

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. Бұрханов
Т.Х. Габитов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
З.К. Шәукенова
М.С. Шәйкемелев
Ш.М. Жандосова
Б. Молдахмет (жауапты хатшы)

Редакционная коллегия

Н.Л. Сейтахметова (главный
редактор)
А. Сағиқызы (зам. главного
редактора)

К.Н. Бурханов
Т.Х. Габитов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
З.К. Шаукенова
М.С. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова
Б. Молдахмет (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(63)·2015

**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)

Колонка главного редактора.....	3
---------------------------------	---

САЯСАТ. МӘДЕНИЕТ. ҚОҒАМ • ПОЛИТИКА. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

Ширинянц А.	Генезис русской интеллигенции, ее политической культуры в контексте европейского влияния.....	5
--------------------	---	---

Кадыржанов Р.	Мифологизация истории Казахстана как конструирование национальной идентичности.....	17
----------------------	---	----

Булекбаев С.	О вызовах глобализации в современной политике.....	30
---------------------	--	----

ИСЛАМТАНУ: ТРЕНДТЕР МЕН БОЛАШАҒЫ • ИСЛАМОВЕДЕНИЕ: ТРЕНДЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Әділбаев А., Анарбаев Н.	Әбу-л Қасым ал-Фарабидың (Фариаби) «Халисату ал-хақайқ» трактатындағы ақыл түсінігі.....	38
-------------------------------------	--	----

Джалилов З.	К истории возникновения и развития исламских движений и течений.....	48
--------------------	--	----

**ҚАЗІРГІ ӘЛЕМДЕГІ БІЛІМ ФИЛОСОФИЯСЫ, ДІН ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ •
ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ, РЕЛИГИЯ И НАУКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

Тайжанов А.	Значение духовного фактора и этнокультурных традиций в развитии отечественного образования.....	59
--------------------	---	----

Досжан Р.	Ғылым мен білім - қоғам мен тұлға дамуының негізгі шарты.....	65
------------------	---	----

ТАРИХИ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР • ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Nurysheva G., Doskozhanova A.	Categories of Tolerance and Virtue in Social Discourse of Abu Nasr Al-Farabi.....	73
--	---	----

Сүлейменов П.	Әл-Фараби философиясындағы болмыс мәселесі (онтологиясы).....	82
----------------------	---	----

Әлжан Қ., Аташ Б.	Қорқыт ата дүниетанымындағы адам мен әлем біртұтастығы.....	91
------------------------------	---	----

Біздің авторлар • Наши авторы	101
--	-----

КОЛОНКА ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Уважаемый читатель, поздравляем с началом нового 2015 года и надеемся, как всегда, на плодотворное сотрудничество.

2015 год для Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК начался очень сюрпризно. Надежды на победу в конкурсе научно-исследовательского грантового финансирования не совсем оправдались: только 5 проектов оказались выигрышными:

1. «Модели исламского образования в постсекулярном обществе: евразийские и европейские тренды».

2. «Религиозная конверсия в постсекулярных обществах: феноменология, методология, аксиология исследования».

3. «История казахской философии (с древнейших времен до наших дней). 3-5 тома (на казахском языке)».

4. «Казахстан на пути построения общества знания (философское исследование)».

5. «Мониторинг межэтнической сферы как метод диагностирования эффективности государственной этнополитики».

В рамках данных проектов, а также в рамках программ «Народ в потоке истории» и «Ценности и идеалы независимого Казахстана», ученые Института будут работать, проблематизируя научные задачи, разрабатывая методологические подходы, стратегии и практические рекомендации. Полученные научные результаты в ходе работы над НИП будут публиковаться на страницах нашего журнала. Ученые нашего Института продолжают научные изыскания в направлениях и трендах современного гуманитарного дискурса, вводя казахстанские исследования в мировой научно-исследовательский ландшафт. Отрадно, что сегодня в отделах Института работают молодые исследователи, обучаются магистранты и докторанты, они вносят новую струю в майнстримы мэтров.

В нашем журнале мы будем публиковать их работы, которые мы надеемся, вызовут неподдельный интерес у научной общественности, тем более, что многие из них часто выезжают в мировые научные центры для работы с источниками, архивами, в том числе, привозя бесценный опыт коммуникативного коллегиального сотрудничества. Темы журнала в этом году, как всегда, философские, политические, религиоведческие и темы интеллектуальной гуманитаристики. Большое значение редколлегия журнала придает коммуникативным научным связям, поэтому читатели прочтут научные статьи наших коллег из ближнего и дальнего зарубежья.

Редколлегия журнала планирует опубликовать статьи отечественных и зарубежных ученых в области исламоведческих проблем, поскольку ислам, исламские проблемы, исламская культура стала еще одной «темой нашего времени».

Для нас очень важной является как реконструкция исламской философии, так и презентация исламского современного философского дискурса. Кроме того, исламская тема будет раскрываться в русле политических и социально-экономических проблем, в связи с чем будут подготовлены к публикации отдельные фрагменты из работ известных исламских теологов и ученых, продвигающих дискурс «мажорного» («мажоритарного») ислама и мажоритарной фальсафа.

Обращение к исламской теме задана актуальностью конструирования диалога Востока и Запада, евроисламского диалога, ислама и христианства, религии и науки, религиозности и светскости, и на страницах нашего журнала мы готовы обсудить данные проблемы.

Конечно, не все глобальные темы мы можем осветить, однако, редколлегия журнала в качестве продвижения приоритетных направлений считает необходимым публикацию тех авторских работ, которые выполняются в русле развития современного гуманитарного процесса (историко-философского, политологического, социального, религиоведческого), обусловленного социально-культурными, политическими, экономическими, техно-цивилизационными факторами.

Редколлегия журнала приглашает к со-творчеству, дискуссиям и интерпретативному диалогу.



УДК 32.323.329

*Александр Шириняни***ГЕНЕЗИС РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ,
ЕЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ
В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОГО ВЛИЯНИЯ**

Аннотация. В работе рассматриваются формирование русской интеллигенции и основные контуры ее политической культуры в контексте теории модернизации. Предлагается «синкретическое» истолкование теории модернизации, основанное на «цивилизационном подходе» к объяснению процесса формирования и развития политических идей в России. Дается обоснование тезиса об относительном единстве русской интеллигенции как социальной, культурной общности, имеющей политическую культуру, отличную и от официальной политической культуры власти, и от традиционной политической культуры «народных низов».

Ключевые слова: Россия XVIII–XIX века, русская интеллигенция, политическая культура, модернизация.

Рассмотрение вопроса о формировании интеллигенции и основных контурах ее политической культуры связано с определением точки отсчета развития политической культуры интеллигенции, соотношения этого процесса с модернизацией России. Дело в том, что различные варианты теории модернизации, «работающие» на историко-социологическом уровне анализа, требуют коррекции применительно к исследованию генезиса политической культуры интеллигенции.

Интеллигенция – это не только специфическая общественная группа, профессионально осуществляющая деятельность по производству духовных ценностей, но и культурная общность [1, с. 2]. Ее деятельность имеет всеобщий характер, представляя общезначимые интересы общества. Естественно, данная социально-культурная общность никогда не являлась и не является однородной. Можно вычленить разные слои в этой общности по социально-экономическим, политическим, профессиональным, религиозным, социально-генетическим, культурным и прочим признакам. Можно выделить различные типы, варианты, тенденции, модели ее политического сознания и самосознания, политических ориентаций и действий. Хотя все это и является важным в дифференциации интеллигенции, образованного слоя, на группы (слои), но все же не настолько существенным, чтобы нельзя было от него абстрагироваться, когда мы характеризуем политическую культуру или говорим об относительном единстве интеллигенции. Поэтому

можно вести речь об относительном единстве русской интеллигенции как социальной, культурной общности, имеющей политическую культуру (важнейшими признаками которой являются оппозиционность власти; народолюбие; профетизм), отличную и от официальной политической культуры власти, и от традиционной политической культуры «народных низов». Данный тезис может подтвердить лишь рассмотрение генезиса русской интеллигенции и формирования основных контуров ее политической культуры в историко-политологическом ключе [3].

Если под «политической культурой» вообще (в широком смысле слова) подразумевать общую «наличную» сумму идей, ценностных ориентаций и алгоритмов действий, которые обеспечивают основу для функционирования общественной жизни государства, то, очевидно, что понятие «модернизация» (по-русски «улучшение» или «осовременивание») лишь отчасти передает содержание и смысл тех существенных изменений в русском обществе и государстве XVIII века, которые были инициированы Петром I и продолжены Екатериной II.

Складывающаяся в XVIII веке политическая идейность интеллигенции, по сути, являлась не «наличной», воплощенной в реальности моделью политической культуры, но «проективной», нацеленной на реализацию в будущем. Для объяснения природы формирующейся политической идейности интеллигенции можно использовать (с некоторой поправкой) методологию Г.В. Флоровского, примененную им для описания ранних «страниц» отечественной христианской истории. Флоровский различал «дневную» и «ночную» культуру, подразумевая под последней традиционное славяно-русское язычество, далеко не сразу вытесненное христианством и продолжавшее существовать в виде «ночной» культуры» (т. е. неофициальной, но реально-влиятельной). Эта методология может быть применена и к интерпретации сущности политической культуры интеллигенции. Разница в том, однако, что последняя была нацелена не на «архаизацию» (подобно язычеству), а на «деархаизацию», была плодом западного влияния «цивилизации», противостоящей «почве» (по В.О. Ключевскому).

Интеллигенция, конечно, представляла и олицетворяла «дневную» культуру, будучи побочным продуктом модернизационных усилий Петра I – Екатерины II. Она, несомненно, отражала социальный статус «нового культурного плана», слагавшийся из людей «обратившихся», т. е. принявших реформы, мысливших в категориях «общего блага» и «государственной пользы», имперской целесообразности. Но, вместе с тем, интеллигенция продуцировала свою собственную «ночную» культуру, соответствовавшую ее растущему самосознанию, идеалам и амбициям. Интеллигент – это новый человек петербургской эпохи российской истории, носитель секуляризированной, «обмирщенной» культуры, осознающий свое положение «умственного монополиста». Его собственные идеалы далеко выходят за рамки

«Табели о рангах», его не устраивает «экстравертированное до надрыва» (по Флоровскому) государственно-ориентированное мировоззрение и он не хочет быть лишь «кирпичиком для строительства нового здания империи» (выражение Н. Бердяева).

Формирование интеллигенции, далее, отнюдь не напрямую связано с теми процессами, которые на языке «формационной» версии теории модернизации связываются с образованием в России капиталистического уклада («догоняющая модернизация» по В.Г. Хоросу и И.К. Пантину). Ведь этот уклад вырос не в результате саморазвития «непреодолимых экономических тенденций», и не в силу пробивавшей себе дорогу «свободной рыночной стихии» (по принципу *Laisser faire, laisser passer*).

Реформы XVIII века инициировались «сверху», осуществлялись российской монархией и были направлены на ее укрепление. По этому поводу Р. Пайпс остроумно замечает, что создание новой политической культуры, которую олицетворяла интеллигенция, было делом рук выдающихся российских монархов XVIII века: «Всемогущее русское государство сумело создать даже свою противодействующую силу» [4]. Г.П. Федотов также не менее остроумно сформулировал суть отношений интеллигенции с властью: «она (интеллигенция – *A.III.*) целый век (*XVIII – A.III.*) шла с царем против народа, прежде чем пойти против царя и народа (1825–1881) и, наконец, с народом против царя (1905–1917)» [5].

Модернизация в России – это не просто процесс появления «релевантных» западным политическим идей и потому она отнюдь не равнозначна просто «вестернизации», хотя все внешние признаки здесь присутствовали: усиление коммерческой активности, развития ремесленного и мануфактурного производства, увеличение промышленной добычи полезных ископаемых, учреждение банков, основание Академии наук и Московского университета, и, наконец, появление интеллигенции недворянского происхождения – ученых, архитекторов, драматургов, артистов, поэтов, художников, государственных чиновников, профессоров и учителей. Мощным стимулом для быстрого роста числа людей, занятых в сфере образования, науки и культуры, стала возможность получения личного дворянства по достижении гражданского чина не ниже 8-го класса, который, в свою очередь, давался при наличии высокого (университетского) образовательного уровня. Таким образом, Россия была единственной страной, в которой образование «давало» право на дворянство.

Ускоренное проникновение в Россию философии и науки Нового времени, идей рационализма и свободы личности получило меткую характеристику В.О. Ключевского: «...чуть не в один век перешли от Домостроя попа Сильвестра к Энциклопедии Дидро и Даламбера». Разумеется, столь быстрое распространение в России институциональных и идейных заимствований у Запада не могло происходить на «пустом месте». Речь идет не

столько о прежних «волевых усилиях» русских царей в этом направлении, начиная с Ивана Грозного, сколько о цивилизационной основе, создававшей шансы на успех будущей модернизации. Россия, принадлежащая к ареалу христианской цивилизации, имела более основательные предпосылки для этого по сравнению, например, с исламской Османской империей, некогда могущественной, но в XVIII веке попавшей в зависимость от Запада.

Дональд Тредгоулд, один из крупнейших современных разработчиков теории модернизации, подчеркивает, что Россия раньше и быстрее, чем какая-либо незападная страна, приближалась к преодолению «институционального разделения» между «восточной» и «западной» моделями развития [6]. Причину этого Тредгоулд видит в том, что Россия в течение столетий обладала христианскими ценностями. Успешное осуществление модернизации было бы невозможно без соответствующей идеологической (в условиях XVIII века – религиозной) санкции и поддержки. И это было сделано благодаря мощному содействию со стороны крупнейших российских богословов – начиная с Феофана Прокоповича, сочинителя «Духовного регламента», созданного по прямому указанию Петра I и кончая митрополитом Платоном (П.Е. Левшиным), лидером русского «ученого монашества», в своих проповедях прославлявшего Петра I и Екатерину II. В этой связи отметим, что в «Предварительных замечаниях» к работе «Протестантская этика и дух капитализма» выдающийся немецкий мыслитель Макс Вебер первым условием и предпосылкой формирования современной европейской культуры наряду с философской мудростью называет также «теологическую мудрость», т. е. наличие систематической теологии, сложившейся в рамках христианства. Обратим внимание также на то, что другие факторы, определившие универсальное значение современной европейской культуры излагаются Вебером лишь вслед за «теологической мудростью»: наука, искусство и архитектура, книгопечатание, развитое государство как «политический институт» и система канонического права.

Для объяснения процесса модернизации, т. е. распространения современной европейской культуры в России XVIII века методология Вебера может быть использована не менее успешно, чем для анализа эпохи Реформации в Европе. Она позволяет понять, как распространялось то, что Вебером названо «универсальными ценностями европейской культуры», в конкретных российских обстоятельствах, в цивилизационных условиях России XVIII века. Веберовский подход объясняет также, что при всей радикальности изменений, которые вносила европейская модернизация в российскую жизнь XVIII века, это были изменения в пределах российского типа цивилизации.

Действительно, в России не произошло никакой смены «цивилизационной парадигмы», как бы ни стремились эти изменения истолковать именно таким образом некоторые сторонники ложно понятого «цивилизационного

подхода». Россия не совершала (и не совершила) никакого перехода от «традиционной» к «либеральной» цивилизации, как утверждал А.С. Ахиезер в своей весьма провокативной, но далеко не бесспорной версии теории модернизации [7]. И не потому, что в этом «переходе» она «застряла» где-то между «традиционностью» и «либерализмом» уже в XVIII веке, а затем циклически воспроизводила эту межеумочную ситуацию уже на протяжении всей своей последующей истории, представляя собой как бы «ни то, ни се». Россия оставалась всегда (и пока еще остается) Россией, а не Францией, Ираном, или Китаем. И потому позиция «критики ее исторического опыта» мало что проясняет в реальном бытии России и в XVIII, и в последующих столетиях.

Более корректно «синкретическое» истолкование теории модернизации, основанное на «цивилизационном подходе» к объяснению процесса формирования и развития политических идей в России. Это означает, что возникновение интеллигенции в России невозможно объяснить исключительно фактом простого заимствования тех основных элементов, которые двигали современную европейскую культуру. Ведь большинство из них уже существовало в русской культуре, и понадобился мощный толчок в виде реформ Петра I и Екатерины II, чтобы эти элементы пришли в движение и выстроились в совокупность ценностей новоевропейской культуры, модернизированных «духом перемен». «Душой» этого движения и была интеллигенция, в формировании которой помимо европейских, принимали участие также автохтонные импульсы, исходившие и от «традиционной» цивилизации, в том числе от «всемогущего государства» и церкви.

Еще А.С. Хомяков показал, что противопоставление «старого» и «нового» как «своего» и «чужого» в русской культуре некорректно [8]. На уровне современной науки тем более понятно, что жесткое разделение по принципу «или-или» (или «свое», или «чужое») не соответствует реальной российской картине идей в XVIII веке. Здесь были представлены сложные синкретические образования, совмещения, наслоения идей «старого» и «нового», не имевшие аналогов в европейской идейно-политической истории, и для обозначения которых уместен термин «декалаж» («наложение со смещением»), предложенный профессором Московского университета М.А. Маслиным.

Все вышесказанное позволяет судить о том, что сложная и многокрасочная картина идейно-политической ситуации XVIII века свидетельствует против упрощенно-дихотомического деления «традиционная – либеральная» цивилизация, как в «синхронном», так и в «диахронном» вариантах.

Важнейшим вопросом анализа политической культуры русской интеллигенции является вопрос о ее генезисе. И.В. Кондаков в своих размышлениях о феноменологии русской интеллигенции, обозначил пять вариантов трактовки исторического генезиса русской интеллигенции, «пять традиций отечественной культуры», связывающих начало русской интеллигенции с возникновени-

ем разночинства, с истоками русского вольномыслия, с реформами Петра I, с поисками древнерусских ее корней, с русским марксизмом [9].

Учитывая продуктивность перечисленных вариантов объяснения генезиса русской интеллигенции, будем считать каждый из них в отдельности и все их вместе необходимыми и полезными в анализе политической культуры. При этом, на наш взгляд, родоначальником политической культуры интеллигенции стал не Петр I или неизвестный книжник московской Руси, и даже не Новиков, а все же – А.Н. Радищев [10].

Рождение интеллигенции как особого духовно-социального образования трудно объяснимо с историко-социологической точки зрения, она не может быть представлена как выражение какой-либо определенной «группы интересов», борющейся за реализацию в обществе своих собственных целей. Политической культуре интеллигенции не соответствовала политическая активность в западном смысле этого слова (т. е. легальная, институционально оформленная), ибо как таковая она была невозможна в России вплоть до начала XX века. Сущность политической культуры интеллигенции обнаруживается в ее политической идейности, бескорыстном жизнеустроительном морализме, альтруистическом стремлении «отдать долг народу». Это стремление в той или иной форме характерно для всех модификаций политической культуры интеллигенции.

Идейность интеллигенции была тесно связана с ее «беспочвенностью» (по Г.П. Федотову), поскольку слишком велик был разрыв между идеалами, например, республиканскими, и самодержавной реальностью. Вместе с тем, известное определение интеллигенции Г.П. Федотова («Русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей» [11]) нуждается в коррекции. «Беспочвенность» Федотов трактовал как полный отрыв от народа и создание на основе западных ценностей нового культурного мира, представлявшего собой отдельный изолированный «этап» российского культурного здания. В этой связи напрашивается аналогия с мнением Екатерины II о том, что идеи Радищева были исключительно продуктом влияния «французской заразы» на русского мыслителя. Однако вряд ли можно предположить, что служба в коммерц-коллегии, Петербургской таможне и военном штабе (во время пугачевского бунта) никак не повлияли на политические воззрения Радищева. Радищев хорошо знал русскую жизнь, испытывал разнообразные «русские влияния». В его сочинениях абсолютно отсутствуют сопутствующие французскому республиканизму атеистические мотивы и вытекающие из них политические выводы. Анализируя весь корпус сочинений Радищева, дошедших до нас, можно с полной уверенностью заключить, что никакого «отрыва» от «почвы» его политическая идейность не замысливала. Радищев мечтал не об отрыве, а о соединении с «преславным народом». Разрушить барьеры, разделяющие интеллигенцию («истинных»

и «верных» сынов Отечества, по Радищеву) и народ, предлагалось двояко. Во-первых, через разработку общетеоретических проблем, конкретизацию для условий России теорий естественного права и общественного договора, а также более конкретных, а именно законодательных установлений для реализации в родном Отечестве идей новой для России политики. Радищев отнюдь не был сторонником немедленного, сиюминутного воплощения в жизнь этой политики и никакого «революционного нетерпения» не проявлял («не приспе еще година»). Во-вторых, Радищев разработал довольно стройную, хотя и не лишённую некоторых проблемных «промежуточных деталей», версию политической идейности, которую можно определить как «персоналистическую». Главной ценностью этой модели была свобода, вытекающая из естественных прав человека, обеспечивающая в рамках политической программы Радищева необходимые гражданские права всем, в том числе крестьянам. Однако Радищев был противником уничтожения всех сословий и образования одного сословия – гражданского (как это было, например, в проекте П.И. Пестеля [12]). Народ в его представлении разделяется на три главных состояния: «духовенство, воинство и гражданство», причем последнее «состояние разделяется на многие звания», соответствующие российской социально-политической специфике. Радищев при этом не был сторонником свободы как вседозволенности и предостерегал против приближения к «последнему краю беспрепятственного вольномыслия». Равным образом ему не были свойственны утопические тенденции, получившие столь широкое распространение в рамках последующей, «революционаристской» модели, широко распространившейся в XIX веке.

«Персоналистическое» направление, основанное Радищевым, можно рассматривать как особое, первоначальное, поскольку последующие варианты политической идейности и политического поведения интеллигенции не были в буквальном смысле продолжением радищевской традиции, хотя особенно охотно его имя использовалось революционаристской моделью от декабристов до В.И. Ленина.

Что касается основных типов политической культуры интеллигенции, представленных в XIX–XX веках, то вслед за первоначальным радищевским вариантом политической идейности интеллигенции возникает государственный или, другими словами, «хранительный» вариант [13, с. 14]. Дело в том, что европейские устремления интеллигенции ярко проявившиеся в творчестве А.Н. Радищева, вскоре сменились на осознание того, что любые попытки приблизить Россию к европейской цивилизации не должны вести к утрате ее собственных национальных начал и духовных ценностей. Инициатором «консервативного разворота» русской политической мысли был русский историк и мыслитель Н.М. Карамзин. «Консервативный разворот», ознаменовался переменой европейских приоритетов, источников политической мысли, в которых русские теоретики находили

вдохновение для своих консервативных воззрений. От просветительских учителей Радищева – Руссо, Гельвеция, Локка, Монтескье, Гердера произошла переориентация на идеи Берка, де Местра, де Бональда, немецких романтиков, Шеллинга и Гегеля. Новым источником становится православная святоотеческая традиция, в которой многие русские консерваторы находили главное вдохновение [15]. Прогрессистский оптимизм Радищева и характерная для его воззрений политическая проективность как устремленность в будущее, были существенно пересмотрены всей консервативной традицией в сторону «ретроспективного проективизма», обращенности в прошлое.

Наряду с «хранительством», как убедительно показали отечественные исследователи либерализма, в России, начиная с середины XIX века оформилось своеобразное течение политической мысли, концептуальной основой которого были синтез или противоречивое сочетание целого комплекса идей, идущих от Гегеля, Шеллинга, Канта и др. Идейные корни русского либерализма в основном те же, что у их европейских современников – Мишле, Ранке, Токвиля и др. Это в целом свидетельствует об общей принадлежности русского либерализма к европейской традиции. Однако специфика русского либерализма в том, что русские либералы-интеллектуалы (сначала в одиночку, а затем небольшими группами), заимствуя западные идеи, пытались насадить их «сверху» в традиционную и малоподготовленную к их восприятию среду, стремились использовать творческий потенциал самодержавного режима. Такой либерализм (особенно в концептуальных формулировках, принадлежащих К.Д. Кавелину и Б.Н. Чичерину) можно определить как «национально ориентированный». Это означает, что российские либералы были противниками не только феодальных пережитков, но и капиталистических «язв». В работе «Разговор с социалистом-революционером» (1880) Кавелин осуждает революционный террор, но не высказывает какого-либо несогласия с социалистическим идеалом. Определение «буржуазный либерализм», применявшееся в советское время, в данном случае требует существенной корректировки. Позиция Кавелина, таким образом, разъясняет «загадочную фразу» П.Я. Чаадаева, его предшественника: «Социалисты победят не потому, что они правы, а потому что не правы их противники». Не случайно и то, что на рубеже веков, русский «новый либерализм» совместил в своей доктрине социальную идею солидарности и либерально-конституционные ценности [16].

В силу исторических обстоятельств наибольшее влияние на судьбы страны, особенно в XX столетии, получила революционаристская модель политической культуры интеллигенции [17]. Во многом данное обстоятельство объясняется тем, что русское самодержавное государство по отношению к интеллигенции играло двоякую роль: во-первых, оно дважды, в результате реформ Петра I – Екатерины II и крестьянской реформы 1861 года, давало мощные импульсы, стимулировавшие развитие интеллигенции; во-

вторых, не желая идти на уступки, препятствуя сначала возникновению, затем расширению сферы конституционного порядка, самодержавное государство вызывало ответную революционную активность интеллигенции и, таким образом, порождало «противодействующую силу». Формы этого противодействия были разнообразны и простирались от бесцензурных публикаций, требовавших общественных преобразований (начало этой традиции было положено письмом В.Г. Белинского к Н.В. Гоголю, ставшим «символом веры» интеллигенции на десятилетия вперед) до террористических актов, наиболее громким из которых стало цареубийство 1 марта 1881 года.

Процесс превращения революционаризма из периферийной (поначалу) в лидирующую модель политической культуры интеллигенции нарастал на протяжении XIX века, начиная с 20-х годов, и достиг своего апогея ко времени утверждения марксизма в качестве наиболее влиятельного компонента социалистической и революционной традиции в 1890-е годы. Изначально российский революционаризм возникает как часть общеевропейского радикального диссидентства, вдохновлявшегося идеями Великой Французской революции. Уже первые его проявления, связанные с деятельностью декабристов, имели глубокие общеевропейские корни (пруссский *Tugendbund*, революции в Греции, Испании, Италии и др.). Также как и повсюду в Европе, идеология русского революционаризма включала в качестве обязательных составных частей: социализм, ориентацию на науку и идею прогресса (М.В. Буташевич-Петрашевский и радикальная часть его кружка, шестидесятники, революционные народники, марксисты). Однако уже феномен «русского социализма», восходящий к А.И. Герцену, демонстрирует явные следы «хранительного» влияния на революционаризм [18]. Это свидетельствует о том, что политическая ментальность интеллигенции развивалась не только под влиянием западных идей, но и на собственной основе.

Специфической чертой русского революционаризма был нигилизм, породивший особую революционаристскую субкультуру с ее прагматическим культом утилитарной рациональности, отрицанием общепринятых норм морали, разрывом с традиционной системой ценностей образования, воспитания (Д.И. Писарев). Нигилизм перерастал в «революционное нетерпение», терроризм и бунтарство, в разрушение всех религиозных, государственных, культурных устоев (М.А. Бакунин). Нигилистические и анархистские идеи и акции способствовали распространению представлений о нелегитимности власти вообще, которая стала трактоваться как фактор исключительно организационного порядка, зависящий всецело от «революционной активности» и не связанный с какими-либо правовыми, гражданско-договорными и др. установлениями [19].

Русский революционаризм на марксистско-ленинской стадии его развития, особенно после Октябрьской революции неоднократно обращался к автохтонной российской политической традиции в поисках «эффективной

стратегии и тактики». В советский период, как известно, бытовала точка зрения, согласно которой ленинизм не только преодолел, превзошел традиции русского революционаризма, но и «разгромил идейно» последнюю и самую влиятельную предмарксистскую разновидность революционаризма – народническую. Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и др. высказывали иное мнение, согласно которому русский марксизм есть результат русской традиции, соединение идей Маркса и Энгельса с идеями русских революционеро-радикалов. Независимо от специфического «полюемического заряда» такой позиции, выражающей желание «разделаться» с «недрузьями по социальной философии», она содержит вполне реалистическую констатацию того, что Бердяев назвал «тотальностью» русской интеллигенции, или иначе говоря, указание на целостность политической культуры интеллигенции.

Таким образом, на наш взгляд, рассуждая об «универсальном» в политике, о «модернизации», о «демократизации», и в этом контексте – о западном, европейском влиянии на Россию, на русскую политическую культуру и практику, нельзя забывать о наличии автохтонных предпосылок любых изменений. Понятно, что любое заимствование западных или любых других идей и образцов поведения с неизбежностью испытывает давление национальных традиций и других обстоятельств, а потому первоначальные идеалы и модели всегда адаптируются к конкретным условиям страны, деформируются, превращаясь иногда в нечто противоположное исходным образцам. Может быть, наличие автохтонных импульсов и условий изменений, а также неизбежная адаптация всего заимствованного, внешнего, и есть то «универсальное» в политическом процессе, о котором нужно вести речь политологу?

Литература

- 1 *Малинин В.А., Шириняню А.А.* Интеллигенция // Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд., дораб. и доп. / Под общ. ред. М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. – М.: Книжный клуб Книговек, 2014. – С. 229–230.
- 2 *Шириняню А.А.* Интеллигенция в политической истории XIX века // Вестник Московского университета. – М., 2012. – № 4. – С. 39–55.
- 3 *Шириняню А.* Понятие и концепт «политическая культура» // MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). – nr.3 (L), 2010. – Chişinău: CEP USM, 2010. – С. 65–100.
- 4 *Пайнс Р.* Россия при старом режиме. / Перевод с англ. Вл. Козловского. – Кембридж, Массачусетс, 1980. – С. 341.
- 5 *Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. Мыслители русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С.421.
- 6 *Treadgold Donald W.* The West in Russia and China. Religious and Secular Thought in Modern Times. – Vol. 1: Russia, 1472–1917. – Cambridge: Cambridge University Press, 1973. – P. 24.

7 *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). – Новосибирск: «Сибирский хронограф», 1998. – Т. 1: От прошлого к будущему. 2-е изд.

8 *Хомяков А.С.* О старом и новом // Русская социально-политическая мысль. Первая половина XIX века. Хрестоматия / под ред. А.А. Ширинянца. – М.: Издательство Московского университета, 2011. – С. 536–549.

9 *Кондаков И.В.* К феноменологии русской интеллигенции // Русская интеллигенция: история и судьба. – М., 1999. – С.81–85.

10 *Ширинянец А.А.* А.Н. Радищев и политическая культура интеллигенции России XIX-начала XX вв. // Историческое образование. – 2014. – №1. – С. 90-108.

11 *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. – СПб, 1992. – Т. 1. – С. 70–71.

12 *Пестель П.И.* Русская Правда или Заповедная Государственная Грамота Великого Народа Российского служащая Заветом для Усовершенствования Государственного Устройства России и Содержащая Верный Наказ как для Народа так и для Временного Верховного Правления // Хрестоматия Русская социально-политическая мысль. Первая половина XIX века. Хрестоматия / под ред. А.А. Ширинянца. – М.: Издательство Московского университета, 2011. – С. 184.

13 *Ермашов Д.В., Ширинянец А.А.* Хранительство как основание консервативной политической культуры интеллигенции (Опыт пореформенной России XIX в.) // Вестник Московского университета. – М., 2006. – № 2. – С. 5–22.

14 *Ширинянец А.А.* Хранительство как основание консервативной политической культуры интеллигенции (Опыт пореформенной России XIX в.): концепция русской монархии // Вестник Московского университета. – 2006. – № 4. – С. 69–87.

15 Русская социально-политическая мысль. XI–XVII вв. Хрестоматия / под ред. А.А. Ширинянца, С.В. Перевезенцева. – М.: Издательство Московского университета, 2011. – 728 с.

16 *Ширинянец А.А.* Либерализм в истории политики и мысли России XIX века (статья первая) // SCHOLA – 2012: Сборник научных статей факультета политологии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова / Под общ. ред. А. Ю. Шутова и А. А. Ширинянца. – М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013. – С. 183–186.

17 *Ширинянец А.А.* Из истории самоопределения гражданского общества в России: разночинная интеллигенция 1860-1870-х годов // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2014. – № 6. – С.97–104.

18 *Ширинянец А.А.* Герцен в контексте русского революционаризма // Александр Иванович Герцен и исторические судьбы России. Материалы Международной научной конференции к 200-летию А.И. Герцена. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация М», 2013. – С.219–222.

19 *Ширинянец А.А.* Интеллигенция, нигилизм и терроризм в России второй половины XIX – начала XX вв. // Вестник Московского университета МВД России. – 2014. – № 9. – С. 28–32.

Түйін

Ширинянц А.А. Орыс зиялыларының генезисі, оның саяси мәдениетінің еуропалық ықпалдың мән-мәтінінде

Жұмыста орыс зиялыларының қалыптасуы және оның саяси мәдениетінің негізгі нобайлары жаңғырту теориясының мәні мәтінінде қарастырылады. Ресейдегі саяси идеяның дамуы мен қалыптасу үрдісін түсіндіру «өркениетті тәсілдемеге» негізделген жаңғырту теориясын «синкретикалық» тұрғыдан пайымдау ұсынылып отыр. Өкіметтің ресми саяси мәдениетінен де, дәстүрлі «халықтың төменгі топтарының» саяси мәдениетінен де айрықша саяси мідениеті бар әлеуметтік, мәдени қауымдастық ретіндегі орыс зиялыларының шартты түрдегі бірлігі тезисінің дәлелдемесі беріледі.

Summary

Shirinyants A.A. The Genesis of the Russian Intelligentsia and its Political Culture in the Context of European Influence

The article covers some aspects of the formation of Russian intelligentsia and basic features of its political culture in the context of modernization theory. Author suggests «syncretic» interpretation of modernization theory based on «civilizational approach» to explain the process of formation and evolution of political ideas in Russia. Article gives arguments supporting the thesis about relative character of the unity of Russian intelligentsia as social and cultural community with political culture different from official political culture as well as from traditional political culture of «popular masses».



Рустем Кадыржанов

МИФОЛОГИЗАЦИЯ ИСТОРИИ КАЗАХСТАНА КАК КОНСТРУИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ



Аннотация. Мифологизация национальной истории, как показывает мировая практика, направлена на ее удревление и возвеличивание нации. В Казахстане удревление истории связано с поисками этническими элитами этногенеза казахов в древности. В статье рассматриваются попытки чисто спекулятивным путем доказать, что «гунны являются предками казахов». Такие попытки основаны на примордиалистском понимании нации и служат в политическом плане целям этнического национализма.

Ключевые слова: национальная история, Казахстан, идентичность, примордиализм, мифологизация, конструктивизм.

В современном Казахстане историческое познание развивается в рамках идеологического плюрализма и не ограничено в своем изучении прошлого рамками какой-то одной идеологии. Тем не менее, практика исторической науки в период суверенитета показывает, что история остается связанной с той или иной идеологией. В наибольшей мере, как показывает практика, история связана с идеологией национализма. Такое положение характерно не только для Казахстана, но и для всех национальных государств на разных стадиях их исторического развития. Это не случайно, поскольку изучение прошлого, его интерпретация учеными, аналитиками и политиками проецируется на настоящее и будущее того или иного национального общества. Вот почему история имеет столь большое значение в формировании нации и национальной идентичности. В данном случае речь идет как об этнической форме национальной идентичности, так и о гражданской идентичности и национализме.

Укреплению связи индивида с нацией и государством в значительной мере способствует история, которая как бы освящает эту связь с позиции «глубины веков», вырабатывая у индивида представление о многовековом существовании его государства и нации. Чем более древними предстают в истории нация и государство, тем более великими они претендуют быть в настоящее время. История (точнее историки, интерпретирующие исторические факты) описывает многовековое существование государства и нации как сложный, порой трагический, но достойный путь во времени и в веках.

На этом пути народ и государство выстояли против врагов, преодолели все находившиеся на этом пути препятствия и передали в руки сегодняшнего поколения ответственность за судьбы нации и государства в будущем. Поэтому без истории (национальной истории), предоставляющей нации своеобразную «историческую легитимность», трудно представить себе существование современной нации.

В рамках конструктивистского подхода к национальной идентичности культурные антрепренеры конструируют идентификационные категории как свой «товар» из материала, который можно определить как этнокультурный символизм. Национальная идентичность в этом случае предстает как ментальный конструкт, как феномен сферы сознания, как результат способности воображения индивида и этноса или нации, то есть как субъективная категория. Приверженность такому конструкту (национальной идентичности) является делом сознательного выбора индивида или группы индивидов. Подобное понимание идентичности, включая национальную, становится заметным в периоды социальных и культурных изменений в обществе наподобие тех, что происходят в Казахстане и на постсоветском пространстве на протяжении последних двадцати – двадцати пяти лет.

Символы в рамках конструктивистского подхода играют решающую роль в определении (конструировании) национальной идентичности. Любая идентичность, в особенности национальная, имеет символическую природу. Взаимосвязь понятий нации, национальной идентичности и ее символизма раскрывается в современной литературе пониманием национализма как языка и символизма нации. Националистический язык и символизм соединяет эту националистическую идеологию с «массовыми чувствами» широких сегментов референтной группы посредством слоганов, идей, символов и церемоний. В то же время язык и символизм национализма охватывает как когнитивное, так и эмоционально-экспрессивное измерения, соединяясь с распространенными ожиданиями и чувствами как элит, так и широких слоев населения.

Предлагаемые элитами идентификационные проекты выражают себя через определенный символизм. Это относится в равной мере к казахской и казахстанской идентичностям. Национальные элиты и государство, выступающие в роли производителей национальной идентичности, конструируют ее с помощью этнокультурных символов как своеобразного строительного материала. Конструирование национальной идентичности представляет собой работу с символами, состоящей в их поиске, выборе, интерпретации, предложении референтной группе новых символов или переопределении уже известных символов, придании им нового смысла. Ведь символы являются теми предметами, назначение которых состоит в трансляции определенного смысла, идеи. В этом плане этнокультурными символами являются национальный язык, предметы материальной и духовной культуры народа,

произведения искусства, религиозные обряды и знаки, традиции народа, исторические события и личности, природный ландшафт, названия географических местностей и другие ономастические определения и т.д. Эти символы выражают психическую и эмоциональную связь индивидов с идеями, смыслами и другими духовными ценностями, которые разделяются нацией.

У государства есть свои символы, церемонии и ритуалы, являющиеся по существу национальными символами, церемониями и ритуалами. Участие в этих церемониях и ритуалах дает гражданам чувство сопричастности с нацией и государством, которое несет в себе сильную эмоциональную нагрузку. Национальные символы, церемонии и ритуалы очень часто черпаются из исторического прошлого государства. Иначе говоря, определенная интерпретация истории государства или народа дает элитам символический материал для конструирования идентификационного проекта, предлагаемого своим референтным группам. Если история является одним из главных факторов формирования национальной идентичности, то это означает, что история страны представляет собой кладовую этнокультурного символизма. Беря из этого неисчерпаемого арсенала символы, этнические элиты манипулируют ими для создания идентификационного проекта, что означает конструирование национальной идентичности.

История и этнография, по утверждению американского политолога Карла Дойча, являются резервуарами символов и мифов, героев и их подвигов и миссий. Уподобляясь археологам, национальные элиты раскапывают эти резервуары, очищают их содержимое, чтобы представить его как символы этнической унификации и мобилизации. Каждая этническая группа имеет своего героического прародителя, призывавшего в прошлом к национальному единству и самоутверждению, точно так же, как она имеет галерею великих поэтов и сказителей, создавших передающиеся из поколения в поколение поэзию и сказания, в которых выражены надежды и чаяния народа. Фольклор, народные песни и сказки также являются для элит хранилищем народной памяти, которая также является их разработкой и конструкцией [1].

Исторические артефакты являются в руках националистических элит строительным материалом для создания национальной идентичности и нации. Элиты находят их, увеличивают их символическое значение и комбинируют их для конструирования идентификационного проекта. Создание идентификационной категории есть ни что иное как ее конструирование, которое представляет собой мыслительный процесс формирования идентичности как определенного идеального продукта. Подручным материалом в подобном конструировании являются символы, ценности, идеи этнической культуры, которые с точки зрения примордиализма предстают как извечно существующие данности этноса и именно с ними у представителей этноса устанавливается (или должна устанавливаться) особая эмоциональная связь. Культурные антрепренеры производят манипуляцию выбранными ими элементами этни-

ческой культуры с целью вызвать отклик (желательно эмоциональный) в этнической группе и породить в ней этническую мобилизацию, что в терминах рыночной модели означает «продать» группе идентичность.

Как утверждает венгерский политолог Дьердь Йоши, мы находим везде любопытный поиск исторических предков с целью реконструировать прошлое, как нечто славное подобно потерянному раю. В подобном поиске венгерский поэт поет: «Предки, предки, вы славные предки, вы как буря покачали целый мир» [1, с. 15].

Символы, которые предоставляет этническим элитам национальная история, состоят из исторических событий и эпох и действующих в них личностей. Главным инструментом в руках этнических элит, с помощью которого этот символизм превращается в историческую концепцию как важную часть создаваемого и предлагаемого ими идентификационного проекта, является интерпретация. Направленность же и способ применения интерпретации исторического прошлого определяется политическими потребностями настоящего. Речь идет о существующей в обществе ситуации в национальной сфере, ее противоречиях и борьбе этнических элит за главенствующее положение в политической, культурной и иных сферах. Не только этнические элиты, но и государство обращается к национальной истории с той же целью использования предоставляемого ею символизма для утверждения своего идентификационного, следовательно, национального проекта. С учетом имеющихся в распоряжении государства социальных ресурсов, очевидно, что возможностей для утверждения такого проекта у него значительно больше, чем у этнических элит.

Раскрывая структуру идентификационного рынка в Казахстане, можно выделить следующие его элементы. Предлагаемым на этом рынке товаром являются два идентификационных проекта, два варианта национальной идентичности Казахстана: казахская и казахстанская. Соответственно, производителями или конструкторами этих идентификационных проектов являются три элитные группы: казахские элиты, русские элиты и политическая элита государства. Наконец, покупателями на рынке национальных идентичностей Казахстана являются как отдельные этносы, в первую очередь казахи и русские, так и все полиэтничное общество.

Национальную историю Казахстана можно разделить на четыре больших периода, различающихся между собой направленностью и содержанием политических, экономических, культурных, идеологических и иных процессов. Каждый из этих периодов предоставляет историкам, политологам и другим специалистам большое количество событий и героев, которые можно использовать как символы для манипулирования ими с целью создания отвечающих тем или иным современным потребностям исторических концепций.

Этими историческими периодами национальной истории Казахстана являются:

- 1) Казахское ханство (до 1731 г.), охватывающий историю казахов с момента их этногенеза до приобретения российского подданства;
- 2) Колониальный период (1731–1917 гг.) истории казахского народа в составе Российской империи;
- 3) Советский период (1917–1991 гг.) истории Казахстана как советской республики;
- 4) Независимый Казахстан с 1991 г. по настоящее время.

В зависимости от преследуемых элитными группами политических и идеологических целей, они в создании своих исторических концепций обращаются к одному из указанных периодов национальной истории Казахстана с целью интерпретации событий и героев этих периодов в угоду своим концепциям. В целом, отношение к истории в целях формирования национальной идентичности в Казахстане подчиняется тем же самым закономерностям, что и в других постсоветских обществах.

Одной из таких постсоветских закономерностей обращения с национальной историей является то, что называется «удревнение» национальной истории [2]. Под этим понимается такая интерпретация национальной истории, которая относит этногенез титульной нации в очень далекое прошлое, тем самым соединяя ее исторически с народами и этносами, проживавшими на территории государства в древние периоды времени.

Например, сегодня историки Казахстана связывают историю казахов с древними тюрками, вплоть до гуннов. Выводится заключение, что гунны являются предками казахов. Такое заключение, однако, построено на цепочке логических силлогизмов о связи казахов с древними тюрками, следовательно, гуннами. Например, кандидат физико-математических наук, вице-президент Казахстанской национальной академии естественных наук Еренгаип Омаров, обосновывая требуемый ему тезис «Аттилу можно считать предком казахов», опирается на следующее рассуждение: «Что касается Аттилы, то уже точно известно, что он гунн. А если учесть, что казахи потомки гуннов, значит, Аттила наш предок» [3].

В приведенном умозаключении Омаров опирается на суждение «Казахи потомки гуннов», которое, в свою очередь, неявно основывается на утверждении о том, что тюрки происходят от гуннов. Учитывая, что сегодня в мире живет много разных тюркских народов, то все они с равным правом могут претендовать на происхождение от гуннов и записывать Аттилу в свои предки. Более того, некоторые из тюркских народов могут претендовать на то, что Аттила в большей мере является «их предком», чем предком других тюрков.

К примеру, кыргызские ученые недавно заявили о сенсационном открытии: Аттила – это прямой предок кыргызов, а казахи произошли от кыргызов. Автором этого открытия является филолог из Бишкека Амангельды Бекбалаев. На основе своего открытия он написал книгу «Аттила – предок

кыргызов», где в качестве подтверждения своих слов ссылается на германские сказания и легенды [3].

По мнению Еренгаипа Омарова, такие заявления кыргызских ученых смешны и беспочвенны, а легендарный завоеватель «скорее наш, чем их». Еще предки Аттилы, говорит Омаров, строили древний Тараз, а возможно, и Алматы. Что же касается заявления о том, что казахи произошли от кыргызов, то это, по его мнению, вообще ни в какие ворота не лезет, так как кыргызы до XV века жили в Сибири, до тех пор, пока Россия не завоевала этот край. «Кыргызы попросту проиграли битву и убежали. Казахи их приютили, а теперь они так говорят» [3].

В этом споре об Аттиле как «предке моего народа» и «кто от кого произошел», можно отметить, что спорящие стороны опираются на разные подходы. Кыргызская сторона обосновывает свои претензии на Аттилу с помощью литературных источников, точнее, вольную и субъективную интерпретацию германских сказаний и легенд. Казахская же сторона строит свои доказательства на основе территориального подхода. Омаров несколько не сомневается в том, что если имеются свидетельства строительства гуннами города на территории современного Казахстана, то из этого можно с уверенностью заключить, что они являются предками казахов.

Тезис «Гунны – предки тюрков» восходит ко Льву Гумилеву, написавшему много книг о гуннах и древних тюрках. В принципе его аргументация так же опирается на территориальный подход: ареал расселения древних гуннов во многом совпадает с землями, на которых проживали древние тюрки. Можно ли, однако, исходя из этого факта, однозначно утверждать, что гунны были предками тюрков?

Первые сведения о тюрках относятся к шестому веку н.э. и почерпнуты они из китайских источников. Однако, как возникли тюрки, откуда они пришли и других сведений о них эти источники не дают. Тем более, нет исторических сведений о связи гуннов и тюрков. Утверждения о том, что гунны были предками тюрков, носят во многом умозрительный, спекулятивный характер. Хотя гунны жили на тех же территориях, что и тюрки, из этого нельзя однозначно заключать, что тюрки происходят от гуннов. Ведь гунны могли уйти с этих земель намного раньше, чем там появились тюрки. В древней истории не счесть случаев, когда проживавший на каких-то землях народ терпел поражения от другого народа и покидал эти земли, а их победители через какое-то время так же уходили с завоеванных земель под давлением новых завоевателей и т. д.

Факт проживания в определенный исторический период одного народа, а затем проживания на этой же территории другого народа не может служить основанием для утверждения об их преемственности. На этой же территории могли проживать самые разные народы, некоторые из которых могли не попасть в исторические хроники, летописи и другие источники.

Вполне может случиться так, что именно эти, не попавшие в исторические источники народы, оказываются генетически связанными с проживающим на этой территории народом. Вообще, современные народы образовались в результате смешения многих разных народов в историческом прошлом.

Вот почему попытки любителей-историков связать казахов или кыргызов с гуннами и показать тем самым, что Аттила является предком этих современных народов, выглядят с профессиональной точки зрения наивными. Профессиональный подход исходит из факта существования гуннов и с помощью научных методов выводит по шкале исторического времени их преемственность с другими народами. Здесь же мы имеем обратный подход, когда исходят из существования современного народа и затем с помощью вольных, субъективных толкований источников и каких-то умозрительных схем обосновывают генетическую связь этого народа с каким-то древним народом. В результате попытки удревнения такими авторами истории своего народа и применяемыми ими псевдонаучными подходами приводит к мифологизации национальной истории.

Закономерностью постсоветского исторического познания, тесно связанной с удревнением, является возвеличивание национальной истории, а, следовательно, самой нации. Смысл этой исторической работы состоит в том, чтобы связать историю титульного этноса с теми народами, которые проживали на территории современного государства и отличились в мировой истории великими делами. Как правило, это были завоевания этим народом других народов и территорий, завершившиеся созданием больших империй. С помощью этого приема история казахов связывается с завоеваниями гуннов или монгольской империей. Сегодня символами возвеличивания истории казахов можно считать фигуры вождя гуннов Аттилы и создателя монгольской империи Чингисхана, которые стараниями современных историков и историков-любителей все активнее причисляются к фигурам казахской истории, следовательно, казахской нации.

Тенденции удревнения и возвеличивания национальной истории постсоветских народов в методологическом плане опираются на примордиалистское понимание нации и истории. Ведь тот, кто пытается доказать происхождение казахов или кыргызов от гуннов, живших в древности, вольно или невольно исходит из того, что нации имеют древние корни, восходящие чуть ли не к первобытному человеку. Нации, в соответствии с примордиализмом, определяются своим генетическим кодом, а отсюда недалеко до расизма. Если гены имеют решающее значение для формирования нации, то нации оказываются не социально-культурными и историческими образованиями, а природными сообществами.

Примордиалистское понимание нации, доведенное до своего логического конца, заводит в тупик биологизма и расизма. Как показывает история, с таким пониманием нации связаны шовинизм, нацизм, расизм и другие

политические опасные концепции. В современной науке изучение нации и национальной идентичности основано на конструктивистском подходе, который называют также инструменталистским. В отличие от примордиализма конструктивистский подход рассматривает нацию не как сообщество с древними корнями, но как относительно недавнее социально-политическое изобретение человечества. Нация, по мнению Эрнеста Геллнера, является продуктом индустриальной эпохи. «Небывалый накал национализма в девятнадцатом и двадцатом столетиях есть отражение и следствие индустриализма – способа производства, возникшего и распространившегося именно в этот период [4].

Причем, как считает Геллнер, специфика нации как сообщества современного типа состоит в том, что она возникает там, где ее прежде не было. «Нации как естественный, данный от Бога способ классификации людей, как изначально уготованный им, хотя долго не осознаваемый политический удел – миф. Национализм, который иногда берет ранее существовавшие культуры и превращает их в нации, иногда изобретает новые культуры и часто уничтожает старые, – это реальность, хороша она или плоха, и, в общем, реальность неизбежная [4, с. 114].

Если исходить из подобного конструктивистского понимания нации, то истоки национальной идентичности Казахстана следует искать не в древности, среди гуннов, а гораздо позже. На гуннов как своих предков претендуют многие народы, не только тюркские, поэтому этот источник национальной идентичности казахов слишком общий и неопределенный. Кроме того, большой разрыв во времени между гуннами и современными казаками ставит под сомнение утверждение о прямой исторической и, тем более, генетической преемственности между этими народами.

Гораздо важнее, с нашей точки зрения, искать истоки и причины национальной идентичности Казахстана в недавнем прошлом, когда нации стали зарождаться в человеческой истории. Время зарождения наций не следует искать в седой древности, как думают примордиалисты. По меркам человеческой истории оно отстоит от нас достаточно близко, около двухсот лет назад, с середины XIX века. Речь идет о нациях и национальных государствах, которых не было до указанного времени. Если же понимать нацию в примордиалистском смысле как этнос, то, несомненно, этносы имеют более длительную историю.

Было бы, однако, ошибкой отождествлять этническую историю с национальной историей. Во-первых, далеко не всякий этнос, как показывает история, имеет шанс трансформироваться в нацию. Этнос только тогда становится нацией, когда у него появляется свое национальное государство, вот почему вместе с понятием нации в современной политической теории употребляется понятие нации-государства. Во-вторых, понятие нации предполагает существование национализма. Это означает появление и существование

национальных элит, национального движения, которое ставит своей целью установление своего национального государства или, по крайней мере, национальной автономии в рамках многонационального государства, с целью защиты и развития культуры своей нации. Как утверждает Геллнер, «национализм – это прежде всего политический принцип, суть которого состоит в том, что политическая и национальная единицы должны совпадать» [4, с. 23]. Иначе национализм Геллнер определяет «как течение, стремящееся соединить культуру и государство, обеспечить культуру своей собственной политической крышей, и при этом не более чем одной» [4, с. 104].

Национальная идентичность, как мы неоднократно подчеркивали, связана с символами. Поиск, разработка и утверждение символов есть ничто иное как конструирование национальной идентичности. Если мы говорим о символах национальной идентичности Казахстана, то их поиск, по нашему мнению, следует вести, с исторической точки зрения, в тех периодах истории нашей страны, которые связаны с колонизацией казахов, советским периодом их истории и периодом независимости.

Наше указание на период колонизации казахов связано с тем, что именно в этот период, точнее, в конце XIX- начале XX вв., в казахском этническом сообществе появляются элиты, которые можно определить как националистические. В журналах и газетах «Айкап», «Казах» и других Алихан Букейханов, Ахмет Байтурсынов, Миржакип Дулатов и другие представители ранней казахской интеллигенции протестуют против царской политики отъема земель у казахский скотоводов. Тем самым они не только защищают и представляют интересы казахов, но и вводят в обращение целый ряд национальных символов, включая символ-этноним «казах», что способствует формированию национальной идентичности казахов.

Благодаря этой деятельности первых казахских националистов у казахов формируется представление о себе как единой, когерентной общности, национальном сообществе. Формирование представления о себе как о нации стало у казахов результатом национализма. По утверждению французского политолога Оливье Руа национализм у казахов исторически появился раньше, чем у других народов Центральной Азии [5]. Этот национализм зародился и поддерживался как реакция национальной интеллигенции, национальной элиты на колониальную политику царского режима. Как было сказано, в указанный период царский режим проводил политику отъема пастбищных земель у кочевников-скотоводов и других притеснений казахов.

Зародившаяся на основе казахского национализма национальная идентичность стала тем фундаментом, который дал возможность казахам отличать себя от других тюркских народов Центральной Азии, или, как в то время именовался регион, Туркестана. Казахи воспринимали себя именно как казахов, а не туркестанский народ, хотя часть казахов (южных, входивших в Старший жуз) были частью Туркестана. В Туркестане местные элиты сто-

яли на позициях пантюркизма и панисламизма и хотели объединить население региона, состоявшее из разных этнических, культурных и языковых групп в единую туркестанскую общность [6].

Казахский национализм и возникшая на его основе идентичность стали идейной основой для превращения казахской интеллигенции в политическую партию «Алаш». В своей программе эта партия поставила своей главной задачей образование национальной автономии в составе Российской республики, которая должна была придти на смену империи. Революция в октябре 1917 г. изменила планы партии «Алаш», поскольку ее лидеры не видели казахов в провозглашенном большевиками «пролетарском государстве». Было провозглашено независимое государство Алаш Орда, которое, однако, было быстро подавлено большевистским режимом.

Как и другие советские народы, казахи стали объектом национальной политики коммунистического режима. Эта национальная политика, проводившаяся под лозунгами интернационализма, расцвета и слияния советских наций была фактически направлена на денационализацию, лишение национальной идентичности советских народов. В числе наиболее пострадавших от этой политики народов оказались казахи. Тем не менее, несмотря на насильственную ликвидацию кочевого образа жизни казахов, их принудительную седентаризацию, навязанную русификацию, казахи не потеряли своей национальной идентичности. Не в последнюю очередь это было связано и с тем, что последующие поколения казахской элиты сумели сохранить заложенный ранней казахской интеллигенцией национализм. Они сумели в значительной мере сохранить казахскую культуру и ее символы, вокруг которых формировалась и поддерживалась национальная идентичность.

Очевидно, что поиск национальных символов следует искать на пути научного понимания нации и ее идентичности. Такое понимание возможно с помощью модернистского подхода к изучению нации и идентичности. Нация есть продукт индустриальной эпохи и не могла существовать в другие, более ранние периоды человеческой истории, не говоря уже о древности. Поиск нации и ее символов в древности, на который ориентирует примордиализм, ведет к заблуждениям и ложным выводам.

Тем не менее, примордиалистский поиск корней современных наций в древности остается популярным занятием национальных элит. Поиск того, чего в принципе не может быть, а главное, «находки» и «открытия» в этом поиске не могут, разумеется, обходиться без мифотворчества. Удревнение и возвеличивание национальной истории и нации в таком мифотворчестве тесно между собой связаны. Чем более древней в историческом мифотворчестве элит предстает нация, тем более великой она выглядит в их глазах и этот взгляд должны принять другие нации.

По мнению выдающегося казахстанского историка Нурболата Масаганова, «мифологизацию можно рассматривать как своеобразный способ интерпретации исторических процессов массовым обыденным сознанием,

как правило, не способным подняться до научно-обоснованного понимания истории. С другой стороны, мифологизация является для части интеллигенции естественным способом обоснования, часто ложной исключительности и историчности своего этноса, уникальности его истории и культуры» [7].

Мифологическое творчество в сфере исторического сознания является одним из главных инструментов формирования национальной идентичности. С этой точки зрения можно взглянуть и понять мифологизацию истории в современной казахстанской истории. С обретением независимости Казахстана история перестала быть монополией коммунистического государства и его идеологии. Как и в других молодых национальных государствах, история Казахстана стала служить целям идеологии национального строительства, в первую очередь, целям исторического обоснования и легитимации ведущего этноса как движущей силы формирования нации и государства.

Мифологические элементы в казахстанской истории связаны с различными историческими событиями, историческими фигурами, приобретающими символическое значение. Символом удревнения национальной истории Казахстана можно считать древнетюркский Орхонский камень, или стелу Тоньюкука, привезенную из Прибайкалья и помещенную сегодня в холле Евразийского университета им. Л.Н. Гумилева. Интересно отметить, что и сам Лев Николаевич Гумилев стал в современном Казахстане символом его национальной истории, точнее, ее удревнения: многие профессиональные и непрофессиональные историки, приложившие руку к этому виду исторического творчества, были вдохновлены им после прочтения работ Гумилева.

Как считает Нурболат Масанов, труды Л.Н. Гумилева массово востребованы непросвещенным и ставшим до предела наивным и доверчивым обывателем... Он – отец мифологии не с точки зрения методов, а содержания... [7, с. 55]. В подтверждение своих слов Масанов ссылается на В.А. Шнирельмана, который раскрыл феномен популярности Гумилева: «В конце 1980-х годов из маргинала Гумилев, умело разговаривающий с человеком с улицы понятным ему языком, превратился «во властителя дум». Его книги стали выпускаться огромными тиражами, его идеи были подхвачены деятелями, связанными с системой образования, и начали входить в школьные учебники, а его «теория этногенеза» постоянно цитируется политиками, так и лидерами этнонациональных движений. Объясняется это просто: объявляя этносы органическими биологическими целостностями, его теория идеально вписывается в парадигму этнического национализма, не только легитимизируя его, но и снабжая паранаучной аргументацией. Поэтому «этническое возрождение» рубежа 1980-1990-х годов с энтузиазмом восприняло многие идеи Гумилева, благо крайняя противоречивость и непоследовательность его построений позволяла любому национализму интерпретировать их в свою пользу. ...Популярная, общеобразовательная

и даже научная литература заполнилась столь же малосодержательными, как и привлекательными терминами «суперэтнос», «цивилизация», «пассионарность», «фазы этногенеза», позволявшими любому автору трактовать их, так или иначе, заполняя все информационное пространство все новыми псевдонаучными аргументами [7, с. 55].

Удревнение национальной истории, спроецированное на сегодняшний день, несет в себе очевидные политические дивиденды для титульной нации. Поскольку удревнение истории связывает титульную нацию с древними народами, обитавшими на территории современного государства, то с его помощью титульная нация «научно», «исторически» обосновывает свои претензии на эту территорию. Иначе говоря, если земля «наша» (ведь на ней жили «наши» предки, но другой вопрос, насколько эти предки являются «нашими»), то и стоящее на этой земле государство тоже «наше».

Как и удревнение, возвеличивание национальной истории имеет очевидную проекцию в настоящее и связанные с ней политические выгоды для титульного этноса. Возвеличивание национальной истории призвано показать нетитульным этносам, в первую очередь русским, что казахи (как и другие титульные нации), оказавшиеся в определенный период своей истории колониальным народом, тем не менее, имеют великую историю, доказывающую, что они были в прошлом великой нацией. Как носители великой исторической традиции, казахи и сегодня остаются великой нацией, достойной иметь свое национальное государство.

Литература

1 *Fishman, J.A.* Language and Nationalism. Two Integrative Essays. – Rowley, MA: Newbury House Publishers, 1972. – P. 14.

2 *Касьянов Г.* «Национализация» истории в Украине. – В кн.: Национальные истории на постсоветском пространстве – II. Десять лет спустя / Под редакцией Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. – М.: Фонд Фридриха Науманна, АИРО-XXI, 2010. – 372 с. – С. 117.

3 *Куан Т.* Каждому народу по Аттиле! Казахи и кыргызы борются за право считаться потомками великого гунна // Московский комсомолец в Казахстане. 28.03.2013. «МКРУ Казахстан» <http://www.mk-kz.kz>

4 *Геллнер Э.* Нации и национализм: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991. – С. 6.

5 *Olivier Roy.* The New Central Asia: The Creation of Nations. – New York: New York University Press, 2000. – P. 30.

6 *Adeeb Khalid.* The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. – Berkeley: University of California Press, 1998. – P. 68.

7 *Масанов Н.Э.* Мифологизация проблем этногенеза казахского народа и казахской номадной культуры. – В кн.: Масанов Н.Э., Абылхожин Ж.Б., Ерофеева И.В. Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 52.

Түйін

Қадыржанов Р.Қ. Қазақ тарихының мифологизациялануы ұлттық бірегейліктің қалыптасуы ретінде

Мақалада қазіргі қазақтардың ежелгі ғұндармен байланыстырылуы, қазақ тарихының мифологизациялануы ретінде қарастырылады. Бұл қазақ тарихының мифологизациялануы объективті зерттеудің заңдылықтарын бұзатындығын және этностық национализмнің мақсаты үшін қызмет ететіндігін көрсетеді.

Summary

Kadyrzhanov R.K. Mythologization of the Kazakh History as a National Identity Construction

In the article, the mythologization of the Kazakh history, the efforts to link the modern Kazakhs with the ancient Hunns, is examined. It is stated that such mythologization of the national history violates the principles of the objective research and serves to the goals of the ethnic nationalism.





УДК 327.001

Сагади Булекбаев

О ВЫЗОВАХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИКЕ

Аннотация. В статье указывается на необходимость пересмотра методологии анализа современных международных отношений, которые выявили слабость своего объяснительно потенциала особенно на примере результатов так называемых «цветных революций». Обосновывается тезис о необходимости создания авторитетной международной организации, способной обуздать политический «беспредел» великих мировых держав.

Ключевые слова: современный мир, политика, международные отношения, «цветные революции», суверенитет, право, рыночный фундаментализм, капитализм, международное право, ООН, США, МВФ, рынок, ТНК, «золотой миллиард».

Современный мир необычайно сложен и противоречив, мобилен и изменчив, более целостен и взаимозависим. Эти особенности мирового процесса, делают его, во-первых, практически непредсказуемым по своим результатам, а во-вторых, опасным, по своим социальным последствиям, а в-третьих, не объяснимыми в рамках существующих социальных теорий и парадигм. Поэтому, на наш взгляд, для объяснения и понимания современного мирового процесса, совершенно очевидна необходимость переосмысления и уточнения некоторых фундаментальных понятий мировой политики.

Здесь имеется в виду то, что сегодня уже значительно возросло число мировых игроков, возникли новые интересы, расширились варианты возможных действий, и, соответственно этому, изменилось качество и количество необходимой для этих действий информации. Сегодня быстро меняются не только соотношения геоэкономических и геополитических факторов, но и условия взаимодействия государственных и негосударственных (трансграничных) политических акторов. Новые игроки, появившиеся на небосклоне современной мировой политики, (здесь имеются в виду, глобальные ТНК, мегаполисы, общественные и культурные движения всевозможных форм, оттенков и направлений), неправительственные организации, религиозно-фундаменталистские течения, международные криминальные сети, экстремистские подпольные организации и структуры – уже действуют, как показывает реальность, на ином поле мировых отношений, а не как представители государственных (национальных) интересов и обязательств,

гражданского согласия и выстроенных в определенной логике межгосударственных отношений

В этом расширяющемся пространстве свободы от ограничений уже не действуют так жестко, правила, связанные с традиционными политико-правовыми понятиями такими, как «национальный интерес», «национальный суверенитет», «национальная территория», зато действуют неправовые («теневые») принципы быстрой максимизации выгоды, анархичные способы определения собственных интересов и целей в соответствии с типом игры, в которую эти структуры, движения и организации включены в конкретной ситуации и в каждый данный момент времени [1].

Отсюда, на наш взгляд, совершенно очевидна необходимость политико-правового переосмысления или корректировки некоторых подходов в области внешней политики РК в контексте вышеуказанных особенностей современного мирового процесса. В первую очередь мы имеем в виду «Цветные революции», которые произошли недавно в Восточной Европе, странах СНГ, и которые, как цунами, прокатились в последние годы на Ближнем Востоке. Или же события, которые происходят на Украине. Здесь имеется в виду захват власти участниками Майдана, перехода Крыма к России, на основе так называемого референдума и процессы, которые сегодня происходят на юго-востоке Украины.

Все эти события и процессы, по мнению многих ученых, ясно высветили несостоятельность не только истматовских представлений о развитии современного общества, но также и слабость объяснительного потенциала многих других известных универсалистских парадигм. Здесь имеется в виду то, что ни одна из современных теорий, претендующих на однозначные и законченные трактовки исторического процесса, оказались не способными не только предугадать, но и даже ясно объяснить суть происходящих процессов. В этом плане совершенно прав российский ученый О. Митрошенков, когда говорит: «В методологическом плане важно то, что нынешний мир существенно отличается от прежнего и не может быть описан и объяснен одной-двумя универсалистскими парадигмами – ни теорией прогресса, ни марксистской концепцией капитализма, ни либерально-рыночными подходами, ни иными моделями, претендующими на однозначные и законченные трактовки исторического процесса»[2].

В реальности современный мир оказался значительно сложнее и разнообразнее, чем все эти теории и экспертные прогнозы. Как показывает анализ «цветных революций», пока аналитики занимаются анализом ситуации и разработкой прогноза, сам объект исследования меняет структуру и направление развития. Появляется «веер сценариев» будущего, которые оказываются полезными только с академической точки зрения, потому что априори являются несостоятельными [3].

Короче говоря, современная реальность ставит перед политическими аналитиками и прогнозистами новые разноплановые задачи, особенно в кон-

тексте уроков «цветных революций», а перед международниками – задачи по трактовке и переосмысления действий таких крупных политических акторов как Россия, США, Евросоюз, Китай. Здесь дело не только в прецеденте, связанным с Украиной и «перехода» или «захвата» Россией Крыма, а в принципе, который фактически открывает дорогу к пересмотру всей системы международных отношений, международного права, незыблемости границ, суверенитета и территориальной целостности, соблюдения международных договоров и т. п. Здесь, на наш взгляд, возникает ситуация, которая меняет или, точнее, разрушает уже сложившуюся систему международных отношений и международного права. Наглядным примером последнего может служить позиция России и ее президента, которые начинают подходить в своей политике к позиции «не возврата». То есть к необратимым последствиям и незапланированным результатам. По мнению некоторых ученых, позиция России, к сожалению, напоминает позицию человека из казахской пословицы, который, хотя «с коня слез, а из седла еще нет». Здесь имеются в виду имперские амбиции современной России, которые, по мнению некоторых экспертов, на деле не соответствуют реальному экономическому и военному потенциалу современной России. Дело здесь не только в том, что Россия пересматривает устоявшуюся систему международных отношений, а в том, что пример России, в области пересмотра системы международных отношений и права в последние годы не единичен. Это и позиция США в Ираке и Афганистане, и позиция НАТО и стран Евросоюза в отношении Косова и Ливии. Этот печальный список, нарушения международного права, к сожалению, можно продолжить. Мы фактически являемся свидетелями реального разрушения международных договоренностей, международных соглашений, международного права. Мы свидетели того, что сегодня фактически нет достаточно сильной и авторитетной организации, которая смогла бы остановить этот международный «беспредел» великих держав. Если до разрушения социалистической системы вся система международного права базировалась на паритете двух мировых систем, то она сегодня нарушена. Если раньше, согласно Дж. Соросу существовал коммунистический и рыночный фундаментализм, то сегодня доминирует лишь один. Это рыночный фундаментализм со всей его системой ценностей и приоритетов. Высшая цель, которой – получение максимальной прибыли. В таких его последних работах, как «Кризис мирового капитализма», «Алхимия финансов» и др., можно видеть очень глубокие сущностные характеристики современного капитализма. Именно через эти особенности современного капитализма, немного проясняется сущность и логика современной международной политики.

Рассмотрим подробнее данный тезис. Дж. Сорос в своей работе «Кризис мирового капитализма», характеризуя особенность современного капитализма, совершенно верно отмечает, что в контексте глобализационных процессов, происходящих в системе мирового капитализма, в особо привилегированном положении оказывается финансовый капитал. Он более моби-

лен, чем другие факторы производства. Как правило, финансовый капитал движется туда, где он получает наибольшие выгоды, поскольку он является предвестником процветания. Все независимые страны борются за его привлечение. Благодаря этим преимуществам капитал аккумулируется в финансовых институтах и многонациональных компаниях, ценные бумаги которых продаются на биржах, а посредником в этом процессе являются финансовые рынки. Анализируя эту сферу мировой экономики, ее противоречия в контексте глобализации, Дж. Сорос делает вывод о том, что развитие мирового сообщества отстает от развития мировой экономики. Он считает, что основной единицей политической и общественной жизни по-прежнему остается государство. Международное право и международные институты, в такой форме, в которой они существуют сегодня, еще не достаточно сильны, чтобы предотвратить войну или крупномасштабные нарушения прав человека в отдельных странах. Также, по его мнению, сегодня финансовый капитал, мировые финансовые рынки находятся в основном вне контроля национальных или международных органов. Эти проблемы также усугубляются в контексте современных глобализационных процессов. По его мнению, эти недостатки не признаются. Более того до сих пор существует широко распространенное убеждение в том, что рынки являются саморегулирующимися, а мировая экономика может процветать без вмешательства мирового сообщества. Утверждается, что общественный интерес удовлетворяется наилучшим образом путем предоставления всем возможности удовлетворять собственные интересы, а попытки защитить общественный интерес путем принятия коллективных решений нарушают рыночный механизм. В XIX веке эта идея называлась «свободным предпринимательством» или *laissez faire* (известная доктрина невмешательства государства в экономику). Сегодня эту идею, согласно Дж. Соросу, следует заменить понятием «рыночный фундаментализм» (*market fundamentalism*) [4].

И именно он, по его мнению, делает систему мирового капитализма ненадежной. Однако такое положение дел возникло сравнительно недавно. В конце второй мировой войны международное движение капитала было ограничено, в соответствии с решениями, принятыми в Бреттон-Вудсе, создавались международные институты с целью облегчения торговли в условиях отсутствия движения капитала. Ограничения были сняты постепенно, и только когда примерно в 1980 г. к власти пришли Маргарет Тэтчер и Рональд Рейган, рыночный фундаментализм стал господствующей идеологией. Именно рыночный фундаментализм предоставил финансовому капиталу управляющее и руководящее место в мировой экономике. Именно он, по мнению Дж. Сороса, опирается исключительно на рыночные силы и поэтому представляет сегодня уже большую опасность открытому обществу, чем тоталитарная идеология.

Поясняя свое заявление о том, как рыночный фундаментализм может угрожать открытому обществу, Сорос говорит, рыночный фундаментализм

представляет угрозу открытому обществу непреднамеренно, поскольку он неверно трактует механизм работы рынков и придает им чрезмерно важное значение. Иными словами, принципы и механизмы рынка неправомерно экстраполируются на область принятия политических решений.

Его критический взгляд на систему мирового капитализма основывается на двух основных моментах. Один из них касается недостатков рыночных механизмов. Здесь имеется в виду в основном неустойчивость, присущая финансовым рынкам. Вторым крупнейшим недостатком системы мирового капитализма является тот факт, что она позволила рыночному механизму и мотиву получения прибыли проникнуть во все сферы деятельности, даже туда, где им нет по существу места. Отсюда всей системе мирового капитализма внутренне присуща нестабильность и непредсказуемость [4].

Это в том смысле, что каждый раз рыночная ситуация в мире складывается из тысяч и тысяч слагаемых, которые практически невозможно учесть. В виду этих особенностей невозможно точно предсказать, как в естественных науках, что последует в дальнейшем. Здесь можно говорить лишь о некоторых общих особенностях или контурах развития мировой экономики. Другими словами, в точном смысле нет экономической науки, как считал Ф. Хайек [5].

Другой особенностью современного финансового рынка является то, что оно зависит от решений, принимаемых людьми. То есть финансовые рынки сегодня, активно формируют реальность, которую они, в свою очередь, и отражают. Короче говоря, в этом процессе активную роль играют и субъективные факторы.

К этому положению мы бы добавили, что сегодня не только в области экономики, но и практически во всех общественных науках, особенно в результате глобализации, сделавшей современный мир необычайно сложным и взаимозависимым, нет глубоких объяснительных схем и теорий, способных объяснить многосложные противоречивые процессы, которые происходят общественной жизни и в мировой политике. На наш взгляд, в современной общественной науке происходит то, что было в свое время в области физики. Здесь мы имеем в виду то, когда с открытием микромира, была осознана исчерпанность объяснительного потенциала классической физики для понимания элементарных частиц. Эта ситуация привело к тому, что физики были вынуждены создать квантовую механику с ее принципиально новыми методами объяснения. Аналогично этой ситуации, на наш взгляд, современная общественная наука вышла на новый, более сложный уровень реальности, связанный, в первую очередь, с глобализационными процессами, которые однозначно показывают исчерпание объяснительного потенциала старых универсальных парадигм для объяснения сложных современных общественных процессов. Наглядным свидетельством их неспособности этих являются «цветные революции». Последние ясно высветили, как мы отметили выше, несостоятельность многих современных

представлений о развитии общества. В частности, они продемонстрировали не только слабость объяснительного потенциала классического детерминизма в понимании и объяснении современных социальных процессов, но и ошибочность многих футурологических прогнозов о развитии современного общества. Говоря иначе, современный мир оказался значительно богаче и разнообразней, чем многие существующие общественные теории и экспертные прогнозы. Для его объяснения и понимания нужны новые методы и новые теории, аналогичные принципам и методам квантовой физики.

Помимо аналогии, которую мы провели между физикой и общественной наукой, на наш взгляд, здесь также можно провести и другую параллель, в данном случае между классическим капитализмом и современным неокapитализмом, в которой, несмотря на наличие множества оттенков и видов, доминирующим является либеральный или неолиберальный капитализм. Или, как говорит Дж. Сорос, рыночный фундаментализм.

Как известно, капитализм с момента своего возникновения, пройдя «стихию рынка», нерегулируемый рынок вынужденно пришел на путь законодательного введения норм цивилизованной предпринимательской практики и рынка, а также гуманизации всей системы социально-экономических отношений. Это было связано с тем, что капиталисты в свое время, ясно осознав экономические и социальные риски монополистического капитализма в виде социальных и революционных потрясений, или, как говорят некоторые философы, «прочитав Маркса», сумели создать солидную политико-правовую базу регулирования монополий и конкуренции, которые неизбежно вели общество к поляризации богатства и нищеты. С другой стороны, капиталисты были вынуждены совершенствовать капитализм, решать социально-экономические проблемы в силу угроз политических и социальных рисков, которые порождал этот строй. Ну и наконец, еще одним важнейшим фактором, сдерживающим и вынужденно смягчающим агрессивную природу капитализма, явился реальный социализм, который был для трудящихся как бы одним из возможных альтернатив для существующего капитализма. Сегодня для современного мирового капитализма, ТНК нет не только никакой серьезной альтернативы, но и вообще нет ничего, что могло бы отрезвить и поставить в более справедливые и политико-правовые рамки. Главным, как и в традиционном капитализме, остается выгода, прибыль, которая в отличие от традиционного не имеет ни моральных, ни политико-правовых ограничителей, которые бы сдерживали агрессивную природу современного рыночного фундаментализма. И эта особенность современного капитализма, с такими высшими ценностями, как выгода и сила, снова, как и прежде, определяет систему отношений во внешней политике. Неизбежным следствием этого процесса является заметное проявление негативных последствий и рисков, возникающих в процессе экономической глобализации.

Как показывает практика, вопреки ожиданиям оптимистов, глобализация отнюдь не сопровождается большей стабилизацией и сокращением бед-

ности в мире. Более того, в процессе глобализации в мире возникли новые линии социально-экономического размежевания, новые формы бедности и зависимости, что неизбежно порождает народный протест против растущей несправедливости современного мира, против всепроникающего в него за- сирья крупного капитала, стремящегося, оседлав постоянно ускоряющийся процесс интернационализации мирохозяйственных связей (глобализация), навязать человечеству свои законы игры и навечно закрепить деление мира на бедных (развивающиеся страны) и богатых (страны «золотого миллиарда»), а внутри «мира богатых» – на очень богатую элиту, обслуживающий ее средний класс и абсолютных маргиналов, вынужденных не жить, а прозябать в совершенно неприемлемых для человека XXI века условиях [6].

Короче говоря, современный неокapитализм (или рыночный фундаментализм) фактически повторяет или проходит путь классического капитализма. Отсюда, на наш взгляд, если современный неокapитализм (рыночный фундаментализм) с ее ТНК и другими особенностями в процессе глобализации, в определенной мере повторяя традиционный путь капитализма, несет в себе негативные последствия в виде увеличения разрыва в уровнях развития различных стран, в виде новых источников напряженности, то для их снижения и минимизации, также было бы логично введение ее в рамки международного права, на путь цивилизованной политико-правовой предпринимательской практики и рынка, как это сделали в свое время капиталисты. Другими словами, подобно известному опыту регулирования традиционным капитализмом, монополий и конкуренции, на современном этапе уже есть настоятельная необходимость введения в рамки международного права, проходящий почти бесконтрольно процесс глобализации, который несет в себе все пороки и издержки монополизированной экономики, только гораздо в более крупных масштабах и последствиях.

Сегодня, особенно в свете так называемых «цветных революций» и «запланированных хаосов», стало совершенно очевидно, что современное мировое сообщество не только недостаточно уделяет внимание этим процессам, но и не имеет, ни действенных механизмов по их регулированию. Действительно, сегодня все мы свидетели того, что ни одна международная организация, в том числе и ООН не способны, предотвратить эти процессы открыто нарушающие международные договоренности. В этом плане самоустранение крупнейших мировых держав от глобальных процессов и их саморегулирования по принципу «невидимой руки рынка», совершенно неправильно, как и попытка «единолично» управлять развивающимися странами со стороны США или Запада в целом с использованием таких инструментов, как НАТО или МВФ. На наш взгляд, очень важным на современном этапе является задача укрепления статуса ООН, а также формирования межгосударственных структур и институтов, способных ответить на новые вызовы, дополнить глобализацию экономики и финансов всемирной политикой и всеобщей безопасностью. Или же создание новой сильной

международной организации, которая, отражая интересы всех членов международного сообщества, была бы в состоянии обеспечить справедливый и сбалансированный подход к глобальным проблемам.

Очень важно при этом, чтобы в процессе в выработке этих международных документов участвовали бы все страны и заинтересованные бизнес – структуры. Это особенно важно для стран Центральной Азии и Казахстана, экономика которых особенно уязвима в процессе глобализации. В этом плане очень своевременна и уместна инициатива Главы государства о создании общечеловеческой платформы по обсуждению глобальных проблем человечества, как Global, которая ежегодно проводится в Астане.

Литература

- 1 *Следзевский И.В.* Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // *Общественные науки и современность.* – 2011. – № 2. – С. 141-156.
- 2 *Митрошенков О.* Цивилизационные вызовы и управленческие ответы в начале XXI века // *Свободная мысль.* – 2011. – № 5. – С. 191-202.
- 3 *Карякин В.* Информационно-сетевые войны // *Свободная мысль.* – 2011. – № 5. – С. 155-162.
- 4 *Сорос Дж.* Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. / Пер. с англ. – М.: ИНФРА-М, 1999. – XXVI. – 262 с.
- 5 *Хайек Ф.А.* Пагубная самонадеянность. – М.: Изд. Новости, 1992. – С. 29.
- 6 Мир и Россия на пороге XXI века: Вторые Горбачевские чтения. МГИМО МИД России (23- 24 мая 2000 г.) – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001. – 576 с.

Түйін

Бөлекбаев С.Б. Қазіргі саясатқа жаһандандудың қауіп-қатерлері

Мақалада қазіргі халықаралық қатынастарды талдаудың методологиясын қайта қараудың қажеттілігі көрсетіледі. Өйткені ол, әсіресе, «түрлі-түсті революцияларды» түсіндіру нәтижесінде өзінің потенциалының әлсіздігін көрсетті. Әлемдік державалардың «шексіз» саясатын тежейтін мәртебелі халықаралық ұйымды құрудың қажеттілігі туралы тезис негізделеді.

Summary

Bulekbayev S.B. The Treats to the Policy in Globalization Process

The article studies the review of the methodological analysis of the international relations. The International relations has lost the dominant in «multi-cultural» revaluations. Tha author considers the need of well-respected organization that could operate as a counter organization against «endless» political power of powers.



ӘОЖ 233.5

Алау Әділбаев, Нурлан Анарбаев

**ӘБУ-Л ҚАСЫМ АЛ-ФАРАБИДЫҢ
(ФАРИАБИ) «ХАЛИСАТУ
АЛ-ХАҚАЙҚ» ТРАКТАТЫНДАҒЫ
АҚЫЛ ТҮСІНІГІ**



Аннотация. Бұл мақала философтар мен орта ғасырлық дін ғалымдарының ақыл жайлы түсініктерін бір арнаға салып, жан-жақты түсіндіре білген Әбу-л Қасым Махмұд ибн Ахмед Имад ад-дин әл-Фарабидың (әл-Фариаби) «халисату ал-хақайқ» (*таза шындық*) трактаты төңірегінде болмақ.

Бүгінгі жаһандану үрдісінде актуалды болып есептелетін метафизикалық мәселелерді соның ішінде ақылдың жаратылысы, болмысы және ақылды қолдану тәсілі кеңінен қамтылған. Осылайша мақала авторы ақыл болмысын жан-жақты талдап, ақылды бұрыс жолда қолданудың зияны мен дұрыс жолда қолданудың пайдасын түсіндіруге тырысқан.

Түйін сөздер: «Халисату ал-хақайқ», Әбу-л Қасым, рух, ақыл, жүрек.

Адам баласын өзге жаратылыстардан даралаған қасиет, ақыл иесі болуында. Осы қасиеті арқылы Жаратқан ие адамды ардақтап, жер бетінде басшы етті. Тұрмыстық және жахандық деңгейдегі мәселелерді ақылдың көмегімен шешуге тырысқан адам баласы, өз табиғатындағы «ақылдың болмысы» жайлы да ықылым заманнан бері ойланып-толғана бастаған. Философ ғалым Аристотель ақылды физикалық тұрғыда түсіндірсе, Александр Афродисиас (198–209 ж.) метафизикалық тұрғыда баяндау арқылы, Фараби, ибн Сина, Кинди секілді мұсылман ойшылдарының талқыға салуларына түрткі болды. Сол секілді: ибн Туфайл, ибн Бажа, ибн Рушд, ибн Маймун секілді мұсылман ойшылдары ақылдың болмысына қатысты өз тұжырымдарын ұсынды. Өз кезегінде бұл тақырып еуропалық христиандарды да қызықтыра бастады [1]. Бертін келе Париж, Оксфордтың философтары мен дін адамдары осы мәселеге үн қатысып, өз пікірін білдірді. Ал, біз нысанаға алып отырған негізгі тақырып орта ғасырлық ислам ойшылы Әбу-л Қасым Махмұд ибн Ахмад әл-Фарабидың (әл-Фариаби) (1130–1210 ж.) «Таза шындық» трактатындағы ақыл туралы болмақ.

Әбу-л Қасым (1130–1210 ж.) «таза шындық» атты [2] трактатын 70-тен астам орта ғасырлық білікті ғалымдардың еңбектерін пайдаланғанын байқаймыз. Еңбек: ақыл, имандылық, шариғат, сопылық жайлы 50-шақты тақырыптарды қамтиды. Ақылсыз дін де, шариғат та, сопылық та болмайтындығын меңзеген Әбу-л Қасым өз еңбегінің алғашқы тақырыбын «ақыл мен ақылдылар» мәселесіне арнаған. Лұқман Хакімнің: «Алланың

құзырында пенденің денгейі ақылымен өлшенеді» деген сөзін және «ақылы жоқтың діні жоқ» деген хадисті мысал ете отырып, аталмыш трактатта ақыл танымына кеңінен тоқталады [2, 3 б.].

Тілімізге арабшадан енген «ақыл» сөзі кез-келген халықта түрлі формада кездеседі. Мәселен, грек тілінде ақылға қатысты: білім, түсінік, мағына, ой дегенді білдіретін «ой» «науc», ал латын тілінде «түсінік», «ой» дегенді білдіретін «intellectus» және «есеп», «жүйе», «ой» деген мағынадағы «Ratio» сөздері бар. Ал жаңа латын тілінде ақылға «Logos» [3, 553 б.] (яғни, ой, сана) сөзі қолданылады. Жоғарыда келтірілген грек тіліндегі «науc» сөзі осы «Logos» сөзімен мәндес болып келеді. Ал, араб тіліндегі ақыл «لقلعلا» сөзі «а-қа-ла» етістігінен өрбіген: байлау, бөгет болу, сана, ой секілді, түрлі мағынаны білдіреді [5, 577 б.].

Орта Азиялық: әзірбайжан, түрік, башқұрт, тәжік, татар, өзбек, қазақ, қырғыз секілді түркі елдерінің барлығы «ақыл» сөзін өз тілдерінде өзгеріссіз қолдануда. Қазақ тілінде «ақыл» сөзінің мағынасы – «адамның ойлау қабілеті, сана-сезім» [5] дегенді білдіреді. Сондықтан бұл сөздер негізінен түбі бір ақылдың түрліше қасиетінен хабар береді.

Ақыл сөзінің тілдік мағынасын кеңінен аша білген Әбу-л Қасым «Таза шындық» трактатында Сухраурдидің: «Надандық ол – қараңғылық. Ақылды нұр жаулағанда, надандықтың қараңғылығын жоқ етіп, ақиқатты көре бастайды. Ақыл надандыққа бөгет болғаны үшін «бөгет болу» мағынасында қолданылған [6, 457 б.]» – деп, ақылдың «бөгет болу» мағынасын түсіндіреді. Сондай-ақ, ақыл сөзінің «байлау» мағынасын Лұқман Хакімнің: «Адам баласы ақылсыз, ақыл оған байланған. Егер жіп босатылар болса, адам баласы қайта ақылсыз болады» – деген мысалы арқылы түсіндіреді. Осылайша, ақыл сөзінің: байлау, бөгет болу секілді тілдік мағынасын ғалымдардың сөздерімен аша білген [4, 577 б.]. Алайда Әбу-л Қасым ақылдың тілдік мағынасын түсіндірумен қатар оған бірнеше анықтама берген. Олар: кәлам ғалымдары: «Ақыл нәзік жауһар, заттардың ақиқатын бірден біледі, арадағы дәнекерді қажет етпейді»; тәпсір ғалымдары: «Білім аз болса да ақыл толысады, ал ақыл аз болса білім толыспайды», Лұқман Хаким: «Ақыл әр-нәрсенің нәтижесін көрсетеді»; Әһлі сүннет ғалымдары: «Ақыл жарқыраған жауһар, оны Алла тағала адам миына жаратты, оның нұрын жүрекке қойды, жүрек ғайып нәрселерді арадағы дәнекермен, материалдық заттарды көрумен біледі» және т б түсіндірмелер келтірген [7, 1/33].

Мағынасы мен мәні мол бұл сөзден түсінетініміз көп. Сондықтан біз бұл мақаламызда Әбу-л Қасымның келтірген мысалдарын саралай отырып, ақылдың мимен, жүрекпен, руһпен байланысын анықтауға, ақылды қолдану шегін түсіндіруге тырысамыз.

Ақылдың мимен байланысы:

Адамның ойлау процесі оның ақылы арқылы жүзеге асатыны белгілі. Бірақ біз ақылмен бірге мидың да ойлануға ықпал болатынын жоққа

шығара алмаймыз. Мидың жаратылысы мен оның қызметі өте күрделі. Мидың функциясы – жүйке жасушаларындағы биохимиялық реакциялар болып табылады. Ол жайында бар білетініміз – олардың электрохимиялық қасиетінің болуы. Мәселен, адам шешім қабылдағанда ол электр ағымымен бұлшық еттерге жеткізіледі, яғни мида *dopa*, *dopamin* АСТН сигналдары секілді, т. б. реакцияға түсіп, бөліну немесе бірігулер жүзеге асады. Молекулалар ағымы, сондай-ақ электрондар саны реттеледі. Нәтижесінде ағзаларға электр ағымы өтіп, қимыл пайда болады. Олай болса ми ағзалармен тығыз байланыста. Алайда осы ми, өздігінен бұл ағзаларды қозғалтатын күш пе жоқ әлде өзге күштің құралы ма? – деген сұрақ туындайды. Бұл жайында ми жүйесін зерттеген ғалымдардың тұжырымдарына сүйеніп көрелік.

Ми жүйесін зерттеген аты әлемге танымал канадалық нейрохирург Уайлдер Грейс Пенфилд (1891–1976 ж.) өзінің зерттеу нәтижесінде «ми жүйесін басқаратын күш ол – ақыл» деген болатын [8, 61 б.]. Пенфилдтің бұлай айтуына мынадай жағдай себеп болған көрінеді. Пенфилд талма ауруын (эпилепцияны) емдеу барысында 100 адамға зерттеу жасайды. Науқастардың ми қақпақшасын ашып, мидағы әрбір жүйке жасушаларының міндетін анықтау кезінде, науқас (наркозынан оянған) ояу әрі есін біліп жататын болған. Осы кезде мидың белгілі нүктелерін басу арқылы науқастың ағзаларының еркінен тыс қозғалатынын анықтайды. Осылайша адамның барлық ағзалары ми арқылы қозғалып, мидың бұйрығымен жұмыс істейтініне көз жеткізеді. Мидың құрылысын, жаратылысын көрген ғалым, мидың өздігінен жұмыс істей алмайтынын, ми тек ағзаларды басқаратын, ағзаларға бұйрық беруші құрал екендігін анықтайды [8]. Әр құралдың міндетті түрде басқарушысы болуы тиіс емес пе? Пенфилд бұл жағын да ұмыт қалдырмай, зерттеу нәтижесінде мидан бөлек рухани жаратылыстың, яғни ақылдың бар екендігіне сеніп соңында Пенфилд: «Ақыл деген ол – мидың барлық жүйесін басқаратын күш, тіпті адамның ақылын адамның өзі (личность) десек те болады...» [9], –деп айтқан. Олай болса миды ақыл басқарады. Ал ақыл ол адамның мендігін. Осылайша Пенифилд материядан тыс «мен» деген жаратылыстың бар екендігін тұжырымдайды. Бұл мендікті түсіну үшін тағы бір нейрофизиолог ғалымның түсіндірмесіне зер салайық. Әлемге танымал ағылшын нейрофизиолог Сер Джон Екклз (1903–1997 ж.) адам миын бір көлік, ақыл соның жүргізушісі ретінде салыстыра отырып былай деді: «Біз ойлану арқылы ми жүйесіне әсер ете аламыз. Сондықтан біздің санамыз яғни «мендік» тұлғамыз, ол жүргізуші, ал ми ол көлік» деген. Олай болса, бұл екі ғалымның тұжырымдамасынан түсінетініміз мидың өздігінен жұмыс істей алмайтындығын, ол өзін басқарушы күшке яғни ақылға, нақтырақ айтсақ адамның мендік болмысына мұқтаж екендігін байқаймыз. Бұл ғалымдардың айтқандары орта ғасылық ғалым Әбу-л қасымның еңбегіндегі Әһлі сүннет ғалымдарының: «Алла тағала ақылды адам миына жаратты...» – деген сөзіне сай келеді [7,

1/33]. Бұл мәтінде ақылдың жаратылысын, мидың жаратылысынан бөлек айтып отыр. Алла тағала ақылды адам миына жаратты деп ақыл мен мидың бөлек ұғым бірақ бір-біріне мұқтаж екендігін айтқан. Алайда екеуінің өмір уақыты екі түрлі. Бірі адам өлімімен жоқ болса яғни ми адам өлімімен жоқ болса ақыл жоқ болмайды. Егер ақыл да денемен жоқ болар болса адамның миындағы мәліметтер де жоқ болмақ. Мидың шіруімен мәліметтер де жоқ болады, алайда ақылдың бар екендігін мойындағандықтан ақылда да мәлімет сақтайтын қабілет бар деп айтуымыз керек болады. Бұл жайында Пенфилд: «Егер ми қызметін атқармаса, онда ақыл өздігінен түсініп, өзінің есте сақтау қабілетін қолдана алады. Алайда бұл ақылдың есте сақтау қабілетіне басқа атау беру керек.» деген [9, 61 б.]. Алайда Пенфилд бұл жерде ақылдың есте сақтау қабілетін өзге атаумен атау керек деп қана қойды, оған атау бермеді. Бұл атауды яғни ақыл мен мидың арасындағы жадыны нәзік дене деп түсіндіргендер де болды. Ал Әбу-л Қасым еңбегінде былай делінген: пәлсапа ғалымдары: «Ақыл, адам бойындағы нұрлы жаратылыс, есту және еңбек ету арқылы артады»; дін теологтары: «Ақыл түрлі денгейде, тәжірибе арқылы артса, ғапылдық арқылы кемиді». Ақыл артады, кемиді олай болса мәліметтер ақылда болады. Бұл жерде миды айтып отырған жоқ, арту мен кемуді ақылға тиесілі етіп отыр. Ал ми ол мәліметтерді тасымалдаушы құрал. Мидағы мәліметтер адам өлімімен жоқ болса да ақылда бұл мәліметтер мимен мәңгілік қалатының байқаймыз.

Бұл тұжырымалардан түйетініміз білім ортақ нәрсеге жетелейді. Бастысы шындыққа жетелейтін білім болса болғаны. Пенфилд пен Джон Екклзтың ғылыми анықтамалары орта ғасырда өмір сүріп, сол кезеңдегі ислам дінін білген ғалымдардың сөздерін нақтылай түспек.

Қорыта келгенде ақыл ми бола алмағаны секілді ми да ақыл бола алмайды. Ақыл – адам ағзасында, әрбірі өз алдына мемлекет тәрізді өте күрделі жүйемен қызмет атқаратын 60 триллионға жуық жасушаның барлығына бір орталықтан яғни ми арқылы басқаратын күш десек болады.

Ақылдың жүрекпен байланысы:

Жүрек концептісі жайлы айтар болсақ жүрек араб тілінде «қалб» деп аталады. Бұл сөздің тілдік мағынасы «ауытқу, ауысу» дегенді білдіреді. Жүрек екі түрлі болып келеді: адам денесіндегі физикалық жүрек және рухани жүрек. Имам Ғазали: «Жүрек – рухани, көзге көрінбейтін, Алланың ерекше жаратқан жауһары...»,–деп жүректің рухани жағын білдірген [10/3.3]. Сонымен қатар жүректің түрлі атаулары да бар. Әбу-л Қасым «таза шындық» еңбегінде сопылардың: «Мүміннің сыр сақтау жадысы төртеу: садр, шағаф, фуад, қалб» деп жүректің төрт атауын айтып көрсеткен [2/270]. Араб тілінде «фуад» сөзі тілдік тұрғыда «бір нәрсенің ортасы, мәйегі» деген мағынаны білдірсе «садр» сөзі «көкірек, кеуде» мағынасын білдіреді. Ал «шағаф» сөзі «жүректің қабығы, яғни махабат жүректің қабығынан өтіп жүректі жаулағандағы ғашықтық» деген мағыналарын білдіреді. Олай болса

бұл түрлі анықтамалар жүректің түрлі функционалды екендігін байқатады. Сонымен қатар Әбу-л Қасым жүректің ақылмен байланысына тоқталып пәлсапа ғалымдарының: «Жүректің ақылға мұқтаждығы, тәннің жанға мұқтаждығындай» деген сөзі арқылы жүректің ақылсыз болмайтындығын айтса, ақылдың жаратылысы жайлы Әһлі сүннет ғалымдарының мына көзқарасын тандаған: «...оның (ақылдың) нұрын жүрекке қойды...» [2/270].

Негізінен алғанда жүрек – танымның көзі немесе танымға жетудің құралы. Ақыл қалай мәліметтерді сараптап, ақ-қарасын ажыратса, жүрек осыларға шешімді жауап береді. Сондықтан сопылық дәстүр бойынша адамды қателестірмейтін негізгі күш – жүректен шыққан сенім [11, 96 б.]. Шынында да, иман концептісі – ең баста жүректе қалыптасатын әрі онда орнығып сезілетін нәрсе. Сондықтан имандағы ең басты нәрсе – жүректің мақұлдауы. Тіпті Құран кәрімде жүрек сөзі 132 рет қайталанса оның бәрі де ақыл мағынасында берілген деуге болады [25]. Сондай-ақ ислам ғалымдары иманға анықтама бергенде: «Иман – жүрекпен растап, тілмен айту», – деп, растауды жүрекке теліген. Сондықтан ислам тасаууфында (суфизм): өлі жүрек, науқас жүрек, ғапыл жүрек, зікір етуші жүрек және ояу жүрек деп жүректің бес түрлі қасиеті атап көрсетіледі. Өлі жүрек деп – Аллаға сенбеген, науқас жүрек деп – иман мен имансыздықтың ортасындағы жүректі, ғапыл жүрек деп – Аллаға сенсе де кейде сенгендігін ұмытатын жүректі, зікір етуші жүрек деп – Алланы әрдайым еске алушы жүректі айтады. Сондықтан да ойланбайтын, зер салмайтын, жаратылыстың мақсатын түсінуге тырыспайтын жүректі Әбу әл-Қасым: «Барлық ақылы жоқ жүрек – өлі жүрек. Ол жүректер жануарлардың жүректеріндей», – деп, өлі жүрекке теңеген. Олай болса жүрек түсінеді, біледі, сезінеді, яғни ақыл қызметін атқарады. Сондықтан Имам Матуриди [12/289], Имам Ғазали және философ әбу Насыр әл-Фараби сынды ғалымдар ақылды – «жүрек» деп атаған [13/177].

Сондай-ақ, Құран аяттарында білім алу, түсіну, ақыл жүгірту жайлы сөз қозғағанда жүрек сөзінің қолданылуы да ерекше назар аударарлық. Мысалы, «Хаж» сүресінің 46-аятында: «...Олардың ақыл жүгіртпейтін жүректері бар...» деп, жүректі – «ойланбайтын ақыл» сипатында түсіндірсе, «Қаф» сүресінің 37-аятында: «Расында бұл үгіт-насихат жүрегі барға пайда береді» делінеді. Осы аяттағы «жүрек» сөзінің мағынасын көптеген тәпсірші ғалымдар «ақыл» деп түсіндірген [14]. Сондықтан Әбу әл-Қасым: «жүрек» тақырыбында: «Жүрек ол ақыл» деген болатын [7, 241 б.]. Олай болса – ақыл ол жүрек. Яғни мимен жете алмаған сырларға адам баласы жүрек арқылы жетеді, жүрек арқылы әлемнің құпия сырларын түсінеді.

Ақыл – таным құралы

Әбу-л Қасым ақылдың мимен, жүрекпен байланысын айтқаннан кейін, «...жүрек ғайып нәрселерді арадағы дәнекермен, материалдық заттарды көру арқылы біледі...» делінген. Ақыл осы материалдық әлемді бес сезім мүшесі (дәм, иіс сезу, жанасу сезімі, көру, есту) арқылы танып, біле алады.

Ал, ақырет әлемінің бар екендігіне сенсе де, ондағы ғайып нәрселерді (жаннат, тозақ, періште т. б.) тек ақылдың күшімен біле алмайды. Имам Ғазали: «Ақыл болмаса, дін пайда бермейді, ал дін болмаса, ақыл да көптеген нәрселерді білуден құр қалады», – деп, ақылдың дінсіз көптеген ғайби нәрселерді пайымдай алмайтынын баяндаған болатын [15]. Олай болса ақыл ақыретке байланысты мәселелерді нақты, сенімді хабарлар арқылы ғана біледі. Ал, нақты хабар пайғамбардың жеткізуімен болмақ. Сондықтан Әбу-л Қасым «арадағы дәнекермен» дегенде, дәнекер деп – пайғамбарларды меңзеген және мұны «Таза шындық» еңбегінде Яхия ибн Муаздың мына сөзімен түсіндірген: Яхия ибн Муаз: «Аллаһ тағала адамдарға екі дәлел келтіруші айғақ берді. Біреуі көрінетін, екіншісі жасырын. Көрінетін дәлел – Пайғамбар, ал жасырын дәлел – ақыл» – деген [4/5]. Әбу-л Қасымақылдың айғақ, дәлел келтіруші құрал екендігін меңзеп: «Ақыл – Алланың айғағы, Алланың дәлелі, өйткені ол – дәлел келтіруші құрал, білім алудың құралы, айғақтар мен аяттарға зер салу құралы», – дейді. Яғни, шарифаттың көрсеткен айғақтары мен аяттарын ақыл арқылы ұғынып, ойланып, зер салып, түсінуге болатындығын айтқан. Шарифат бір нәрсені дұрыс десе, оның дұрыстығын ақыл дәлелдеп шығады. Болмаса ақылды шарифаттан жоғары санап, «жақсы мен жаманды шарифат емес, тек ақыл шешеді» деу қателікке ұрындырары сөзсіз. Имам Қушайрий бұл мәселе жайлы Ибн Катибтың (340/945ж.): «Мұғтазила ағымы Алла тағаланы ақылмен пәктеймін деп қателесті. Сопылар болса, ақыл мен шарифатты бірге қолданғандықтан, Алла тағаланы кемшіліктен пәктеп, тура жолды ұстана білді» [16, 114 б.], – деген сөзін келтіреді.

Адам ақылымен бір нәрсені түсінуге тырысқанда ол нәрсені бірінші өзімен, сосын өзіне ең жақын затпен, сосын айналасындағы жаратылыстармен салыстырады. Тіпті ақыл дәрменсіз қалатын Алла тағаланы да түсінуге тырысып, адам болмысымен салыстырып, «антропоморфизмге» бой алдырады. Алайда, Уажibu-лужудты мүмкінді ужудқа (бар болуы Аллаға тәуелді жаратылысқа) ұқсату ақыл-ойы дамымаған бала мен қарапайым халық үшін алғашқы баспалдақ болуы мүмкін. Матуридидің ойынша, ақылмен Алланы тануға болады. Алайда, адам тілі ұқсастық немесе аналогиясыз Алланың мәні мен сипаттарын түсіндіре алмайды. Яғни, адамның тілдік қабілеті мен қолдану аясы шектеулі. Дегенмен, әлемнің Ұлы Жаратушысын оған есімдер мен сипаттар таңу арқылы түсіну адам санасының, ақылының тиянағы үшін қажет. Алланың білу, есту, көру секілді сипаттарын ұғуға тырысқанда да адам антропоморфизмге ұрынуы мүмкін. Алайда бұл баспалдақтан өту үшін де адамның танымы, мағрифаты артуы қажет. Сондықтан адам ақылымен Алланы біле алмайды, тек таниды. Оны «мағрифат» дейміз. Өйткені білім бес сезім мүшесі арқылы жүзеге асады және ол осы әлемімізбен ғана шектелген, ал тану (мағрифат) хабардың жетуімен болады. «Кімде-кім өзін таныса, Алланы танығаны» [18] – деген

сөздің мағынасы да осы тануға қатысты айтылған. Сондықтан адам баласы материяны танып білгеніндей, Алланың затын (Өзіндік табиғатын) танып білуге тырысса қателесері сөзсіз.

Имам Ғазали «Мунқизу минад-далала» кітабында ақылдың маңыздылығын, оның шектеулі екендігін, ақыл тек ақиқаттың есігіне ғана алып баратындығын айта отырып, сөз соңында: «Пайғамбарлар – жүрек науқастарының дәрігерлері. Пайғамдарлардың білген ақиқаттарын ақыл түсіне алмайтындығын мойындап, пайғамбарлықтың дұрыс екендігіне куәлік етулері керек. Соқырларды жол көрсетушілерге, науқастарды дәрігерлерге табыстағанымыз секілді, ақыл «қолымыздан ұстап», біздерді Пайғамбарларға табыстайды. Ақылдың міндеті мен жететін мұраты да осы. Бұдан артық міндеті жоқ» [19, 197 б.], – деген. Сондықтан Әбу-л Қасымтрактатында: «Ақыл – құлшылықтың қалай орындалатынын білдіретін бір дәнекер, болмаса Алла тағалаға жоғарыдан үкім беру үшін берілген жоқ», – деп, ақыл – Алланың затын емес, құлшылықтың мақсат-міндеттерін түсінуге жетелейтін құралекендігін түсіндірген [20, 94 б.]. Байқағанымыздай ақыл – Алланы, әлемді тану құралы. Ақыл, өзге де адам бойындағы сезім ағзалары секілді шектеулі.

Ақылдың рухпен байланысы

Әбу-л Қасым ақылдың болмысы жайлы жоғарыдағы мәтінде «Ақыл – Алла тағаланың адам миына қойған жарқыраған жауһары (субстанция)...» деген. Олай болса ақыл ол жауһар. Ал жауһар дегеніміз ол – бөлінбейтін бөлшек, материяның ең соңғы шегі. Бұл жауһар сөзін Әбу-л Қасым рух түсіндірмесінде де қолданған. Рух тақырыбында: «Рух – адам денесіне қойылған нәзік жауһар» – деген [7, 166 б.]. Әбу-л Қасымның бұл түсіндірмелерінен ақыл мен рухтың өзара байланысын байқауға болады. Себебі жауһар ақылға да рухқа да қолданылады.

Ақыл мәселесін түсіндіруге тырысқан ежелгі философ Платон болса: «Адам «шаһауани» яғни нәпсі мен тән қалауларының қайнар көзі, «ғадаби» – ашу, ыза, кек секілді сипаттардың қайнар көзі, «нәпсі натиқа» – түсіну, есту, саналы болу істерінің қайнар көз. Адам осындай үш қасиеттен тұрады. Сондай-ақ рух – «нәпсі натиқа», Алланың бар еткен жаратылысы, белгілі бір бейнесі жоқ, бөлінбейтін, көрінбейтін жауһар. Рух өліп жоқ болмайды. Тәннен бұрын жаратылғандықтан тәннің жоқ болуынан кейін де жалғаса береді. Сондай-ақ ақыл, сана, парасат – рухтың бір деңгейі, ал рух – тәннің қозғаушы негізгі күші», – деген болатын [21, 433 б.]. Платонның бұл сөзінен рухтың мәңгілік, ал ақыл осы рухтың бір деңгейі екендігін түсінуге болады. Олай болса, рухтың өрлеу сатысы бар. Рух – ойлану, түсіну, пікір тудырату арқылы бір деңгейге жетіп, «ақыл» деген атқа ие болады. Алайда Әбу-л Қасым: «Ақыл– рухтың тіршілігі, ал рух – тәннің тіршілігі» [4, 6 б.] – деп ақылды рухтың біртұтас бөлшегі, бірінсіз бірі болмайтын жаратылыс ретінде танытқан. Яғни рух ақылсыз, ақыл да рухсыз болмайды. Олай болса

рух ақыл денгейіне жетті деп айту Әбу-л Қасым үшін қате, өйткені рух о баста жаратылғанда саналы, ақылды жаратылыс болатын.

Бұған дәлел ретінде Әбу-л Қасым сопылар арасында кең тараған мына хадисті келтіреді: «Хасан әл-Басри: «Пайғамбардан (с.а.с.) бір жамағат мына хадисті естіді: «Алла тағала ақылды жаратқаннан соң оған «Отыр!»— деді, ол отырды, «Сөйле!»— деді, ол сөйледі, сосын оған «Үнсіз бол!»— деді, ол үнсіз болды, «Қара!»— деді ол қарады. Сосын оған «Жөнел!»— деді, ол кетті, «Түсін!» – деді, ол түсінді. Сосын Алла тағала ұлылығыма, салтанатыма, қаһарыма, ұлық мәртебема, аршыма үстемдік етуіме, жаратылысты жарату күдіретіме ант етейін, сенен артық ардақты жаратылыс жаратпадым, сенен артық Маған жақын, жағымды ешнәрсе жоқ. Сен арқылы таныламын, сен арқылы құлшылық қылады, сен арқылы бой ұсынылады, сен үшін беремін, сен үшін сөгемін, сен арқылы сауап та күнә да табады» [22, 578 б.], – дейді. Бұл хадистен адам тәнінен бұрын рухтың жаратылып, оның сезінетін, ойлайтын, түсінетін, саналы болмыс екендігін байқауымызға болады. Сондай-ақ «әл-мисақ» әлемінде Алла тарапынан: «Мен сендердің раббыларың емеспін бе?» – деген сұраққа «бәлә» – «ия сен біздің Раббымызсың» деп жауап беруінің өзі де рухтың саналы денгейін көрсетпек [23, 172 б.]. Имам Ғазали (505/1111 ж.) «Ихия улум ад-дин» кітабында Пайғамбарымыздың (с.а.с.) «Алланың ең алғаш жаратқан жаратылысы ақыл» екендігін алға тарта отырып, ақылдың «арад» (акциденция) болса да денеден бұрын қалай жаратылғандығын, «жауһар» (субстанция) болса да мекенсіз тік тұрғандығын айта отырып, мұны түсіну тек мукашафа (иман күшімен білу) арқылы көз жеткізілетінін баяндаған болатын [24, 89 б.].

Олай болса рух қабілетінің көп функционалдығы сонда, керек кезінде сезеді, түсінеді, біледі, ақыл жүгіртеді. Сондықтан «ақыл» деп аталған.

Қорыта келгенде ақыл – болмысы рухпен бір тұтас, жүрек тереңдігіне үңілетін, ми арқылы сәулесін шашқан бір ерекше нәзік жаратылыс. Адам баласы сезім ағзаларымен біле алмаған нәрселерді ойланумен, түсінуімен біледі.

Ақылдың жемісі болған білім, жүрекпен толысады. Ақыл жүрек арқылы терең білімдерді біліп, мағрифатқа ұласса, ми арқылы білімге қол жеткізеді де адам рухының мәртебесі, дәрежесі жоғарылап, «алим» – білуші, «ариф» – танушы денгейіне жетеді.

Ақыл болмаса дін де, дүниенің жаратылыс мақсаты да, тіпті адамның жаратылуының сыры да ашылмас еді. Ислам дінінің ақылға берген маңыздылығына мән берер болсақ, ислам дінін «ақыл діні» дер едік. Алайда, ақыл – дін емес, дінді түсіну құралы.

Әдебиеттер

1 Шеховцова Л.Ф., Зенько Ю.М. Элементы православной психологии. – М., 2005. – С. 450.

- 2 *Әбу-л Қасым Махмуд ибн Ахмад әл-Фараби (әл-Фариabi)*. Халисату әл-хақайқ лима фиһи мин асалиби ад-дақайқ. Сулеймание Кітапханасы, Амжазаде Хусейн бөлімінде 276 нөмірімен сақталған. – 406 б.
- 3 Cambridge Dictionary of Philosophy. Heraclitus. 1999. – 1039 б.
- 4 *Рағиб әл-Исфahanи*. Муфрадат. Өндеген: Сафуан Аднан Дауди. – Бейрут, 1997. – 578 б.
- 5 Қазақ әдеби тілінің сөздігі. – Алматы: Мәдени мұра баспасы, 2009. –752 б.
- 6 *Әбу Хафс Шиһабуддин Абдулқадир ибн Абдуллаһ*. Ауарифу-л таариф. – Бейрут: Дарул-кутубул-Арабия, 1983. – 457 б.
- 7 *Шиһаб ад-дин Мұхаммад ибн Ахмад*. Әл-мустатриф фи кулли фанни му-стазриф. – Любнан: Байрут, 1986. – Т. 2. – 780 б.
- 8 *Пенфилд Уиллиам Джаспер Х*. Эпилепсия и функциональная анатомия головного мозга. – М., 1958. – С. 481.
- 9 *Wilder Penfield*. The Mystery of the Mind. Princeton. – N.J.: Princeton University Press, 1975. – P. 61.
- 10 *Абу Хамид Фазали*. Ихия улум ад-дин. – Байрут: Дарул маариф, 1990. – Т. 4. – 1020 б.
- 11 *Нұрмұратов С*. Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік философиялық талдау. – А.: ҚР БҒМ Философия және саясаттану институты, 2003. – 180 б.
- 12 *Абу Мансур әл-Матуриди*. Тауилат әһлу сунна.Өндеуші: Фатима Юсуф әл-Хайми. – Мыср: Әр-рисала баспасы, 1425 һижри. – 1120 б.
- 13 *Әл-Фараби*. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1973.
- 14 *Сайд Құтып Ибраһим Хусейн әл-Шариби*. Фи зилали әл-Құран. – Кайр: Дару әш-Шурук, 2010.
- 15 *Süleyman H.B.* Aristo Metafiziği ile Gazâli Metafiziğinin Karşılaştırılması. – İstanbul: Kalem Yay, 1980. – S. 241.
- 16 *Абдулкарим Қушайри*. Әр-Рисала. – Мысыр, 2000. – 470 б.
- 17 *Аристотель*. О душе. Соч. в 4-х тт. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1.
- 18 *Жалалуд-дин ас-Суюти*. Әл-хауи лил-Фатауи. – Кайр: Дарул фикр лилти-баа уа нашр, 2004. – Т. 2. – 288 б.
- 19 *Абу Хамид Фазали*. Мунқиз минад-далала. Ауд.: Салих Учан. – Стамбул, 1990.
- 20 *Әбу Бақр Мұхаммад ибн Исхақәл-Калабази*. Ат-Тааруф лимазһаби әһ-литасаууф. Ауд.: Сулейман Ұлыдағ. – Стамбул, 1979. – 480 б.
- 21 *Платон*. Собр. соч. в 4-х т. – М., 1994. – Т. 3.
- 22 *Рағиба-л Асфahanи*. Муфрадат. – Кайр, 1994.
- 23 *Құран Кәрім*. Мағыналар және түсіндірмелерінің/тәпсірінің/аудармасы. – Алматы, 2013. – 776 б.
- 24 *Имам Абу Хамид Фазали*. Ихия улумид-дин. – Кайр, 1939. – Т. 3. – 1070 б.
- 25 // <http://www.odabasham.net/show.php.sid=31078>

Резюме

Адилбаев А.Ш., Анарбаев Н.С. Понятие разума в трактате Абу-л Касыма «Халисату-ал-Хакайк»

В статье разбирается трактат Абу-л Касыма Махмуда бин Ахмеда Имад ад-дина аль-Фараби (аль-Фариби) «Халисату-ал-Хакайк» (чистая истина), упорядочивший и разъяснивший понимание разума среди философов и средневековых религиозных ученых. В сегодняшнем процессе глобализации эта тема, являясь весьма актуальной, охватывает вопросы метафизики, зарождения, сущности и методов применения разума. Таким образом, автор статьи, проводя разносторонний разбор сущности разума, попытался разъяснить пользу применения разума на верном пути и вред использования разума на пути ложном.

Summary

Adilbayev A.Sh., Anarbayev N.S. The Concept of Consciousness in the Tractate of Abu-L-Kasim «Halisatu Al-Hakaik»

This article is about Abu Kasym Mahmoud bin Ahmed Imadad-din al-Farabi(al-Faryabi) who combines the thoughts of wisdom of the philosophers and the scientistsofmedieval century in his work «Halisatu al-Hakaik», (The honest truth). In the present time the actual problem of the globalizing processaremetaphysicissues, especially the creation of the intellect and it susage are thoroughly examined in this article. Thus the author analyzes the nature of the mind and explains benefits and harmsofitsusage.





УДК 2(574)

Заур Джалилов

К ИСТОРИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ИСЛАМСКИХ ДВИЖЕНИЙ И ТЕЧЕНИЙ

Аннотация. Мусульманские движения и течения имеют свои специфические особенности, как в своем возникновении, так и в своем историческом развитии. Чтобы представить себе действительную сложность «религиозного вопроса», многосложность и разнообразие течений в исламе, не всегда тождественных ни по своему происхождению, ни по историческим традициям, ни по религиозным учениям, мы и позволили себе остановиться на некоторых вопросах данной тематики.

Ключевые слова: ислам, суннизм, шиизм, хариджизм, мазхаб, исламская умма, традиции, идеология, халифат, имамат, религиозный раскол.

В последние годы в отечественной и зарубежной историографии значительно возрос и продолжает возрастать интерес к исламской религии. Заметное место в исследовательском процессе занимает изучение различных движений и направлений в исламе, систем взглядов мусульманских мыслителей и возглавлявших ими школ. Интерес к этому и другому кругу вопросов, вполне закономерен. Помимо, разумеется, чисто академического аспекта, есть и другие, не менее серьезные мотивы, например, события, происходящие в ряде стран Ближнего Востока и Северной Африки. Наше сегодняшнее знание о тенденциях и закономерностях развития и распространения ислама уже ни у кого, пожалуй, не оставляет сомнений в факте самого непосредственного и весьма значительного влияния исламской идеологии на трансформацию всего разностороннего комплекса общественных структур в мусульманских обществах.

В свое время А. Массэ считал, что первые признаки раскола в исламе стали проявляться сразу же после смерти Пророка Мухаммеда. По мнению С.У. Дюшенбиева, он выделил несколько причин раскола, которые можно свести к следующим: 1. Склонность к пророчеству, свойственная семитам. 2. Разногласия по поводу сущности верховной власти (хариджизм, шиизм). 3. Разногласия, связанные с представлениями о Боге [1]. Хотя данные причины не оформлены в строгие определения, тем не менее, дают определенное представление о мусульманских движениях и течениях в целом. К тому же раскол в исламе рассматривается в развитии. Многие авторы отмечают, что во всех случаях возникновение направлений и движений в исламе обу-

словливалось глубокими социальными причинами, нередко и сугубо политическими мотивами. Это хорошо показано в исследованиях Е.А. Беляева и других авторов, занимающихся анализом идеологии различных движений и течений в исламе. Кстати сказать, М.А. Родионов выступает против того, чтобы применять к различным течениям ислама такие термины, как «ортодоксия», «ересь», «сектантство», «кфир» и прочие [2].

Как известно, Пророк Мухаммед не только не успел при своей жизни выработать концепцию о верховной власти, но и не оставил указаний о своем приемнике. «Именно ее отсутствие или противоречие между религией и правом, – отмечает С.У. Дюшенбиев, – стало самой главной или первой причиной раскола в исламе, которые имели далеко идущие последствия» [3]. В сознании же верующих вопрос о верховной власти представлялось чисто «возрождением ислама», борьбой за «чистоту веры», связывались с поисками путей подлинного справедливого общества. Появление того или иного направления в исламе объявлялось его лидерами как некое «открытие» сокровенного смысла Священного Писания, ранее отвергнувшего религиозными идеологами. Отсюда претензии на исключительность своей доктрины, притязательность на верховную власть в мусульманском обществе, не признание авторитета суннитского халифа и шиитского имама.

Наиболее известными исследователям течений в исламе считаются Абу ал-Музаффар ал-Исфараини и Абу ал-Фатх Мухаммад бен ал-Карим аш-Шахрастани. В своей работе «Книга о религиях и сектах» («Китаб ал-милал ва-н-нихал») аш-Шахрастани в основу их классификации положил фирк (организованная группа людей, обозначаемая «сектой», исповедующих особое мнение по одному или нескольким вопросам). Он выделил в исламе четыре течения: кадариты, сифатиты, хариджиты и шииты. В результате соединения одной с другой, образуется большое направление, от которой разрастаются ветви, образующие 73 мусульманские секты. Основываясь на Коране и известных хадисах Пророка аш-Шахрастани утверждал, что из всех направлений избежит ада и уцелеет только одна – ахл ас-Сунна – ва – л джама (люди сунны и общины) [4].

В одном из хадисов отмечается, что мусульманская община со временем распадется на 73 группы (фирка), иудаизм – на 71 ветви, христианство – на 72. Следует заметить, в вопросах количества сект в исламе (да и не только в исламе) существуют разные точки зрения. Например, А.В.Малашенко считает, что в исламе имеется «значительно больше сект, каждая из которых стремилась доказать свою правоту» [5]. Другие же призывают исходить из здоровой оценки и не приписывать исламу большее количество сект.

Известный востоковед М.А. Родионов, повествуя о первом расколе в исламе, пишет, что в 657 году в битве при Сиффине халиф Али разбил сирийцев, поддержанных полководцем Амром ибн ал – Асом, покорителем Египта. Его уловка (он прикрепил к копьям свитки Корана и воззвал к тре-

тейскому суду) спасли сирийцев от полного разгрома [2, с. 60]. Далее он пишет: «Считая, что суд Божий уже свершился на поле брани и люди не вправе оспаривать его решение, двенадцать тысяч бойцов покинули лагерь Али, за что их прозвали хариджитами, то есть ушедшими. Они выступили против обеих сторон – и против Али, и против Муавийи. Так начался первый раскол в исламе» [2, с. 60]. Противостояние между центральной властью и хариджитами привело к трагическим последствиям: в 661 г. в Куфе был убит Али. Однако имеется и другая точка зрения, которая считает, что первый раскол в исламе связан с появлением партии (фирка) сторонников Али ибн Абу Талиба, зятя Пророка, а хариджитов первой сектой в исламе.

По мнению исламоведов термин «хариджит» происходит от арабского глагола «хараджа» т.е. «вышел», «ушел», «отколовшийся». Е.А.Беляев считает, что слово «хариджит» можно перевести как «повстанец» [6, с. 159]. Нельзя не обратить внимание на одну особенность хариджизма, на которую они указывают – крайний фанатизм и нетерпимость не только к политическим и религиозным противникам, но и к инакомыслящим мусульманам. Насилие по отношению к вероотступникам было одним из принципов хариджитов. В отличие от других направлений в исламе, хариджиты претендовали на то, чтобы подняться над халифами, подчеркивая свою исключительность, свою воинственность и обращали на это особое внимание. Они первыми в исламе стали выступать против существующего строя, и их первыми лозунгами стало положение о том, что правоверие человека нужно судить по его действиям. Отсюда их фанатизм и непримиримость не только к не мусульманам, но и к своим единоверцам, не воспринявшим их убеждения.

Хариджиты вступали в открытый конфликт с халифатской властью, используя самые жестокие методы борьбы. По их мнению, все правители, которые судили не по шариату хотя бы в одном вопросе, а также их подданные являются неверующими, даже если во всех остальных вопросах все они соблюдали шариат. Считая многих неверующими, они готовы были лишить жизни всякого, кроме тех, которые, следуя их убеждениям, восставали против правителей своих государств [7, с. 14]. На фоне многочисленных движений, хариджиты постоянно заявляли о себе теми или иными громкими акциями. Именно наиболее радикальные из них подготовили в 661 году убийство Али, и возглавили крупные бунты и мятежи в Басре и Куфе. Однако не все направления в хариджизме поддерживали практику насилия, особенно в отношении женщин и детей. К таковым можно отнести суфритов, одной из трех основных хариджитских ветвь. Она возникла в Басре во второй половине VII века (основатель Зийад ибн ал – Асфар). В отличие от азракитов последователи этой секты считали, что отказ от вооруженных выступлений не должно служить основанием, считать единоверцев отступниками от своей веры; они не признавали практику убийства беспомощных людей из лагеря своих противников [3, с. 17].

Наиболее «умеренной» из хариджитских движений, по мнению большинства исследователей, является ибадиты (основатель Абдаллах ибн Ибад). Они отказались от вооруженной борьбы, в частности против Омеядов. В 70-х годах VIII в. было образовано Ибадитское государство Рустамидов с центром в г. Тахарт (Северная Африка) [3, с. 18]. Как отмечает М.Б. Асанбаев, «в VIII в. и до конца XVIII в. население (Омана) было представлено союзом племен, исповедующих ибадитское направление шиизма. Помимо общности историко-культурного наследия и сложившихся традиционных экономических связей, оманские племена объединились вокруг имама, которому наряду с религиозной принадлежала и светская власть в имамате» [8]. Однако имеется и другой взгляд на практику, и идеологию ибадитов. В книге изданной Стамбульским издательством «Хакикат Китабэви» отмечается, что ибадиты, кроме себе подобных, всех остальных мусульман считали неверными и во время войны разрешали грабить их имущество. Если мусульманин совершал тяжелый грех, то его также считали неверным. Неверным считали они и Святого Али [9, с. 224].

Следует заметить, что взгляды по основным религиозно-политическим вопросам суфритов и ибадитов в основном совпадали, что послужило основой для того, что в последующем последователи Зиийда ибн ал-Асфара слились с последователями Абдаллаха ибн Ибада [10]. Это свидетельствует, что между ними было больше идейного родства, нежели их организационная самостоятельность и независимость.

Логическим развитием сложных процессов в самом хариджитском движении явилось то, что в нем самом образовались отдельные течения, последователи которых имели свои взгляды относительно методов борьбы и как использовать их в тех или иных обстоятельствах. Раскол – прямое следствие кризиса, которое переживало хариджитское движение. В этих условиях наряду с хариджитскими течениями, которые выступали за «чистоту» ислама и строгое исполнение религиозных предписаний, выделились движения, последователи которых не восприняли ряд положений, выдвинутых крайними хариджитскими общинами. Наряду с фанатизмом и жесткостью в отношении инакомыслящих мусульман, появление более умеренных хариджитских общин ослабило базу радикального хариджитского движения и привело его к поражению.

Аналогии, возникающие при сравнении хариджитских движений, приводят к мысли об их дочернем характере, разъединившихся в рамках хариджитского движения в силу, прежде всего внутренних причин. О характере их взаимоотношений можно лишь гадать. Однако их различные названия не должны вводить в заблуждение относительно их подлинной природы. При всех особенностях в них можно выделить не только особенное, но и общее, в идейной области все они были родственны и верны основным принципам учения хариджизма. Их цель – распространение среди мусульман своих

воззрений, сделать их сторонниками своих организаций, привести к принесению присяги своему лидеру и направить их в дальнейшем на осуществление политических задач организации.

Хариджитские движения отличались, прежде всего, степенью идеологической вооруженности. Опираясь на развитое хариджитское учение, они создавали ту прочную идейную платформу, которая необходима для уверенности и стабильности любой организованной оппозиции правящему режиму и защищающей ее от его официальной идеологии. Поэтому хариджитские движения представляли собой стойкую и жизнеспособную (до определенного времени) систему, апеллировавшие главным образом к социальным и религиозным чувствам масс. Не случайно бунты, проходившие под руководством хариджитов, были более упорными, организованными и продолжительными, нежели те, которые поднимали другие религиозные общины.

Анализ проблемы позволяет отметить такие характерные, общие для всех хариджитских движений черты их мировоззрения, как не признание авторитета халифа и шиитского имама.

Современные лидеры религиозно-радикальных движений и поныне в своей деятельности используют взгляды и убеждения хариджитов. Например, последователи Саййид Кутба, образовавшие в свое время такие организации как, например, «Братья – мусульмане» («ал-Ихван ал-муслимун»). Одними из наиболее непримиримых радикальных исламских организаций являются «ал-Джихад» («Джихад» (основатель – ‘Абд ас-Салам Фарат), «ал-Гама‘а ал-исламиййа» («Исламское общество», духовный наставник – ‘Омар ‘Абд ар-Рахман) и «ат-Такфирва-л-Хиджра» («Обвинение в безбожии и уход» (основатель – Шукри Мустафа). В их идеологии в той или иной форме отразились идеи Саййида Кутба о свержении государственной власти революционным путем.

Также как и хариджиты они называют неверными тех, кто делал суждения не по шариату. В основе этих организаций лежит доктрина Саййида Кутба, которая гласит: «Кто судит не по Корану, даже в одном вопросе, тот отрицает Божественность Аллаха и присваивает Божественность себе» [7, с. 9]. Доктрина Саййида Кутба, как замечают теологи, исходит из неправильного толкования Суры 5 «Ал-Маида», Аят 44. Он считал (также как и хариджиты) неверными тех правителей, которые правят не по шариату, а также подданных этих правителей [7, с. 9].

Отстаивая звание носителя «истинного ислама», идеологи религиозно-радикальных течений преследуют несколько целей. Во-первых, они стремятся играть роль образца для всех мусульман в вероисповедании. Во-вторых, играть роль представителя и защитника чистоты ислама перед лицом неверных, в том числе и из числа мусульман. В-третьих, претендовать на главенствующую роль в верховной власти, которую они понимают, пре-

жде всего, как средство «очищения ислама» и борьбы с отступниками от веры. В-четвертых, они обвиняют в вероотступничестве тех правителей, которые отклонились от норм шариата. Все это напоминает те цели, которые в свое время ставили перед собой хариджиты.

Немало ответвлений и различных направлений обнаруживается среди шиитов. Как свидетельствует история, шиизм зародился во времена Али, однако стал широко распространяться уже после его смерти. Если в VII в. шиизм был представлен только тремя направлениями, то в VIII в. их было уже около десятка. Любопытное исследование провел известный ученый С.М. Прозоров. В шиизме он насчитал 77 ответвлений, которые существовали среди шиитов на конец IX в. [11]. Кстати сказать, по мнению ряда исследователей, шиизм до начала XVI в. считался одной из оппозиционных течений по отношению к суннизму и только с приходом к власти Сефевидов (1502 г.) он с приобретением статуса официальной идеологии Ирана становится одним из основных направлений в исламе.

Следует заметить, в структурном, организационном и идейном отношении шиитские движения в исламе было значительно более сложным организмом, нежели выступления хариджитов. Достаточно сказать, что если хариджиты выступали за выборный принцип власти, вне зависимости от происхождения, чина или крови, то шииты полагали, что только имамат (алимама) является верховным органом правления для всех мусульман и, что только потомки Али ибн Абу Талиба имеют право на верховную власть над мусульманами [2, с. 61]. Они отличаются и от суннитов, выступавших за сошествие божественного и выборного источников власти [2, с. 233].

Раскол среди шиитов произошел по многим причинам, однако основная причина заключалась в оспаривании власти не только у суннитов, которые выступали за то, чтобы халиф выбирался из наиболее достойных членов мусульманской общины. Вопрос о власти был камнем преткновения и между самими щитами, что не могло не привести к появлению различных ответвлений и ветвь в рамках шиитского движения. Одно из первых течений в шиизме – сабаиты. Оно появилось еще при жизни Али. В основе его лежала идея приверженцев Али (например, Канбара, Абдаллаха ибн Саба) о том, что именно пророк назначил его своим приемником [10, с. 298].

Другая ветвь, именуемая кайсаниты, возникла уже при первом расколе среди шиитов и после смерти ал-Хусейн ибн Али. Ее название связано с главой шиитской общины ал-Мухтаром ибн Абу Убайда ас-Сакафи, имевшего прозвище Кайсан, которая провозгласила четвертым имамом сводного брата Хусейна, сына Али от наложницы – Сухаммеда ибн Ханафийа. Однако к XI в. это движение прекратило свое существование [3, с. 20].

Община зайдитов образовалась после второго раскола и смерти Зайда ибн Али (внук Хусейна) в 750 г. во время битвы с Омеядами. По мнению ряда исследователей, ее последователи занимали умеренную позицию. Они

считали, что имамом может быть любой алид и допускали одновременное существование нескольких имамов в разных странах. Зайдиты отрицают догматы о «скрытом имаме» и о «благоразумном скрывании» своей веры («такия»). «Они отрицают божескую природу имамата, – отмечает М.А. Родионов, – настаивая лишь на том, что избранный имам (или сразу несколько имамов в разных концах Мусульманского мира) должен быть Алидом, «выступившим за справедливость с оружием в руках». Они не поддерживают также учение о скрытом имаме, благоразумном скрывании веры, антропоморфизме Аллаха (ташбих) и абсолютном предопределении. Вот почему взаимоотношения зайдизма и суннизма довольно терпимы» [2, с. 234]. Их общины ныне существуют в ряде мусульманских странах, в том числе в Северном и Южном Йемене, Пакистане, Саудовской Аравии.

Согласно традиции, в середине VIII в. сторонники Исмаила, который был лишен своим отцом (шестым имамом шиитов Джафар ас-Садиком) права стать очередным имамом, образовали свою секту имамитов. Отличительная черта этой общины заключается в том, что ее последователи признают двенадцать законных имамов. Они провозгласили сына одиннадцатого имама Хасана ал – Аскар и Мухаммеда «скрытым» имамом, ожидаемым махди, с возвращением которого в мире воцарится мир и справедливость. «Имамиты, – отмечает М.А. Родионов, – верят во внешний (захир) и внутренний (батин) аспекты божеского откровения, непогрешимость имамов и во владыку времени сего, скрытого имама-махди, чей приход как Мессии откроет истинный смысл Писания» [2, с. 233]. Вероучение имамитов признано государственным вероучением Исламской Республики Иран. К имаматам относился и сам Аятолла Хомейни. Большая община имамитов существует в Ираке (половина населения страны). Их группы имеются в Саудовской Аравии, Афганистане, Ливане, Кувейте и других странах. В восточной провинции Саудовской Аравии 60% местного населения относятся к имамитам-джафаритам, или двенадцатиимамным шиитам [12]. Этого же течения в исламе придерживаются и шииты в Медине. В районе Янбу – шииты-кайсаниты. Шииты-исмаилиты сконцентрированы на юге, особенно в Наджране в племени Йам. Зейдиты распространены в южных и западных районах страны [12].

Если рассматривать шиизм не как единую систему, а как одно из сложных направлений в исламе, то данный подход предполагает признание единства истоков всех групп данной системы, общность созданного ею легендарно-исторического материала, единого багажа, принципов внутренней структуры и методов действий, но не наличие общего руководства и регулярных связей, признания общих имамов, единого вероучения и единой системы обрядов, символов и ритуалов. Так, в отличие от имамитов (имамитский шиизм – база, на основе которой, происходил процесс формирования сект и течений в шиизме) отделившаяся от них в IX группа шиитов,

которую позднее стали называть алавитами (крайняя шиитская группа), выступила за признание последним имамом ал-Хасана ал-Аскари (одиннадцатого имама). Их учение включает в себя отдельные стороны шиизма, элементы домусульманских верований и христианства. Наиболее крупная община алавитов существует в Сирии, также они проживают в Турции и Северном Ливане [10, с. 194].

Также как и алавиты от основ первоначального ислама отошли исмаилиты (одна из самых известных ветвь шиитов), признавшие седьмым имамом сына Исмаила, которого отец Джафар ас-Садик лишил права стать имамом, Мухаммеда ибн Исмаила. Так же как и шииты, исмаилиты считают Али (двоюродный брат и зять пророка Мухаммеда) первым имамом и духовным лидером всех мусульман, а значит духовное руководство (имамат) должно наследоваться через Али и его жену Фатиму.

Большинство исследователей отмечают, что в мировоззрении исмаилитов переплетались прогрессивные и регрессивные, материалистические и идеалистические, атеистические и теистические идеи и взгляды на мир и на человеческое общество. Их обвиняли в связях с античной философией, в пропаганде антирелигиозных взглядов. Как отмечает Х. Додихудоев в своей книге «Философия крестьянского бунта», «возникновение исмаилизма как течения общественной мысли явилось поворотным пунктом в интеллектуальной жизни мусульман – поворотом к философствующей теологии под влиянием античной и эллинистической философии, к критике теологии с точки зрения философского идеализма» [13, с. 20].

Параллельно расширению исмаилитского учения происходил раскол в рядах самих исмаилитов, создавались новые ветви, разнообразные по своей структуре, по целям и методам их достижения. Их характер определялся, прежде всего, тем, какую религиозную идеологию они проповедовали, кого объявляли последним имамом и ожидаемым махди, массовой социальной базой, духовными потребностями своих членов. Наряду с умеренными появлялись воинствующие течения, отличавшиеся религиозным фанатизмом и нетерпимостью к инакомыслящим.

В конце IX века в рамках исмаилитского течения появилась ветвь под названием карматы (карматийа). Возникновение и деятельность этой ветви исмаилитов наглядно продемонстрировало двойственность и противоречивость религиозно-оппозиционного движения, дало пример его возможного превращения в инструмент агрессии, его возможного использования против представителей других вероучений. Анализ деятельности различных оппозиционных движений показывает, что им были в целом присущи типичные для таких религиозных групп «позитивные» и «негативные» черты, отмечавшиеся как отечественными, так и зарубежными исследователями. Так, анализируя деятельность карматов, С.У. Дюшенбиев пишет, что «они совершали массовые убийства мекканских паломников, так только в 924 г. отряд карма-

тов в составе 800 всадников и 1000 пехотинцев, напав на караван паломников, перебили 2200 мужчин и 300 женщин, а еще 2200 мужчин и 500 женщин угнали к себе в Хаджар, где их превратили в рабов» [14, с. 23]. Видимо, имея в виду этот факт, М.А. Родионов отмечает, что «в Аравии исмаилиты прогремели под именем карматы» [6, с. 60-63]. В то же время, как отмечает Е.А. Беляев, карматское учение оказало сильное влияние на крупнейших поэтов и философов, среди которых Рудаки, Ибн Сина и многие другие [30]. Карматское движение исмаилитов было наиболее крупным, но далеко не единственным. В начале X в. появились фатимидские исмаилиты, считавшие свое происхождение от дочери Пророка Мухаммеда Фатимы. Исмаилитская династия Фатимидов утверждается в Египте, Сирии, Палестине, Хорасане, Бахрейне, Тунисе и других странах. Они завладели Меккой и Мединой.

В 1021 г. в среде фатимидских исмаилитов произошел раскол, в результате которого выделилась община друзов (основатель ад-Дарази). В исторической литературе она известна под названием хакимидов (друзы считают, что после таинственного исчезновения ал-Хакима, он явится в качестве махди). В основном они обосновались в горных районах Ливана и Сирии.

После смерти халифа аль-Мустансира (1036-1094 гг.) среди исмаилитов произошел новый раскол. Еще при жизни халиф наследовал свой престол старшему сыну Низару, однако армейское руководство назначило халифом другого сына Мустансира Мустали. Согласно Грюнебаума, Назир и его сын погибли насильственной смертью, а его сторонники были изгнаны из Египта. В общей форме деятельность низаритов определялась позицией Хасана ибн Саббаха руководившего ими в горах Западного Ирана. В 1090 г. Хасан ибн Саббах призвал персидских низаритов захватить горную крепость Аламут, ставшую впоследствии знаменитой столицей низаритского государства. Захват крепостей продолжался: к середине XIII в. число захваченных ими крепостей превышал уже сотню [15]. Хотя учение исмаилитов, по мнению исламоведов, носит скрытый, «тайный» характер, низариты не остались в стороне от политической борьбы, применения вооруженных актов [15, с. 138]. В то же время (это другая особенность исмаилитов, низаритов) исмаилиты выдвигали требования распределения материальных благ по справедливости. Свои надежды они возлагали на государство, возглавляемое имамом-халифом и обеспечивающее благоденствие народу. Утопическая социальная теория исмаилитов имела успех в общественных движениях эпохи и приводила к определенным результатам в исмаилитских государствах.

В 1256 г. низариты были разгромлены войсками Хулагу хана, а затем бежали в Индию. Со временем их общины расселились в США, Франции, Иране, Ираке, Китае, Афганистане, Египте и других странах [16]. Ныне большая исмаилитская община имеется в Таджикистане (в Горно-Бадахшанской области их насчитывается более 200 тыс. человек) куда он проник

в X–XI веках. Большую роль в распространении этого течения шиитского ислама сыграл выдающийся поэт и мыслитель Насир Хосров (1004–1088), которого считают «апостолом исмаилизма» на Памире. Практически все памирские народы (за исключением язгулемцев и ванчцев) исповедуют исмаилизм [17]. Активную деятельность исмаилиты во главе с их духовным лидером Ага-ханом проявляют в Кыргызстане.

Сложен и противоречив мир религиозных движений и течений. Чтобы постичь его сущность, нужно, как нам представляется, рассматривать его конкретно-исторически, анализируя путь развития религиозных направлений, который проходит через столетия. Конечно, все это не лежит на поверхности. При сугубо внешнем подходе к исламу и деятельности различных движений и течений многие аспекты могут оказаться вне поля зрения. Именно в силу этого изучение мусульманских движений и течений должно вестись с исторических позиций на основе современных теоретико-методологических и методических разработок.

Литература

- 1 *Массэ А.* Ислам. Очерки истории. – М., 1982. – С. 101.
- 2 *Родионов М.А.* Ислам // История религии. – Санкт-Петербург, 1997. – С. 223.
- 3 *Дюшенбиев С.У.* Исмаилиты на пороге XXI в. – Бишкек. – 2007. – С. 10.
- 4 *Аш-Шахрастани, Мухаммад б. Абд ал-Карим.* Книга о религиях и сектах. – М., 1984. – С. 28.
- 5 *Малашенко А.* Исламская альтернатива и исламский проект. – М., 2006. – С. 55.
- 6 *Беляев Е.А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. – М., 1965. – С. 159.
- 7 *Предостережение от трех заблудших течений.* – Киев, 2009. – С. 250.
- 8 *Асанбаев М.* Аравийские монархии: общество, власть и государство. – Алматы, 2009. – С. 47.
- 9 *Хакикат Китабэви.* – Стамбул, 2003. – С. 224.
- 10 *Ислам. Энциклопедический словарь.* – М., 1991. – С. 275.
- 11 *Прозоров С.М.* Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991. – С. 18.
- 12 *Арабские страны Западной Азии и Северной Африки. Новейшая история, экономика и политика.* – М., 1999. – С. 325.
- 13 *Додихудоев Х.* Философия крестьянского бунта. – Душанбе, 1987. – С. 20.
- 14 *Дюшенбиев С.У.* Исмаилиты на пороге XXI века. – Бишкек. – 2007. – С. 23.
- 15 *Грюнебаум Г.Э.* Классический ислам. Очерк истории. – М., 1988. – С. 138.
- 16 *Ислам. Краткий справочник.* – М., 1983. – С. 65–66.
- 17 *Бушков В., Каландаров Т.* Исмаилиты Таджикистана: традиции и современность // Центральная Азия и Кавказ. – 2002. – № 6(24). – С. 130.

Түйін

Жәлилов З.Г. Исламдық қозғалыстар мен ағымдардың тарихи мен дамуына

Мақалада исламның негізгі ағымдары мен бағыттары тарихи тұрғыдан қарастылады. Олардың шығуы мен дамуының ерекшеліктері, болмыстық, негізі анықталған. Сонымен қатар, діни ағымдардың, идеологиялық негіздеріне салыстырмалы – салғастырмалы талдау жасалынған. Бұл мақалада мұсылман ағымдары мен қозғалыстарының класификациясы қарастырылады.

Summary

Dzhalilov Z.G. To the History and Development of Islamic Movements and Currents

The issue of directions in Islamic and development are considered in the article, as well as the author determines their particulars and characteristic features. Many of them think that nowadays history of non-traditional Islamic movements and their organizational structure are poorly studied. In the article is classification of the Muslim schools and movements. The basic attention has concentrated on the analysis of position of religion in a society.

УДК 008.001

Алтай Тайжанов

**ЗНАЧЕНИЕ ДУХОВНОГО ФАКТОРА
И ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ
В РАЗВИТИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО
ОБРАЗОВАНИЯ**



Аннотация. В статье рассмотрены важные особенности этнокультурных традиций в контексте образования и воспитания. Указана актуальность сохранения национальных компонентов отечественного образования в условиях нарастающей глобализации. Показаны положительные и отрицательные моменты глобализационных процессов, отмечена их угроза для национальной системы образования, культуры, духовности. Проанализированы духовно-культурные аспекты глобализации в контексте развития Казахстана в XXI веке.

Ключевые слова: духовный фактор, этнокультурные традиции, этнокультурная идентичность, этнокультурное образование, гуманитарное образование, культурно-этнические развития, этническая культура.

Сегодня мы начинаем все острее ощущать кризисную ситуацию, охватывающую все человечество. И более того, выходя за привычные нам границы, кризис вторгается в запредельность нашего существования – духовную область Бытия. Человечество может выжить физически, лишь выжив духовно, то есть в качестве культурного человечества: первое абсолютно неотделимо от второго. Развития человеческой духовности как синтеза разума и доброй воли, знания и ответственности.

Люди сегодня могут слишком многое, и слишком многое может привести к катастрофе. Отсюда игнорирование духовных оснований национальной культуры – в политике, экономике, образовании – особенно опасно в условиях общественной трансформации. Осмысление противоречивого опыта реформ позволяет глубже и полнее осознать роль образования и прежде всего этнокультурного. Уникальные возможности для формирования духовно целостной личности и одновременного воспроизводства культуры народа через человека, его систему ценностей и жизненных смыслов позволяют рассматривать этнокультурное образование как важнейшую предпосылку духовной безопасности общества.

Духовная безопасность – это система условий, позволяющая культуре и обществу сохранять свои жизненно важные параметры в пределах исторически сложившейся нормы. Их выход за рамки нормы под воздействием различного рода факторов, прежде всего культурного, ценностно-норматив-

ного характера, ведет к дезорганизации и в конечном счете к распаду общества как целостной системы в связи с разрушением структурирующих его духовных оснований.

В условиях глобализации современной цивилизации и развития электронных технологий важнейшим фактором мирового влияния становится культура, которая рассматривается сверхдержавами в качестве основного механизма включения тех или иных регионов в сферу своего влияния. Усиление культурного фактора в геополитических стратегиях сопровождается рядом негативных последствий, которые необходимо учитывать в разработке концептуальных основ геополитики. С одной стороны, культурное сотрудничество и диалог народов являются залогом справедливости и демократии, условием предотвращения международных и межэтнических конфликтов, насилия и войн. С другой – мировое сообщество вступает в новую фазу, в которой доминирующим фактором глобальной политики и фундаментальным источником конфликтов будут не политические или экономические разногласия, а культурно-этнические различия и противоречия. Объективное или субъективное неравенство партнеров по культурному диалогу является предпосылкой геополитических влияний. Несамодостаточность одной из сторон диалога и стремление скопировать «другую» культурную модель снижают эффективность партнерских отношений в межнациональных контактах, что углубляет комплекс национальной и культурной неполноценности, открывает границы для культурной экспансии стран лидеров.

В настоящее время усиливается борьба за духовное влияние и раздел мирового пространства. Сегодня стратегическая цель геополитической экспансии мировых лидеров в отношении развивающихся стран – сделать их себе подобными: по политической и экономической системе, социальному строю, идеологии, психологии, культуре.

Этническая культура содержит в себе ценности и нормы, составляющие духовное ядро общества, является своеобразным полюсом притяжения, и случаи нарушения этого притяжения неизбежно ведут к дезинтеграции общественного организма. И такая ситуация для разрушения государственной целостности значительно опаснее, чем внешняя экспансия. Одним из механизмов реализации геополитических задач в сфере духовной безопасности является высшее гуманитарное образование – важнейший социальный институт трансляции культурных ценностей, норм, идеалов, форма воспроизводства национально-культурного мира. Именно возможности образования сохранять и утверждать смыслообразующие координаты культурной системы позволяют рассматривать его не только как систему профессиональной подготовки, но и как эффективный инструмент геополитики и обеспечения духовной безопасности нации.

К сожалению, в настоящее время геополитический потенциал образования не только не используется в полной мере, но и не осмысливается в

соответствии с масштабом проблем, да и политика государства в данной области свидетельствует о том, что власть не понимает подлинной роли образования, не осознает, что без человека, его образованности, интеллекта экономическое благополучие общества невозможно и бессмысленно.

Этнокультурное образование – важнейший механизм трансляции и воспроизводства культурных ценностей, идеалов и смыслов жизни, форма и содержание которого детерминированы спецификой «национально-культурного мира», образуемого историей, языком, философией, литературой, традициями, психологией. Диалектическая взаимосвязь между культурой и образованием, возможности последнего оказывать существенное влияние на состояние духовной атмосферы в обществе делают сегодня особо важной проработку теоретических и методологических основ его реформирования. Понимание образования как фактора духовной безопасности нации обусловлено его важнейшей ролью в сохранении культурной преемственности и духовном развитии личности.

Образование обеспечивает целостное воспроизводство человека – в соответствии с теми его идеалами, которые сформированы в недрах культуры, в религиозно-философских, этических и педагогических системах и концепциях. Если обучение транслирует и воспроизводит лишь некий частный, конкретный фрагмент культуры, то образование производит и воспроизводит целостный субъект культуры и деятельности – человека в его экзистенциальной и онтологической полноте.

В отличие от инструментально ориентированного обучения, которое обеспечивает трансляцию, воспроизводство и освоение знаний, умений, технологий и потому является вторичным по отношению к процессам формирования и развития личности, образование формирует целостный «образ» человека. Именно возможности образования сохранить специфику отечественной культуры позволяют рассматривать его в качестве важнейшего условия духовной безопасности нашего государства, ибо утрата духовной самобытности народа ведет к потере своего особого места в общемировой семье культур и цивилизаций, а в конечном счете – к существенному ослаблению экономических и геополитических позиций. В этих условиях важным приоритетом образования является ее этнокультурная особенность. К сожалению, необходимо констатировать, что в контексте глобализации этой особенности не уделяется должного внимания. Нельзя забывать, что в курсе государственной политики и национальной идеологии образование является средством формирования национального самосознания, реализации культурно-языковых интересов. Этнокультурное образование выполняет функцию возрождения, сохранения и развития национальной культуры, помогает выявлять национально-культурные потребности человека, а также обеспечивает взаимообмен и взаимообогащение культур.

Национальные особенности есть у каждого народа. Их необходимо учитывать при модернизации образования, ибо, если игнорировать данный

компонент, искажается сама сущность нации. На сегодня образование стало важным оружием в политике государств. В данном контексте система образования должна строиться на тех фундаментальных ценностях, идеях и приоритетах, которые складывались на нашей земле на протяжении тысячелетней ее истории, опираться на общее культурное наследие тюркских этносов, на духовные и нравственные традиции казахского народа, на ценности, накопленные мировой цивилизацией.

Государственная политика в области образования должна быть нацелена на воспитание национального духа и патриотизма у учащихся. Общеизвестно, что эта деятельность органически связана с государственным языком. Укрепление национальных начал образования должно тесно сопрягаться с обеспечением безусловного приоритета родного языка и культуры. Это политика реализуется во многих государствах. Языковой вопрос и этнокультурное образование находятся в диалектическом единстве. Как говорил великий сын казахского народа Ахмет Байтурсинов: «Сөзі жоғалған жұрттың өзі де жоғалады» (Народ, потерявший язык, теряется сам). Можно ли представить японца, немца или узбека не знающего свой родной язык? Конечно, нельзя. А вот наша языковая ситуация вызывает чувство неопределенности. Конечно, с годами государственный язык должен занять то место, которое он должен занимать. Говоря об этом, на XIV сессии Ассамблеи Народов Казахстана Президент вновь напомнил о том, что в годы тоталитарного режима история и культура казахского народа оказались под прессом идеологии. Это катастрофически повлияло и на казахский язык, который к концу XX века оказался на грани исчезновения. Поэтому сегодня стремление казахского народа восстановить утерянное абсолютно закономерно.

Наиболее передовые люди всегда сознавали, что будущее человечества, нации всецело зависит от обучения и воспитания подрастающего поколения. К сожалению, в нашем государстве на духовную сторону обращается мало внимания. Вот мы постоянно говорим об экономике. Но мы не должны забывать, что развитие экономики возможно только тогда, когда есть развитие наук, образования, высокая культура, причем культура которая базируется на гуманизме.

Прежде у казахов все преподаваемые предметы имели воспитательно-познавательное значение, направление. Продолжительность учебы была в основном 4 года, с 9 до 13 лет. Мечеть была в каждом ауле. Вышеупомянутые 4 года распределялись таким образом:

1-ый год изучались ӘЛІП БИ, ӘБЖЕТ, ӘДЕП, ӘРКЕН.

Әліп би – изучение алфавита из 28 (двадцати восьми арабских букв);

Әбжет – решение задач с четырехзначными действиями арифметики;

Әдеп – изучались различные виды и формы уважительного отношения, почитания родных, родственников, близкого окружения. Уважительные отношения между младшими и старшими. Встреча и проводы гостей, различные виды взаимоотношений и общения с ними.

Әркен – раздел, который обучает прекрасному. Сюда относятся: самоход, одеваться со вкусом, с учетом возраста, занимаемого положения в общественной системе, умение изготовить и сохранить различные вещи для хозяйства и их эстетическое оформление. По отношению к людям и всему живому, – быть гуманным, особенно при уходе за животными, немощными людьми и т.д.

2-ой год изучался ӘПТИЕК – понимание, освоение содержания и значения слов. Обучение правильной, логической речи и умению слушать. Одновременно на этом этапе шакирты (ученики) получают путем изучения небольших (то есть коротких) суре общие сведения о Коране.

Другими словами, это – первоначальный путь к изучению и освоению Корана.

3-ий год изучались МҮСӘННӘФТЕР, МҮННӘЖИМ. Мүсәннәфтер – (поэзии, дастаны) изучение лиро-эпосов, эпосов о батырах и биях и других поэтических произведений народов старотурецкого, арабо-мусульманского мира; Мүннәжім (Астраномия) – изучая данный предмет, ученики получают целостные знания о солнце, луне, звездах, о временах года, об изменении погоды и причинах этих явлений. Изучаются и другие небесные тела. Ученики также получают общие сведения о географических науках, о природоведении. Они познают природу, различие местности и водоемы, их пригодность для различных сфер жизнедеятельности, как найти дорогу в ночное время с помощью звезд, то есть наблюдательность и т.д.

4-ый год изучался МУХТАСАР – как бы синтез вышеуказанных предметов и расширенный и систематизированный вид. Главным здесь является изучение законов шариата с точки зрения нравственности, этикета и т.д.

Как видим, из названных 8 (восьми) предметов, кроме Мухтасара, 50% прямо или косвенно занято изучением того, что касается проблемам воспитания. Это гуманное, уважительное отношение к окружающим, человечность (имандылык, инабаттылык, көргенділік, парасаттылык), стремление к прекрасному и т. д. Все предметы подчинены повседневной нужде, ощущается их необходимость на каждом шагу, они далеки от зазубривания.

Важнейшей из основных причин угасания творческого потенциала народа является ослабление интеллектуальных и духовных традиций в результате разрушения национальной системы образования и подготовки слоя интеллигенции, чуждой своему народу, его истории, традициям, культуре. Следовательно, развитие национально и культурно ориентированного образования – ведущая предпосылка активизации творческих сил и способностей нации, мобилизации ее духовных ресурсов. Такое понимание роли образования объективно ставит сегодня проблему переориентации его философских и культурологических оснований, необходимость разработки образовательной парадигмы, которая избежала бы эклектичного соединения концепций и идей других национальных школ. В частности, копирование западных моделей образования, ориентированных на развитие чело-

веческой субъективности или на передачу максимального объема знаний и освоение технологий, в условиях Казахстана может вызвать кризис социально-культурной и личностной самоидентичности, ибо инструментальная природа этих моделей умаляет значение духовно-нравственной составляющей образовательного процесса, выхолащивая тем самым подлинную сущность данного социального института.

Мы глубоко убеждены в том, что нет для нации более важной задачи, чем образование и воспитание. Именно та нация, которая сумеет создать сегодня более совершенную систему образования, станет лидером XXI века. Думается, что лидером третьего тысячелетия станет не та страна, где высокий жезненный уровень сегодня, или самая совершенная электроника, а тот народ, который сумеет обеспечить передачу эстафеты знаний и культуры, найти то взаимоотношение с окружающей природой, которое отвечает современным потребностям развития социума и самой природы.

Значительная часть казахского населения все же ориентирована хотя в разной степени на этнокультурные ценности. Чтобы спасти эту хрупкую социально-культурную систему казахов необходимо нравственно-духовное переустройство нашего оскудевшего бытия.

Түйін

Тайжанов А.Т. Отандық білімді дамытудағы рухани фактор мен этномәдени дәстүрлердің мәні

Білім беру мен тәрбиелеудегі рухани фактор мен этномәдени дәстүрлердің мәні жоғары екені айтылады. Жаһандану үдерісіндегі ұлттық және этномәдени негізді сақтап қалу қажеттілігі көрсетілген. Мәдениет, руханилық білім беру жүйесіне деген жаһанданудың дұрыс және бұрыс жақтары қарастырылған.

Summary

Taizhanov A.T. Importance of Spiritual Factor and Ethnocultural Traditions in Development of Education

The article describes the important features of the ethnic and cultural traditions in the context of education. It contains the urgency of conservation of the national components of national education in the context of growing globalization. Showed positive and negative aspects of globalization processes, marked by their threat to the national system of education, culture and spirituality.

Райхан Досжан

ҒЫЛЫМ МЕН БІЛІМ – ҚОҒАМ МЕН ТҰЛҒА ДАМУЫНЫҢ НЕГІЗГІ ШАРТЫ



Аннотация. Аталмыш мақалада ақыл, ғылым, білім және т. б. рөлінің маңыздылығы туралы сөз қозғалады. Абайдың, Шәкәрімнің түсінігі бойынша, ғылым – бұл түп тамырдың бастамасы, одан адамзат руханилығының барлық жақтары байланысты. Ғылым мен білім адам мен тұлға дамуының, қалыптасуының шынайы шарттарын қалыптастырады деп дәлелдейді ойшылдар. Олардың пікірінше, адамзаттың өмір сүруінің мақсаты мен мәні, адам білім мен ғылымды меңгергенде және өз шығармашылығының биік шыңына жеткенде ғана жүзеге асады.

Түйін сөздер: ғылым, білім, қоғам, ойшыл, философия, ағартушылық.

Ресейге қосылу нәтижесінде Қазақстанда халық ағарту ісін ұйымдастыру және басқаруда ілгерілеу байқалды. Қарастырылып отырған ағартушылық идеология нақты-тарихи шындық болып табылады. Ресейге қосылу оның мәдениетімен кең танысу және сол арқылы еуропалық өркениеттен сусындау Ресейге бодан кезеңінің нәтижесі болып табылғанымен, қазақ ағартушылығы дүниежүзілік ағартушылық ойдан оқшауланбай, керісінше, онымен ортақтастыққа. XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасыр басындағы жалпыресейлік қозғалыстың ықпалы тиген дербес құбылыс дамыды. Сондықтан Қазақстан ағартушылық идеологиясын оқып үйренуде жалпы ағартушылық құбылысына тән белгілермен қатар оны тудырған мәдени – әлеуметтік ортаның ерекшелігіне де баса назар аудару қажет.

Қазақстандағы ағартушылық ойдың қалыптасуына XIX ғасырдың 40–60 жылдарындағы орыс ағартушыларының, әсіресе, революциялық демократизмнің ықпалы қатты әсер етті. Орыс революционер-демократтарының идеалдары Қазақстан ағартушы-демократтарының жанына жақын келді. Олардың кейбірі (Уәлиханов, Абай, Алтынсарин, Шәкәрім) Н.Г. Чернышевскийдің, Н.А. Добролюбовтың, А.И. Герценнің, В.Г. Белинскийдің еңбектерімен, ал кейбірі (Уәлиханов, Абай) авторларымен таныс болатын.

Жастарға ғылым таппай мақтанбауды, өсек, өтірік, мақтаншак, еріншек, бекер мал шашпақ сияқты мінездерден аулақ болуды кеңес етеді.

«Әсемпаз болма әрнеге
Өнерпаз болсан, әрқалан.
Сен де – бір кірпіш дүниеге,
Кетігін тап та, бар, қалан!»

– деп, әр адам қоғамда өзінің орнын алуы керектігін, ол үшін өнер мен білімге ұмтылуы қажет екендігін айтады.

Ресей империясының құрамына кіріп, сіңісе бастаған шақта қазақ халқының орысша сауатын ашу қажеттілігі туындады. Енді халық тек араб-парсы тілдеріндегі Шығыс ғұламаларының кітаптарын ғана емес, сонымен бірге орыс тілін де оқып үйренді. Орыс ойшылдарын, олардың еңбектерін оқып, білу негізінде Шоқан, Абай, Шәкәрімдер жаңа идеялар ұсынады. Қазақ халқының прогрессивті дамуын ағартушылар халық санасын оятуға, әлемге, әлемдік мәдениетке ашылуына мүмкіндік беретін білім, ғылымды дамытуда деп көрді.

Қазақ ағартушылығы Шоқан Уәлихановтан басталады. Уәлихановтың ата-бабалары жалпы Ресей империясына қосылуды қолдады. Еуропалық білім алған Шоқан Уәлиханов білімді адам болды, еңбектері ел ішінде де, шетелдерде де жарық көрген философ, ғалым, ірі шығыстанушы болды. Уәлиханов тарихты, Еуропа, Азия, Ресей империясының көптеген халықтарының әлеуметтік жағдайын терең зерттеген.

Өзінің Қашқарияға сапарынан кейін, Қашқария тұрғындарының өмірін зерттей келе, қазақтар үшін осы қиын жағдайдан шығудың бір ғана жолы – бұл өмір сүру формасын түбегейлі өзгерту керек деген шешімге келеді. Ол қазақтардың ескі өмір салтымен енді өмір сүре аламайтынын, ескі өмір салты бұзылатынын түсінді. Сондықтан өткен өмірге ешқандай қайғы, жас, өкініштер көмектеспейді. Қазақтар үшін жалғыз жол – бұл өмір салтын өзгерту, өркениетті өмірге қосылу, үйрену. Сол себепті, ол ағартушылық, білім, ғылым идеясын уағыздады және өзі үлгі ретінде ірі ғалым, Ресей империясында ең білімді адамдардың бірі болды.

Шоқан Уәлиханов қазақ халқының артта қалушылығының себептері туралы көп және жиі ойланып, толғанды. Сөйте тұра ойшыл қазақ халқының экономикалық, әлеуметтік-мәдени дамуын тежеген қазақтардың тұрақсыз көшпенді өмір салтына аса үлкен назар аударады. Сонымен қатар, ағартушы халықтың қараңқылығына, білімінің жеткіліксіздігіне, надандығына сілтейді. Сол себепті, Ш. Уәлиханов отырықшылық пен егін егудің артықшылықтарын негіздей келе қазақ халқын отырықшылық өмірге шақырды. Ол, сонымен қатар, білімнің, ағартушылықтың қажеттілігін дәлелдеді.

Ағартушы ең алдымен көңілін болашаққа аударды. Сөйтіп, үмітін халқының білім алуына, ағартушылыққа артты. Халқының саяси белсенділігін арттыру үшін және өз бостандықтарын қолдана алатын-

дай ету үшін оларға білім беру қажет деп есептеді. «Халықтың дұрыс өсіп, дамуы үшін, ең алдымен, бостандық және білім қажет», – деп жазды Ш. Уәлиханов. Оның пікірінше, онсыз барлық әкімшілік, экономикалық және әлеуметтік реформаларды халық түсінбейді және қабылдамайды.

Дәл осындай білімді, ғылымды, ағартушылықты үгіттеу бағдарламасымен Абай да сөйледі. Абай да Шоқан Уәлиханов сияқты ағартушы, бірақ Абай өзінің ағартушылық жолында әлдеқайда ілгерірек басты. Біріншіден, ол білімді адам өмірін, болмысын өзгертудің негізі деп есептеді, оған қоса білім, ғылымды үгіттегеніне қарамастан қазақтардың өмір сүру формасын қатты сынға алды, халқының артта қалушылығының себептерін ашты.

Абай тек қана ағартушылық, білім, ғылым және т. б. қажеттілігін, маңыздылығын айтып қана қойған жоқ. Ол қазақ қоғамының санасын үлкен сынға ұшыратып, сол негізде қазақ тек біліп, оқып қана қоймай, білімді өз болмысын өзгертудің негізі ету керек деген шешімге келеді.

Абай әдісінің жаңашылдығы философияның білімді, ағартушылықты, ғылымды үгіттей отыра сол мәселені тұтас тұлға қалыптастыру мәселесімен байланыстыруында жатыр. Ойшыл қазақ қоғамының түкке жарамсыз өмір сүруін, олардың шала, бір жақты екенін, олардың өмірі тек жанашырлықты туындататынын айта келе өзінің тұтас тұлға туралы түсінігін берді.

Абай қазақтың тек білімсіздігін, қараңғылығын ғана сынап қана қоймай, олардың өмір сүру формасын, барлық санасын, құндылықтарын, көзқарастарын, балаларды тәрбиелеуін, әйелге деген, бір-біріне деген қарым-қатынасын да сынға алды. Философ ескі қазақ өмірінің жоқтығын, оның өркениетті өмірмен, сонымен қатар халықтың өнегелі өмірімен еш ортақтығы жоқтығын көрсетті [1].

Қазақ философы өз еңбектерінде қазақ санасындағы өркениетті мәдени құндылықтарға сай келмейтін, жаңа өмірдің қағидаларына қайшы келетін ескі түсініктерді білімнің жеткіліксіздігінен екенін түсіндіре келе қатты сынға алады.

Ойшылдың пікірінше, қазақ адамның дамуы үшін шынымен маңызды болып табылатын жақсы мен жаманды, жақсылық пен жауыздықты айыра алмайды. Мұның бәрі қазаққа шынайы, мәдениетті, өркениетті болуға кедергі жасайды. Оның ойынша, кемшіліктердің барлығын білім, ғылымның арқасында ғана жеңуге болады. Міне, сол себепті, білім, ғылым, ағартушылық, қазақ ойшылының пікірі бойынша, халықтың да, жеке тұлғаның да дамуының көзі болып табылады [2].

Абай халқын әлемдік мәдениет жетістіктеріне қосуға тырысты, өз отандастарын рухани кедейліктен біржола құтқарғысы келді. Абай осы мақсатта көп іс атқарды. Оның терең мағыналы, көркемдік жағынан құнды лирикалық және философиялық өлеңдері халықтық поэзиямен байланысты.

Абай үшін білім – қандай да бір игіліктерге жету құралы емес, адам дамуының іргелі негізі. Білім адам жанын ағартып, оны рухани байытады.

Шынайы, тұтас тұлға қалыптастырудағы күрделі мәселе жөнінде ойлана келе Абай нағыз адам қалыптастырудың бірден бір жолы білім, ағартушылық болып табылады деген шешімге келеді. Ойшылдың айтуынша, оқу, білім, ғылымның негізінде ғана адам өмірлік сындарды абыроймен көтере алады және дұрыс шешімдер қабылдай алады. Философтың пікірінше, оқу, білімді меңгеру жалпы адамның, халықтың, жеке тұлғаның қалыптасуы мен дамуының бастамасы болып табылады.

Әрине, шығыс мәдениетінде де білім туралы көптеген ойларды, білімсіздікке, надандыққа қарама-қарсылық ретінде оқу, білімнің қажеттілігі туралы ойларды кездестіруге болады. Алайда, қазақ философының түсінігінде білім категориясы терең тамырлы, іргелі мәнге ие және оның барша этикалық философиясының алғашқы бастамасы болып табылады.

Шынайы білім мен ақылға ие болу үшін әрдайым оқып, еңбек етіп, кездесетін қиыншылықтардан қорықпай жаңа міндеттер мен мақсаттар қоя білу қажет. Егер адам оқуды, еңбек етуді, өзін өзі жетілдіруді тоқтатса, оның ақылы да, білімі де әлсірейді. Ондай адам зерттеуін, еңбек етуін, оқуын, білім алуын тоқтата келе өзінің дамуын да тоқтатады, өзін байытуды тоқтатып қана қоймай, бар білгенін жоғалтып алуы мүмкін. Сондықтан, ойшылдың пікірінше, жан қабілеті әрдайым дамуды, жетілдіруді талап етеді.

Сөйтіп, Абай өз философиясында тән мен жанның өзара байланысын зерттей келе, мынаны айтады. Адамда қабілеттің екі түрі бар – жан және тән қабілеті. Тән қабілетімен қабылданған білім болады, жан қабілетімен қабылданған білім бар, алайда егер адам осы қабілеттерге зиян келтіретін кеселдерден бойын аулақ ұстаса, онда бұл қабілеттің екеуі де шынайы болады.

Жоғарыда айтқанымыздай, Абайдың пікірінше ақылды дамытуға болады, оқудың арқасында, ақылды адамдармен араласу арқылы ақылды, білімді адам болуға болады. Бұл мәселеде мақсаттылық, сонымен қатар өз ақылын дамытуға және лайықты адам болуға тырысу үлкен мағынаға ие.

Абай, сонымен қатар, түрлі мақсаттарға қоса оларға жетудің түрлі тәсілдері бар екенін айтады. Адамға тек өзін-өзі жетілдіруге бағытталған шығармашылық еңбек пен танымы мен қабілетін дамыту тән екенін дәлелдейді. Ал зорлық пен алдау арқылы қол жеткізетін байлық пен билікке талпынуды адамға тән емес қасиет ретінде айқындайды. Абайдың ойынша, жетістікке жетудің ондай мақсаттары мен әдістері адамды төмендетіп қана қоймай, оған және оның айналасындағыларға зұлымдық пен бақытсыздық әкеледі.

Абай адам өзінің іс-әрекетінде айналасындағылардан қолдау мен құптауды қажет ететінін түсінді. Алайда, философтың пікірі бойынша, адам жағымпаздық пен шынайы қолдауды айыра білуі қажет. Кез келген жағдайда еңбекке қатысты, сондай-ақ өмір барысында туындайтын мәселені шеше білуіне қатысты іс-әрекет құпталса, онда ондай құптау игі болып есептелінеді.

Осылайша, ойшыл кез келген мақсат пен кез келген талапты ықыласқа лайық деп есептеді. Абай адамдарды шынайы мақсаттарға – өзіне де, халқына да пайда әкелетін білімге талаптануға шақырды. Философтың көзқарасы бойынша, адамға тән емес ең жарамсыз мақсат – бұл басқа адамдардан асу мақсатына бағытталған мақсаттар болып табылады.

Абайдың ойынша, еуропа халықтарының дамыған, мәдениетті болуы терең білімнің және ғылымды жоғары бағалауының арқасында. Тап осы білім еуропалық экономиканың, өндірістің, мәдениеттің және т. б. негізі болды.

Абай білімнің ең жоғарғы формасы ғылым болып табылатынын айтады. Ғылым жасау үшін, ғылыми білімді игеру үшін, ең алдымен, ғылым мен білімді құрал ретінде емес, мақсат ретінде түсіну керек: «... ғылымды үйренгенде, ақиқат мақсатпен білмек үшін үйренбек керек. Бахасқа бола үйренбе, азырақ бахас көңіліңді пысықтандырмақ үшін залал да емес, көбірек бахас адамды түземек түгіл, бұзады...» [3]. Егер сіз әлемді тану мүмкіндігі ретінде ғылымды, білімді сүйсеңіз, әлемді тану процесіне, өзіңіздің таным қабілеттеріңізді жетілдіруге тұтастай және толығымен берілсеңіз, онда ғылым сізге міндетті түрде сый береді, сіз ғылымның құпияларын терең әрі жан-жақты игеруге мүмкіндік аласыз. Ғылым қиыншылықтардан қорықпайтын, заттар мен құбылыстардың мәнін тануға талпынған адамдарға беріледі. Егер сіз ғылымға қандай да бір басқа мақсаттарға жету құралы ретінде қарасаңыз, онда ғылымның сізге деген қарым-қатынасы, сіздің ғылымға деген қарым-қатынасыңыз да үстіртін болатынын айтады.

Сондай-ақ, Абайдың пікірінше, ғылыммен айналысқан кезде, ең алдымен, шындыққа қарай тырмысуыңыз керек, егер сіз бар күшіңізбен шындықты тануға талпынсаңыз, онда міндетті түрде заттар мен қоршаған әлем және адам құбылыстарының мәнін, құпиясын және ішкі байланыстарын анықтауға мүмкіндік аласыз. Ғылымға деген мұндай қарым-қатынас адамды сөзсіз жарылқайды. Ғылымның құпияларына үңіле отыра, тануға жан-жақты беріле келе сіз шынайы ләззат аласыз.

Оған қоса қазақ философы білімді, ғылымды айналадағылардан асу үшін, өзінді басқалардан жоғары қою үшін игермеу керегін айтады. Ал егер адамның мақсаты сол болса, онда ғылым атаққұмарлықтың көзіне айналады. Ойшылдың пікірінше, ғылым мен білімнің басқа біреулерден асу құралына айналуы ғылымға деген шынайы қарым-қатынасқа сай келмейді.

Абай бойынша, білімді тереңдету мен кеңейту ғана маңызды емес, сонымен қатар ғылым мен білімді жетілдірудің әдістерін де игеру қажет. Ол үшін әрдайым пікір алмасу керек. Әркез қарым-қатынас, талқылау қажет, тек шынайы ғылыми талқылау, дискуссия болса ғана ғылым алға жылжы алады, шындыққа жан-жақты қол жеткізу мүмкіндігі туындайды.

Философ сонымен қатар, шындыққа жетуге және жаңа ғылыми білім алуға кедергі келтіретін зиянды әрекеттерге арнайы тоқталды. Мұндай зиян-

ды әдеттерге, Абайдың пікірінше, ең алдымен аңқаулық, үстіртін көзқарас, басқа ғылымдардың пікіріне немқұрайлы қарап, сын көзбен қарамаушылық және т.б. жатады.

Білім идеясының жалғасын әрі қарай Шәкәрім шығармашылығынан табамыз. Оның идеяларының көпшілігі дерлік Абайдың пайымдауынан бастау алады, оны жалғастырады, жетілдіреді. Өмірінің соңына дейін оқу мен ізденіске, дүниенің терең тылсымына мән беріп, ой жүгірткен ақын ғылымның маңыздылығына айрықша мән берген.

Өзінің «Насихат», «Сынатар сың өзінді», «Үш-ақ түрлі өмір бар», «Сен ғылымға...», «Ғылымсыз адам айуан», «Жасымнан жетік білдім түрік ілін» сияқты көптеген өлеңдерінде Құдайбердіұлы Абайдың ағартушылық идеяларын одан әрі жалғастырады. Бұқараны оятуға ұмтылады, ғылымға жетелейді. Еңбек етуге, мәдениетті елдерден үлгі алуға шақырады.

Білімнің күші, оқи білудің, сауатты болудың қажеттілігі жөніндегі идеялар Абай мен Шәкәрімге дейінгі кезеңде де белгілі болатын. Бірақ білімнің жаңалығы тек оқу, білу, үйренуде емес, білім – мемлекет дамуының, өркендеуінің, өсуінің түп негізі деген ағартушылық идеясын Абай мен Шәкәрімнің еңбектерінен табамыз. Адамның рухани өсіп-өнуі келешекте оқуда, білімде, өнерде болады деген Абайдың ойларын Шәкәрім тереңдете түсті.

Білген ердің бол шәкірті, білмегенді қыл шәкірт.
Үйренуге қылма намыс, үйретуге болма кер.
Қай ғылымды білсеңіз де, қазір оны елге жай.
Күр ішінде кеткенінше пайдалансын өзгелер... [4]

– деп, Шәкәрімнің оқуға, білімге, ғылымға шақыруының себебі ХХ ғасырдың басындағы тарихи кезеңмен тығыз байланысты. Себебі, Шәкәрім орысша сауатын ашу арқылы ғана халықтың көптеген батыс елдерінің ғылымдағы жаңалықтарынан хабардар бола алатынын жетік түсінді. Еуропа елдерінің ғылымдағы жеткен жаңалықтарын, техникалық жетістіктерін естіген соң, мемлекеттің дамуы тікелей адамның жетілуінің түпнегізі деп білген Шәкәрім, ағартушылық идеясын дамыту барысында біріншіден, білімді тек мемлекеттің, халықтың даму болмысының негізі деп қана қоймай, оны екінші жағынан әрбір жеке адамның адамдық қасиетке тек оқып-білу арқылы ғана жететінін, бұдан былай әрбір оқыған қазақ енді тек қана ежелгі ой-ұстанымдарды ұстанатын қазақ емес, өркениетті қазақ болатынын өз шығармашылығында айқын танытады.

Шәкәрім еуропаның білімін Абай арқылы қабылдап, «бүкіл халқыма паш етемін» деп қызмет етті. Орыс халқының ұлыларының еңбектерін оқу барысында батыс ойшылдарының идеяларымен ұштастыра отырып қазақтың ежелгі кереметтей ойларына жаңа леп, тың идеялар қосады.

Егер бұрын халқымыз көшпелі тұрмыспен байланысты салт-дәстүрлерді ұстанып, Дала заңымен өмір сүрсе, тарихи кезеңнің жаңа деңгейге өтуіне байланысты бұл ойлар жеткіліксіз болды, жаңа ойларды заман талабы да қажет етті. Қазақ ғұламаларында өзге халықтардың мәдениетін де, өнерін де, тілін де білу керек деген ойы сайрап жатты.

Құдайбердіұлы үшін байлықтың ең үлкені – ғылым. Өзінің «Үш-ақ түрлі өмір бар» атты өлеңінде ол адам өміріне «ортаншы өмір» деген ұғымды қолданады. Бұл – адамның жастық шақ пен кәріліктің арасындағы белсенді өмірі. Шәкерімнің айтуынша, міне, осы жылдары уақытыңды босқа еткізбей, ғылымға үнілсең, одан өзіңе керек қазынаны тауыпала білсең – өмірлік мұратыңа жеткенің. Бас-аяғы үш шумақтан тұратын өлеңнің идеясы – адам баласын, Абай айтқандай, «ержеткен соң түспеді уысыма» деп өткініште қалдырмау [5].

Жоғарыда айтылғандарды қорытындылай келе, қазақ ағартушылығында ортағасырлық көзқараспен күресте еуропалық ағартушылық атқарған рөлді атқарды деген шешім жасауға болады. Қазақ ағартушылық ойы дүниеге деген ескі, қатып қалған көзқарастарды, дәстүрлі қоғамдағы адам орнын, қазақтардың қалыптасқан өмір сүру үлгісін әшкереледі, сөйтіп жаңадан қалыптасып келе жатқан қоғамдық қатынастарға сәйкес келетін белсенді, білімді жаңа экономикалық және саяси жағдайларда адамның, қоғамдық дамуына кедергі жасайтын әбден ескірген көзқарастармен күресті.

Осындай маңызды, өміршең идея, яғни білім идеясы өздігінен пайда болған жоқ, идея табиғатынан шынайы өмірдегі болатын күрделі қайшылықтар мен мәселелерді шешетін құрал. Егер идеяны осылай түсінетін болсақ, онда шынымен білім, ғылым идеясы қазақ қоғамында ХІХ ғасырдың екінші жартысында пайда болған күрделі мәселелерді шешу үшін туындаған. Қазақтар Ресейдің дала өміріне белсенді түрде араласа бастауынан кейін бұрынғы өмір сүру үлгілерін жалғастыра алмайтын болды, ескі қалыптасқан ойды өзгерту керек болды, белсенді түрде жаңа өмірге араласып, жаңа көзқарас принциптерін игеру керек болды, ал бұл жаңа білімді меңгермей мүмкін емес болды.

Шоқан, Абай, Шәкерімдер қазақтардың білімді халықтар деңгейінде өмір сүрулері үшін, олармен бәсекеге қабілетті болу үшін олар өздерін түбегейлі өзгертіп, өмір сүру үлгілерін қайта қарастырып, жаңа көзқарас бағыттарын өңдеулері керек болды. Осы орайда қазақ философтары адам туралы жаңа ұғымды, яғни еңбекқор, белсенді, білімді, өмірде тек өз күші мен өз біліміне ғана сенетін адам ұғымын ұсынды.

Сөйтіп ойшылдар қазақ қоғамының, әрбір қазақтың, оның санасын, ойын, құндылықтарын өзгертудің бірден бір жолы – бұл тек білім, ғылым, ағартушылық болып табылады деген идеяны жүргізді. Ойшылдар білімді, өркениетті халық болудың жолдарын көрсетті.

Әдебиеттер

- 1 Сейсенұлы Д. Шәкәрім. – Алматы, 2008. – 252 б.
- 2 Құдайбердиев Ш. Шығармалары. Өлеңдер, дастандар, қара сөздер. – Алматы, 1988.
- 3 Абай. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. II-ші том өлеңдер мен аудармалар. Поэмалар. Қара сөздер. – Алматы: Жазушы, 1995. – 202 б.
- 4 Шәкәрім. Иманым. – Алматы: Арыс, 2000. – 238 б.
- 5 Сәтбаева Ш.К. Бес томдық шығармалар жинағы. – Астана, 2011. – 320 б.

Резюме

Досжан Р.К. Наука и знание как главное условие развития общества и личности

В предлагаемой статье говорится о высокой роли разума, знания, науки и т.п. В понимании Абая и Шакарима знание, наука – это корневое начало, от которого зависят все другие стороны человеческой духовности. Мыслитель настаивал на том, что знание и наука формируют истинные условия развития, формирования человека и личности. По мнению Абая и Шакарима, цель и смысл человеческого существования могут быть реально достигнуты и реализованы только тогда, когда человек постигает знание, науку, поднимается на вершину своего творчества.

Summary

Doszhan R.K. Science and Knowledge as the Main Condition for the Development of Society and Individual

The present article deals with the high role of intelligence, knowledge, science, etc. As Abai understands knowledge, sciences are the beginning of the root from which depend on all the others aspects of human spirituality. The Thinker insisted that knowledge and science form the true conditions of development, the formation of human personality. According to Abai, the purpose and meaning of human existence can be effectively achieved and realized only when one attains knowledge, science, rises to the top of his work.

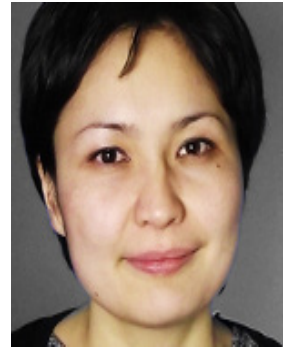




UDC 322 (575.2) (043.3)

*Gulzhikhan Nurysheva,
Aizhan Doskozhanova*

**CATEGORIES OF
TOLERANCE AND VIRTUE
IN SOCIAL DISCOURSE
OF ABU NASR AL-FARABI**



Abstract. This article provides a historical and philosophical analysis of the categories tolerance and virtue in social discourse. The article described the history of tolerance in light of its relationship with the idea of virtue. Special attention is given to socio-philosophical doctrines of Abu Nasr Al-Farabi, as well as in teaching of such Arab-Muslim thinker as Abu-l Walid Muhammad Ibn-Rushd. Along with the ideas of presented thinkers it is also given a modern interpretation of the category of social virtue. Exploration of the concept of virtue in social reality closely linked to philosophical anthropology, and this article will deploy the category of mind in the semantic lines, which a prominent Turkic scholar Abu Nasr Al-Farabi explored in. Thus, virtuous mind, as an ontological property of social human, occupies an important place in the definition of who a man is, what model of social reality he chooses for the construction it, what the results of man's public activity he has. Therefore, the topic of the article directly involves the study of the virtuous mind as a separate topic, as well as consideration of the phenomenon of civil society based on the principles of reasonable construction, study of the ethical and moral basis for forming a virtuous society.

Key words: Virtue, Tolerance, Ideal State, Social Reality, Ethics, Social Development, the Universe, Civil Society.

For development of modern Kazakhstan the teaching of the great Turkish thinker Abu Nasr Al-Farabi on tolerance, social virtue and civil unity is one of the great teaching due to the development of our country is defined by the vectors of welfare of the Kazakhstani people, the effective socio-economic trajectory, and value of the rights of all citizens of our Republic. Undoubtedly, the model of successful development and formation of the Republic of Kazakhstan is a concrete result of a long search based on the example of historic and international experience. The example of Kazakhstan since independence has been exacerbated by several factors, and one of the most important principles for the further development, established by the Leader of the Nation N.A. Nazarbayev, was unity of all people of Kazakhstan, irrespective of nationality, culture or religious denomination of every citizen of Kazakhstan. As the First President N.A. Nazarbayev mentioned at the fourth session of the Assembly of peoples of Kazakhstan, we are aimed to a political, civil unity,

and people of Kazakhstan has to become a community of citizens of different nationalities, but not a new ethnic grouping» [1]. So, in this article the authors engage in an attempt to make sense of the term, in which perspective the idea of virtue was considered by several outstanding thinkers in the field of social philosophy, and in the first place, such philosopher as Abu Nasr Al-Farabi.

In his «Principles of the Opinions of the Citizens of the Ideal City», the great philosopher Al-Farabi has developed a study about how citizens of ideal (virtuous) and opposite to it erring cities attitude to their social reality and what values they follow. Of course, the existence of righteous society is impossible if there are no relations based on moral categories among its members. Al-Farabi is perfectly realized this fact.

Projecting his ethical-political doctrine to contemporary ethics, we can comprehend that one of these categories is the category of virtue, which is implying the principle of goodness and love among people. Even after many centuries after the Al-Farabi's teaching contemporary ethical thinking is permeated with the idea of a universal, absolute good among all people, which is based on the ethics of universal love. However, before you understand contemporary moral and ethical system, thanks to which it is possible human coexistence, let's consider some criterions of morality, which certain social groups in their active interaction are based on.

Peace between social groups means, above all, a responsibility, according to which it is possible people to live side by side, the absence of open hostility and acts that secretly bring harm to other people. In the words of an American political philosopher M. Walzer, «peaceful coexistence as itself can acquire a variety of political forms and has different moral burden in the context of everyday life, that is, in the context of real relationships and interactions of individual men and women. But none of these forms has universal relevance. With the exception of minimalist statements about the values of peace and the adoption of the rules of self-restraint (broadly in accordance with the standard description of the fundamental rights of individuals), there are no special principles to guide all tolerant regimes and principles under which we at all times, always and everywhere, would have had to act within a set of political and constitutional rules» [2]. This means that peaceful coexistence in any version is always a benefit to the subjects of social interaction.

In contrast to the peaceful coexistence, virtuous social existence as public value implies more individual psychological volume on the system individual morals. This means that the principle of interpersonal tolerance based on public good «is broader, since it covers not only the sphere of inter-State relations, but also relations within, in particular, the relationship between groups and individuals. This interpretation covers the concept of culture of peace» [3].

In the first place, culture of peace means tolerance that is the spiritual communication among different cultures and worldviews. In speaking of tolerance we should mention that the history of study of tolerance begins the late 18th century, despite the fact that even in the era of oriental and ancient time it was questioned the content of this social phenomenon. Developed at that time approaches to tolerance promoted the moment that they formed basis for a critique phenomenon of tolerance in forms of religious, political and ethical teachings.

Such criticism can be found to this day both in political-ethical practice and in everyday life. Development of this criticism was also provided by the emergence of axiology, in which tolerance was included as social value.

Tolerance as social value is an object of reflection not only in social philosophy, but in sociology, psychology, cultural studies, and political science. However, in social philosophy idea of tolerance is seen as pure entity, and at the same time in all of its interactions with the environment, which implied the existence of tolerance among people.

Tolerance is also been realizing in a high level of practical importance. First of all, that importance of tolerance lies in the fact that any tolerant society has opportune chance to overcome the transitional stages of its historical development. History of society is realizing by both people, in general, and a man, in particular. But, the point is that a man having own will to influence on mankind's history must have strong attitude to the moral reality. In such kind of reality he really can carry out some principles of morality including tolerance and virtue. Another point is the man's ability to live according to those principles. This ability also implies his strong attitude. As Jean-Jacques Rousseau wrote: «The strongest man is never strong enough to be always master, unless he transforms his power into right, and obedience into duty» [4].

This directly concerns to our Kazakhstan society. The First President N.A. Nazarbayev has made right emphasis on tolerance, both in the area of external relations and in the internal policy of Kazakhstan. In this case we know that modern Kazakhstan is a country of large number of cultures, ethnic groups, religions, etc.

Of course, many of countries in our planet have overcome transit states. We can note that the external factors for transit situations were often local and global conflicts. Tolerance is also been realizing in a high level of practical importance. First of all, that importance of tolerance lies in the fact that any tolerant society has opportune chance to overcome the transitional stages of its historical development. This directly concerns to our Kazakhstan society, whose leader has made right emphasis on tolerance, both in the area of external relations and in the internal policy of Kazakhstan. In this case we know that modern Kazakhstan is a country of large number of cultures, ethnic groups, religions, etc. Marie A. Eisenstein

in her book «Religion and the Politics of Tolerance: How Christianity Builds Democracy» notes that «political tolerance is an important virtue, particularly in a liberal democracy, it is not the only virtue; but when the issue is religion, political tolerance is the only virtue that can command center stage» [5].

Of course, many of countries in our planet have overcome transit states. We can note that the external factors for transit situations were often local and global conflicts.

Most early ideas related to the idea of tolerance can be found in ethical edifices of the ancient East. As early as that time tolerance began to be understood in form of principle that was based on difference amid humans as well as on the necessity to struggle with any kinds of social violence.

Representatives of Buddhism accepted the concept of tolerance, in which the most important was spiritual perfection person living in harmony with the nature and society. Buddhism also considered human society as part of a natural being, and all social processes are understood as inherently reasonable and necessary processes.

We can also see the ethics of tolerance is in the teachings of Jainism. This teaching was broadly focused on the absence of evil and damage to everything that has life. Naturally, such an attitude was directed to human being, as well as to social life.

However, the principle of tolerance in the system of values has been most clearly formulated only in the era of ancient Greek-Roman culture. At that time in ancient Greece moral was formed within the framework of such study as ethics. Developed ethical ideas can be traced in the teachings of such famous thinkers, like Socrates, Plato, and Aristotle. But there were ethical systems that were developed by more ancient «Seven wise men» (for example, Solon) or representatives of the Hellenistic schools (Epicureanism, stoicism, Neo-Platonism).

In the philosophy of the Middle Ages Europe ethics of «Love thy neighbor as thyself» was developed in the doctrines of St. Augustine the Blessed, Peter Abelard, Thomas Aquinas, etc. Thus, the ethics of love contained the principle of equality and tolerance in relation to any person who was understood as the creation of God.

On the Arab-Muslim Orient ideas of tolerance in interpersonal and public relations can be traced in the doctrines of many thinkers, such as Abu Nasyr Al-Farabi, Ibn Rushd and other great philosophers, who will be later mentioned much deeper. One must take into account that they understood that righteous society is impossible if among its members there is no relationship, based on moral categories.

In the Early modern period John Locke outlined his ideas in the treatise «A Letter Concerning Toleration». In turn, Benedict Spinoza developed

fundamental questions of human existence in philosophical writing «Ethics», in which he compares the fundamental laws of being with the fluctuating patterns of interpersonal life in of social reality.

Particular attention to the issue of tolerance as substance of social life was turned in the German classical philosophy. The main imperative, according to Kant, is the categorical imperative, which must be based on the principle of free duty. This principle is, ultimately, contributes to creation of the principle of universal law in context of civil society.

An important attitude to the ideas of tolerance and non-violence was presented in the socio-political doctrine of David Henry Thoreau, a thinker of the 19th century. He first uses this political concept of «civil disobedience», in order to enhance the impact of true morality in the sphere of political power. He believed that political power reveals the essence of human existence, based on the axioms of primary virtue.

Subsequently, the idea of civil disobedience took its further development in the real life practice of American researcher of tolerance Michael Walzer, Indian social activist Mahatma Gandhi, etc.

As an important social value the idea of tolerance was cultivated by well-known western thinker Albert Schweitzer. He in his works he has marked a rigorous distinction between good and evil and called to be careful in front of presence of evil in personal life of everybody.

Subsequently, the idea of civil disobedience took its further development in the real life practice of American researcher of tolerance Michael Walzer, Indian social activist Mahatma Gandhi, etc. This point is fundamental in that sense that every human activity is based on the principles of universal goodness and benefits in relation to other people. Even though, in social development moral imperatives play rather abstract, but constructively creative role, as even the legislation and even the Constitution are based on the values of personality, his life, freedom, civic responsibility. This determines fate of many people in any society.

The spiritual aspect forms the basis, which «the material» elements of the social order are based on. Of course, a perfect person does not exist and cannot exist, because the very idea of perfect person does not have clear boundaries, and if there had been, then human nature would not have to possess perfection, because person always has the unilateral character, values and interests that may just not be the same as the public ones.

Spiritual perfection implies universal virtues of human activity, basing on which a person constructs a positive model of relationship with other people. We know that the person can theoretically create such a model, but he cannot absolutely follow all these virtues. In olden times, one of the most prominent Eastern philosophers Abu-l Walid Muhammad Ibn-Rushd wrote in the era of

Arab-Muslim Middle Ages: «It is impossible that an individual was given all these virtues, and if it is possible, then it would be hard to find such a person. Most likely perfection predominantly exists in many individuals, taken together. It is apparently unable to find one of these virtues for an individual without the assistance of the others. For the acquisition of his virtues person needs in other people, and so he is by his nature a civil creature» [6]. In fact, the Arab-Muslim philosopher Ibn-Rushd is right; above all, that people can rely not on all the virtues, moreover, they can cultivate even smaller number of them.

The perfection of the human soul, by Ibn-Rushd, is considered in the context of design ideal State followed by Plato and Aristotle. Such a State requires the presence in social mentality almost all phenomena that create socio-political institutes. However, the problem is that the human society of the ideal State should accept and use in daily life each of the components of social virtue. In this regard, Ibn-Rushd wrote: «For promotion virtues among citizens in the ideal State there exist two methods. The first method is the conviction. This in turn suggests two ways of approaching to people – through rhetorical utterance, when it comes to educating the ‘general public’, and through demonstrative utterance, when it comes to promoting the virtues of ‘the elected’. Dialectical utterance from educational practices is excluded, which means there is no need in theology and theologians. The second method is coercion, which in the ideal State is required mainly to fight with external enemies» [6, p.134].

Via this, Ibn-Rushd justifies at times forced way of development of human society, in which some points require that they submit to the prosperous cohabitation, since virtue still imply a voluntary acceptance by an individual person. However, as public practice shows, people do not always predisposed to his entourage lived in affluent conditions. Moreover, some people, on the contrary, wish that others were not live as they would in the ideal State, and Ibn-Rushd perfectly understands this. That’s why, he in his concept of ideal state does not exclude the point of coercion for the benefit of all people in a concrete society.

However, according to the views of the great Turkish thinker Aby Nasr Al-Farabi, a man striving for the perfection is «the personality, who gives all his energy for the good of society and knows happiness in serving the public interest. Such man harmoniously combines his mind with morality» [7]. Here, the thinker underlines the universality of human soul, which, although cannot completely reach individual perfection, still aspires to it. This is human nature, which, according to Al-Farabi, is aimed to the ultimate unity with the essence of God.

Along with Abu Nasr Al-Farabi, in the Arab-Muslim East of the Middle Ages the idea of social virtue can be found in the teachings of many thinkers such as Al-Kindi, Ibn Sina, Al-Ghazali, Ibn Khaldun and other outstanding philosophers.

Considering human reason and knowledge as a result of active thinking, these oriental thinkers elevated human mind comprehending it as a form of the only veridical difference from any other forms of existence of soul. Both mind and knowledge are the real good for humans, and we can reflect them only in frames of philosophical science. In this respect, Al-Kindi says: «Among all human arts the most sublime and noble is the art of philosophy, which is defined as the knowledge of true nature of things in frames of human ability» [8]. According to Ibn Sina, everything, including the human mind, is a blessing that emanates from the absolute substance of the Universe. In relation to the nature of the Universe he wrote: «The principle of the Universe is necessary veritable essence» [9]. In this case, the Arab-Muslim philosophers make the Universe as fundamental space for existence of all kinds of natural and social virtues. The idea virtue in frames of ideal state in their theories is a local representation of fundamental law of predestination.

Thus, reliance on one of the many virtues, that is social one, reflects the essence of human nature. We know, however, that virtues in their nature and degree of influence on the social order are different, and at times are contradictory. For example, ultimatism and ability to compromise are often treated as the opposite virtues, even though both are aimed at the perfection of human spirit. Or the universal manifestation of the goodness of all people can do them harm while doing well, because one person doing good to his close friend can violates another friend, or do him harm. Social virtue forming social relationships is cementing phenomenon, when the social structure has a number of elements, which in their nature are not directly related to this social structure.

References

- 1 *Nazarbayev N.A.* Istoricheskaya pamyat', natsional'noe soglasie I demokraticheskie reform – grazhdanskiy vybor naroda Kazakhstana: Report at the Fourth session of the Assembly of peoples of Kazakhstan. – Almaty: Kazakhstan, 1997. – P. 42.
- 2 *Michael Walzer.* On Toleration. Lectures on ethics, politics and economy. – Yale University Press, 1999. – 144 pp. – P. 17.
- 3 *Mamedova P.I.* Tolerantnost' – osnovnoy princip mirnogo sosushchestvovaniya // *Evraziya.* – 2003. – №6. – P. 71.
- 4 *From Plato to Derrida / Forest E. Baird, editor.* – 6th edition. – 1218 pp. – P. 767.
- 5 *Marie A. Eisenstein.* Religion and the Politics of Tolerance: How Christianity Builds Democracy. – Baylor University Press. – 2008. – 190 p. – P. 13.
- 6 *Sagadeyev A.V.* Ibn-Rushd (Averroes). – M.: Mysl', 1973. – P. 132-133.
- 7 *Takibayev M.A.* Gumanism Al-Farabi v ego konceptsii spravedlivosti i schast'ya // *Vestnik KazNU.* – 2008. – №2 (31). – P. 113.

8 *Al-Kindi*. О первой философии // Антология мировой философии. In 4 volumes. V.1. – М.: Мысль, 1969. – Р. 711.

9 *Ibn Sina*. Книга спасения // Антология мировой философии. In 4 volumes. V.1. – М.: Мысль, 1969. – Р. 732.

Түйін

Нұрышева Г.Ж., Досқожанова А.Б. Әбу Насыр Әл-Фарабидің әлеуметтік дискурстағы төзімділік пен игіліктің категориялары

Бұл мақалада әлеуметтік дискурстағы төзімділік пен игіліктің категорияларын тарихи-философиялық талдауы зерттеледі. Мақалада төзімділіктің игілікпен байланысы тарихи мазмұнында қараластырылады. Ерекше көзқарас Әбу Насыр Әл-Фарабидің әлеуметтік-философиялық доктринасына және араб-мұсылман ойшылы Абул Валид Мухаммад Ибн-Рушд көзқарасына да мән беріледі. Соған орай жоғарыда келтірілген ойшылдарының әлеуметтік игілік категориясының заманауи түсініктемесі берілді. Әлеуметтік болмысындағы игілік ұғымының талдауы философиялық антропологиямен тығыз байланысты.

Мақалада семантикалық бағытындағы әйгілі түркі-тілдес ғалым Әбу Насыр Әл-Фарабидің ілімі тұрғысынан сана категориясына екпін қойылды. Сонымен қатар, адамның әлеуметтік моделіндегі, әлеуметтік іс-әрекетінің нәтижесі арқылы, әрекетті ақыл-парасат әлеуметтік адамның онтологиялық қасиеті ретінде маңызды орын алады. Мақаланың тақырыбы адамгершілік санасын, саналық үйлесімнің ұстанымдарына негізделген азаматтық қоғам және ізгілікті қоғамның этикалық пен адамгершілік негіздемелерін өзіне қосады.

Резюме

Нұрышева Г.Ж., Досқожанова А.Б. Категория толерантности и блага в социальном дискурсе Абу Насра Аль-Фараби

Данная статья содержит историко-философский анализ категорий толерантности и блага в социальном дискурсе. В статье излагается история рассмотрения толерантности в свете ее взаимосвязи с идеей блага. Особое внимание уделяется социально-философской доктрине Абу Насра Аль-Фараби, а также такого арабомусульманского мыслителя, как Абул Валид Мухаммад Ибн-Рушд. Наряду с идеями представленных мыслителей также дана современная интерпретация категории социального блага.

Изучение понятия добродетели в социальной реальности тесно связано с философской антропологией, и в статье делается акцент на категорию разума в той семантической линии, в рамках которой изучал идею блага выдающийся турецкий ученый Абу Наср аль-Фараби. Таким образом, деятельный разум, как онто-

логическое свойство социального человека, занимает важное место в определении того, кем является человек, какую модель он выбирает для конституирования социальной реальности, каковы результаты его общественной деятельности. Таким образом, тема статьи непосредственно включает в себя изучение нравственного сознания, а также изучение феномена гражданского общества, основанного на принципах разумной конструкции, изучение этических и нравственных основ формирования добродетельного общества.





ӘОЖ 111-929(574)

Пірімбек Сүлейменов

ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ БОЛМЫС МӘСЕЛЕСІ (ОНТОЛОГИЯСЫ)

Аннотация. Бұл мақалада Әбу Насыр әл-Фараби философиясындағы болмыс ұғымы жаратылыстану, діни және философиялық қырынан біртұтастық принципі негізінде қарастырылады. Жаратушы мен жаратылған, қоғам мен табиғат, адам болмысы, тұтастай алғандағы материалдық пен руханилық арақатынасы мәселесі онтологиялық, гносеологиялық, құндылықтық тұрғысында біртұтастық пен эралуандық арасындағы байланыс ретінде жүйелі талданады. Араб-мұсылман философиясындағы әл-Фараби философиясының маңызды орны, соның ішінде онтологиясының әмебаптық сипатына ерекше назар аударылды.

Түйін сөздер: Жаратушы, болмыс, уақыт, космология.

Болмыс – санаға тәуелсіз өмір сүретін объективті дүниені материяны адамдардың материалдық өмірінің табиғатын белгілеуге арналған философиялық ұғым. Философияның негізгі мәселесі ойлау жүйесінің болмысқа қатынасы туралы мәселе болғандықтан, оның шешімі болмыс ұғымы ретінде алынатын мағынаға байланысты. Материалистік философияда болмыс ұғымы – сезім-түйсікпен қабылданатын материяны, материалдық объектілердің өмір сүруін, олардың пайда болуын және жойылуын білдірді.

Ал идеялистік философияда болмыстың ұғымы – жалаң мәні, ұшы қиырсыз жиынтығы түрінде логикалық категориялармен берілді. Болмыс ұғымы философияның ең ежелгі әрі маңызды категорияларының бірі. Ол жалпылай алғанда «бар болу», «өмір сүру» мәселелерін қамтиды. Болмыстың екі түрлі мағынасы бар. Тар мағынада болмыс адамның санасынан тәуелсіз тысқары өмір сүретін объективті, материалдық дүниені білдіреді. Ал кең мағынада болмыс түсінігі бардың барлығын, материалдық дүниемен қоса рухани дүниені де яғни адамның санасын, ақыл-ойын, жан-сезімін қамтиды. Антикалық дәуірдің ұлы философтарының бірі Платонның ойынша болмыс дегеніміз, мәңгілік өмір сүретін, өзгермейтін сана тектес рухани идеялар дүниесі. Идеялар заттар мен құбылыстардың түп негізі: оларды анықтап өмірге келтіруші. Заттар дүниесі болса, өткінші, пайда болады, тозады, өледі: яғни шынайы болмыс емес, бар болғаны идеялар дүниесінің күнгірт бейнесі ғана. Діни дүниетаным үстемдік еткен

ортағасырлық философияның өзегі Құдай болмысы болып табылады. Құдай мәңгі, уақыттан да кеңістіктен де тысқары тұр. Ол бүкіл әлемді, табиғатты, адамзатты жаратушы. Неміс классикалық философиясының аса ірі өкілі Г. Гегель шынайы болмыс – «абсолютті идея» деп тұжырымдайды. Ол Платон арнасын жалғастыра отырып болмыс мәселесіне объективті идеализм тұрғысынан келгенімен ең бастысы болмыс ұғымына диалектикалық сипат беріп, даму процесін де қарастырды. Л. Фейербах болса шынайы болмыс-табиғат, ал табиғаттың ғажап туындысы әрі жетістігі-адам деп есептейді. Енді болмыстың түрлеріне келейік. Болмыстың негізгі үш түрі бар: 1) Табиғат болмысы немесе заттар (денелер) және процестер болмысы; ол өз кезегінде табиғат заттары мен процестері және адамдар жасаған заттар, болмысына бөлінеді. 2) Адам болмысы: ол заттар дүниесіндегі адам болмысына және адамның өзіндік болмысына жіктеледі. 3) Рухани (идеалды) болмыс. Табиғат адамзат пайда болғанға дейін болған, өмір сүрген. Адам мен оның санасы пайда болғаннан кейін де ол өз болмысынның тәуелсіздігін сақтаған. Адам болмысына келсек, философиялық ілім үшін адам қалай өмір сүреді деген сұрақ төңірегінде ойлану маңызды. Адам ең алдымен, тіршілік иесі, нақты кісі ретінде өмір сүреді. Оның денесі табиғаттың бөлшегі болып табылады. Адам болмысының алғы шарттары оның денесінің табиғат бөлшегі ретінде, организм ретінде өмір сүруі. Алайда, адам болмысының басты ерекшелігі-ақыл ой иесі, санасы бар яғни, тек тәннің ғана емес жанның да, рухани дүниесінің де иесі екендігінде. Енді рухани болмысқа тоқталайық. Руханилық өзінің өмір сүруі мен көрінісінің нақты түрлері жөнінен сан алуан болып келетін сана мен санасыздық процестерін қамтитын көптүрліліктің біртұтастығы. Оның құрамында тіл мен таңбалық жүйелер түрінде іс жүзінде асырылған, материалданған білім кіреді. Сондай-ақ, адамдар арасындағы қатынастардың, ізгіліктердің, шығармашылық пен құқылық өлшемдер мен процестер қатарына жатады [1]. Қазіргі заман сұранысына қарай, ғылым мұрасына жаңаша көзқарас онтология мен таным теориясы, болмыс пен білім, болмыс мәнін ұғынудағы ақыл категориялары, методология негіздері сияқты сан қырлы мәселелерді терең де жан-жақты зерттеуге жетелеп отыр. Ғалымдар арасында келіспеушіліктер туғызып, шешімін таппай келе жатқан осындай мәселелердің бәрі әл-Фарабидің дүниетанымдық бағдарларын анықтауға байланысты пайымдалған.

Атап айтар болсақ, Ибн Насир: «әл-Фараби әлемнің мәңгілігін («халық») мойындамаған, ол жан («нафс») мен тәнді («джинс») бір-біріне қарама-қарсы қойып суреттеп, ұжымдық пен пейіштің барлығын терістейді» [2], – деген пікірді ұстанып, әл-Фарабидің діни бастамаларын есепке алмайды. Әрине, Ибн Насирдің көзқарасына негіз бола алатын ой астарын әл-Фарабидің Аристотель еңбектеріне жазған комментарийлерінде кездестіреміз: «адамға берілетін игіліктердің ішіндегі ең ізгісін адам осы өмірден алады, барлық жақсылықтар, жай тамаша таңғажайыптардан басқа ештеңе емес».

Әл-Фарабидің материалды заттар айырмашылығының маңыздылығын зерделейтін философиялық негіздері кейіннен андалусиялық философиядан да жалғасын тауып, соның ішінде Ибн Рушдтың философиялық дүниетанымына тікелей әсер еткені айдан анық байқалады. Оның «алдымен туылып, содан соң өлетін нәрсе, айырмашылығы бойынша мәңгілік бола алмайды» деген сөздеріосының дәлелі. Дегенмен Наджи Маруф Исқақ бен Абд әл-Әллуджи, Абд әс-Сәлам секілді бірқатар ғалымдар бұл туралы мүлдем басқаша пікірде, олар «әл-Фарабидің әлем мәңгілігіне, жан мәңгілігіне, ақырет азабы мен о дүние ләззатына» толығымен сенгендігін дәлелдейді. Әл-Фарабидің аталмыш көзқарастарын «Бақытқа жеткізу жайында», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары», «Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері» трактаттарынан көре аламыз.

Расында, мәселенің шынтуайтына келер болсақ, Шығыстың белді де, беделді ұстазы әл-Фараби-ол өз заманының перзенті, ол- шынайы мұсылман философы. Ғылымның дінді мойындауы ғылыммен айналысуына еш кедергі жасамаған, осы орайда әл-Фараби дін мен ғылымды, философияны сабақтастыру арқылы дін негіздеріне ғылыми түсінік беруде алға шығып, ортағасырлық философияны бір белеске көтерді [3]. Болмыс тақырыбында негізбен болмысалғашқы барда тең болғанымен және бөлек болса, алғашқы бардың бірлестік болуыныңкерекетіндігі сөз етілген еді.

Мүмкін тақырыбында да алғашқы бардың міндетті болғанынан, яғни барлығының ешбір себебі болмауына тек қана сыртқы бір себеп емес, әрі сыртқы әрі ішкі бір себепке де сүйенбегенінен сөз етілген еді. Егер сүйенетін болса, өзі-өзінің себебі болып бұл қайшылық болатын еді. Осылайша әрі болмыстық әрі метафизикалық жағынан да жалғыздықты қабылдайды.

Алғашқы және міндетті болмыс, мантық бойынша бір-бірінен бөлек болмағаны сияқты, жалғыз элементтің бір жерге жиналған бөлімдерінен де ортаға шыққан бір болмыс емес. Әл-Фараби алғашқы бардың негізі жоқ: өзі, себебі, заты және болмысы бар болса, яғни негізінен бар болуы бірдей болса, бірлігінен өзін басқасынан айыратын ерекше болмысындағы барлық негізі сияқты, оның бірлігі мен болмысы тең түсінікте болып табылады [4]. Әл-Фараби міндеті болмыстың барлық жоқтан жалғыз ретінде, ерекшеліктері өзіне артқан, артық болғандықтан түрлі сипаттармен ерекшеленетінін қолдайды және ерекшеліктерді үш бөлімге бөледі: – Не болмағанын білдірген айқындама сипаттары, алғашқысыздық және бірлік сияқты.- Байланыс ерекшеліктері, жарату, жасау сияқты барлық әрекет сипаттары. Әрбір екеуін біріктірген ерекшеліктер, еркіндік және құдірет сияқты, бұлар әрі білім, әрі жаратылыстармен байланысудан ортаға шығады. – Алғашқы бар (Тәңір) болмысының міндетті болуы жағынан да бір. Оның міндеттілігі бір түрдің міндеттілігі емес, себебі түрдің астында мүшелер бар, бірақ оған тең мүше жоқ:- Түрдің астындағылар саналады, ол санаққа кірмейді, бұл үшін ол санақша екіден алдын келетін бір түсінігінде де бір емес, жалпы бұл жердегі

бір, түрдегі бір болып табылады. Әл-Фарабидің ойынша міндетті болмыс білім иесі болып табылады. Ғылымында басқасынан мұқтаж болмағаны сияқты, басқасын біреумен де бір жоғарылық дәрежеге мұқтаж емес. Оның ғылыми жауһарынан басқа бір нәрсе болмағанынан оның білуі, білінуі және білімі жалғыз болмыс және бір зат болуына негізделеді. Алғашқы бар өзімен ақыл яғни, өзі бір уақытта ақыл болып табылады. Өзін біледі және өзін білу жағынан әрі білуші, әрі білінген және бір уақытта білім болып табылады. Бұл жерде субъект өзіне бағытталғаны үшін объектпен бірігеді. Білу, субъекттің сипаты болып, сипат заттың өзі болғандықтан субъект әрекеттеседі және бұл үшін ойланған және ойлау тек және бірдей нәрсе болып табылады. Әл-Фараби міндетті болмысты өзін білуші, оның білімі, білгені және білімділігі бірдей-дейді. Әл-Фараби және де екі нәрсені қозғайды; Міндетті болмыстың өзін барлық болмыстардың бастамасы, қайнағы болғанын да білді. Біраз ойланған адам «ойланатынның табылуынан ойланатын бір заттың керектігін» түсінеді. Әл-Фараби, Аллаға байланысты болған еркіндікті ашықтамауымен бірге еркіндіктің болмыспен байланысына иіледі және бір заттың бар болуы және Алланың еркіндігі бір уақытта, бірі екіншісінен уақыт жағынан кейін емес, арадағы бұрындық тек зат жағынан болып табылады. Бір зат болғаннан кейін Алла оны қалаған және тілеген емес, Алла оны тілеген содан кейін ол болған [5]. Мүмкіндік (Имкан) сөзінің сөздік мағынасы жұмыртқалау, бір нәрсенің тұқымын ортаға қою немесе ортаға қоятын бір күшке ие қылу т. б. мағыналарды білдіреді. Әл-Фараби мүмкіндікті болмыстарды бөле отырып ашықтайды, бірақ ол бұл істі жасағанда болмыстардың негіздерін көз алдына ұстайды. Болмыстарды ол екіге бөледі. Біріншісі қандайда бір заттың негізін зерттегенінде барлығын керектірмесе, бұл мүмкін болмыс. Екіншісі, өзі (заты) ақылға келгенде болмысының міндетті (уажип) болғаны көрінген болмыс. Қандай да бір заттың болмысын жоқ деп ойлау қарсылықты туғызбаса, яғни жоқтығы түсінікті болса бұл болмыс мүмкін болып табылады. Бір болмыстың жоқтығын түсіну қарсылық пен қайшылық туғызатын болса, яғни жоқтығын ойлау мүмкін болмаса, бұл міндетті (уажип) болып табылады.

Мүмкін, бар болуы үшін бір себепке мұқтаж болады, яғни мүмкіннің жоқтығын ойлау, қандай да бір қайшылық туғызбайды.

Фараби мүмкіндікті кеңірек ашықтау үшін оны екіге бөледі. Біріншісі шынайы мүмкін, екіншісі тек қана өзіне қарай мүмкін. Негізгі болмысын керекетпеген, бар уақытында жоқтығы түсінікті болған объект шынайы мүмкіндік болып табылады[6]. Затына қарай тек қана мүмкін болған мүмкіндіктің белгілі бір анықтамасы жоқ. Шынайы мүмкінмен бұның арасындағы айырмашылық маңызды болса да әл-Фараби мүмкіндікті осылайша екіге бөле отырып, терең зерттеген.

Бір заттың өздігінен бар болуы бір нәрсе, басқа нәрсемен байланысты болуы басқа бір нәрсе болып табылады. Бір объектің өзі (заты) көз алдында тұрғанда үш ықтимал ортаға шығады:

Өзі (заты) болмысының міндетті болғанын керек етеді,
Өзі болмысының мүмкіндігін керек етеді,
Өзі болмысының болымсыз болғанын керек етеді,

Жалпы айтқанда, объект өзінің негізіне қарай мүмкін, басқасымен қатынасының іс-әрекетпен бар болуына қарай міндетті және басқасымен байланысының әрекетпен келісуіне қарай болымсыз болады.

Бір заттың негізі мүмкін болса, бұл сол негіздің міндеттілік табуы мүмкін емес. Сырттан келген қуат, құдірет және күштің бұл негізді жоқ қылуы, басқа түрге қоюы мүмкін болады. Бірақ, ол негізді міндетті жасамайды, бұл теңдік заңына қайшы келеді.

Жалпы болмыс екіге бөлінеді. Міндетті және мүмкін. Міндетті де екіге бөлінеді: затымен міндетті және себеппен міндетті. Мүмкін де шынайы мүмкін және затымен мүмкін болып екіге бөлінеді. Затымен мүмкін және себеппен міндетті, бірдей болғандықтан соңына олар бірігіп:

Міндетті

Затымен мүмкін және себеппен міндетті,

Шынайы (әр тараптан мүмкін) бөлімдеріне бөлінеді.

Мүмкіндік әл-Фарабидің ойынша басқамен міндетті болмыс халіне келген.

Әл-Фараби міндетті жоқтықтан бар болу немесе бар етудің нәтижесіз тартыстарын осылайша өзінше шешеді. Жаратылғанның тек бір мүмкіндігі бар. Бұл да тек қана өзінің керектірген объект болуы ғана.

Әл-Фараби бұл түрдегі (шынайы мүмкін, болымды мүмкін, жаратылған мүмкін) мүмкіндікті ашықтыққа жеткізеді. Болымдының өзінің керектірген мүмкіндіктен мақсаты сырттағы болмыстың өзімен бірге болуы шарт болмаған негіз болғанын негіздейді. Басы болмағанның екі түрлі мүмкіндігі бар: Біріншісі мүмкіндік, яғни сыртта болмысы шарт есептелмеген, өзінің керектірген мүмкіндік. Екіншісі сыртта болмысының болу шартымен өзін керектірген мүмкіндік. Себебі, мүмкіндікті өзінен бұрын табылмаған негіз бар болғанда, өзінің керегі ретінде емес, болмысы жағынан, ол өзінің керегі болуынан басқа бір нәрсе болып табылады. Себебімен сыртта болмысы шарт, есептелмеген бір мүмкіндігі бар. Бұл оның бірінші мүмкіндігі болып табылады. Сыртта бар болу шарты мен өзінің керегі болғанына қарай екінші бір мүмкіндік те бар, бұл барлықтың шарт саналуынан оны себебімен міндетті жағдайға әкеледі. Әл-Фараби «басы болмағанның мүмкіндігі болмысынан алдын емес» – дейді [7]. Олай болса, болғанының мүмкіндігі мен болмысы бірге нақты болады. Бұл жері осындай болғанда артта қалған шынайы мүмкін яғни болым, мүмкін болып табылады бірақ, мүмкіндігі нақты болып табылады. Болмысы бүтін болмыстардан бөлек болып, одан басқа ешнәрсе бола алмайды. Оның басқаларынан бөлек болуы, затында бірлікті керекетеді. Бірлік мағыналарының бірі де бүтін болмысты басқасынан айыратын ерекше болмыс. Осы себептен әрбір болмыста өз ерекше болмысымен бір деп

айтылады. Арабтілді философ әл-Фараби Алланың бірнеше есімі болған, әрі абсолютті бір болған нәрсе деп ойлауда, алайда, Алла бірнеше есімдері және сипаттары болуымен қатар, бірлігін қалай қорғай алуда? Бұл сұраққа Фарабидің берген жауабы мынадай: «Шынында Алланың есімдері адамдарда бар болған ең үлкен есімдер. Бірақ, бұл ең үлкен есімдер бізде болған пішіндер емес. Олардың өздерінде бар болған мықтылығынан беріледі. Олар әр түрлі ұлы түрлерді түсіндіреді. Сонымен қатар, Алланың бірнеше әдемілік түріне ие болғаны да ойланылмауы керек. Керісінше көп сонда болған ол есімдер бір тек жаухарға дәлелдік етуде. Ол жаухар еш бөлінбейді және бөлінуді қабыл етпейді. Алайда адамда кемелдікке бастайтын есімдер тікелей ол заттың өз затына ишарат етеді. Мысалы, барлық бірлік әрекетті болу мысалдарында болғаны сияқты, не де ол заттың тысындағы әділет және мысалдарға болғаны сияқты» [8]. Аллаға көркем есімін беру, одан болмыс пайда болуында. Бұл жалғау не оның кемелдігінің бір бөлігі, не осы есімнің көрсеткен кемелдік, осы жалғау арқылы мықты болып, керісінше осы есіммен оның жаухарына дәлелдік етуде. Бұл жалғау оның жаухарымен мықты. Әсіресе, әл-Фарабидің ойынша есімдер оған байланысқан. Бірақ, бұл жерде әл-Фарабидің Алла есімдерін және жоққа шығару нәтижесі шығарылмау керек. Себебі, үйлесімді болған нәрсе, ол негізге дәлелдік ету үшін тағылған этикет. Барлығының бүтін кемелдігімен жоқтықтан ұзақ болған алғашқы және тікелей тиісті болған нәрсе әл-Фарабидің пікірінше ол Алла. Алла өзін өздігіннен танытқаны үшін әрі ақылдық, әрі күмәнсіз қабыл етіледі. Бұдан басқа оның күдіксіз ақыл және күмәнсіз ақыл болуы үшін, өз тынысындағы бір затты танытуына мұқтаждығы жоқ. Ол өз затын білдірумен ақыл және ақылды болады. Түсіндірген зат түсіндірілген бір болғаны үшін де ол кәміл бір ақыл. Алайда, ол әрі ақыл, әрі қабыл, әрі ақылды болған бір зат сондай-ақ, бөлінбейтін бір тек жаухар. Алла жаухарымен өзінен басқа болған барлық нәрседен басқа, сол себептен жалғыз. Егер екі Алла болса еді, ол кезде араларында еш болмаса бір пікірде айырылатын еді. Шындығында Тәңірдің болмысы мәртебе жағынан бір Тәңір жаухар себебімен Тәңір болса одан басқа жаухар болмау керек. Алайда, ұлылықта толық деу, бұл одан басқасына тиісті болмаса керек. Яғни, алғашқы болмыс себебінен жалғыз. Қарсы олардың жаухары ол қарсылықты пайда қылуда емес, қарсы болмаулары да мүмкін, ол кезде ээли (бастамасы жоқ) болмайды. Сол уақытта қарсының бар болуы, өз теңінің жоқ болуы мен бар болады яғни, алғашқы бола алмайды. Қарсылықтар болмыстарынан бөлек басқа мәртебеде. Егер, алғашқының теңі болса, өзімен бір мәртебеде болған бір басқа болмыс болған болады [9]. Алайда, алғашқының болмысы мен бір мәртебеде болған басқа бір болмыс жоқ. Ол кезде алғаш болмыс та жалғыз болуы керек. Алғашқының танымы айтылмайды. Қандай нәрсе және сурет бір нәрсенің болмысының себебі болса, бір нәрсенің танымының бөлшектері де, танымы айтылған нәрсенің себебі. Алғашқы болмыстың танымы мүмкін

болатын бөлу жасалмағаны сияқты, сапасы жағынан да бір айыру жасалынбайды. Өйткені, оның үлкендігі жоқ, дене емес танымы жасалынбайды. Алғашқының болмысы заты себебімен бар болған нәрседен басқа еш нәрсе емес. Болмысы не болса, заты да сол. Бар болуы өзіне қатысты болмысы әр түрлі болмыстан айырылған. Егер, бір нәрсе материяға мұқтаж болмаса, ол нәрсе жауһар себебімен әрекетсіз ақыл болады. Әл-Фарабидің әлемнің мәңгілігі және кейін жаратылғандығы туралы мәселені қарастыру әрекеті оның философиясын жан-жақты қамтуды меңзейді. Себебі негізінде ғаламның болмысы туралы мәселе бір жағынан болмыс және мән(болмыс және табиғат) арасындағы қатынастарды қамтыса, екінші жағынан болмыс және қозғалыстың, кеңістік және уақыттың әрбірімен арадағы байланыстарды қарастыратын философиялық мәселе болып табылады. Сондай-ақ аталмыш мәселе метафизикалық және физикалық болмыстарға қатысты болуымен қоса мүмкін және қажетті болмыстармен де байланысты екені анық.

Фарабиге сәйкес, болмыс дегеніміз – материяның өз формасымен байланыстылығы болса, бейболмыс дегеніміз – материяның одан ажырауы болып табылады. Әл-Фараби – ғаламның ежелгі болмысын және уақыт пен қозғалыстың мәңгілігі арасын байланыстырды. Бұның себебі Әл Фарабидің уақытты ғалам қозғалысының өлшеуіші ретінде тануында жатыр. Егер әлемнің жоқтығы қабылданса, онда уақыттың да, қозғалыстың да болмысы мүмкін болмайды.

Әл-Фараби былай дейді: «Уақыттың басталуы бар; оның бастауы – Шынайы Бірінші, яғни, Алла. Заттың бастауы – заттан өзге нәрсе... Және күллі әлемді расында екі қарапайым, біртекті заттан: материя мен формадан құралғандығы хақ... Оның болмысы уақыттан тыс, бірден немесе бір мезетте болды, сондай-ақ, оның жоққа айналуы да уақытсыз болады... Ғаламның бөлшектері уақыттың ішінде пайда болады, жоқ болады; ал Бір Хақ Барлығын жаратушы Алла Тағала үшін пайда болу қалыптасу немесе ыдырау, жоққа айналу сияқты түсініктер қатысты емес» [10].

Бұл жерде ойшыл Ғаламның тұтастай алғандағы болмысы мен бейболмысының, яғни оның барлығы мен жоқтығының жиынтығының және ғаламның бөлшектерінің пайда болуы мен ыдырауының аражігін ажыратуға тырысады. Егер болмыс (бар болу) синтезді немесе бірігуді білдірсе, бейболмыс (жоқ болу) ыдырауды немесе жіктелісті меңзейді.

Әл – Фараби түсінігіндегі уақыттың мәңгілігі (ежелгі сипаты) Аллаһтың мәңгілігіне ұқсас: бұл ұқсастықтың рас болуы үшін уақыттың бастауының Шынайы Бірінші (Аллаһтың бастауы болуы мүмкін емес) болуы шарт болып табылады. Философ эманацияға сүйенген өзінің мектебінің шеңберінде ежелгілікке (болмыстың бастауының болмауына) қатысты жасампаздық пен жаңашылдық дәстүрлерінен айнымаған болса, мәңгілік (болмыстың соңының болмауы) мәселесінде Платонның көзқарасын мақұл көріп, оны қабылдады және осы негіздеме арқылы белгілі дәрежеде әлемнің мәңгілігі туралы идеяны қорғауға тырысты.

Ол өзінің, «Қос хакімнің көзқарасын біріктіру» атты еңбегінде былай деп жазды: Негізінде әлем бос тағайындалмаған (белгіленбеген), бірақ тағайындалуға (белгіленуге) қабылетті заттан тұрады... Кейін, Жасаған (Жаратушы) Әлемді мәңгі, соңы жоқ етіп жасауды ұйғарды. Алайда оның мәңгілігі пайда болушы заттар үшін мүмкін емес болып табылатын идеалды мәңгілікке ұқсамайды. Сөйтіп, Ол тұрақты мәңгіліктің қозғалушы формасын жасағысы келді. Уақыт сандардың заңдылығына сәйкес алға жылжитын болды; бұрын болмаған күндер, түндер, айлар, мезгілдер пайда болды. Жаратушы уақыттың ең жақсы өлшеуішінің (көрсеткішінің) планеталардың қозғалысы екенін жөн деп тапты; отты алып, Күнді, Айды, басқа планеталарға жарық беретін, айналадағы заттар етіп жаратады. Олардың әрбірі үшін, оларды қозғайтын, басқаратын рухын жаратты.

Әл-Фараби өз еңбектерінде ғарыш пен адамды және оның парасатын қамтитын Ғаламның синтетикалық суреттемесін жасады. Әл-Фараби космологиясы өз мәні бойынша идеалистік болғанымен, бірақ оның материалистік сипаттағы сарындары да бар. Онда алдыңғы космологиялық ілімдерде көрініс тапты. Қарама-қайшылық әл-Фарабидің бүкіл дүниетанымына тән болсада, оның философиясының маңызына нұқсан келтірмейді. Поляк фарабитанушысы Ю. Белявскийдің әл-Фарабидің философиялық жүйесіне берген бағасы біз үшін әділетті сияқты: «...аристотелизм, платонизм және неоплатонизм, сондай-ақ исламның негізгі догматтарын біріктіріп және әртүрлі элементтерді жинақтау арқылы әл-Фараби мұсылман философия негіздерінің өзіндік жүйесін жасай алды. Алғашқы себеп, бір құдайдан – тіршіліктің жалғыз негізінен – ол өзінің космологиясының, физика мен психологияның бастауында жатқан он интеллектіге келеді. Әлем осы интеллектілермен басқарылады, олар оны тәртіпке келтіріп, дұрыстайды. Табиғат осы күштерге тәуелді және жаратылыстың барлық өзгерістері туралы шешімді солар қабылдайды.

Оның жүйесінің негізінде исламмен қатар Аристотель мен Плотин философиясы жатыр. Аристотельден әл-Фараби абсолютті абстрактілі құдай ұғымын, ал Плотиннен шексіз және трансцендентті құдай концепциясын қабылдайды. Мұсылман ретінде ол алғашқы мән түсінігінде қабылдай алды. Өйткені, Аллаһ ең кемел және жоғары мән әрі дүниедегінің барлығының жаратушысы ғой. Одан әрі әл-Фараби Аристотельден он интеллект туралы ілімді қабылдайды, бірақ оны Плотиннің эманация теориясымен негіздейді.

Әдебиеттер

- 1 *Әл-Фараби*. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1973. – 158 б.
- 2 *Құрманалиева А.Д.* Әбу-Насыр әл-Фарабидің философиялық ілімі. – Алматы, 2006. – 162 б.
- 3 *M. Fhri*. *Islam felsefesi tarihi*. – Stambul, 1996. – 103 б.

- 4 *M. Bairaktar*: Islam felsefesine giris. – Ankara, 1997. – 174 б.
- 5 Сонда. – 103 б.
- 6 *Farabi*. Ihsual ulum. O. Eminbaskisi. – Kair, 1949. – 159 б.
- 7 *Қасымжанов А.Х.* Абу Насыр аль-Фараби. – Алматы, 1997. – 33 б.
- 8 *Салих Махди Аммаш.* Әл-Фараби нитадж әл-арабийа // Әс-Саура. 1975, 30 октубир.
- 9 *Құрманалиева А.Д.* Әбу-Насыр әл-Фарабидің философиялық ілімі. – Алматы., 2006. –162 б.
- 10 *Момынқұлов Ж.Б.* Әл-фарабидің дүниетанымында діннің алатын орны. – Алматы, 2009. – 55–60 бб.

Резюме

Сулейменов П.М. Проблемы бытия в философии аль-Фараби

В этой статье Аль Фараби рассматривается единые философские принципы понятий бытия, естествознания и религий. Создатель и человек, общество и природа, бытие человек, ценности материальные и духовные рассматриваются в единстве и разнообразий в онтологии и гносеологии. Особое внимание уделено арабско-мусульманской философии Аль Фараби, частности его универсальному описанию онтологии.

Summary

Suleimenov P.M. Problems of Being in Philosophy of Al-Farabi

In this article, Al Farabi considered common philosophical principles concepts being, natural sciences and religions. Creator and man, society and nature, being people, material and spiritual values are considered in unity and diversity in the ontology and epistemology. Special attention is given to the Arab-Muslim philosophy of Al Farabi, particularly its universal description of ontology.





ӘОЖ 1(574) (091)

Қуаныш Әлжан, Берік Аташ

**ҚОРҚЫТ АТА
ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ
АДАМ МЕН ӘЛЕМ
БІРТҰТАСТЫҒЫ**



Аннотация. Мақалада VII–VIII ғасырларда өмір сүрген Қорқыт Атаның туындыларындағы адам мен әлемнің арақатынасы туралы ойтолғамдар сараланады. Бұл толғаныстар: адам табиғат туындысы – табиғат адам қамқоршысы; әлем заңдылықтары бойынша коэволюциялық тіршілік ету; туған жер табиғатына деген сүйіспеншілік қатынас; табиғатқа құрметпен қарау т.б. бағдарлар бойынша талданады. Қорқыт Атаның философиясының адам мен әлемнің біртұтастығы идеялары көне түркілік руханияттағы «Мен және Әлем» қатынасын негізге алған идеялармен келіп сабақтасатындығы және оның бүгінгі күнге дейін жалғасқандығы туралы жүйемен баяндалады. Сонымен қатар, бұл идеялар қазіргі заманмен байланыстыра көрсетіледі. Атап айтқанда, оның өлімнен қашуы – қазіргі заманғы жастар арасындағы суицидтің алдын алу үшін өнегелік, бақсылығы – рух берушілік, табиғатқа қатынасы – отансүйгіштік пен елді, жерді құрметтеу және экологиялық сана қалыптастыру салаларында маңызды рөл атқаратындығы туралы тұжырымдар жасалған.

Түйін сөздер: әлем, адам, тұтастық, дүние, табиғатпен үйлесімділік, Қорқыт Ата, қобыз, күй, бақсылық.

Бүгінгі таңдағы ұлттық бірегейлену өз кезегінде, тұтас руханиятымызды қайта жаңғыртып, оның тарихи-рухани тамырларынан сусындап, өткеннің бүгін мен болашақ үшін игілікті және тиімді болып табылатын қырлары мен құндылықтық бағдарларын өрістетуге жалғасын тауып келеді. Бұл үдеріс өз кезегінде түркі-қазақ тарихындағы ұлы тұлғалардың идеяларын сараптаумен, төлтума ойлары мен толғаныстарын зерделеумен тығыз байланысты екендігі сөзсіз. Осы орайда, біз, VII–XII ғасырлардағы түркі халықтарының рухани өрлеуі мен ренессанстық кезеңінің бастауында жатқан оғыз-қыпшақ ұлысының ойшылы VII–VIII ғасырларда өмір сүрген Қорқыт Атаның философиялық ойтолғаныстарына, оның адам мен дүниенің біртұтастығы хақындағы пайымдауларына тоқталамыз.

Қорқыт Ата тек данышпан ғана емес, қобызшы, жыршы, хан кеңесшісі, бақсы т. б. көпқызметті және тарихи тұлға, әрі аңыз кейіпкері. Сондықтан оның дүниетанымы натурфилософиялық, мифтік, діни, философиялық танымның түбірлестік бірлігін құрайды. Оның философиясының қайнар

көздері 12 жырдан құралған «Қорқыт ата кітабы» мен оған енгізілген даналық сөздері, Қорқыт туралы аңыздар мен оның күйлері және шығу тарихының мазмұны болып табылады.

Түркі-қазақ философиясын зерттеуші қазіргі заманғы отандық философтардың ортақ бір тұжырымы олардың пайымдауларының негізгі әдіснамалары – этикоцентризм, адам мен табиғат арасындағы үйлесімділік, даналық мұраттары болып табылатындығымен келіп орайласады. Шындығында да, мұндай ұстанымдық бағдарлардың бастауы тым көне түркілік дәуірлердің руханияттық кеңістігінен тамыр тартады. Осыған орай, Қорқыт Ата дүниетанымындағы адам мен әлемнің біртұтастығы идеясын шартты түрде мынадай бағдарларға жіктеп алып қарастырудыға болады.

Адам табиғат туындысы – табиғат адам қамқоршысы. Әлемнің қолжетімді бөлігі табиғат бабамыздың жырларында жай ғана қоршаған сыртқы орта емес, адаммен біте қайнасқан және тұтастандырылған ұлы жүйе ретінде бағаланады. Мысалы, «Қорқыт ата кітабындағы» «Дірсе хан ұлы Бұқаш хан әңгімесінің баяны» жырындағы табиғатпен үйлесімділікке бағытталған сюжеттердің бір – жараланған Бұқаш ханның анасының сүті мен тау шешегін қатар пайдалану арқылы емделуі [1]. Мұндағы табиғат анасы мен шынайы анасының емдік әсерінің бірігуі – адам мен сыртқы ортаның кіріктірілген үлгісінің өзіндік философиясын тұжырымдайды. Табиғат адам өмір сүруінің алғышарты ғана емес, өміршең үздіксіздігіне ыңғайластырылған мегафактор екендігін дәйектейді. Демек, табиғи ортада адамзаттың мәңгі жасампаздығы үшін мүмкіндіктер берілгендігі, ал адам баласы оны игілікті түрде пайдалануға қабілетті екендігі туралы өмірмәнділік ұстындар жария етіледі. Немесе, керісінше, табиғат өзі тудырған перзенттерінің эволюциядағы орнын айқындап тұр деген сөз.

Әлем заңдылықтары бойынша коэволюциялық тіршілік ету. Қорқыт аңыз бойынша өлімнен қашу кезінде желмаяға мініп, қобыз асынып, шартарапты шарлайды екен [2]. Мұндағы түйе жануарының таңдалып алынуы мен қобыз аспабының және бабамыздың мақсатының үндестігі – өзіндік бір түбірлестік жүйені құрайды деп айта аламыз: түйенің боздауы мен қобыз үнінің дыбыстық үндестігінің мұнды сарынды құрап, бабамыздың өлім қайғысын абсолюттендіруі толғанысына келіп тоғысуы – Аспабы, Көлігі, Қорқыт тұтастығын паш етеді.

Осы аңыздың келесі бір нұсқасында Қорқыттың тартқан күйіне бүкіл табиғаттағы жүгірген аң, ұшқан құс т. б. барлық тіршілік иелері жиналып келіп тыңдап тұратындығы айтылады [2, 14 б.]. Бұл барша тіршіліктің өлім қайғысына ортақтасып, болмауды қабылдамай, болуға ұмтылатын мұраттарының тоғысуын білдіреді.

Демек, Қорқыт күйі бүкіл тіршілікке қарата айтылған өлім қайғысын ескертеді, ал олардың осы қайғыға ортақтасуы рәміздік түрде барша өмір сүретіндердің ең түпкі, ақырғы қайғысы – «болмау» қайғысын әлемге

әйгілейді, өткіншілікке қарғыс айтып, мәңгілікке ұмтылдырады. Мұндағы әрбір тіршілік иесі өзінше өз ғұмырын мәңгілікке жалғастыру үшін осы қобыз үнінен образды түрде өз сүйеніштерін таба біледі. Олай болса, бұл идеяда барша тіршіліктің органикалық тұтастығы мен эволюциядағы бір мақсаттылығы – өмірге деген құлшынысын, психоаналитикалық тұрғыдан айтсақ, эростың баршаға тағайындалған көрінісін айғақталады.

Қорқыт ата кітабындағы Байындыр ханның барша халықты жиып, «Ұлы болғанын ақ отауға, қызы болғанын қызыл отауға, ал ұлы-қызы жоқтарды қара отауға қондырыңдар», – деп бұйрық беруі [1, 14 б.] адамзат тіршілігінің негізгі мақсаттарының бірі – ұрпақтар сабақтастығы екендігі және оның әлеммен үйлесімділіктен туған эволюцияның заңды сұранысы екендігімен келіп ұштасады. Сондықтан да, ханның жарлығы бір қырынан ел мен жер, халқының көбеюі мен өркендеуі және ел қорғайтын әскери ресурстар үшін тағайындалады және ол талаптар эволюцияның заңдылығына келіп орайласады. Бұл да Қорқыт Ата дүниетанымындағы адамзат дамуы әлемнің даму беталысымен келіп сәйкестенетіндігі туралы тұжырыммен үндеседі. Себебі, Байындыр хан, «Ұлы, қызы жоқтарды біз де қарғаймыз, Тәңрі де қарғайды», – деп қаһарланады. Демек, ол өзінің жарлығының әлемдік, нақтырақ айтқанда, тәңірлікпен келіп үндесетіндігін жариялап тұр. Олай болса, бұл жердегі Тәңір талабы мен әлем заңдылығын жеке-жеке қарастыруға болмайды, мәселе, адамзаттың ұрпақ қалдыруға негізделген өрісінің ғарыштық үйлесімділікпен келіп тоғысуы болып шығады.

Туған жер табиғатына деген сүйіспеншілік және біте қайнасушылық қатынас т. б. Қорқыт Ата жырларының өзіндік бір ерекшелігі сыртқы табиғи ортаға деген сүйіспеншілік және оған деген қуанышты сезімдік қатынаспен өрнектеледі. Мәселен, «Қорқыт ата кітабындағы» «Дірсе хан ұлы Бұқаш хан әңгімесінің баяны» жырындағы оқиғалардың табиғи әлеммен туыстық байланысының эстетикалық қырларын ашатын эпизодтар сарыны жиі кездесетін және әртараптанып барып қайталанып отыратын тұтастық философиясына келіп тоғысады:

Таңғы самал жел соққанда,
Көкте бозторғай шырылдағанда,
Бедеу аттар иесін танып кісінегенде,
Қаба сақал мәзін азан шақырғанда...
Елең-алаңда Дірсе хан орнынан тұрды... [1, 39 б.].

«Таң философиясы» оптимистік көзқарасты рухтандырып, өмірге құмарлықтың ояну сәтін, жаңа басталған әрбір күннің қайталанбас даралығын құрметтеу сезімін тудыратын «алтын уақыттың күміс кезеңін» түйсінудің сана сезімдік ойтолғамдарын қуәландырады.

Бұл біріншіден, түркі даласының бейбітшілік сәттегі тұтас бейнесін, екіншіден, оғыз-қыпшақтардың ата мекеніндегі тұрмыс-тіршіліктің шат-шадыман өмірін, үшіншіден, туған жеріне деген сүйіспеншіліктің көрінісін, төртіншіден, дүние мен өмірге деген құштарлық тіршіліктің қуатын береді. Таң – жаңа туған әрбір күннің басталу нүктесі, сол күннің шешуші тағдырының алғышарты, осы дүниеде «Бар» екендігінің, өмірін жалғастырып жатқандығының дәйектеушісі болып табылатын күннің мезгілі екендігін ескерсек, адамға қуаныш сәттерді сыйлайтын «Мендік-уақытпен» келіп тоғысады. Жыр жолдарына көңіл аударсақ, алдымен, Самал Жел, одан соң, Бозторғай, одан кейінгі жүйе – Аттар, содан соң Қаба сақал мен Дірсе хан болып тізбектелгендігін аңғарамыз. Демек, бұдан мынадай жалпыдан жекеге қарай жүретін тізбекті алгоритм жүйесінің сәйкестеніп тұрғандығын аңдай аламыз: «Табиғат – Тірі табиғат – Қол астындағы Тірі табиғат – Адамзат тіршілігі – Жеке тұлға». Демек, «Тамсану» тек Таң мезгіліне ғана емес, оның тұтас болмысы мен жүйесіне арналады да, сайып келгенде, Дірсе ханның өзіне келіп тоғысады. Бұл түркі-оғыз еліндегі бейбітшіл замандағы табиғат құбылыстарының келбеті болса, жаугершілдік пен соғыс жағдайындағы келбеті басқаша, яғни, қайғылылық сипат алады: «Қарсы жатқан қара таудан асуға келдім, Ағынды қара судан өтуге келдім» [1, 53 б.]. Бұл – Қорқыт ата жырындағы қилы заман сәттеріне кезіккен кездегі толғаулар. «Қам Бура Бекұлы Бамсы Бәрік әңгімесінің баяны» жырындағы тұтқыннан оралған Бамсы Бәріктің қуанышты хабарын жеткізуде табиғат қайтадан былайша құлпыра түседі:

Тауларың аласарған көркейді ақыр,
Суларың тартылған көбейді ақыр,
Қаба ағашың қуарған көгерді ақыр... [1, 62 б.].

Мұндай сезімдік қатынас даламен біте қайнасқан тіршілік нышандарын, әлеммен бірігуге ұмтылған өзара үйлесімділікті, туған даласымен өз көңіл-күйлерін біріктірген табиғатпен өзара туыстықты бейнелейді. Мысалы, Бамсы Бәрік тұтқында отырғанда оның даласының «таулары аласарған, ағаштары қуарған, сулары тартылған» күйде болып, бүкіл дала күңіреніп тұрса, кейінен ол түркі ұлының азаттық алуы арқылы қайтадан гүлденеді. Осыдан біз түркі-қазақ дүниетанымындағы дала философиясын туындата аламыз.

Арғытүркілік дәуірден бастау алатын кейіннен түркілік кезеңге жалғасқан басты құндылықтарының бірі, ұлттық іргетастың материалдық негізі, түптеп келгенде, тұтастай тарихи болмысының алғышарты, мекен еткен кеңістігі – дала, жай ғана физикалық координат, географиялық аймақ, меңгерусіз ландшафт, меңіреулік жайлаған қу жапан емес, тұтас «дала философиясын» қалыптастырған, ұлтпен үндескен руханилық пен

материалдылықтың бірлігіндегі табиғи құбылыс деп пайымдай аламыз. Себебі, дала көшпелінің өмірімен біте қайнасқан, тұтасқан, өмір сүру алаңы ретінде бүкіл тіршілігін жандандыратын оның болмысының маңызды бір бөлшегіне айналғандықтан, өзінің тұңғыық сырын ішіне бүгіп жатқан аймақ болғандықтан, түркілік пафос оған: «менің далам» қатынасын орнатады. Сондықтан оған деген эстетикалық қатынас сезімдік-сенімдік танымның іргетасын қалыптастырған, табиғат сұлулығына тамсану арқылы өзінің микрокосмдық үлгісін қайталап түйсіне білгендіктен туындайды.

Ол өзінің «кіндік қаны тамған» мекенінен бастау алып, тұтас елінің аймағына дейінгі кеңістікті қамтитын «отан» ұғымына тоғысатын туған жеріне деген сүйіспеншілікпен астасып жатыр. Ұлттық дүниетанымды зерделеуші Ж. Молдабеков қазақ халқындағы өмірге құштарлық кредосының тұтастанған көрінісін аша отырып, оны туған табиғатымен бірлікте болумен, оған деген сүйіспеншілік қатынасты сақтау қағидаларымен дәйектеп, дала философиясының сарынын былайша көрсетеді: «Қазаққа туған жердің мал-жанымен қатар торғайы да сүйкімді көрінеді. Оған құндылықтың бәрі де бірдей. Оның ыңғайға деген құмарттығы онды жағдайда артты, сол жағдайға бейімделуінде өсті» [3].

Далаға деген құрметтеушілік, қастерлеушілік, оның тылсымдығы мен құпиялылығын паш етушілік сезімдері халқымыздың ділінде бағзы замандардан бастау алады. Тарихымызға үніліп: «Көне Үнділік дәуір рухани әлемдегі лайланбаған перспективалық күйінде де туған жерге деген сүйіспеншілікті дамыта алмады. Тек қана Парсыда, Зоратустраның қатаң жетелеуімен адам жерге өзінің отаны деп қарауды және онда еңбек етуді өзінің өмірінің мазмұны деп қарауды үйренді» [4], – деп байыпталған көзқарастар, егер түркілер кезінде зорастримді ұстанғанын да ескере кетсек, туған жерді құрметтеудің түркі халықтарындағы түпбастаулық көріністерін жариялап тұрғандай болады. Тарихи деректерге жүгінсек, сақ патшаларының парсыларға берген «әуелі біздің ата-бабамыз жатқан қорымдарға тиісіп көрсін, сонда біз ашық соғысқа шығамыз» деген қаһарлы жауабында да осы даланы құрметтеу сабақтастығы танылады. Далада: өзен, су, тау, көк шөп, құм т.б. барлығы жеке-жеке және тұтасып барып қасиеттілік объектісіне айналады.

Осындай континуумдық географиялық орта түркі халықтары үшін психологиялық-эмоционалдық мәнге еніп, сүйіспеншілік мағынаны жамайтын «туған жер» түсінігіне өтіп, оны мекен еткен ел-жұрт – әлеуметтік-мәдени кеңістікті толтырып, дала адамының болмысын қалыптастырудың геологиялық, психологиялық, әлеуметтік детерминанттарын құрайтындығы бойынша – тәжірибелік өмір алаңы мен адамжасампаздық қасиетті тұғыр болып табылады. Бұл – шындап келгенде, есте жоқ ескі замандағы арғы ата-бабаларымыздан бастап, бертіңгі ғұндар мен сақтардың, одан кейінгі түркі халқы дәуірінің, қыпшақ ұлысы кезеңінің және қазақ халқы болмысының

бүгінгі күнге дейін сақталуының географиялық шарты, демек, қазіргі «Сіз» бен «Бізді» осы күнге дейін жеткізген биологиялық мирасқорлықтың рухани сабақтастығының әлеуметтік жалғасының кепілі және куәгері.

- Табиғатқа құрметпен қарау. Қорқыт Атаның «Тарғыл тана», «Байлаулы киіктің зары» т. б. күйлерінің шығу тарихында да [5] барша тіршілікке құрметпен қарау туралы экологиялық философия және әлемдік болмыс ырғағы мен күй ырғағының өзіндік астасқандығы туралы терең мәнді дүниетаным қамтылған. Бұл күйлердің пайда болуының өзі тірі табиғат иелері: Тана мен Киіктің адамдардан қисынсыз жағдайда зардап шегуіне деген аяушылық сезімдерден туған. Жалпы түркі қазақтық дүниетанымда бұндай хайуанаттар мен басқа да тіршілік иелерінің ішкі жан дүниесіне бойлай ену, оларды да антропоморфтық күйге келтіріп, адами тұрғыдан қарап, өздерімен теңестіріп барып, тылсым үндестік орнату мәнері дәстүрлі танымның көріністері. Мысалы, Қыз Жібек пен Төлеген эпостарындағы «Әуелеп ұшқан алты қаз», Махамбеттің «Қызғыш құспен тілдесуі» т. б. бүгінгі күнге дейін сабақтасып келе жатқан халқымыздың ішкі руханияттық тылсымының айшықты нышандарының бірі болып табылады. Бұл жай ғана экологиялық дидактика емес, адамның өлең, күй т. б. әуен арқылы, табиғатпен «тілдесуі» десе де болады.

Бұл бір қарағанда мистикалық қыры басым, поэтикалық романтика ғана сияқты болып көрінеді. Бірақ, біріншіден, мұны бақсының тылсым табиғатпен тілдесе алатындығы туралы мәліметтермен, екіншіден, шынайы әсер етіп, онымен үндесе, тілдесе алатындығы бойынша айғаққа жақындығын дәйектеуге болады.

Бұл тілде дыбыс, таңба сияқты материалдық көрсеткіштер тіптен маңызды емес немесе адресаттың, қарым-қатынас субъектісінің міндетті түрде антропоморфтануы немесе адам жасаған материалдық мәдениет элементі болуы міндетті емес, ең бастысы қарым-қатынас аясындағы Түсіністік, олардың «жау» емес, «дос», «өзге» емес, «өзі тектес» екендігін түйсіну арқылы жүзеге асатын нәтижеде болып отыр. Бұл жердегі шаманның (Қорқыттың) «табиғатпен тілдесуі» ғылыми тілмен дәйектеуі күрделірек мәселе, дегенмен, оны қарапайым үлгіде былайша жуықтап түсіндіріп өтуімізге болады.

Белгілі бір деңгейде, табиғат заттарын бағындыру да «тілдесу» болып табылады. Мәселен, халқымызда бүгінгі күнге дейін сақталып, заманауи мәдениетте де қолданылатын «тілін табу» деген тылсым архетиптік түсінік бар: «машинаның тілін табу», «техниканың тілін білу», «басшының тілін табу». Бұл жердегі тілін табу тек сөз бен сөйлемдерді ойнату ғана емес, бастысы – түсіністік пен өз мүдденді оған жеткізе білу. «Тілін табу» объектіге тікелей билік жүргізу немесе сөзсіз өктемдікпен бағындыру дегенді білдірмейді, объектінің өзінің жеке өзіндік бір «тұлғалығын» мойындай отыра, онымен «іштесу» дегенге келіп саяды. Сондықтан бақсының

табиғаттың тілін табуы, демек, жоғарыда айтылғандай хайуанаттардың тілін табуы оған деген құрметпен қараудың нәтижесінен туындап шығады.

Осы тұста, Түркілік аңыз сарындарының бірінде, Тұман ханның тілдерді жеп, сол хайуанаттардың бәрінің тілін меңгергендігін, бақсылардың арбаушылық тәсілін игеріп, әсіресе көк бөрінің тілін түсінетін болғандығы туралы айтылған тұспалды ойлардың бірін [6] дәйек ретінде келтіруімізге болады.

Ал Қорқыт сарындарын және дүниетанымымыздағы мұндай хайуанаттармен үндесу тылсымдықтары кейінгі кездердегі түйені иіткен Құрманғазының «Боз інген» күйінен, аққуларды шақыра білген Н. Тілендиевтің «Аққу» күйінен еміс-еміс байқалады, сөйтіп, солғынданған сабақтастықтың лебін сездірте алады.

Мұндай сарынның бізге белгілі түптөркіні Алаша хан туралы әфсаналардағы ботасын алмаған інгенге күй шертіп барып алғызуы туралы және ол күйдің кейіннен «Боз інген» деп аталып халық арасына таралуы жөніндегі оқиғалардан тамыр тартады [7].

- Әлемдік ерік аясындағы Қорқыт феномені. Бұл тұста, біз Қорқыт бабамыздың бақсылық қырын негізге алып, әлемнің алдындағы еркі және онымен онтологиялық тұтастығына тоқталып өтпекпіз. Шаманның өз ырқы, шындығында осы әлемдік ырықтың аясында, әрі оны өз құзырында бақылауға да ала алатын волюнтаризмге келіп тіреледі. Табиғат құбылыстарын өз ырқы бойынша, уақытша болса да өзгертуде айтарлықтай нәтижеге жететін бақсы әлемдік ырғақтарға қарама-қайшы келмейді, себебі, ол табиғат заңдылықтарына түбегейлі қарсы емес, бірақ осы дүниауи ерік аясында және оның ішкі тылсымдығын «игергендей» сыңай таныта отырып, өзінің табиғатқа қатынасты حرکتінің өзін сол әлемдік ерік аясында ғана жүзеге асырады. Бірақ, әлемдік ерікке мойынсұнғанмен, оның алдында шамандық рух белсенділігі мен ықпалдылығын өздігінше үнемі тиянақтап отырады. Бұл рухты бақсы әлемдік еріктен ажыратып та алады, себебі, рух – шамандық танымда өзінің мүмкіндігін толықтай іске асыра алатын, әлемдік ерік аясындағы және одан тыс бола алатын ғарыштық-болмыстық-тұрмыстық сипатты тұғыр. Сондықтан ол, С. Ақатаев айтқандай, солипсист ретінде өзінің рухын әлемнің орталығына орналастырады [8]. Осы рух – таза онтологиялық билікті жүзеге асыратын өздігінше бір «жеке патшалық» ретінде түсініледі. Әлемдік ырық стихиялы, демек, онда болуы мүмкін белгілі бір алдын-ала айқындалған бағдар немесе адам болмысындағы жүйелі тағдыр түсініктері бақсының онтологиялық іліміне, жалпы дүниетанымына көп жағдайда сәйкес келе бермейді.

Осы әлемдік ырық жалпы алғанда, мағынасыз, бейберекетсіз адасушы емес, осы адасушылық еместік бақсы рухының онтологиялық мағынасы оның ыңғайын өз деңгейінде тани алатындығынан байқалады. Егер тани алмайтын болса, әрине, оны өз ыңғайына сыйыстыра алмас та еді. Демек,

оның рухының әрекеті әлемдік ырықтың ырғақтарына, оның қатпарларына сіңісіп кете алады, бірақ онымен қайшылыққа келмейді. Қайшылық бақсының онтологиялық деңгейдегі рух аймағында пайда болады, қалыпты адамдық сана мен солипсис рух арасындағы дихотомия қайтадан бітістіріліп, соңғысы өзінің мақсаты үшін бір сәтке қалыпты адамдық рухты тастап кетеді. Рухтың еркі әлемдік еріктің бағдарын түбегейлі өз мойнына алмайды, себебі, рухтың стихиясы бақсы үшін тиімді болғанмен, ол адамдық деңгейде әмбебап ерікке балама ұсына алмайды.

Нақтырақ айтқанда, ол әлемнің даму заңдылықтарын тұтастай алмастыратын нұсқа ұсына алмайды. Осы тұста, бақсы рухы өзінің мүмкіндіктері мен ырқының шегін таниды. Бірақ бұл шектің өзі шартты, себебі, әлемдік ырықтың стихиясы рухты шектемейді, оны бағындыруға да құштар емес. Демек, рух өзінің еркі мен еркіндігі аясында өзін-өзі шектейді, өзіне ғана тиеселі, өзіне ғана арналған, өзіне ғана тағайындалған мүмкіндіктер арнасының аясында әрекет ете алады, бірақ бұнда белгілі бір тұйықталған шеңбер, құрсау болмайды, ол құрсауды «шексіздік құрсауы» деп қана атауымызға болады.

Міне, Қорқыт Атаның бақсылық қызметінің осындай қырлары ол туралы аңыздарда көмкерілген. Өлімнен қашуы, жыр мазмұндарындағы оның қарсыласы қылышпен шабуға ыңғайланған сәтте Дели Қаршардың қолы қарысып қалуы, жауларына кене қаптатуы, халықтың Қорқыт Ата әулиелігінен жәрдем сұрауы т. б. әлемдік ерік аясындағы Қорқыт феноменін айғақтап бере алады. Ол туралы аңыздардың тағы бір нұсқасында бір күні Қорқыт түркі даласындағы тағы бір бақсымен сиқырлық қабілеттері бойынша тайталасқа түскен сәтте, бабамыз бір киікті атып алып, оны сойып, пісіріп жеп, сүйектерін мүжіп, оны әлгі киіктің өлі терісіне орап, қайтадан тіріліп жібергенде киік өз мекенініне қарай шаба жөнеліпті-мыс делінеді. Мұны «әлем мен адам тұтастығының бақсылық үлгісі» деп атауымызға болады.

Түркі бақсыларының маңызды құралдарының бірі – қобыз да үні жағынан табиғи тіршілік иелері мен сыртқы орта құбылыстарындағы әуендерді адами тұрғыдан қайталауға арналғандығын ескерсек, ол да әлеммен үн арқылы үйлесімділікке түсудің өзіндік бір таңғажайып үлгісі деп айта аламыз. Мысалы, аңдап қарасақ, қобыз тек аққудың ғана емес, қасқырдың ұлуы, сиырдың мөңіреуі, түйенің боздауы, қойдың маңырауы, желдің гуілі, судың сылдыры т.б. құбылыстардың ортақ бір арифметикалық аудио ортасынан туындаған, яғни, барлығын біріктіріп-кіріктіріп барып, жалпы бір сазды әуенді тудырған деп айта аламыз және әлемдегі планеталар қозғалысынан шығатын үн де осы қобыз үніне ұқсайтын болуы керек деп болжамдай аламыз. Өйткені, «Көк» пен «Күй» сөзінің шығу тегінің бір екендігін негіздеген ойшылдардың көзқарасы да осыған саяды. «Күй» көктің әуені деген астыртын мағына жамалған дегенді білдіреді.

Бұл талдауларымыздан «бабамыздың дүниетанымының бүгінгі күнгі маңызы неде, кейінгі адамзат пен түркі халықтарының ұрпақтарына берер өнегелік қырлары қандай» деген заңды сауалдар туындайды. Осы тұста, Қорқыт философиясындағы адам мен әлемнің біртұтастығының тек сол дәуір емес, қазіргі заман үшін де маңызы зор екендігін қысқаша дәйектеп өткендігіміз жөн. Біріншіден, экологиялық сана қалыптастыруда оның табиғатты құрметтеу дәстүрлері қазіргі ұрпақтарымызға және жалпыадамзатқа ұсынуға болатын озық үлгі деп айта аламыз. Екіншіден, туған жері мен оның табиғатына деген сүйіспеншілік қатынас, түптеп келгенде, отаншылдықты қалыптастырудың географиялық негіздері болып табылады. Үшіншіден, өлмес өмірді іздеу, бүгінгі таңдағы әлемдегі және еліміздегі жастар арасында белең алып бара жатқан дерт – суицидтің алдын алу үшін де өнегелі және парасатты ойлар тастайды. 99 жасқа келсе де өлгісі келмеу, оның сол өлімді жеңгендігі немесе жеңе алмағандығы емес, басты мәселе, өмірге деген құлшыныстың, өмірді сүйе білудің, өмірдің құндылығы мен уақытты қадірлей білудің үлгісін жалпы адамзатқа және түркі ұрпақтарына паш етіп кеткендігінде болып отыр. Төртіншіден, шамандық ерік ұрпақтарға өмірлік рух пен шабыттың, құлшыныс пен белсенділіктің, алғырлық пен жігерліліктің, өршіл рух пен талпыныстың өнегелігін жариялайды.

Қорыта айтқанда Қорқыт бабамыздың туындыларындағы адам мен әлемнің біртұтастығы идеясы өзіндік ерекше бағдармен айрықшаланады. Оның ішінде, табиғатқа, туған жерімен біте қайнасу идеялары көне дәуірдің рухы немесе мистикалық бағдарда емес, шынайыланған және философиялық ойтаныммен келіп сабақтасатын бүгінгі күні де өзінің маңыздылығын жоймаған идеялар болып табылады.

Әдебиеттер

- 1 Қорқыт ата кітабы. Түрік тілінен аударған Б. Ысқақов. – Алматы: Жазушы, 1994. – 14 б.
- 2 *Қорқыт*. Елім-ай: күйлер. – Алматы: Өнер, 1987. – 5 б.
- 3 *Молдабеков Ж.* Төлтуманың рухани бастаулары // Проблема духовности в современном мире: Сборник материалов Международной научно-теоретической конференций, посвященной 70-летию К.Ш. Шулембаева. – Алматы: СаГа, – 2007. – С. 59.
- 4 *Хузман Фридрих.* Об образе и смысле смерти / Пер. с нем. – Москва: Энигма, 1997. – С. 13.
- 5 *Райымбергенов А.* Күй қайнары. – Алматы: Жазушы, 1994. – 16 б.
- 6 *Айдосов А.Х.* Қорқытнама. – Алматы: Бастау, 1997. – 34 б.
- 7 *Мәшіһүр Жүсіп Көпеев.* 8-том. – Алматы: Ел-шежіре, 2008. – 130-131 б.
- 8 *Акатай С.* Мирозозренческий синкретизм казахов: автореф.док.дисс. – Алматы, 1985. – 14-25 с.

Резюме

Әлжан Қ.Ұ., Аташ Б.М. Единство человека и мира в мировоззрении Коркыт Ата

В статье рассмотрены идеи Коркыт Ата, в том числе на основе «Книги моего деда Коркута», концепция единства человека и мира, а также проанализированы суждения и мифы по зарождению «кюя». Доказано, что человек имеет общие корни с миром и в особенности с природой. В качестве ответа на вопрос «какова значимость этих идей для современного общества?» были показаны духовно-нравственные аспекты этих идей.

Summary

Alzhan K.U., Atash B.M. The Unity of Man World in the Korkyt Ata Worldview

In the article is considered the idea of Korkyt Ata, including on the basis of the concept of the unity of man and the world were analyzed judgments and myths on the birth of «kuy». It is proved that a person has common roots with the world and nature. In response to the question «What is the significance of these ideas for modern society?» the article shows the spiritual and moral aspects of these ideas.



БІЗДІҢ АВТОРЛАР • НАШИ АВТОРЫ

Doskozhanova Aizhan Berikhanovna – PhD candidate at Al-Farabi Kazakh National University

Nurysheva Gulzhikhan Zhumabaikyzy – Head of the Department of Philosophy al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Анарбаев Нұрлан Сайлауұлы – Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университеті, исламтану кафедрасының докторанты

Аташ Берік Мұратұлы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия, саясаттану факультетінің философия кафедрасының аға оқытушысы, философия ғылымдарының докторы, доцент

Әділбаев Алау Шайқымұлы – Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университеті, Абу Ханифа орталығының директоры, PhD докторы

Әлжан Қуаныш Ұзақбайұлы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Бүлекбаев Сағаді Байұзақович – профессор кафедрасы международных отношений Казахского университета международных отношений и мировых языков имени Абылай хана, доктор философских наук

Джалилов Заур Гафурович – главный научный сотрудник Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук, доцент

Досжан Райхан – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразиялық ұлттық университеттің философия кафедрасының докторанты

Кадыржанов Рустем Казахбаевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Сүлейменов Пірімбек Мұхамбетұлы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия, саясаттану факультетінің философия кафедрасының аға оқытушысы, саяси ғылымдарының кандидаты, доцент

Тайжанов Алтай Тайжанович – руководитель кафедры «Социально-политических дисциплин» Западно-Казахстанского государственного медицинского университета имени М.Оспанова, доктор философских наук, профессор

Шириняң Александр Андреевич – заведующий кафедрой истории социально-политических учений факультета политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, доктор политических наук, профессор

АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:
050010,
Алматы қаласы,
Құрманғазы көшесі, 29
Философия, саясаттану
және дінтану институты

Адрес редакции:
050010,
город Алматы,
ул. Курмангазы, 29
Институт философии, политологии
и религиоведения

Меншік иесі: Қазақстан Республикасының Білім және Ғылым министрлігі
«Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық
мемлекеттік қазыналық кәсіпорны (Алматы қаласы)

Собственник: Республиканское государственное казенное предприятие
«Институт философии, политологии и религиоведения» Комитета науки
Министерства образования и науки Республики Казахстан (г. Алматы)

*Басылып отырған материал
авторларының көзқарасымен редакция
алқасының пікірі сәйкес келмеуі мүмкін.*

*Мнение редакционной коллегии
может не совпадать с точкой зрения
авторов публикуемых материалов.*

*Журналда жарияланған
материалдардың, деректердің,
айғақтардың, тәсімдердің, сандық
көрсеткіштердің, жарнамалардың
растығы авторлардың жауапкершілігінде.*

*За достоверность публикуемых
в журнале материалов, сведений,
фактов, схем, цифровых данных,
рекламы ответственность несут
авторы.*

*Журналдағы деректерді
пайдаланғанда түпнұсқаға сілтеме
жасау міндетті.*

*При использовании материалов,
опубликованных в журнале, ссылка на
источник обязательна.*

Редакторлары *Е. Дремкова, Ж. Ошақбаева*

Компьютерде жинақтаушы *Г. Нусипова* Компьютерное обеспечение

Теруге 11.03.2015 ж. берілді. Басуға 18.03.2015 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 6,3
Тапсырыс № 42. Бағасы келісім бойынша.

Сдано в набор 11.03.2015 г. Подписано в печать 18.03.2015 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 6,3
Заказ № 42. Цена договорная