтызарлығы. Жалпы қоғамдық қатынастарында

үнемі бәсекелестік жағдайда болады. Яғни бәсекелестік қатынастар олардың бір-біріне тікелей тәуелсіздігінен туындайды. Тікелей тәуелділіктің орнына мүлікпен дәнекерленген тәуелділік орнайды.

Туыс халықтарды рухани жақындастыру баршамыздың міндетіміз. Түбі бір түркі әлемі жеке-жеке бөлініп кетпей, біріккенде ғана жаһандану кесапатынан аман қалмақ. Ұлттық рух – тарихи санамен бірге дамып, өсіп жетілген ұлы құндылық. Сөз жоқ, рухы кем ұлтта бірлік, тұтастық болмайды. Алауыз ел қашанда кері кетуге бейім. Сатқындық, қорқақтық, жемқорлық, дүниеқоңыздықтың бәрі – рухани азғындық. Демек туыс халықтарды рухани жағынан жақындастыру – баршамыздың міндетіміз.

Түркі мемлекеттерінің жақындасуы – экономикалық және мәдени ынтымақтастықтың жандануы, аймақтағы бейбітшілік ісіне қызмет ету, әлемдік өркениет көшіне қосатын күш. «Еркіндік қайда болса – елдік сонда». «Егемен болмай ел болмас» дейді халық даналығы. Түркітілдес елдердің ынтымағы мен ауызбіршілігін арттыру арқылы олардың этногенезін, әдебиеті мен мәдениетінің тұтастығын зерттеп, мемлекеттер арасындағы байланысты нығайту қажет деп есептейміз.

### Әдебиеттер

1 *Сатеришинов Б.М.* Тарихи сана – тәуелсіздіктің рухани тұғыры. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФжСИ КБО, 2011. – 291 б.

2 *Тойнби А.Дж.* Постигание истории // Сборник. – М., 1991. – С. 729.

3 *Бизақов С.* Көбесінен қан шыққанша алысқан. Түбі бір түркілер қайта түлей ме? // Түркістан, 17 қазан 2013.

### Резюме

#### **Жетпісбаева М. Особенности мировоззрения кочевых тюркских народов**

В статье обосновывается тезис о том, что тюркские народы, сохранившие кочевое скотоводство, предпочли его не только из-за хозяйственных и экономических потребностей, а в силу особой приверженности к вольному и незамкнутому в небольшом пространстве образу жизни. В силу этого у кочевых тюркских народов (казахов, туркмен и др.) не укоренились деспотические и тиранические формы государственного управления. В статье анализируется свободный статус и вольнолюбивый характер кочевников.

### Resume

#### **Zhetpisbayeva M. Features of world view of Turkic nomadic nations**

The article substantiates thesis that the Turkic people have preserved nomadic herding, preferred not only because of home business and economic needs, but because of the special adherence to the free and enclosed lifestyle in a small space. Nomadic Turkic peoples (Kazakhs, Turkmens, etc.) are not entrenched despotic and tyrannical form of government. The article analyzes free status and free-loving nature of the nomads.



*Андрей Майданский* – Белгородский  
государственный национальный  
исследовательский университет (Россия)

## КАТЕГОРИИ КАЧЕСТВА И КОЛИЧЕСТВА В ИСТОРИИ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

**Аннотация.** Исследование истории науки сквозь призму категорий качества и количества позволяет выделить три основных ступени научного познания: на первой «первичными качествами» мира признаются чувственные качества, на второй – чисто количественные свойства вещей, на третьей – движение и его количественная мера, энергия. Выясняются условия количественного измерения качества и природа единиц измерения, идеальных эквивалентов, формирующихся в процессе человеческой деятельности.

**Ключевые слова:** качество, количество, мера, движение, пространство и время, первичные и вторичные качества.

Логический анализ категории качества первым предпринял еще Аристотель. Он определил качество как «относящееся к сущности видовое отличие», иными словами, как то, что существенным образом отличает данную вещь от всех других. В чувственном созерцании качество вещи проявляется как стянутое в единый «узел» многообразие свойств. Так, например, качество обычной тарелки воспринимается как «узел» свойств белизны, округлости, твердости, емкости и пр.

Но что такое эти свойства? Сами по себе они не существуют. Всякое свойство и самое качество вещи есть форма связи ее с какими-либо другими вещами. Качество выступает лишь в отношении к иному, как отражение данной вещи  $A$  в вещах  $B, C, D$  и наоборот, их отражение в вещи  $A$ . Почему тарелка белая? Она отражает солнечный свет, т. е. является белой в отношении к солнцу. В той же мере относительны и все прочие свойства тарелки.

Свойства всякой вещи бесчисленны, ибо любая вещь связана разнообразными отношениями с бесчисленным множеством других вещей. В пределе в ней «отражается» вся бесконечная Вселенная. Однако качество вещи включает в себя не всякое ее свойство, а только существенные – «относящиеся к сущности» (Аристотель) черты. А именно – те, которые не только связывают вещь с окружающим миром, но и ограничивают ее от мира, составляя ее характерное «видовое отличие». Категория качества охватывает чувственно созерцаемые границы между всеми вещами в мире. Меж тем



чувства часто вводят нас в заблуждение, рисуя качественные границы там, где их нет, или где есть лишь количественные (степень). Какие из этих чувственно воспринимаемых границ мироздания истинные, а какие – мнимые?

Демокрит на это ответил так: «[Лишь] в общем мнении существует сладкое, в мнении – горькое, в мнении – теплое, в мнении – холодное, в мнении – цвет, в действительности же [существуют только] атомы и пустота» [1, с. 60–61]. Атомы и пустота как таковые недоступны чувственному восприятию, однако, по Демокриту, они обладают качествами, которые мы видим и у обычных тел: форма и размеры, движение и местоположение в пространстве. Эти истинные (геометрические и механические) качества тел во времена Галилея и Декарта стали именоваться «первичными», а качества мнимые (цвет, запах, вкус, теплота и пр.) – «вторичными».

Существовала, однако, и более древняя теория первичных качеств, восходящая к милетцу Анаксимандру. Он учил, что началом природы является беспредельное (*apeiron*, от греч. *peiras* – граница). Апейрон пребывает в вечном движении и объемлет собой всё существующее. В нем наличествуют противоположные качества – теплое и холодное, влажное и сухое – в столкновении и смешении которых один за другим возникают бесчисленные космосы (всякий космос с течением времени погибает, возвращаясь в лоно беспредельного).

Почему Анаксимандр выделял именно эти четыре первичных качества? Суть в том, что каждому из этих качеств соответствует одна из физических «стихий»: тепло – огонь, холод – воздух, влажность – вода, сухость – земля. Все эти четыре качества Демокрит объявил мнимыми. Стихии природы, по его мнению, отличаются лишь формой и характером движения атомов. Однако у Анаксимандра нашелся влиятельнейший союзник – Аристотель, построивший свою физику, исходя из представления о четырех первоэлементах мироздания. Впоследствии римский медик Клавдий Гален ввел это представление в физиологию, и вплоть до эпохи Возрождения эти две теории безоговорочно господствовали в естествознании.

Триумф механики в XVII в. вдохнул новую жизнь в, казалось, давно побежденную атомистику. Истинными, притом единственно реальными качественными границами между телами классическая механика признала те, что даны в пространстве и времени. Эти границы могут и, должны быть, описаны математически, т. е. количественно, и таким образом все физические качества вещей сводятся к некоей чисто количественной, и потому без остатка выразимой в числах, определенности.

Рене Декарт утверждал, что вторичные качества целиком и полностью объясняются тонкими механическими взаимодействиями между частицами внешних тел и «нервами» наших органов чувств. Эти ощущения совершенно не похожи на вызывающие их движения. В ощущении щекотки нет ничего похожего на фигуру или траекторию движения перышка, которое является причиной этого ощущения. Декарт всячески подчеркивает, что

«вторичные» качества тел являются производными от их «первичных» – пространственных качеств.

В дальнейшем ученые разработали массу подобного рода механических концепций, которые, однако, выглядели тем менее строгими и убедительными, чем более сложные природные (а тем более – общественные) процессы пытались с их помощью описать. Несмотря на это, уже к началу XVIII в. представление о Вселенной как механической конструкции практически вытеснило аристотелевский образ Вселенной, сконструированный по образу и подобию живого тела.

Завершитель этой научной революции Исаак Ньютон продолжил разрабатывать теорию вторичных качеств, написав трактаты о природе звука и цвета. Он трактовал два эти явления как колебательное движение различных сред («вибрацию» воздуха и эфира, соответственно), оказывающее механическое воздействие на органы чувств, и пытался математически выразить общую гармонию оптического спектра и звуковой гаммы через соотношение частот колебания их сред. Однако Ньютон уже достаточно ясно сознавал ограниченность механического понимания мира, оперируя такими немеханическими понятиями, как «эфирный дух» или «электрический флюид», а в одном из своих неоконченных алхимических трактатов (его условное название – «The Vegetation of Metals», буквально: «Произрастание металлов») и прямо указывал на качественное отличие «вегетативных» и механических действий природы.

Одновременно в науке уже вызревало и новое – динамическое воззрение на мир. В центре его стояло немеханическое, качественное понятие движения. Пионером здесь оказался старший современник Ньютона – Бенедикт Спиноза.

В механике движение трактуется как «модус» пространства и времени: перемещение тела из точки *A* в точку *B* за промежуток времени *t* и изменение внешнего положения тела относительно всех прочих тел. К природе тела как такового характер его движения отношения не имеет. Природа тел усматривается в их геометрической размерности.

«Природа материи, или тела, рассматриваемого вообще, состоит... лишь в том, что оно – субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину», – писал Декарт [2, с. 350]. Движение он определял как «модус» внешнего существования материи, по существу, никак не связанный с его протяженностью в пространстве. Например, если камень является квадратным и при этом движется, говорит Декарт, его движение и квадратная форма вполне могут мыслиться по отдельности.

Поскольку в классической механике движение не принадлежит к природе материи, то что же заставляет тела двигаться? Поневоле приходится предположить, что их приводит в движение некая *внешняя* причина. Так Декарт приходит к заключению о том, что «первичной и универсальной причиной, вызывающей вообще все движения, какие имеются в мире..., может быть только Бог» [там же].

Спиноза отверг и это понимание материи, и понятие Бога-механика, который приводит «покоящуюся массу» тел в движение, и самое механическое понятие движения. В письме к математику фон Чирнгаусу Спиноза прямо объявил «Декартовы начала естествознания негодными, чтобы не сказать абсурдными». Согласно Спинозе, именно движение, а не геометрическая размерность, образует сущность материального мира. Движение есть вечное и бесконечное состояние Вселенной – первичное качество материи. Вопреки мнению Аристотеля и Декарта, у движения нет начала и не существует никакой внешней причины, которая бы его сотворила или сохраняла одно и то же количество движения во Вселенной.

Перемещение тел в пространстве, которое Декарт считал «движением в подлинном смысле», Спиноза рассматривает как *воображаемую форму* движения. В этой форме движение конечных тел лишь является человеческим чувством. Истинная же форма движения – это внутренняя динамическая связь частей тела, благодаря которой данное тело образует «индивидуум», т. е. конкретное, качественно определенное целое. Всякое тело в сущности представляет собой, по словам Спинозы, «определенную пропорцию движения и покоя» [3]. В наши дни эта «пропорция» (мера) движения именуется его «энергией» и описывается знаменитой формулой Эйнштейна как произведение массы тела на квадрат скорости света.

Тело – не конгломерат атомов (Демокрит) и не трехмерная «субстанция» (Декарт), а сгусток движения! Движение генерирует тела – именно движению любая материальная вещь обязана своим бытием. Это спинозовское понятие движения, как творящей Вселенную энергии, ничуть не похоже на механическое понятие движения как перемены места в пространстве. Во времена Спинозы физики были еще не в состоянии по достоинству оценить его новацию.

Вот если бы духи покойных метафизиков в наши дни могли посетить конгресс по теоретической физике, наверное, один Спиноза имел бы право воскликнуть: «Так я и говорил!», – однажды пошутил Уоллес Мэтсон. Механика Эйнштейна носит имя «релятивистской» – за то, что она отвергла «абсолютные» пространство и время классической механики. Однако и в теории относительности есть свой абсолют – движение. Пространственно-временные свойства тел здесь всецело определяются характером их движения, эйнштейновские же «константы» движения – скорость света в вакууме или полная энергия Вселенной – «заставили бы содрогнуться от ужаса любого ньютонианца» (Александр Койре) [4].

Снятие качественных различий между чувственно воспринимаемыми вещами делает возможным их количественное измерение. Поэтому количество вообще определяется Гегелем как «снятое качество».

Количественное измерение имеет смысл лишь при условии, что измеряется нечто качественно однородное. Качественная определенность предмета тут не отбрасывается, не игнорируется, а именно «снимается», сохраняясь как необходимая предпосылка измерения. Прежде чем приступить

к операции измерения, надо уже знать, что именно предстоит измерить, т. е. каково качество измеряемого предмета. Данное качество приходится все время держать в уме, ибо тем самым задается особое логическое пространство, внутри которого только и может обрести смысл процесс измерения.

Никто, находясь в здравом уме, не складывает, например, тапки с грелками, если только те и другие не выступили прежде в каком-нибудь общем качестве: например, в качестве товаров на рынке или метательных снарядов в домашней ссоре. В первом случае общим для этих предметов качеством является обладание меновой стоимостью, а во втором существенно важными оказываются их механические качества: масса, плотность, размер и т. д.

Первичным всеобщим качеством тел является движение, благодаря которому всякое тело возникает, получая свою частицу бытия, и остается тем, что оно есть; вторичное же, производное от движения качество – то, благодаря которому тела выступают перед нашими чувствами, – это их принадлежность к пространственно-временному континууму. Оно-то и делает возможным количественное (математическое) измерение физической реальности.

Иммануил Кант справедливо усмотрел в пространстве и времени универсальные формы чувственного восприятия – «условия возможности» всякой работы чувств и внешнего опыта вообще. Человек не может чувствовать вещи (телá) иначе, как протяженные в пространстве и длящиеся во времени. Предметы, не обладающие пространственно-временными свойствами, нельзя увидеть, услышать, потрогать и т. д. Кант, однако, воздержался от суждения по вопросу о том, существуют ли пространство и время также и вне сферы действия человеческих чувств, в «вещах в себе». Он счел этот вопрос неразрешимым, уводящим человеческий разум за пределы его познавательных возможностей.

Осторожность Канта была оправдана: в современной ему механической картине мира вопрос о природе пространства и времени не мог быть разрешен. Механика имеет дело именно с «феноменом» (чувственной формой проявления) движения тел в пространстве и времени, а не с реальным движением как таковым. Движение – качественное понятие: взятое в самой общей форме, движение есть ни что иное, как непрерывное изменение качества тел. Механическое же перемещение представляет собой, образно говоря, лишь пространственно-временные (чисто количественные) «одежды», в которых движение является человеческим чувством.

Определив движение как «перемену места» в пространстве за определенное время, Канту ничего не остается, как объявить формы пространства и времени «априорными» (допытными) и потому непостижимыми для «критически» оценивающего свои возможности разума. Ибо первопричина пространственно-временных определений тел, каковой является движение, в механике истолкована как следствие этих самых определений.

Необходимо, вслед за Спинозой, «перевернуть» понимание связи движения и пространственно-временных отношений тел, поставив эти поня-

тия в иную, обратную по сравнению с механической, связь: пространство и время суть количественные формы движения. Пространство – это количественное отношение одного тела к другому, а время – количественное же соотношение между различными состояниями одного и того же тела. Понятие пространства имеет смысл лишь при наличии разных, движущихся относительно друг друга тел, как внешнее измерение их совместного бытия; понятие времени – при наличии разных состояний одного и того же тела, как внутреннее измерение его бытия. Для всякого данного тела, вообще, возможны лишь эти два отношения: отношение к иному либо к самому себе. Третье здесь, очевидно, не дано – попросту невозможно.

Пространство следует определить как количество внешнего движения, а время – как количество движения внутреннего. Для человеческих чувств количественное «отношение к иному» (пространство) выступает как порядок расположения предметов, а «отношение к себе» (время) – как последовательность состояний данного предмета.

Движение представляет собой реальное единство этих двух противоположных определений количества. Простейшая, внешняя форма связи пространства и времени описывается механическим понятием скорости движения ( $s/t$ ); а наиболее развитую форму их взаимного превращения представляет собой чувственное восприятие. Движение органа чувств по контуру предмета выстраивает его точки в последовательный временной ряд, дифференцируя и разворачивая пространственный контур тела во времени, а мозг продельывает обратную операцию, интегрируя этот точечный ряд ощущений в «симультанный» (от франц. *simultané* – одновременный) чувственный образ предмета.

Движение служит, помимо прочего, и решающим аргументом в пользу объективной реальности отношений пространства и времени. В процессе своего движения наше тело наталкивается на внешние препятствия, пространственно-временные ограничения, которые противостоят его деятельности на стороне самих предметов. Таким образом внешний мир рассказывает о своей структуре языком пространства и времени действующему в нем человеку.

Математика и есть наука об этом «языке» деятельного общения между человеком и внешним миром. Она изучает не физическую структуру пространства, а строение «пространства» человеческой деятельности, осваивающей количественные отношения материального мира. Иными словами, предметом математики является не пространство само по себе, а виды измерения и деятельного преобразования пространства людьми.

Множество геометрий возможно не потому, что есть много разных «пространств». Физическое пространство – одно, но существует бесчисленное множество условий и способов его измерения и преобразования одних пространственных форм в другие. Чувственно данные условия и способы измерения пространства изучает евклидова геометрия, а неевклидовы гео-

метрии занимаются и такими пространственными измерениями и преобразованиями, которые в принципе невозможно выразить в форме, доступной для человеческих чувств.

В ходе этой измерительно-преобразующей деятельности количественные свойства вещей отделяются от их чувственных качеств и получают некое самостоятельное, чисто идеальное бытие в виде фигур и чисел. Вместо операций с предметами люди оперируют теперь этими их математическими эквивалентами. В образе чисел и фигур перед нами предстало количество, реально оторвавшееся от качества, вполне очистившееся от чувственного бытия и сделавшееся сверхчувственным.

По своему происхождению числа и фигуры очень напоминают... деньги. Тут кроется нечто большее, нежели простая аналогия. Деньги, числа и фигуры – все это разновидности количественных эквивалентов, и у них одинаковая генеалогия. Числа и фигуры возникают из процесса измерения величин пространства и времени таким же образом, как деньги – из процесса обмена товаров. Измерение есть своего рода «обмен» величин, процесс выражения одной величины через другую. Мы можем измерить какую-либо величину не иначе, как зеркально отобразив ее на некую иную величину. Такое «зеркальное» отношение величин и образует содержание понятий фигуры и числа.

«Под числом мы понимаем не столько множество единиц, сколько отвлеченное отношение какой-нибудь величины к другой величине того же рода, принятой нами за единицу», – гласит классическая дефиниция числа из «Всеобщей арифметики» Исаака Ньютона [5].

Экономически обмен представляет собой процесс взаимного измерения меновых стоимостей, в ходе которого приравниваются стоимости качественно различных товаров. Деньгами становится тот товар, который лучше всех способен выразить стоимость прочих товаров. Деньги – универсальное «зеркало» товарного мира, в котором может отразиться стоимость любого другого товара. Отражение стоимости в денежной форме есть цена товара. Стоимость как таковая материальна, напротив, цена, как эквивалентное выражение стоимости в деньгах, – идеальна. Цена есть та же стоимость, но отделившаяся от своей товарной субстанции в процессе своего измерения деньгами.

Ровно то же самое происходит в процессе измерения любых физических величин: пройденного телом пути, и времени, затраченного на это перемещение, и скорости движения, плотности и массы тела, его протяженности в пространстве и т. д. В процессе измерения непременно выделяется некий всеобщий эквивалент, который поначалу выступает в своей натуральной форме.

Лингвисты уверяют, что имена первых чисел у большинства народов происходят от названия пальцев на руке. Вероятно, пальцы-то и были первыми в истории количественными эквивалентами – средствами счета, точно так же, как первыми денежными эквивалентами были шкуры животных или морские раковины. Стандартной мерой длины у русских был «локоть»,



или «аршин» (перс.: локоть). Римские меры длины – *passus* (двойной шаг) и *mille* (тысяча) – дали европейцам меру расстояния, «милю», равную тысяче шагов каждой ногой. А слово «капитал» первоначально означало поголовье скота (от лат. *caput* – голова).

Со временем эквиваленты сбрасывали с себя натуральную форму, теряя связь с реальными величинами, которые они некогда обозначали, и превращались в абстрактные меры количества. Всякий эквивалент стремится оторваться от своей материальной субстанции и обрести автономное, символическое бытие. К настоящему времени деньги успели начисто утратить свою золотую и серебряную плоть, а в самых развитых странах прощаются и с плотью бумажной, превращаясь фактически в чисто идеальную сущность, которая незримо витает в банковских электронных сетях, путешествуя по миру и ухитряясь при этом расти на сколько-то процентов в год. Числа и фигуры, равно как и физические меры пространства и времени, претерпели подобную дематериализацию много столетий тому назад.

Числа и фигуры суть «деньги» математического мира. Как в деньгах в идеально чистом виде представлена меновая стоимость всех товаров, так в числах и фигурах представлена количественная определенность (величина) всех предметов, данных в чувственном опыте. С возникновением теоретической математики числа и фигуры начинают казаться самодовлеющими идеальными сущностями. На них замкнуты все теоретические проблемы математики. Однако было бы в корне ошибочным считать, что математика – это наука о свойствах чисел и фигур, или экономика – наука о свойствах денег. Дело в том, что у чисел и фигур, как и у денег, нет никаких собственных свойств, кроме одного – служить универсальным средством измерения, сравнения и взаимного превращения всевозможных величин (в случае с деньгами – это величины рабочего времени, стоимости товаров).

Приписывать этим чисто количественным эталонам какие-то конкретные качества – все равно, что приписывать зеркалу качества отражаемых им предметов, или деньгам – химические качества золота и серебра. Предметом математики является не «сверхчувственный мир» чисел и фигур (как это считалось со времен пифагорейцев и Платона), но реальная деятельность человека с количественными, пространственно-временными формами вещей.

Математика есть наука об измерении количества вообще (а экономика – наука об измерении количества человеческого труда). «Измерить» в математике значит «построить» в уме. Числа и фигуры служат идеальными стройматериалами, с помощью которых конструируются всевозможные математические пространства, а правила строительства задаются аксиомами. Эта конструктивная деятельность измерения – ни что иное, как особый модус бытия или аспект движения. Движение генерирует материальные тела, поэтому только движением тела и могут быть измерены.

В одном из писем Спиноза разъясняет Чирнгаусу разницу между дефинициями круга. Круг можно определить как фигуру, у которой линии, проведен-

ные от центра к окружности, равны, или как многоугольник с бесконечным числом сторон. Подобные дефиниции описывают отличительные признаки круга по сравнению с другими фигурами того же самого рода (плоскими), однако они не выражают сущности круга, поскольку не позволяют его построить. Сделать это возможно не иначе, как с помощью понятия движения: например, «круг есть пространство, очерчиваемое линией, одна точка которой покоится, а другая движется». Круг, уточняет Спиноза, можно построить и иными, бесчисленными способами, но в любом случае без понятия движения не обойтись. В материальном мире движение есть мера всех вещей, количественное выражение качества всякой конкретной вещи.

### Литература

1 Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – 339 с.

2 Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения. – М.: Наука, 1989. – Т. 1. – С. 297–422.

3 Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Избранные произведения. – М.: Госполитиздат, 1957. – Т. 1. – С. 67–171.

4 Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. – М.: Прогресс, 1985. – 285 с.

5 Ньютон И. Всеобщая арифметика, или Книга об арифметических синтезе и анализе. – М.: Издательство АН СССР, 1948. – 442 с.

### Түйін

#### **Майданский А. Ғылыми таным тарихындағы сапалық және сандық категориялар**

Мақала авторының пайымдауынша, ғылым тарихын сапа мен сандық категориялар призмасы арқылы ғылыми танымға жетудің үш сатысы бар. Олар: бірінші, сезім қасиеттері арқылы танылатын әлемнің «алғашы қасиеті», екінші – заттардың сандық қасиеті арқылы, үшіншісі – іс-қимыл және оның сандық есебі, энергия арқылы. Адам іс-әрекеті негізінде пайда болатын қасиеттерді сапалық жағынан өлшеу.

### Summary

#### **Maidansky A. Categories of quality and quantity in the history of scientific knowledge**

A study of the history of science through the prism of categories of quality and quantity allows the author to define three main stages of the scientific cognition. At the first stage the sensual qualities serve as “primary qualities” of the world; at the second stage the purely quantitative properties of things play that major role; and finally, at the third stage, motion with its quantitative measure, energy, takes the priority. Also, the conditions of quantitative measuring of quality and the nature of units of measurement, the ideal equivalents which are formed in the process of human activity, are under investigation.

*Елена Тимошук* – Владимирский юридический институт ФСИН России (Россия)

## КАТЕГОРИЯ «ЖИЗНЕННЫЙ МИР» В СОЦИОГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

**Аннотация.** В статье жизненный мир рассматривается как категория описания социокультурной динамики. Отсекая метафизическую часть трансцендентального субъекта, мы остаёмся с конструктивистской стратегией изменения личности в культуре, что, несомненно, востребовано и сегодня, когда проективная часть государственной политики направлена в сторону стабилизации этноконфессиональных отношений, мирного разрешения социальных конфликтов. Социокультурная феноменология исходит из того, что множество трансцендентальных субъектов созидают мир культуры и проблема Другого – это проблема взаимодействия с социокультурными стратегиями (образование, экономика, развитие регионов, спорт, художественная культура, вооружённые силы и др.). Другой – это закрытый жизненный мир со своими целями, ценностями, истинами. Обрастая жизненным миром, трансцендентальное эго становится обусловленным эго, и примирить его с иными жизненными мирами – задача образования с его идеей плюральности мира.

**Ключевые слова:** жизненный мир, Гуссерль, феноменология, плюральная социокультурная онтология, интерсубъективность.

Взаимосоотнесённость полей интерсубъективности составляет *Lebenswelt* (жизненный мир). Впервые этот термин применил Э. Гуссерль, что впоследствии доказало его продуктивность, т. к. понятие переросло в категорию экзистенциализма, герменевтики и социальной феноменологии, сделав возможным познание общества и истории.

*Lebenswelt* у Гуссерля является «смысловым фундаментом всякого человеческого знания, в том числе и знания естественнонаучного. Именно забвение жизненного мира, абстрагирование от него, разрыв с ним механики Нового времени положил, по Гуссерлю, начало превращению ее в объективизм и натурализм и тем самым подготовил кризис европейских наук [1, с. 478].

Жизненный мир – это феноменологическое поле, выступающее по отношению к человеку первичной реальностью. Гуссерль описывает его как субъективный, наивный, допредикативный, первоначальный, априорный, докатегориальный. Это – пласт опыта, предшествующий теоретическим субъект-объектным отношениям, данный как установка сознания [см., напр.: 2]. Понятие «жизненный мир» отражает естественную установку сознания или «наивную» точку зрения о том, что вещи, факты, события, процессы – таковы, как мы их воспринимаем. Поэтому он обладает сво-

ей дорефлективной очевидностью: участники одного жизненного мира понимают друг друга с полуслова. Здесь нет дефиниций и классификаций, это мир мифов, суеверий, intersубъективных неогоциаций. У жизненного мира своя истинность, ему противопоставлен мир науки с его категориями объективности, фактуальности, системности, логичности, теоретичности, обоснованности, хотя последний своими горизонтами неизбежно соприкасается и может подпитываться жизненным миром. Хотя Гуссерль противопоставляет жизненный мир теоретическим конструкциям естествознания, в психологическом смысле учёные живут в своих жизненных мирах, тоже по своему идеализированных и сконструированных. Именно поэтому Гуссерль рассчитывал, что феноменологическая установка сознания поможет рефлексивно отделить трансцендентального субъекта и его интенции, интеллекции и внутреннее время от оболочки жизненного мира.

По онтической классификации Р. Ингардена, жизненный мир имеет интенциональную природу: его объекты ранжированы по степени направленности интересов «я» и дальнейшей активности. Человек ориентируется в мире осмысленных объектов своего *Lebenswelt* как у себя дома; чувства, впечатления, воспоминания, ценности обладают для него/неё такой же реальностью, как объекты физического универсума. Смысловые структуры жизненного мира обладают внутренней intersубъективной объективностью, они не требуют доказательства и очевидны для участников. Именно здесь гуссерлевская очевидность выполняет свою нагрузку, но не как трансцендентальная всеобщая достоверность, а как общее поле участников жизненного мира. Как Декарт и Фихте, Гуссерль не может очистить феномены от эмпирических наслоений, однако он стирает границы между метафизикой и психологией [1, с. 467].

Социология исходит из того, что совокупность личностей создаёт общество и культуру. Социокультурная феноменология рассматривает личность как трансцендентальный субъект (автономное, непостижимое, чистое «я»), обусловленный наслоениями социального опыта, которые образованы разнородными устремлениями разных сообществ к выработке моделей совместного выживания. Диалектическая общность и различие опыта «я» и Другого вынуждают их постоянно импровизировать, а также фиксировать ситуативные особенности понимания в идиомах речевого поведения.

Метафизический аспект Декарта-Канта-Гуссерля трансцендентального «я» транспонируется благодаря категориям интенциональности, intersубъективности и жизненного мира. Чистое «я» используется лишь как точка сборки, отправной момент для социокультурного покрытия. Мы как бы проводим умственный эксперимент, представляя, что в иных социокультурных условиях милитарист мог бы быть пацифистом, консерватор – либералом, монист – плюралистом и т. д., многое определяется окружением.

Метафизическая часть трансцендентального субъекта – это возможность врождённых идей, некоей изначальной устремленности, интен-

циональности или, возможно, родовой, генетической памяти. Отсекая метафизическую часть трансцендентального субъекта, мы остаёмся с конструктивистской стратегией изменения личности в культуре, что, несомненно, востребовано и сегодня, когда проективная часть государственной политики направлена в сторону стабилизации этноконфессиональных отношений, мирного разрешения социальных конфликтов.

Социокультурная феноменология исходит из того, что множество трансцендентальных субъектов создают мир культуры и проблема Другого – это проблема нашей работы, прежде всего, с социокультурными стратегиями (образование, экономика, развитие регионов, спорт, художественная культура, армия и флот и др.).

Другой – это закрытый жизненный мир со своими целями, ценностями, истинами. Обрасая жизненным миром, трансцендентальное эго становится обусловленным эго и примирить его с иными жизненными мирами – задача образования с его идеей плюральности мира. «Человек живет в природе, которую он в индивидуальной и совместной деятельности трансформирует в значимый для себя мир культуры. Поэтому на одном и том же «материале» природы сосуществует бесчисленное множество миров человеческой культуры. Проблема же понимания чужой культуры связана с особенностями конституирования любого из возможных и действительных миров. Чужая культура доступна лишь как ранее описанный опыт Другого, посредством «вчувствования» в значения других культур. Слияние отдельных культурных горизонтов и образование культурного сообщества, полагает Э. Гуссерль, является результатом «вчувствования» в чужие значения. Так рождается взаимопонимание. А трансцендентальная теория интерсубъективности перерастает в феноменологическую культурологию – конститутивную теорию смыслов наиболее значимых общекультурных понятий – опорных пунктов человеческой культуры. Решение этой поистине исполнинской задачи Э. Гуссерль завещал своим ученикам» [3, с. 34].

Различие интерсубъективных горизонтов, напротив, делает невозможным осмысленную личностную коммуникацию и трансляцию ценностей. Н.Т. Абрамова анализирует рассогласованность жизненных миров отца и сына Честерфильдов. Первый жил отдельно и писал сыну назидательные письма, однако отстранённость жизненного мира второго сделала нравственные послания отца коммуникативно пустыми [4].

Игнорировать смысловые структуры *Lebenswelt* в социогуманитарном познании, как это делает, например, материализм, по меньшей мере, наивно. Утверждать, что эмпирическое ненаблюдение смыслового объекта (душа, сознание, Бог, ангелы, драконы, эльфы и т. д.) означает его несуществование, будет некорректно. С позиции социокультурной феноменологии, смысловые объекты относятся к другому классу существования объектов, сохраняя при этом возможность воздействовать на индивидуальное и общественное поведение. У Гуссерля групповая субъективность как смысловой объект становится

ся достойным объектом познания (и агентом истории), при этом она избегает судьбы историцизма или детерминизма одного жизненного мира, занимая место рядом с синергетикой как концепцией самоорганизации жизненных миров. «Презираемая докса» или обыденное сознание в своей плюральности и совокупности есть творец социокультурной реальности. Реабилитация повседневности даёт силу освободиться от натурализма, историцизма и теоретического детерминизма. Социокультурным миром правят не теории, не единые законы истории, а множественность интерсубъективных конститутивностей, со своими ценностями-смыслами-энтелехиями-технологиями.

По мнению П.П. Гайдено, феноменология Гуссерля позволила преодолеть примитивные научные представления о мире и человеке (позитивизм, материализм), осуществила глубокую и серьёзную критику научного объективизма: «Философ верно указал на те опасности для человечества, которые несет с собой инструментально-техническая трактовка рациональности, характерная для экспериментально-математического естествознания, у истоков которого не случайно стоит механика, элиминировавшая из научного обихода понятие цели и соответственно смысла. Гуссерлево понимание трансцендентальной субъективности как телеологической структуры, определение философского разума через понятие цели, смысла позволило ему дать глубокое осмысление гносеологических, нравственно-этических и онтологических проблем и поставило феноменологию в ряд наиболее крупных философских школ XX века» [1, с. 486].

Созидавая собственную мифологию жизненного мира, интерсубъективная группа имеет разные шансы освободиться от неё. Казалось бы, чем ближе к знаниям, науке, образованию, тем больше способность видеть ограниченность своей социальной конструкции. Однако для каждой социальной группы есть свои иллюзии. Так, учёные, образующие свой жизненный мир, своё интерсубъективное пространство, тоже могут генерировать ложные установки иного рода – высокомерие, гордость, схоластицизм, историцизм, технократизм, преувеличение влияния теоретического мышления на ход человеческой истории и т. п.

Совокупность жизненных миров образует общество, сложный самоорганизующийся продукт интерсубъективных ценностей, смыслов, значений, обычаев, норм. Находясь в конкретной ситуации, мы верим в то, что верно воспринимаем её. Двойственность феноменологии заключается в том, что она, с одной стороны, принимает повседневность такой, как она есть, где солнце восходит и заходит, земля – это место, где я живу, будущее – это то, что касается меня, и т. д. С другой стороны, признаётся необходимость подвергнуть такую естественную установку феноменологической редукции. С позиции экзистенциальной значимости и социокультурной обусловленности имеет значение первая позиция, дистанцированная от специфического натуралистского подхода к земле как к космическому объекту с железно-никелевым ядром и водородно-кислородной атмосферой.



Возможно, по аналогии с дзен, здесь имеет место тройственный процесс, когда, на первой стадии, знание заключается в том, что горы – это горы, леса – это леса, а реки – это реки. После снятия естественной установки, знание говорит нам, что горы – это не горы, леса – это не леса и реки – это не реки. И, наконец, знание гласит, что горы – это горы, леса – это леса, а реки – это реки. Это – уровень «просветлённой очевидности». То есть феноменологический анализ предполагает созерцание жизненных миров как пристанищ повседневного смысла, а также готовность к процедуре их бракетирования, что и даёт феноменологу подлинную свободу выбора между диспозициями.

Для социокультурного исследования жизненный мир обладает большей эпистемологической ценностью, нежели натурализм, который, обнаруженный в специфической среде учёных, тоже будет представлять разновидность габитуальных диспозиций, обусловленных образованием, работой и социальной средой. Иначе говоря, глубоко научный взгляд на мир может быть такой же профессиональной деформацией, как и его отсутствие. Не следует думать, что феноменология критикует естественные науки, она лишь указывает на ущербность догматической веры в их всемогущество, всезнание и объективность. Настоящей феноменологической объективностью будет признание интерсубъективной обусловленности некоторого знания. Естественнаучное знание вышло из жизненного мира натуральной теологии католицизма. Античная философия – это продукт рабовладельческого общества Древней Греции. Аналогично, религии лишь в догматической репрезентации являются абсолютными, богооткровенными и вечными. При внимательном социокультурном исследовании они оказываются, во многом, результатом сборки определённых исторических необходимостей. Так, буддизм – это социальная критика кастового брахманизма, плюс свободомыслие шраманов и джайнов. Христианство – это сплав революционной части иудейской диаспоры, эллинизма, митраизма, египетских мистерий. Габитуальность феноменологии ставит её ближе к понимающей методологии, нежели объясняющей.

Lebenswelt есть актуализированная форма пространства и времени. Это – не просто живая или неживая окружающая среда, а совокупность обстоятельств, ситуация здесь и сейчас, схваченная сознанием. Он снимает противоречия внешнего и внутреннего, материального и духовного, субъекта и объекта. Это – спайка «Я» и «не-Я», сознания и предметной среды, личности и общества, непосредственная очевидность и интерсубъективная достоверность, нерелефированная данность. Взаимодействие отдельных культурных горизонтов и образование культурного сообщества есть результат «вчувствования» в чужие значения [3, с. 17].

Жизненные миры – это малые и большие социальные группы, которые разделяют ценностно-смысловые структуры своего целевого коллективного сознания. Так, участников политического процесса объединяет вера в их

взгляды на идеальное устройство общества. Участники профессиональных групп, будь то врачи, моряки, связисты, предприниматели и т. д., разделяют общую судьбу в деятельности, оплате труда, защите своих корпоративных интересов. Религиозная группа кооперируется вокруг общих структур веры, нравственных устоев. В традиционном, относительно простом обществе индивид обычно принадлежит к интегративным ценностно-смысловым мирам, вбирающим профессиональные, политические, религиозно-нравственные, эстетические и иные воззрения. Член гильдии купцов определённого региона будет мало отличаться по воззрениям от другого купца его группы. Их взгляды достаточно гомогенны, а идентичность стабильна. В постиндустриальном обществе происходит ценностно-смысловая диверсификация, процесс разделения идентичностей. Индивид может находиться во множестве социальных групп, разделяя определённые ценности их жизненного мира и не разделяя иные. Допустим, Алина работает программистом, по религии она – православная, политические взгляды – радикальный коммунизм, по взглядам на питание – веган, её любимый спорт – пауэрлифтинг, а всё свободное время она отдаёт ухаживанию за амфибиями.

Жизненные миры трансформируются вместе с их социальными носителями. Так, жизненный мир купечества, отражённый на полотнах Б.М. Кустодиева, со своими эстетическими и этическими нормами ушёл в небытие – под влиянием культуры революционного быта пролетариата.

Возникновение, поддержание и форматирование жизненных миров связано с другим социокультурным феноменом – растущей индивидуацией личности в обществе. Индивидуация – это процесс обособления личности от родовых биологических свойств. Из-за растущей индивидуации в современном обществе всё труднее поддерживать первичные кооперативные структуры – институты брака и семьи.

Жизненный мир, артикулированный как жесткий политический дискурс, есть государство. В условиях глобализации возникает вопрос, не сотрёт ли унификация индивидуальные особенности разных стран через стандартизацию потребления, вестернизацию образа жизни? Являются ли проекты национальных государств искусственными амбициями местных политико-экономических элит? Тяготеют ли граждане к космополитизму, свободе передвижения и выражение «Родина – там, где больше платят» будет востребовано в условиях нового глобального порядка, где отсутствуют войны, преследования и локальные идентичности? Критикам традиционных идентичностей не следует забывать про диверсификацию жизненных миров. Усиление космополитического жизненного мира уравнивается тенденцией к сохранению традиционной идентичности, в частности, христианской, по крайней мере, на уровне визуальной коммуникации. Об этом свидетельствуют протесты против минаретов в центре Европы, заявления ведущих общественных деятелей Франции, Германии о приверженности идеалам христианской демократии. Преданность культурному монизму ис-

лама сомнению не подлежит. Нефтедоллары только усиливают веру в Аллаха и твёрдость в традиционных ценностях.

Чрезвычайно продуктивен в разворачивании категории «жизненный мир» оказался М. Хайдеггер, у которого он предстаёт бытием-в-мире, единым горизонтом существования мира и сознания, где последнее опосредует предметный мир, ранжирует его в соответствии с ценностями-смыслами-значениями. На нюансировании этой категории баварский феноменолог построил всю свою систему философии.

Жизненные миры сосуществуют как параллельные измерения на одном и том же социоприродном материале, поэтому они являются неиссякаемым резервуаром значений. Они дают возможность интуитивного донаучного коллективного переживания природы, культуры, общества. Взаимодействие между ними порождает проблему понимания Другого, который становится доступным только через описание, аналогию, антиципацию, партиципацию, эмпатию, взаимодействие.

Каждый жизненный мир имеет свой тезаурус. Основатель аналитической философии Г. Фреге выделил, помимо мира вещей и мира имён, интенциональный мир значений. Понятие «интенциональность» первоначально объединяло феноменологию и аналитическую философию. Весь пафос аналитической философии, однако, равно как постпозитивизма, сводился к тому, чтобы создать искусственный язык, избегавший умножения коннотаций. Сравнивая эту утопическую цель с целью Гуссерля – «*Zu den Sachen selbst!*», следует признать, что второй проект более когерентен и результативен, учитывая тенденции глобализации и диалога культур. Удерживая своё внимание на зазоре «предмет – общественное сознание», мы открываем для себя огромное многообразие перспектив / слоёв / уровней репрезентаций / дискурсов / контекстов знаний. Постоянная работа по обнаружению и экспликации этих слоёв и составляет подлинную археологию гуманитарного познания. Чем больше нюансированным становится социально-гуманитарное познание, тем более оно отдалено от утопий и идеологий; более точно, адекватно и предсказательно. Тем самым мы отдаляемся от идеала простоты знания, однако знание об обществе, похоже, никогда не было простым.

Индивиды и малые группы постоянно погружаются в различные контексты, чего нельзя сказать о массах, которые не разделяют общего контекста осознанно, а делают это лишь бессознательно (например, политические, религиозные, национальные контексты – см. «Воображаемые сообщества» Б. Андерсона). Мы можем изображать общность с помощью СМИ, приводить статистику, однако это – искусственные, непрочные формы, конструируемые интеллигенцией по заказу политэкономических групп.

Индивидуальное или коллективное сознание состоит из системы фильтров прошлых значений и смыслов. Для адаптации новых ценностно-смысловых структур они должны попасть в контекст индивидуального или кол-

лективного сознания через, как минимум, один «горячий» контакт и/или несколько «холодных».

«Горячий» и «холодный» контакты – это агенты влияния, первый – из ближайшей контекстной среды, второй – из удалённой. Когда мы наблюдаем новые смысловые структуры в ближайшем или дальнем окружении, требуется некоторое время для их встраивания в наш контекст. Если происходит отвержение ценностно-смысловых структур, мы стремимся либо поменять социальный контекст, либо выстроить систему определенных запретов и ограничений.

Выработка общих структур понимания, ценностно-смысловых регуляторов и способность к сотрудничеству являются одной из загадок личного и социального бытия. Такие понятия, как «жизненный мир», «габитуалитет», «контекстуальность» помогают нам повысить точность описания социокультурной реальности.

### Литература

1 *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.

2 *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 150–172; *Бабушкин В.У.* О природе философского знания: критика современных буржуазных концепций. – М, 1978. – С. 64–71; *Рикёр П.* Прививка герменевтики к феноменологии / Рикёр П. Конфликт интерпретаций. – М., 1995.

3 *Смирнова Н.М.* От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки». – М.: ИФРАН, 1997. – 223 с. – С. 34.

4 *Абрамова Н.Т.* Традиции: линии конституирования общезначимого опыта // Философия науки. – Вып. 14. – С. 184–188.

### Түйін

**Тимошук Е. Әлеуметтік-гуманитарлық танымдағы «өмірлік әлем» категориясы**

Мақалада адам өмір сүріп жүрген әлем әлеуметтік-мәдени динамика ретінде қарастылған. Әлеуметтік жанжалдар мен этнодінаралық қарым-қатынастарды реттеп, жөнге келтірумен айналысатын мемлекет орнын ескере отырып, автор адамның мәдениет шеңберіндегі конструктивистік өзгеріс стратегиясын көрсетіп, трансценденттік субъект метафизикасын бөліп жарған.

### Summary

#### **Timoshuk Y. Category «life-world» in Socio Cognition**

The idea of article is considered as life-world category description of socio-cultural dynamics. Cutting off the metaphysical part of the transcendental subject, we are left with a constructivist strategy personality changes in the culture, which undoubtedly demand today, when the projective part of state policy directed towards stabilization of ethno-confessional relations, peaceful resolution of social conflicts.

УДК 130.2+7.01

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



**ЭСТЕТИЧЕСКОЕ  
ОСВОЕНИЕ МИРА  
В КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ**



**Аннотация.** Опыт кочевников важен в выработке новой художественной концепции человека, способного к самосовершенствованию и самореализации. Красота, эстетическое в природе и в искусстве отнюдь не простая видимость и дополнительное или излишнее украшательство, но – выражение внутренней, сокровенной жизни духа, что именно эстетика, а не мораль и даже не религия является мерилom, наилучшим для жизни. К сфере эстетического относятся все компоненты системы неутилитарных взаимоотношений субъекта и объекта (природного, культурного, социального, материального или духовного), в результате которых субъект испытывает духовное наслаждение. В эстетическом миропонимании древних кочевников с большой силой выразилось дерзновенное стремление человека путем нравственного совершенствования достичь совершенной свободы, первозданного Света, олицетворяющего собой беспредельное знание, наивысшую красоту и Благо, стремление к тому, что более всего в жизни было достойно почитания и достижения.

Человек не только воспроизводит в своем разуме, в глубинах своего сознания все сущее, целый мир (становится «микрокосмом», «зеркалом и эхом Вселенной»), но он трансцендентен Космосу, беспредельно свободен в своем онтологическом самоопределении и потому становится подлинным творцом собственной сущности.

**Ключевые слова:** эстетическое, совершенство, духовность, гармония, художественный образ, казахская кочевая культура.

Необходимость «человеческого измерения» глобальных задач современности и формирование всесторонне развитой, гармоничной личности, свободно реализующей свои творческие способности, нацеливают на предельное развитие «человеческого» в человеке, совершенствование и развитие его культуры, его духовности.

В данной статье поставлена задача определить место эстетического в культуре и философии. Это – сложнейшая задача на сегодняшний день, учитывая ситуацию в гуманитарных науках. И «культура», и «эстетическое» по своей сложности и принципиальной неформализуемости не поддаются однозначному вербальному определению. Отсюда, существует столько дефиниций, которые, как правило, не совпадают друг с другом и даже часто противоречат друг другу.

В нашем понимании культура – это сфера позитивной духовной деятельности человека. Более широкая сфера деятельности человека, как *homo sapiens*, наделенного свободной волей и постоянно развивающегося на путях рационально-научно-технических достижений – это цивилизация. Таким образом, культура является составной частью цивилизации, ее главной частью, и направлена исключительно на развитие и осуществление духовных интенций человека. Естественно, что из сферы культуры не исключается деятельность человека, направленная на удовлетворение его материальных потребностей, коль скоро человек – существо духовно-материальное. Однако культура предполагает именно духовные приоритеты.

В отличие от культуры, в цивилизации отсутствуют духовные приоритеты. Более того, материальная сфера в цивилизационных процессах стоит на первом плане. Именно поэтому достижения цивилизации часто используются или даже создаются во вред человеку, в то время как феномены и процессы культуры в принципе не могут быть вредными для человека ни в каком плане.

Сфера эстетического всецело принадлежит культуре. В понимании эстетического не меньше разнообразия в толковании, чем в понимании самого феномена культуры.

Эстетика как философская наука – наука сравнительно молодая, хотя собственно эстетическое сознание присуще культуре изначально, а история эстетической мысли уходит своими корнями в далекую древность. Однако впервые сам термин «эстетика» (от греческого *aisthetikos* – чувственный) ввел в употребление немецкий философ А. Баумгартен (1714–1762) в своей двухтомной работе «*Aesthetica*». Этим термином обозначена наука о низшем уровне познания – чувственном познании, в отличие от высшего – логики. Логические суждения – это суждения разума; эстетические – суждения вкуса. Эстетические суждения предшествуют логическим. Их предмет – прекрасное, а предмет логических суждений – истина. Отсюда к эстетике Баумгартен отнес и всю философию искусства, предметом которого он также считал прекрасное. Такое представление об эстетическом как о низшей ступени познания были популярны в философии XIX–XX вв.

Наиболее убедительное определение универсального критерия эстетического качества дал Кант в своей «Критике способности суждения». Кант сделал существенный шаг в развитии представлений Баумгартена, как бы



снямая некий внутренний антиномизм чистого разума и практического разума, т. е., замыкая и завершая эстетикой свою философскую систему.

У Канта эстетическое определяется как не основанное ни на каком утилитарном интересе внепоятийное суждение вкуса на основе чувства удовольствия или неудовольствия. Эстетическое определяется через субъективное восприятие удовольствия, игру душевных сил. Это, прежде всего, «незаинтересованность суждений вкуса», «целесообразность без цели», при которых возникает чувство удовольствия, не отягощенное прагматическими интересами и целями. Примечательно, что Кант формулирует не собственно эстетическое качество, а условие, при котором оно единственно возможно. Философ идет от субъекта, чье незаинтересованное отношение к объекту, отсутствие практической цели является обязательным условием. В природе все целесообразно. Не в этом дело. Возникнет ли чувство целесообразности в отношении с объектом – вот что важно. И зависит это от конкретного индивида, его эстетического опыта, вкуса, художественных пристрастий, психологической настроенности. От этого в свою очередь зависит, испытает ли он чувство эстетического удовольствия, наслаждения.

Красота, эстетическое в природе и в искусстве отнюдь не простая видимость и дополнительное или излишнее украшательство, но – выражение внутренней, сокровенной жизни духа, что именно эстетика, а не мораль и даже не религия является мерилom, наилучшим для жизни.

Свою эстетическую позицию крупнейший русский философ Павел Флоренский отразил в одной из главных своих богословских работ «Столп и утверждение истины»:

- Красота – сила, пронизывающая все слои насквозь.
- Бог и есть Высшая Красота, через причастие к которой все делается прекрасным.
- Все прекрасно в личности, когда она обращена к Богу, и все безобразно, когда она отвращена от Бога.
- Красота понимается как Жизнь, как Творчество, как Реальность [1].

Посвятивший практически всю свою жизнь изучению, прежде всего, эстетического и его места в культуре, А.Ф. Лосев в последние годы жизни остановился на следующем определении: «...эстетическое есть выражение той или иной предметности, данной как самодовлеющая созерцательная ценность и обработанной как сгусток общественно-исторических отношений».

Спектр эстетических переживаний так велик, считал Лосев, что человек в этом процессе может проявиться во всех своих жизненных ипостасях. Такая степень полноты эмоционально-психологических состояний совершенно не свойственна другим областям жизнедеятельности человека, включая нравственно-религиозную. Этим, всеми способностями человека, свободно самопроявляемыми в процессе бескорыстного созерцательного отношения, обусловлено эстетическое удовольствие [2].

Следовательно, категория эстетического обозначает не нечто, принадлежащее только объекту или только субъекту, но определенную систему их взаимоотношений. Именно к сфере эстетического относятся все компоненты системы неутилитарных взаимоотношений субъекта и объекта (природного, культурного, социального, материального или духовного), в результате которых субъект испытывает духовное наслаждение.

Суть этих взаимоотношений сводится к тому, что в субъекте инициируется свободная игра душевных сил. Духовное наслаждение (в пределе – эстетический катарсис) свидетельствует о том, что состоялся духовный контакт субъекта и объекта эстетического отношения; о сверхразумном видении субъектом в эстетическом объекте и через его посредство сущностных основ бытия, неуловимых законов жизни во всей ее целостности, совершенстве, глубинной гармонии всех компонентов; об осуществлении духовного контакта с Универсумом (а для верующего человека – с Богом, Духом), об ощущении себя причастным вечности и бытию.

В эстетических суждениях отсутствует необходимость подчинения нормативным требованиям, всеобщим установкам. Не случайно сами нормы здесь весьма изменчивы. Отсюда исключительно высокая степень свободы эстетического выбора. Этот выбор, отношение, связь у каждого свои, независимо от степени распространенности той или иной ценности, ее общепризнанности. В сущности, многозначность эстетической ценности – следствие субъективной свободы. Многообразие оценок обусловлено разнообразием эстетических вкусов, которых, в свою очередь, ровно столько, сколько индивидуальностей.

Эстетическое, таким образом, не является ни онтологической, ни гносеологической, ни психологической, ни какой-либо иной категорией, кроме как собственно эстетической, т. е. – главной категорией науки эстетики, не сводимой ни к одной из указанных дисциплин, но использующей их опыт и наработки в своих целях. Практически все бытие человека в культуре, его деятельность в культуре, а иногда даже и в более широком контексте бытия, оказываются пронизанными эстетической феноменологией.

Квинтэссенция эстетических отношений связана со сферой искусства, где эстетическое функционирует в виде художественной формы. Уже в глубокой древности ощущали, а со времен античной классики и понимали, что красота, прекрасное, ритмика, образность и т. п. – т. е. все специфические особенности художественного языка искусства доставляли людям удовольствие и тем самым облегчали ту или иную деятельность, привлекали людей к культовым действиям, обрядам и т. п. Не зная механизма и специфики воздействия эстетических феноменов, люди с древности эмпирическим путем научились хорошо и эффективно их использовать.

То, что мы сегодня называем искусством (т. е. некая специальная деятельность, направленная на создание и выражение эстетического, и что

было осознано всего несколько столетий назад под видом изящных искусств) имеет долгую историю, восходящую практически к истокам самой культуры, далеко не всегда было выделено из утилитарно-бытовой или культово-религиозной деятельности в качестве самостоятельного и самоценного вида. В истории культуры искусства (в античности и в средние века под искусствами понимали практически все науки и многие ремесла) возникли вроде бы не только для выражения прекрасного или удовлетворения эстетической потребности человека. Они были, прежде всего, связаны с сакрально-культовыми действиями и утилитарно-практической деятельностью; были ориентированы на их реализацию, но при этом интуитивно акцент делался именно на их эстетической (художественной) сущности.

На современном этапе проблема культурного наследия стала предметом государственной важности, это явилось следствием того, что процесс возрождения духовно-нравственных ценностей, норм, идеалов становится актуальным в становлении национального самосознания казахов как государствообразующей нации независимого Казахстана.

К специфике развития древневосточных культур относится такое понятие, как глубокий традиционализм. Он основывается на особенностях социально-экономического и духовного развития восточных цивилизаций и проявляется во всех сферах культуры народов. Те или иные рано сложившиеся идеи и представления иногда жили многие столетия или даже тысячелетия. Для истории эстетики этот феномен важен в том отношении, что, даже не имея на сегодняшний день полную и исчерпывающую информацию об истории художественно-эстетических идей народов древнего Востока, мы можем с достаточной уверенностью по фрагментарным исследованиям основных памятников культуры установить устойчивые типологические особенности тех или иных древневосточных эстетических представлений.

Кочевое народное искусство имеет свойственные лишь ему характерные черты – а именно передачу не многих, а лишь основных вечных идей: единство природы и человека, идея жизнеутверждения и равновесия, торжества добра над злом, справедливое гармоничное мироустройство. Будучи не самовыражением отдельно взятых художников, а отображением коллективных представлений народа в историческом становлении, эти гуманистические идеи приобретают статус традиционности. Отображенные творчеством бесчисленных поколений народных умельцев, они приобретают недоступное и неподвластное отдельному художнику совершенство.

Духовный мир казахской философии является не хаотичным сочетанием случайных открытий отечественных поэтов и мыслителей, а выражением народного духа с определенными парадигмами и преобладающими, исторически устойчивыми смыслообразами. Эти смыслообразы выстроены вокруг общего понимания мира, места и назначения в нем человека.

Вектор духовного мира казахской философии направлен на гармонизацию отношения человека с природой, человеком (обществом), собственным «я», на поиск оптимальных форм и средств сохранения жизни, ее восходящего развития.

Признавая значимость зароастрийских, буддистских, христианских и, в особой мере, исламских и суфийских религиозных воззрений, оказавших влияние на тюркскую цивилизацию, наиболее важную роль в формировании космоцентрической картины мира казахов выполняет культ Тенгри (Небо), который является первостепенным как в мировоззрении, так и в различных формах традиционной культуры кочевья. Причем, этот культ сохранил свое исключительное значение на всех этапах формирования казахского этноса и его картины мира.

Поэтический опыт ранних кочевников и древнетюркских племен является важной и своеобразной страницей единой целостной исторической картины художественного освоения мира Востока. Древние кочевые народы, жившие в состоянии борьбы и необходимого согласия с огромным пространственным миром, создали искусство, органично вписывающееся в этот мир, ставшее естественным его продолжением.

Кочевник был связан с окружающей природой богатейшей гаммой чувств и представлений, переживаний. Природный мир, чувственно переживаемый – одно из оснований, на котором выросло традиционное мироощущение кочевников. У каждого народа – свой ландшафт, в восприятии которого преломляются его культурные традиции.

Определяющим понятием в природе кочевья стали недосыгаемые горы и безбрежные степи. Они олицетворяли собой самое дорогое и вечное – высоту и чистоту. Бесконечная ширь и высота выражались в стремлении к высокому и духовному. Обращая свой взор к небу, древний кочевник определял свое мироотношение к действительности в мифах.

В мифах человек стремился охватить Мир, Космос, Вселенную, определить свое местоположение в системе мироздания. Тенгри, по представлению тюрков – это Небо (или Космос), который сотворил мир и распоряжается судьбами всего сотворенного им. Космос (Тенгри) одновременно находится в ярусах, каждый из которых состоит из противоположных начал: Добра и Зла, Дня и Ночи, Света и Тьмы и т. д.

Возникновение культов Неба и Земли связано с извечным стремлением человека отблагодарить добрых богов и умиловить злых, поскольку покровительство добрых богов спасало в тяжелые времена. Не случайно уже у древних тюрков высочайшая вершина мира, по их представлениям, называлась Хан Тенгри. В этом аспекте Жер-Су понималась не только как божество, связанное, но также и противостоящее Тенгри как горизонтальная плоскость, ибо привычным для кочевников было видеть горы и равнины [3].

Единство кочевой и оседлой стихии определило природу духовного мира древнего человека. Жизнь в постоянном движении дарила человеку

разнообразие среды, способствовала открытости и активности человека, смело ориентирующегося в мире. По отношению к миру человек определялся универсальностью знаний и занимал центральное положение. Мир огромен по сравнению с человеком, но человек – не крохотная точка, затерявшаяся в бесконечности, а такая же необъятная и могущественная часть мироздания, как вечное небо, безбрежные степи [4]. «Я – могучий, я один лишь меняю судьбы; кто в степи рожден – велики его силы», – гордо провозносит древнейший кочевник Энкиду, сын гор и степей. Благодаря разуму человек способен подняться над миром и достичь вершин своей сущности.

В эстетическом миропонимании древних кочевников с большой силой выразилось дерзновенное стремление человека путем нравственного совершенствования достичь совершенной свободы, первозданного Света, олицетворяющего собой беспредельное знание, наивысшую красоту и Благо, стремление к тому, что более всего в жизни было достойно почитания и достижения.

Сущность человека в религиозно-философском понимании связывалась с его свободой самоопределения, возносящей его «превыше солнца, превыше неба, превыше звезд». Человек не только воспроизводит в своем разуме, в глубинах своего сознания все сущее, целый мир (становится «микрокосмом», «зеркалом и эхом Вселенной»), но он трансцендентен Космосу, беспредельно свободен в своем онтологическом самоопределении и потому становится подлинным творцом собственной сущности.

Опыт кочевников важен в выработке новой художественной концепции человека, способного к самосовершенствованию и самореализации. Впоследствии аль-Фараби и другие представители восточного перипатетизма возьмут за основу идеал такого человека (инсан ал-камил – совершенный человек), способного разумно править миром.

Тем не менее, древний человек не был отделен от природы, он всегда пребывал внутри нее, составляя полную гармонию с ней, реально ощущая вокруг ее целостную естественную конкретность. Природа в его мировоззрении представляла собой чувственно-конкретную, одушевленную красоту, являя собой эстетический предмет. Человек брал материал из полноты самой жизни, где окружающая среда представляла оформленное многообразие, упорядоченное и избранное, чувственно воспринимаемое, конкретное, и потому уникальное. Непосредственное живое созерцание вечно движущейся и изменяющейся природы развивало у человека воображение, творческую фантазию, способствовало выработке прекрасного как меры освоения человеком окружающей действительности.

Вывод об определяющем влиянии представлений человека о космосе и отражении их на религии, мировоззрении, на конкретном творчестве делает очевидным необходимость изучения художественной практики древних кочевников через освоение основных понятий о структуре мироздания, о месте человека в нем.

В устном поэтическом творчестве красота была присуща и природе, и человеку. Она заключалась в радости жизни, в расцвете природы, в ее объективности и гармонии. Считалось, что в красоте заложено и прекрасное, и жизненно-необходимое, чисто эстетическое любование предметами и явлениями, а также и практическое, утилитарное отношение к ним. Принцип симметричности, ритмической организации выражал в искусстве кочевья гармоническую уравновешенность, соразмерность мироздания, усматриваемой в бесконечности связей человека с природой, частей с целым, в действительной целостности природы. Все проявления прекрасного в природе, такие, как симметрия, ритмичность, гармония, пропорциональность свидетельствовали о господстве человека над природным материалом, о высокой степени его освоения. Постигаемая гармония мира совершенствовалась человека.

Древние мировоззренческие комплексы казахов не нуждались в храмах, канонических книгах, профессиональных служителях культа, а проявлялись в сфере быта, межличностных отношениях, в форме национальных традиций и обычаев, на основе которых в течение веков формировались мировоззрение и национальный тип поведения не одного поколения древнего, средневекового и современного населения Казахстана.

Красота заключалась в чувственно воспринимающей реальности, где все соразмерно, истинно. Человек, охватывая природу как целое, видел красоту в естественной гармонии органической и неорганической жизни, воспринимая себя во внутреннем равновесии с видимым миром.

В образе Тенгри объединились различные ипостаси мироустройства казахов: Мир, как Абсолют и как видимая, осязаемая реальность, включающая Небо, Солнце, Луну и Землю, как божественно-космическое образование с его иерархическими уровнями; и Мир, как совершенная Гармония – идеал. Культ этот, достаточно устойчивый на протяжении многих веков, оказался тем фундаментальным и исторически-стабилизирующим фактором, который не был утерян при многих других религиозных воздействиях, поскольку сохранился в бессознательных архетипах человеческой памяти.

Самое интересное – то, что архетипы, менталитет проявляются всегда на бессознательном уровне, и поэтому, когда осуществляется поиск мировоззренческих оснований, то он поневоле ориентируется на вычленение исходных бессознательных структур, которые скрываются за ширмой фетишей и иллюзий. Если искать за видимостью сущность, то следует отрешиться от внешности явлений и перейти к анализу стереотипов сознания, набора привычек, имеющегося опыта, полученных знаний, которые в своей основе являются «коллективным бессознательным». Оказалось, что корни всего лежат не столько во внешнем мире, сколько внутри самого человека, импульсов его существования, способов его бытия.

Музыка, танцы, орнаменталистика, изобразительные и словесные искусства (ораторское искусство, поэзия), всевозможные зрелища (позже – те-



атр), с древности играли в культуре значительную роль. Считалось, что искусства – это некое необязательное, бесполезное, но приятное дополнение к серьезным (т. е. практическим, утилитарным), «полезным» делам.

На самом деле, они предстают выразителями некоего смысла, объектами неутилитарного созерцания, а может быть, и медитации, и доставляют созерцающему их духовное наслаждение. Именно тогда они все являются эстетическими объектами, выполняют свою основную функцию духовного контакта и могут быть только в этой (эстетической) плоскости поставлены в один ряд. Это означает, очевидно, что без искусства, т. е. без эстетических феноменов и отношений культура, да и человечество в целом, существовать не в состоянии.

Искусство во все времена занимало в жизни человека важное место. Даже в наше сложное, противоречивое и очень суетливое время трудно представить себе человека, равнодушного к искусству. Ведь искусство – это богатейший мир прекрасных образов, это полет фантазии, это желание понять смысл жизни и человеческого бытия, это концентрация творческих сил человека... Кто не видел многоярусные, устремленные ввысь буддистские пагоды, изысканную вязь мусульманских орнаментов, скорбный лик Богоматери, глядящий на нас с православных икон...? Кто не восхищался совершенством античных статуй, грандиозностью средневековой готики, прекрасными образами ренессансных мадонн, буйством воздуха, света, жизни у импрессионистов, загадками, которые нам загадывает сюрреализм...? Кто не восторгался величайшими творениями Данте и Микеланджело, Шекспира и Пушкина, живописью Леонардо и Рубенса, Пикассо и Матисса, гениальной музыкой Баха и Моцарта, Бетховена и Шопена, Чайковского и Шостаковича, скульптурой Родена и Майоля, фильмами Феллини, Бергмана, Тарковского? Тогда что же такое искусство? Почему оно имеет такое влияние на человека?

Искусство – это форма культуры, представляющая собой сферу духовно-практической деятельности людей, которая направлена на художественное постижение и освоение мира. В искусстве эстетическое сознание выражается в наиболее концентрированном виде, хотя при его создании художественность произведения далеко не всегда являлась главной целью его творцов. Тем не менее, именно благодаря ей (и за нее) ценилось произведение искусства, ибо только высокохудожественные произведения объективно были в состоянии выполнить предназначенные им самой культурой функции, только они высоко оценивались (на основе интуитивных критериев) современниками, и только они в конце концов вошли в сокровищницу человеческой культуры, являясь истинными художественно-эстетическими феноменами.

Художественное освоение мира впервые было осознано как форма познания в немецкой классической философии, в первую очередь – в философии искусства Шеллинга.

Философия и искусство – личностно персонифицированные формы культуры. Философия учит искусству правильной гармоничной жизни. В данном контексте термин «искусство» применяется в широком смысле – как альтернатива науке с ее логикой и формальными предписаниями, указывая, что только сам человек в состоянии сделать свою жизнь счастливой и успешной. А. Шопенгауэр отмечал, что философ никогда не должен забывать, что философия есть искусство, а не наука. Между тем, в философии существует тенденция ориентировать философию либо на науку (Платон, Гегель, Гуссерль – классическая философия), либо на искусство (Кьеркегор, Хайдеггер, Ясперс – неклассическая философия). Если науку конституируют разум и «понятие», то искусство – чувства и понятия «красота», «гармония».

В более узком смысле термин «искусство» – это определенная технология, доведенная до совершенства, гармонии, красоты, эстетической ценности. Иногда философия и искусство могут сливаться, как, например, в художественных произведениях Толстого, Достоевского, Сартра, где философия экзистенциализма подается не в концептуально-теоретической форме, а в форме художественно-образного произведения.

Искусству доступно то, что не доступно науке – человек, его внутренний мир, чувства, переживания, эмоции. Зачастую аналогом творчества и выступает деятельность художника, автора произведения как результата культуротворчества. Художник способен в произведении искусства выразить сущность переживаний, идею прекрасного, идею духовного. Поэтому усвоение произведений искусства становится средством становления духовного мира человека, этического и эстетического воспитания.

Поле искусств в истории культуры обширно и многообразно. И резонно спросить, неужели орнамент на какой-нибудь табакерке, легкая танцевальная мелодия, фривольные сценки в живописи художников XVIII в. и православная икона имеют что-то общее и могут быть хотя бы в какой-то плоскости поставлены в один ряд. Да, могут быть поставлены – при одном, конечно, условии, что все они являются истинными произведениями искусства, т. е. являются художественными произведениями, или – эстетическими феноменами. Ясно, что уровень эстетического, степень осуществления контакта и возведения человека в духовные сферы во всех этих и других случаях с произведениями искусства будут существенно различными, это, однако, не меняет сути. Главным в любых настоящих произведениях всех видов искусства (независимо от того, с какой целью они создавались, и какие функции были призваны выполнять в своей культуре в момент их включения в нее) является их художественная ценность, т. е. – эстетическая функция, с помощью которой они и выполняли остальные, как правило, утилитарно-прикладные или культовые функции.

Например, очевидно, что для художественно восприимчивого человека православной культуры уровень эстетического в древнерусских иконах зна-

чительно выше, чем в расписной ложке или в живописи Леонардо, скульптуре Микеланджело и т. п. А для художественно одаренного китайца или представителя мусульманской культуры уровень эстетического в каллиграфии (для одного – иероглифов, для другого – арабской вязи) окажется значительно более высоким, чем в той же древнерусской иконе. И объективно это отражает специфику эстетического и его функционирования в культуре.

В традиционных представлениях казахов о Вселенной музыка обладает совершенно уникальной ролью, не имеющей аналогов в мировой культуре, являясь не только художественной ценностью, удовлетворяющей сугубо эстетические потребности этноса, но образуя своего рода структурирующее ядро культуры, социума, Универсума. Такая многофункциональность дает основание рассматривать Музыку не только как музыкальное сообщение в культуре, обладающее художественной ценностью и удовлетворяющее сугубо эстетические потребности этноса, но как ключевой миромоделирующий элемент, способный самостоятельно и существенным образом определять картину мира казахов.

Гармония Мироздания является в культуре казахов музыкально-философской категорией, поскольку именно музыка задает гармонию макрокосмоса. Космос же, как объективный вне человека существующий мир, для казаха является той целостностью универсального характера, которая является собой совершеннейшую позитивную гармонию. Музыка выступает как гармонизирующее начало всеохватности и полноты Космоса.

Важно отметить в этой связи, что Музыка в традиционной культуре казахов несет в себе информацию более глубокую, нежели это имеет место в современных представлениях о художественном творчестве. Ее суть – в понимании творчества, а, точнее говоря, Творческого Начала в единстве с Миром. Ибо Универсум казахов функционирует по Космическим законам, в основе которых – Гармоничность Мироздания [5].

Музыка задает и гармонию бытия отдельного человека, становясь не просто социально-психологическим фоном основной деятельности человека, не только средством развлечения и даже не столько эстетическим наслаждением, сколько являя собой объект высочайшего почитания; причем не просто сопровождает человека от рождения до смерти, но и ведет его по жизненному пути, оберегая и охраняя его от различных невзгод. Основными творцами, создателями ценностей являются баксы, жырау, жырши, акыны, кюйши – носители музыкальной традиции этноса, выразители его исторической памяти. Обладая высоким социальным статусом в обществе, традиционные музыканты воспринимались как люди особенные, избранные, наделенные божьим даром, универсалы, определяющие связь-познание и самореализацию человека в мире, хранящие гармонию кочевой культуры, носители священного знания.

Фактически все многообразные художественные языки искусства возникли для реализации эстетического (= художественного) выражения. Об-

разы и художественные символы искусства – наиболее концентрированные, предельно насыщенные эстетической энергией феномены. Многие виды искусства с древности были направлены (и часто достаточно осознанно), если не на преобразование в онтологическом смысле, то, по крайней мере, на какое-то улучшение, просветление, украшение человека, окружающей его среды, жизни в целом.

### Литература

- 1 *Бычков В.В.* Эстетический лик бытия (умозрения Павла Флоренского). – М.: Знание, 1990.
- 2 *Лосев А.Ф.* Эстетика природы. Текст / А.Ф. Лосев, М.А. Тахо-Годи. – М.: Наука, 2006. – 419 с.
- 3 *Акатай С.Н.* Мировоззренческий синкретизм казахов (истоки народной мысли). – Алматы, 1993. – Вып. 1. – С. 60–149.
- 4 Эпос о Гильгамеше. – М.: 1961. – С. 13.
- 5 *Аязбекова С.Ш.* Картина мира этноса. – Алматы: КИЦ ИФиП. – С. 8–9.

### Түйін

**Сатершинов Б., Жолмухамедова Н. Қазақ философиясындағы әлемді тану эстетикасы**

Мақалада Қазақстан философиясындағы адам болмысының эстетикалық табиғатын ашып зерттеуге талпыныс жасалған. Автордың пайымдауынша мәдениеттегі адам өмірі, оның мәдениеттің бір бөлшегі болуы түбегейлі эстетикалық феноменологиямен ұштасуда. Утилитарлық қатынасқа жатпайтын субъект пен объект арасындағы (табиғи, мәдени, әлеуметтік, материалды және рухани) байланыстар жүйенің эстетикалық компоненттері нәтижесінде адамның рухани кемелденуіне әкеледі.

### Summary

**Satershinov B., Zholmuhamedova Zh. Aesthetic development of the world in the Kazakh philosophy**

The paper attempts to substantiate the aesthetic nature of human existence in the Kazakh philosophy. Virtually all human existence in the culture, its activity in the culture, and sometimes even in the broader context of life, are riddled with aesthetic phenomenology. The sphere of the aesthetic components of the system are all non-utilitarian relationship between subject and object (natural, cultural, social, material or spiritual), as a result of which the subject experiences a spiritual experience.

**А. Жанбатыр – Абай атындағы Қазақ мемлекеттік педагогикалық университеті (Алматы)**

## **ЖЕР КОНЦЕПТІСІНІҢ ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІНДЕ АЛАТЫН ОРНЫ**

**Аннотация.** Мақалада жер концептісінің қазақ мәдениетінде алатын орны қарастырылады. Жер концептісі қазақ мәдениетінің ең іргелі де тұрақты, құрылым құраушы сипаты басым, қазақтың төл ұжымдық салт-санасының бедерін айқындайтын мәдениеттанушылық категория деген пікір айтылады.

**Түйін сөздер:** жер, концепт, қазақ мәдениеті, мәтін, мәдениеттанушылық категория.

Жер... Бабаларымыздың қысқа да нұсқа қара сөзі. Қасиетті сөз, киелі сөз. Әрбір адам баласы жер бетінде дүниеге келеді, өсіп-өнеді, жерден ырыздығын алып, салтанат құрады, дәм-тұзы таусылған күні о дүниеге аттанып, жерменен қайта қауышады. Ойлансақ, адам баласының жерсіз күні жоқ екен. Ұлы Жаратушының адамды жерге жіпсіз байлағаны тайға таңба басқандай көрініп-ақ тұр. «Тал бесіктен жер бесікке дейін» деген қазақтың бір ауыз сөзінің өзінде жердің адам болмысындағы орнын меңзейтін терең фәлсафа жатқан жоқ па?

Адамзат тарихында ұлттар мен ұлыстар, тайпалар мен рулар, үлкенді-кішілі мемлекет атаулының барлығы дерлік жақсы жер-суды иемденіп, қоныстануға күш салғанын білеміз. Ірілі-ұсақты соғыстардың да көздегендері – жаңа жерлерді басып алу, жер бөлісі болатын. Мәдениет те, өркениет те түптің түбінде сондай сулы, нулы, құнарлы жерлерде пайда болғаны бүгінгі таңда баршаға аян.

Жер, сонымен қатар, ежелден алыс-беріс, сауда-саттық, яғни экономикалық қатынастар саласында да байлықтың белгілі көрсеткіші ретінде қарастырылып келді және бұл категория осы кезге дейін өз мәнін жойған жоқ.

Өзінің мемлекеттілігін құраған әрбір үлкенді-кішілі халықтың өмір сүретін жер аумағы, яғни территориясы бар.

Қысқасы, жер мәселесі адамзат мәдениетінің бастауынан келе жатқан оның елеулі, іргелі сипаттамаларының ең негізгісі десек, қателікке ұрына қоймаспыз.

Қазақтың және оның прототектерінің туған жермен арақатынасы бірнеше дүниетанымдық принциптерге негізделген. Біріншіден, көшпелі қазақтар қоршаған ортаны, табиғатты адамға қарсы қоймаған. Табиғатты кастерлеу адамдық парыздан пайда болады. «Дүниенің һәм көрінбеген

сырын түгелдеп, ең болмаса денелемесе, адамдықтың орны толмайды» [1, 139 б.], – дейді Абай жетінші сөзінде. Көшпелілер түсінігінде жер жай ғана қоршаған орта емес, ол – тірі, жанды бейне, «Жер-Ана». Көшпелі өзін сол Жер-Ананың перзентімін деп есептейді. «Туған жер топырағынан жаралдым» дейтін адам табиғатқа қарсы қиянатқа бара алмаған. Сондықтан да халық санасында туған жерді қорғау, өзен-суды, арынды, өз өміріңді қорғау деп есептелген. «Ер – туған жеріне, ит тойған жеріне», «өзге елде сұлтан болғанша, өз елінде ұлтан бол» дейтін халық мақалдары, жоғарыда айтқандарды дәлелдеп отыр.

Жер-Ана қазақтың экологиялық мазмұны басым мәдениетінде ата-бабадан қалған басты мұра, әруақтың мекені деп бағаланған. А. Сейдімбек Геродоттан сақтардың жерді қалай қастерлегені туралы мынандай мысал келтіреді: «Сырға дейін барлық жерді жаулап алған парсы патшасы Дарий сақ еліне жорыққа шығады. Алайда сақтар шешуші шайқасқа бармай, жауды шөлде титықтату үшін жалтара береді және сақ патшасы Иданфирс онысын Дарийге былай түсіндіреді: «Патша менің айтарым мынау. Мен бұрын да ешкімнен қорқып қашып көрген жоқ едім, енді сенен қорқып қашып жүргенім жоқ. Алайда сені көрген бетте неге шайқасқа түспегенімді айттайын. Бізде не қалаларымыз, не өңделген жеріміз жоқ. Біз талан-таражға түсуден қорықпаймыз, сонан соң да сендермен соғысуға асыға қойғанымыз жоқ. Егер, сендер қайтсек те бізбен соғысамыз деп өңмеңдеп қоймасаңдар, онда жолдарыңда біздің ата-бабаларымыздың бейіттері бар. Соны тауып алып, бірінің мұртын сындырып көріңдерші, сол кезде бейіт үшін біздің қалай соғысқанымызды көресіңдер» [2].

Белгілі қазақстандық мәдениеттанушы Т.Х. Ғабитовтың қазақ жерінің кеңістік-уақыттық өрісі қарастырылған «Қазақ мәдениетінің типологиясы» еңбегінде мынадай тұжырымдар келтірілген: «Түрік этностарының мәдени кеңістігін қарастырғанда мынандай ерекшеліктерге назар аудару керек.

Біріншіден, түріктің төлтума мәдениеті арабтардікіндей шөл сахарادا емес, ландшафтысы қолайлы Саян-Алтайдың орманды даласында ұялаған. Яғни қуаң еуроазиялық Ұлы Даланы игеру үшін Өтүкеннің қара орманында қор жинау керек еді. Бұл қор жинақтау аймағын Қытай мен Иранның шет пұшпағы деп қарастыру ақиқаттан алшақ.

Екіншіден, түріктік этномәдени тұтастықтың тарихи тұрақтылығының тағы бір себебі Орталық Азияның мыс-темір кендеріне де бай болуымен қатысты. Металл өндеуді өте ерте кезден меңгерген прототүріктік мәдениет ол аймақта қуатты күш болған. Мәдениет тарихын зерттеушілердің кейбіреулері шумерлік металлургия мен сібірлік қару-жарақтардың ұқсастығын атап көрсетеді (О. Сүлейменов, Н. Оспанұлы, М.М. Әуезов, т. б.).

Үшіншіден, дала биоценозының тағдырын күтпеген жағдайда құрғақшылық пен ылғалдылық циклдерінің ауысып тұруы шешіп отырған» [3, 32–38].



Көшпелілерде Отан деген ұғым өте қастерлі болып есептелген. Оны Атамекен деп атаған. Ғалым Ж.Ж. Молдабеков «атамекен» ұғымына мынандай сипаттама береді: «Атамекен – дала өмірінің қазығы, қоныс кеңістігі... Қазақ өзін атамекеннен, атамекенді өз болмысынан ажыратпаған. Атамекен – мал мен жанның ырыздық бұлағы, кір жуып, кіндік кескен қауымның тұрағы. Атамекен ұғымы үш түбірден құрастырылған сияқты: ол әлем мен мүлік атасынан тұратын дүние, мал-жанды көбейту мен оны жақсарту бағыты, ата-тегі мен үрім-бұтақтың дәстүр салты» [4, 67].

Қазақ түсінігінде жер киелілік түсінігімен астас келеді. Оның негізінде анимистік, тотемистік және фетишистік көне нанымдар да жатыр. Атақты мәдениеттанушы Ю. Лотман осы туралы былай деп жазады: «Пұттар мен киелі жерлер ғана арқау болар ауызша текстің белгілі бір орын мен белгілі бір уақытқа бағышталуы (киелі пұттың қызметі мәдениет аясы тұрғысынан салттық жағынан да соның ғана уақыты болатын, әрі жергілікті аңыздардың мәйегіне айналатын белгілі бір уақытта ғана жанданады) жазба және жазусыз мәдениеттердің жергілікті ландшафтыда мүлдем әрқилы күй кешулерінен байқалады. Жазба мәдениет Құдай немесе табиғат жасаған дүниені текст ретінде қарастыруға әрі ондағы мәліметті оқуға тырысушылыққа бейім» [5, 248–249].

Киелі заттар мен құбылыстар табиғат феномендерін адамға пайдалы (киелі) немесе зиянды (кесірлі) деп бөлуден туындайды. Бұл жалпы архаикалық мәдениетке тән нәрсе. Жер шарында адамзаттың орналасуы олардың белгілі бір ландшафтқа икемделуімен тығыз байланысты екендігі белгілі. Ландшафт деп табиғи-территориялық жүйені айтамыз. Ол өзіндік бедерімен (рельефімен), ауа райы жағдайымен, ерекше өсімдіктер мен жануарлар әлемімен айқындалады. Өзін қоршаған ортаның ерекшеліктеріне бейімделу барысында сол жерде орналасқан адамдар өзіне қажетті құрал-сайман түрлерін, азық табу тәсілдері мен жолдарын ойлап табады.

«Қазақ ұлты ру бойынша, қанаттас көшіп қонады. Көктеулі, жайлау, күзеу, қыстаулықтар үлкен жағынан ру негізінен болады. Тек қора-жайлар ғана жеке отбасының меншігінде болған. Осындай болғандықтан көктеулік, жайлау, күзеу, қыстаулық жерлерге рулар арасында ішінара қонысқа таласу кезігіп отырған. Жер туралы белгілемеді: қонысқа кім бұрын қонса, жер ошақ қазып, күл төксе, қоныс сол адамдікі, қонысқа иелік етуші басқаларды өрістен қууға болмайды. «Алдымен қонғандар қоныс алса, сонғы қонғандар өріс алады», – дейтін сөз содан қалса керек.

Егіндік жерге кім еңбек етіп, тоған қазып су шығарса, жер соныкі болсын: басқалар таласпасын. Бастау, бұлақ суларын кім бұрын тауып көзін ашса, иегерлік ету сол адамда болады. Біреудің меншіктенген жер-суына, қонысына таласуға болмайды. Егер зорлық істеп тартып алушылар болса, оның кім болуына қарамай тартып алған, зорлық етіп алған жер-суын қайтарып берумен бірге, зорлығының сипатына қарай айыпқа кесіледі» [6, 92].

Туған жермен қарым-қатынастың рухани-практикалық тәжірибесін терең сезіну қазақ мәдениетінде бастапқы табиғи нақтылық түрінде, яғни «жер мен ел – егіз» деген концептуалды және бейнелі формада берілген.

Жермен рухани жақындық әлемді, өмірді ерекше түйсінуді, сезінуді, мінез-құлықтың ерекше қырларын қалыптастырды. Мұны халық мінез-құлығындағы көнтерілілік, төзімділік, мейірімділік сияқты қасиеттерден көреміз. Шығыста өмірдің мәні мен мағынасына тереңдеп енудің, Жаратылыстың құпияларын түсінудің басты мүмкіндігі данышпандық болып табылады. Өзін жердің егізі ретінде жете түсінген адам, тіршілік пен болмыстың да мәніне жетудің тәсілдерін тапты. Ол әрбір күнді терең бағалауынан көрінді. Бұл жердегі қазақтардың данышпандығы – әрбір күнді өмірдің «өзегі» ретінде қабылдауы.

Мұнда күнделікті өмір барысы «туған жермен» тұтастықтағы баға жетпес игілік ретінде іштей шабытқа толы. Осы әркім өмірінің ішкі жаратылысы, осы өмір шығармашылығы қатал көшпелі тұрмыс пен болмыс жағдайында баға жетпес болып табылды. Күнделікті өмірге терең мән беру, оған тереңдеп ену – бұл қазақтар үшін өзіндік ақиқат және өмірінің басты ережесі болды. Жермен өзара бірлікте болу рухани және сезімдік тірек ретінде өмірді жаратты, осы бірлік мәдениеттің барлық формаларында өз бейнесін тапты.

Қазақ күн мен түн ат үстінде дамыл таппай өз жерінің кеңістігін күзетті- туған жер үшін жанын беріп қызмет етті. Бұл аспектіде табиғатқа деген қатынас көңіл аударуды талап етеді, ол қазіргі экологиялық, табиғатты тек өмір сүру ортасы, күш салу объектісі, жаттанған, бір сыртқы нәрсе ретінде қарайтын көзқарастан түбегейлі ерекшеленеді. Қазақтың дәстүрлі экологиясындағы негізгі идея – адам мен табиғаттың бастапқы бірлігін негізгі мән ретінде қабылдау, осыдан барып жер – бұл отан деген органикалық пайымдау келіп шығады, қарым-қатынастың үзілмес, керісінше, жылдан жылға тереңдеп, байып отыратын өнегелілік негізі туындайды: жер адамды бүкіл ғаламмен байланыстырып тұр. Бұл жерде дәстүрлі мәдениеттің терең этикалық құндылығы көрінеді.

Табиғатқа деген халықтың көзқарасы оның рухани дүниесінің ең терең қасиеттілігіне жатады. Оған дәлел ретінде мынадай теңестіру келтіруге болады. Табиғатқа деген еуропалық көзқарасты алсақ, оның бірталай ерекшеліктерін байқаймыз. Еуропалық көзқарас бойынша табиғатқа деген қарым-қатынаста о бастан принципті түрде дамыған бір негіз бар, ол ұстаным – табиғатты қоршаған орта деп қана біліп-түсіну. Осыдан барып табиғатты өзінен тыс, өзіне байланыссыз деген түсінік пайда болған. Адам өзін кең дүниенің өзегі деп білуін философияда антропоцентризм деп атайды. Осы түсінікке орай табиғатты тек пайдалану дәрежесінде қалдырып қойғандықтан қазіргі заманда бұл рухани тығырыққа, дағдарысқа апарды, апарды да. Табиғатқа еуропалық көзқарастың негізі – адамның табиғаттан

биік тұруы, табиғаттың алдында өзін ерекше данышпандық күйде сезінуі. Европалық көзқарасқа сай табиғатты тек қана қажеттілікке жарату, пайдалану, оның байлығын алып, керекке жұмсау деген біржақты дүниетаным пайда болды. Екінші жағынан, осы түсінік санаға енгендіктен, күнделікті тіршілікте де, қоғамдық өмірде де бұл көзқарас іс-әрекетке айналғанын білеміз, тіпті табиғатты игеру, пайдаланумен қатар оны бағындыру деген ұғым іс-әрекетте кеңінен орын алады. Табиғатқа деген мұндай көзқарас қазіргі заманда қоғамды рухани жағынан да, этикалық жағынан да күйзеліске ұшыратқанын байқаймыз.

Ал, қазақтың дүниетанымына тоқталсақ, онда табиғатпен қарым-қатынас құру өзегі өзгеше. Қазақ табиғаттың қыр-сырына етене жақындығын, рухани кіндіктес екенін өте терең және жан-жақты философиялық тұжырым ретінде сабақтайды, ол – ел мен жер егіз деген тұжырымы.

Ел мен жер егіз деп білген халық табиғаттың адаммен байланысын, жақындығын аса бір даналықпен, көрегендікпен тұжырымдағанын байқаймыз. Табиғат пен адамның егіз сынды байланысын сонымен қатар көркем түрде, көркем бейне концепциясы түрінде жеткізе білген, неге десеніз, интеллектуалдық қарқын мен көркем қиял біртұтасып, көркем бейне түрде философиялық тұжырымға айналып отырған.

Көшпенділердің табиғатпен құратын қарым-қатынасының бір сыры осында жатыр. Ал екінші жағынан – ай, жұлдыз, күн мен түн, сылдыр су, кең жазира т. б. – Тәңірдің көп көрінісінің бірі деп білгендігі. Қазақ халқына образды, бейнелі ойлау өрісі тән. Сол бейнелі ой өрісіне сай, мысалы, ай-жұлдызға бата қылғанда, онда астарлы мән бар, аталы ұғым жатыр: Жарық Дүниенің, Жер Ананың сан алуан шексіз көріністері – Көк Тәңірдің – Бір Жаратушының сыр берген – жарылқаған көріністері. Осының негізінде табиғат пен адамның үйлесімділігіне қатысты қазақ мәдениетінде көркем бейнелер мен әдеп принциптері қалыптасқан.

Туған жер мен адамды асқақтату сезімі қазақ дәстүрлі мәдениетінің мәтіндерінде – ауыз әдебиеті үлгілерінде, жыраулар мен ақындар шығармашылығында, ағартушылар деп аталып келген интеллектуалды алыптарымыздың еңбектерінде, алаш қайраткерлерінің саяси-әлеуметтік, әдеби-публицистикалық шығармаларында, кеңестік кезең мен тәуелсіздік тұсындағы мәтіндерде кең өріс алған.

Құт-береке, бақыт қонысы Жерұйықты тапсам деп Асан Қайғы бабамыздың желмаясымен жер-жаһанды кезіп, бармаған жері, баспаған тауы жоқ. Қой үстіне бозторғай жұмыртқалайтын жайсаң заманды аңсап, жоқшылық пен мұң-зарды, жауластық пен қиянат-қысастықты, қасірет-қайғыны білмейтін, жері шүйгін, суы мол жомарт өлкені іздеп, бүкіл ғұмырын сарп еткен екен. Қазақтарды сондай бір дархан, ырысты алқапқа қоныстандырып кетсем деген ізгі арманына болашақта халқы жете алатынына сенді.

Концепт дегеніміз философия мен лингвистикада белгілі бір ұғымның мазмұны, атау мен белгінің мән-мағынасын білдіретін термин [7]. Осы тұрғыдан алғанда, осы шағын мақаламызда біз жер концептісінің қазақ мәдениетіндегі орнын анықтауға талпыныс жасадық. Жер концептісі қазақ мәдениетінің ең іргелі де тұрақты, құрылым құраушы сипаты басым, қазақтың төл ұжымдық салт-санасының бедерін айқындайтын мәдениеттанушылық категория деп қорытындылаймыз.

### Әдебиеттер

- 1 Құнанбаев Абай (*Ибраһим*). Шығармаларының екі томдық жинағы. – Алматы: Ғылым, 1977. – 1 т.
- 2 Сейдімбеков А. Геродот // Қазақ әдебиеті. – 1994. – 6 қазан.
- 3 Фабитов Т.Х. Қазақ мәдениетінің типологиясы. – Алматы: ҚазҰУ, 1998.
- 4 Молдабеков Ж.Ж. Қазақ осы – мың өліп, мың тірілген. – Алматы: Санат, 1998.
- 5 Лотман Ю. Мәдениеттер типологиясы // Әлем: Альманах, 1991.
- 6 Хасенов Ә. Қазақстан мәдениеті мен өнерінің тарихы. – Алматы: ҚазМУ, 1988. – 3 т.
- 7 <http://ru.wikipedia.org/wiki/>

### Резюме

#### **Жанбатыр А. Роль концепции земли в казахской культуре**

В данной статье рассматривается роль концепции земли в казахской культуре. Автор считает, что концепция земли в казахской культуре занимает основополагающее, неотъемлимое, культурабообразующее положение и является определяющей культурологической категорией.

### Summary

#### **Zhanbatyr A. The role of territory concept in Kazakh culture**

This article examines the role of the concept of land in Kazakh culture. The author believes that the concept of land in Kazakh culture takes *osnovopolgayushee*, *inalienable*, *kulturaobrazuyushee* position and is a defining cultural urological category.

## ФИЛОСОФИЯ ЛИЧНОСТИ: ПРОБЛЕМА АКТЕРСКОГО ТВОРЧЕСТВА В ТЕАТРЕ

**Аннотация.** В статье рассматриваются личность актера и его творчество в театре как философская проблема. Величайший русский философ XX в. Н.А. Бердяев рассматривал проблему личности как «субъективное начало», которое дает человеку возможность познать специфику своей духовной сущности. По мнению философа, первенство отдается субъективному началу личности.

**Ключевые слова:** личность, категория, субъект, актер, творчество.

Проблема человека, бесспорно, является центральной проблемой современного гуманитарного образования. Русский философ XX в. Н.А. Бердяев предпочитал рассматривать человека как часть Бога и духовного мира. Человек принадлежит миру, но, одновременно, возвышается над ним. Его сознание двойственно, в нем соединяются и природа, и дух. Исходным вопросом в определении сущности человека становится метод его познания. Антропологические науки исследуют человека, прежде всего, как объект. Такой подход к человеку дает возможность исследовать определенные его стороны, аспекты и ресурсы, что, несомненно, имеет весомое значение для науки, но и для философского познания этот подход приемлем. Человек осознает себя, прежде всего, субъектом, а не объектом мира. И его тайна также раскрывается, прежде всего, в его субъективном существовании. Объективация не дает человеку возможности познать специфику своей духовной сущности. В проблеме преобладания субъективного над объективным А.Н. Бердяев отдает первенство субъективному началу. Он считает невозможным познание бытия только в качестве объекта. Раскрытие тайны бытия возможно для него лишь в экзистенциальном субъекте.

Человек возвышается над собой и миром в творческом акте. Он сам как субъект становится творческим актом, в котором преодолевается раздвоенность сознания человека, происходит возвышение духа над природным миром. В творческом акте человек раскрывается как личность. И в понимании этого – основная задача антропологии. Человек, прежде всего, личность, в этом выражен замысел Бога о человеке и его призвании. И учение о человеке должно быть учением о личности.

«Если бы человек был только индивидуумом, то он не возвышался бы над природным миром (многие мои мысли о личности и индивидууме были

высказаны в статье «Персонализм и марксизм», а также в книгах «Я и мир объектов» и «О назначении человека»). Индивидуум есть натуралистическая, прежде всего, биологическая категория. Индивидуум есть неделимое, атом. Все относительно устойчивые образования, отличающиеся от окружающего мира, как карандаш, стул, часы, драгоценный камень и т. п., могут быть названы индивидуумами. Индивидуум есть часть рода и подчинен роду. Биологически он происходит из лона природной жизни. Индивидуум есть также социологическая категория, и в этом качестве он подчинен обществу, есть часть общества, атом общественного целого. С социологической точки зрения, человеческая личность, понятая как индивидуум, представляется частью общества, и очень малой частью. Индивидуум отстаивает свою относительную самостоятельность, но он все же пребывает в лоне рода и общества, он принужден рассматривать себя как часть, которая может восставать против целого, но не может противопоставить себя ему, как целое в себе.

Совершенно другое означает личность. Личность – категория духа, а не природы, и не подчинена природе и обществу. Личность совсем не есть часть природы и общества и не может быть мыслима как часть в отношении к какому-либо целому. С точки зрения экзистенциальной философии, с точки зрения человека как экзистенциального центра, личность совсем не есть часть общества. Наоборот, общество есть часть личности, лишь социальная ее сторона. Личность не есть также часть мира, Космоса, наоборот, Космос есть часть личности. Человеческая личность есть существо социальное и космическое, т. е. имеет социальную и космическую сторону, социальный и космический состав, но именно потому человеческую личность нельзя мыслить как часть в отношении к общественному и космическому целому [1, с. 3].

Понятие человека, концепция индивидуальности обязательно меняется от века к веку, и это нормально. Так же должны меняться и этические законы их взаимоотношений. Можно с уверенностью сказать, что сегодня интерес к каждой отдельной личности будет возрастать. Мы живем в эпоху, которая начнет из толпы «одинаковых» выделять неповторимые черты отдельной личности, даст новый всплеск развитию индивидуальности. Сейчас ценится уникальность, а не массовость. Век нынешний, судя по всему, будет проходить под знаком реванша личности за свои поражения и унижения века минувшего. В театральном искусстве актерская личность стала цениться больше, чем ансамбль актеров. Это легко заметить по формированию любого проекта.

Каждого актера новой генерации нужно готовить как одиночку – способного работать и в ансамбле с другими, и оставаться одному в собственном художественном мире. Он должен быть воспитан так, чтобы не стать узколобым догматиком, а уметь меняться, разговаривать с людьми других конфессий, культур, театральных школ, не замыкаться в рамках своих, пусть и замечательных «школьных» традиций.



Актер новой генерации должен уметь самостоятельно готовить свою роль. Когда я говорю о самостоятельной подготовке, я, прежде всего, говорю о выработке у актера самостоятельного художественного мышления. Актер должен сам выбирать, создавать свою роль и воплощать ее на сцене. Самоподготовку нужно понимать не просто как перенос репетиции из театра в домашние условия. Это – иной концепт организации личности актера, формирование его особого взгляда на жизнь и на роль. Это – создание роли не по подсказке, а согласно его собственным художественным принципам и взглядам. Это – построение такой модели театра, я бы сказал, такого мира, где все основано на отдельной творческой личности, которая, согласно уровню своего таланта, мастерства и духовного развития, создает свою собственную систему.

Сегодняшний театр требует от актера и режиссера умения соединять и сочетать противоположные, даже во многом антагонистичные понятия: идеализм и материализм, религию и науку, логику и интуицию, высокую духовность и практицизм; совмещать любовь и к высшему разуму и к повседневному человеку. Мир сегодня – Вавилон, где звучат сотни языков и уживаются тысячи традиций. Таков сегодня и театр, и ансамбль. Для него нужен особый актер с открытой этической и эстетической системой, владеющий многими технологиями, умеющий играть и «по Вахтангову», и «по Станиславскому». Такой актер должен быстро схватывать принципы театра Брехта и быть готовым к ритуальным упражнениям Гротовского, участвовать в музыкальных мистериях Васильева и многое другое. Умение мгновенно строить ансамбль с собой и для себя, талант акцептировать различные художественные системы, находить единое понимание и создавать общий творческий метод в работе – редкое сегодня, но необходимое завтра качество современного актера.

Люди, личности, индивидуальности, актеры – являются неразрывными частями этого единого понятия. Что связывает их и разлучает? Что толкает их к созданию ансамбля, и почему они его убивают? Эти вопросы, связанные с театральной практикой и педагогикой, мое участие в строительстве ансамбля театра А. Васильева, а также сравнительный опыт работы на Востоке и Западе подтолкнули меня к исследованию темы взаимоотношений ансамбля и индивидуальности. Она всегда была важной для развития российского и европейского театров, без нее не обойтись ни сегодня, ни завтра [2, с. 4]. Ансамбль исполнителей и постановщиков мюзикла является главным инструментом при создании спектакля, так как театр – коллективное искусство.

Личность актера – это его идеи и внутренний облик, однако очень важно выполнение актером режиссерского задания по ритму, движению, пластическому рисунку роли. Решить творческую задачу создания художественного образа – это все важно, но личность актера и его идеи, внутрен-

ний облик, безусловно, будут стоять на первом месте. Театральные школы и студии уделяют большое внимание пластическому воспитанию актера. Если бы умение выполнять то или иное движение было бы равноценно выразительности актера, то задача пластического воспитания решалась бы сравнительно легко.

Как и в предыдущих вопросах, где мы рассматривали «театр» как сложный феномен, укорененный в специфическом для каждого из нас экзистенциальном опыте, попытаемся выявить специфику того опыта, из которого вырастает искусство. «Мы видели, что «реальная философия» – это опыт обостренного сознания и предельного вопрошания, здесь человек «выговаривается до последней ясности и ведет последний спор» [3, с. 113].

Систематическому изучению феномен игры подвергся только в конце XIX в. в антропологии, культурологии, философии, хотя понятие или метафора игры встречалась в философии с давних пор. И. Кант в «Критике способности суждения», имея в виду искусство, говорит о «свободной игре способностей представления», игре душевных сил. В основе всех изящных искусств, по Канту, лежит игра тех или иных духовных сил человека, которая доставляет удовольствие, лежит в основе эстетического суждения вкуса и, в конечном счете, ведет к постижению внерациональных сущностей.

Шиллер считал, что из «рабства зверского состояния» человек выходит только с помощью эстетического опыта, когда у него развивается способность наслаждаться искусством. Три глобальных «побуждения» свойственны человеку: чувственное побуждение, основывающееся на законах природы, побуждение к форме, понуждающее дух с помощью «законов разума», и побуждение к игре – самое высокое. Оно дает человеку свободу – как в физическом, так и в моральном отношении. Смысл и главное содержание человеческой жизни Шиллер усматривает в игре: человек бывает вполне человеком лишь тогда, когда играет.

Ницше определял искусства как подражание «игре универсума». «Сверхчеловеческая» культура будущего имеет под собой, по мысли Ницше, идеал духа, который наивно, от избытка полноты и мощи, играет со всем, что до сих пор называлось священным, добрым, неприкосновенным, божественным.

Определенный итог исследованиям на тему игры подвел в своем фундаментальном исследовании «Homo ludens» Й. Хейзинга. Свою цель он определил как доказательство правомерности обзора всей человеческой культуры *sub specie ludī* с точки зрения игры. Игра относится к сущностным характеристикам человека, наряду с разумностью и созидательной способностью. Игра старше культуры, культура возникает и развивается в игре, как игра. Хейзинга показывает и обосновывает игровые принципы культуры, включая не только сферы религиозных культов, искусства, праздника, спортивных состязаний, но и философию, правосудие, войну, политику. Краткая дефиниция игры, по Хейзинге, гласит: «Игра есть добровольное действие

либо занятие, совершаемое внутри установленных границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам с целью, заключенной в нем самом, сопровождаемое чувством напряжения и радости, а также сознанием иного бытия, нежели обыденная жизнь» [4, с. 5].

Акцент на эстетической сущности игры сделал опиравшийся на Хейзингу Г.-Х. Гадамер в книге «Истина и метод». Классифицируя различные виды игры, высшей ступенью человеческой игры, ее «завершением», достижением идеального состояния он считает искусство; игра на этой стадии преобразуется в искусство, «преобразуется в структуру». Искусство потенциально заложено в игре, составляет ее сущностное ядро. «Явление произведения искусства – это снятие обыденной, непреображенной действительности, ее преобразование в истинное, освобождение, возвращение в истинное бытие. Этот краткий обзор показывает тенденцию к универсализации игры как подлинно человеческого способа бытия, дающего доступ к истинному бытию, преобразению действительности, трансцендированию за пределы обыденности; искусство же рассматривается как высшая форма игры [5].

Несомненно, что отражение действительности происходит в искусстве целостно, в единстве содержания и формы. В искусстве «углубленное познание идет от формы к содержанию, и наоборот. Художественное произведение как бы раздваивается на его внешний, чувственно воспринимаемый облик, и внутреннюю суть, на материальную «оболочку» и идейное «зерно», на заключенный в нем духовный мир и воплощающие его жизненные реалии, и т. д. Мы начинаем различать, о чем говорит нам художественное произведение и как об этом сказано. Перед нами раскрываются феномены психологической жизни, мировоззрения и выступают приемы, способы, технические средства создания образа. Все это – различные аспекты и грани более общих категорий, определяемых как содержание и форма» [6, с. 36]. «Для меня, – писал И. Смоктуновский, – вопросы взаимодействия, взаимопроникновения, синтеза искусств сходятся в едином центре – в человеке» [7, с. 49].

Личность должна еще себя реализовать, и никто не может о себе сказать, что он уже вполне личность. В заключение скажем, что для самоопределения личности актера театра это и есть основной постулат. Как утверждал Н.А. Бердяев: «... но для того, чтобы личность могла себя творчески реализовать, она должна уже быть, должен быть тот активный субъект, который себя осуществляет» [1, с. 25]. Этот парадокс, впрочем, связан с творческим актом вообще и для актера театра. Творческий акт реализует новое, не бывшее в мире. Но он предполагает творческого субъекта, в котором дана возможность самопреодоления и самовозвышения в творчестве небывшего. Стать личностью для индивида – это цель, «...это есть величайшая тайна человеческого существования. Быть личностью трудно, быть свободным – значит, взять на себя бремя. Легче всего отказаться от личности и от свободы, жить под детерминацией, под авторитетом» [1, с. 25].

## Литература

- 1 Бердяев Н.А. Проблема человека (к построению христианской антропологии) // Путь: 1936. – № 50. – С. 3–26.
- 2 Альшиц Ю.Л. Ансамбль и творческая индивидуальность: художественные, этические и психологические аспекты взаимодействия Автореферат на соискание кандидата искусствоведения. – М., 2003.
- 3 Хайдеггер М. Искусство и пространство // Самосознание культуры и искусства XX века. Западная Европа и США. – М.; СПб: Университетская книга, 2000. – С. 256.
- 4 Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга / Пер. с нидерланд. В. Ошиса. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – С. 539.
- 5 Гадамер Г.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 549 с.
- 6 Ванслов В. К методологии анализа содержания и формы в искусстве // Философия искусства в прошлом и настоящем. – М., 1981. – С. 36–37.
- 7 Смоктуновский И. Главное в синтезе искусств с точки зрения актера // Взаимодействие и синтез искусств. – Л., 1978. – С. 234.

## Түйін

### **Нуртазин Е. Тұлға философиясы: театрдағы актер өнерінің шығармашылығы**

Мақалада тұлға мәселесінің философиялық астары қарастырылады. Н.А. Бердяев тұлғаны объект ретінде емес, субъект тұрғысынан зерттеуді жоғары орынға қояды. Тұлға – ол табиғат емес, рух категориясы және ол табиғат пен қоғамға бағынышты емес. Бұл тұрғыда театр актері шығармашылық актіде өзін және жаңаны жасаушы.

## Summary

### **Nurtazin A. The philosophy of the person: the problem of creativity actor in the theater**

The problem is considered in the Great Russian philosopher of the twentieth century, N.A. Berdyaev as a “subjective beginning,” which does not give a person the opportunity to learn the specifics of their spiritual essence. In the problem of the predominance of the subjective over the objective A.N. Berdyaev gives primacy to subjective top. Analyzes the identity of the actor in the theater along with his individual artistic qualities and their interactions in society.

## ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Учение о праведной жизни, о том, как надо хорошо мыслить, говорить и поступать – так издавна определяла себя философия. Если метафизику сравнивали с мощными корнями дерева познания, физику – с его единым стволом, то этика считалась цветущей, озаренной теплым светом кроной. Восточная философия всегда устраивалась под этой цветущей, раскидистой кроной.

Вспомним Конфуция и его учеников, скрытых от солнца персиковым деревом и размышляющих о том, как создать из своей жизни прекрасное художественное произведение. Моралистика была средоточием, внутренним стимулом и западной философии, пока она не превратилась преимущественно в гносеологию и методологию, покорную служительницу всемогущей науки. Рассуждения на темы морали стали считаться докучливыми назиданиями и лишенными научного статуса сентенциями.

Прощальным залпом прозвучали «Критика практического разума» Канта и «О назначении человека» Фихте. Все, что составляло внутреннюю суть человеческого существования – характеры, нравы, маленькие радости, неожиданные взлеты любви, обиды, прощение, зависть, взаимопонимание, дружба, предательство, богатство и бедность, причуды семейных отношений, родительская опека, забота детей и многое, многое другое, образующее живую плоть повседневности – было вынесено за скобки собственно философской тематики. Для Гегеля страницы счастья – пустые, скучные страницы истории. Абсолютная идея бесстрастна и величественна. Она шествует по пути самопознания, используя как средство целые народы и эпохи, не замечая будничной, неприметной жизни малозначащих, ничтожных индивидов.

Кьеркегор восстал против такой тирании всеобщего, бескомпромиссно и безболезненно заявил о праве единичного. Его жизнь, страдания, любовь, радость, печаль – вот истинный предмет философии, а не холодно-рациональные рассуждения о понятии бытия. Вновь возникает интерес к этической сфере, где индивид совершает экзистенциальный выбор, определяющий его личностный статус.

Удивительные возможности учения о праведной жизни обнаружил Ницше. Обличая слабого, жалкого, ничтожного и страдающего человека, он воззвал к сверхчеловеку – сильному, радостному, способному к творчеству, к утверждению всей полноты жизни. Ницше хочет оказаться «по ту сторону добра и зла», имея в виду европейскую систему ценностей и проектируя иные модели соотношения добра и зла. Переоценка всех ценностей... Разве не призван человек в роковые минуты истории стряхнуть пепел прежних понятий, чтобы свободным и чистым вступить в неизведанный мир? Ницше

– моралист и одновременно психолог, изучающий все тайники человеческой души. Он хотел бы создать историю человеческих взаимоотношений, радости, любви, зависти, повседневных забот. Писать об этом искренне, заинтересованно, без тени наукообразности, демонстрируя «веселую науку», влюбленную в саму жизнь...

Из современных западных мыслителей можно, пожалуй, назвать немногих, чье перо послужило бы на пользу моралистике. Прежде всего, Теодор Адорно. Мы уже знаем, что это – методолог знаменитой «Франкфуртской школы», автор нашумевшей книги «Негативная диалектика», известный социолог и музыковед, создатель теории искусства модерн, один из идейных вдохновителей движения «новых левых», которое прочертило границу между модерном и постмодерном. И одновременно Адорно – блестящий моралист, выразивший на языке авангардистской философии самое важное для каждого человека, живущего под нарастающим гнетом тоталитарных структур и давлением стереотипов массовой культуры. В 1963 г. Адорно прочитал перед публикой 17 лекций по философии морали. Вероятно, он делал предварительные подробные записи, когда готовился к этим лекциям. Но будучи в душе артистом, в высочайшей степени способным на импровизацию и спонтанность, он размышлял вслух, беседовал с аудиторией, находил неожиданные оттенки и повороты мысли. Его лекции были записаны слушателями на магнитофон, позже восстановлены по этим записям и опубликованы, сначала – на немецком (1996), потом – на русском в переводе М.Л. Хорькова (Теодор В. Адорно «Проблемы философии морали» – М.: Республика, 2000 (Библиотека этических мыслей)).

У русскоязычного читателя теперь есть возможность не только прочитать, но и услышать Адорно. Стилистика устной речи, разумеется, не совпадает с канонами письменного текста. И все-таки это тот же Адорно – глубокомыслие, изысканность, парадоксальность сочетаются с искренностью, доверительностью, и, одновременно – дистанцированием и недосказанностью.

В лекциях по теории морали Адорно пояснял, что, хотя праведная жизнь, безусловно, требует теоретических размышлений, все же область поступков содержит нечто, выходящее за пределы теории: иррациональный, непредсказуемый момент. В подтверждение сказанного он привел следующий пример. По возвращении в Германию из эмиграции ему представился случай побеседовать с человеком, который участвовал в заговоре против Гитлера 20 июля 1944 года. Адорно спросил собеседника, как они могли решиться на такое действие, зная, что шансы на успех минимальны. И тот ответил: «Бывают ситуации столь невыносимые, что вы уже больше не в состоянии содействовать царящему злу. И вам все равно, что произойдет потом и была ли у вас возможность поступить как-то иначе». Именно этот момент сопротивления, когда человек уже не в состоянии больше терпеть, говорит Адорно, и есть то иррациональное, что отличает поступок от тео-



рии и что придает ему особую ценность. Одно из самых ярких сочинений на эту тему – «*Minima moralia*», книга афоризмов, созданная в Америке в годы эмиграции, куда мыслитель был изгнан нацистским режимом.

Адорно пишет об исчезновении, «разложении» субъекта, о торжестве объективных тенденций истории, действующих за спиной индивидов. Гегель мог бы порадоваться справедливости своих философских предначертаний. Еще не сказано слово Мишеля Фуко о том, что «человек умер». Еще не прозвучали над миром идеи «деконструкции» Жака Деррида и музыки поверхности симулякров Жюль Делеза. Адорно одним из первых улавливает опасные симптомы исчезновения субъекта, задолго до эпохи глобализации. И все же он намерен говорить от имени субъекта, защищая индивидуальность, утверждая ее право на справедливость и любовь в обществе, где «холода» все усиливаются, в «конечном мире бесконечной муки».

Моралистика Адорно, представленная в излюбленной Ницше форме афоризмов, – не благостные назидания и поучения. Это – пронизанные болью и страданием размышления человека, смертельно раненого жизнью, но не сдающего позиций. История, политика, эстетика, психология образуют контекст этических размышлений. Автор надеется спасти хотя бы крупички, зернышки нравственности, добра и справедливости в уродливом социуме, наступающем индивида даже в самом сокровенном – *Minima moralia*. Афоризмы Адорно – протест против надвигающейся эпохи глобализации с ее тенденциями полного поглощения индивида.

Он возрождает интерес к моралистике, свойственный Востоку. Он хочет говорить на языке Востока – притчи, афоризмы, эссе. Мысль, убеждает он читателя, не обязательно должна подчиняться строгой дискурсивной связи, как того требовал неуступчивый Декарт. Мысли могут возвращаться, прерываться, переkreщиваться, создавая затейливые интеллектуальные узоры, напоминающие красочный восточный ковер или архитектуру ислама. В этом восточном мыслительном орнаменте обнаруживаются простота, совершенство, гармония и, одновременно, удивительная сила пронизательности, догадки и воображения. Таков язык учения о праведной жизни.

Адорно не удалось осуществить свой жизненный замысел и «бросить на чашу весов» основополагающий труд по этике. Общество не позволило ему поведать о моральных максимах, ожесточилось против прежнего кумира и, как это неоднократно бывало в истории, досрочно вынесло ему смертный приговор. Но «*Minima moralia*», зернышки истины, пронизанные горечью и болью, ему удалось до нас донести.

Все, о чем говорит Адорно, пропущено через его сердце, и вся боль мира – это его боль и его страдание. Он и раскрывает себя, и, в то же время окутывает тайной, говорит искренне и откровенно, но предусмотрительно сохраняет дистанцию. Кто знает, кому в руки попадет книга? И сможет ли она сама защитить себя от искажений и превратных толкований? И он при-

бегают к косвенным приемам общения – афоризмами, намеками, иронии, эссе, парадоксам. И все, что говорилось в моем теоретическом исследовании, приобретает иной смысл, просмотренное через жизненную драму Адорно, высказанную им самим на языке афоризмов.

Данный перевод фрагментов осуществлен мною с немецкого издания: Теодор W. Adorno. *Minima moralia. Reflexion aus dem beschadigten Leben.* Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1968.

*Г.Г. Соловьева,*  
главный научный сотрудник ИФПР КН МОН РК,  
доктор философских наук, профессор

## **ФРАГМЕНТЫ ИЗ КНИГИ Т.В. АДОРНО «MINIMA MORALIA»**

### **9**

**ОТЛИЧНО, МОЙ МАЛЬЧИК.** – Неморальность лжи заключается вовсе не в порче святой, неприкосновенной истины. В конце концов, призывать к последней имеет право общество, насильственно вынуждающее своих членов на словах провозглашать истину, чтобы тем успешнее на деле избегать ее. Ложь имеет нечто отвратительное, вбитое в сознание старой плетью, но выдает и тайну самого тюремщика. Кто лжет, тот стыдится, потому что в каждой своей лжи познает недостойность общественного устройства, вынуждающего ко лжи, если он хочет жить и наставляющего еще при этом: «Будь честным и правдивым!». Такой стыд лишает сил лжецов с чувствительной натурой. Они лгут плохо, и окружающие понимают всю низость их поступка. Среди снимающих пенки современных коммуникативных практик ложь утратила свою традиционную функцию – вводить в заблуждение по поводу реального. Сегодня никто никому не верит, и все обо всем догадываются. Обманутым может быть только тот, кто хочет дать понять – ему безразлично, что думает о нем тот, кто обманывает. Ложь, прежде смягчающее либеральное средство общения, сегодня становится одной из техник бесстыдства, с помощью которой каждый индивид распространяет вокруг себя холода, только под защитой которых и может процветать.

### **10**

**РАЗДЕЛЕННЫЕ – ОБЪЕДИНЕННЫЕ.** – Брак, чья жалкая пародия все еще существует во времена, выбившие из-под его ног всякую почву, служит сегодня, по большей части, уловкой самосохранения: один из двух, когда-то давших клятву, взваливает ответственность за все свои недуги и беды на другого, и они экзистируют вместе, тускло и бесцветно. Настоящим супружеством было бы такое, в котором оба вели бы свою собственную независимую 335 жизнь, без слияния, диктуемого экономическими интересами их союза, но свободно принимая на себя ответственность друг за друга. Супружество как сово-

купность противоречивых интересов неизбежно означает взаимное унижение, и это коварство социального устройства мира, что никто, даже зная о таком унижении, не в состоянии его избежать. Иногда приходят к мысли, что те, кого не терроризируют материальные интересы, т. е. богатые, имеют возможность вступать в брак без позора. Но и эта возможность совершенно формальна, потому что для привилегированных следование собственному интересу стало второй натурой – иначе они не смогли бы утвердить свою привилегию.

## 15

LENOUVEL AVARE (Новый скупой (франц.) – Есть два сорта скупости. Один – архаический, страсть, не позволяющая ничего ни себе, ни другим, физиогномические черты которой увековечил Мольер, а Фрейд характеризовал как анальный характер. Страсть эта требует предаться нищете, втайне владея сокровищами. И тот, кто ею обуреваем, похож на скрывающегося за пуританской маской сказочного богача – калифа из известной сказки. Он родственен также коллекционеру, маньяку, безумно любящему, как Гобсек – Эстер. Но сегодня подобный человеческий тип встречается так же редко, как забытый засохший лист в складках старой книги. Времени соответствует другой скупец, которому ничего не жаль для себя и все жаль для других. Он мыслит в эквивалентах, и вся его приватная жизнь подчиняется закону – дать меньше, чем получить назад, но все же столько, чтобы не переставать получать. Любое проявление дружелюбия сопровождается мыслью: «А что это даст?». «Надо ли это делать?». Самая примечательная черта таких людей – поспешность, с какой они стараются не допустить никакой заминки в цепочке актов обмена. Поскольку все у них рационализировано и жизнь четко отлажена, они не могут никуда ни повернуть, ни остановиться. Их любезность соразмерна их неумолимости. Они без всяких уступок настаивают на своем праве, что оборачивается нарушением права, в то время как безумие прежних рыцарей скупости имело нечто примиряющее – золото в шкатулке всегда привлекало вора, и именно в жертве и потере страсть утихала, как сексуальное желание близости – в самоотдаче. Новые скаредники предаются аскезе не более, чем излишествам – с осторожностью. Они себя страхуют.

## 26

ENGLISH SPOKEN (Разговорный английский (англ.) – В детстве я часто получал в подарок книги от одной старой английской дамы, с которой мои родители были в дружбе: богато иллюстрированные молодежные издания и даже маленькую зеленую Библию в сафьяне. Все они были на языке той, что их дарила: способен ли я его понимать, об этом она не задумывалась. Своеобразная закрытость книг, волнующих своими картинками, большими заголовками, виньетками, но совершенно недоступных по содержанию, навела меня на мысль, что дело было вовсе не в книгах как таковых, а в том, чтобы произвести эффект, рекламное действие, подобно тем листкам, что выпускал мой дядя на своей лондонской фабрике. С тех пор, как я живу в англосаксонских странах и понимаю английский, я еще более укрепился в своем мнении. В «Песне девуш-

ки» Брамса, на стихи Хезе, есть такие строки: «О песнь сердца, ты – вечность!/. Только вдвоем обретем мы святость». В широко распространенном американском издании они передаются таким образом: «O misery eternity! / But two in one were ecstasy». Слова, употребляемые во всем мире для выражения страсти, превращаются в затертые фразы шлягера. Так проливается свет на рекламный характер культуры.

### 101

**ТЕПЛИЧНОЕ РАСТЕНИЕ.** – Разговоры о ранней или поздней зрелости чаще всего не свободны от недоброжелательства и не обоснованы. Тот, кто созрел рано, живет в антиципации. Его опыт – априорная чувственность, теряющаяся в догадках, приближающаяся как бы ощупью, словесно и образно к тому, что человек должен само собой получить позже. Такие антиципации насыщают его и отвращают от внешнего мира, легко придавая всем отношениям невротическую окраску. Если ранняя зрелость есть большее, чем обладание определенной сноровкой, она вынуждает к насилию со стороны окружающих, «нормальных», охотно экипированному под моральный запрет. И неустанно ранняя зрелость должна завоевывать пространство в своем отношении к объектам, ибо ее соприкосновение с «не – я» – поздней зрелости здесь едва ли что-либо мешает – затруднено. Нарциссианская направленность потребностей, вызываемая преимуществом воображения, замедляет созревание. Задним числом такой человек проигрывает ситуации, страхи, переживания и, изнемогая в конфликте со своим нарциссизмом, впадает в детство, откуда хотел раньше времени поспешить в зрелость, тогда как зрелыми становятся как раз те, кто последовательно прошел все ступени. Охваченный своей страстью и слишком рано уверившийся в своей независимости, рано созревший человек бредет, пошатываясь, там, где прежде строил воздушные замки. Не случайно его почерк обнаруживает черты инфантилизма. В этих чертах как бы высказывается раздражение и досада естественного порядка: общество относится настороженно ко всему, что не укладывается в определенные рамки. Закон индивидуальной жизни есть фиксированный образ эквивалентного обмена.

### 105

**ТОЛЬКО ЧЕТВЕРТЬ ЧАСИКА.** – Бессонная ночь: мучительные часы, без надежды на облегчение, и рассвет длятся в напрасном усилии – забыть-ся и уснуть. Ужасны эти бессонные ночи, когда время стягивается и бесплотно течет через нас. Кто-то гасит свет, думая обрести часы покоя, но не может усмирить свои мысли, и все же ему открывается целительное преимущество ночи, – вплоть до того, что он готов ничего не видеть, оставаясь с сомкнутыми глазами, хотя и знает, что вскоре его вспугнет утро. Так к осужденному на смерть неумолимо и бесстрастно подкрадывается час расплаты. Но то, что обнаруживается в сжимании времени – это его противоположность времени наполненному. Если в обычной суতোлке сила опыта разрушает колдовство дления, то в ненавистно бессонных ночах дление вызывает невыносимый страх. Человеческая жизнь сжимается в мгновение – не потому, что снимает дление,

но потому, что впадает в ничто, обнаруживая тщетность всех усилий в свете дурной бесконечности времени. В громком тиканье часов слышится насмешка над собственным наличным бытием. Часы, летящие как секунда, не позволяющие уловить свой смысл, сообщают, что вместе со всей нашей памятью мы будем преданы забвению в космической ночи. В состоянии полного бессилия индивида утешает мысль, что у него еще есть жизнь, короткая отсрочка казни. Он не надеется, правда, прожить свою жизнь до конца без всякого внешнего насилия. Перспектива насильственной смерти и пыток не абстрактна сегодня для каждого, и это вызывает страх, что жизнь сочтена; что ее продолжительность – лишь графа в статистическом отчете; что старики имеют негласное преимущество, ускользя от среднестатистических норм, и что, может быть, уже действует установленная обществом жизненная квота. Такой страх неизбежно охватывает в бессонную ночь. А время летит...

108

ЦАРЕВНА-ЛЯГУШКА. – Фантазия всегда воспламеняется теми женщинами, которые как раз лишены фантазии. Красочнее всего – нимб нацеленных исключительно на внешнее, всецело рассудительных и трезвых. Их привлекательность возникает за счет недостатка осознания себя, своей самости. Оскар Уайльд называл подобное существо сфинксом, но без всякой загадки. Жизнь для них – иллюстрация или вечно длящийся детский праздник, и из-за такого восприятия с ними приключается много неприятностей. Шторм описал это в детской истории о Поле Поппеншпеллере. Вот эта история. Мальчик влюбился в маленькую крестьянскую девочку. «Когда я обернулся, я увидел красное платьецо, спешащее навстречу; это была она, маленькая девочка с куклой; и показалась она мне окруженной сказочным сиянием. Я едва справился с собой и спросил с придыханием: «Хочешь погулять, Лиззи?». Она взглянула на меня недоверчиво своими большими черными глазами и переспросила недовольно, растягивая слова: «Погулять?» – «Но куда же ты тогда хочешь?», «В лавку». «Чтобы я купил тебе новое платье?» спросил я осторожно. Она громко рассмеялась. «Нет, только лоскут!», «Лоскут, Лиззи?» «Лоскут для куклы. Это стоит не так дорого». Бедность подсказала Лиззи, что лучше попросить самое убогое, хотя она охотно попросила бы что-нибудь другое. Она не доверяла тому, что казалось ей практически нереальным. Бедность сдерживает фантазию и в то же время ее поощряет: в счастье всегда вписано страдание. Так садовскую Жюстину, бросаемую из одной пытки в другую, называют *notre intéressante heroine*, и так же Миньон, в те минуты, когда ее избивают – интересным ребенком. Печальная принцесса и избиваемая девочка похожи друг на друга, хотя ничего не подозревают о том. Следы такого подобия сохраняются в отношении северных народов к южным: добропорядочные пуритане ищут в объяснениях брюнеток из дальних стран то, в чем им отказывает собственный мир, устроенный согласно их же замыслам. Оседлый завидует кочевнику, его опыту свободного пространства и зеленому вагончику на колесах, над которым сияют звезды. Этим объясняется буржуазное томление по наиву. Бездуховность тех, кому на окраинах культуры не дозволяется самоопределение, кажется верхом

душевности, ее фантазмагорией для благообразных, обученных культурой стыдиться своей души [...]

109

L'INUTILEBEAUTÉ (Бесплезная красота (франц.). Название новеллы Мопассана) – Женщины, особенно прекрасные, осуждены быть несчастными. Даже те из них, у которых есть все условия для счастья – происхождение, богатство, талант, как будто преследуются каким-то злым роком, разрушающим их самих и все человеческие отношения, в которые они вступает. Оракул предлагает им неутешительную альтернативу. Они либо предусмотрительно обменивают красоту на успех и тогда расплачиваются своим счастьем: не могут уже любить и потому отравляют и любовь тех, кто их любит, оставаясь ни с чем. Либо привилегия красоты придает им мужество и уверенность, и они отказываются от того договора по обмену, выбирая счастье и пользуясь своей красотой. Тогда окружающие утверждают, что они не ценят своей привилегии. Свой выбор они делают в таком случае в юности, ничего, по сути, не выбирая. Очень рано, без каких-либо раздумий, выходят замуж, лишая себя, в известном смысле, спектра будущих бесконечных возможностей. В заботах о детях они хотят обрести успокоение, но не отказываются в то же время от мысли, что завтра может прийти что-то лучшее. Таков тип их деструктивного характера. Именно потому, что они были когда-то *hors de concours*, они оказываются последними на дистанции конкурирующих, хотя страстно желают обратного. Они по-прежнему сохраняют сознание своей неотразимости, хотя все уже позади: колдовство рассеялось, потому что устроилось слишком по-домашнему. Неотразимость сама становится жертвой, подчиняясь порядку, который она когда-то превосходила – ее великодушные штрафуются. Потерпевшие поражение, как и помешанные – это мученицы счастья. Их раздробленная красота – лишь калькулируемый элемент бытия, просто эрзац не экзистирующей жизни, и ничего более. Женщина обманывает и себя, и других в своем обещании счастья, и над ней образуется аура несчастья. Так мир просвещения полностью и целиком воспроизводит миф, где самые лучшие всегда страдают от зависти богов.

123

ЗЛОЙ ТОВАРИЩ. – Собственно, я мог бы вывести фашизм из воспоминаний моего детства. Он – как завоеватель, посылающий своих наемников в самые отдаленные провинции до того, как туда вторгнется: это мои школьные товарищи. Когда буржуазный класс взлелеял мечту подчинения всех через всех, дети, носящие имена Хорст и Юнгер, осуществляли эту мечту прежде самих взрослых. Я ощутил власть той страшной силы, что исходила от них так отчетливо, что все счастье казалось мне тогда иллюзией. Учреждение Третьего Рейха поразило своей неожиданностью мои политические настроения, но не бессознательную готовность к страху. Мотивы перманентной катастрофы так близко задевали меня, и так свежи были напоминания о немецком пробуждении, что я узнавал своих давних знакомых в чертах гитлеровской диктатуры: и зачастую меня обуревал безумный страх, как будто тотальное государство



было изобретено специально против меня, чтобы неумолимо свершить то, от чего я в моем детстве, его предыстории, сумел уклониться. Пять «патриотов», нападающих на одного товарища и жестоко его избивающие, обвиняют его же в предательстве, когда он осмеливается пожаловаться учителю – разве не похожи они на тех, кто садистски мучил своих жертв, цинично попрекая во лжи свидетелей? Разве могли не позабавиться палачи, когда первый ученик делал ошибку, и разве не обступали они, позже, скалясь, еврейского узника, который неудачно пытался повеситься? Разве не отменили они немецкую литературу, заменив ее своим шрифтом? Одни из них покрыли грудь загадочными значками, возжелав стать морскими офицерами в государстве, где не имелось никакого флота; другие стали штурмбанфюрерами, узаконивающими незаконности. Поставленные на колени интеллигенты, имеющие так же мало успеха, как прежде одаренные самочки без связей, содействовали Рейху своей страшной деловитостью, но еще раз были обмануты. Но и те, кто противился учителям и, как это называли, мешал процессу обучения, после окончания уселись за служебные столы, превратившись в верных псов режима. Им надо только остаться сидеть за этими столами, чтобы возвыситься над теми, кто покинул их класс, и отомстить им. С тех пор как они лишили меня моей прошлой жизни и моего языка, я не хочу больше вспоминать о них. В фашизме страшный кошмар детства стал неотвратимой явью.

### 153

К КОНЦУ. – Философией, насколько она осознает свою ответственность в мгновение исторического отчаяния, должен быть опыт рассмотрения всех вещей в свете возможного избавления. Познание не знает иного света, излучаемого на мир, кроме как из пункта избавления: все другое исчерпывается конструкциями и есть только дело техники. Должны быть начертаны перспективы, в которых мир обнаружил бы свои трещины и разломы – как когда-то он предстал искаженным и обезображенным в мессианском горизонте. Без всяких натяжек и произвола, лишь осознав болезненность мира, можно открыть такие перспективы, что и подобает подлинному мышлению. Это – наипростейшее, потому что мир взывает к такому познанию, и полная его негативность требует зеркального шрифта противоположного. В то же время, это совершенно невозможно, потому что предполагает выход за пределы наличного бытия, но то, что открывается за этими пределами, хотя и упорно противится данному, неизбежно воспроизводит его же искаженные черты. Чем более страстно алчет мысль против обусловленного во имя безусловного, тем безнадежнее запутывается она в сетях наличного. И все же она должна познать свою собственную невозможность во имя возможного. Сравнительно с этим требованием не столь существенным становится даже сам вопрос о действительности или недействительности избавления.

## ПОЗДРАВЛЕНИЕ С ЮБИЛЕЕМ!

**Архитектор философских книг – *Надим Валиевич Хамитов!***



Надим Валиевич Хамитов – человек прекрасной души, инициативный, исполнительный, супертрудолюбивый, независимый профи, который стоит у самых важных позиций Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК – выпуском в свет философской продукции наших ученых – отмечает знаменательный юбилей. Надим Валиевич ведет работу, ни с чем не соизмеримую, он пропагандирует нашу продукцию, рассылает ее в страны Востока и Запада. Это благодаря Надиму Валиевичу наши книги знают и читают.

Надим Валиевич делает свою работу с блеском, талантом. Надим Валиевич Хамитов – очень теплый, сердечный человек, прекрасный муж и отец! Надим Валиевич – образцовый семьянин и образцовый человек. Мы Вас любим, желаем Вам счастья, здоровья, успехов в профессиональной деятельности. Надим Валиевич – наш добрый гений, поздравляем Вас с юбилеем, долгих лет Вам жизни и Ас-салямү ‘алейкум!

\* \* \*



## ПОДВИГ ФИЛОСОФА (к 90-летию со дня рождения Э.В. Ильенкова)

**Эвальд Васильевич Ильенков** (1924–1979) – один из ярчайших философов советского периода. 18 февраля сего года ему исполнилось бы 90 лет. Он родился в Смоленске в семье учительницы Елизаветы Ильиничны Ильенковой и Василия Павловича Ильенкова – известного в то время писателя, лауреата Сталинской премии (1950 г.). В 1928 г. семья переехала в Москву и поселилась в писательском доме на углу ул. Горького (теперь – Тверская) и проезда МХАТ (теперь – Камергерский пер.). Здесь и формировался душевный



и духовный склад будущего философа. «В нашем доме, – вспоминал в 1970-е годы Эвальд Васильевич, – жили многие известные, знаменитые люди – писатели, военачальники... Помню, ещё малышами мы бродили по всему дому гурьбой по шесть-семь человек, могли зайти в любую квартиру (двери квартир у нас не запирались). Забредали к Юрию Олеше, Эдуарду Багрицкому, Николаю Асееву... Они нас всегда радушно встречали, угощали чаем, конфетами» (цит. по: [1, с. 6–7]). Квартиру родителей и дачу в Переделкине посещали многие известные люди.

После окончания в июне 1941 г. средней школы Э.В. Ильенков поступил осенью того же года на философский факультет знаменитого МИФЛИ им. Н.Г. Чернышевского. В октябре МИФЛИ эвакуируется в Ашхабад, а уже в декабре его факультеты включаются в состав МГУ. В июле 1942 г. МГУ переводится в Свердловск (ныне – Екатеринбург). Оттуда в августе 1942 г. Эвальд Васильевич был призван в Красную Армию и после окончания Одесского артиллерийского училища им. М.В. Фрунзе, дислоцировавшегося в то время в г. Сухой Лог Свердловской области, был назначен командиром артиллерийского расчёта на Западном фронте. Войну закончил в Берлине и продолжал службу в составе оккупационных войск на территории Германии.

На победу он смотрел отнюдь не как рядовой победитель, для которого закончилась война. Он смотрел на ситуацию гораздо шире. В письме своей подруге от 13 мая 1945 г. он пишет: «...Я сижу на высокой колокольне, и передо мной он, Берлин... Вниз смотреть жутковато, кажется, что она вот-вот рухнет от случайного снаряда... И вот странное дело: никакого бурного чувства радости... Война кончилась... Как-то спокойно всё это воспринялось... Сели покурили... Так что требуется какой-то взгляд со стороны, чтобы обрадоваться...

Ещё мои личные переживания: очень жаль берлинских детишек и стариков, которые приходят просить хлеба... Для меня война кончилась, а для них началась другая, м<ожет> б<ыть>, более жестокая» [2, с. 231].

В августе 1945 г. Э.В. Ильенков был откомандирован в Москву для работы литературным сотрудником артиллерийского отдела газеты «Красная звезда». В феврале 1946 г. он возвращается на философский факультет МГУ, после окончания которого поступает в аспирантуру на кафедру истории марксистско-ленинской философии. Его научным руководителем был назначен Т.И. Ойзерман, которому в мае сего года исполняется 100 лет. Тема его кандидатской диссертации, на первый взгляд, посвящена узкой проблеме: «Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса “К критике политической экономии”». Но это – лишь на первый взгляд. Но прежде, чем разъяснить это, надо дать общую картину духовной (если её так можно назвать) ситуации в стране периода обучения Эвальда Васильевича в аспирантуре.

В 1938 г. вышла в свет печально знаменитая книга «История ВКП(б). Краткий курс». Книга мгновенно была канонизирована. Специальным постановлением ЦК ВКП(б) от 14 ноября 1938 г. она была объявлена «энциклопедией основных знаний в области марксизма-ленинизма», представляющей собой «официальное, проверенное ЦК ВКП(б) толкование основных вопросов истории ВКП(б) и марксизма-ленинизма, не допускающее никаких произвольных толкований» [3, с. 316; курсив мой. – А. Х.]\*. Недопущение «произвольных толкований» обеспечивалось партийной дисциплиной (для членов партии), государственной властью, судом и прокуратурой, органами НКВД, разветвлённой системой ГУЛага и т. д. В эту книгу вошла глава «О диалектическом и историческом материализме», авторство которой приписывается «корифею всех наук» – Иосифу Виссарионовичу Сталину. Но это и неважно: ведь в тоталитарном социуме высшая и окончательная Истина должна исходить как Откровение с самой вершины и средоточия власти – от верховного Жреца.

В этой главе философия (если это можно так назвать) изложена наподобие смеси катехизиса и устава гарнизонной и караульной службы; её формулировки однозначны и императивны: они требуют не осмысления и обсуждения, но беспрекословного исполнения. В ней официально, авторитетно и авторитарно была утверждена уродливая парадигма марксистско-ленинской философии как состоящей из двух относительно самостоятельных «материализмов» – диалектического и исторического, из которых второй объявлялся подчинённым первому и производным от него. «Диалектический материализм, – говорится здесь, – есть мировоззрение марксистско-ленинской партии. . . Исторический материализм есть распространение положений диалектического материализма на изучение общественной жизни, применение положений диалектического материализма к явлениям жизни общества, к изучению общества, к изучению истории общества» [4, с. 574]. В этой же работе сформулированы пресловутые четыре «основные черты» «марксистско-диалектического метода», три «основные черты» «марксистского философского материализма», и многие другие премудрости.

Ненамного лучшей была и канонизированная работа В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии». Работа эта крайне примитивная. Вместо решения проблем в ней вся энергия автора направлена на доказательство – посредством простых ссылок на авторитет

---

\* В изданиях цитируемых материалов после 1954 г. данный документ больше не публиковался.

материалистов (и прежде всего, Энгельса) – объективности материального мира и на грубую, почти площадную брань в адрес своих оппонентов.\* Основная идея, проходящая, как принято говорить, «красной нитью» через всё это сочинение, гласит: «Мир есть движущаяся материя...» [6, с. 293]. Или вот в ещё более категоричной форме: «В мире нет ничего, кроме движущейся материи...» [6, с. 181]. Данная догма для Государственной Философии была непререкаемой. При этом, понимая материю как онтологический феномен, как единственную субстанцию всего сущего, Ленин, тем не менее, даёт ей почему-то сугубо феноменологическую дефиницию.\*\*

Вот эта, с позволения сказать, философия и стала на долгие годы Единой Государственной Философией. Её утверждением на 1/6 суши были официально и насильственно навязаны обязательные для всех уровень и стиль философствования, вменён единый и не подлежащий сомнению и изменению, но лишь допускающий раболепное почитание и восхваление, а также ортодоксальное комментирование образ Диалектики. Философия молниеносно выродилась в примитивное угодническое комментаторство. Мощный государственный идеологический бульдозер с инфернальной силой стал уравнивать философский (и вообще человеческий) дух. Те философские головы, которые были хоть ненамного выше «тележной чеки» премудрости канонизированной догмы, но почему-то не желали или не умели втянуться в плечи, безжалостно рубились с плеча. Провозглашённое Сталиным «обострение классовой борьбы по мере строительства социализма» стало свирепствовать и в сфере философии. Здесь то и дело выявлялись «враги народа», её захлестнул девятый вал репрессий. Единая Государственная Философия стала грозным и беспощадным, а главное – безотказным, идеологическим оружием в руках тоталитарного режима. Конечно, наряду со «сталинскими философами» (М.Б. Митиным, Ф.В. Константиновым, П.Ф. Юдиным и иже с ними) в стране жили А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин, В.Ф. Асмус, М.А. Лифшиц, С.Л. Рубинштейн и др., но они были вынуждены «уйти в подполье»... Вот та атмосфера, в которой работал над своей кандидатской диссертацией аспирант Э.В. Ильенков.

«Первой основой философского исследования, – писал К. Маркс, – является смелый свободный дух» [7, с. 92].\*\*\* Данному критерию полностью соответствовал Эвальд Васильевич Ильенков. Он обратился не к возведённым в ранг официального канона трудам Ленина и Сталина, а к сборнику конспектов сочинений ряда философов (в том числе «Науки логики» Гегеля), а также заметок и набросков, сделанных В.И. Лениным в период 1914–1916 гг., и объединённых общим названием «Философские тетради». То, что вошло в данный сборник, радикально отличалось

\* Имея в виду данное «достоинство» сочинения Ленина, Л.И. Аксельрод (Ортодокс) 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!» [5, с. 332].

\*\* «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [6, с. 131]. Под такое определение не подпадают многие, вполне материальные феномены.

\*\*\* «...“действие свободного разума” мы и называем философствованием» [8, с. 109].

не только от сочинения Сталина, но и от «Материализма и эмпириокритицизма» самого Ленина. Здесь Ленин высоко оценивает философию Гегеля и особенно его Диалектику и утверждает, что дальнейшее развитие последней должно опираться на Логика Гегеля и на «Капитал» Маркса, который почти всеми марксистами считался сугубо политико-экономическим сочинением, кое-где инкрустированным философской терминологией. Ленин здесь пишет, что «Маркс применил диалектику Гегеля в её рациональной форме к политической экономии» [9, с. 160]. И ещё: «Нельзя вполне понять “Капитала” Маркса и особенно его первой главы, не проштудировав и не поняв всей Логике Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса ½ века спустя!» [9, с. 162]. И именно благодаря обращению к Логике Гегеля и к «Капиталу» Маркса Э. В. Ильенков наметил основные стратегические линии развития теории Диалектики.

В своей кандидатской диссертации он решает проблемы, о которых ничего не говорится ни в «Материализме и эмпириокритицизме», ни в «О диалектическом и историческом материализме», зато говорится в «Философских тетрадах». Вторая глава диссертации Э.В. Ильенкова названа «Решение Марксом проблемы абстрактного и конкретного», а третья – «Решение Марксом проблемы исторического и логического» (см.: [10]). Это – классические проблемы теории Диалектики как логики и теории познания, которые стали разрабатываться многими советскими философами с конца 1950-х годов. И, разумеется, анализом этих проблем диссертация Э.В. Ильенкова не исчерпывается. Диссертация была защищена осенью 1953 г., т. е. уже после смерти И.В. Сталина. Но писалась-то она ещё при жизни Вождя и при тотальном господстве ведомства Л.П. Берии, а защищалась при ещё долго не преодоленной догматике Единой Государственной Философии.

Власть этой догматики не замедлила сказаться на творчестве и судьбе Эвальда Васильевича. После защиты кандидатской диссертации он остался работать на кафедре. Его друг со студенческих и аспирантских лет, сотрудник той же кафедры и защитивший в том же году кандидатскую диссертацию фронтовик В.И. Коровиков вспоминает: «После защиты диссертаций наше участие в работе кафедры и факультета стало более активным: мы читали курсы лекций, вели семинары. Тут и начались первые сложности и конфликты» [11, с. 217]. Друзья игнорировали учебники философии (которые, надо сказать, и в последующие десятилетия не отличались хоть какими бы то ни было достоинствами), но штудировали философскую классику и стремились привить тягу к тому же у своих студентов.

Весной 1954 г. Ильенкову и Коровикову было предложено представить на кафедру тезисы для дискуссии о предмете философии. «Мы, – пишет В.И. Коровиков, – их написали, причём нарочито заострённо, иной раз с крайними выводами, чтобы вызвать более горячее и, как нам казалось, более полезное обсуждение. Мы не подозревали, что истории с тезисами суждено длиться почти два года, – были тогда во многом наивными, верили, что истина родится из столкновения мнений и восторжествует в честной научной дискуссии. Но в те времена споры в науке велись отнюдь не ради выявления истины, а по особым инквизиторским сталинистским правилам. В сущности, ничто не дискутировалось и глубоко, всерьёз, не обсуждалось. Ещё до начала той или иной якобы научной, объективной кампании



было заведомо известно, точно решено и указано свыше, кто прав, кто виноват, кто еретики и отступники, кого бить» [11, с. 218]. Так было и в этот раз.

Э.В. Ильенкову, В.И. Коровикову и тем, кто разделял их позицию, навесили ярлык «гносеологи» и весной 1955 г. за них взялись всерьёз. Коровикова исключили из партии и уволили из МГУ. Он оставил философию и ушёл в журналистику, стал собкором газеты «Правда». Ильенкова тоже уволили, но он перешёл на работу в Институт философии, в котором и оставался до конца жизни. Но и тут далеко не всегда было спокойно. Наследники философии «Краткого курса» существовали вплоть до развала Советского Союза. Особенно неприемлемой для них была категория диалектического противоречия. Конечно, в недолгий период «хрущёвской оттепели» ситуация в стране была более благоприятной для более-менее свободной работы в философии (и не только, конечно, философии). Это именно Э.В. Ильенков и некоторые другие вдохновили молодых философов, так называемых шестидесятников, раздвинувших горизонты и поднявших планку философской работы на прежде немыслимую высоту.

В 1956 г. Эвальд Васильевич пишет монографию «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении». В течение 4-х лет автора «мурыжат» и не пропускают книгу в печать. Заправлял этой травлей философа тогдашний директор Института философии АН СССР академик П.Н. Федосеев. В 1960 г. существенно урезанная и структурно изменённая монография под названием «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса» (см.: [12]) всё же появилась. Но и в таком виде она служила настольной книгой для всех, кто участвовал в разработке проблем теории Диалектики. Полностью книга, написанная в 1956 г., увидела свет лишь 41 год спустя (см.: [13])...

«Положение Эвальда в Институте философии АН СССР, – справедливо отмечал его младший друг и соратник Ф.Т. Михайлов, – было непростым, чтобы не сказать – трагическим» [14, с. 58]. Особенно трудные времена наступили, когда в 1974 г. директором Института философии АН СССР стал Б.С. Украинцев, а его заместителем – В.И. Мишин. В этот период началась открытая травля Э.В. Ильенкова. Его работы отвергались Учёным советом Института, осуждающий ярлык «ильенковщина» имел почти официальный статус. Вот пример. До Украинцева директором Института философии временно был акад. Б.М. Кедров. К приходу Украинцева Сектор диалектического материализма, заведующим которым был В.А. Лекторский и в котором работал Э.В. Ильенков, подготовил двухтомный труд. В одном из томов была глава «Диалектика идеального», написанная Эвальдом Васильевичем. При обсуждении двухтомника на Учёном совете Института вдруг выяснилось, что из официально назначенных рецензентов присутствовал лишь А.С. Богомолов. Остальные без ведома Лекторского были заменены другими. Эти другие, как голодные псы, набросились на рукопись. Досталось в общем-то всем авторам, но основной удар был направлен на главу «Диалектика идеального». Надо сказать, что на то время в Секторе он один был доктором наук; остальные, включая и заведующего, оставались ещё кандидатами. Украинцев со товарищи бил по главе Ильенкова, с тем, чтобы «зарубить» весь двухтомник, что развязало бы им руки для «оправданной» ликвидации Сектора, подобно тому, как они перед этим расправились с Сек-

тором исторического материализма, руководимым В.Ж. Келле. И это – лишь один эпизод... Добавим к этому, что аспирант очного отделения Эвальда Васильевича А.Г. Новохатько (предшественник автора настоящего текста в этом статусе) защитил кандидатскую диссертацию в начале 1975 г., а утвердили её в ВАК'е только через три года. И всё это – лишь за то, что он – аспирант Ильенкова...

А статья «Диалектика идеального» с большими купюрами и под другим названием была посмертно опубликована в журнале «Вопросы философии» (см.: [15]), а полный текст и со своим названием вышел в свет лишь в 1984 г. (см.: [16]). Одним словом, в Институте была создана ситуация, аналогичная той, о которой в своё время писали К. Маркс и Ф. Энгельс в работе о «великих мужах эмиграции». Эти «мужи» «...страстно желали лишь одного – чтобы в Германии наступила мёртвая тишина, среди которой тем громче звучал бы их голос, и чтобы уровень общественного сознания стал настолько низким, что даже люди их калибра казались бы значительными величинами» [17, с. 335]. Украинцев, Мишин и иже с ними, будучи сами в философии не то что нулями, но отрицательными величинами, не могли рядом с собой терпеть «непослушных» талантов. Всё это и другое ускорило уход Эвальда Васильевича из жизни: он ушёл в расцвете своих творческих сил в возрасте 55-ти лет 21 марта 1979 г.

\* \* \*

Эвальд Васильевич был подлинной Личностью. Сам он писал: «Масштаб личности человека измеряется масштабом тех реальных задач, в ходе решения которых она и возникает, и оформляется в своей определённости, и разворачивается в делах, волнующих и интересующих не только собственную персону, а и многих других людей» [18, с. 233]. Фактически он это сказал о себе и о таких, как он. К. Маркс отмечал, что «личность, в какие бы границы она ни была поставлена, всегда существует как целое...» [19, с. 124]. В таком целом таится множество талантов. И Эвальд Васильевич был разносторонне талантлив. Он прекрасно ориентировался в художественной литературе, музыке, театре. Он обладал прекрасным литературным стилем, о чём говорят его фронтовые тетради, в которых имеются эссе «Голстой и Шекспир», набросок сценария «Лермонтов», философский очерк «Абсолют Вивекананды». В зрелые годы он сочинил для Театра драмы и комедии на Таганке пьесу «Иисус Христос». По свидетельству его друга – известного психолога В.В. Давыдова, они с Эвальдом Васильевичем консультировали В.С. Высоцкого в его работе над ролью Гамлета в одноименной пьесе У. Шекспира.

Э.В. Ильенков, конечно, главное внимание уделял проблемам теории Диалектики. Но далеко не только. В 1962 г. для второго тома «Философской энциклопедии» он написал знаменитую статью «Идеальное» (см.: [20]), вошедшую позже в его монографию «Диалектическая логика. Очерки истории и теории» (1974) в качестве отдельной главы (см.: [21]). Он занимался проблемой сущности и происхождения мышления, занимался проблемой развития дисциплины и культуры мышления у школьников (некоторые из этих работ см., напр., в [22]). При этом он не замыкался на теории. Вместе со своим другом А.И. Мещеряковым он практически участвовал в воспитании слепоглухонемых детей в Загорском

интернате. Четверо его воспитанников успешно окончили психологический факультет МГУ, а один из них – А.В. Суворов – защитил сначала кандидатскую, а затем – и докторскую диссертации. Э.В. Ильенков основательно занимался проблемами эстетики, в частности – проблемой воображения (основные работы по эстетике собраны под рубрикой «К спорам об эстетическом воспитании в [23, с. 213–332]). С 1975 г. и до конца жизни Эвальд Васильевич по приглашению декана Психологического факультета МГУ академика А.Н. Леонтьева был руководителем теоретического семинара на этом факультете. Его любимым композитором был Р. Вагнер, которого он ценил также и как мыслителя. Он посвятил его творчеству ряд работ [см., напр., 24].

Хочется назвать ещё одну весьма необычную работу Э.В. Ильенкова, которая была написана им в первой половине 1950-х годов. Её полное название таково: «Космология духа. Попытка установить в общих чертах объективную роль мыслящей материи в системе мирового взаимодействия. (Философско-поэтическая фантазмагория, опирающаяся на принципы диалектического материализма)» (см.: [25]). В этом произведении в синтетическом единстве предстали все основные таланты Эвальда Васильевича – талант диалектика, талант литератора, талант художника, обладающего мощной продуктивной способностью воображения... Его младший друг и ученик сказал о «Космологии духа»: «Я и до сих пор убеждён, что без этой работы Ильенков – это существенно не полный Ильенков» [26, с. 176].

Эвальд Васильевич не был кабинетным философом. Помимо занятий по воспитанию слепоглухонемых детей, он также и «работал руками»: что-то мастерил, что-то ремонтировал. Он, к примеру, сам сконструировал проигрыватель, на котором слушал свои любимые произведения. В последний год жизни он увлёкся переплётным делом. Вспоминается, как он, как ребёнок, хвалился переплётным сборником сочинений Фихте. Э.В. Ильенков явился вдохновителем того философского направления, которое получило наименование казахстанской школы диалектической логики. Основателями этой школы стали сотрудники Института философии и права АН КазССР Ж.М. Абдильдин, А.Х. Касымжанов, Л.К. Науменко, Г.А. Югай, М.И. Баканидзе. Эта школа в рамках советской философии занимала свою собственную «нишу» и была известна далеко за пределами Советского Союза. А у одного из сотрудников Института философии и права, М.С. Орынбекова, аспиранта очного отделения, Э.В. Ильенков после защиты им докторской диссертации был научным руководителем.

Мих. А. Лифшиц писал: «Уходит личность, и ничто не может её заменить, даже что-то лучшее, превосходящее по какому-то счёту её долю участия в общем мировом процессе» [27, с. 3]. Ничто и никто не может заменить Эвальда Васильевича Ильенкова. Один из афоризмов Гегеля гласит: «Рецензенты – могильщики. Но если они закапывают и живое, оно всё же сохраняется» [28, с. 553]. Как ни тщились украинцевы, мишины, нарские и иже с ними похоронить идеи Э.В. Ильенкова, но, тем не менее, вопреки их усилиям – они сохраняются, ибо они – живые. У поэта Евг. Евтушенко есть такие строки:

*Зачем их грязью покрывали?*

*Талант – талант, как ни клейми.*

*Забыты те, кто проклинали,  
Но помнят тех, кого кляли [29, с. 179].*

Сегодня Украинцева, Мишина, Чернова (один из рецензентов вышеупомянутого двухтомника) и им подобных в философском сообществе помнят лишь те, кому когда-то приходилось иметь с ними дело. Их время ушло. Это было их время. Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев, О.Г. Дробницкий, Мих. А. Лифшиц и такие же, как они, жили тогда не в своём времени. Но своею жизнью и своим творчеством они доказали, что и в такие времена можно быть подлинными личностями-творцами. Поэтому и дела, которым они служили, будут волновать ещё не одно поколение честных философов. И не только философов.



*Фронтовик Э. В. Ильенков*

### Литература

- 1 *Новохатько А.Г.* Феномен Ильенкова // Ильенков Э. В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 5–16.
- 2 *Ильенков Э.В.* Письма с фронта (ноябрь 1943 – июль 1945) // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. (Книга-диалог). – М.: ИФ РАН, 1997. – С. 196–236.
- 3 Постановление ЦК ВКП(б) от 14 ноября 1938 г. О постановке партийной пропаганды в связи с выпуском «Краткого курса истории ВКП(б)» // Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. – Ч. III. 1930–1954. – М.: Госполитиздат, 1954. – С. 316–332.
- 4 *Сталин И.* О диалектическом и историческом материализме. (Сентябрь 1938 г.) // *Он же.* Вопросы ленинизма. – Изд. 11-е. – М.: Госполитиздат, 1953. – С. 574–602.
- 5 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, 1936. – С. 329–333.
- 6 *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии // *Он же.* Полное собрание сочинений. – Т. 18. Материализм и эмпириокритицизм. – М.: Политиздат, 1961. – С. 7–525.
- 7 *Маркс К.* Тетради по эпикурейской философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 40. – М.: Политиздат, 1975. – С. 21–140.
- 8 *Маркс К.* Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 1. – М.: Политиздат, 1955. – С. 93–113.

- 9 Ленин В.И. Конспект книги Гегеля «Наука логики» // Он же. Полное собрание сочинений. – Т. 29. Философские тетради. – М.: Политиздат, 1973. – С. 77–218.
- 10 Ильенков Э.В. Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса «К критике политической экономии». Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук. – М.: Изд-во МГУ, 1953. – 14 с.
- 11 Коровиков В.И. Начало и первый погром // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. – М.: Изд-во РГГУ, 2004. – С. 216–223.
- 12 Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 285 с.
- 13 Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М.: РОССПЭН, 1997. – 464 с.
- 14 Михайлов Ф.Т. Опять о нём и про него... // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. – М.: Изд-во РГГУ, 2004. – С. 52–79.
- 15 Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии. – 1979. – № 6. – С. 128–140; № 7. – С. 145–158.
- 16 Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Он же. Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. М.: Искусство, 1984. – С. 8–77.
- 17 Маркс К., Энгельс Ф. Великие мужи эмиграции // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 8. – М.: Политиздат, 1957. – С. 247–352.
- 18 Ильенков Э.В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. – М.: Политиздат, 1979. – С. 183–237.
- 19 Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья третья). Дебаты по поводу закона о краже леса // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 1. – М.: Политиздат, 1955. – С. 119–160.
- 20 Ильенков Э. Идеальное // Философская энциклопедия. – В 5-ти т. – Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1962. – С. 219. Лев. стбц – 227. Прав. стбц.
- 21 Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. – Очерк восьмой (С. 183–210).
- 22 Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить. – М.: Изд-во Московского психолого-социального ин-та; – Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2002. – 108 с.
- 23 Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. – М.: Искусство, 1984. – 349 с.
- 24 Ильенков Э.В. Заметки о Вагнере // Он же. Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. – М.: Искусство, 1984. – Приложение. – С. 333–343.
- 25 Ильенков Э.В. Космология духа. Попытка установить в общих чертах объективную роль мыслящей материи в системе мирового взаимодействия. (Философско-поэтическая фантазмагория, опирающаяся на принципы диалектического материализма // Он же. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 415–437.
- 26 Марева С.Н. Встреча с философом Э. Ильенковым. – Изд. 2-е, доп. – М.: Эребус, 1997.
- 27 Лифшиц Мих. Памяти Эвальда Ильенкова // Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. – М.: Искусство, 1984. – С. 3–7.
- 28 Гегель Г.В.Ф. Афоризмы // Он же. Работы разных лет. – В 2-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 259–562.
- 29 Евтушенко Е.А. Карьера // Он же. Стихотворения и поэмы. – В 3-х т. – Т. 1. – М.: Советский писатель, 1987. – С. 179.



**Бродецкий Александр Евгеньевич** – докторант кафедры религиоведения и теологии Черновицкого национального университета имени Юрия Федьковича, кандидат философских наук, доцент, г. Черновцы, Украина

**Гуцуляк Олег Борисович** – доцент кафедры философии и социологии Прикарпатского национального университета имени Василия Стефаника, кандидат философских наук.

**Жанбатыр А.С.** – Абай атындағы Қазақ мемлекеттік педагогикалық университетінің саясаттану және әлеуметтік-философия кафедрасының 2 курс магистранты

**Жетпісбаева Мейіркүл Сәрсенбайқызы** – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты.

**Жолмухамедова Наилә Хусаиновна** – старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

**Жұмашова Жұлдыз** – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультетінің дінтану және мәдениеттану кафедрасы студенті

**Кадыржанов Рустем Казахбаевич** – заведующий сектором, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

**Кеңесов Асхан Алмасұлы** – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ саясаттану кафедрасының доценті, саяси ғылымдарының кандидаты

**Косиченко Анатолий Григорьевич** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

**Майданский Андрей Дмитриевич** – профессор кафедры философии Белгородского государственного национального исследовательский университета, доктор философских наук

**Мир-Багирзаде Самира Алтайқызы** – старший научный сотрудник отдела «Проблемы религиоведения и философии культуры» Института Философии, Социологии и Права НАНА, кандидат филологических наук, доцент

**Молдағалиев Бауыржан Есқалиұлы** – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты.

**Нуртазин Еслям** – докторант PhD Казахской Национальной академии искусств им. Т. Жургенова

**Насимова Гүлнәр Өрленбайқызы** – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ саясаттану кафедрасының меңгерушісі, саяси ғылымдарының докторы, профессор



---

**Сатершинов Бахытжан Менлибекович** – заведующий отделом религиоведения Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук.

**Сейсебаева Райхан Бексұлтанқызы** – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ саясаттану кафедрасының доценті, саяси ғылымдарының кандидаты

**Соловьева Грета Георгиевна** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

**Тимошук Елена Андреевна** – старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Владимирского юридического института ФСИН России, кандидат философских наук,

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

**Шайкемелев Мухтарбек Сейд-Алиевич** – заведующий отделом политологии Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

**Шепетяк Олег Михайлович** – доцент кафедры философии Киевского университета имени Бориса Гринченко, докторант Института философии им. Г.С. Сквороды Национальной Академии Наук Украины, кандидат философских наук



# АДАМ ӘЛЕМІ

---

**Жылына төрт рет шығады**

**Издается четыре раза в год**

**Редакция мекен-жайы:**

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

**Адрес редакции:**

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

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

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

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

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

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

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

*Журналдағы деректерді  
пайдаланғанда тунпұсқаға сілтеме  
жасау міндетті.*

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

Редакторлары *Е. Дремкова, Ж. Ошақбаева*

Компьютерде жинақтаушы *Л. Токтарбекова* Компьютерное обеспечение

Теруге 07.04.2014 ж. берілді. Басуға 14.04.2014 ж. қол қойылды.  
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 11,5. Таралымы 500.  
Тапсырыс № 38. Бағасы келісім бойынша.

---

Сдано в набор 07.04.2014 г. Подписано в печать 14.04.2014 г.  
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 11,5. Тираж 500.  
Заказ № 38. Цена договорная