ISSN 1563-0307
Индекс 75875; 25875

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ҚазҰУ ХАБАРШЫСЫ

Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК КазНУ

Серия философия. Серия культурология. Серия политология

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

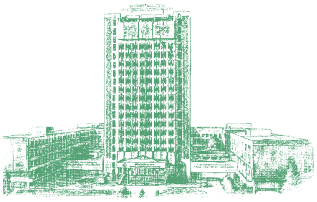
KazNU BULLETIN

Philosophy series. Cultural science series. Political science series

№4 (53)

Алматы
«Қазақ университеті»
2015

ISSN 1563-0307
Индекс 75875; 25875



ХАБАРШЫ

ФИЛОСОФИЯ СЕРИЯСЫ. МӘДЕНИЕТТАНУ СЕРИЯСЫ. САЯСАТТАНУ СЕРИЯСЫ. №4 (53)

25.11.1999 ж. Қазақстан Республикасының Мәдениет, ақпарат және қоғамдық келісім министрлігінде тіркелген

Куәлік №956-Ж.

Журнал жылына 4 рет жарыққа шығады

Журнал философия, мәдениеттану және саясаттану ғылымдары бойынша диссертациялардың негізгі қорытындыларын жариялау үшін Қазақстан Жоғары Аттестациялық Комитетімен ұсынылған // Докторлық диссертациялардың негізгі қорытындыларын жариялау үшін Қазақстан Жоғары Аттестациялық Комитетімен ұсынылған ғылыми басылымдардың тізіміне кіреді // ЖАК бюллетені, №3, 1998; Нормативтік және методикалық материалдарын жариялайтын ғылыми басылымдар тізімі Қазақстан ЖАК төрағасының бұйрығы 26.06.2003, №433-3 ж. // Нормативтік және методикалық материалдар жинағы №6 ЖАК. – Алматы, 2003

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ
Борбасова Қ.М.,
филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Телефон: +7701 168 0292
E-mail: karlygash_bm@mail.ru

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:
Масалимова А.Р., филос.ғ.д., профессор – ғылыми редактор *(Қазақстан)*
Насимова Г.О., саяси ғ.д., профессор – ғылыми редактордың орынбасары *(Қазақстан)*
Абдыгалиева Г.К., филос.ғ.д. профессор *(Қазақстан)*
Алтаев Ж.А., филос.ғ.д. профессор *(Қазақстан)*
Асунсьон Лопез-Варела, профессор, Комплутенс университеті *(Испания)*
Байтенова Н.Ж., филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Ғабитов Т.Х., филос.ғ.д. профессор *(Қазақстан)*
Ғарифолла Есім, филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Жолдубаева А.К., филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Исмағамбетова З.Н., филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Каплан С., профессор, Калифорния университеті *(АҚШ)*
Карабаева А.Г., филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Кэтлин Адамс, профессор, Лойола университеті *(АҚШ)*
Құлсариева А.Т., филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Құрманалиева А.Д., филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Қайдарова А.С., саяси ғ.д., доцент *(Қазақстан)*
Нурышева Г.Ж., филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Петрик Дж., профессор, Огайо университеті *(АҚШ)*
Сенгирбай М.Ж., PhD докторы, аға оқытушы *(Қазақстан)*
Федотов А.В., профессор, София университеті *(Болгария)*
Финке П., профессор, Цюрих университеті *(Швейцария)*

ҚАЗАҚ УНИВЕРСИТЕТІ БАСПА ҮЙІ

Ғылыми басылымдар бөлімінің басшысы
Гульмира Шаккозова
Телефон: +77017242911
E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

Редакторлары:
Гүлмира Бекбердиева
Қарлыға Ибрагимова

Компьютерде беттеген:
Айша Калиева

Жазылу мен таратуды үйлестіруші
Мөлдір Өміртайқызы
Телефон: +7(727)377-34-11
E-mail: Moldir.Omirtaikyzy@kaznu.kz

ИБ №9107

Басуға 09.11.2015 жылы қол қойылды.
Пішімі 60x84 $^{1}/_{8}$. Көлемі 17,18 б.т. Офсетті қағаз.
Сандық басылыс. Тапсырыс №4023. Таралымы 500 дана.
Бағасы келісімді.
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің «Қазақ университеті» баспа үйі.
050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.
«Қазақ университеті» баспа үйінің баспаханасында басылды.

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2015

1-бөлім

ФИЛОСОФИЯ

Раздел 1

ФИЛОСОФИЯ

Section 1

PHILOSOPHY

Абдрасилова Г.З., Бұхаев Ә.Н.

Адами капитал қалыптастырудағы ұлттық рухани мұраның рөлі

Мақалада Қазақстандық білім беру жүйесіндегі мәдени-әлеуметтік және рухани мәселелердің астарында жатқан «адами капиталдың» негізгі қырлары талданды. Мақала авторлары инновациялық технологиялар әлемі құшағындағы студент жастар бойында біртұтас дүниетаным қалыптастырудың – адами капитал қалыптастырудағы басымдық екеніне назар аударады. Адам потенциалын капиталға айналдыру – ақпараттық қоғамдағы өндірістің маңызды да басты факторы. Осы салаға жеткілікті инвестиция жасау – кез-келген ұлттың экономикасының басымдығына айналуда. Өйткені түпкі мақсат – адамға несиеленген бастапқы құннан да артық кіріс келтіретін, адам қабілеттерінің өзіндік өсімі болып отыр. Мақала авторлары аталмыш үдерісте ұлттық философиялық мұраның тағылымдық мәні шешуші рөл атқаратындығын тұжырымдайды.

Түйін сөздер: адами капитал, технологиялық мәдениет, позитивті интеграция, ұлттық инновация жүйесі.

Abdrasilova G., Buhayev A.

The role of national spiritual heritage in the formation of haman capital

The article analyzes the main aspects of the socio-cultural problems of modern higher education, in particular, the problem of forming a holistic world view among students in the eclectic world of pluralism and integration of IT. The article in Kazakhstani educational, cultural, social and spiritual problems in a context of "human capital" of the main aspects analyzed. The authors of the article in the world dreamed of innovative technologies for the formation of a single world view of young students that priority attention is given to the formation of human capital. Capitalization of human potential - a key factor in the importance of the information society. Sufficient investment in this sector has become a priority in any of the nation's economy. After all, the ultimate goal - people were financed more revenue than the original, is the ability of self-growth. The authors of the article, the value for the process of national philosophical heritage plays a key role in formulating.

Key words: world view, higher education, human capital, innovative technologies, tehnologic cultural heritage, information society.

Абдрасилова Г.З., Бухаев А.Н.

Роль национального духовного наследия в формировании человеческого капитала

В статье проанализированы социокультурные проблемы казахстанской системы образования и ключевые аспекты человеческого капитала. Авторы статьи обращают внимание на то, что формирование целостного мировоззрения студенческой молодежи в век инновационных технологий является приоритетом и в формировании человеческого капитала. Трансформация человеческого потенциала в человеческий капитал – ключевой фактор производительности информационного общества. Достаточное инвестирование в этот сектор становится приоритетом экономики любой страны, так как конечная цель – человеческий капитал. Т.е. развивать способности человека, позволяющие создавать большую стоимость, чем первоначально была вложена в человека. Авторы статьи указывают, что национальное философское наследие в этом процессе играет решающую роль.

Ключевые слова: мировоззрение, человеческий капитал, технологичная культура, позитивная интеграция, национальная инновационная система, информационное общество.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 130.121.2

***Абдрасилова Г.З., Бұхаев Ә.Н.**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: gauhar_abdrasilova@mail.ru

АДАМИ КАПИТАЛ ҚАЛЫПТАСТЫРУДАҒЫ ҰЛТТЫҚ РУХАНИ МҰРАНЫҢ РӨЛІ

Бүгінгі таңда өз өндірісінде табиғи ресурстарды аз мөлшерде тұтынатын, есесіне, қазіргі заманғы технологияларға, ғылыми құндылығы жоғары өндіріске, біліктілігі жоғары мамандарға ие ел алдыңғы қатарға шығуда. Ұлттың бәсекеге қабілеттілігін қалыптастырудағы білім мен ғылым маңыздылығының артуының сипаты осындай, «адами капитал» теориясымен түсіндірілуде.

Білім өздігінен экономикаға тасымалданбайды. Ғылыми зерттеулерге, жоғары білімнің өнімдеріне салынған инвестиция олардың оңтайлы қайтарым беретіндігіне кепілдік емес. Ғылыми-техникалық білімнің барынша пайда әкелуі үшін ұлттық инновация жүйесін зерделеп, «адами капитал» теориясын насихаттауға және іске асыруға бағытталған ұйымдарды кешенді жүйе шеңберінде дамыту қажет. Адам потенциалын капиталға айналдыруды көздейтін адами капитал ақпараттық қоғамдағы өндірістің маңызды да басты факторы, ал оған жеткілікті инвестиция жасау – кез-келген ұлттық экономиканың басымдығына айналуда.

Американдық ғалым-экономистер Теодор Щульц пен Гэри Беккердің еңбектерінде қоғам мен жаңұяның, экономикалық дамудың маңызды факторы ретінде сипатталатын «адами капитал» ұғымы отандас әріптестеріміздің түсіндірмесінде қысқа да нұсқа анықтамаға ие болып, адамға несиеленген бастапқы құннан да артық кіріс келтіретін, адам қабілеттерінің өзіндік өсімін бейнелеуде [1].

Адамзаттың өресі өсіп, саналы әрекеттің ықпалы қоғамға жағымды әсер әкелуі – өмірлік заңдылық. Адамның дүниені тану мүмкіндігі кеңейіп, сана өзгергеннен кейін өмірге жаңашылдық енбек. Озық қоғамның мұраты – өз азаматтарын әлеуметтендіру, өмірге бейімдеу. Жаңашылдық орын алған дүниеде адам, азамат қоғамға оңай бейімделе түспек. Кез-келген қоғам бір ғана мақсат үшін өмір сүреді. Ол – адамды мәдени тұрғыдан дамыту. XXI ғасыр – ақпараттық қоғам және технологиялық мәдениет дәуірі. Ақпараттық қоғамның негізгі талабы – оқушылардың өзіндік санасын, ойлау қабілетін дамыту, шығармашылығы мен құндылық бағдарларын ұштау арқылы қоршаған дүниеге дұрыс бейімдеу [2].

Жалпы мүдделердің келісімінсіз гумандылыққа, демек, өркениетке қол жетпейтіндігін өмір көрсетуде. Жас ұрпақ тәр-

биесі, патриотизм мен азаматтық қауымдастық – нәзік те аса қымбат құбылыс. Елімізде бұл саладағы мәдени-әлеуметтік мәселелер жеткілікті. Ұлттық құндылықтарымыздың құнсыздануына дәлел болатын келеңсіздіктерді күнделікті естіп-көрудеміз. Қоғамымыз, мемлекет өз азаматтарының жай-күйіне алаңдаулы.

Қоғамның ыдырап, мемлекеттің құлауы ғылым мен техникадағы артта қалушылықтан емес, рухани тозудан, шынайы құндылықтардың жалған үндеулер мен алмастырылуынан басталады [3]. Ұлттық мәдениет, тарихи таным өздігінен, таза жерде пайда болмайды. Бұл ерекше сезімді жас ұрпақ бойына егіп-ендіріп, дамытатын – дарынды тәрбиешілер. Сапалы тәрбие нәтижесінде уақыт пен заман позитивке байып, адамзаттың баянды өмірге, ұзақ тіршілікке үміт-сенімі молая түседі.

Еліміздің білім беру саласындағы іске асырып жатқан жаңа бағдарламасы асқақ мақсаттарды көздейді. Олар: электронды оқулықпен қамтамасыз ету, ұлттық деңгейдегі сапа бақылауы, ұстаз біліктілігін Кембридж университетінің бағдарламасы бойынша жоғарылату мақсатындағы жаңа жүйелер ұйымдастыру, академиялық икемділік, жоғарғы оқу орындарында берілетін білім деңгейін арттыру. Жаңа технологиялар баршаны: оқушыларды, олардың ата-аналарын, қоғамды, ұстаздар қауымын – түгел қызықтыруда.

Білім беру үдерісін ақпараттандыру – жаңа ақпараттық технологияларды пайдалану арқылы оқу-тәрбие үрдісінің барлық деңгейлерінің тиімділігі мен сапасын жоғарылатуды көздейді. Интерактивті технология («inter»-«бірлесу», «act»-«әрекет жасау») құралдарының көмегімен өтілетін сабақ барысында мұғаліммен оқушы бірін-бірі толықтырып, үдеріске бірдей қатысуына және шығармашылықпен қатар айналысуына жол ашылуда.

Ұзақ уақыт тақта алдында сөз сөйлейтін дәріс берушіге Ғаламтор көмекке келуде. Оқу материалы енді жылдам, көрнекі түрде түсіндірілуде. Ақпараттық технологиялар арқылы пән тақырыбының ақпараттық көлемі ұлғайып, оқыту үдерісі ықшамдалып, сабақтар түрлі формаларда жүргізіліп, нәтижелілік артуда. Көрнекі, қызықты, мағыналы мазмұн оқушылар есінде жақсы сақталып, өтілген материалды қайталаудың қажеттілігі ығыстырылуда. Мұғалім уақыты үнемделіп, оқушылар белсенділігіне, өз бетінше жұмыс істеуіне (рөлді қойындарға, пікір сайыстарға, топтық жұмыстарға) жеткілікті уақыт артылуда. Интерактивтілікті пайдаланудағы тиімділікке – оны сабақ мақсатына сәйкес қолданып, сауатты жоспарлау арқылы қолжетуде [4].

Бүгінгі таңда компьютерлік технология қолданылмайтын кәсіби жұмыс, қоғамдық өмір жоқ. Қазіргі уақытта e-learning (электронды білім алу) әлемдегі жетекші құбылысқа айналуда. Оқушылар мен студенттер компьютерден кітап оқып қана қоймайды. Электронды оқулық түрлі және қызықты ақпарат береді, адамдармен қарым-қатынас орнатуға және сұрақтар қоюға бейімдейді. Мультимедиялық технологиялар білім алушыны баурай түсуде. Білімді игеру нәтижелері таңғалдыруда: e-learning қолданылатын дамыған елдерде білім үлгерімі 15-20% көтерілуде. Оқушылар өмірге жақсы білім қорымен енуде.

Еліміздегі барлық оқу орындары осы бағдарламамен қамтамасыз етілуде. Сол арқылы білім беру жоғарылап қана қоймай, қала мен ауыл арасындағы білім сапасы жүйеленуде. Оқушы қай елді мекенде тұрғанына қарамастан, электронды оқулық материалымен толық қамтамасыз етіліп, оқу үдерісі тоқтаусыз жүруде.

Дереккөздері елімізде миллионнан астам сандық білім ресурстары бар екенін хабарлауда. Олар: электрондық оқулықтар, бейнесабақтар, электронды кітаптар түріндегі қорлар. Бұған дейін мұғалім – бірден-бір, жалғыз білім көзі болса, қазір олай емес. Мұғалім статусы өзгерді. Ол енді нағыз ақиқат жолды білетін және жол сілтейтін бедел емес.

Интерактивті қордың молдығына қарамастан Ұстаз рөлі төмендемек емес. Керісінше, сан алуан әрекет арқылы ақыл-ойды ұштап, жеке тұлғаның өзіндік санасын қалыптастырып, өз-өзіне сенімділігін, жауапкершілігін дамыту жолдарын іздестіретін, сол арқылы тұлғасын дамытуға, қабілетін арттыруға ықпал жасайтын – ұстаз.

Оқушы алдындағы оқу материалы түпсіз терең. Адастырып та, батырып та жіберетін шытырман. Тереңге тұншықпай, шытырманнан жол табуға бейімдейтін – ұстаз. Ақиқатты бірге іздесіп, бірге адасып, тәжірибесімен бөлісетін, қателесуден, қателескенін мойындаудан қорықпайтын жолсерік. Сонысымен – бедел. Өз пәні бойынша үйретіп қана қоймай, қажетті ақпаратты қалай іздеп, қалай табуды, құндылығына көз жеткізуді, ақпарат тасқынының пайдасызын, қажетсізін ығыстыруды үйрететін шебер.

Қалыпты, дәстүрлі сабақ түріне тиым салынған жоқ, салынбайды да. Жаңа білім құралдарымен қаруланған мұғалім интерактивті материалды дәстүрлі тәсілмен қатар өрнектеп, нәтижелі үдеріске айналдыруды өзі жоспарлайды. Түпкі нәтиже өзіне ғана байланысты. Амал-тәсіл таңдауда еркін. Ал еркіндік – жауапкершілік. Еркіндік көбейген сайын жауапкершілік ұлғаяды. Есесіне шығармашылық артады.

Жаратылыстық ғылыми білім, нақты пәндер, арнайы курстар студентті маман ретінде дайындайды. Әйтсе де мамандық иесі атану адамды азамат, тұлға ете алмайды. Азаматқа айналу – әлеуметтік-гуманитарлық пәндер арқылы, бетпе-бет, көзбе-көз әңгімелесу арқылы іске асады. Мысалы, ежелгі заманның өзінде Сократ «тікелей, көзбе-көз сұқбатсыз философия жоқ» деп санаған. Философия өмір мәні жайлы, парызы, еркіндігі мен жауапкершілігі жайлы көзқарас қалыптастыруға мүмкіндік береді. Тәрбие үдерісін тиімді ұйымдастыруға көмектеседі.

Гуманитарлық пәндер интерактивті инновациялық әдістер арқылы адам бойында өз өміріне жауапкершілік танытатын, ойлай алатын тұлғаны қалыптастырады. Гуманитарлық мәдениетке бейімделмеген адамның қандай да бір бағдарлама шеңберінде ғана әрекет ете алатын құлтемірден айырмашылығы болмайды [5].

Бүгінгі таңда нанотехнология, биотехнология, ақпараттық және когнитивтік технологиялардың конвергентті дамуы арқылы адамзаттың болашағына төніп тұрған қауіп-қатерлермен қатар адам мен қоғамды өзгерту, түрлендірудің бұрын-соңды болмаған мүмкіндіктері ашылуда.

Жаратылыстану ғылымдары жоғары сұранысқа ие болып, жемісті нәтижелерге қол жеткізіп жатқанымен, гуманитарлық ғылымның үлесі сырт көзге көрінбесе де, аса маңызды. Руханилықты, тәрбиелілікті, адамдар арасындағы, қоғамдағы қатынастарды адам бойына үйлесімді сіңіретін, әрбір адамның өзіндік жүзеге асуына, тұлға ретінде қалыптасуына ықпал ететін гуманитарлық-әлеуметтік ғылымдар болып табылады. Ол білімнің тапшылығы әсіресе, бір қоғамдық құрылымнан екіншіге ауысқан өтпелі қоғамда айрықша байқалады.

Ұрпақтар арасындағы рухани байланысты күшейтудің басты шарасы – экономикалық табыс пен пайданың түпкі мақсат емес екенін түсіну, ұғындыру. Басты мақсат – интеллектуалдық потенциалымызды толығымен пайдаланатын, дамуға, өзара пайдаға негізделген позитивті интеграциялық процесті дамытуға мән беру [6]. Мәдени-интеллектуалдық және тарихи құндылықтарымыздағы жалғастылықты, сабақтастықты сақтау.

Мәдениет арасындағы ашықтық пен тығыз байланыс – жақсы. Алайда жат мәдениеттің төл мәдениетімізді құлдыратуына, ұлттық болмысымыздың сипаттарын жоюына жол беруге болмайды. Бұл ақын М.Шаханов айтқандай, космополиттік қоғамға айналу – әрбір ұлттың төл ерекшеліктерінің сабақтастығының ұлт санасынан өшуі, яғни ұлттымыздың жойылуы.

«Жаһандану» термині XX ғасырдың 80-ші жылдарынан тарады. Ол «шекарасыз әлем», «біртұтас әлем» мағынасын береді. Жаһанданудың қазіргі заманғы қоғамдарға мәдени тұрғыда тікелей жаңа серпін беруі ұлттың мәдени саналуандық проблемасына тікелей ықпал етіп, бізге бұрын белгісіз болған алапаттар мен соларға шара қолданудың жаңа тәсілдерін табуды талап етуде.

Мәдени ықпалдастыққа арналған шекаралардың ашықтығы, бұқаралық ақпарат құралдары қуатының шексіздігі, әсіресе ғаламды «виртуалды деревняға» айналдырған телевизияның теңдессіз әсері, және адамзат баласының бұрын-соңды болмаған әлеуметтік мобильділігінің ауқымдылығы нәтижесінде мәдениеттердің ассимиляциясы, басқа мәдениетке сіңіп кету қаупі бүгінгі қазақ ұлтына шындап төнуде.

Жаһандану құбылысы міндетті түрде бірыңғай (біртұтас) мәдениет құруды талап етпесе де, зерттеулер көрсеткендей ол, космополитті және мәдени біркелкілікті, бұқаралықты, ұлттық мәдениеттердің, әсіресе әлемдік аренада бекіп үлгермеген, басым емес мәдениеттердің шекараларын жою үрдісін енгізіп отыр. Тап қазір өмір сүріп жатқан ұрпақтың бірыңғай жаһандық стереотиптік санада ойлауы – ұлт сабақтастығының үзіліп, тамырсызданған космополиттік тұлғаға айналуын бейнелейді. Жаһандану құбылысының ұлтты жоюға арналған миссиясы осындай.

XXI ғасыр – интеграциялар ғасыры. Интеграциялар үдерісі – бүгінгі күні әлемдік дамудағы тенденциялардың бастысына айналуда. Мұндай сипат ТМД республикаларының барлығына тән құбылыс. Өзара интеграциялық бірлестіктерге топтасудың басты себебі екеу. Біріншіден, демократия – ашықтыққа, компромиске негізделген қоғам. Тұйықталу, изоляция – әлсіздіктің, үрейдің белгісі. Мұндай принципті басшылыққа алатын қоғамның өмірі ұзақ болмасы анық. Қазақстан ондай топқа жатпайды. Қазақстан – өз мәдениетін насихаттап, өзгені қабылдай отырып дамығысы, күшейгісі келетін жаңа сипатты мемлекет.

Жаһанданудан ұлттық мәдениетті сақтау – жаһандануға қарсы тұруда емес, жаһандануды пайдалануда болмақ. Қарсыласатын болсақ Жаңа әлемнен, жаңа дүниелерден қол үзіп қаларымыз анық. Конфуций: «Жел тұрғанда ақымақ адам пана болатын жер іздейді, ал парасатты адам желді пайдаланып жел диірменін тұрғызады» деген екен. Демек, ұлттығымызды паш ететін ерекшеліктерімізді жаһандануға бейімдеп, ұлттық сананы күшейте түсуіміз қажет.

Осыған орай Қазақстан Республикасының Президенті Н.Назарбаевтың бастамасымен іске асырылған «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасын мысал етуге болады. Үшінші мыңжылдықта қарқыны жеделдей түскен жаһандық тұтастану, шекара талғамайтын қаржы мен ақпарат ағындары өзін сақтап қалмақ болған әрбір ұлтты жаңа қатер қаупінен қорғануға мәжбүр етіп отыр. Өзіндік «менін» сақтауға ұмтылған әрбір жұрт, ең алдымен, тарихи жадын, бірегей ұлттық болмысы мен ойлау машығын, өзіндік дүниетанымын, ана тілі мен ерекше ділін, дәстүрлі төл мәдениетін дамыту, жалпы жаңарған ұлттық рухты аман алып қалу жолында әрекеттенуі қажет.

«Мәдени мұра» бағдарламасы жаһандану заманында жасанды, виртуалды әлемде жоғалып кетпеу, өз төлтумалығымызды, қайталанбас ұлттық болмысымызды, ұлттық ойлауымыз бен кейпімізді сақтап қалу үшін маңызды болып отыр. Сондықтан бүгінгі Қазақстан – өз отандастарын тарихи дәстүрлерін сақтай отырып жалпы өркениетке қол жеткізуді мемлекеттік тұрғыда қарастырып, көздеп, нақты жоспарлар құрып, шаралар жасап жатқан ел.

Бейбітшілікті, саяси-әлеуметтік тұрақтылықты, қауіпсіздікті қамтамасыз ету әлемдегі адамзаттық болмыстың шынайы рухани негіздерін сақтау – мәдениет пен руханият арқылы іске асатыны даусыз. Әрбір ұлт өзінің мәдени мұрасын жоғары деңгейде қадірлеген сайын ол әлемдік жұртшылық алдындағы, Ұлы адамзат тарихы алындағы мәртебесін биіктете түседі. Руханияты мен мәдениеті жоғары халықтың болашағы да жарқын және айқын болады. Адамзаттың бай рухани әлеміне, адамдардың санасы мен ізгілікті еркіне деген сенім бізге өмір сүруге және болашаққа жоспар құруға негіз береді.

Қоршаған әлемді, адами өмірді түрлі ұғымдар, түсініктер, көркем бейнелер арқылы рухани игеруге ұмтылмайтын, даналық тағылымдарды қордаламайтын тарих толқынындағы халық та, ұлттық мәдениет те болмайды. Ол саланы қадірлемеу, оның философиялық байыбына жетуге тырыспау этностың рухани құлдырауына, әлеуметтік дағдарысына алып келуі мүмкін. Сондықтан дүниені әмбебап кейіпте танып-білуге, өрнектеуге талаптанатын философиялық дүниетаным кез-келген мәдениет үшін, тарихи кезең үшін адамгершілік, гуманизм ұстындарын тарататын маңызды феноменге айналады [7].

Қазақ халқы даналыққа құштар халық, философия оның өмір сүру және өркендеу формасы болып табылады. Халқымыздың сан ғасырлық тарихында орасан зор рухани байлық, даналық тағылымдары болғаны және қазір де бар екені белгілі. Мәселе сол рухани дүниені жүйелі түрде, кәсіби сараптаудан өткізе отырып келесі ұрпаққа жеткізе білуде. Бұл – біздің рухани парызымыз.

Осы мағынада бұрын жеткілікті назар аударылмай келген философиялық танымның ұлттық типіне барынша ыждағаттылықпен назар аударыла бастады, тарихтың «ақтаңдақтары» болып келген көптеген жаңа ойшылдар мен шығармаларға жаңа түсініктемелер де беріліп үлгірілді. Әлемді, адамды, оның өзін-өзі тануын, сөйтіп өзін басқаға таныту, бәсекеге қабілетті тұлғаның өмірдегі орны мен рөлін философиялық-дүниетанымдық және дәстүрлі этикалық тұрғыдан жан-жақты зерделеуге айрықша мән беру қазақ философиясының ерекше сипаты болып табылады. Бұл тұрғыдан алғанда қазақ философиясы – шығыстық философиядағы, рухани жағынан толық жетілген адам болу рухын қастерлеу мен зерделеу дәстүрін жалғастыра отырып, оны өзіндік ең жоғары кісілік мазмұнмен байытқан философия. Қазақ философиясы дегенде оның ежелгі түркілік рухани-мәдени бастауларын, халықтық және кәсіби формаларын айтқан дұрыс. Қазақ халқының бай философиялық мұрасын зерттеуші ғалымдар осындай ерекшеліктерді ескере отырып, ұлттық әдебиетті ұлттық философияның өмір сүру формасы ретінде түсініп, жеке тұлғалардың поэтикалық мұрасындағы бай философиялық-дүниетанымдық мазмұнды ашып көрсету үшін оны герменевтикалық және компаративистік тәсілдердің көмегімен қайта саралады.

Жиырмасыншы ғасырдың басындағы қазақ ойшылдары Шәкәрім Құдайбердіұлы, Әлихан Бөкейханов, Ахмет Байтұрсынов, Мұстафа Шоқай, Мағжан Жұмабаев, Мыржақып Дулатов, Жүсіпбек Аймауытов, Мұхтар Әуезов, Ғұмар Қарашев, Мәшһүр Көпеев және тағы басқа даналар ой еркіндігін өздерінің дүниетанымының басты ұстындарының бірі етті, сөйтіп халыққа жаңа, ұлттық ояну философиясын ұсынды.

Ұлттық және әлемдік философиялық мұраны игеру тек тәуелсіздік жағдайында ғана толық іске аспақ, ал оның негізгі мақсаты тұлғаның рухани қалыптасуын іске асыруда, ұлттық сана мен рухты ояту, оны тәуелсіздік жолындағы жасампаздық іске қосу, сөйтіп, еліміздің рухани тәуелсіздігі мен қауіпсіздігін қамтамасыз ету болып табылады. Әлемдік философияның, яғни Ежелгі Қытай мен Ежелгі Үндістаннан басталып, қазіргі Батыс Еуропалық постмодерндік философияға дейінгі ғұламалар шығармаларының озық үлгілері

болып есептелетін антологиялық ұстынмен жинақталған үзінділер мен тарауларды оқырмандарға ұсынудың астарында жастардың философиялық мәдениетін көтеру мақсаты жатыр, сонымен қатар жоғары оқу орындарында жетіспей келген мемлекеттік тілдегі оқу құралдарының орнын толтыру мүддесі алға қойылған; екіншіден, бұрын жеткілікті деңгейде қолға алынбай келген күрделі философиялық мәтіндерге аударма жасау мәселесі жолға қойылып, елімізде философия саласында кәсіби аудармашылар корпусы қалыптасты және олар өзара біріге қызмет атқарудың арқасында көптеген философиялық терминдерге ортақ, бірізді баламалар тауып та үлгірді. Мәселен, «глобализация» деген ұғымды жаһандану деп, менталитет деген ұғым діл деп айтылса, разум – зерде, рассудок – пайым деген кейіпте қолданысын таба бастады. Осындай терминологиялық базаны нығайту мақсатын қойған ғылыми тұрғыдағы қадамдар мемлекеттік тілдің еліміздегі қолдану аясын кеңейтуге, оның мағыналық, ұғымдық жағынан алғанда лингвистикалық қауқарын тереңдетуге барынша игілікті ықпалын тигізді. [7].

«Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы – ұлттық рух пен ұлттық намыс оятып, ұлттық және әлемдік философиялық мұраны игеруге, жастарды тәуелсіз және еркін ойлауға үйретеді. Еркін ойлау қазақ халқының қанына туа біткен қасиет. Оған ақын-жыраулар дүниетанымы, би-шешендер және ағартушылар философиясы кепіл. Қалыптасқан пікірлер мен қағидаларға күмәнмен қарау – қазақ ойшылдарының негізгі ұстыны. Еркін ойлау адамзаттың танымын кеңейткен талай-талай ғылыми және техникалық жаңалықтардың ашылуына, өнер мен шығармашылық туындыларының пайда болуына, күрделі кешенді саяси-экономикалық мәселелердің шешілуіне себеп болды [7].

Елдік мұратымыздың бастысы – озық ел болу. Озықтықтың басты шарты – сапалы білім. Сапа – өнімнің белгілі бір қажеттіліктерді қанағаттандыру мен талаптарға сәйкес келу қабілеттілігін сипаттайтын қасиеттердің жиынтығы. Адамгершілік, эстетикалық тәлім-тәрбие құралы болған философиялық мұралардың дүниетанымдық тағылымы бүгінгі тәуелсіздікке қол жеткізген халқымыздың қайта жаңғырып, мәдени, рухани өркендеп дамуына, Қазақ елінің «Мәңгілік Ел» идеясын дамытуына мол септігін тигізері сөзсіз.

Әдебиеттер

1 Мұхамеджанова А.Г. Человеческий капитал Казахстана: формирование, состояние, использование. – Алматы: НИЦ «Ғылым», 2001. – 274 с.

2 Тәжібаева З. Оқыту үдерісінде интерактивтік әдістерді тиімді пайдалану // Worldteacher 11.03.2013

3 Бурханов А. Основные тенденции развития мировой науки // Казахстан в глобальных процессах. – 2005. – № 2 (4). – С. 142.

4 Тәжібаева З. Оқыту үдерісінде интерактивтік әдістерді тиімді пайдалану. Worldteacher

5 Тулегенова М.С. Социально-экономические факторы инновационного развития Казахстана //Қазақстанның ұлттық бәсекеге қабілеттілігі: теориясы, тәжірибесі, болашағы. Қазақстан Республикасының 15 жылдығына арналған халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясының материалдары, 7-8 желтоқсан 2006 ж. – Алматы: «Қазақ университеті», 2006. – 4.1. – 222-225 бб.

6 Аршинов В.И., Лебедев М.В. Постнеклассическая рациональность, виртуалистика и информационные технологии// Философские науки. – 2007. – №7.

7 Нысанбаев Ә. Философиялық мұра және тұлғаның рухани қалыптасуы. // «Қазақ мәдениетінің ділдік рухани тұтастығы» атты Қазақстан Республикалық ғылыми-теориялық конференциясының материалдар жинағы, – Алматы. – 2013.

References

1 Muhamedjanova A. Chelovecheskii capital Kazahstana: formirovanie, sostojanie, ispolzovanie. – Almaty: NICIA «Gylym», 2001. – 274 s.

2 Tajibaeva Z. Okytu yderisinde interaktivtyk adisterdi tiimdi paydalany // Worldteacher | 11.03.2013

3 Burhanov A. Osnovnye tendencii razvitia mirovoy nauki// Kazahstan v globalnyh prosessah. 2005. – № 2 (4). – C. 142.

4 Tajibaeva Z. Okytu yderisinde interaktivtyk adisterdi tiimdi paydalany. Worldteacher | 11.03.2013

5 Tulegenova M.S. Socialno-ekonomicheskie factory innovacionnogo razvitia Kazahstana// Kazahstannyn ulttyk basekege kabilettiligi: teoriasy, tajiribesi, bolashagy. Kazahstan Respublikasynyn 15 jyldygyna arnalgan halykaralyk gylymi- tajiribelik koferenciasynyn materialdary, 7-8 jyltoksan 2006 j. Almaty: «Kazak universiteti», 2006-4.1- 222-225 bb.

6 Arshinov B.I., Lebedev M.B. Postneklacisheskaa raciaonalnost, virtuaistika, I informacionnye tehnologii// Hilosofskie nauki. – 2007. – №7.

7 Nysanbaev A. Filasofialyk mura jane tulganyn ruhani kalyptasuy// «Kazak madinietinin dildik ruhani tutastygy» atty Kazahstan Respublkalyk gylymi- teoriayk konfencianyn materialdar jinagy. – Almaty. – 2013.

Алтаев Ж., Амиркулова Ж.

Қазақ философиясының методологиялық негіздері

Мақалада қазақ философиясын зерттеудің методологиялық негіздері сарапталды. Қазақ философиясының көп ғасырлық тарихы мен мәдени-рухани әлемі, дүниетанымдық ерекшеліктері мен дәстүрлерін зерделеу, бойлау және оларды танымдық мағынада игеру мәселелері қарастырылды. Қазақ философиясын зерттеудегі кемшін тұстар мен заманауи үрдістері, төлтума ұғымдарын оңтайлы қолдану үдерістері мақалада айтылады. Қазақ дүниетанымдық әлеміндегі этикалық принциптер негізінен адамаралық қатынастарды реттеп, игі көкжиектердің үлгілерін ұсынатыны байыпталды. Мәдениеттің, философияның, салт-дәстүрдің дамып өзгеруі әлеуметтік-экономикалық, саяси жағдайлардың дамып өзгеруімен де тығыз байланыстылығы көрсетілді. Қазақ философиясының калыптасуы және оның миф, дін, көркемдік ойлаудан бөлініп шығуы қазақ философиясының ең өзекті мәселелерінің бірі екені проблема ретінде көтеріледі.

Түйін сөздер: философия, қазақ философиясы, методология, философия тарихы, руханилық, этика.

Altayev Zh., Amyrkulova Zh.

Methodological bases kazakh philosophy

The article presents an analysis of the methodological bases of research of the Kazakh national philosophy. Features of outlook and philosophical heritage studied through the prism of epistemological problems, rooted in the long history of culture and spirituality of the Kazakh people. The attention is focused on the challenges and priorities of the study of tradition and modern trends in the Kazakh philosophy, exemplifyregulation of relations between people, based on universal ethical principles of the spiritual world of the Kazakhs. Development of culture, philosophy, traditions and customs is directly dependent on the socio-economic and socio-political development. In conclusion, substantiated the urgency of philosophical understanding of the modern world in the context of the differentiation of philosophy from these forms of social consciousness like mythology, religion, ideology.

Key words: Philosophy, Kazakh philosophy, methodology, history of philosophy, spirituality, ethics.

Алтаев Ж., Амиркулова Ж.

Методологические основы казахской философии

В статье представлен анализ методологических оснований исследования казахской национальной философии. Особенности мировоззрения и философское наследие исследуются через призму гносеологических проблем, укорененных в многовековой истории культуры и духовности казахского народа. Акцентируется внимание на трудностях и приоритетах изучения традиций и современных тенденций в казахской философии, приводятся примеры регулирования отношений между людьми на основе универсальных этических принципов духовного мира казахов. Развитие культуры, философии, традиций и обычаев находится в прямой зависимости от социально-экономического и общественно-политического развития. В заключении обосновывается актуальность философского осмысления современного мира в контексте дифференциации философии от таких форм общественного сознания, как мифология, религия, идеология.

Ключевые слова: философия, казахская философия, методология, история философии, духовность, этика.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 1 (091) (574)

***Алтаев Ж., Амиркулова Ж.**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: altaev_2007@mail.ru

ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ МЕТОДОЛОГИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Қазақ философиясының бастау бұлағы ежелден негізделіп, өзінің кейбір тарихи шектеулеріне карамастан ұлтымыздың жарасымды дамуына, философиялық ой-санасының өсуіне гуманистік рух, рухани мол азық берді. Осы рухани мұра жүйесінде қазақтың ежелгі философиялық теориясын түгелдей қамтитын ұзақ та жемісті философия тарихы өзінің, көл-көсір молдылығымен де, тарихи деректілігімен де, дүниетанымдық әрекеттілігімен де халқымыздың рухани болмысында айрықша орын алады. Әрбір халық «Өз тарихын, философиясын білмейінше және оған белгілі бір көзқараста болмайынша ешқандай мәдениеттің дамуы мүмкін емес» – дейді белгілі түркітанушы ғалым Л.Н. Гумилев [1].

Мәдениеттің, философияның, салт-дәстүрдің дамып өзгеруі әлеуметтік-экономикалық жағдайлардың дамып өзгеруімен тығыз байланыста. Сондықтан да, көшпелілер мәдениетін, философиясын, оның тарихын зерттеу үшін мәселені ата-бабаларымыздың әлеуметтік-экономикалық тұрмыс-тіршілігінің, рухани табиғи болмысының аясында қарастырғанымыз жөн.

Қазақ философиясының калыптасу мәселесі және оның миф, дін көркемдік образды ойлаудан бөлініп **шығуы** қазақ философиясының ең өзекті мәселелерінің бірі болып табылады. Бұл мәселе соңғы кезде философия әлемінде үлкен орын алып, жанды ғылыми айтыстар, тартымды пікірталастар туғызуда. Қазақ философиясына арналған әдебиеттерде бұл мәселе өте аз қамтылған, әлі зерттелінбеген тың тақырыптардың бірі болып отыр. Философияның ұлттық генезисін түсіндірмей және сананың алғы философияға қатынасын зерттемей философия пәнінің мазмұнын оның рөлі мен мәнін қоғамдық сананың **ерекше** спецификалық формасы екенін анықтау айтарлықтай қиындыққа түсер еді.

Мәселен, ежелгі үнді, қытай және грек философиясының генезисін анықтау, олардың алғы философиялық сананың формаларына деген арақатынасын анық түсіну, әрқайсысының ерекшеліктері мен олардың даму заңдылықтарының құрылуына мүмкіндік береді. Бұл Көне шығыс пен ежелгі грек философиясын, сондай-ақ Шығыс пен Батыстың өркениеттілігін де салыстырмалы түрде оқып білудің алғышарттары болып табылады. Өркениеттің рухани аспектісінің кең ауқымда болғандығы соншама

оның Шығыс қоғамындағы орны Батысқа қарағанда мүлдем өзгеше.

«Бұрынғы әлемдік философия тарихының қазіргі мәселе қою жағдайынан өзгешелігі сол, онда еуропацентризм үстемдік алады. Ол Батыстағы шешімді асырып жіберіп, Шығыс философиясын теріс бағалады. Бұған сенсек, Шығыста барлық уақытта бір түрлі философия өмір сүрген» [2]. Бірақ, бұл солай ма? Олай емес. Өркениет, философия, мәдениет Шығыста да Батыстағыдай әрқилы жолдармен жүріп, дамып келді. Бұл алшақтық Шығыстың қоғам дамуының ерекшелігінен көрінеді. Яғни бұл мәдениеті мен философиясында ерекше өз көрінісін тапқан қайталанбас өз тарихы бар, салт-дәстүрі бар дербес Шығыс қоғамын көрсетеді. Бүгінгі таңда Шығыс мәдениеті, өркениеті әлемдік деңгейде рухани мәдениеттің бар саласына белсенді әсер етіп, үлкен үміт арттырып отыр. Бұл еуропацентристік теориялардың жалпы әлемдік универсализмге ие бола алмай тұйыққа тірелген шағын көрсетіп отыр.

Өкінішке қарай, кезінде ұлы Гегель де Батыс философиясы Шығыс философиясынан әлдеқайда жоғары деп бағалағанын оның концепциясынан көреміз. Мұның бәрі отаршылдықтың көптеген ғасырлары Шығыс ойларының пессемистігі, инерттілігі делінетін менсінбей қараушылықпен белгілі [2, 9 б.]. Шығыс философиясына үңіле зер салсақ, оның ешқашан жалпы болмағандығын ең аз дегенде, үш дербес бағытта – үнді, қытай, араб-мұсылман болып дамығандығын көреміз. [3].

Бұдан біздің пайымдайтынымыз – Шығыс философиясының өзіндік бір дербес ерекшелігі бар ешқандай бұлжымай қатып қалған философия түрлерінің болмауы. Қайта бағыттардың әртүрлі қалыптарына, өміршеңдігі, не даналығына көз жеткіземіз. Қазақ философиясының тарихи даму ерекшеліктері, ұлттық философиямыздың идеялық бастау бұлағы қай уақыттан нәр алады? Сондай-ақ, қасиетті қазақ даласынан шыққан біздің дәуірімізге дейінгі VII ғасырда өмір сүрген гректің ұлы жеті ғұламасының бірі деп танылған Платонның айтуы бойынша аты аңызға айналған скиф Анахарсис (Анарыс), одан кейінгі XI-XIII ғғ. аралығында өмір сүрген әл-Фараби, Жүсіп Баласағұн, Ахмет Яссауи, Махмұд Қашқари, Ахмет Иүгінеки, Сүлеймен Бақырғани сынды ұлы ғұлама ойшыл-философтардың асыл мұраларын, философиялық дүниетанымын, одан кейінгі XV-XVIII ғғ. өмір сүрген қазақ ақын-жырауларының философиялық ойлары, XIX ғасырдың екінші жартысындағы философиялық ойдың дамуы, ағартушылар философиясы. Қазақ болмысы үшін философиялық емес қалыптағы даналық тән. Сондықтан да осы ұлы ғұлама тұлғалар арқылы, олардың кейінгі ұрпаққа қалдырған бай – мұралары арқылы қазақ философиясының іргетасын қалауға ат салысу, оны онан әрі ғылыми зерттеулер арқылы дамыту. Философия – өз заманының ой-пікірі, демек субъективтік жағынан алғанда белгілі бір ойшыл одан жоғары тұрғанымен, қалай да өз заманының перзенті болып қала береді.

Міне, осы ойшылдар, ақындар мен жыраулар – бәрі де өздері өмір сүрген заманның объективті құбылыстарын тілге тиек, ойға өрнек етіп, әртүрлі деңгейде, бірақ жалпы алғанда жартылай даму тенденциясы шеңберінде қазақ халқының қоғамдық саяси, мәдени, сайып келгенде философиялық ойлау жүйесінің құрылымын жасады.

Қазақ халқының философиялық ой-пікірлерін зерттеу XX ғасырдың басынан қолға алына бастады. Бірақ бұл зерттеулерде сыңаржақ пен үстірт көзқарас басымырақ болды. Ал маркстік-лениндік методология тұрғысынан жазылған еңбектерде таптық редукционизм мен партиялық принципке ерекше жол берілді. Олар түптеп келгенде философия тарихын идеология мақсатында бұрмалауға әкеліп соқтырды. Және бұл бағыт ғылымның дамуына кері әсерін тигізді. Бөтен елдің идеологиялық ықпалында болған дәстүрлі қазақ қоғамындағы социалистік сананың үстемдік алу кезеңі халықты мәдени ерекшелігі мен өзіндік болмысынан ажыратты. Бұл жалған идеалдарды және ішкі рухани дүниеге жат стереотиптерді қалыптастыруға жетеледі.

Ежелгі заманнан өмір сүріп келе жатқан түркі тайпалары негізінде қалыптасқан іргелі көшпенділер ғасырлар бойында жазба мәдениеті болмаса да, ауызша әдіспен өзіне тән бай рухани мұра жасай білді. Ал жазба әдебиет пайда болғаннан кейін бұл мұра өте үлкен қарқынмен дами отырып, әрқилы ерекшеліктерге толы күрделі тарихи жолдардан өтті. Осы рухани мұра жүйесінде қазақтың ертедегі философиялық ойлау элементтерінен бастап қазіргі замандағы толысқан философиялық теориясын түгелдей қамтитын ұзақ та жемісті философия тарихы мол орын алады. Оның негізгі бағыттары ретінде тұрпайы-диалектикалық ойларды, дүниеге шынайы түрдегі көзқарасты, дінді тану және басқа да еркін ойлау процестерін, моральдық мәселелер мен адам туралы ілімдерді, күш көрсетпеу идеясы және оның күш көрсету саясатына қарсы бағыттарды насихаттауы т.б. мәселелері болды.

Ақындар мен жыраулар, саясаткерлер мен батырлар, хандар мен қолбасшылар, айтыскерлер мен ертекшілер, билер мен серілер – бәрі де өздері өмір сүрген заманның объективті құбылыстарын тілге тиек, ойға өрнек етіп, әртүрлі деңгейде, бірақ жалпы алғанда жартылай даму тенденциясы шеңберінде қазақ халқының қоғамдық саяси, мәдени, сайып келгенде философиялық ойлау жүйесінің құрылымын жасады. Олар – арнайы реализм, білімнің негізгі жақтары еркін ойлау, деистік және пантеистік көзқарастар, адамгершілік, ізгілік, имандылық, зорлық-зомбылыққа қарсы күресу, құқықтық саяси және философиялық жақтары, мемлекет, қоғам, жеке адам мәні тағы басқалар еді.

Осы аталған көзқарастар сыңаржаққа, консерватизмге, тоқыраушылыққа және білімділікке, қазақ халқының прогрессивті дамуына кедергі болатын басқа да кемістіктерге қарсы бағытталады. Бұл да қазақ философиясының қалыптасуы мен дамуының өзінше ерекшелігі деп атап айтуға болады.

Қазақ философиялық ойының тағы да бір ерекшелігі деп оның шынайы патриотизмін, халқына сүйіспеншілігін, оның бақыты, мүддесі және болашағы үшін күресуге дайын және оған жету жолдарын өз қадірінше анық, жан-жақты көрсете білуі дер едік.

Бұл айтқандар қазақ философиясы басынан-ақ аяғынан тік тұрған, бірден қалыптасып кеткен жүйе деген пікір тумаса керек. Біртұтас көзқарас, дүниені жан-жақты танып білу, оның заңдылықтарын, таным процесін, әлеуметтік мәселелерді дұрыс түсіну, ойлау түрлерінің жүйесін анықтау – ол соңғы ғасырлардың үлесіне тиеді. Дегенмен, халықтың ақындық шығармашылығында қоршап тұрған табиғат пен әлеуметтік орта туралы ойлаудың біршама жиынтығы болды. Олар негізінен кездейсоқтық, жүйесіздік, қасиетке толы бір қалыпқа сия бермеуі мүмкін. Бірақ адамдардың бай әлеуметтік өмірін, халық даналығын көрсететін философиялық мәні бар еді. Ойлау тәсілі ерекше, шығармашылық жолы мен шығармалардың сақталуы ауыз мәдениетіне сай, тез жаттап алу, оны есінде сақтау және ұрпақтан-ұрпаққа өзгертпей, жоғалтпай, «ұрламай» жеткізу – бұл философия тарихындағы ғажап құбылыс.

Халқымыздың өмірін бейнелеген, адамдардың түйсігін, ойларын өскелең талабын көрсете білген фольклорда обьективті шындықтың элементтері бар екенін байқаймыз. Халық эпостары, ертегілер, аңыздар, лирикалық-тұрмыстық поэмалар, мақалдар мен мәтелдер адамдарды табиғи және әлеуметтік құбылыстарды, саяси-экономикалық жағдайларды, ізгілік, мақсаттарды өз уақытына сәйкес танып-білуінің куәгерлері. Ауыз мәдениетінің ескерткіштерін зерттеу халқымыздың танымдық, әлеуметтік-саяси, адамгершілік-тәрбие және дүниеге көзқарас ерекшеліктерін білуге көмектеседі.

Табиғи және әлеуметтік өмірді тікелей бейнелеу, дүниенің құрылымы, оның жасырын күштері туралы тұрпайы түсінік – бұл қазақ философиясының бастапқы кездегі деңгейі еді. Ол кезде жүйелі және негізделген көзқарас болған жоқ, сондықтан да философияның басты бағыттары да айқындалмаған еді.

Қазіргі кезде тарихи – философиялық ғылымның көптеген халықтардың философиялық мұраларын зерттеген тәжірибелі ұлттың философиясының қалыптасуы, дамуы және қазіргі бағыттары туралы, оларды зерттеудің теориялық және методологиялық мәселелері жөнінде жиынтықталған, жалпы ойларды тұжырымдауға кең мүмкіндіктер береді. Қазақ философиясының тарихы халық тарихының ең маңызды құрамдас бөліктерінің бірі. Онда ғылыми таным процесі мен халықтың идеялық ізденістері, бай тарихы мен ұлттық ойлау айшықтары көрініс тапқан. Қазақ философиясы халқымыздың тарихын жан-жақты түсіну үшін үлкен негіз және методологиялық құрал. Ол қоғамдық сананың басқа да түрлерімен тығыз байланыста. Сондықтан оны зерттеп, зерделемейінше қазақ ғылымының тарихын, саяси идеологиясын, өнерін, әдебиетін, адамгершілік қағидаларын, діндарлығын және т.б. пайымдау мүмкін емес. Халықтың ұлт-азаттық қозғалысымен тығыз сапырылысқан қазақ философиясы ғылыми құндылығымен қатар жоғары азаматтық қасиетімен, әлеуметтік әділеттілікке жету жолдарын тікелей іздеуге атсалысқан, өзінің жемісті жетістіктерімен ерекшеленеді.

Соңғы кезге дейін қоғамтану ғылымдарында әлеуметтік процестерді тану тәсілі ретінде таптық редукционизм, яғни барлық қоғамдық рухани, мәдени, саяси т.б. құбылыстарды таза таптық айшықтарға әкеліп тіреу тәсілі үстем болды. Бұның өзі бірін-бірі жоққа шығару логикасы өмірдің обьективті логикасын жалмап, жұтаңдатып көрсетуге әкеліп соқты. Қазіргі кезде жалпы адамзаттық айшықтар, идеялар ең жоғарғы құндылықтар есебінде танылғаннан кейін, философия тарихын зерттеудің ауқымы да кеңейді, бағыттары да нақтылана түсті. Соның бір мысалы ретінде негізінде «таптық күрестің» құрбандары болып кете барған қазақ халқының аяулы азаматтары әдебиетші, философ, ақын, саясаткерлердің өз ортамызды қайта жаңғыртуы, философиялық кеңістікке жаңа идея-

лардың қосылуы және олардың қазақ философиясы тарихының жаңа беттерін ашуға тигізген жан-жақты әсерін атап айтуға болады.

Халықтың сана-сезімінің өсуі, тоталитарлық империяның күйреуі жас тәуелсіз мемлекеттердің құрылуы, философиялық ойлаудың жаңа түрлері адамзаттың тұтастығы мен ерекшеліктерін, достық пен алауыздықтың айырмашылығын, халықтар тағдырларының ажырамас бағыттарының тарихи шындықтарын терең де мазмұнды ашып беруіне көп септігін тигізуде. Осы тұрғыдан алғанда біздер дүниежүзілік қоғамдастыққа қазақ халқының терең де тұңғиық философиялық ойларын, оның шынайы болмысын және өзіне тән мәдениетін көрсете білуіміз керек. Бұл мақсатты іске асыру жолында көптеген бұрыннан қалыптасқан, сіресіп қалған ұғымдар мен қағидаларды сын көзбен қарап, жаңаша методологиялық шешімдер жолын ұсынғанымыз абзал.

Қазақ философиясының көкейтесті мәселелерінің бірі – философияның пайда болу проблемасы. Қазіргі уақытқа дейін әлемдік философияның тарихында осы мәселе талай пікірталас туғызып жүр. Біріншіден, философияның дәл шыққан мерзімін белгілеу өте қиын. Екіншіден, философия деген ұғымның өзіне дәл анықтама беруге осы кезге дейін толық қол жеткен жоқ. Үшіншіден, қазақ философиясына келетін болсақ, жазба түріндегі оның мәселелері классикалық тұжырымдар арқылы берілген текстері жоқтың қасы.

Әлемдік философияда үш ошақтың (Қытай, Үнді, Греция) шамалас бір мерзімде пайда болғанын білеміз. Ол орталықтар философияның әлеуметтік кеңістігіндегі жоғары деңгей еді және теориялық ойлаудағы дүниенің өзін жеке және тұтас ретінде бейнелеген алғашқы жүйелер болды. Философиялық ойдың тууына белгілі-бір алғышарттар қажет. Олар әлеуметтік, теориялық-танымдық, тарихи шарттар. Тарихи практика көрсетіп отырғандай, философиялық өркениеттің ұзақ дамуының жемісі.

Жалпы қалыптасқан көзқарас бойынша, философия экономикалық, саяси және идеологиялық жағынан нашар дамыған, көнедегі құлиеленуші қоғамнан, сол қоғамның жоғарғы сатысына өту кезеңінде пайда болды деп айтылады. Дегенмен әлеуметтік алғышарттар философияның пайда болуының тек тиісті жағдайларын түзейді. Қалыптасып келе жатқан қоғамдық қатынастарды жақтау немесе заңдастыру философияның алдындағы негізгі міндеттерінің бірі еді. Әлеуметтік институттар мен қоғамның құрылымын осы қатынастарды нығайтуға бағыттап философия өзінің аталған міндетін орындауға күш салады.

Біздің заманымыздың VI ғасырынан бастап Қазақстанның қазіргі территориясында алғашқы қауымдық құрылыс ыдырап, оның орнына феодалдық әлеуметтік-экономикалық формация орнына бастады. Осы уақыттан бері барлық әлеуметтік өзгерістер оның ішінде сана ауқымында, феодалдық формацияның ішкі заңдылықтарымен айқындалады.

IX-XVIII ғасырлардағы Қазақстан жерінде орналасқан тайпалар, олардың көсемдері өз биліктерін, басқару құралдарын тәңірінің өзі берген күш ретінде есептеді. Оның жақын көрінісі болып қазақ философиясының ойындағы кездесетін ақсүйекті абзал әулеттердің «генеалогиясы». Кейініректе осы аталған идея биліктің заңды «табиғаты» күштілерді ғана қалайды деп, одан кейін де адамдардың әдет-ғұрпына, заңдылыққа, өнерге саяды. Осыдан келіп философияның шығу процесі әлеуметтік жағдайлармен қатар сол кездегі адам ойының даму процесімен тығыз байланыста болғанын көреміз.

Философияның пайда болуына оның, тарихи алғышарты болған миф екені белгілі. Бірақ оны философия эпос арқылы өзгерген және жүйеленген кезінде ғана пайдаланды. Әрбір заманға байланысты эпос мифтің түрін өзгертіп отырды және сонымен қатар өнер мен бастапқы ғылым элементтерінің әсерімен философияның шығу процесін, оның қоғамдық сананың шығу және жаңа бір түрі ретінде қалыптасуын жеделдетеді. Мифологиялық көзқарас пен табиғат және қоғам туралы жаңа дамып келе жатқан ғылым элементтерінің арасындағы қайшылықтарды шешу философияның пайда болуының жолы деген де қалыптасқан тұжырымдар бар. Философия мифке тән дүниеге тұтас көзқарастың бағытын сақтауға тырысады. Соның негізінде не мифологиялық, не аллегориялық-көркем, не символикалық-діни, не нақты-ғылыми ойлау, бірақ олардың әрқайсысынан қабылданған түрлеріне сыймайтын, жаңа түсініктегі ойлау формаларын құрайды.

Белгісіз дүниені түсіндіруге тырысудан одан да белгісіздігі мол дүниені танып білуге ұмтылу, егер де ол дүние тіпті танып білуге мүмкіндік бермесе тәңірге немесе құпия ғаламат күшке сілтеме жасау мифтің өзіне тән ерекшелігі. Адамға әлеуметтік басқару жүйесін таңып, оны түсініксіздеу әлдебір күштің әсерімен түсіндіру ғылым мен дамудың барысында оған сенбеушілік пайда болған жағдайда жеке адамға өзінің дүниеге көзқарасын өзгерту мүмкіндігін жетілдіру – бұл мифпен философияның ара салмағын ажыратудың бір жолы. Ақылмен ой қозғау, табиғаттың өзіне бет бұру, дұрыс көзқарастың қалыптасуы

философияның пайда болуындағы диалектикалық синтез, бастапқы қайшылықтардың шешілу процесі [4].

Қазақ тарихында көп кездесетін «рулық» генетизм осы қоғамның әлеуметтік-таптық бөлінуі және «аксүйекті» рулар пайда болған кезінде күшейді. Соңғылардың қоғамдағы «заңды» орындары олардың төркіні құдайдан немесе батыр бабаларынан басталады деп түсіндірілді. Сөйтіп олардың әлеуметтік дүниенің қажетті және заңдастырылған бөлшегі ретінде қоғамдағы белсенді рөлі бекітілді. Осы рулардан шыққан ойшылдардың әлеуметтік идеялары қоғамның даму тенденциясын біршама дұрыс бейнеледі. Осыдан келіп олардың көзқарасы ғана емес, қоғамның тарихи дамуының мүддесіне сай келгендіктен қоғамдық пікір ретінде қалыптасты. Мысалы, Төле би, Қазыбек би, Әйтеке би және т.б. ой жүйесі, олардың ақыл кеңесі айтқан тұжырымдары осыған дәлел.

Жалпы дүниежүзілік тарихтан белгілі болғандай, қоғам дамуының көп сатыларында алдыңғы орынға экономикалық мүдделер мен саяси қызметке қарағанда философиялық, этикалық, діни және т.б. проблемалар шығады. Олар азаттық және адам еркіндігі, діни сенім және ақыл-ой, өмір сүру және адамгершілік қасиеті, бостандық пен құлдық, керек болса «қой үстінде бозторғай жұмыртқалаған», «алтын ғасыр» және «ақыр заман» туралы және басқа мәселелер. Бұлар жүп категориялар ретінде де, немесе жекелей, әлде бәрі бірдей әрбір қазақ ойшылдарының көзінен таса қалмаған. Осы мәселелерді тиянақты ойластыру арқылы олар экономикалық, соғыс және саяси дағдарыстарды шешуде үлкен рөл атқарады.

Қоғамдық ойдың көптеген мәселелері өзінің ауқымы жағынан ұлттық шеңберден асып жатады. Мәселен, ағартушылық бағыты таза ұлттық қасиетке ғана ие емес. Керісінше, оның түрлі ұлттық ерекшеліктері әлемдік жалпылықпен астарланып жатады. Қазақ ағартушысы жалпы ағартушылықтың бір түрі, оның ерекшеліктері: ұлттық мәселені басты проблема етіп қоюында, қоғамдық практикамен тығыз байланысты.

Жаңадан қалыптасып келе жатқан қазақ буржуазиясының ой-өрісін көрсете отырып, ағартушылық халықтың ұлттық сана-сезімін оятуға, оның бостандыққа, рухани азаттыққа жетуіне жәрдемдесті. Оның Қазақстанда калыптасып, дамуына, негіз болған демократиялық элементтері, халықтың ауыз әдебиеті мен фольклоры феодализмнен капитализмге өту барысында шыққан. Жалпы әлемге тән ағартушылыққа келетін болсақ, ол алдымен кейбір заманның әлеуметтік-саяси және идеологиялық сұранысына сәйкес белгілі-бір аймақта пайда болып, басқа аймақтарға тарай береді.

Қоғамдық ойдың ұлттық және әлемдік қарым-қатынасы қазіргі заманда, әлеуметтік қақтығыстар мен мемлекетаралық қайшылықтар бүкіл адамзатты қамтып отырған кезде ең маңызды мәнге ие болып отыр. Оның әлеуметтік және мәдени-психологиялық алғышарттары ретінде қоғамдастықтың қалыптасуын атауға болады. Қоғамдастық – бұл өзінше бір тарихи институт, оның пайда болуы арқылы қоғам өз мәніне ие болуының қабілеті деп қарау керек. Осы ұғым қоғамды құрушы күштердің әлеуметтік белсенділігі, өзін-өзі көрсете білудің бейнелері.

Біздің ойымызша, қазақ философиясында қоғамдық ой үш кезеңнен өтті. Олар – қоғам, қоғамдастық және қоғамдық пікір. Осы мәселе жеке бір зерттеуге тұрарлық.

Қоғамдық ой білімді, сананы және өзіндік сананы қамтиды. Сана мен өзіндік сана білімге үзеңгілес, сонымен бірге оның түрлері болып та келеді. Білім сананың өмір сүру тәсілі, ал өзіндік сананың қасиетті кезеңі және оның даму барысының әр кезіндегі ең жоғарғы шыңы. Қоғам дамуының белгілі-бір кезең жолында осы аталған үшеуінің бірі алға шығып, жетекші рөл атқарады.

Қоғамдық ойдың бір бөлігі ретінде халықтық философияның және халықтық, саяси көзқарастарды айту керек. Күнделікті адамдардың іс-тәжірибесін даналық қолданып қана қоймай, ол оны ой-електен өткізіп қорытындылады. Алдыңғы қатардағы идеялардың әсерімен ойшыл осы күнделікті көрген-білгенінен терең де ауқымды ой жүйесін құрады. Нәтижесінде жоғары деңгейдегі ойлау шеңберіне көтерілді және оқиғаларға философиялық, логикалық және ғылыми көзқарас қалыптасады.

Қазіргі әдебиетте философия және қоғамдық ойды бөліп қарамау белең алып кетті. Әсіресе, қазақ философиясы тарихына арналған XX ғ. 50-80 жылдардағы зерттеулерде осы көрініс орын алды. Философия тарихы өзінің сапалық өзгешелігінен айырылып, саяси идеялар тарихы және сол сияқтылар төңірегінде қалып қойды. Бұған себеп тағы да философияны, оның тарихын дұрыс түсінбеуде дер едік. Қазақ тарихының белгілі-бір кеңістіктік-уақыттық өлшемінде философиялық құбылыстарды үш белеске немесе үш кезеңге бөліп қарауға болар еді. Біріншісі, алғы философия деп аталық. Оған тән нәрсе объективтілік пен субъективтілікті өте нашар ажырата білетін сана. Оның негізінде ойлау іштей қайшылығы кем, қажетті дәлелденген теория құра

алмайды. Ол психологиялық образ, күйбең, эмоция деңгейінде үздік-үздік ойлар ретінде қалып қояды. Аталған элементтерді мифтік-көркемдік әдіспен ұйымдастыру арқасында дәл сол кезеңге сәйкес өзіндік семантикалық тұтастық пен семантикалық бірлік жасауға мүмкіндік туады. Осы құбылыс қазақ философиясы тарихының ертеден бастап XII ғасырға дейінгі кезеңдеріне тән болуы керек.

Екінші белесті философиялық кезең деп атауға лайық. Оған тән қасиет объективтілік пен субъективтілікті жоғары деңгейде ажырататын сана. Оның негізінде категориялар мен түсініктерді формальды-логикалық операцияларды қолдану арқылы теория мен концепциялар жасау. Басқаша айтқанда, ойлау дәрежесінің шеңбері ұлғайып, ауқымдалып, қоршаған дүниені, қоғамды және адамның өзін дұрыс бейнелеу белесіне жету. Осы құбылыс қазақ философиясы тарихының, XIV ғасырдан XX ғасырдың басына дейінгі кезеңді қамтуы заңды деп білеміз.

Үшінші белес теориялық және методологиялық қасиеттермен жандандырылған классикалық жүйеге ие болған және әлемдік рухани байлықпен ұштастырылған.

Қазіргі замандағы қазақ философиясы, оның өзіндік тарихи-ғылымын қазақ философиясының биік белестерінің бірі деп атаса да болар еді. Мұның бір ерекшелігі зерттейтін объектісі осы заманның ауқымынан шығып, келешекті, қазіргіні, өткенді жүйелі түрде рационалды ойлау процесінен өткізіп екшеуі, сондықтан өз бойында жаңа типті ойлау мәнерінің өрнегін таразылау, сақтау және жаңартуы.

Жоғарыда айтқан идеяларға сүйене отырып, қазақ философиялық ойларының қалыптасу бастаулары хронологиялық және мәндік жағынан үш кезеңнен тұрады дер едік. Бірінші кезең ру құрылысы үстем болып тұрған уақытты және соған сәйкес келетін алғы философиялық (философияға дейінгі) сананы қамтиды.

Екінші кезең XX ғасырдың басына дейінгі ойшылдардың, философтардың ілімі, мұрасы мен еңбектері. Оларда саналы түрде айтылған, жазылған ғылымға дейінгі және теориялық пайымдаулары орын тепкен әртүрлі бағыттағы көзқарастар. Бұларды қалыптасқан пікірлерді ескере отырып нағыз философиялық концепциялар деп атауға болады. Себебі ойшылдардың дүниеге көзқарастары олардың өздерінің ерекшеліктері арқылы әрқилы бағыттарға, жолдарға, қисындарға іштей бөлініп жатыр. Негізгі көксеген мақсаттары әрқилы әлеуметтік топтардың мүдделерін жоқтау, жақтау, көздеу немесе жою.

Үшінші кезең – XX ғасырдың басынан қазіргі уақытқа дейінгі қазақ философиясының негізгі принциптері, даму жолдары, жеткен биігі мен алынбай қалған шыңдары, жіберілген методологиялық, теориялық және концептуалды қателері, «ақтаңдақтар». Талдауға жататын мәселелердің бастылары – қазақ қоғамының экономикалық, саяси және рухани өміріндегі негізгі философиялық мәселелер. Сонымен бірге жаңадан қалыптасып келе жатқан ғылым – қазақ философиясының тарихын қай тұрғыдан, қай теориялық деңгейден зерттеуіміз керек деген проблема қазіргі кезеңде өте үлкен орын алып отыр.

Философия тарихы методологиясының негізгі бір мәселесі жалпылық пен даралық қатынасы, ерекшеліктің орнын табу және сол ерекшеліктің дараға тән қасиеттерін анықтау. Былайша айтқанда жалпылық, ерекшелік, даралық диалектикасын ұлттық философия тарихы шеңберінде таразылау. Қазақ философиясының даму тарихы қалыптасқан өзге ұлттар философиясы мен олардың ішіндегі өнеге тұратындарынан өзгеше ерекшеліктері бар. Олардың негізінде қазақ халқының әлеуметтік тарихының, оның өзіне тән қилы-қилы дамуының нәтижесі жатыр. Қазақстан тарихы қоғамдық дамудың классикалық түріне жатпайды. Себебі ол алғашқы қауымдық құрылыстан тікелей феодализмге, одан капитализмге соқпай социализмге өтуге қарай дамыды. Соңғысы, қазір белгілі болғандай тарихи қателік еді. Адамзаттың даму процесіндегі даңғыл жолдан тайған тоталитарлық жүйе, философиялық ойда да тығырыққа тіреді. Ал феодалдық қатынастар Қазақстан территориясында көптеген ғасырлар үстемдік етті. Капитализмнің дамуы XX ғасырдың басында біршама қарқын алғанымен, кенеттен үзіліп қалды. Осындай әлеуметтік ерекшеліктер барлық қоғамдық сананың, оның ішінде философиялық сананың қалыптасуына әсерін тигізбей қоймады.

Қазақ философиясы – қазақ халқының мәдени жетістіктерінің негізгі бөлігі және заңды жалғасы. Қазақ мәдениеті тарихтың әрқилы кезеңдерінде өзге мәдениеттермен біршама байланыста болып, олардан тікелей немесе жанамалай импульстер алып отырды. Сыртқы әсерлер, негізінен қазақ мәдениетінің ішкі мүдделеріне, оның тарихи қажеттілігіне, қандай мәселелерге зәру болуына байланысты өз пайдасын тигізіп отырды. Осындай ерекшеліктер қазақ философиялық ойлау жағдайларын қалыптастырып, ұлттық дәстүрлер мен бағыт-бағдарларын құрды.

Қазақ философиясы әлемдік философияның да бір бөлігі. Философия тарихына шынайы көзқарас қазіргі кезде оның құрамында әлеуметтік

кеңістік жағдайын ескерсек үш түрлі компоненттер бар екенін көрсетеді. Олар – ұлттық философия, аймақтық философия және әлемдік философия. Қазақ философиясында осы аталған үш философияның әсерлері әртүрлі болды. Мысалы, XIX ғасырдың екінші жартысында және XX ғасырда орыс философиясы, маркстік философия және әлемдік философияның кейбіреулері тікелей әсер етті. Өз жағынан қазақ философиясының оларға ықпалы да болмады деп айта алмаймыз. Бұл өзі жеке зерттеуді күтіп тұрған мәселе болуы керек. Нәтижесінде жоғарыда айтылған философия тарихы дамуындағы жалпылық, ерекшелік және даралық диалектикасын ұлттық философияның өзекті мәселелерін зерттегенде көзден таса етпеу – методологияның бірден-бір сұранысы деп айтуға болады.

Халықтың қоғамдық санасының даму процесінде философиялық дәстүрлер қалыптасып күшейе түседі. Қазақтың әлеуметтік дамуының ерекшеліктері, тарихи өзгешеліктеріне қарамастан қазақ философиясы тарихында, оның әр кезеңдегі сатысында өзінше дамып отырған философиялық ойлардың ішкі байланысы бар екенін және олар бірін-бірі заңды түрде алмастырып отырғанын анықтауға болады. Ұлы Абай айтқандай «Адам бол» идеясы бұрынғы фольклордан бастап осы заманғы қазақ философиясына тән ортақ және ұдайы дамып келе жатқан идея.

Әбу Насыр әл-Фараби философиясында анық көрсетілгендей қазақ философиясы әрқашан «нақты адам қоғамына», бақытқа, теңдікке жету жолдарын қарастыруға бет бұрған.

Осындай жалпы қазақ философиясына тән ортақ дәстүрлермен қатар, оның өзінің ішкі бағыттары орын тепті. XX ғасырдың 60-80 жж. қазақ философиясындағы жаңадан калыптасқан зерттеу бағыттары ұлттық тарихымызды, мәдениетімізді жан-жақты және терең түсінуімізге қажетті жағдай жасады. Осы ретте қазақ философиясы тарихында көп рет кездесетін әлеуметтік утопизм туралы да айтпасқа болмайды. Жалпы әлеуметтік утопизм дегеніміз – бұл жеке және қоғамдық сананың сыңаржақ-ойлау тәсілдерімен бейне-концепция құруы арқылы жаңа түрдегі әлеуметтік ілім жасауға ұмтылуы. Ақынжырау, билер мен көсемдер, ағартушылар мен философтардың көпшілігіне тән бұл құбылыстың негізгі гносеологиялық айшығы саналылық пен санасыздық, эмоция мен таза ойлау, төменгі дәрежедегі білімсіздік пен қалыптасқан білім дәрежесінің шекараларын ажырата білмеу, оларды жеке-жеке абсолюттеу деп ойлаймыз. Оған қоса утопизмге тән тағы бір айшық – ол ойлау дәрежесінің төменгі сатыда ғана ажыратылуы. Осыдан барып әрбір жеке утопист-ойшылдарға тән мынадай идея туса керек: ойлау жүйесі жеке дара ойшылдың өз қабілетімен жасалған сыртқы дүниенің бейнесі.

Әрбір ойшылдың әлеуметтік шындыққа дұрыс немесе бұрыс қатынасы оның өзі қабылдаған философиялық, теориялық және методологиялық принциптеріне байланысты. Ондай құбылыстар әлемдік философия тарихында кездеседі. Мәселен, Гегельдің «Шындықпен табысу керек» деген идеясы дұрыс қатынасты, ал Сократтың «майевтикасы» бұрыс қатынасты белгілейді.

XX ғасырдың басындағы қазақ ұлт-азаттық қозғалысының көрнекті қайраткерлері А. Байтұрсынов, А. Бөкейханов, М. Дулатов, М. Тынышбаев, М. Шоқаев және басқалары өмірдің объективті жағдайларын өзгертуде күшпен емес, сананы сол үдеріске енгізу арқылы өзгерту керек деп уағыздады. Олардың негізгі идеялары – бостандық, тәуелсіздік, колониялық езгіден құтылу жолдары және қазақ халқын жалпы адамзаттық құндылыққа жақындастыру болды. Осы идеяларды негізге ала отырып қазіргі Қазақстан, оның халықтары, ең алдымен қазақтар өркениетті ел, егеменді мемлекет құрып, дамыған қоғамдастықтың терезесі тең мүшесі болуды мұрат етуде.

Әдебиеттер

1 Гумилев Л.Н. Көне түріктер. – Алматы, 1994. – 333 б.
2 Орынбеков М.С. Ежелгі қазақтың дүниетанымы. Алматы, 1996. – 9 б.
3 Степанян М.Т. Своеобразие типов восточного филосовствования // Вопросы философии. – 1987. – №6. – С.158.
4 Богомолов А.С., Ойзерман.Т.И. Тарихи-философиялық процесс теориясының негіздері. – М., 983. – 95 б.

References

1 Gumylev L.N. Kone turikter. Almaty, 1994. – 333 b.
2 Orynbekov M.S. Ezhelgi kazaktyn dunietanymy. – Almaty, 1996. – 9 b.
3 Stepanjan M.T. Svoeobrazie tipov vostochnogo filosovstvovanija // Voprosy filosofii. – 1987. – №6. – S.158.
4 Bogomolov A.S., Ojzerman.T.I. Tarihi-filosofijalyk process teorijasynyn negizderi. – M., – 983. – 95 b.

Джаамбаева Б.А.,
Жолдасбек А.Е.

Философское осмысление К. Поппера и теория развития знания

Карл Раймунд Поппер был убеждённым противником всех форм скептицизма, конвенционализма и релятивизма в науке, в человеческих делах, верный защитник «Открытого общества» и непримиримый критик тоталитаризма во всех его формах. К. Поппер является основоположником философской концепции критического рационализма. Карл Поппер внёс большой вклад в разработку принципов научного познания и стал основоположником критического реализма. Критический реализм появился как попытка Поппера решить философские проблемы демаркации (отделение научного знания от ненаучного) и индукции (допустимость индуктивных суждений из опыта). В настоящей работе нам бы хотелось проследить те нити, которые связывают философию Поппера воедино, а также выявить степень актуальности концепции Карла Поппера для современной научной мысли и практики. Статья посвящена философскому осмыслению теории развития знания и его взаимодействие с современным обществом. Рассмотрен вклад фаллибилизма в становление казахстанского общества.

Ключевые слова: К. Поппер, развитие знания, критический реализм, связь, современность, фаллибилизм, фальсифицируемость.

Dzhaambaeva B.A.,
Zholdasbek A.E.

Philosophical understanding of Karl Popper and the theory of knowledge

Karl Popper (1902-1994) the biggest philosophy of science of the twentieth century. He was a staunch opponent of all forms of skepticism, conventionalism and relativism in science, in human affairs, a staunch advocate of the «open society» and an implacable critic of totalitarianism in all its forms. One of the many outstanding features of Popper's philosophy - the scope of his intellectual influence. His works can be found social and scientific elements - the fundamental unity of philosophical vision and method. The philosopher best known for his work on the philosophy of science, as well as social and political philosophy, in which he criticized the classical concept of the scientific method, and vigorously defended the principles of democracy and social criticism, which he proposed to stick to allow the prosperity of an open society. Popper is the founder of the philosophical concept of critical rationalism. When all the modifications that have been subjected for half a century, the concept of the philosopher, it remained unchanged in the idea that the need, the possibility and necessity of criticism and constant revision of its provisions are basic and defining features of science, the existing scientific rationality. Each theory is vulnerable to criticism, otherwise it can not be regarded as scientific. If the theory is contradicted by the facts, it must be rejected. Karl Popper has made a great contribution to the development of the principles of scientific knowledge and became the founder of critical realism. Critical realism emerged as an attempt to solve the problems of philosophy Popper's demarcation (Department of scientific knowledge from unscientific) and induction (inductive reasoning admissibility of experience). In contrast, the principle of falsificationism Popper put forward the principle according to which the theory is scientific if there is a methodological possibility of its refutation by setting a particular experiment, even if such an experiment has not yet been put. In this paper we would like to follow those threads that bind together the philosophy of Popper, and to identify the relevance of the concept of Karl Popper for modern scientific thought and practice. The article is devoted to the philosophical understanding of the theory of knowledge and its interaction with modern society. The contribution of fallibilism to the establishment of Kazakh society.

Key words: K. Popper, critical realism, development of knowledge, communication, modernity, fallibilism, falsifiability.

Джаамбаева Б.А.,
Жолдасбек А.Е.

К. Поппердің философиялық тұжырымы және білімді дамыту теориясы

Карл Поппер ірі ауқымдағы әлеуметтік және саяси философ болды, адамзат ісіне, әдетте, «ашық қоғам» туралы ілімнің адал қорғаушысы және тоталитаризм туралы ымырасыздық сын, «рационалды сын», скептицизм барлық нысандарын сенімді қарсылас ретінде ғылымда жариялады. Оның интеллектуалдық әсер көлемі - Поппер философиясының көптеген көрнекті ерекшеліктерінің бірі. Карл Поппер білім теориясы және қазіргі заманғы қоғамның оның өзара іс-қимылына арналған заманауи ғылыми ой мен философиялық ойларды фаллибилизммен үлестірді. Бұл жұмыста қазіргі заманғы ғылыми ой және практика үшін Карл Поппердің тұжырымдамасы өзектілігін анықтау үшін жұмыс жасалынды. Мақала қазіргі заманғы қоғамның өзара әрекеттесу теориясы философиясын түсіну үшін арналған. Қазақ қоғамының құрылуына фаллибилизмнің үлесі қарастырылды.

Түйін сөздер: К. Поппер, білімнің дамуы, сыни реализм, байланыс, қазіргі заман, фаллибилизм, фальсификаттану.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 1:001;00.8

***Джаамбаева Б.А., Жолдасбек А.Е.**

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
*E-mail: asanakunovnab@mail.ru

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ К. ПОППЕРА И ТЕОРИЯ РАЗВИТИЯ ЗНАНИЯ

Настоящее – это будущее прошлого

Поппер был предан философии, жил философией. Философствовать для него – значит, загореться проблемой и искать ее решение, может быть, всю жизнь. В конце 20-х годов XX в., будучи студентом педагогического института, он заинтересовался природой трудностей, с которыми столкнулся Юм при объяснении индукции. Придя к выводу о невозможности вероятностного обоснования индукции, он занимался доказательством этого вывода до последних своих дней.

Свидетель двух мировых войн оставался оптимистом, продолжал верить в разумность человека, в способность либеральной демократии в просветительские функции философии. Только в последнее время, наблюдая трагедию в Боснии, у него, как говорит его ученик и сподвижник Д. Миллер, появились пессимистические ноты и сомнения в нужности философии для людей [1].

Свои работы «Открытое общество и его враги» и «нищета историцизма» он считал вкладом в борьбу против тоталитаризма и защиту либеральной демократии.

Фактически, одной из фундаментальных заслуг Поппера является обоснование особой техники мышления, которая строится на следующих принципах:

1. Индукции (возведения от частного к общему) не существует.

Индукция перечисления – вообще рутина и банальность: из множества белых лебедей еще не следует, что все лебеди белые

Индукция отвержения (отвергая ложные теории, можно найти одну истинную) также непродуктивна. Число отвергаемых теорий бесконечно, перечислением можно заниматься до скончания века. Истины через индукцию найти невозможно. Поппер писал: «Тот факт, что для каждой проблемы существует бесконечное множество логически возможных решений, имеет ключевое значение для науки вообще, поэтому научные приключения и напоминают азартную игру. Там, где рутина, не может быть науки. Рискованные идеи и воображение в ней необходимы, как, разумеется, и суровый контроль» [2]. Вопрос об индукции в интерпретации Поппера блестяще проясняет Бертран Рассел: «Один индюк заметил, что едва он поселился на

уютной ферме, корм стали давать ровно в девять часов утра. Как хороший индуктивист, он не поленился просчитать множество разных обстоятельств: в среду и в пятницу, в жару и в холод, в ненастье и в ведро час кормежки оставался постоянным. Однако вывод «Меня всегда кормят в девять утра» опровергли в день сочельника, когда важную птицу, ожидавшую завтрака, отнесли поварам» [3].

2. Если не допустимы произвольные обобщения, не менее порочен и так называемый «беспристрастный анализ». Даже животное рождается со множеством подсознательных ожиданий, что соответствует своего рода гипотетическому знанию. Однако врожденным предпосылкам нельзя доверяться: утрата иллюзий порождает проблемы, ведущие к росту знаний через поправку и изменение предыдущих сведений. Человек – создание сложное и ясное далеко не до конца. Отнюдь не одни правильные размышления или эксперименты ведут к открытиям. Мифы, метафизические конструкции, сны, галлюцинации могут также провоцировать их. Однако они должны быть контролируемыми и обоснованными, подтверждаться фактами.

3. Исходя из критики традиционного синтетического и аналитического мышления, Поппер предлагает новый критерий познания, который он именует «критерием фальсифицируемости». Теория лишь тогда научна и рациональна, когда она фальсифицируема. Между верификацией (подтверждением) и фальсификацией существует явная ассиметрия. Миллиарды подтверждений не способны увековечить теорию.

Опровержение – и теория подорвана. Пример: «Куски дерева не тонут в воде» – «Этот кусок эбенового дерева не держится на воде». Карл Поппер любил повторять знаменитое высказывание Оскара Уайлда: «Опыт – это имя, которое мы даем собственным ошибкам» [4]. Все должно быть испытано фальсификацией. Таким образом, утверждался провокационным подход к реальности, то есть автор теории открытого общества в целом бы одобрил действия русских мужичков из знаменитого анекдота про японскую деревообрабатывающую технику. «На сибирскую лесопилку привезли японскую машину. Мужики почесали затылок и поместили в нее огромную сосну. Машина выдала великолепные доски. «Да», – сказали мужички и поместили толщенную ель со всеми ветками и иголками. Машина снова выдала доски. «Да», – уже с уважением сказали мужички. И вдруг видят: какой-то бедолага несет рельсу. Рельсу с восторгом поместили в механизм. Механизм вздохнул, чихнул и сломался. «Да», – с удовлетворением проговорили работники и взялись за свои топоры-пилы. Поппер бы заметил, что не может быть такой машины, которая все превращает в доски. Может быть только такая машина, которая превращает в доски кое-что.

Логическая модель Поппера предполагает новую концепцию развития. Необходимо отказаться от поиска идеала, окончательно верного решения и искать оптимальное, удовлетворительное решение.

«Новая теория не только выясняет, что удалось предшественнику, но и его поиски и провалы... Фальсификация, критицизм, обоснованный протест, инакомыслие ведут к обогащению проблем.» Не вводя гипотез, мы спрашиваем себя, почему предыдущая теория рухнула. В ответ должна появиться новая версия, лучшая теория. «Однако, – подчеркивал Поппер, – нет никаких гарантий прогресса» [5].

5. Положения критического подхода Карл Поппер переносит и на социальные процессы, обосновывая концепцию открытого общества, которое, по мнению Поппера, характеризуется демократизмом, терпимостью к мнениям других людей, гуманизмом и стремлением к политическому равенству, критическим рационализмом, позволяющим осуществлять «контроль разума» за принятием политических решений, индивидуальной ответственности за социальные действия (образ становящегося, открытого изменениям). В соответствии со своим «принципом фальсифицируемости» Поппер счел особенно важным обозначить круг основных противников политической свободы. На мировоззренческом уровне таковыми становятся все сторонники «объективной диалектики» и историцизма, готовые преобразовать реальность под «идеальные проекты». Разумеется, в XX веке главными врагами «открытого общества» были коммунизм и фашизм. Но наиболее последовательный противник человеческой свободы, с точки зрения Карла Поппера, – греческий философ Платон, теоретик «идеального государства». В идеальном государстве правитель представляет себя носителем абсолютной истины [6].

Проанализировав разные аспекты концепции научного знания Карла Поппера, заметно, что существование в условиях открытого общества предполагает не поиск положительных оснований (так как они ведут к ограничению свободы, хотя в действительности их не существует), а решение проблемы поиска предпочтений в конкретных ситуациях.

Безусловно, социальная методология теоретика «открытого общества» не абсолютна. В частности, она с трудом воспринимает значение «традиций», вообще исторического наследия. Впрочем, машина, предназначенная для обработки дерева, не всегда способна обработать металл. Логический метод Карла Поппера принимает неизбежность границ, за которыми необходим поиск новых решений.

Диалектика развития познания, однако, такова, что наука вообще будет стремиться к тому, чтобы по возможности ограничить использование этого метода, так как он в смысле прилагаемых усилий чаще всего бывает чрезвычайно расточительным. Дальнейшее развитие научной методологии идёт, в частности, по пути отыскания новых приёмов и правил дальнейшего ограничения действия и применения этого метода. Но для Поппера в методе проб и ошибок, стихийном и максимально свободном от всякой методичности, наоборот, сконцентрирован главный смысл познающей деятельности, которая не имеет будто бы ничего общего с проникновением в сущность познаваемых объектов и разрывает всю свою собственную историю на ряд взаимообособленных несоизмеримых и непереводимых друг для друга этапов, из которых более поздние отнюдь не «ближе» к сущности, чем им предшествующие.

Карл Поппер является автором большого количества работ по проблемам философии, логики науки, методологии и социологии, многие из которых, например «Логика и рост научного знания», «Открытое общество и его враги», «Нищета историцизма» и др., к настоящему времени опубликованы на русском языке. Имя К. Поппера часто связывается с таким философским течением, как «фаллибилизм» (от английского fallible – подверженный ошибкам, погрешимый) [7]. Основанием для этого явился выдвинутый Поппером «принцип фальсифицируемости» систем. Фальсифицируемость универсальных высказываний определяется как их способность формулироваться в виде утверждений о несуществовании. «Не верифицируемость, а фальсифицируемость системы следует рассматривать в качестве критерия демаркации. Это означает, что мы не должны требовать возможности выделить некоторую научную систему раз и навсегда в положительном смысле, но обязаны потребовать, чтобы она имела такую логическую форму, которая позволяла бы посредством эмпирических проверок выделить ее в отрицательном смысле: эмпирическая система должна допускать опровержение путем опыта». Развитие научного знания, согласно Попперу, – это непрерывный процесс ниспровержения одних научных теорий и замены их другими, более удовлетворительными [8]. В целом теорию этого процесса можно представить в виде следующей структуры: первое – выдвижение гипотезы, второе - оценка степени фальсифицируемости гипотезы, третье – выбор предпочтительной гипотезы, то есть такой, которая имеет большее число потенциальных фальсификаторов (предпочтительнее те гипотезы, которые рискованнее), и четвертое – выведение эмпирически проверяемых следствий и проведение экспериментов, пятое – отбор следствий, имеющих принципиально новый характер, шестое – отбрасывание гипотезы в случае ее фальсификации, если же теория не фальсифицируется, она временно поддерживается, и седьмое – принятие конвенционального или волевого решения о прекращении проверок и объявлении определенных фактов и теорий условно принятыми.

Другими словами, наука, согласно Попперу, развивается благодаря выдвижению смелых предположений и их последующей беспощадной критике путем нахождения контрпримеров. При всех тех модификациях, которым подвергалась на протяжении полувека концепция этого философа, неизменной в ней оставалась идея о том, что потребность, возможность и необходимость критики и постоянного пересмотра своих положений становятся основными и определяющими признаками науки, существом научной рациональности. Каждая теория уязвима для критики, в противном случае она не может рассматриваться в качестве научной. Если теория противоречит фактам, она должна быть отвергнута. Можно спорить о том, отбрасывается ли в реальной науке опровергнутая опытом теория или гипотеза немедленно или же этот процесс происходит сложнее, но для К. Поппера несомненно одно – если ученый, поставленный перед фактом крушения своей теории (например, в случае «решающего эксперимента», заставляющего отвергнуть одну из конкурирующих гипотез), тем не менее остается ее приверженцем, то он поступает нерационально и нарушает правила «научной игры». Таким образом, смена научных теорий дело не только обычное, но и существенно необходимое. Вся история научного познания и состоит, согласно Попперу, из выдвижения смелых предположений и их опровержений и может быть представлена как история «перманентных революций».

Поэтому понятие научной революции для К. Поппера выступает как некий усиливающий оборот, подчеркивающий особую остроту описаний ситуации или необычную резкую противоположность (несовместимость) между сменяющими друг друга теориями, особенно когда речь идет о фундаментальных, а не «локальных» теориях [9]. Итогом его размышлений является схема развития научного знания, основой которой является идея фальсификации, так как К. Поппер убежден, что у людей нет никакого критерия истины и мы способны обнаружить и выделить лишь ложь. Из этого убеждения естественно следует:

1) понимание научного знания как набора догадок о мире – догадок, истинность которых установить нельзя, но можно обнаружить их ложность;

2) критерий демаркации – лишь то знание научно, которое фальсифицируемо;

3) метод науки – пробы и ошибки.

Научные теории рассматриваются как необоснованные догадки, которые мы стремимся проверить, с тем чтобы обнаружить их ошибочность.

Фальсифицированная теория отбрасывается, а сменяющая ее новая теория не имеет с ней никакой связи, напротив, она должна максимально отличаться от предшествующей теории. Развития в науке нет, признается только изменение: сегодня вы вышли из дома в пальто, но на улице жарко; завтра вы выходите в рубашке, но льет дождь; послезавтра вы вооружаетесь зонтиком, однако на небе ни облачка... Вы никак не можете приноровиться к капризам погоды. Даже если однажды вам это удастся, все равно, утверждает Поппер, вы этого не поймете и останетесь недовольны. Вот очерк его фальсификационистской методологии.

Когда Поппер говорит о смене научных теорий, о росте их истинного содержания, о возрастании степени правдоподобия, то может сложиться впечатление, что он видит прогресс в последовательности сменяющих друг друга теорий T1 -> T2 -> T3-> ... с увеличивающимся истинным содержанием и, таким образом, накоплением истинного знания о мире. Однако это впечатление обманчиво, так как до признания кумулятивности Поппер так и не доходит. Переход от T1 к T2 не выражает никакого накопления: «... наиболее весомый вклад в рост научного знания, который может сделать теория, состоит их новых проблем, порождаемых ею...». Наука, согласно Попперу, начинает не с наблюдений и даже не с теорий, а с проблем. Для решения проблем мы строим теории, крушение которых порождает новые проблемы и т. д. Поэтому схема развития науки имеет следующий вид.

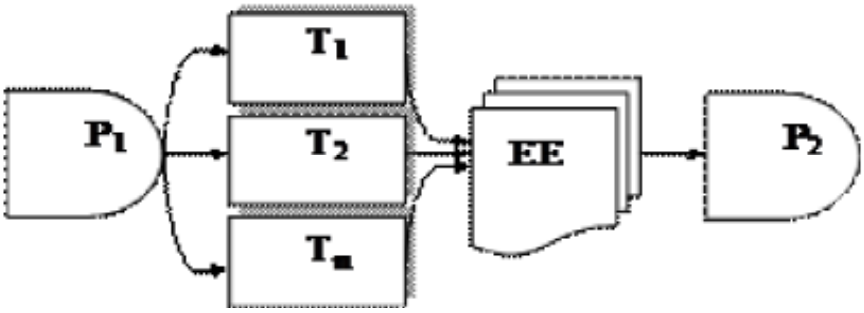


Рисунок 1 – Схема развития науки

Здесь P1 – первоначальная проблема; T1, T2, ..., T – теории, выдвинутые для ее решения; EE – проверка, фальсификация и устранение выдвинутых теорий; P2 – новая, более глубокая и сложная проблема, оставленная нам устраненными теориями

Из схемы видно, что прогресс науки состоит не в накоплении знания, а только в возрастании глубины и сложности решаемых нами проблем.

На первый взгляд кажется, что модель развития Поппера верно описывает одну из сторон реального процесса развития науки: действительно, если мы сравним проблемы, решаемые наукой наших дней, с теми проблемами, которые решали Аристотель, Архимед, Галилей, Ньютон, Дарвин и все другие ученые прошлых эпох, то возникает искушение сказать, что сегодня научные проблемы стали несравненно более сложными, глубокими и интересными. Увы, небольшое

размышление показывает, что это впечатление – хотя и лестное для нашего самолюбия – ошибочно или, по крайней мере, нуждается в уточнении.

Попробуем согласиться с тем, что в процессе развития знания растет только глубина и сложность решаемых нами проблем. Тогда встает вопрос: на каком основании мы это утверждаем? Чем определяется глубина и сложность научной проблемы? Сразу же очевидно, что нет иного ответа на этот вопрос, кроме того, который дает нам и сам Поппер: глубина и сложность проблемы определяется глубиной и сложностью теории, решающей эту проблему. Мы не можем оценить сравнительную сложность проблем, решаемых учеными, разделенными, скажем, двумя столетиями развития науки, иначе, как сравнив сложность теорий, разработанных учеными этих эпох. И если теории ученых более поздней эпохи покажутся нам более сложными и глубокими, это даст нам основание утверждать, что они решают более сложные и глубокие проблемы. Таким образом, в процессе развития знания прежде всего растет глубина и сложность теорий, и только это дает нам некоторое основание говорить о возрастании сложности наших проблем. Однако и это еще не вполне верно [10].

Возрастание глубины и сложности теорий в процессе развития знания достаточно очевидно. Но так ли уж очевидно, что вместе с этим растет глубина и сложность решаемых учеными проблем? Оценивая теорию относительности Эйнштейна и сложность проблем, которые она решила, мы соотносим ее с уровнем науки начала XX века, а вовсе не с наукой древних греков, проблемы Эйнштейна мы сравниваем с теми проблемами, которые решали Лоренц, Пуанкаре и их современники, а не Аристотель или Галилей. Всякое научное достижение тем более ценно, чем больше оно превосходит уровень науки своего времени. Оценка научных результатов всегда относительна.

Онтологическим основанием модели служит его концепция «Третьего мира», которая становится частью общей теории объективности научного знания. В своей работе «Объективное знание» автор выдвигает тезис о том, что можно различить следующие три мира: «во-первых, мир физических объектов или физических состояний, во-вторых, мир состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний и, возможно, диспозиций к действию, в-третьих, мир объективного содержания мышления, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства». Третий мир возникает как результат взаимодействия физического мира и сознания, как естественный продукт человеческой деятельности. Необходимым условием его возникновения является появление языка. Именно закрепляясь в языке, знание превращается в «объективный дух», приобретает объективный характер. Поппер подчеркивает, что «третий мир» в значительной степени автономен, хотя мы постоянно воздействуем на него и подвергаемся воздействию с его стороны. Обитателями третьего мира являются теоретические системы, проблемы и критические рассуждения, сюда же относятся и содержание журналов, книг и библиотек. Процесс развития научных теорий происходит в «третьем мире» и имеет собственную логику развития. «Логика исследования содержала теорию развития знания через попытки и ошибки, точнее, через устранение ошибок. А это значит – через дарвиновскую селекцию, через отбор, а вовсе не через ламарковскую инструкцию, то есть обучение». Эту аналогию Поппер в конце жизни разработал, создав схему четырех фаз динамики теорий:

Проблема (не наблюдение);

Попытки решения – гипотезы;

Устранений ошибок – фальсификация гипотез или теорий;

Новая и более точная постановка проблемы в результате критической дискуссии.

Таким образом, попперовские «научные революции» целиком относятся к миру идей, не затрагивая мир ученых. Оставаясь рациональным, поведение последних не может быть иным, кроме немедленного согласия с рационально оправданной заменой теоретических построений. В «открытом обществе» ученых немыслима какая-либо иная, кроме интеллектуальной, борьба, соперничают идеи, но не люди, единственный и определяющий интерес которых состоит в бескорыстном служении науке. Поэтому мы не находим у Поппера сколько-нибудь разработанной «структуры научных революций» [11].

Проблематика гражданского общества многомерна. Как и многие другие актуальные проблемы современности, она комплексна и междисциплинарная. Это означает, что сдвиги в решении, в понимании тех многочисленных вопросов, которые в связи с ней возникают, зависят не только от усилий отдельных дисциплин, таких как политология, социология, культурология или социальная психология, но и от того, насколько эффективной и самосогласованной будет та методология, которая эти усилия будет координировать, объединять их общим контекстом, языком или подходом.

Открытое общество не строят, к нему идут, преодолевая закрытость общественных и идеологических структур. Знаменитая чеховская формула «по капле преодолевать в себе раба», наверное, является лучшим рецептом движения к открытому обществу, точно соответствующим сути попперовских идей. Открытое общество стало неким мифом. Отчасти в этом виноват и сам Поппер. Он сформулировал идеал открытого общества, как «огонь Прометея», как «пепел Клааса», но не как институциональную модель. Этот идеал «заражает» и заряжает людей. Но если строить открытое общество, то… ирония судьбы, можно повторить судьбу красивых идей Карла Маркса. Здесь «учительница жизни история» тонко мстит Попперу, который считал, что история нас ничему не учит и не может научить. Великий спор продолжается.

Наше знание и, в частности, научное знание прогрессирует благодаря неоправданным (и не могущим быть оправданными) ожиданиям, догадкам, пробным решениям наших проблем, благодаря предположениям. Эти предположения контролируются критикой, то есть попытками опровержения, включающими в себя серьезные критические проверки. Они способны выдержать эти проверки, однако никогда не могут получить позитивного оправдания: их никогда нельзя признать ни безусловно истинными, ни даже «вероятными» (в смысле исчисления вероятностей). Критика наших предположений имеет решающее значение: выявляя ошибки, она позволяет нам понять сложность той проблемы, которую мы пытаемся решить. Именно так мы начинаем более глубоко осознавать нашу проблему и получаем возможность выдвигать более зрелые решения: само опровержение теории, то есть какого-то серьезного пробного решения нашей проблемы, всегда представляет собой шаг вперед, приближающий нас к истине. Вот так мы и учимся на наших ошибках.

Те наши теории, которые обнаружили высокую степень устойчивости по отношению к критике и в определенный момент времени представляются нам лучшим приближением к истине, чем какие-то иные теории, вместе с отчетами об их проверках могут считаться «наукой» данного времени. Ни одну из них нельзя оправдать в позитивном смысле, поэтому существенным является их критический и прогрессивный характер – тот факт, что мы можем обосновать их способность решать наши проблемы лучше, чем их соперницы, – который и образует рациональность науки. Рождение современной науки и технологии было стимулировано оптимистической эпистемологией, главными глашатаями которой были Бэкон и Декарт. Человек может знать, поэтому он может быть свободным. Эта формула выражает тесную связь между эпистемологическим оптимизмом и идеями либерализма. Неверие в силу человеческого разума, в способность человека распознать истину почти неизбежно приводило к мысли о необходимости существования прочных традиций и властных авторитетов, которые должны спасти человека от его собственных глупостей и слабостей. Традиционализм можно интерпретировать как убеждение в том, что вследствие отсутствия объективной и распознаваемой истины мы вынуждены выбирать между авторитетом традиции и хаосом; в то же время рационализм всегда утверждал право разума и эмпирической науки критиковать и отвергать любую традицию и любой авторитет как основанные на глупости, предрассудках и случайности. Свой критический подход Поппер также применял и к социальным наукам. Так появилась идея открытого общества – общества, в котором индивиды могут свободно критиковать действия своего правительства. В таком обществе правительство гарантирует индивидам такую возможность, а неудовлетворительные политические программы элиминируются так же, как и фальсифицированные научные теории. В таком обществе индивиды свободны от различных табу и принимают решения исходя из достигнутого в результате договоренности консенсуса. Политическая элита в таком обществе не имеет неограниченной власти и может быть отстранена без кровопролития.

Анализируя связь оптимистической эпистемологии с идеями либерализма, К. Поппер обнаружил набор доктрин, которые часто неявно принимались, но никогда не обсуждались. Наиболее фундаментальная из них – это учение о том, что истина себя проявляет. Наиболее же странной из них является теория, объясняющая невежество заговором. Эта теория невежества достаточно хорошо известна в той форме, которую придал ей марксизм. Последний объясняет невежество заговором капиталистической прессы, которая извращает, скрывает истину и наполняет сознание рабочих ложными идеологиями. Эта курьезная вера в заговор является почти неизбежным следствием оптимистической убежденности в том, что при равных условиях истина и, следовательно, добродетель должны побеждать.

Всем нам известно, что истину часто трудно обнаружить, и даже когда она найдена, ее вновь

легко потерять. Ошибочные убеждения сохраняют удивительную живучесть на протяжении тысячелетий вопреки всякому опыту, и для их существования не нужны никакие заговоры. История науки – в частности, медицины – дает нам прекрасные примеры этого.

Искусство Сократа заключается в задавании вопросов, предназначенных для разрушения предрассудков, ложных верований, которые часто являются традиционными или распространенными, ложных ответов, порожденных невежественной самоуверенностью. Сам Сократ не претендует на обладание знанием. Его позиция описана Аристотелем: «Сократ задает вопросы, но не дает ответов, ибо осознает, что не знает». Поппер рассматривает знание (в любой его форме) не только как готовую, ставшую систему, но также и как систему изменяющуюся, развивающуюся. Этот аспект анализа науки он и представил в форме концепции роста научного знания. Отвергая антиисторизм логических позитивистов в этом вопросе, он считает, что метод построения искусственных модельных языков не в силах решить проблемы, связанные с ростом нашего знания. Но в своих пределах этот метод правомерен и необходим. Поппер отчетливо осознает, что «выдвижение на первый план изменения научного знания, его роста и прогресса может в некоторой степени противоречить распространенному идеалу науки как систематизированной дедуктивной системы. Этот идеал доминирует в европейской эпистемологии, начиная с Эвклида». Однако при всей несомненной важности и притягательности указанного идеала к нему недопустимо сводить науку в ее целостности, элиминировать такую существенную ее черту, как эволюция, изменение, развитие. Но не всякая эволюция означает рост знания, а последний не может быть отождествлен с какой-либо одной (например, количественной) характеристикой эволюции. Для Поппера рост знания не является повторяющимся или кумулятивным процессом, он есть процесс устранения ошибок, дарвиновский отбор. «Когда я говорю о росте научного знания, я имею в виду не накопление наблюдений, а повторяющееся ниспровержение научных теорий и их замену лучшими и более удовлетворительными теориями». Таким образом, рост научного знания состоит в выдвижении смелых гипотез и наилучших (из возможных) теорий и осуществлении их опровержений, в результате чего и решаются научные проблемы. Для обоснования своих логико-методологических концепций Поппер использовал идеи неодарвинизма и принцип эмерджентного развития: рост научного знания рассматривается им как частный случай общих мировых эволюционных процессов.

Рост научного знания осуществляется, по его мнению, методом проб и ошибок и есть не что иное как способ выбора теории в определенной проблемной ситуации – вот что делает науку рациональной и обеспечивает ее прогресс. Поппер указывает на некоторые сложности, трудности и даже реальные опасности для этого процесса. Среди них такие факторы, как, например, отсутствие воображения, неоправданная вера в формализацию и точность, авторитаризм. К необходимым средствам роста науки философ относит такие моменты, как язык, появление новых проблемных ситуаций, конкурирующие теории, взаимная критика в процессе дискуссии. В своей концепции Поппер формулирует три основных требования к росту знания. Во-первых, новая теория должна исходить из простой, новой, плодотворной и объединяющей идеи. Во-вторых, она должна быть независимо проверяемой, т. е. вести к представлению явлений, которые до сих пор не наблюдались. Иначе говоря, новая теория должна быть более плодотворной в качестве инструмента исследования. В-третьих, хорошая теория должна выдерживать некоторые новые и строгие проверки. Теорией научного знания и его роста является эпистемология, которая в процессе своего формирования становится теорией решения проблем, конструирования, критического обсуждения, оценки и критической проверки конкурирующих гипотез и теорий. Таким образом, по мнению К. Поппера, знание – это не готовая система, а система, которая должна развиваться и изменяться.

Настоящее это и есть будущее прошлого, здесь можно заметить, как тонко переспряжены времена и дают вполне осмысленное значение того, что времена меняются, но законы и правила остаются все те же, но с одной маленькой перефразировкой. Фаллибилизм существовал всегда, как в античности, так и в современности, новые теории, законы и предложения перепроверялись и доказывалась их необходимость. Можно провести тонкую связь между фаллибилизмом Поппера с геометрией старших классов. На уроках нам давали задания, в которых мы должны доказать теорему Пифагора, Фалеса, и все это взаимосвязано. Единственное, что нельзя доказать по Попперу, так это то, что свободу можно сохранить. «До сих пор еще никто не доказал, что свободу можно сохранить, и не показал, как ее мож-

но сохранить». Отметим что для современности К. Поппер оставил одну задачу, которую мы должны доказать, опровергнуть, понять и рассказать. Так вот, нам есть еще над чем трудиться….

На сегодняшний момент созданы все необходимые условия для успешной работы молодежи, для создания новых технологии и открытий. Наши университеты оснащены современными лабораториями, библиотеками, которым могут позавидовать соседние страны, и все это для создания науки, для вклада в развитие страны и ее продвижение в топ - 30 стран мира. Перед современностью поставлены огромные задачи для осуществления главных целей государства. В нас должна быть заложена сама программа модернизации общества. Считаем, что для достижения всего поставленного перед нами нужно только упорство и стремление к знаниям.

Создавая науку, мы должны опираться на уже открытые законы и факты, но при этом вводить свои теории, доказывать предложенные нами гипотезы и уметь применять их на деле. Есть такое высказывание, что достичь чего-то можно только посредством изучения предшествующих знаний. Здесь мы можем провести вторую связь с трудом Карла Поппера. Свои предложения и теории, если таковые будут, мы обязательно должны подвергнуть фаллибилизму, при этом удостоверимся, что наше открытие доказуемо и может быть применено для будущего страны. Далеко не уходя, возьмем к примеру ЭКСПО – 2017. Все силы и внимание государства направлены на успешное проведение этого важного события, который оставит глубокий след в истории Казахстана. Будут представлены модернизированные и инновационные открытия, зеленые строительства и зеленые офисы, новейшие разработки ученых всего мира, среди них могут быть и выпускники и нашего университета. Наука не стоит на месте, с каждой секундой меняется мировоззрение населения, придумываются и проверяются открытия, а может именно сейчас создается что-то новое, быть может эта часть науки изменит все человечество, но оно обязательно должно быть фальсифицируемо.

Литература

1 Овчинников Н.Ф. Карл Поппер, наш современник, философ XX века. // Вопросы философии. – 2002. – №8. – С. 27.
2 Поппер К. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – С. 29.
3 Абрамов М.А. «Открытое общество и его враги» в России. Субъективные заметки // Путь. Международный философский журнал. – №6. – 1994. – С. 31.
4 Алексеев П.В., Панин А.В. Теория познания и диалектика: учеб.пособие. – Раздел: Принципы диалектического мышления. – М., 2001. – С. 280-360.
5 Анисимов О.С. Методология: функции, сущность, становление (диалектика и связь времен). – М., 2010. – С. 141.
6 Мягкова Л.И., Храленко Н.И. Методология научного познания. – СПб., 2009. – С. 117.
7 Петров Ю.А., никифоров А.Л. Логика и методология научного познания. – М., 1982. – С. 65.
8 Словарь философских терминов. / Научная редакция профессора В.Г. Кузнецова. – М.: Инфра. – М, 2011. – С. 72.
9 Хасанов М.Ш., Петрова В.Ф. История и философия науки: учебное пособие. – Алматы, 2013. – С. 68.
10 http://masters.dgtu.donetsk.ua/2010/igg/salkova/library/tez1.htm
11 Государственная программа развития образования в Республике Казахстан на 2005 – 2010 годы. – Астана, 2004.

References

1 Ovchinnikov N.F. Karl Popper, nash sovremennik, filosof XX veka. // Voprosy filosofii. – 2002. – №8. – S. 27.
2 Popper K. Logika i rost nauchnogo znanija. – M.: Progress, 1983. – S. 29.
3 Abramov M.A. «Otkrytoe obshhestvo i ego vragi» v Rossii. Sub#ektivnye zametki // Put'. Mezhdunarodnyj filosofskij zhurnal. – №6. – 1994. – S. 31.
4 Alekseev P.V., Panin A.V. Teorija poznanija i dialektika: ucheb.posobie. – Razdel: Principy dialekticheskogo myshlenija. – M., 2001. – S. 280-360.
5 Anisimov O.S. Metodologija: funkcii, sushhnost', stanovlenie (dialektika i svjaz' vremen). – M., 2010. – S. 141.
6 Mjagkova L.I., Hralenko N.I. Metodologija nauchnogo poznanija. – SPb., 2009. – S. 117.
7 Petrov Ju.A., nikiforov A.L. Logika i metodologija nauchnogo poznanija. – M., 1982. – S. 65.
8 Slovar' filosofskih terminov. / Nauchnaja redakcija professora V.G. Kuznecova. – M.: Infra. – M, 2011. – S. 72.
9 Hasanov M.Sh., Petrova V.F. Istorija i filosofija nauki: uchebnoe posobie. – Almaty, 2013. – S. 68.
10 http://masters.dgtu.donetsk.ua/2010/igg/salkova/library/tez1.htm
11 Gosudarstvennaja programma razvitija obrazovanija v Respublike Kazahstan na 2005 – 2010 gody. – Astana, 2004.

Только те, кто рискнёт идти слишком далеко, в состоянии выяснить, как далеко он может идти.

Все знают, что жить — это вообще большой риск.

Нам постоянно говорят о факторах риска, которые всюду, всюду, всюду нам угрожают.

Томас Элиот

Джекебаева М.А.,
Дюсенова Н.К.,
Турсунбаева С.Д.

Адам еркі мен тағдырының өзара байланысы

Адам өз іс-әрекеттерінде тағдырына бағынышты ма немесе еркі өзінде ме мәселесі әрбір ойшылды толғандыратыны, өз танымдарында әртүрлі болжам айтуға, адам еркін қарастырғанда алдын-ала болжаушылықты өз қалауынша нақыштауға апарады. Бұл мақалада адам еркі мен тағдыры, олардың өзара байланысы ислам ағымы – Кадария көзқарастарында кеңінен қарастырылып өткен. Кадария ағымы адам өз іс-әрекетінде тағдырына бағынышты емес, еркі өзінде деп пайымдаса Жабария ағымы болса, адам өз іс-әрекетінде еркі жоқ, тағдырына бағынышты, іс-әрекеттері Құдай қалауында деп түйіндеген.

Мақаланың мақсаты осы мәселе тұрғысында дүниетанымдық көзқарастар болжамдау.

Түйін сөздер: ерік, тағдыр, парыз, ихтияри, изтирари, алдын-ала болжаушылық, Кадария ағымы, Жабария ағымы.

Jekebayeva M.A.,
Dussenova N.K.,
Tursunbaeva S.D.

The relationship of the human will and destiny

Thinkers of all times in different ways considered the problem of human will and predestination, and the question arises whether or not a person is free in his actions and it all depends on his fate.

In this paper system is considered a problem of human will and destiny, the relationship of the two categories in the worldview of the Islamic currents – Kadar. Qadariyah believes that man is free in his actions, and his actions does not depend on the fate and Dzhabarity assume that everything that happens around on the will of God and man must obey them.

The purpose of this paper reveal outlook and views on the problem of will and predestination.

Key words: will, destiny, duty, Ihtiyar, iztirari, predestination, Qadariyah, Dzhabarity.

Джекебаева М.А.,
Дюсенова Н.К.,
Турсунбаева С.Д.

Взаимосвязь человеческой воли и судьбы

Мыслители всех времен по-разному рассматривали проблему воли и предопределения человека, и тут возникает вопрос, действительно ли волен человек в своих поступках или все зависит от его судьбы.

В данной статье расматривается проблема человеческой воли и судьбы, взаимосвязь двух категорий в мировозрениях исламского течения – Кадария. Кадариты считают, что человек волен в своих действиях и не зависит от судьбы, а Джабариты предполагают, что все происходит вокруг по воле Всевышнего и человек должен подчиниться им. Цель данной статьи – раскрыть мировоззренческие взгляды на проблему воли и предопределения.

Ключевые слова: воля, судьба, долг, ихтияри, изтирари, предопределения, Кадариты, Джабариты.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 721+152.3

*[1]Джекебаева М.А., [2]Дюсенова Н.К., [2]Турсунбаева С.Д.

[1]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
[2]Асфендияров атындағы Қазақ ұлттық медицина университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail 81makpal@mail.ru

АДАМ ЕРКІ МЕН ТАҒДЫРЫНЫҢ ӨЗАРА БАЙЛАНЫСЫ

Адам еркі мен тағдырының өзара байланысына діни талдау тұрғысынан қарасақ, алдымен Жаратушыға қатысты айта кетуіміз керек. Ұлы Жаратушының жазған тағдыры тек адамға ғана байланысты емес, жалпы болмысты, күллі жаратылысты қамтиды. Адамға байланысты тағдыр мәселесі күрделі болғандықтан, көпшілік оны қате түсінеді. Бәзбіреулер істеген күнәларынан «тағдырымда осылай жазылса, мен қайтпекпін?» деп ақталса, енді біреулер «әр ісімді өз қалауыммен жасаймын, тағдыр жоқ» деп шектен шығады.

Бұл екі пікірдің біреуі астамдық болса, екіншісі нұқсандық. Орта жолды, дұрыс тағдыр ұғымын түсіне алмаған.

Адам баласы басқа жаратылыстардан өзіндік ақыл-ойымен, айрықша ерік-қалауымен екшеленгендіктен Оның тағдыры да өзгеше.

Негізінде, адамға байланысты тағдырдың екі жағы бар. Біріншісі, пенденің еркінен тыс күш**,** Алланың қалауымен болатын құбылыстар. Мәселен, адамның ұлты, туылған жылы, жынысы, денінің саулығы мен ауру болып дүниеге келуі, бойының ұзын немесе қысқа болуы, зерек және әртүрлі қабілеттерге ие болуы, басына жер сілкінісі немесе басқа да апаттардың келуі, жетім қалуы тәрізді еркінен тыс болатын жағдаяттарды айтамыз.

Өз қалауынан тыс бұл әрекеттер үшін ақыретте сұраққа тартылмайды. Бірақ, тағдырмен қоса, адамның ерік-қалауы да бар. Мысалы жетім қалған бала өмірде жетім болғанмен, соған сабыр етіп, мойымай, Жаратушыға бас ииіп, имеуі – өз еркінде. Ұлы Иеміз байлықпен сынағысы келсе, ол ырзықты жақсылыққа жұмсап, кедей-кепшікке қол ұшын беріп, шүкіршілік етуі немесе байлықтың буына мастанып, тәкаппарлыққа бой алдырса да өз қалауы» – дейді [1, 39 б.].

Алла белгілі бір адамға сәтін салып, барлық шарттарды ыңғайлап, күні-түні жүгіріп істеген істеріне берекет беріп, бай етті делік. Яғни, Алла Тағала оның бай болуын қалап, тағдырына байлықты жазды. Демек, Ұлы Иесі бұл құлына мына дүниеде «байдың рөлін» беріп, байлықпен сынағысы келді. Бірақ бұл байлықты жақсы жолда қолданып, жетімдердің басын сипап, кедей-кепшікке қол ұшын беріп, Ұлы Иесіне шүкіршілік етуі немесе керісінше байлықтың буына мастанып, Жаратқанды ұмыт қалдырып, тәкаппарлыққа бой алдыруы – бәрі-бәрі құл-

дың өз қолында, өз еркінде. Құл екі жолдың біреуін өз қалауымен таңдап, жәннатқа яки тозаққа қарай жол салады. Пешенеге жазылған тағдырдың жанында адамға берілген өзіндік ерік-қалау бар. Тағдырдың өзіне жүктеген рөлін дұрыс жолда, салиқалы мағынада ойнап-ойнамауы әркімнің өз еншісінде.

Демек, жаратушы алдында пенденің жауапты болуы не болмауы екі тұрғыда қарастырылады. Біріншісі, адамның қалауымен яғни ықтиярымен, екіншісі, пенденің қалауынан тыс болатын әрекеттер. Шариғатта бұны ихтияри (қалауымен) және изтирари (мәжбури) әрекеттер деп атайды.

Мәжбури әрекеттерге жоғарыда айтылған адам бойындағы дене мүшелерінің жұмыс істеуін айтуға болады. Мысалы, жүректің соғуында, асқазанның ас қорытуында, тыныс алуында адамның ешқандай ықпалы болмайды. Сондықтан адам өз еркінен тыс жүзеге асатын мұндай әрекеттер үшін Аллаһтың алдында жауап бермейді. Бірақ, дені-басының саулығына селқос қарап, өзін тіпті күтпеген адам онысына жауапты болмақ.

Ал, адамның ерік-жігері мен қалауы арқылы болатын іс-әрекеттерге келсек, оларға: отыру, тұру, бару, келу, ұру, соғу, құлшылық ету, етпеу секілді т.б. көптеген амалдар жатады. Мұндай саналы әрекеттері үшін пенде не мол сауапқа кенеледі, не мол күнә арқалайды. Демек, пенденің ерік-жігеріндегі бұл істер оның өз қалауымен болады. Оны мұндай іске ешкім мәжбүр етпейді. Пенде бір істі қалап, соны жасамақ болып ұмтылса, Аллаһ оның қалауына сай, сол ісін жаратады, болдырады. Бұл да Аллаһтың тағдыры мен қазасына сай болады [2, 79 б.].

Алла Тағала әу баста әр адамның қай жерде, қай уақытта не істейтінін бастауы жоқ әзәли әрі шексіз ілімі арқылы білген. Өйткені, Алла үшін өткен шақ, осы шақ, келер шақ деген ұғым жоқ. Міне, Ұлы Жаратушымыз сол білгенін адам үшін тағдыр етіп *«Ләухул-Махфузға»* жазған. Басқаша айтқанда, адамның қалауы – Алла Тағаланың жазған тағдырында есепке алынған. Адам баласы күнә немесе ізгі іс істеуге мәжбүр емес. Өйткені, адамда таңдау еркі бар[3, 31 б.].

Алла Тағаланың бұйрықтарын орындаған адам Жаратушының салиқалы құлдарының тұғырына көтеріледі. Ал бұйрықтарына қарсы шыққан пенде күнәһар болады. Алла Тағала әу баста күнәһар және салиқалы құл болудың жолдарын осылай тағайындап белгілеген. Сондықтан кімде-кім осы екі жолдың қайсысын ұстанса, жазылған нәтижесіне жетеді. Міне, осы құлдың қалауына қарай таңдалған нәтиженің Алла Тағала тарапынан әу бастан білінуіне «тағдыр» делінсе, білінген нәрсенің уақыты жеткен мезетте Алла Тағаланың құдіретімен жүзеге асуына «қаза» делінеді.

Жоғарыда Ұлы Жаратушымыз әзәли ілімі арқылы біздің мына дүниеде не істейтінімізді біліп, білгенін тағдыр етіп «Ләухул-Махфузға» жазған дедік. Демек, біз бұл дүниедегі барлық істерімізді Алла Тағала алдын ала білгені үшін істемейміз, керісінше, Алла Тағала не істейтінімізді білгені үшін тағдырға жазған. Яғни, Алла Тағаланың біздің істейтін ісімізді алдын ала білуі – бізді сол істі істеуге мәжбүр етпейді. Мысалы, біз күннің шығу сағатын астрономия ғылымы арқылы алдын ала біліп, күнтізбеге жазып қоямыз. Уақыты жеткен мезетте, дәл сол минутта күн шығады. Ал енді осы күннің шығуы біздің алдын ала есептеп білгеніміз үшін жүзеге асты ма? Жоқ, әлде сол уақытта шығатын болғаны үшін біз білеміз бе?. Сол секілді метеорология орталығы ертең қар жауады десе, қардың солардың айтқандары үшін жаумайтыны өз-өзінен түсінікті. Міне, дәл осы мысалдар іспетті біз де Аллаһтың жазып қойғандығы үшін амал етпейміз. Біздің қалай амал ететінімізді Аллаһ әуел бастан біледі. Ал біз өз қалауымызбен амал етеміз де сол Аллаһтың иләһи ілімімен межелеп қойған тағдыр жазуымызды табамыз [4, 96 б.].

Мақсат қою, тілек, қалау, мотивтер күресі, тоқтамға келу бәрі жиналып еріктік қимылдың «даярлық кезеңі» деп аталады. Еріктік амалдың ең негізгі кезеңі қандай болмасын тоқтамды орындау стадиясы. Өзінің қандай болмасын тоқтамын іске асыратын, оны орындайтын кісіні ғана еркі нағыз жетілген адам деп айтуға болады. Талай жақсы тоқтамдардың жүзеге аспай, орындалмай қалатындары да кездесіп отырады. Бұлай болудың себебі орындалудан қиын мақсатты алға қоюдан, мақсаттың айқын болмауынан, әлі де болса өмірге дұрыс көзқарастың қалыптасуынан, өз ісіне сенімсіздіктен, мақсат еткен нәрсеңді жан-тәніңмен сүймеуден т.б. себептерден болады. Сондықтан адам өзінің алдына шамасы келетін, орындай алатын мақсаттарды қойып, осы жолда түрлі қиыншылықтарды жеңіп отыруы тиіс [5, 84 б.].

Белгілі мінез-құлықтың принципі бар, өз ісінің дұрыстығына көзі жеткен адам ғана нақтылы тоқтамға келе алып, оны қалай да орындаудың тиімді жолдарын таба алады, бұл жолда орынсыз солқылдақтық, табансыздық көрсетпейді. Кейбір адамдар өзінің алдына көмескі, бұлдыр мақсат қояды да, ой таразына жақсылап салмайды,

сөйтіп оны орындай алмай қалады. Ерекше ой жұмысын керек етпейтін жеңіл мақсатты алға қою да адамның еркін енжар, әлсіз етіп жіберуі мүмкін. Сондықтан белгілі ерік күшін талап ететін, тиісті жұмыстар істеу нәтижесінде қол жететін мақсаттарды ғана алға қоюмыз қажет. Сонымен, ерік қимылын тікелей қоздырғыштардың қатарына адамның қажеті, оның мотивтері мен мақсаттары, қызығулары, тілектері жатады. Бір нәрсені керексінуі ретіндегі қажеттілік әрекет жасау түпкі ниет болып есептеледі. Қажеттілік негізінде мотив, яғни қимылға ойысу себебі туады.

Ал, адам не нәрсеге тырысса, сол оның қимыл мақсаты болады. Егер де адам ұмтылып отырған мақсат пен оны осыған ойыстырған мотивтер айтылу болса, онда мұндай ұмтылыс тілек делінеді. Танылып білінбеген ұмтылыс қызығу делінеді. Тілекке қарағанда, қызығу адамның ерік ұстамдылығын аз дәрежеде алады, сондықтан да қызығу мақсаты нақтылы жүзеге асуды сирегірек алады. Адамның еркі алға қойған мақсатқа жетуде бөгет болатын тілектерді жеңе білу қабілетінде, әрі оны қажымай-талмай жүзеге асыра білуінде болады.

Ертеден-ақ ерік табиғаты жөнінде бір-біріне қарама-қарсы екі көзқарас материалистік және идеалистік көзқарастар қалыптасты.

Материалистік ілім тұрғысынан алып қарасақ, адамның ерік бостандығы – себепті байланыстылыққа, детерминизм принципіне бағынатын бостандық. Қиыншылықтарды жеңіп шығу да – ерік бостандығының бір көрінісі.

б) Тағдыр себеп пен себепкерге бірдей қарайды: ерік пен себептер де «Тағдыр кітабында» жазылған. Адамның еркі тағдырға бөгет болмайды, екеуі бір-біріне сүйенеді.

Адамның өз қалауы тағдырды, ал тағдыр адамның дербес қалауын жоққа шығармайды:

1. Жаратылыста иләһи тағдыр мен бағдарлама бар болса, адамда ерік пен пейіл бар.

2. Аллаһ тағаланың ілімі шексіз, ол уақыт пен кеңістікке тәуелді болмағандықтан өткенді, қазіргіні және болашақта болатын нәрселерді толық біледі.

3. Аллаһ тағала болашақта болатын бүкіл оқиғаларды әртүрлі кітаптар түрінде тіркеп жазады.

4. Біз істегендерімізді Аллаһ тағала солай жазды деп істемейміз, керісінше, Аллаһ тағала біздің өз қалауымызбен не істейтінімізді білгендіктен солай жазады.

5. Аллаһ тағала тағдырымызды жазатын кезде, біздің дербес қалауымызды ескереді әрі оны қалай қолданатынымызды да есепке ала отырып жазады.

6. Егер біз қалауымызды ізгі жолда қолданатын болсақ, онда Аллаһ тағала өзінің мол мейірімімен бізге мына өмірде нығметтер бергенімен қоймай ақыретте де жәннатты беруді уәде етуде.

Мұсылмандар «тағдыр, жазмыш» мәселесі төңірегінде пікірталастарға түсіп, бір бөлігі тағдырдың бар екенін негіздеу үшін шектен шыққан пікірлерге бой алдырып, адам баласында ешбір ерік пен таңдау құқының жоқ екенін айтқан. Тағдырға қатысты екі түрлі көзқараспен екі ағым пайда болды: қадария және жабария[6, 84 б.].

Жабария ағымын ұстанушылар «адам тағдырға тәуелді, оның амал етуде ешқандай еріккүші жоқ» десе, ал қадария ағымы «Аллаһ адамның ісіне араласпайды, пенденің өзі барлық ісін таңдаумен ерікті түрде жасайды, тағдыр деген жоқ» дегенді алға тартады. Мұсылмандардан басқа бір топ тағдыр дегенді түбегейлі жоққа шығарып, «адам баласы бүкіл іс-әрекеттерінде ерікті» деген көзқарасты ұстанды. Бұларды «Қадариттер» деп атады.

Зерттеушілер Қадария ағымындағы тағдырды жоққа шығарып, адам еркіне шексіз еркіндік берген бұл көзқарастың қайдан келгенін, кімдер тарапынан шығарылғанын анықтауға тырысқанмен дәлелді айғақ көрсете алмаған. Дегенмен, ақиқатқа жақындағандарын да жоққа шығаруға болмайды. Деректерде тағдырды жоққа шығару арқылы адам еркін анықтауға тырысқан бұл пікірді мұсылмандар христиандардан алған көрінеді.

Қадария ағымы тек қана тағдырды жоққа шығарған дербес бір мектеп ретінде сақталмаса да, осы тұста пайда болған мутазилиттер ағымының идеологиялық тұғырларының бірі осы «тағдыр мәселесі (қадарияшылдық)» болды. Мутазилиттерді тіпті қадариттердің жалғасы деп те айтуға болады.

Тағдыр, жазмыш мәселесі барлық қауымдарда көтеріліп, әртүрлі пікірлер орын алған. Алайда, солардың ешбірі де қанағаттанарлық нәтижеге қол жеткізе алмаған. Ислам бұл мәселеге өзіндік тұрғыдан жақындаған. Құранда адам баласына бір жағынан ерік бостандығы берілгені және жасаған іс-әрекеттерінен жауапты екені айтылса, бір жағынан абсолютті ерік иесі ретінде Алланы көрсетеді. Мұхаммед пайғамбар да тағдыр мәселесі төңірегінде пікірталас жасауға тыйым салып, бұл нәрсенің толыққанды шешімін табу мүмкін еместігін айтқан.

Дегенмен, осы мәселе мұсылмандар арасында әлсін әлсін талқыға түсіп, пікірталастың нысанына айналып отырған. Әсіресе, омейядтар кезінде пайда болған бір топ, тағдырды түсіндіру барысында адам баласының ерік бостандығы-

ның мүлдем жоқ екенін, барлық нәрсенің алдын ала бекітілген жазмышқа қарай жүзеге асатынын айтты. Олардың ойынша, адам баласы өз еркімен бір нәрсені жасауда дәрменсіз. Ол бүкіл іс-әрекеттерінде еріксіз (жәбр). Өйткені ешқандай күші, құдыреті, таңдау еркі жоқ. Алла бүкіл табиғат құбылыстарындағы қозғалысты жаратқаны секілді адамның іс-әрекеттерін де жаратады. Алайда, бұл іс-әрекеттердің адам баласына қатыстылығы рәміздік сипатта. Табиғатта болып жатқан құбылыстарға ағаш жеміс берді, су ақты, күн шықты және батты, жер курады немесе көктеді деп қалай айтылса, адам баласының іс-әрекеттері де осындай болып табылады.

Матрудилік мектебі болса тағдыр мәселесін әһли-сунна бойынша қарастырып: тағдыр – иман шарттарының бірі. Әрбір мұсылманға тағдырға сену фарыз етілген. Әһли-сунна ақидасы бойынша тағдыр түсінігін Пайғамбар үлгісімен орта жолды ұстанады, яғни адам еркі мен жазмыш қатар жүреді деген пікірді ұстанады.

Жалпы ғаламға көз жүгірткен уақытта әр нәрседегі арнайы өлшемді, нәзік есепті, жалпы әлемді қамтыған таңғажайып жүйені байқаймыз. Әр нәрсе өзінің бойына берілген бағдарламамен жүруде. Мысалы, өрік ағашы кішкене дәнегіне қойылған бағдарлама арқылы жер бетіне қылтия шығып, күннен-күнге жайқала өсіп, көктем кіре бүршігін атса, артынан жемісінің сүйіншісі іспетті гүлін ашады. Сосын сол бағдарламаға қарай өзіне тән аңқыған исімен, көзді тартар реңімен, балдай тәтті дәмімен құлпыра өскен жемісін береді. Күн Алланың қойған бағдарламасына қарай арайлап атып, алаулап батады. Сол бағдарламаға қарай сәулесін шашып, жылуын төгеді. Жердегі судың бу боп көтеріліп, артынша бұлтқа айналып, уақыты жеткенде жерге қайта жаңбыр боп жауыы, құрғақ топырақтың, жалпы суға мұқтаждардың қажетіне жарауы – Ұлы Жаратушының арнайы бағдарламасына қарай жүзеге асады. Судағы ағу, тастағы қаттылық, жердегі тартылыс заңдары – бұл әрқайсысының өзіндік тағдыры. Құстардың ұшуы, балықтың жүзуі, еліктің жүгіруі – бәрі-бәрі Ұлы Жаратушының әрқайсысына лайық етіп қойған заңдары, арнайы тағдыры болмақ [7, 84 б.].

Құран Кәрімде: «Еш күмәнсіз біз барлық нәрсені арнайы есеппен жараттық». Демек, Ұлы Жаратушымыз әр нәрсеге өзіндік тағдырын жазған. Жаратылыстағы әрбір нәрсе сол тағдырдан, арнайы бағдарламадан асып, жалпы жүйеден шығып кете алмайды. Әлемдегі бас айналдырар мына теңдессіз сұлулық, ерекше жүйе алдынала белгіленген арнайы жобаны, дәлме-дәл есепті, яғни, иләһи тағдырды нұсқайды. Жымыңдап, жарқыраған сансыз жұлдыз белгіленген өз межесінен еш ауытқымай қозғалып, ғарышта жүзіп жүрсе, жан-жануар, өсімдік, жалпы жаратылыс Алла Тағаланың жазған арнайы бағдарламасын айна-қатесіз қайталап ғұмыр кешеді.

«Қаза» дегеніміз – Аллаһтың ежелден, әу бастан белгілеп, тағдырға жазып қойған құбылыстар мен жаратылыстардың уақыт, сағаты, мезгілі мен мекені, сәті келгенде жүзеге асуы. Яғни, әуелден Аллаһтың ілім мен қалауына сай бекітілген нәрселердің уақыты келгенде, Жаратушының «Тәкуин» сипаты арқылы іске асуы. Сондықтан табиғаттағы барлық нәрселер Аллаһтың тағдыр мен қазасына сәйкес болады. Еш нәрсе тағдыр мен қазадан тыс өздігінен яки кездейсоқ жүзеге аспайды.

Тағдыр мен қазаға иман – Аллаһ Тағаланың Ілім, Ирада, Құдірет және Тәкуин сипаттарына иман ету. Себебі, тағдыр мен қаза Аллаһтың осы сипаттары арқылы өлшеніп, белгіленіп, жаратылады. Бұл жағдайда біздер тағдыр мен қазаға иман етумен қатар жақсылық пен жамандықтың, ащы мен тәттінің, бүкіл жаратылыс атаулының Аллаһтың білуі, қалауы мен жаратуынан тұратындығына иман еткен боламыз [8, 109 б.].

Құранда иман негіздерімен байланысты аяттарда (Бақара-117; ниса-136) тағдыр мен қазаға иман ету мәселесі айтылмаған. Бірақ, Хазіреті Пайғамбарымыздың мәшһүр «Жибрил» хадисінде тағдырға сенудің де иманның шарттарына кіретіндігі айтылады. Құранда тағдырға иман ету мәселесі айтылмағанымен, жоғарыда келтірілген аяттарда барлық нәрсенің әу бастан тағдырға белгіленіп қойылғандығы ашық түрде баян етілген. Әһли сүннет бойынша, тағдырға сену – иман шарттарының бірі. Исламда Муғтазила ағымы тағдырға иман ету мәселесін Құранда тікелей айтылмаған деу арқылы оны тіптен жоққа шығарады.

Ерік мәселесі мұғтазиланың «әділдік» ұстанымымен тікелей байланысты, бұл бағыт зұлымдықтың құдайдан келетіндігін айтқан және адамдағы еркіндікті жоққа шығарған «жәбрия» бағытымен пікір таласқа түсіп, бұл ағымдағылардың пікірлерінің Алланың әділдігіне сай келмейтіндігін алға тарта отырып, адамның барлық әрекеттерінен жауапты екендігін, сол үшін де ерікті екендігін дәлелдеп баққан. Алайда олар адамда толық еркіндік бар деп санағандықтан, жабрияға қарсы келеміз деп қателіктерге жол берген.

Ендігі бір тоқтала кететін мәселе мұғтазиланың іс әрекеттер туралы пікірі. Олар жалпы істерді екі топқа бөледі.

Біріншісі, біздің шамамыз келетін, яғни еркіміздегі істер.

Екіншісі, шамамыз келмейтін, еріктен тыс істер.

А) Еркіміздегі істер он түрлі, мұның бесеуі тәнімізге қатысты, ал қалған бесеуі жүрегімізге (рухымызға) тән: 1) ауырлық, 2) қимыл, 3) материаның элементтерінің бірігуі, 4) дыбыс, 5) қиналу, 6) сенім, 7) қалау, 8) қаламау, 9) ой және күмән, 10) пікірлер.

Б) Еркіміздeн тыс істер он екі түрлі: 1) түс (түр), 2) дәм, 3) иіс, 4) ыстық, 5) суық, 6) дымқылдық, 7) құрғақтық, 8) өмір сүру, 9) құдірет, 10) еріксіз қалаулар (ләззат алу), 11) жиіркену, 12) өлім.

Осыдан кейін мұғтазила, Алланың құдіреті біздің шамамыз келетін істерді де, келмейтін істерді де қамтып тұрады деген көзқарасты ұстанады. Сонымен қатар адам шамасы жететін істе ерікті, алайда адамның әрекетін Алла жаратпайды деп қабылдайды. Құдайдың құдыреті туралы аз қозғалатындықтан Мұғтазила бағытында адамның құдыретіне көбірек көңіл бөлінеді. Мұғтазила бағытын ұстанушылардың пікірінше тіршілікке және күшке ие болған адам баласы, өзінің ісін өзі атқара алатындай құдыретке ие. Олай болмаған жағдайда адамның әлсіздігін мойындауға тура келеді. Ал әлсіз адамнан белгілі бір іс-әрекеттің жүзеге асуы ақыл тұрғысынан мүмкін емес. Сондықтан адам баласы құдыретке ие.

Адамның қолындағы құдырет, бір істі істеу немесе істемеу үшін не болмаса басқа да мүмкіндіктерді пайдалану үшін жарамды. Осылай болмаған жағдайда адамның жауапкершілігі негізсіз болады.

Мұғтазила бағытында адамның еркіндік туралы қолданылатын «салах (тиімділік)», «мәнфағат (пайда)» ұғымдарына да талдау жасай кеткен жөн. Бұл ұғымдар негізінен адамның жақсы істерді таңдап алуы, жаман істерді істеуден бас тартуы оның еркіндікті қалай қолдануына тікелей байланысты болуы. Алайда Құдай ғана тек жақсылықты қалайды. Адамның кейбір кездері жаман істерді қалауы да орын алатындығы байқалады. Сондықтан тиімділік пен пайда мәселесінде құдайдың ісі мен адамдардың ісін салыстыруға келмейді. Адамның істеген ісін Құдайдан деп санауына болмайтындығының себебі де осы. Мұғтазила бағыты осы көзқарастары арқылы Исламның басқа бағыттарынан ерекшеленеді.

Жалпы сүнниттік бағытты ұстанатын мұсылмандар өздерінің істеген істері мен жеткен табыстарын құдайдың арқасы деп, істеген жаманшылықтарын ғана өзінен деп санаса, Мұғтазила адамның істегені жақсы істерін де, жаман істерін де өзінен деп есептейді.

Құдайдың «жаман» істе де жаратуға күші жететіндігін мұғтазила мойындайды. Алайда осы «жаман» деп аталатын істердің барлығы белгілі бір хикметке байланысты жаратылады, яғни алғашқыда бізге жаман көрінетін кейбір нәрселер «хикмет» жағынан, ол істің негізгі нәтижесі немесе жаратылу мақсаты тұрғысынан алып қарасақ жақсы болып шығады. Олай болса мұғтазиланың пікірінше Алланың жаратқан істерінің барлығы «жақсы». Өйткені құдайдың өзі жақсы болғандықтан, істеген істері, жаратқандары да жақсы болуы тиіс.

Алайда адамдардың істері мұндай емес, адамның істегендерінің астарына үңілсек кейбіреулері жақсы, кейбіреулері жаман екендігін көруге болады. Олай болса сол жаман істерді Аллаға таңу дұрыс емес. Қысқасы, жаман істердің барлығы адамдарға тән.

Мұғтазила келамшыларының пікірінше жақсылық пен жамандық Алланың еркіне тәуелді емес. Әрбір істің өзіне тән жақсы немесе жаман етіп тұрған обективті ерекшелігі бар. Мұны адам өз ақылымен ғана біле алады. Бұл тұрғысынан да олар басқа діни бағыттармен салыстырғанда еркінірек шешім қабылдаған. Яғни негізгі сунниттік көзқарас бойынша «жақсы» мен «жаман» жаман категориясында, Алланың жаман дегені жаман, тіпті ол негізінен жақсы болып тұрса да, жақсы дегені жақсы болып саналады. Бір сөзбен айтқанда бір нәрсенің жақсы немесе жаман болғандығын адам емес, Алла тағайындайды. Адамдардың міндетім тек жақсы дегендерін істеп, жаман дегендерінен аулақ болу. Алайда бұл мәселелер туралы құрандағы аяттар да сан түрлі. Еркіндік мәселесіндегі мұғтазиланың көзқарастарын былай топшылауға болады:

Адам ерікті. Ол, өз ісін өзі істейді.

Құдай оған бұл күш-жігерді берген.

Сондай-ақ бір мәселені істеу немесе істемеу толықтай оның қалауы мен еркіне тапсырылған.

Егер осындай ерікке ие болмағанда, ол істеген жақсылығы мен жамандығы үшін жауапқа тартылмас еді.

Егер Алла мұндай істерде адамның еркінен тыс мәжбүр етіп, сосын сол істегендері үшін жазаға тартса, ол зұлымдық немесе әділетсіздік болар еді.

Ислам дініндегі адамның еркіндікті, қалау, таңдау мәселелері туралы сөз болған кезде мұсылман ғалымда үнемі тағдыр және қаза тақырыптарымен бірге қарастырады. Бұл адамның еркіндігіне, қалауына сай бөлінбейді. Адамның

қалауы бойынша істелетін істерде мәжбүрлік болмайды. Адамның өзінің қалауына сай жүзеге асады. Мұның адам баласы өзінің еркімен жүзеге асқандығын біледі. Ал кей кездері адамның ерік қалауынан тыс жүзеге асатын әрекеттер де кездеседі. Мәселен, адам өзінің шамасы жетпейтін дұшпанынан қаласа да, қаламаса да жеңіледі. Бұл жерде біздің қалауымыз жүзеге аспағандықтан еркіндік туралы сөз болмайды. Еркіндік және қалау тек адамның өз ерік-күшімен жүзеге асатын іс-әрекеттер туралы айтылады.

Қорыта айтқанда, Жәбрия бағыты адамның ешқандай күші мен еркінің жоқ екендігін, Алла нені қаласа сол болатындығын алға тартады.

Мұғтазила бағыты, «әділдік» принципі бойынша Алланың барлық іс-әрекеттерінің белгілі бір мақсатта, хикметті, яғни адамдардың пайдасы үшін екендігін мойындайды. Олардың пікірінше адам өзі де бар күшпен бір істі істеуге немесе істемеуге шамасы келеді, әйтпесе жауапкершілікке тартылмас еді. Сондықтан адам еркін және іс-әрекетін өз еркімен жасайды. Іс-әрекеттердің Алла тарапынан адамдардың еркінен тыс жаратылуы зұлымдық болып табылып, жауапкершілік қағидасына қайшы болар еді.

Мухтазиле мен Матуриди арасындағы айырмашылық: Мухтазиле Аллаһты әділ көрсету үшін адамның барлық іс-амалдарын адамның өзінің ерік қалауына және күш құдіретіне тәуелді етеді. Адам өз іс-әрекеттерін өзі жаратқан деп, жарату үшін сол күшті құдай берген дейді.

Матуриди болса бұл пікірге келіспей, адамның іс-қимылының да жаратылуын құдайға беріп, адамға тек қана ерік қалау арқылы таңдауды, яғни еркіндікті береді, және сол арқылы адамды еткен амалдарына жауапкер қылады. Өйткені ойшылдың пікірі бойынша, Адамдағы белгілі бір амалды орындау үшін қажет болған күш-құдіретті де Алла жаратқан. Ол жаратылған күш-құдірет адамның қолданатын таңдауына, ынтасына, әуесіне қарай болады. Құдіретті Аллаһтың жаратуы, адамның іс-қимылдарын да Алла жаратады деген сөз.

Ал мұғтазила бағыты, қадария бағытының тағдыр туралы түсінігін ұстанып белгілі бір жүйеге келтіргендіктен Құдайдың тағдырды жазып қоюын жоққа шығарады. Сонымен қатар адамды істеген істеріне жауапты деп санайды. Бұл нәтижеге олар, адамның құдай алдындағы жауапкершілігін дәлелдеу үшін барған сияқты. Бірақ жауапкершілікті дәлелдеу үшін тағдырды жоққа шығару қажеттілік пе?

Бұл сұрақтың шеңберінде көп мәселелер шешімін таппаған. Олардың алға тартқан дәлелі, Құдайдың тек қана ізгілікті қалайтынын жамандықты қаламайтындығы. Өйткені, жамандықты қалау да жамандық болып табылады. Құдайға мұндай қасиет тағу дұрыс емес. Олай болса адамның іс-әрекеті ежелден жазылмаған, алдынала жазылып қойылмаған, кейіннен атқарылады, және Құдайдың жазмышына ризашылықпен қарау шарт. Бұл – Құдайдың жазған жамандығына ризашылық таныту шарт деген сөз. Бұл дұрыс емес.

Өйткені әрбір адам өз бойында таңдау, қалау еркіндігінің бар екендігін ұжданы арқылы біле алады. Адам, санасымен ажыратып, ақылымен түсіріп, жүрегімен сүйіп, еркімен таңдап шешім қабылдайды.

Егер еркіндігі берілмегенде, құдайға деген иманның, құлшылықтың, адамның жасаған күнәсінің, бұл дүниенің сынақ болуының ешқандай мәні қалмас еді. Сондай-ақ, күнделікті өмірде адамдарды, бір істі істегені үшін немесе істемегені үшін сынап, жауапқа тартып жатамыз. Бұл да адамның еркіндікке ие екендігін білдіреді. Дұрыс тағдыр сеніміне ие болған мұсылман «қалай болғанда да тағдырым солай, бәрібір өзгермейді» деп қарап отырмайды. Бұл тәуекел ету емес, керісінше жалқаулық болып саналады. Өз еркі бойынша барлық мүмкіндіктерді қолданып, себептерді орындап содан кейін ғана нәтижесін құдайдан күтеді. Күткеніне қол жеткізу, немесе жеткізе алмау Құдайдың тағдырына тәуелді.

Әдебиеттер

1 Рысбекова Ш.С., Борбасова Қ.М., Құрманалиева А.Д. Діндер тарихы. – Алматы, 2012.
2 Мұхитдин Исаұлы. Құран кімнің сөзі? – Алматы: «Алтын қалам» баспасы, 2004.
3 Есім Ғ. Дінтану негіздері (оқулық). – Алматы: «Білім», 2010.
4 Байтенова Н.Ж., т.б. Дінтану негіздері. – Алматы, 2013.
5 Матуриди, Китабут-Тәуһид, – Бейрут; 1987. – 175 б.
6 Затов Қ. Дінтану негіздері: оқулық. – Алматы, 2012. –125 б.
7 Джекебаева М.А. Еркіндік пен жауапкершіліктің өзара байланысына әлеуметтік философиялық талдау кандидаттық ғылыми дәрежесін алуға арналған диссертация. – Алматы, 2008. – 138 б.
8 Жолдыбайұлы Қ. Имани гүл – Алматы: Дәуір, 2012. – 384 б.

References

1 Rysbekova S.S, Borbasova K.M., Kurmanalieva A.D. Dinder tarihy. – Almaty, 2012.
2 Muhitdin Isauly. Kuran kimnin sozi? – Almaty: «Altyn Kalam» baspasy, 2004.
3 Esim G. Dintanu negizderi (okulyk). – Almaty: «Bilim», 2010.
4 Baitenova N.J., t.b. Dintanu negizderi. – Almaty, 2013.
5 Maturidi, Kitabut-Təuhid – Beirut. – 1987. – 175 b.
6 Satow Қ. Dintanu negizderi: okulyk. – Almaty, 2012. – 125 b.
7 Dzhekebaeva M.A. Erkindik pen zhauapkershiliktin ozara baylanysyna aleumettik- filosofiyalyk taldau kandidattk gylymi darezhesin aluga arnalgan thesis. – Almaty, 2008. –138.
8 Zholdybayuly K. Imani gγl – Almaty: Dauir, – 2012, 384 b.

Doskozhanova A.B.,
Nurysheva G.Zh.,
Tuleubekov A.S.

Essence of intellect and logic in the farabian tradition

The article gives an analysis of that during the Islamic Middle Ages the Al-Farabi's doctrine on intellect and logic took pride of place. The main point in this part of his philosophy is a belief in the power of human mind, as well as the human ability to discover the diversity of the world around owing to logic. Al-Farabi places no boundaries to human mind and his ability to penetrate into the essence of things. Value relevance of the Al-Farabi's philosophical views is that it considers human reason, as coming from the Single Essence, as making human in form of consubstantial entities in God. Therefore, Al-Farabi fundamentally studied intellect. Intellect is a strict universality; following it means to be reasonable. Intellect acts as a universal principle of the formation of human personality and the cognitive process as a whole.

Key words: intellect, logic, being, perfection, prudence, four intellects, apodeictics, dialectics.

Досқожанова А.Б.,
Нұрышева Г.Ж.,
Төлеубеков А.С.

Әл-Фарабидің философиялық бағытындағы интеллект пен логиканың мәні

Мақалада орта ғасырдағы араб – мұсылман кезеңіндегі әл-Фарабидің ойшылдық пен логика ілімінің оқытылуы, басты орындарының бірін алатыны туралы жазылған. Әл-Фараби ақыл мен адамның барша затқа көңілін салуын шектемеген. Философияның қажеттілігін, әл-Фараби адам ақылының бір біріктірушіден келе жатқанын және адамды шынайы түрдегі болмысты жаратушыға келтіргені арқылы көрсетеді. Сол үшін Әл-Фараби ақылды зерттеуді басты түрде алған. Ақылдың өзі үздік қасиет болғанымен, оның жолында болу ойшылдықты көрсетеді. Ақыл үздік қасиеттей адам келбетін құрастырады және жалпы түрдегі баршылыққа керемет зерттеушілік болып келеді.

Түйін сөздер: ақыл, логика, болмыс, жетілгендік, парасаттылық, төрт ақыл-парасат, аподейктика, диалектика.

Доскожанова А.Б.,
Нурышева Г.Ж.,
Тулеубеков А.С.

Сущность интеллекта и логики в философской традиции Аль-Фараби

В данной статье дается анализ того, что на протяжении всего Арабо-мусульманского средневековья учение Аль-Фараби об интеллекте и логике занимает одно из почетных мест. Основной момент этого блока в его учении составляет вера в силу человеческого разума, способность понимать все многообразие окружающего мира благодаря логической науке. Аль-Фараби не ограничивает никоим образом разум и способность человека проникать в суть вещей. Ценностная актуальность философии Аль-Фараби представляется в том, что она рассматривает человеческий разум как идущий от Единого Сущего, как превращающий человека в форму подлинной субстанции, находящейся во Всевышнем. Поэтому Аль-Фараби подошел к изучению интеллекта фундаментально. Интеллект – это универсальность, обладание сознательностью. Интеллект действует как универсальный принцип формирования человеческой личности и как, в целом, познавательный процесс.

Ключевые слова: интеллект, логика, бытие, совершенство, рассудительность, четыре интеллекта, аподейктика, диалектика.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

UDC 300.399.37

*[1]Doskozhanova A.B., [1]Nurysheva G.Zh., [2] Tuleubekov A.S.

[1]Al-Farabi Kazakh National University,
Kazakhstan, Almaty
[2]International Information Technologies University,
Kazakhstan, Almaty
*E-mail: a.doskozhanova@mail.ru

ESSENCE OF INTELLECT AND LOGIC IN THE FARABIAN TRADITION

Introduction

Human beings are unique in al-Farabi's vision, because humans stand between two worlds – the '*higher'*, (immaterial world of the celestial intellects), and the '*lower'*, (material world of generation and decay).

Human beings inhabit a physical body, and so belong to the 'lower' world, but they also have a rational capacity, which connects them to the 'higher' realm. Each level of existence in al-Farabi's cosmology (and then epistemology) is characterized by its movement towards **perfection**, which is to become like *the First Cause*; a perfect intellect. Human perfection (or happiness), then, is equated with constant intellection and contemplation. The highest type of theoretical knowledge, for Al-Farabi, is **wisdom** (*hikmah*). As he emphasizes in *On the Attainment of Happiness*, "the favorites are those people who are not limited in any of their theoretical knowledge" [1, p.61]. Wisdom is knowledge of the ultimate causes of all existing entities, as well as the proximate causes of everything, by which he meant 'first philosophy' or metaphysics and 'second philosophy' or physics, respectively. His time was a time when links between knowledge and wisdom required concrete explanation. In this case, the Syrian philosophers understood "knowledge as the exact understanding of things through cognitive discernment," while "wisdom was the good administration of knowledge." [2, p.36]. At the same time, "Christian theology gave further impetus to putting 'wisdom' on a pedestal high above 'knowledge' where it has remained to our days, celebrated in innumerable disquisitions poetry and prose."[3, p.36].

Main body

According to Al-Farabi, double type of knowledge consists in knowing that entities exist, what they are, how they are and, if many, how they culminate in an orderly fashion, in a Single Being, who is the cause of those ultimate entities, as well as the lower proximate entities. Such a Being is the True One, whose subsistence (*qiwam*) does not depend on anything else, being self-sufficient. He is, in addition, incorporeal and His being is entirely different from the being

of other entities, which do not resemble Him except in name. In contradiction to theoretical knowledge, practical knowledge is described by Al-Farabi as the area of practical reason or the faculty whereby man acquires, after numerous experiences and prolonged observations of sensible things, certain premises which enable him to determine what ought to be preferred or avoided in those (voluntary) matters. Al-Farabi believes that reason, especially its practical form, is a kind of virtue and blessing. In this regard, "he investigated the nature in virtue of which all that comes into being exists in act" [4, p.68]. An issue on the essence of virtue shows that virtue is considered as a relativistic concept. "In one work, for instance, Augustine defines virtue as the perfect love of God and presents each of the cardinal virtues as a form of love. In a second work, he distinguishes virtues, which cannot be 'badly used,' from powers of the soul, which can be. In a third work he says that virtue is the good use of free will, which comes from God." [5, p.495].

Many thinkers mentioned the practical reason as bringing real blessing and happiness, i.e. bringing social co-existence on the basis of conscience. "In the Middle Ages, conscience was not seen as a faculty; on the contrary, it was viewed as an aspect of practical reason." [6, p.8]. In the Al-Farabi's doctrine, the practical reason is identified with prudence, *ta'aqqul* or *phronesis*, as Aristotle called it. The aim of prudence is the choice of the best means for happiness, as the ultimate goal. Its subdivisions are: 1) skill (*kays*), consisting in choosing the best means of attaining any particular good; 2) cunning (*daha*'), which consists in choosing the best means of attaining a great good, such as wealth, pleasure or dignity; and 3) malice (*khubth*), which consists in choosing the best means of attaining a base goal, such as a base gain or pleasure. Prudence can take other more general forms. Thus, we may have prudence in the management of the household or the city-state, called by Al-Farabi, respectively, economic (from Greek *oikia*, or household) and political prudence. Thus, prudence can take the form of giving advice to others (*mashuri*), stirring animosity (*khusumi*) or creating strategy for opposing the enemy.

A more systematic account of certain knowledge (*'ilm yaqıni*) is given in Al-Farabi's *Paraphrase of Aristotle's Analytica Posteriora*, known in Arabic as the *Book of Demonstration* (*Kitab al-Burhan*).

Here, he states that certain knowledge is threefold:

1) Knowledge that the thing is, called the knowledge of existence or the 'knowledge that' (*'ilm anna*);

2) Certain knowledge of the cause of the thing, called the 'knowledge why';

3) Certain knowledge of both together.

The problem of the intellect or reason, expressed in Arabic in one word – '*aql* – was at the center of philosophical speculation from the earliest times. Aristotle raised the many questions that arise in connection with this highest faculty of the soul, but left many aspects of these questions unanswered.

In his own treatise, *On the Meanings of the Intellect* (*Fi Ma'ani al-'Aql*), Al-Farabi begins by giving a list of the meanings of the intellect or reason. With respect to the meaning of 'reason' as used by the public, when they describe a person as reasonable (*'aql*), it clearly refers to prudence (*ta'aqqul*) or sound judgment in the determination of what is right, as against the determination of what is wrong, generally referred to as cunning or perfidy.

Al-Farabi divides intellect into four types:

Potential intellect,

Actual intellect,

Acquired intellect,

Agent/Active intellect.

The potential intellect represents the capacity to think, which is shared by all human beings.

The actual intellect is an intellect engaged in the act of thinking. By thinking, al-Farabi means abstracting universal intelligibles from the sensory forms of objects which have been apprehended and retained in the individual's imagination.

This requires the Agent/Actual Intellect to act upon the retained sensory forms; just as the Sun illuminates the physical world to allow us to see, the Agent Intellect illuminates the world of intelligibles to allow us to think. Agent/Active Intellect is the agency that causes the potential intellect, as well as the potential intelligible, to become actual one. Its relation to the potential intellect being is similar to that of the sun to the eye. Even if "Al-Farabi does not identify the divine mind called the Active Intellect with God" [7, p.701], it's possible to do such identification, if we are based on logic of the Agent/Actual Intellect given by Al-Farabi. Because the Agent Intellect knows all of the intelligible, this means that when the human intellect knows all of them, it becomes associated with the Agent Intellect's perfection and is known as the acquired Intellect. In other words, acquired intellect is the Agent Intellect in a human. Or, acquired Intellect is a gift from the heaven in form the First Principle or Unmoved Mover.

Logic and epistemology of Al-Farabi is based on the ancient heritage, especially on connection with the logical works of Aristotle. Aristotelian logic

primarily, and then the Stoic logic influenced on the formation of the Al-Farabi's logic.

First of all, Aristotelian logic is associated with his *Organon* (a Greek: Οργανον, meaning 'instrument, tool, organ') is the standard collection of Aristotle's six works on logic. The name *Organon* was given by Aristotle's followers, the Peripatetics.

They are:

The *Categories* introduces the 10-fold classification of what exists: substance, quantity, quality, relation, place, time, situation, condition, action, and passion. Using all these categories leads a researcher to productive knowledge, or blessing. But here, Aristotle allocates that blessing is "indispensably opposite to evil" [8].

On Interpretation introduces the conception of proposition and judgment, and the various relations between affirmative, negative, universal, and particular propositions.

The *Prior Analytics* introduces his syllogistic method, argues for its correctness, and discusses inductive inference.

The *Posterior Analytics* deals with demonstration, definition, and scientific knowledge.

The *Topics* treats issues in constructing valid arguments, and inference that is probable, rather than certain.

The *Sophistical Refutation* gives a treatment of logical fallacies, and provides a key link to Aristotle's work on rhetoric.

Al-Farabi supports the idea of Aristotle that logical status and structure of any thought must be based on the reality of the thoughts. Everything must be studied in accordance with its nature. This is an object of metaphysics. We know that there are many interpretations of metaphysics. For example, Al-Kindi explains that "it is the knowledge of the causes of things" [9, p.71]. We also know that A-Farabi, as well as Al-Kindi, follows such definition of metaphysics, as it is done by Aristotle.

In classifying parts of the logic Al-Farabi follows Aristotle. In logic, he allocates *apodeictics*, dialectic, sophistry, rhetoric and poetics. Therefore, he does not limit the scope of logic by formal logic. According to Al-Farabi, only Aristotle could organize logic and establish the rules of all methods of cognition. Aristotle proved that *apodeictic* methods are used in speculative sciences. Dialectical methods are mostly used in mathematics, and also in speculative sciences. Sofistical methods bring misfortune (несчастья) and give total false. Rhetorical methods are common for all the arts and civil affairs. Anyone, who wants to prove anything beautifully, uses rhetoric.

Apodeictic judgments give absolutely true judgments;

Dialectic judgments give generally true judgments;

Rhetoric judgments give equally true and false judgments;

Sophistical judgments give generally false judgments;

Poetic judgments give absolutely false judgments.

Thus, according to Al-Farabi, dialectic is 1) an introduction to philosophy, 2) exercise of the mind, 3) the basics and principles of science, and 4) antidote against the sophistry.

For deeper understanding of dialectic in the Al-Farabi's view, we should mark the comparison between dialectic and rhetoric. Rhetoric (according to both Aristotle and Al-Farabi) is a practical strategy of thinking, which involves the real-life cases and the interests of a man. It is sphere that captures the life conflicts and dramas. This rhetoric kind of thinking seems to be infinitely far from human thinking, which deals with achievement of logic truth, that is, dialectic.

Rhetoric deals with logical justice, while dialectic deals with logical truth. But, both rhetoric and dialectic are considered as the public domain. Both they are equally study the opposites that need to be analyze, to be proved by concrete methods. Rhetoric is more practical, while dialectic is more theoretical. Essence of the dialectic method is to reveal, develop, and solve contradictions that exist in the logical thesis.

Al-Farabi developed a doctrine about 'generally accepted ideas' as primary knowledge, prior to logical conclusions. 'Generally accepted ideas' may contain false and, therefore, they require verification. So, dialectics is an art, which allows go move from 'generally accepted ideas' to true original knowledge. In addition, dialectic allows saving philosophy from the Sophists.

Al-Farabi compares dialectics with a doctor, who must to use best efforts and knowledge to treat the patient, even if there is no guarantee to achieve good results. Unlike Aristotle, Al-Farabi considers the rhetoric as separated from dialectics, because in the process of public speaking rhetoric is based on, emotions, moral categories, 'sympathy', 'patriotism', dogmas of the Koran, etc. According to Al-Farabi, the most important condition for logical evidence is the correspondence of human knowledge to objective reality, as Aristotle said. Al-Farabi systematically develops teachings of Aristotle on the primary judgments.

The original basis of the logical judgments is:

the views of the common people, or concrete wise men;

generally accepted judgments like "respect to parents is duty";

data of sensitive perception;

some general principles intelligible entities, axioms (like a part is less than a whole).

All this leads to systematically arranged outlook, which helps a human both to understand his role in the world and to find his happiness. Thus, by Al-Farabi, Happiness is "the attainment of perfect knowledge and high moral standards" [10, p.582].

Conclusions

In summary, like Aristotle, Al-Farabi recognized that the Active Intellect is clearly distinguishable from the First Principle or Unmoved Mover, on which it actually depends. But unlike Aristotle, he describes it as an emanation, ten times removed, from the First Principle, or the One of Plotinus. That's why the first three intellects are the different states of the human intellect and the Agent/Active Intellect is the Tenth Intellect (the moon) in his emanational cosmology. Even here, Al-Farabi goes well beyond Plotinus, for whom the ultimate principle of motion is the second emanation from the One or the Universal Soul (*Psyche*), which may be described as the mediator between the intelligible and the material worlds. Without this mediator, the First Intellect (or *Nous*) cannot possibly act on that lower world. It was, perhaps, out of his desire to bridge the tremendous gap between the intelligible and the material worlds that, Al-Farabi felt compelled to introduce that series of 'ten intellects', of which the Active Intellect is the last.

References

1 Abu Nasr Al-Farabi. The Book of Mind. – Almaty: Abai Club Intl, 2014. – 112 p.

2 Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam. By Franz Rosenthal with an introduction by Dimitri Gutas. // Brill Classics in Islam. Leiden. Boston. – 2007. – Vol. 2. – 370 p.

3 Ibid.

4 Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle. Designed by Bernard Schleifer. // The Free Press of Glencoe. – 1962. – 107 p.

5 Bonnie Kent. Virtue Theory. The Cambridge History of Medieval Philosophy // Edited by Robert Pasnau. Cambridge University Press. – 2010. – Vol.1. – 535 p.

6 Langston, Douglas C. Conscience and other virtues: from Bonaventure to MacIntyre. – 2001. – 191 p.

7 Muhsin Mahdi. Review: Al-Fārābī's Imperfect State // Journal of the American Oriental Society – 1990. – Vol. 110, No. 4 – Pp. 691-726

8 Categories, Chapter XI [Oppositions].

9 Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. – 3rd edition. – New York: Columbia University Press, 2004. – 430 p.

10 Tazhibayeva T. Al-Fārābi's World and Sustainable Development // Articles of the Second International Farabi Forum "Al-Fārābi and Modernity", Al-Fārābi Kazakh National University. KazNU Bulletin. Philosophy series. Cultural sciences series. Political sciences series. – 2015. – #2/1 (51) – P. 578-583

«Университеттерге жүктелген ұлы міндет «мәліметтер жиынтығын көрсетуден және сол уақытта барлық білімнің қағидалары мен негіздерін анықтаудан» көрінеді»...

Ж .Ф. Лиотар

Еділбаева С.Ж., Рамазанова А.Х.

Ж-Ф. Лиотардің постмодернистік білім және ғылым тұжырымдамасы

Мақалада Ж .Ф. Лиотардың постмодернистік білім және ғылым теориясы қарастырылады. Ғылыми білім идеялары жан-жақты зерттелген. Лиотардың пікірінше білімнің қызметі өзгерді. Білімнің тауарлық сипатқа ие болғандығын анық көруге болады. Білімнің ендігі міндеті субъектіні әлеммен таныстырудан емес, ал білімдердің мақсаты оның өндіруші күшінен көрінеді. Заманауи ғылым үрдісінде басты назар ғылыми білімге ғана бағытталған. Лиотар ғылыми білім білімдердің бірден-бір формасы еместігін, оның білім формаларының қатарында тұрғандығын айтады. Лиотар «нарративті білімді» қарастырады. Постмодернистік ғылым Людвиг Витгенштейн мағынасында «тіл ойын» ретінде ерекшеленеді. Постмодернистік білім плюрализмге бағытталған.

Түйін сөздер: Лиотар, постмодернизм, постмодернистік білім, ғылым, білім, білім беру.

Edilbay S., Ramazanova A.

J-F. Lyotard: post-modern knowledge and science

The article considers the postmodern knowledge and science J.F. Lyotard. The authors give a comprehensive analysis of Lyotard's ideas about scientific knowledge. In modern society, the function of knowledge has changed. Knowledge becomes a commodity character. In modern science, attention is directed to scientific knowledge.

Lyotard points out that scientific knowledge is not the only form of knowledge, and there, along with other forms of knowledge. It provides an analysis of "narrative knowledge". Postmodern science is considered, in the sense of the late Ludwig Wittgenstein, "language game." Postmodern knowledge is directed to pluralism.

Key words: Lyotard, postmodernism, postmodern knowledge postmodern science education.

Едильбаева С.Ж., Рамазанова А.Х.

Ж-Ф. Лиотар: постмодернистское знание и наука

Статья посвящена рассмотрению постмодернисткого знания и науки Ж.-Ф. Лиотара. Дан всесторонний анализ идей Лиотара о научном знании. Функция знания изменилась – знание приобретает товарный характер. В современной науке внимание направлено на научное знание. Лиотар указывает, что научное знание не является единственной формой знания, а существует наряду с другими формами знаний. Он дает анализ «нарративного знания». Постмодернистская наука рассматривается, в смысле позднего Л. Витгенштейна, «языковой игрой». Постмодернистское знание направлено на плюрализм.

Ключевые слова: Лиотар, постмодернизм, постмодернистское знание, постмодернистская наука, образование.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 101.1:316

***Еділбаева С.Ж., Рамазанова А.Х.**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E mail: saniya.edilbaeva@mail.ru

Ж-Ф. ЛИОТАРДІҢ ПОСТМОДЕРНИСТІК БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ ТҰЖЫРЫМДАМАСЫ

«Постмодернизм» ұғымын алғаш рет XX ғасырдың 70-ші жылдарының аяғында енгізген де сол Лиотар болатын, ол кезде ол Квебека (Канада) үкіметі университеттері Кеңесінің бұйрығымен, өз ойынша, «постмодернистік» деп сипаттауға болатын неғұрлым дамыған қоғамдардағы білім жөнінде есеп дайындауы тиіс еді.

Лиотардың әрекет етуші гипотезасы «қоғамның постиндустриалдық кезеңге, ал мәдениеттің – постмодернистік кезеңге аяқ басуына орай, білім мәртебесінің өзгеретіндігінен» [1] көрінеді. Бұл постмодернистік қоғамға өту уақытын Лиотар XX ғасырдың 50-ші жылдарының аяғы деп көрсеткен. Және, оның ойынша, Ағарту нәтижесінде қалыптасқан ғылыми, техникалық және қоғамдық ілгерілеу күйреп қана қоймады, оған тиянақты тексеру жүргізу қажет болды. Лиотардың бұл реттегі мақсаты – білімнің түрлі формаларын талдау: «Неғұрлым дамыған заманауи қоғамдардағы білімнің жай-күйі осы зерттеудің пәні болып табылады», оларды «постмодернистік» деп атауға болар еді, себебі олардың мәдени жағдайы XIX ғасырдың соңындағы ғылым мен мәдениет аясындағы негізгі өзгерістерден көрініс тапқан [1]. Лиотардың осы өзгерістерді зерттеуі технологиялық даму, яғни негізгі өндіруші күш – қоғамдағы үдеуші ақпараттандыру нәтижесінде пайда болған бұл қоғамдардағы білім мәртебесі мәселесіне келіп тіреледі.

Еңбек Лиотарға мәлім ғылым, техника, өнер, саясат және күнделікті өмір аясындағы уақыт талдамасын ұсынады, олар, оның ойынша, модернизмнен бөлінуге әкеліп соқты. «Постмодерн» Лиотар үшін білімнің осы жағдайына берілер жауап болып табылады, сол себепті ол жаңа эпистемология, яғни постмодернистік ғылым талаптарын алға тартады. Бұл мән мәтінге Лиотардың тұжырымдамасын енгізуге болады, оған сай, субъект барған сайын білім тасымалдаушы ретіндегі қасиетін жоғалтады, себебі жоғары дамыған қоғамдардағы «білім» осыған байланысты өзгереді, олар уақыт өте келе компьютерлендіріледі, осылайша, жеке білімнің орнына ақпарат өңдеу жүйелері келеді.

Лиотардың «неғұрлым дамыған заманауи қоғамдардағы білім «жай-күйіне» байланысты көзқарасын келесі ережелермен түйіндеуге болады. Ғылыми білім басқалар секілді жай ғана білім формасы болып табылады. Заманауи ғылым үрдісінде басты

назар, әдеттегідей, ғылыми білімге ғана бағытталған. Бұған керісінше, Лиотар ғылыми білім білімдердің бірден-бір формасы еместігін, оның білім формаларының қатарында тұрғандығын айтады. Лиотар мұнда «нарративті білім» жөнінде айтады: «Біріншіден, ғылыми білім – бұл әлі білім емес, ол үнемі «тиісті шектен асып» тұратын, және білімнің басқа түрімен бақталастықта, шиеленісте болатын, біз оны қарапайымдылық үшін нарратив деп атаймыз...» [1]. Тілдік ойындардың плюрализациясымен бірге ғылыми таным иерархиясы мен релятивизациясы да жоғалады. Ғылыми білім Лиотар үшін бір ғана денотативті ойынға негізделеді, яғни ол бағаламай жатып, шынайылықты суреттеуге мәжбүр етеді. «Ғылыми білім тілдік ойын: денотативті ойынды ерекше бөліп алып, өзгелерді шығарып тастауды талап етеді» [1]. Және керісінше, Лиотар білім дискурсының дамыған формаларымен салыстырғанда, «тілдік ойындардың көптігіне» жол беретіндігімен ерекшеленетін білімді іске қосады. Мұндай білімді ол нарративті деп атайды. Нарративті білім әңгімемен байланысты, осылайша, «әңгіме – бұл мұндай білімнің әртүрлі мағына беретін ең таңдаулы формасы» [1].

Ғылыми біліммен қатар сансыз әңгімелерде жасырынған ауқымды білімнің де бар екенін ұмытпаған жөн. Нарративті білім формасы Лиотар үшін дамудың төменгі сатысында тұрған білімдердің толыққанды емес бейнесі болып табылмайды. Керісінше, ол ғылыми білімге қарағанда, көбірек міндетті талап етеді. Нарративті білім «дискурстың танылуға, шешілуге, бағалануға, өзгертілуге тиісті көптеген пәндері бойынша «жақсы» жетістікке жетуге мүмкіндік береді»... Осыдан келіп білімнің ең басты белгілерінің бірі шығады: ол «ауқымды міндеттердің «құрылуымен» сәйкес келеді» [1].

Лиотар ғылыми білімнің дискурс ұғымын қолданатын білімнің бірден-бір формасы болып табылмайтындығын көрсетеді: ғылыми білім дискурстың белгілі бір формасы болып табылады, ол тиісті ережелерден келіп шығады. Бұларға қоса, ережелердің өзге де жүйелері бар, олар да білімге бастау болады: әңгімелердің де, сұраулардың да, нанымдардың да дискурстары бар.

Әрі қарай, ғылыми білімді білімнің басқа түрлері арқылы сипаттайтын «мета-критерийлер» болмайды. Лиотардың пікірінше, философияның тарихы ғылыми білімнің басқа білім формаларынан басымдығын бекіту амалдарының тарихы болып табылады: «Ғылым әу бастан-ақ әңгімелермен жанжалдаса бастады» (recits) [1]. Оның жеке белгілеріне сай, олардың көпшілігінде қиял бой тасалаған. Әйткенмен, ғылым жай ғана заңдылықтар тұжырымдарымен шектелмей, ақиқатты іздейтін болғандықтан, ойынға қатысты өз ережелерін шығаруы тиіс. Ал өз мәртебесіне қатысты басымдық дискурсына ие болғандықтан, оны философия деп атайды. Бұл метадискурс өзөзін заңдастыру мақсатында қандай да бір ұлы әңгіменің, мәселен, Рух диалектикасы, мағынаны түсіндіру, саналы немесе еңбекқор субъектінің азат етілуі секілді әңгімелердің эксплицидті бейнесіне жүгінсе, мұны «модерн» [1] деп атауға шешім қабылдайды.

Лиотар мұнда білімдер мәртебесін заңдастыруға қажетті философияның «ұлы әңгімелері» жайында айтып отыр. Білімнің адам бостандығы мен азат етілуіне пайдасын тигізуі тиістігі жөніндегі әңгіме: ғылым дәстүрлі тәуелділіктерден босатылуға ықпал етеді: «Барлық халықтар ғылыммен айналысуға құқылы. Егер әлеуметтік субъект әлі де ғылыми білім субъектісі болып табылмаса, демек, оған мұнда діни қызметкерлер немесе қанаушылар бөгет жасаған» [1]. Сондай-ақ, ғылымның танымның бүкіл жиынтығын біріктіруге қатысты міндеті бар екендігі туралы әңгіме. Осылайша, Шлейермахерге қосыла келе, Лиотар былай дейді: «Университеттерге жүктелген ұлы міндет «мәліметтер жиынтығын көрсетуден және сол уақытта барлық білімнің қағидалары мен негіздерін анықтаудан» көрінеді»... [1]. Ғылымның мағынаны тану міндеті бар екендігі жөніндегі әңгіме: «Заманауи герменевтикалық дискурс бір ғана болжамнан шығады, ол ақыр соңында оның қандай да бір танымдық құндылығын қамтамасыз етеді, осылайша, тарихқа, атап айтқанда, таным тарихына өз заңдылығын мәлімдейді. Осы үш әңгіменің бәрі «постмодернизм» ғасырында жарамсыз болып қалады: «Заманауи қоғамда және мәдениетте білім легитимациясы жөніндегі мәселе өзгеше қарастырылады. Ұлы әңгіме шындыққа ұқсас қасиетінен айырылды...» [1].

Мұнда Ж.-Ф.Лиотар модерннің ұлы «метаәңгімелерін» қайта заңдастыру жайлы сөз болып отырғандығын айтқысы келеді. Ол мұнда дәстүрлі философия мен әлеуметтік теорияда бәрін қамтушы ойлау жүйелері және идеялық әлемдер, қоғамдық утопиялар мен модернистік, біртұтастықты құрайтын және сананы жалпылайтын евангелие ретінде басым болған «ұлы әңгімелер», оларды түйіндеуші метадаулар жөнінде айтып отыр. Мәселен, адамзатты Ағартудан босату, идеализмдегі рух телеологиясы және тарихтағы, сондай-ақ, диалектикалық және тарихи материализм – марксизмдегі герменевтика мағы-

насы туралы «ұлы әңгімелер». Постмодернистік скепсис пен сын тұрғысынан, олардың бәрі өз айқындылығы мен нандыру күшін жоғалтты [1].

Лиотар постмодернизм жай-күйін сипаттайтын үш басты аспектінің мәнін ашады. Олар ұлы әңгімелердің соңы, радикалдық плюрализм мен дау туралы ұрандарда көрсетілуі мүмкін. Лиотардың ойынша, ұлы әңгімелер дегеніміз – әлемді түсіндіретін, белгілі бір жай-күйді ақтайтын, жалпыны қамтитын философиялық, социологиялық, діни және саяси жобалар. Ол оларды, сонымен қатар, басым тұрушы метаәңгімелер деп те көрсетеді. Осылайша, олар түсіндіруші және заңдастырушы қызмет атқарады. Метаәңгімелер сол феномен бойынша әрекет ететін барлық басқа әңгімелерді жалпылай бағындырушы әңгімелер ретінде туындап, оларды өз бөлігіне қабылдау немесе енгізуге болмайтын қателік ретінде шеттету арқылы оларды бағалау қабілетіне ұмтылады. Тарих барысында – постмодернизм тезисі осындай – бұл әңгімелер өзінің ағартушылық, нандырушы күшінен айырылып, мән-мағынасыз болып қалды.

Лиотардың көзқарасы бойынша, метафизикалық және ғылыми айқындықтан бас тарту, сана тұтастығын құратын талаптарды шеттету нәтижесінде модернизм аяқталып, постмодернизм басталды. Мұнда кез келген ғылым, Л.Витгенштейннің ойынша, жай ғана «тиісінше жеке ережелері, құрылымдары мен ойнау тәсілдері бар әлемдік талдаудың ықтималды жүзеге асырылуы ретінде түсіндірілетін, яғни «әңгімелердің» (мәселен, аңыздар мен ертегілердің) басқа формалары секілді тұжырымдар болып саналады. Постмодернистік көзқарас тұрғысынан олардың барлығы тең құқылы, біріктірілмейтін, бір-біріне өтпейтін формалар болып саналады, өйткені салыстыруға келмейді. Олардың «жанжалы» даудамайлы жағдайда консенсусқа жарамды түрдегі араласушы және жоғары тұрған метапікірталас арқылы сотта реттеле немесе шешіле салмайды.

Осылайша, ғылым, бәрін қоса алғанда, «тілдік ойын» болып табылады: Біріншіден, ғылымның қосарластығы бейғылыми (баяндап беруші) білімнің ұғымын береді, түптеп келгенде, біріншінің тіршілік етуі дәл екіншісінікіндей аса қажетті емес. Бұл екеуі де көптеген пікірлерден тұрады. Бұл жалпы ережелер шегінде ойыншылар жасаған «ойнау тәсілдері». Бұл ережелер әр білімде өзіндік қасиетке ие, ал екі жерде де бағаланған «таңдаулы» ойнау тәсілдері дәл сондай болмауы да, кездейсоқ сәйкес келмеуі де мүмкін». «Ғылым өз ойынын ойнайды, ол өзге тілдік ойындарды заңдастыра алмайды. Мәселен, шектеулі ойын одан жылыстайды. Дегенмен, ең алдымен, ол өз-өзін заңдастыра алмайды, өйткені бұл заңсыз әрекетті білдіреді» [1]. Лиотар, В.Витгенштейнге сілтеме жасай отырып, өз ережелері бар пікірлерді белгілеу үшін «тілдік ойын» терминін қолданады. Мәселен, суреттейтін, сана мен ойлауды зерттеумен байланысты, тәжірибелік маңызы бар, кеңес беретін прескриптивті, денотативті пікірлер бар. Тілдік ойынның элементі ретіндегі пікір Лиотар үшін ойындағы ойнау тәсілі сипатына, яғни, күрес формасына ие. Алайда оның мақсаты жеңіске жету емес, жаңа ойнау тәсілдерін жасаудан көрініс табатын қуаныш болуы мүмкін. Ол Витгенштейннен өмір формаларын, осыған сәйкес белгілі бір ережелерге бағынған тілдік ойындары бар оқиғаларды тануды қабылдады.

Постмодернистік ғылымның сондай-ақ білім тануға қатысты ережелері бар. Ол ғылыми білімді түбегейлі сынауды білдірмейді. Ғылыми білім білім формасы болып табылады және оның өзіндік қызметі бар. Бірақ постмодернистік ғылым бұрынғы заман ғылымдарынан осы білімді өндіруші, және бір жағынан оның шегін белгілеуші ережелермен байланысты мойындайтындығымен ерекшеленеді: «... постмодернистік ғылыми білімнің таңғаларлық белгісі оны заңдастыратын ережелер туралы дискурстың өз-өзіне имманенттілігі (бірақ эксплицитті) болып табылады» [1]. «Тұрлаусыздықтарға, бақылау нақтылығын шектеулерге, кванттарға, толық емес ақпараттармен шиеленістерге, «fracta», алапаттарға, прагматикалық парадокстарға мүдделі бола отырып, постмодернистік ғылым өз эволюциясының теориясын үздік-создықты, апатты, өшпес, парадоксальды даму ретінде құрады [1]. Ол «білім» сөзінің мағынасын өзгертеді және бұл өзгерістің қалайша жүзеге асатынын түсіндіреді. Ол әлі ашылмаған, белгісіз нәрселерді өндіреді.

Постмодернистік ғылым консенсусқа емес, дауға, яғни түрлі (ғылыми және бейғылыми) дискурстарда көрініс табуы мүмкін әртүрлі көзқарастарға бағытталған. Лиотар еңбектерінде үнемі плюрализмді жақтайтын және үйлестіру амалдарына қарсы дәлелдер кездеседі. Оның ойынша, консенсусқа қатысты келіспеушіліктерді айқындап көрсету шешуші рөл атқарады. Консенсус ол үшін жай-күй болуы мүмкін, бірақ ешқашанда мақсат бола алмайды. Мақсатты – «паралогия», «консенсусты – пікірталастың соңы деп емес, оның әдеттегі жай-күйлерінің бірі деп түсінген жөн. Қайта паралогияны оның соңы деп санауға болады». Кез келген уақытта жойылу мүмкіндігі бар болуы тиіс жергілікті консен-

сус формасы ғана танылады және осылайша, келісімнің өтпелілігі ақылға қонымды. Лиотардың ойынша, консенсус дегеніміз – уақыт пен кеңістік бойынша шектелген келісім ғана. Консенсус әрдайым дискурс формасы арқылы бірігуді және осылайша, белгілі бір ережелердің көмегімен бірігуді білдіреді. Алайда мұндай бірігу мүмкін емес. Демек, Лиотардың көзқарасына сай, консенсус үнемі «жергілікті» түрде, яғни жалпы ережелер жүйесінің базасында туындай алады: «... егер әрбір ойында анықталған және ондағы «тәсілдерге» жол беретін ережелер туралы консенсусқа қол жеткізілсе, демек, бұл консенсустың жергілікті болуы, яғни әрекет етуші әріптестермен алынып, ықтималды бұзылуға ұшырауы тиіс» [1].

Бірақ білім өндіретін ережелердің өздері өзгермелі болып құрылатын болса, онда білімнің мақсаты – үнемі паралогияларды немесе дауды, яғни жаңа көзқарастарды қалыптастыру ғана бола алады. Сонымен, білім тың, кездейсоқ талдаулармен қамтамасыз етуі керек. Лиотар қазіргі уақытта басым түскен, білімнің «перформативтілік» арқылы заңдастыру нәтижелілігіне бағытталған, постмодернистік білімді заңдастыру баламасын «перформативтілік» арқылы, постмодернистік заңдастыру баламасын «паралогия» арқылы салыстырады. Бұл ретте паралогия дегеніміз – ғылыми тілдік ойындардың ережелерінің бұзылуы және жаңа ойын тәсілдері мен ережелерін іздеу.

Постмодернистік білім (В.Вельштің тұжырымдамасына сай) «радикалды плюрализмге» бағытталған [2, 5 б]. Радикалды плюрализм, яғни ұлы әңгіменің (әңгімелердің) мәнінен айырылуы кез келген әңгіменің жоғалып кетуіне апарып соққан жоқ, керісінше, «әңгімелердің» плюральдық пайдасына шешілді.

Постмодернизм түсіндіру мен айқындаудың ақылға қонымды жобаларының көптігімен сипатталған, олар мазмұнның әртүрлі болуына қарамастан, сыртқы тұрғыдан алғанда біртұтас. Себебі олардың бірде-бірі бір ғана метаәңгіме болуға үміттене алмайды, олар бір-біріне қатысты даулы жағдайда. «Ұлы әңгіменің» ақиқатқа әмбебап және міндетті түрде талаптанудан ауытқуы постмодернизмде радикалды плюрализммен қатар, шексіз релятивизм туындайды. «Бұл плюрализмде және онымен үйлесімде постмодернизм фокусы орналасқан» [2, 23 б]. Тұтасуға қабілетті білімнен және сезімдік түсінуден, сондай-ақ біртұтастыққа ұмтылудан бас тартуды Лиотар мәселе емес, әсіресе аймақтық топтар мен азшылыққа берілген мүмкіндік деп қарастырады. Осы арқылы, постмодернизмнің плюрализмнен бөлек критериі шексіз релятивизм болып табылады [3].

Постмодернизмнен көрініс тапқан плюрализм мен релятивизмнің маңызды салдары – «айырмашылықтарды қабылдау» болып табылады, ол «егер жол берілетін болжам ретінде жүзеге асып қана қоймай, өзгелердің құқығына енуге тырысатын болса», ұзақ мерзім бойы әрекет етіп қала бермек [2, 46-б]. Осылайша, постмодернистік көзқарас тұрғысынан, дау күні бұрын бағдарламаланған. Постмодернистік ойлау және әрекет етуде, өмірдің қоғамдық және білім беру салаларында қарама-қайшы, бірдей құқылы бағыттар мен мақсаттарды ескерсек, жалпы және консенсусқа қабілетті дау-дамайларды шешу мүмкіндігі аса қажет емес. Керісінше, бұл міндетті және даудың бар болуы шарт. Себебі постмодернизмде ешқандай бекітуші, реттеуші, шешуші және бағалаудың жоғарыда тұрған ережелеріне қатысты даулы дәлелдерге қолданылатын инстанция жоқ, бір-біріне қарсы қойылған бағыттарда келісу емес, келіспеушіліктер туындайды. Лиотар дауға антитоталитарлық жағдайда оң баға береді және бұл оның постмодернизм жөніндегі тұжырымдамасының басты тақырыбын құрайды.

Дауға келетін болсақ, жекелеген әңгімелердің көпшілігін жеке-жеке алғанда, өзгелер бақталас және қарама-қайшы формалар ретінде қарастырылады. Демек, көптеген жобалар бір-бірімен аралас дауда болады, аралас деу себебіміз, жаңа, жоғарыда тұрған метаәңгімелерді, яғни барлық қарама-қайшылықтарды міндетті түрде жою үшін бұдан былайғы үйлеспеушілікті ескеруге болмайды. Лиотар енді бұл жағдайды қауіпті деп қарамайды, қайта оған байланысты мүмкіндіктерді атап көрсетеді. Себебі әңгімелердің бірде-бірі басқалардан басым түсе алмайды, тоталитарлық дамуға қатысты шектеу қойылған. Тоталитарлық даму ретінде әлемдік тануға немесе саяси идеологиядан үмітті әңгіме әлем мен адамзат тіршілігінің жалпыны қамтитын және міндетті түсіндірмесін беруі тиіс дамуды сипаттауға болады.

Бұған қоса, постмодернді қарастыру кезінде Вельш берген үш анықтамаға назар аударуымыз шарт: радикалды плюрализм, модернизм формасы ретіндегі постмодернизм, этикалық тегістеу [4, 4-7 б]. Вельштің плюрализм жөніндегі тұжырымдамасында қауіп төндіруші талғаусыздық және шалағайлық туралы ескерткенін атап өтуіміз қажет, «олар плюрализмді қолайлы режимде және релаксация мақсатында қолданады [4, 322 б]. «Жаңа кез келген нәрсе ескі империализмнен асып кете алмайды» [4, 323 б].

Радикалды плюрализм туралы тармақты қарастыру білім мен оны заңдастыру үшін маңызды. Мұндағы ағарту мен білім беру идеясына назар аударайық. Лиотар білімді заңдастырудың қазіргі кезде дағдарысқа ұшырағандығы, себебі «ұлы әңгімелерге» жасалатын сілтемелердің проблема көтергендігі жөніндегі тезисті қолдады. Лиотар үшін бұл білім қалай заңдастырылуы мүмкін, яғни қандай тәсілдердің көмегімен қандай да бір инстанцияның заңды түрде мойындалуы үшін, білім орындауы тиіс шарттарды қабылдау арқылы тиісті құқыққа ие болады деген сауал келелі мәселе болып табылады. Білімді бұлай заңдастыру формаларына қатысты Лиотар үш тарихи кезеңді бөліп көрсетеді: модернге дейінгі, модерн және постмодерн. Оның үстіне, Лиотар қоғамның модернге дейінгі білімі әрі қарай ұрпақтан-ұрпаққа әңгімелер арқылы берілгенін және әңгіме түріндегі өз легитимациясының болғандығын ескереді. Лиотардың үндістердің «кашинахуа» тайпасының аңызын мысал ретінде көрсеткеніндей, мұндай білімді заңдастыру белгілі бір ретте әңгімелердің өз ықпалына ұшырайды, өйткені бұл әңгімелер өз беделін, ең алдымен, тарихты бұрыннан айтылып келе жатқандай етіп жеткізу арқылы көтереді [1].

Білімді ағарту ретінде заңдастыратын еркін рух идеясы әмбебап қағида болып табылады. Модернде, заманауи ғылымның пайда болуымен, заңдастырудың бұл формасы келелі мәселеге айналады, себебі ғылыми білімнің өздігінен, өзіндік дәстүрі арқылы заңдастырылуы мүмкін емес, қайта бұл үшін арнайы жасалған әдістерді талап етеді. Олар ғылыми білімге қатысты ғана қолданылып қоймайтындықтан, заңдастырудың заманауи амалдары өз тарапынан хабарлаушы бейнелеу формаларын пайдаланады, Лиотар оларды платондық диалогтардың ертедегі мысалынан көрсетуге тырысқан. Хабарлау формасындағы ғылыми білімдерді бұлай заңдастырудың өңделген нұсқалары деп Лиотар XVIII-XIX ғасырлардағы ұлы тарихи-философиялық құрылымдарды санайды, оларды өзі «ұлы» немесе «метаәңгімелер» деп атайды. «Ұлы әңгімелердің» маңызды сипаттамасына хабарлау формасымен қатар заңдастыру амалдарын әмбебаптандыру тенденциясы жатады: мұнда сөз білімдердің саналуан түрлерінің біртұтас қағидаға негізделетіндігі жайлы болып отыр.

Ағарту ғасырында білім субъектінің білім алуына және азат етілуіне қызмет етуі тиіс. Лиотар ағарту шегіндегі білімдердің маңызын келесідей суреттейді: «Мұндай келешекте позитивті білімнің субъектіге шынайы өмір жайында ақпарат беруден өзге ешқандай рөлі жоқ, бұған осы міндеттің орындалуы енуге тиіс... Білім бұдан былай субъект ретінде саналмайды, ол оған қызмет етеді; оның бір ғана (бірақ өте маңызды) легитимділігі – өнегелілігінің шындыққа айналуына мүмкіндік беру» [1]. Алайда мұндай негіздеменің түбірі ғылыми білімдерден әділдік көрінбейтін таным шегінде шешілуі тиіс еді.

Демек, Лиотар білімнің ағартуға енгендігін көріп отыр, ол индивидтің кемелденуіне және білім алуына қызмет етеді. «Білім алудың сананың құрылуынан (Bildung) ажырамастығын насихаттайтын көне қағида ескіріп барады және қолданыстан алынып тасталатын болады» [1]. Мұның орнына XX ғасырдың 50-ші жылдарынан білімнің тауарлық сипатқа ие болғандығын анық көруге болады. Лиотардың ойынша, білімнің қызметі өзгерді. Білімнің ендігі міндеті субъектіні әлеммен таныстырудан емес, оның моральға сай әрекет етуінен, ал білімдердің мақсаты оның өндіруші күшінен көрінеді.

«Білім сатылу үшін өндіріледі және өндірілетін болады, ол жаңа өнім құнына ие болу үшін қолданылады және қолданылатын болады, және екі жағдайда да айырбасталу қасиетіне ие болуы тиіс» [1]. Экономикалық нәтижелілігінің арқасында білім өз легитимділігі мен күш потенциалын пайдаланады. «Өндірістік қуатты күшейтуге қажетті ақпараттық тауар формасындағы білім билік үшін әлемдік бақталастықтағы маңызды, тіпті аса маңызды нәрсе болып табылады және бола бермек» [1]. Алайда, Лиотардың пікірінше, нәтижелілік критериі шынайы ғылыми дамуға сәйкес келмейді, білімдерді өлшеудің сыни өлшеміне тәуелсіз мағына беруге қабілетсіз.

Лиотар еңбектеріне сай, постмодернде математика мен физиканың әрі қарайғы дамуының арқасында (Гедель, Эйнштейн, Гейзенберг) білімді заңдастыру үшін бұдан былай біртұтас қағиданы ұстанудың мүмкін болмай бара жатқаны, сыртқы және аксиоматикалық жүйелердің радикалды плюрализмін мойындау керектігі анық байқала бастады. Лиотар әрі қарай «перформативтілік» қағидасы, яғни орын ауыстыру немесе пайдалану жолымен заңдастыру ретінде бүгінгі таңдағы ғылымның заңдастырылуының түрі мен тәсілін теңдестіреді. Сондықтан постмодерн жағдайындағы лиотарлық келешек шарттарды білімді заңдастыру үшін ұлы әңгімелерді пайдаланған кездегіден өзге құралдар мен жолдарға зәру. Ғылыми білімнің бүгінде негізделуі немесе ақталуына қатысты қолжетімді құралдар мен тәсілдер ретінде, зерттеу мен оқытуға қарайтын болсақ, Лиотар легитимацияны «перформативті-

лік» арқылы суреттейді. Мұны қуаттау формасы ретінде түсінуге болады, онда білім тек өзінің жүзеге асырылуы немесе қолданылуы негізінде ғана заңдастырылады. Мұндағы заңдастыру критериі, ең алдымен, «Input-Output» («кіру/шығу») қатынасы, яғни тиімділіктің технологиялық тұрғыдан ұлғаюы болып табылады. Алайда тиімділік критериі Лиотардың білімді заңдастыруына негіз болып табылмайды, өйткені ол тек әрекет етуші жүйелерді сақтауға және жақсартуға бағытталады. Білімнің заңдастыра алатын бір ғана нәрсесі – оның білім өндіруге қатысты жаңа ережелер шығаратындығынан көрінеді. Лиотар бұл үшін «паралогия» ұғымын қолданады, ол мұны постмодернизмге қолдануға болатын бір ғана амал деп есептейді. «Постмодернистік ғылым... мәлім емес, беймәлім нәрсені өндіреді. Және ол нәтижелілік моделіне еш қатысы жоқ, бірақ паралогия ретінде түсінілетін айырым моделін білдіретін легитимация моделін елестетеді» [1].

Мәжбүрлеу мен күштеп бірігуден бас тартқан Лиотардың бағытын қанша ұнатқанымызбен, біздің ойымызша, ағарту көзқарасы тұрғысынан және жауапкершілікке тәрбиелеу көзқарасы тұрғысынан, постмодернизм болжамының қолдануға жарамсыздығын ескеруіміз қажет. Батымсыз және міндетті емес нормативтік шиеленістер мен бағыттармен байланысты постмодернизм проблематикасы «ақылға қонымды дәлел келтіруді» мойындау және іске асыру жолымен шешілуі мүмкін. Демек, «дискурсивті сана дәлелдемесінің формасы» «шектеусіз тілдік қауымдастық шегіндегі сананың аяққы субъектілеріне», «пікірлердің барлық түрінен жоғары тұрған тілдік ойындар» үшін «міндетті-рационалды дәлелдеме» болып табылады.

Лиотардың еңбегі ең алдымен, постмодерн ұғымына қатысты әділ сынға да ұшырады. Лиотардың атын атамастан, Ю. Хабермас 1980 жылы постмодернизм өкілдерін антимодернистік күйзеліске, «неоконсерватизмге» ұшырады деп жазғырды және қарсылық ретінде бітірілмеген жоба түріндегі өзінің модерн туралы ұғымын ұсынды [5]. Ю. Хабермас «Модерн туралы философиялық дискурс» тақырыбында жасаған баяндамасында модернмен жай қоштаса салып, постмодернге өтуге болмайды деген тезисін келтіреді [6]. Шын мәнінде, модернді аяқталды деп, постмодерн ретінде модерннің орнына келген, оған қарама-қарсы кезеңді *пост*модерн ұғымына жақын деуге болады.

Б.Ғ. Нұржанов білім ұғымын постмодернмен байланыстыра отырып баяндайды. Ақпаратты қоғамда ілім өзгерісі «білім беру» идеясының немесе принципінің ескіруіне алып келеді. Рухтың жан-жақты дамуын немесе қалыптасуын жай ғана ақпарат мәліметтері басады. Б.Ғ. Нұржанов пікірі бойынша, білім беру жүйесін жаппай компьютерлендіру бұл салада прагматизмнің түбегейлі жеңіске жетуіне жол ашады. Біз білім беру практикасы мен стратегиясының компьютерлік жүйе мақсаттары мен заңдылықтарына толық бағынышты болған сипатын көріп отырмыз (тесттердің, білімді компьютерлік бағалаудың, есептеуіш техникалардың, дистанциялық оқытудың ендірілуі т.б.) [7, 17 б.].

Постмодерндік қоғам өмірге белгілі бір логиканы, сондай-ақ белгілі бір нұсқаулықтар құрылымын алып келгендіктен, қазір «білетіндер» тұрғысынан білімге атүсті қарау етек алды. Өйткені жаңа технологиялар адамды өз ойлау жүйесін машиналы логика ықпалына итермелеуге мәжбүрлейді.

Лиотардың «постмодернистік білім» туралы және «теория агониясы» жайлы тезистеріне, «реалдылық агониясы» жөніндегі Бодрийяр теориясына назар аударады. Профессор Б.Ғ. Нұржанов Бодрийяр теориясына байланысты белгілер симуляциясы арқылы шынайылықтың жойылатыны туралы нақты түрде атап өтеді: «Бәрі симуляцияға айналады, барлық қарым-қатынас симулятивтік сипатқа ие болады» [8, 180 б.].

Постмодерн тұтас түрде әртүрлі, сонымен қатар біркелкі еңбектер мен жобалардағы тілдердің, модельдердің, әрекеттер бейнелерінің плюрализмінің бар екендігін білдіреді» [9, 91-92 б.]. Әлбетте, постмодерн жөніндегі пікірталастар көптеген аспектілерді және кейінгі өлшемдерді қамтиды, бірақ түптеп келгенде, сана қағидасының жаңа анықтамасы немесе «модерн жобасының» сәтсіздігі туралы сөз қозғалғандығы хақ.

Әдебиеттер

1 Лиотар Ж-Ж. Состояние постмодерна / пер. с фр. Шматко Н.А. – СПб.: Издательство Алетейя, 1998. – 160 с. // http://www.gumer.Info /bogoslov_Buks/Philos/liot/index.php

2 Welsch W. Unsere postmoderne Moderne. – 6. Aufl. – Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2002. – 346 S.

3 Исмагамбетова З.Н. Феномен релятивизма в философии. – Алматы: Изд-во «Ценные бумаги», 2005. – 183 с.

4 Welsch W. Wege aus der Moderne. Schluesseltexte der Postmoderne – Disskussion. – Heidelberg: VCH, Acta Humaniora, 1998. – 350 S.

5 Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen. – Cambridge: Polity Press, 1990. – 430 s.

6 Хабермас Ю. Модерн туралы философиялық дискурс //аударған Габитов Т.Х. Әлемдік философиялық мұра: 20 томдық. Классикалық емес батыс философиясы. – Алматы: Жазушы, 2006. – Т.13. – Б. 351–384.

7 Нуржанов Б.Г. Определение, концептуализация и организация образовательных стратегий //Философия образования и ее роль в формировании гуманитарного типа знания. Сборник 1. – Алматы: КазНУ – Фонд Сорос-Казахстан, 2002. – С. 13-17.

8 Нуржанов Б.Г. Странная Вселенная Жана Бодриара //Вестник КазНУ. Серия Философия. Политология. Культурология. – Алматы, 2007. – №1 (27) – С. 178–184.

9 Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: «Наука», 2000. – 379 с.

References

1 Liotar J-J. Sostoyanie postmoderna / Per. s fr. Şmatko N.A. – SPb.: Izdatelstvo Aleteyya, 1998. – 160 s. // http://www.gumer.Info/bogoslov_Buks/Philos/liot/index.php

2 Welsch W. Unsere postmoderne Moderne. – 6. Aufl. – Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2002. – 346 S.

3 Ismagambetova ZN The phenomenon of relativism in philosophy. – Almaty: Publishing House of the “Securities”, 2005. - 183 p.

4 Welsch W. Wege aus der Moderne. Schluesseltexte der Postmoderne – Disskussion. – Heidelberg: VCH, Acta Humaniora, 1998. – 350 S.

5 Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen. – Cambridge: Polity Press, 1990. – 430 s.

6 Habermas Ju. Modern turaly filosofijalyқ diskurs //audarғan Gabitov T.H. Әlemdik filosofijalyқ mұra: 20 tomdyқ. Klassikalyқ emes batys filosofijasy. – Almaty: Zhazushy, 2006. – T.13. – B. 351–384.

7 Nurzhanov B.G. Opredelenie, konceptualizacija i organizacija obrazovatel’nyh strategij //Filosofija obrazovanija i ee rol’ v formirovanii gumanitarnogo tipa znanija. Sbornik 1. – Almaty: KazNU – Fond Soros-Kazahstan, 2002.
– S. 13-17.

8 Nurzhanov B.G. Strannaja Vselennaja Zhana Bodriara //Vestnik KazNU. Serija Filosofija. Politologija. Kul’turologija. – Almaty, 2007. – №1 (27) – S. 178–184.

9 Habermas Ju. Moral’noe soznanie i kommunikativnoe dejstvie. – SPb.: «Nauka», 2000. – 379 s.

Ибжарова Ш.А.

Образы человека и концептуальные подходы к определению целей образования в западной философии: греческий этап

Требование философско-методологического анализа основ человеческого бытия обусловлено актуализацией философско-антропологической проблемы в современном образовании, то есть созданием предельно обобщенного и целостного образа человека и соответствующей ему образовательной модели как способа формирования антропологического сознания, что способствовало бы сохранению онтологического единства мира и его аксиологической укорененности.

В данном исследовании представлены наиболее значимые выразители понимания идеи человека в греческой философии. Картина, образ, идея или модель человека, представленные в греческой философии, есть начало понимания человека в истории западной философской мысли, сквозь которую проглядывает целостность человека как идеальная цель систематизации усилий философской антропологии. Методологический инструментарий включает концептуальные подходы классиков философской мысли и современных исследо-вателей.

Ключевые слова: западная философия, греческий этап, цели образования, человек, образ, модель, пайдейя, теория образования.

Ibzharova Sh.A.

Image of a man and a conceptual approach to determining the goals of education in Western philosophy: Greek stage

The requirement for philosophical and methodological analysis of the foundations of human life caused actualization of philosophical and anthropological issues in modern education, that is, creating an utterly generic and holistic image of man and the corresponding educational model as a method of forming anthropological knowledge that would contribute to the preservation of the ontological unity of the world and its axiological rootedness.

In this research most meaningful express of understanding of idea of man is presented in Greek philosophy. The picture, character, idea or model of man, presented in Greek philosophy, is beginning of understanding of man in history of western philosophical idea through that looks integrity of man as an ideal aim of systematization of efforts of philosophical anthropology.

Key words: western philosophy, greek stage, the goals of education, the person, an image, model, paideia, theory of education.

Ибжарова Ш.А.

Батыс философиясында білім мақсатын анықтауда адам бейнесі және тұжырымдамалық келісімдер: Грек кезеңі

Адам өмірінің негіздерінің философиялық-әдістемелік талдауы қазіргі білімнің философиялық-антропологиялық өзектілігімен туындалған, яғни, антропологиялық сананы қалыптастыру әдісі ретінде адам образының тұтас және жалпылай түріне лайық білім беру үлгісін шығару, түбінде, әлемнің онтологиялық бірлігін сақтауына және оның аксиологиялық тұрақтылығына әкеледі.

Бұл зерттеуде грек философиясында адам идеясының түсінігінің ең маңызды көрсеткіштері ұсынылған. Грек философиясы ұсынған адамның көрінісі, бейнесі, ойы әлде үлгісі батыс философиясының тарихындағы адам мәселесінің түсінігінің бастамасы, оның артында философиялық антропологияның жүйелеу мақсаты ретінде адамның тұтастығы туралы ой жасырын табады.

Түйін сөздер: батыстық философия, грек кезеңі, білім беру мақсаты, адам, бейне, үлгі, пайдейя, білім теориясы.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 122/129

Ибжарова Ш.А.

Алматы Менеджмент Университет (ранее МАБ),
Республика Казахстан, г. Алматы
E-mail: sholpan68@list.ru

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА И КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ЦЕЛЕЙ ОБРАЗОВАНИЯ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ: ГРЕЧЕСКИЙ ЭТАП

Введение

Предметом данного исследования является западная культура или миросистема с ее богатейшим историко-философско-антропологическим наследием и пространством культурного и интеллектуального развитий с целью выявления и сопоставления понимания сущности человека и построения идеального образа человека, определяющего цели образования как результата взаимодействия религии, философии, литературы, общества и государства. Ретроспектива в нашем исследовании неизбежна в силу ряда причин: во-первых, в слежении поиска и смены идеалов историческими сообществами мы всегда вынуждены обращаться к прошлому; во-вторых, следует учесть как существующую преемственность взглядов в философии, так и столкновение взглядов и подходов, иначе говоря, конфликты между ними, определяющие векторное направление интеллектуального развития.

Поскольку осуществление заявленных целей и решение проблем в рамках одной исследовательской работы весьма утопичная идея, мы лишь попытаемся сделать наброски эскиза концепции, способствующего выявлению ее первоначальных контуров.

Материалы и методы

Введем несколько понятий и их определения в качестве исследовательского инструментария:

человек – био-психо-культуро-духовная система, характеризующаяся многокачественностью свойств и многомерной сущностью, целостным единством духовных и телесных свойств, исходящая из его меры как микрокосма Вселенной;

целостный человек – модель человека, в которой наряду с отражением триединства мира природы, общества и духа выражена внутренняя гармония, открытость и единство духа, души и тела; тождественен личности;

человек как личность есть целое, которое не может быть частью и в подчинении другому целому; сложный духовно-душевно-телесный состав человека представляет единый субъект,

находящийся вне отношения рода и индивидуума; личности характерны неизменность, единство судьбы и существование сверхличного;

модель – в самом широком смысле есть заместитель объекта, применяемый для его познания и/или практического преобразования; классификации моделей: 1) по природе (материальные, концептуальные, графические, математические, имитационные, машинные, формализованные); 2) по методологическому статусу (теоретические, эмпирические, идеализированные объекты);

образ – определенный вид сущего, расположенный между «вещью» и «представлением»;

образ человека – сложное когнитивное, смысловое и регулятивное начало, латентно присутствующее в культуре; как интегративное образование включает не только рационально-научные и философские интерпретации природы и сущности человека, но и измерения его существования, как нравственность, свобода, свободное целеполагание, жизненные стратегии; основанием гетерогенного образа современного человека является единство взглядов о целостном образе человека в системе целостной культуры.

Использование здесь художественного термина вполне объяснимо с позиции широты эпистемологических особенностей философского знания.

В первой части нашего исследовании в качестве основного рабочего понятия мы используем понятие «образ», имеющее огромную смысловую нагрузку, на что обращали внимание М. Бахтин [1], М. Мамардашвили [2], В. Барулин [3] и др.

Согласно М. Бахтину образ и символ диалектически соотносятся как тождество и нетождество, что предполагает понимание образа как данности и обозначения. В этом смысле образ соотносится «с идеей мировой целокупности, с полнотой космического и человеческого универсума» [1, с. 362]. Через раскрытие образа человека в ту или иную эпоху с помощью метаязыка философии возможно диалогическое осмысление сложного единства человеческой культуры. Как утверждает Бахтин, это процесс раскрытия на уровне большого времени: образ человека того или иного конкретного времени и пространства не просто в контексте мысли о нем, а в контексте события и соучастия, что ведет к взаимопониманию столетий и тысячелетий, наций, народов и культур.

Образ человека в философии нельзя приравнять к объекту, считает М. Мамардашвили, поскольку мы обращаем внимание не на человека конкретного как представителя той или иной эпохи, а на «удел человеческий», то есть человека возможно находящегося всегда в актуальном состоянии. В человеческом образе закреплены три вещи: высшее благо, красота и истина. Все они не в каком-то конкретном выражении заданы в нем, а присутствуют в качестве неделимого измерения.

Социологическая концепция образа человека представлена современным российским философом В. Барулиным. По его мнению, образ человека есть некий шифр, позволяющий понять важнейшие особенности общественного развития, поскольку в нем отражаются достижения, особенности человека, общества и воплощаются достижения культуры; в любом обществе он существует, функционирует в двух уровнях: экзистенциально-индивидуальном и идеолого-легитимном.

Экзистенциально-индивидуальный образ складывается, существует и функционирует на непосредственно-человеческом уровне, неотделим от бытия каждого субъекта и вплетен во всю ткань его жизнедеятельности; обладает всеобщностью и индивидуальностью.

Базой идеолого-легитимного образа является бытие общества, а субъектами его разработки являются определенные общественные силы и институты. Идеолого-легитимный образ человека есть продукт специализированного целенаправленного духовного производства, где синтезируются научные, философские, культурологические, нравственные и другие поиски и достижения; он фиксирует, теоретико-идеологически выражает и закрепляет конкретный образ; легитимен и эталонен; так же пропагандируем и тиражируем.

Если образ играет роль структурного принципа, гарантирующего целостность всей системы той или иной культуры, а образование – социокультурный феномен; следовательно, в его основании должен лежать некий всеобщий образ человека, отражающий сущность и предназначение его. Прерогатива философии в создании, формировании и эксплицировании такого образа бесспорно высока. На наш взгляд, необходимо учитывать связь образования с образами человека, содержащимися в конкретной культуре, которые строятся на основе имеющихся в обществе представлений о «должном». Образ человека, господствующий в той или иной культуре, оказывает неявное влияние на формирование образовательных систем, на процесс постановки целей образовательной деятельности, на разработку

методов их реализации и на конструирование перспективных моделей систем образования.

Поскольку западная философско-антропологическая мысль представлена достаточно большим количеством персоналий и их теоретические выкладки весьма значимы для успешного решения исследовательских задач, поставленных в данной работе, а мы ограничены формальными рамками научного исследования, то нам следует прибегнуть к средствам операционального мышления – классификациям, схемам, моделям и т.д.

В нашем историческом обзоре в качестве ориентира возьмем классический подход Платона к обоснованию образования в западной традиции, ориентированного на Культуру, Общество и Индивида и соответственно возьмем следующую классификацию:

культурноцентрический подход включает такие направления, как идеализм, рационализм, религиозная философия, консерватизм, философия культуры, герменевтика, аналитическая философия, реализм, эмпиризм, позитивизм и сциентизм. Исходным основанием этих направлений является опора на классическую традицию как источника истины и блага;

социоцентрический подход представляют утилитаризм, агностицизм, социальный реформизм и глобальная этика. Их исходное основание – стремление к общей пользе, прогрессу, вера в разумный идеал общества;

индивидоцентрический подход выражен в гуманизме, персонализме, прагматизме, либерализме и экзистенциализме. В этом подходе – исходные основания – добрая природа человека, личная польза и свобода личности.

Данная классификация тождественна тому, что предлагал С.И. Гессен в определении цели образования: «Главные направления в педагогике можно классифицировать... следующим образом... натурализм сводит весь процесс воспитания к первому его слою – опеке и дрессировке, социализм – ко второму слою – обработке молодого поколения соответственно потребностям (интересам) социальной группы, гуманизм – третьему слою – образованию. Моя собственная точка зрения в «Основах педагогики» не выходила за пределы гуманизма» [4, с. 172].

Немецкий философ В. Брюнинг [5], исходя из важнейших основных типов философских антропологий, прослеживая их в историческом развитии, системно разграничивая друг с другом, дает обзор-резюме философских картин человека: традиционный, индивидуалистский и персоналистский, иррационалистический, прагматистский.

П.С. Гуревич [6], истолковывая отношение человека с Богом, природой (космосом), логосом (ментальностью) и другим человеком, выделяет следующие подходы: природоцентризм, теоцентризм, социоцентризм, логоцентризм и антропоцентризм. Наряду с социокультурными контекстами исторических периодов в своей стратегии, он представляет всеобщее-логическое обобщение философских образов человека.

В качестве особой стратегии систематизации философско-антропологического знания современный исследователь О.Д. Гаранина [7] применяет традиционно-гносеологический критерий, согласно которому философские модели человека строятся как системы сущностных признаков, выделяющих человека из природного мира. Модель в данном случае означает мысленно представляемую систему, замещающую объект познания. А гносеологическая задача в том, чтобы фиксировать признаки, характеризующие сущностную основу человека, детерминирующие все срезы человеческого бытия. Поэтому философские модели при таком подходе имеют эссенциалистский характер и объясняют человека из заранее заданной сущностной основы или признака. Это следующие модели: спиритуалистическая (в рамках которой выделяются рационалистическая и рефлексивная модели); социологизаторская, культурологическая, негативистская, натуралистическая и экзистенциальная.

Основоположник философской антропологии М. Шелер [8] считает, что сущность человека в том, чтобы всегда иметь сферу абсолютного бытия перед своим мыслящим сознанием, образующую вместе с самосознанием, сознанием мира, языком и совестью одну неразрывную структуру. Человек свободен в выборе познания средств постижения сущности себя и мира вещей и способен к трем видам знания: к знанию ради господства или ради достижений, к сущностному, или образовательному знанию, и к метафизическому знанию, или знанию ради спасения.

По Шелеру, в западноевропейской мысли в самопонимании человека доминируют пять идейных направлений или теорий человека, принципиально определяющих сущности человека в ту или иную историческую эпоху: идея религиозной веры, идея homosapiens, идея homofaber, идея сверхчеловека.

В нашем обзоре мы не будем строго придерживаться подходов перечисленных персоналий, лишь будем следовать исторической логике про-

блемы и попытаемся представить наиболее значимых выразителей той или иной идеи. Конечную задачу настоящего исследования мы видим в установлении взаимной связи различных исторически данных нам картин, образов, идей или моделей человека таким образом, чтобы сквозь них проглядывала та целостность, которая и есть идеальная цель систематизации всех усилий философской антропологии.

Результаты и обсуждение

Поиск философских и антропологических оснований образования в истории западной философии начинается с софистов (Протагора), Сократа, Платона и Аристотеля, которые в интеллектуальном строе греческой философии были первостепенными философами [9, с. 152, 162].

Несколько штрихов о распределении пространства интеллектуального внимания в Древней Греции, где Сократ выступал центром сети, ее осью, поскольку через противостояния и споры он был соединен с каждой цепочкой, предшествующей ему по времени; от него же происходило большинство последующих школ. Первая цепочка – Протагор, Перикл, Анаксагор, Архелай, Сократ; вторая – Сократ, Платон; третья – Платон, Аристотель; последние две – свидетельство связки «учитель-ученик», двое основатели школ: Платон – Академии в 380 г. до н.э., Аристотель – Ликея в 335 г. до н.э. Синтезирующая эти связки, конечно, результат высшей абстракции или изобретение греков – идея разумного человека, возвышающая его над природой. Данная идея, по Шелеру, впервые сформулирована в классической греческой философии на основе новой мировоззренческой установки о противостоянии активно действующей формы-идеи и негативного, страдательного фактора бытия (материи).

В центре философствования Сократа и софистов была проблема человека. Протагор объявляет человека «мерой всех вещей». Человек у Протагора «мера» постольку, поскольку он позволяет кругу непотаенного – ограниченному для каждой человеческой самости – быть определяющей чертой своего существа. Самость человека становится тем или иным «Я» через свое ограничение окружающей средой непотаенного. Ограниченная принадлежность к кругу непотаенного составляет, среди прочего, человеческую самость. Человек превращается в «эго» через ограничение, а не через такое снятие границ, когда самопредставляющее «Я» само сперва раздувается до меры и средоточия всего представимого. «Я» для греков – название такого человека, который сам врастает в это ограничение и таким путем становится в себе самом самим собою. Человек, таким образом, есть каждый человек – я, ты, он, она – всякий, кто может сказать «Я», то есть, любое «Я» [10, с. 264].

Отвечая на вопрос, что есть человек, Сократ всегда отстаивал и защищал идеал объективной, абсолютной, универсальной истины. В диалогах Платона Сократ дает детальный и скрупулезный анализ индивидуальных человеческих качеств и добродетелей; пытается выявить их природу и определить их – как благо, справедливость, умеренность, доблесть и т.д. Сократовская ирония, его отрицательный ответ проливает свет на существо вопроса и представляет собой позитивное понимание проблемы человека. Природу человека и природу физических вещей нельзя исследовать одним и тем же путем. Если физические вещи можно описать в терминах их объективных свойств, то человека можно описать и определить только в терминах его сознания.

Сократ использует мышление в поиске и познании самого себя. Человек Сократа ищет себя не в одиночестве, а в диалоге с другими. В критической установке по отношению к собственной жизни и состоит реальная ее ценность. «А без... испытания жизнь не в жизнь для человека», – говорит Сократ в «Апологии» [11, с. 108]. Сократ определяет человека как такое существо, которое, получив разумный вопрос, может дать разумный ответ. Так понимается и знание, и мораль. Лишь благодаря этой основной способности – способности давать ответ самому себе и другим – человек становится ответственным и моральным субъектом.

Сократ не утверждал то же самое, что и Протагор, но именно его учительство сконцентрировало греческую мысль на человеке, поиске истины, человеческом достоинстве, познании человеком самого себя и жизни в согласии с нравственными нормами, диктуемыми разумом. Именно в разуме Сократ искал меру всего человеческого. Однако Протагор понимает человека шире. Он выделяет не только способность к мышлению, но и всю человеческую субъективность.

Платон своей философией предпринял попытку в греческом мире самому подняться к абсолютному и трансцендентному и научить этому других людей. Поэтому платонизм не беспристрастное умозрение, а концепция реальности, увенчанная педагогикой. Она учит восходить от

чувственного к умопостигаемому, от низшего к высшему, чтобы там, в вышине, обрести счастье в созерцании истины и в любви к Благу. Именно в этом заключается смысл и последнее основание бытия мыслящего человека. Поэтому человек, с точки зрения Платона, есть, прежде всего, душа. Она божественна по происхождению, нематериальна, вечна и бессмертна. Душа временно соединена с телом вследствие грехопадения. На нее возложена задача управлять телом, подобно тому, как руль правит кораблем или упряжкой лошадей – колесницей. Но тело – темница души. В этой жизни задача человека состоит в том, чтобы приготовиться к окончательному освобождению и достигнуть созерцания идей в иной жизни. Средством для этого служит диалектика. Если человек уклоняется от выполнения этой задачи, его душа перевоплощается в другое тело, утрачивая свою последнюю цель. Антропология Платона и позднейших платоников, особенно Плотина, оказала большое влияние на христианскую мысль поздней античности и средневековья, несмотря на то, что подлинные платоновские диалоги не были известны на Западе в полном объеме вплоть до XV века. К антропологии Платона мы вернемся в последующих наших исследованиях.

Аристотель был учеником Платона; но сила интеллекта заставила его разойтись с Платоном во многих вопросах и создать собственную философию, глубоко оригинальную, хотя и в немалой степени испытавшую влияние платонизма. Это касается, в том числе, антропологии. Аристотель написал обширный трактат «О душе», уже самим этим фактом указав на то громадное значение, которое он придавал человеческой душе, способностью разумения превосходящей все прочие роды сущего. Аристотель полагает, что душа и тело субстанциально соединяются в одну природу как две неполные природы – материя и форма. Платоновский дуализм исчезает. Душа, то есть форма тела, есть тот сущностный принцип, который сообщает материи бытие в качестве живого человеческого тела. Аристотель придает максимальное значение уму, в силу которого человек превосходит все прочие существа. Поэтому человек определяется Аристотелем как разумное живое существо или живое существо, имеющее разум или речь. Таким образом, видовым отличительным признаком человека Аристотель считает его познавательный элемент. Душа – это, прежде всего, мышление. Волевые, эмоциональные, экзистенциальные, исторические элементы отступают на второй план или вовсе не существуют. Зато человек по природе считается общественным существом согласно греческой ментальности, где столь большое значение придавалось социальной жизни в полисе. Только социальное общение гарантирует человеку такой образ жизни, при котором он может удовлетворять все свои потребности. В «Политике» Аристотель заявляет, что жить в изоляции могли бы только неразумные животные или боги [12].

Итак, в греческом понимании, человек – это микрокосм, который причастен всему ступенчатому строю бытия. При этом важно, что различные ступени в человеческом бытии не соединены механически или внешним образом, а образуют внутреннее субстанциональное единство. Устойчивый объективный порядок и субстанциональность человеческой личности вообще представляют два краеугольных камня традиционной антропологии. Тело и дух-душа – это две весьма несовершенные, неполные, незавершенные субстанции в человеке, два частичных принципа совершенной субстанции. Дух и душа взаимосвязаны не только в силу единства человеческого сознания, которое охватывает чувственную духовную жизнь, но и в силу единства всего человеческого бытия в целом. Они тождественны и совпадают, и такая духовная душа существенно связана с телом, из чего проистекает целостность человека.

Античный образ человека конкретизируют следующее: человек наделен божественным началом, которое формирует и приводит в порядок мир космос и бытие, познание которых истинно; оно в качестве логоса и человеческого разума претворяет в действительность свои идеальные содержания, например, «власть духа»; с исторической точки зрения оно абсолютно и постоянно, что выражается в вечном движении и образовании [8, с. 77].

Плодом этих философских размышлений стал греческий идеал воспитания и образования, пайдейя. Это слово обозначает процесс, в котором человек формирует свои способности согласно телеологическим нормам, основанным на космическом и социальном порядке. В рамках пайдейи главная роль отводится теоретической стороне, которая призвана определять и направлять практику. Средством воспитания и самоосуществления человека является полис.

Мы подходим к важному пункту нашего исследования – выявлению теории воспитания и образования, пайдейи, соответствующей данному образу и идеалу человека; соотношению

сущности человека и образовательных целей в греческой философии.

«Пайдейя» в переводе с греческого означает «культура», «образование», «воспитание». Греки понимали «пайдейю» как посредника между Космосом и человеком. Космос трактовался как макромир, где все совершенно и безупречно, и человек – частица этого Космоса, микрокосм, который в единичном варианте воплощает свойства, присущие макрокосмосу. Пайдейя играет роль посредника между Космосом и человеком, «шлифуя», воспитывая и образовывая его. Этимологически «пай» обозначает состояние детства (то же самое в слове «пайдагагос» – «ведущий детей», «присматривающий за детьми»), пайдейя – доводка, шлифовка, совершенствование, воспитание ребенка.

По мнению В. Йегера, слово παιδεια впервые появляется в V в., имело простое значение «уход за детьми» и далеко от высшего своего дальнейшего предназначения. В то же время понятие «арете» как сила, способность осуществлять какие-либо действия, как выражение его совершенства приближена к пайдейе в первоначальном понимании [13, с. 31].

В современный философский язык этот термин ввел немецкий философ В. Йегер в своем исследовании «Пайдейя. Воспитание античного грека». Сегодня это понятие является основополагающим в развитии философии образования и в совершенствовании культуры в современном мире. Пайдейя была девизом и главной темой XX Всемирного философского конгресса (август 1998, Бостон, США). В январе 2002 г. этой же теме была посвящена Международная конференция «Пайдейя для XXI века», состоявшаяся в Вене (Австрия).

В материалах конгрессов были представлены современные концептуальные интерпретации παιδεια. И. Кучуради акцентирует внимание на этическом или нравственном аспекте пайдейи и понимает ее «в качестве философского образования в широком смысле, которое также составляет необходимое субъективное условие для борьбы против социальной несправедливости и за осуществление прав человека в целом»; «образование, которое не стремится быть вне культуры»; «обучение, которое показывает обучаемому, куда смотреть, а не что он видит»; «которое подводит обучаемого к пониманию проблем, как теоретических, так и практических»; «обучение, направленное на развитие этических способностей, предназначенное помочь обучаемому понять человеческую идентичность» [14, с. 30].

Моримиши Като [15] акцентирует свое внимание на диалогическом понимании пайдейи. Во-первых, в диалоге важны открытость, слушание (обязательно с активным вопрошанием) к сообщению другого, как проявление собственной скромности и ограниченности в отношении своего Я и восхищение пред превосходящими нас. В основе пайдейи лежит идея возделывания человека духовного и нравственного, поэтому речь идет о понятии «человеческое достоинство», восходящем к платоновской идее о человеческой душе, связанной с царством идей. Философская традиция о диалогическом смысле пайдейи связана с именами Сократа, Н. Кузанского, Г. Гадамера и не является исключительно западным достоянием, поскольку сходно с ним и конфуцианское понятие «обучение» (*хие*). Като убежден, что диалогический подход к пайдейе перспективен, поскольку предполагает одновременно и глубокое признание человеческой и культурной ограниченности и веру в общее основание различных культур и верований, которые возможны только благодаря совместному поиску. Пайдейя сделает людей более открытыми другим голосам, одновременно слушателями и учителями.

По К. Биллеру (онтологическое понимание) [16], в основе пайдейи лежат следующие положения: бытийствование человека подчиняется телеологическому принципу жизни во имя добра, столь необходимому не только отдельному человеку, но и всему его роду; для решения этических задач, вытекающих из взаимоотношения с миром, человек нуждается в тренировке, обучении и подготовке; «общее дело» способно диалектически увязать себялюбие и самоотверженность, поэтому человек может и должен действовать из собственной выгоды или карьеры; пайдейю можно и должно применять повсюду в мире, конечно, учитывая культурные особенности. В этом смысле, пайдейя должна быть интегральной – подходящей для всех людей, охватывающей все знания, традиции Востока и Запада.

Пол Грош (культуросозидающее понимание) [17] считает, что призвание философии – формирование человека через его духовность. Духовность – это способ жить, быть материальным существом, или телом, отличающий живого от мертвого. Дуализм термина отражен в греческих понятиях «псюхе» и «пневма». «Псюхе» – это жизненный принцип, оживляющий безжизненные материальные тела. Позднее у греков его называли жизненной силой, приводящей в движение саму Вселенную,

а у латинян anima или душа. В платоновской полурелигиозной концепции бессмертная душа имела высший статус по отношению к телу. Обладание жизнью и духом подразумевает нечто глубоко мистическое, к коим относятся человеческие существа, Бог, мораль и искусство. По Грошу, быть духовным – это жить в соответствии с встроенным телосом, выражающим богатую и мистическую сторону человеческого существа, разделяющего пространство жизни с другими живыми человеческими существами. Филон Александрийский суммировал следующие духовные упражнения четырех основных школ античности (платонизма, аристотелизма, стоицизма и эпикуреизма): изучение (zetesis), исследование (skepsis), чтение (anagnosis), слушание (akroasis), внимание (prosoche), самообладание (enkrateia), безразличие к безразличным вещам, медитация (meletai), терапия страстей, воспоминание о хороших вещах и выполнение долга. Из коих П. Грош вывел следующие синтезирующие принципы пайдейи: учиться жить, умирать, вести диалог и читать. В широком смысле, философия, связав практические и теоретические формы духовности, может воспитывать человечество.

Что касается греческой философии, то существовало три основных понимания пайдейи, которые связаны с пониманием истины и возможностью ее познания.

Авторитарное понимание было сформулировано досократиками: Парменидом и Гераклитом. Досократики, придерживавшиеся эзотерического взгляда, считали, что абсолютная истина доступна интуитивному пониманию и выражению в словах небольшому количеству мудрецов. Парменид полагал, что как бытие отделено от мира видимости, так и мудрый человек, способный усматривать бытие, отделен от толпы, неспособной продвинуться дальше видимого мира. Гераклит говорил, что только лишь мудрый человек способен услышать вечный Логос, скрытый за постоянно меняющимся потоком внешних событий. Истинному мудрецу предназначено вещать истину с кафедры (excathedra).

Релятивистское, «демократичное» понимание пайдейи присуще софистам: Протагору и Горгию. Целью пайдейи становится преподавание истин, выгодных или могущих быть выгодными ученикам и тем сообществам, к которым они принадлежат. Хотя профессия софистов («политическоетέχνη») обучала политическому арете (техническое не в современном понимании), но имела гуманистическую направленность, поскольку речь идет о человеческом образовании в целом. Принципом софистического образования и воспитания является формализация человеческого ума: сообщение энциклопедического знания и формальное развитие ума в разных областях. Хотя именно Протагор обращал внимание на формирование души с помощью поэзии и музыки. В этом смысле возникает следующий принцип софистического воспитания – социально-обусловленное умственное воспитание. Софистическое воспитание привело к рационализации политического воспитания и всей жизни в целом. Они же как наиболее ярко выраженные индивидуальности заложили основы века индивидуализма, имеющего столь продолжительное существование. «Благодаря им παιδεια вошла в мир в смысле осознанной идеи и теории образования и была поставлена на рациональный фундамент» [13, с. 347].

Диалогическое понимание Сократа появилось как возражение релятивизму софистов и описано в ранних и средних диалогах Платона. Сократовская пайдейя состоит в совместном поиске истины, недоступной во всей ее полноте пониманию человека, но к которой он, тем не менее, может приблизиться. Сократ вносит существенное дополнение в понимание пайдейи: воспитание – это не только развитие способностей и передача знания, а предоставление возможности человеку достичь высшей цели в жизни. Основные формы беседы Сократа-учителя: увещевание и испытание направлены на воспитание и заботу о душе. Воспитание сограждан для Сократа равноценно служению Богу. По Сократу, душа – это божественное в человеке и тождественное мыслящему духу и нравственному разуму. Забота о ней есть забота о ценностях и истине. Служение душе или «псюхе», по Сократу, есть богослужение. Сократовский религиозный оттенок понимания души не совпадает с идеями христианских мыслителей. Он не считает, что духовное начало присутствует исключительно только в человеке. Оно присуще любому творению. «Всякое творение, обладающее разумом, подобным человеческому (φρονησz), в принципе должно быть способно и к обладанию душой; но в то время как благодаря существованию тела и души – различных частей человеческой «природы» – тело человека одухотворяется, душа принимает на себя отражение телесной природы (φυσιz). Духовным оком она воспринимается как нечто осязаемое и постольку способная подчиниться форме и порядку. Как и тело, она является частью космоса, более того,

она сама по себе – космос, хотя для восприятия грека оба они суть едины. Эта аналогия души и тела распространялась и на то, что грек обозначал словом «добродетель» (арете), которую так почитали в греческом полисе. Это слово обозначало и храбрость, и рассудительность, и справедливость, и праведность. Все эти совершенства свойственны душе, так же как телу присущи здоровье, сила и красота» [13, с. 72-73].

Заключение

Антропоцентрическая и гуманистическая сущность греческой философии в своем развитии от идеи космоса к идее человека достигла вершины в творчестве Сократа, Платона и Аристотеля. Гуманизм, будучи духовным принципом греческой философии и воспитания, обращен не к отдельному индивиду, а к идее Человека в целом, «как общезначимому и обязывающему образцу своего вида» [13, с. 23]. К сожалению, данная трактовка *пайдейи* утратила свою значимость уже в эпоху Нового времени, когда в человеке видели отдельного индивида, автономного субъекта, что привело к потере им духовности в современной индивидуалистической цивилизации.

Современные интерпретации παιδεια подтверждают ее воспитательную, культурную и этическую направленности. В классическом смысле п*айдейя* – это *Философия*, в содержательном плане интегрировавшая функциональные назначения культуры (как осознанного идеала человеческого совершенства), воспитания (как средства человеческого сообщества для телесного и духовного продолжения своего рода) и образования (как создания идеального типа человека, обладающего внутренней цельностью и особым складом).

«Пайдейя», понимаемая как «*культура»,* подразумевает формообразование человека соответственно осознанному идеалу, то есть человеческое формирование есть «возделывание духа». Отсюда *«образование»* есть сознательный процесс формообразования, отражающий сущность воспитания в платоновском смысле, понимаемый им как соответствие эстетической идее или норме, внутренне присущей художнику. Пайдейя подразумевает стремление человека к формированию общего мировоззрения, чему посвящена вся человеческая жизнь. Пайдейя есть внутренняя жизнь, духовность и культура.

Греческая философия есть попытка впервые представить человека в его отличии от природы и в его превосходстве над нею, главным образом благодаря способности к мышлению, речи и общественной жизни. Греческая культура как колыбель европейской культуры породила понятие логоса (разума) как видового отличительного признака, возносящего человека над всеми прочими существами и позволяющего ему общаться с богом. Логос освобождает культуру от мифов и открывает человеку путь к настоящей науке. Далее, в греческой культуре был осознан конституциональный дуализм человеческой личности, присутствие в ней высшего, духовного и бессмертного компонента. На основе этого была создана этика самообладания и самовоспитания, сделан крен в сторону гуманизации реальности человеческой личности. Важнейшие понятия индивида и субстанции, которые позднее будут использованы для определения личности, тоже являются продуктом греческой философской мысли. Философская антропология Запада многим обязана греческому мышлению, которая породила высокий гуманизм, питавший Европу в последующие эпохи.

Литература

1 Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 423 с.
2 Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – 2-е изд., изм. и доп. – М.: «Прогресс - К», 1992. – 415 с.
3 Барулин В.С.. Российский человек в XX веке. Потери и обретение себя: монография. – Спб.: Алетейя, 2000. – 241 с.
4 Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. – М.: «Слово», 1923.
5 Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние // Западная философия: итоги тысячелетия / Сост. В.М. Жамиашвили. – Екатеринбург: «Деловая книга», Бишкек: «Одиссей», 1997. – С. 209-410.
6 Гуревич П.С. Философская антропология. – М.: Вестник, 1997. – 448 с.
7 Гаранина О.Д. Homo totus. Взаимосвязь природы и сущности человека: философско-методологический анализ. – М.: РФО/МГТУГА, 1999. – 204 с.
8 Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
9 Коллинз Р. Социология философии: глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1281 с.

10 Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 261-313.
11 Платон. Апология Сократа // Платон. Соч. в 3 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1968. – С. 81-112.
12 Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 376–644.
13 Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Изд-во «Греко-Латинскийкабинет Ю.А. Щичалина». – М., 2001. – Т.1. – 593 с.
14 Кучуради И. παιδεια как субъективное условие разумного осуществления прав человека // Вопросы философии. – 1999. – №.8. – С.29-35.
15 Kato M. Greek paideia and its contemporary significans // http: www.bu.edu/wcp/papers/educ/educcotu.htm
16 Biller K. "Paideia": An introduction a contribution to the education of humanity // http://www.bu.edu/wcp/papers/educ/educcotu.htm
17 Grosch P.D. Paideia: Philosophy educating humanity through spirituality // http://www.bu.edu/wcp/papers/educ/educcotu.htm

References

1 Bakhtin M.M. Estetikaslovesnogotvorchestva. – M.: Iskusstvo, 1979. – 423 s.
2 Mamardashvili M.K. Kakiaponimaiufilosofiiu. – 2-e izd.,izm. idop. – M.: «Progress - K», 1992. – 415 s.
3 BarulinV.S..Rossiiskiichelovek v XX veke. Poteriiobreteniesebia: monografiia. – Spb.: Aleteiia, 2000. – 241 s.
4 Gessen S.I. Osnovypedagogiki. Vvedenie v prikladnuiufilosofiiu. – M.: «Slovo», 1923.
5 Briuning V. Filosofskaiaantropologiia. Istoricheskiepredposylkiisovremennoesostoianie // Zapadnaiafilosofiia: itogitysiacheletiia. Sost. V.M. Zhamiashvili. – Ekaterinburg: «Delovaiakniga», Bishkek: «Odissei», 1997. – S. 209-410.
6 Gurevich P.S. Filosofskaiaantropologiia. – M.: Vestnik, 1997. – 448 s.
7 Garanina O.D. Homo totus. Vzaimosviaz' prirodyisushchnosticheloveka: filosofsko-metodologicheskiianaliz. – M.: RFO/MGTUGA, 1999. – 204 s.
8 Sheler M. Izbrannyeproizvedeniia. – M.: Gnozis, 1994. – 490 s.
9 Kollinz R. Sotsiologiiafilosofii: global'naiateoriiaintellektual'nogoizmeneniia. – Novosibirsk: Sibirskiikhronograf, 2002. – 1281 s.
10 Khaidegger M. Evropeiskiinigilizm // Problemacheloveka v zapadnoifilosofii. – M.: Progress, 1988. – S. 261-313.
11 Platon. ApologiiaSokrata // Platon. Soch. v 3 t. T. 1. – M.: Mysl', 1968. – S. 81-112.
12 Aristotel'. Sochineniia: V 4 t. T. 4. – M.: Mysl', 1983. – S. 376–644.
13 Ieger V. Paideiia. Vospitanieantichnogogreka. Izd-vo «Greko-LatinskiikabinetIu.A. Shchichalina». – M., 2001. – T.1. – 593 s.
14 Kuchuradi I. παιδεια kak subiektivnoe uslovie razumnogo osushchestvleniia prav cheloveka // Voprosyfilosofii. – 1999. – №.8. – S.29-35.
15 Kato M. Greek paideia and its contemporary significans // http: www.bu.edu/wcp/papers/educ/educcotu.htm
16 Biller K. "Paideia": An introduction a contribution to the education of humanity // http://www.bu.edu/wcp/papers/educ/educcotu.htm
17 Grosch P.D. Paideia: Philosophy educating humanity through spirituality // http://www.bu.edu/wcp/papers/educ/educcotu.htm

Исмагамбетова З.Н.,
Галиев А.А., Баткалова К.

Экзистенциальная семиотика Э. Тарасти (На основе анализа Eero Tarasti «Seinund Schein: Explorationsin Existential Semiotics» (De Gruyter Mouton, 2015))

В данной статье раскрывается история формирования нового научного направления – экзистенцальной семиотики. Автором этого направления является финский ученый, исследователь музыкальной культуры Ээро Тарасти. В статье дается характеристика основным положениям экзистенциальной семиотики, рассматриваются истоки его концепции. Центральными категориями работы Э. Тарасти выступают такие понятия, как «быть», «делать» и «казаться». С помощью этих понятий ученый объясняет важнейшие социальные проблемы современного мира. Методологические принципы Э. Тарасти позволяют рассмотреть различные «малые искусства», например театрализованное представление. Объектом экзистенциальной семиотики могут стать разные аспекты повседнвеной жизни человека, которые соприкасаются с экзистенциальными переживаниями.

Ключевые слова: Э. Тарасти, семиотика, знаки, экзистенциальная семиотика, музыкальная культура, экзистенциальные переживания, повседневность.

Ismagambetova Z.N.,
Galiev A.A., Batkalova K.

Existential semiotics E. Tarasti (based on the analysis Eero Tarasti «Seinund Schein: Explorationsin Existential Semiotics» (De Gruyter Mouton, 2015))

The authors of given article elaborates on the history of formation of a new scientific direction - existential semiotics. This direction has been invented by a Finnish scientist, researcher of musical culture Eero Tarasti. The authors give description of the main provisions of existential semiotics as well as considers the origins of this concept. The central categories of the E. Tarasti's work are such notions as "being", "doing" and "appearing". The scientist explains the most important social problems of the modern world by using these concepts. Methodological principles of E.Tarasti allow us to consider a variety of "small arts", for instance a theatrical performance. Different aspects of people's daily life, which is connected with existential experiences, can become an object of existential semiotics.

Key words: E. Tarasti, semiotics, existential semiotics, sign, musical culture, existential experience; daily routine.

Исмагамбетова З.Н.,
Галиев А.А., Баткалова К.

Э. Тарастидың экзистенциалды семиотикасы (Eero Tarasti «Seinund Schein: Explorationsin Existential Semiotics» (De Gruyter Mouton, 2015) еңбегін сараптау негізінде)

Бұл мақалада авторлар жаңа ғылыми бағыттың қалыптастыру тарихын экзистенциальды семиотика бағытын ашады. Бұл бағыттың авторы фин ғалымы, музыкалық мәдениетті зерттеуші Ээро Тарасти болып табылады. Мақалада авторлар экзистенциалдық семиотиканың негізгі ережелерінің сипаттамасын береді, оның концепциясының қайнар көздерін қарастырады. Э.Тарастидың жұмысының басты орталық категориясы «болмыс», «жасау», «көріну» сияқты ұғымдар болып табылады. Осы ұғымдардың көмегімен ғалым қазіргі заманғы әлемнің ең маңызды әлеуметтік мәселелерін түсіндіреді. Э.Тарастидің әдістемелік принциптері әртүрлі «шағын өнер», мысалы театрландырылған көрініс ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Экзистенциалдық семиотиканың объектісі ретінде экзистенциальды өмірмен байланысты күнделікті адам өмірінде қолданылатын әртүрлі аспектілер болуы мүмкін.

Түйін сөздер: Э. Тарасти, семиотика, белгілер, экзистенциалды семиотикасы, музыкалық мәдениет, экзистенциалдық тәжірибе, күнделікті өмір.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 008:1-027.21

***Исмагамбетова З.Н., Галиев А.А., Баткалова К.**

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
*E-mail: zuchra-50@mail.ru

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ СЕМИОТИКА Э. ТАРАСТИ (НА ОСНОВЕ АНАЛИЗА EERO TARASTI «SEINUND SCHEIN: EXPLORATIONSIN EXISTENTIAL SEMIOTICS» (DE GRUYTER MOUTON, 2015))

Экзистенциальная семиотика представляет собой одно из ангажированных и актуальных научно-исследовательских направлений в философии культуры. Родоначальником научного напралевния является финский ученый, профессор Э. Тарасти. Теоретический влкад Э. Тарасти заключается в том, что он попытался объединить два противоборствующих подхода, которые сложились в области исследования человечской творческой деятельности: структурно-семиотичекий и экзистенциальный. Если структуралистская семиология редуцировала всякую человечность и всякую подлинность к игре структур и властных диспозитивов, то экзистенциалистский подход стоит на защите неповторимости аутентичности, самоценности, самодостаточности человеческого существования, подлинности человеческих эмоций. В нашей повседневной жизни личная жизнь индивида находится под контролем социальных институтов, на нее оказывают воздействие дискурсы, нормы, нарративы и метанарративы. Как следствие, жизнь индивида предстает как неаутентичная жизнь. Для достижения собственной аутентичности человек должен оказаться в «пограничной ситуации», которая связана с эмоциями, чувствами, переживаниями. Однако, такое состояние зачастую оценивается как «негативное», потому что такое существование сопровождается отчаянием, страхом, тоской и т.д.

Эти два противоборствующих подхода в осмыслении человеческой жизни попытался объединить финский семиотик Ээро Тарасти. В своей монографии «Экзистенциальная семиотика» (2000) ученый отмечает, что в жизни индивида существуют и индивидуальные, экзистенциальные, «жизненные» знаки. Сама жизнь, природа, другие люди, общество производят такие знаки. Задача состоит в том, чтобы эти знаки вовремя заметить и верно (для нас самих) их интерпретировать. Человек приобретает чувствительность к «жизненным знакам» в экзистенциалистской «пограничной ситуации». Профессор Ээро Тарасти разрабатывает концепцию экзистенциальной семиотики, совершенно новой парадигмы в изучении знаков, значений и коммуникации.

Для казахстанской научной реальности интересные исследования в области экзистенциальной семиотики пока еще не

стали узнаваемыми, и потому введение в мир музыкальной семиотики, в мир экзистенциальных знаков, существующих в социальном мире, знакомство с интересными и оригинальными открытиями Э. Тарасти весьма ангажированны в современных условиях. В данной статье авторы рассматривают основные положения работы всемирно известного семиолога и музыковеда, финского профессора Ээро Тарасти, изложенные в его монографии «Sein und Schein: Explorations in Existential Semiotics» (De Gruyter Mouton, 2015).

Профессор Ээро Аарне Пекка Тарасти родился 27 сентября 1948 года в г. Хельсинки, Финляндия. Финский музыковед и семиолог Ээро Тарасти в настоящее время является профессором музыковедения в Университете Хельсинки. В качестве музыковеда Ээро Тарасти изучал классическую музыку, и большую часть его научных поисков занимали музыкальные каноны представителей западной классической школы, как Моцарт, Бетховен, Вагнэр, Шуман, Шопэн, Лист. Важное место в его исследованиях занимает творческая деятельность французских композиторов, начиная от Чаусона до Дебюси. Ученый также не обошел вниманием и музыкальные шедевры финских композиторов, в первую очередь, Сибелиуса, а также Каянуса и Марттинена.

Ээро Тарасти получил докторскую степень в Университете Хельсинки в 1978 году, написав диссертацию на тему *«Миф и музыка Рихарда Вагнера, Сибелиуса и Игоря Стравинского»* [1]. С 1979 по 1984 гг. работал в качестве профессора по музыковедению в различных университетах Финляндии. Профессор Тарасти занимал должности Директора и Президента в нескольких международных ассоциациях семиологов и музыкальных сообществ, а с 1970-х гг. является автором и редактором множества книг, охватывающих семиотический подход к музыке.

Становление Ээро Тарасти в качестве семиолога началось с интереса ко всем аспектам человеческой культуры и теоретическим формациям. Научную деятельность Ээро Тарасти начал как структуралист в научной школе выдающегося ученого Леви-Стросса, затем перешел в Парижскую семиотическую школу под руководством ее основателя А.Ж. Греймаса. За последние два десятилетия Ээро Тарасти трудился над разработкой собственной теории, которую он назвал экзистенциальной семиотикой. По мнению ученого, наиболее значимой семиотической концепцией данной теории является трансцендентальность. Среди научных разработок автора последних лет можно выделить такие труды, как: Экзистенциальная семиотика (Indiana. UniversityPress, 2000), Fondements dela sémiotique existentielle (Основы экзистенциальной семиотики, L'harmattan, 2012), которые были переведены на итальянский, китайский и болгарский языки. А в июне 2015 г. вышла в свет очередная его работа SeinundSchein. Explorationsin existential semiotics (NewYork, 2015).

Профессор Тарасти смог удачно сочетать свое профессиональное увлечение музыкой и семиотикой. В 1984 г. он основал на французском радио международный проект Significationmusicale (Музыкальная сигнификация), который в последующем разросся до масштабов широкой аудитории, включающей более 500 ученых; под его началом проводились различные конгрессы по всей Европе. Одновременно профессор организовывал международные докторские семинары по музыке. Наиболее фундаментальной работой ученого в области музыки явилась работа A Theory of Musical Semiotics (Теория семиотики музыки, IndianaUniversityPress, 1994), которая широко использовалась в качестве основного учебника в музыкальных учреждениях в различных частях мира. Самая последняя работа ученого в сфере семиотики музыки – это Semiotics of Classical Music. How Mozart, Brahms and Wagner Talk To US (Семиотика классической музыки: как беседуют с нами Моцарт, Брамс и Вагнер, Berlin: Mouton, 2012), была распродана всего лишь в течение месяца.

По словам ученого, семиотика значительно обогатила его творческую и научную жизнь. С 1988 г. по 2013 г. Ээро Тарасти руководил Международным Институтом Семиотики (International Semiotic Institute (ISI) в Иматре, Восточной Финляндии. Институт во главе с Ээро Тарасти стал местом проведения десяти Международных конгрессов по семиотике, тем самым превратившись в платформу для развития академических связей между семиологами мира. С 2004 по 2015 г. Профессор Тарасти был президентом Международной Ассоциации Семиотических Исследований.

Профессор Ээро Тарасти женат на Элизабет Ээйла Марита Тарасти, которая также является пианисткой и музыковедом.

Таким образом, за свою долгую профессиональную жизнь профессор музыковедения Ээро Тарасти успел сделать многое. Он является исследователем музыки и пионером в области семиотики в Финляндии, а также ведет международную деятельность всемирного масштаба.

Следует отметить, что выдающийся ученый уже несколько лет сотрудничает и с учеными Казахстана, одновременно выступая в качестве зарубежного научного консультанта ряда PhD докторантов КазНУ им. аль-Фараби, занимающихся исследованиями в области семиотики. Так, в прошлом учебном году профессор провел серию лекций на факультете философии и политологии КазНУ в рамках программы МОН РК «Привлечение зарубежных специалистов в вузы РК». Более того, благодаря такому сотрудничеству, обучающиеся вуза из числа магистрантов и докторантов имеют возможность прохождения научно-исследовательской стажировки в Университете Хельсинки под руководством профессора Ээро Тарасти. Авторы статьи надеются, что взаимодействие с данным ученым получит дальнейшее развитие на благо казахстанской науки, будет способствовать экзистнециально-семиотическим исследованиям среди нового поколения молодых ученых.

«Sein», «Schein» и «Dasein» в экзистенциальной семиотике Ээро Тарасти

Монография профессора Ээро Тарасти «Sein und Schein: Explorations in Existential Semiotics» (2015) является результатом размышлений автора на протяжении нескольких последних лет. Издание расчитано на широкий круг читателей, кому небезразлично философское понимание жизненных вопросов, встающих перед каждым человеком.

Центральными категориями работы выступают такие понятия, как «быть», «делать» и «казаться», к которым ученый прибегает при объяснении важнейших социальных проблем современного мира, а также при рассмотрении различных так называемых «малых искусств», как театрализованное представление и гастрономия как объект семиотических исследований.

Ученый, развивая свою теорию, отталкивается первоначально от философских идей континентальных мыслителей, как Кант, Гегель, Ясперс, Хайдеггер, Арендт и Сартр, и все же сохраняет верность традициям европейских семиологов, в частности Парижской школе. Ээро Тарасти, таким образом, презентует неосемиотический подход через поиск новых теорий и сфер для изучения в рамках данного подхода.

Согласно самому ученому его работа представляет собой философские размышления об «онтологическо-трансцендентальных» проблемах экзистенциальной семиотики. Ученый Э. Тарасти начинает свое повествование с категории «бытия» (Sein). От главы к главе он переходит к рассмотрению категории «казаться» (Schein), избирая в качестве объекта семиотического анализа эмпирический мир, в котором мы с вами живем. Предметом его исследований являются широкий спектр культурных явлений – от культурных кейс-стади до театральных выступлений. Более того даже «малое искусство», включающее в себя и гастрономию, становится предметом его рефлексии.

Читатель может задасться вопросом, что же общего во всех этих вопросах, каков же объединяющий фактор? А ответ можно найти в новой парадигме экзистенциальной семиотики, разработанной ученым. Ээро Тарасти начал заниматься разработкой данной концепции еще в 2000 г., основные положения новой теории были изложены в его первой монографии опубликованной на английском языке издательством IndianaUniversityPress. Затем последовали более расширенные и углубленные версии данной концепции в различных научных трудах, посвященных основам экзистенациальной семиотики. Среди них следует отметить работы «Fondementsdela sémiotique existentielle» (Paris: L'Harmatta, 2009) и «Fondamentidi semiotica esistenziale» - 2010 (Roma, Bari: GiuseppeLaterza); более того, эти труды были опубликованы на болгарском, китайском языках, в настоящее время ведется работа по изданию переводов на турецком языке и фарси.

Разъясняя истоки своей теории, Ээро Тарасти пишет, что, стараясь возобновить уже существующие «классические» подходы к семиотике, его теория берет начало с европейской семиотической школы, в частности, Парижской школы семиотики, основанной А.Ж. Греймасом. В результате семиотический квадрат Греймаса у Тарасти переходит в «Модель Z» (Zmodel), и соответственно многие его элементы были изменены. Тем не менее, в условиях развития неосемиотики, ученый полагает, что каждый семиолог может продолжать считать себя последователем Греймаса, Лотмана либо же Пирса без каких-либо беспокойств, более того классические теории ни в коем случае не теряют свою силу в изучении Dasein. Новая теория предлагает более широкий контекст для семиотического исследования.

С другой стороны, экзистенциальная семиотика отталкивается от идей континентальной философии Канта, Гегеля и Кьеркегора, а также Хайдегера, Ясперса, Арендта, Сартра и др. При этом ученый в предисловии к своей работе акцентирует внимание читателей на том, что в данном контексте слово «экзистенциализм», бе-

зусловно, предполагает само понятие «экзистенциализм». Тем не менее, это ни в коем случае не означает какой-либо возврат к экзистенциализму в старом понимании. Время никогда не возвращается назад, и в современных условиях теория, написанная сегодня, должна отражать текущие условия, текущую реальность.

В рамках концепции экзистенциальной семиотики ученый старается понять фундаментальные вопросы современного мира, его этические и аксиологические основы, даже в некоторой степени охватывает и теорию сопротивления, пытаясь найти ответ на извечный философский вопрос, озвученный Львом Толстым «Что делать?». В этой связи Ээро Тарасти убежден, что здесь проповедь уже не в силах помочь, а нужна особая теория, если мы хотим достичь долгосрочных результатов.

Таким образом, концепция экзистенциальной семиотики Ээро Тарасти представляет собой синтез семиотических и философских традиций. Ученый считает, что семиотика на сегодняшний день переходит к изучению социальных вопросов, в том числе психологии культуры, хотя семиотика не тождественна психологии, а ее метаязык считается концептуальным. Как бы то ни было, такие вопросы, как диалогизм Бахтина, критицизм некоторых теорий по культуре, отражают подобные рефлексии. И вопросы трансцендентности становятся вопросами семиотики. Более того, ученый рассматривает саму семиотику как трансцендентальное искусство, иллюстрируя это следующим примером, перефразируя немного Соссюра. Каждый акт коммуникации представляет собой усилия Мистера «А» в целях достучаться в «неизвестную/отличающуюся психологию» бессознательного Мистера «Б». Тем самым ученый обосновывает то, что каждый знак ссылается на нечто отсутствующее, т.е. трансцендентальное. Задача состоит в том, чтобы эти знаки вовремя заметить и верно интерпретировать. Человек, стараясь интерпретировать полученные знаки, которые ученый называет «жизненными знаками», попадает в экзистенциальную «пограничную ситуацию» и в результате собственных усилий по присвоению верных обозначений тому или иному знаку приобретает особую чувствительность к такого рода «жизненным знакам». Профессор Тарасти обращает внимание на необходимость верного толкования окружающей нас действительности, ведь люди всегда стремились понять, что на самом деле для них означает то или иное событие, то или иное обстоятельство, имеющее место в жизни всякого человека.

Как мы видим, экзистенциальная семиотика направлена на изучение жизненных знаков изнутри, т.е. каждый феномен в ее уникальности, движении, а сами знаки в экзистенциальной семиотике находятся в постоянном движении вокруг Dasein, т.е. здесь и сейчас, и нашего мира с его объектами и субъектами, а также трансцендентального. И в результате противоречия между Dasein определенного субъекта и тем, что находится за ее пределами, возникают совершенно новые категории знаков. В основе концепции Dasein имеет значение «быть здесь», данное понятие рассматривалось такими немецкими философами, как Хайдеггер и Ясперс. Согласно Тарасти, экзистенциальная семиотика вкладывает несколько иной смысл в это понятие, нежели Хайдаггер, у которого Dasein имеет большее отношение к личностному, т.е. моему опыту, а в понимании же Тарасти категория Dasein не только относится к субъекту, т.е. ко мне, но и к Другим /Others. За Dasein, за той реальностью, в которой мы живем, существует трансцендентальное.

Ээро Тарасти определяет трансцендентальное как нечто отсутствующее в окружающей действительности, но, тем не менее, существующее в нашем сознании.

Трансцендентальное движение в Dasein в понимании ученого включает в себя два трансцендентальных действия – это отрицание /negation и аффирмация /affirmation.

Субъект, осознав некую пустоту и бессмысленность бытия в своем текущем Dasein, начинает поиски новых знаков, значений и смысла, тем самым уходит в никуда, в новую реальность, так называемую Le-Neant, описанную Сартром. И в новой реальности все, что раньше имело какое-либо значение в рамках старого Dasein, уже начинает терять основу и начинает восприниматься как нечто бессмысленное. Данная стадия составляет первый трансцендентальный шаг отрицания былого значения, каких-либо ценностей. Субъект в своем трансцендентальном движении на этом этапе не останавливается, за этим шагом следует второе трансцендентальное действие, когда он сталкивается с совершенно противоположным прежнему Dasein. На этом уровне субъект находит новый, уникальный смысл в окружающей его действительности, начинает придавать ему новое значение, приходит к новому осмыслению существующей реальности. Это действие определяется как аффирмация, и субъект здесь находит некую основу, если выражаться по Пирсу. Подобная аффирмация также

известна и гностической философии под названиями pleroma, plenitude.

Предложенная Ээро Тарасти модель трансцендентального движения в рамках экзистенциальной семиотики может быть применена не только по отношению к отдельному субъекту, но и всего общества, и народа в целом. A Dassein собственно может восприниматься как Dassein коллективного образования, состоящее из субъектов, общественных организаций, Других, как Dassein автономного коллектива, и исторических перемен.

Согласно ученому, всякая теория берет начало от одних теорий и основывается на работах других ученых. Соответственно экзистенциальная семиотика также развивалась на основе предшествующих теорий. И все труды семиологов стали возможными благодаря определенной организационной и институциональной деятельности, что способствовало превращению данной эзотерической науки в нечто экспериментальное и конкретное.

Цельность и суверенность объекта любой науки обеспечивается фундаментальной идеей, в которую под её взглядом объективируется мир. Суть новой парадигмы экзистенциальной семиотики профессора Тарасти сводится к некоему синтезу того, что мир, окружающий нас, «есть знак» как единство означающего и означаемого. Это значит, любые проблемы, касающиеся вопросов экзистенциализма, по сути, могут рассматриваться с точки зрения семиотики.

Ээро Тарасти в своей новой парадигме экзистенциальной семиотики попытался объединить семиотические и экзистенциональные взгляды к изучению современных проблем мира. Ее суть можно свести к следующему: помимо абстрактных, структуралистических, «научных» знаков, существуют и индивидуальные, экзистенциальные, «жизненные» знаки. И сама жизнь, природа, другие люди, общество подают нам знаки, которые могут указывать верное направление на пути к нашей подлинности и свободе.

В этом смысле книга имеет большое значение, ориентируя читателей на постоянное стремление правильно осмыслить, истолковать и интерпретировать «научные» и «жизненные» знаки. Концепция Э. Тарасти, изложенная в его монографии, имеет большое значение для всех тех, кто интересуется семиотикой, философией, культурологией, а также творчеством профессора Ээро Тарасти. В ней профессор Тарасти делится своими размышлениями об экзистенциальной семиотике; он беседует с читателем о своих надеждах и чаяниях. Чтение этой книги доставляет истинное удовольствие.

Возможно, экзистенциальная семиотика сможет помочь переосмыслить окружающую действительность современности и сможет стать новой научной теорией, позволяющей наиболее полно рассмотреть экзистенциальные проблемы человечества, все это покажет время.

Литература

1 Sibeliustaanalyyttisesti. HelsinginSanomat (in Finnish). 23 December 2001. Retrieved 13 February 2011.
2 E.Tarasti «Sein und Schein: Explorations in Existential Semiotics» 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin.
3 Tarasti, Eero. Signs of Music: A Guide to Musical Semiotics. – Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2002.
4 Tarasti, Eero. Semiotics of Classical Music: How Mozart, Brahms and Wagner Talk to Us. – Berlin: Mouton, 2012.
5 Sibeliusta analyyttisesti". Helsingin Sanomat (in Finnish). 23 December 2001. Retrieved 13 February 2011.
6 Jump up ^ Available also in the internet: http://www.msh-paris.fr/
7 Eric F. Clarke. Ways of Listening: An Ecological Approach to the Perception of Musical. – Oxford: Oxford University Press, 2005.

Малгараева З.Б.,
Касабеков С.А.,
Умирзакова Л.А.

Философия суфизма Ходжи Ахмеда Ясави как основа исламского мировоззрения тюрков

В статье проводится анализ деятельности и мировоззрения Ходжи Ахмеда Ясави как основателя суфистской тюркской ветви ислама. Приводятся письменные свидетельства о личности, деятельности Х.А. Ясави, которые характеризуют его как одного из основателей тюркской культуры. На основе анализа его произведения «Дивани Хикмет» делается вывод о характере его религиозно-философского мировоззрения: отталкиваясь от пантеистической идеи растворения Бога в природе, он приходит к мысли о возможности нравственного совершенства через познание Бога. В работе рассматривается его деятельность как основоположника суфизма, имеющего такие значимые аспекты, как: адаптация ислама к тюркской среде, объединение тюркоязычных народов в единую культурно-политическую общность, создание ясавийского ордена, поднятие статуса тюркского языка, знакомство через хикметы с восточной философией и поэзией.

Ключевые слова: Х.А. Ясави, суфизм, ислам, тюркская культура, мистический опыт познания, зикр, восточная философия.

Malgaraeva Z.B.,
Kassabekov S.A., Umirsakova L.A.

The philosophy of Khwaja Ahmad Yasawi'sasthebasis of the islamic worldview of turks

The article analyzesthe activities and outlook of Khwaja AhmadYasawi as the founder of Sufism, the Turkic branch of Islam. There are numerous written records about the identity, activity of Khwaja Ahmad Yasawi, which characterize him as one of he pillars of Turkic culture. The conclusion about the nature of his religious and philosophical worldview based on the analysis of his work «Diwani-i-Khikmet». Based on the pantheistic idea of the dissolution of God in nature, man comes to thinking about the possibility of moral perfection through the knowledge of God. This paper examines this work as the founder of Sufism, which has such important aspects as: the adaptation of Islam to the Turkic environment, the Association of Turkic peoples into a single cultural and political community, the creation of the order of Yasawi, raising the status of Turkic language, acquaintance through khikmets with Eastern philosophy and poetry.

Key words: Kh.A. Yasawi, Sufism, Islam, Turkic culture, the mystical experience of knowledge, zikr, Eastern philosophy.

Малғараева З.Б.,
Қасабеков С.А.,
Өмірзакова Л.А.

Қожа Ахмет Ясауидің сопылық философиясы түріктердің мұсылман дүниетанымының негізі ретінде

Бұл мақалада сопылықтың негізін салушы Қожа Ахмет Ясауидің дүниетанымы мен іс-әрекетіне талдау жасалады. Қ.А. Ясауидің іс-әрекеті бойынша көптеген жазбаша деректер көрсетіліп, оны түркі мәдениетінің негізін қалаушылардың бірі ретінде сипаттайды. «Диуани Хикмет» еңбегін зертеу арқылы оның діни – философиялық дүниетанымын талдауда: құдайдың табиғатта болуы пантеистік ойдан бастап ол құдайды тану арқылы адамның адамгершілік қасиеттеріне жетуін көрсетеді. Осы жұмыста сопылықтың негізін салушының іс-әрекеті қарастырылып, мынандай аспектілеріне назар аударылды: сопылық арқылы ислам дінінің түркілік ортаға бейімделуі, түркі тілдес халықтардың мәдени-саяси қауымдастыққа бірігуі, ясауидің орденінің құрылуы, түркі тілінің мәртебесін көтеру, хикмет арқылы шығыс философиясы мен поэзиясын түркі халықтарына таныстыру.

Түйін сөздер: Қ.А. Ясауи, сопылық, ислам діні, түрік мәдениеті, зікір, пантеизм, шығыс философиясы.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 1.091 (17)

***Малгараева З.Б., Касабеков С.А., Умирзакова Л.А.**

Казахский гуманитарно-юридический университет,
Республика Казахстан, г. Астана
*E-mail: z.malgaraeva@yandex.kz

ФИЛОСОФИЯ СУФИЗМА ХОДЖИ АХМЕДА ЯСАВИ КАК ОСНОВА ИСЛАМСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ ТЮРКОВ

В истории тюркского народа XII века среди носителей интеллектуального знания особое место занимает выдающийся мыслитель, поэт и философ Кул Ходжа Ахмед Хазрети Султан Ясави – основоположник тюркской ветви суфизма.

Анализ источников о жизненном и духовном пути А. Ясави можно условно поделить на две группы. Первые источники относятся к письменным рукописям мыслителей Мавераннахра, живших в различные исторические периоды: А. Нишапури (XII в.), ибн Рузбихан (XVI в.), Мухаммад Данишманд (XII в.), Алишер Навои, рукописи внука брата Ясави – Сайф ад-дина Урунг-куйлакии др. Вторую группу составляют легенды, истории, шежире (Насаб-нама), дошедшие до сегодняшнего дня благодаря степной устной традиции и распространенные среди всех тюркских народов [1, с. 34].

Книга «Мир'ат ал-кулуб», написанная одним из знаменитых суфиев Мухаммадом Данишмандом, является одной из первых книг, которая рассказывает о достоинствах Ходжа Ахмеда Ясави. «Мыслитель указывает, что материалы данной книги берут свое начало от размышлений и убеждений Ходжа Ахмеда Ясави и упоминает его в качестве предводителя мистики и полюсом на земле. Поэтому в течение прошедших веков Ходжа Ахмед Ясави известен и знаменит этим прозванием, хотя Ясави также известен псевдонимами «старец Туркестана» и «хазрет Туркестана» [2, с. 32].

Еще одним достоверным источником о жизни Ходжа Ахмеда Ясави является жизнеописание «Наса'им ал-мухаббат» 'Алишера Нава', которая является переводом книги «Нафахат ал-унс» Джами. В ней он описывает величие и личность Ясави как великого старейшины государства Туркестана. «Его положение было высоко и знаменито, его величие было последовательно и неограниченно. У него было много последователей и сподвижников, он был очень уважаем при правителе и среди бедняков» [2, с. 32]. Одним из источников, рассказывающих о происхождении и родословной Ходжа Ахмеда Ясави, является рукопись внука брата Ясави – Сайф ад-дина Урунг-куйлаки, которая была издана в 1996 году в Ташкенте и в Стамбуле, где Ясави представлен как потомок Хазрета 'Али [2, с. 33].

Таким образом, известно, что родом Х.А. Ясави из города Сайрам. Его отец Ибрагим-Ибн-Махмуд-Ибн-Ифтихар происходил из знаменитого рода, корни которого, по одной из версии, уходили в генеалогию рода Фатимы, дочери пророка Мухаммеда [3, с.2].

Первоначальное образование Ходжа Ахмед Ясави получил у своего отца шейха Ибрагима. Дальнейшее образование и воспитание ему дал Баха ад-Дин Испиджаби, известный ученый ханафитского мазхаба. После этого он отправился в Отрар к знаменитомуАрыстан Бабу [4, с. 4].

Существуют различные версии преданий относительно духовного становления Ахмеда как личности. Предания называют именно Арыстан-Баба учителем и духовным наставником Ходжи Ахмеда Ясави. Именно ему Арыстан-Баб, умирая, передал аманат, заключавшийся в косточке хурмы.

Путь Ходжи Ахмеда Ясави был тернистым и сложным, его учение вначале никто не признавал. В течение 30-ти лет он был гонимым человеком. Несмотря на все трудности, он не сворачивает с выбранного пути. В результате всестороннего духовного образования и глубокого познания основ суфизма Ходжа Ахмед Ясави удостаивается сана знатока суфизма, в результате чего им был основан Ясавийский орден.

«Кул Ходжа Ахмат, повествуя о своем становлении на праведный, путь говорит: в 7 лет «начал брать» уроки. «В 8 отрекся от всех радостей этого мира», «в 9 я познал истинного Бога, вот так я получил урок о силе Всевышнего». В жизнеописании каждому году соответствуют качественные изменения. Когда ему было 11 лет, шайтаны начали обходить его, в 12 он погасил в себе эгоизм. В 13 он отказался от всех мирских чувств, в 14 он стал простым как горсть земли. В 15 он перешел в трансцендентальный мир. В 16 он встречается с субъектами потустороннего мира. В 17 он прибыл в край Туркестан, где и провел всю оставшуюся жизнь. В 18 он мог общаться со святыми духами. В 19 он прошел 70 ступеней, которые должны были пройти дервиши, получил благосклонность святого Хызра и поднялся на вершину идеального мира. В 20 он прошел все ступени мистического мира, он стал слугой Бога, и все живые существа мира стали поклоняться ему» [5, с. 216].

«Как указывает святая книга мусульман Коран, у Аллаха тысяча и одно имя, у пророка Мухаммеда – шестьсот. У самого знаменитого в Средней Азии святого Ахмеда Яссави из Туркестана одиннадцать имен. В исламе это не простая формальность, а глубокая духовная символика. Ибо слово дано человеку свыше для того, чтобы он мыслил, священнодействовал. В дошедшей до наших времен резной круглой священной печати «мухур» обозначено четыре имени святого Яссави: Султан Ходжа Яссави – учитель; Ходжа Ахмад Кабир – великий; Шайх Ахмад Ибрагим – наставник; Шайх Ахмад Исхак – потомок сеида Исхака. Шесть из одиннадцати имен стоят под многочисленными литературными произведениями Ахмада Яссави: Кул Ахмад Ходжа – раб Бога; Ходжа Ахмад Яссави – Ахмад из Ясс; Яссави Мискин Ахмад – скромный; Ахмад Ибн Ибрагим – Ахмад, сын Ибрагима; Кул Гариб Ахмад Ходжа – странствующий раб. И, наконец, главное имя, под которым святого Ахмада из Ясс знают и во всех исламских странах: Хазрат Султан – Султан всех святых» [3, с. 2].

Ахмед Ясави занимает особое место в развитии философии и практики суфизма в исламе. Суфизм представляет собой сложное течение в философском, социальном, этническом и морально-идеологическом планах. Зародившись в недрах ислама, он унаследовал многие положения индийской философии ведов, европейского гностицизма, греческого неоплатонизма, зороастризма, христианского мистицизма и др. Встреча с другими культурами позволила исламу глубже познать собственную самобытность и через диалог актуализировать интеллектуальное содержание собственной веры.

Анна Мари Шимель также отмечает, что суфизм в первых этапах своего развития был лишь течением, возвращающим свой взгляд к сути ислама [6]. Сходной точки зрения придерживается М. Форвард, считая, что «суфизм – это вовсе не безродные, индивидуалистические и малопонятные верования и обычаи. Он прописан языком Корана и поклонением Пророку» [7, с. 67]. Не случайно в одном из номеров «The Muslim Magazine» суфизм был определен как сердце ислама [8]. Получается, что суфизм появился как наука, возрождающая духовность в исламе. Без этой духовности суфийское учение вряд ли достигло бы такой вершины исламской культуры в Средневековье. Поэтому не удивителен тот факт, что многие выдающие представители исламской культуры были представителями суфиз-ма: Джаллиддин Руми, Бекташ Уэли, Абдурахман Жами, Алишер Навои, Машраби многие другие.

С другой стороны, суфизм был способом приспособления норм ислама к местным традициям. Известно, что суфии брали на себя сложную работу по адаптации религии к национальной культурной среде. Будучи тонкими психолога-

ми, ораторами, поэтами, суфии способствовали обращению в ислам народы, находящиеся на периферии исламской цивилизации. Суфизм был своего рода мягкой силой ислама. Это способствовало мирной ассимиляции древних верований и обрядов в ислам. Из среды суфиев выходило немало талантливых целителей, знатоков древних секретов врачевания (табибов), что также предопределяло их миссионерские успехи. Суфии проповедовали ислам на родном языке народа, с использованием национальной атрибутики, музыки, символов традиционной культуры. Близость последователей суфизма к поэзии, искусству, музыке, умение перерабатывать и распространять мусульманские истины в образно-поэтической форме (без абстрактного теоретизирования) также предопределили громадный успех суфийских проповедников в тюркских степях. Суфийские учителя умели вживаться в душу народа, проникаться его надеждами и чаяниями, подсознательными импульсами; и секрет был в том, что они умели любить, умели быть искренними и всегда сострадали человеку.

Если обратиться к содержанию суфийского учения, то его характерной особенностью являлось стремление к чистоте помыслов и деяний, к очищению сердца. И хотя в своих стремлениях суфийское учение опиралось на аяты Корана, акцент набожности переместился с внешнего содержания на внутренний мир. Истинным мусульманином в суфизме считался не тот человек, который соблюдал все внешние требования шариата, предписания и запреты. Истинным мусульманином считался тот, кто соблюдал его внутреннее содержание, веру в Аллаха [9, с. 173]. Таким образом, в своем содержательном аспекте суфизм является результатом движения ислама в сторону нравственно-мистического направления. Особенности исполнения обрядности, зикры, ставка на внутреннее совершенство и любовь к Богу однозначно демонстрируют мистическую направленность этого учения.

Если говорить в целом, суфизм не представлял собой монолитной мировоззренческой концепции, он исходил, прежде всего, из индивидуального человеческого опыта, мистического переживания понимания Бога. Поэтому суфизм считается в основном не теоретическим учением, а практической концепцией. Посредством психологических практик суфии достигали непосредственного духовного общения, созерцания или соединения с Богом. Для всех теоретиков суфизма было характерным толкование «тайного или скрытого» смысла Корана.

Конечно, в суфизме были и общие положения: представление о мироздании, Боге, месте человека в мире. Эти положения делали возможным оформление его в теоретическую концепцию, составляющую исходный онтологический базис практического императива. Помимо этого, суфизм отличался от ортодоксального ислама также тем, что он растворял Бога в природе и мире. Этап растворения Бога в природе как один из способов постижения сущности Всевышнего переживают все мировые религии. В христианстве теория пантеизма в большей степени стала основой возрождения рационального дискурса, предтечей эпохи Нового времени. В исламе же пантеистические новации стали, скорее, основой возвращения к исходной духовности ислама через поэзию, практику суфизма. Таким образом, проблемы онтологии, гносеологии, аксиологии рассматривались в суфизме с позиции единства бытия, Бога и мира, что отличало его от собственно религиозного учения, и объединяло с философским способом постижения мира [10, с.153].

Профессор исламской философии Тегеранского университета Гулям Хусейн Ибрахими Динани определяет суфизм как способ познания Всевышнего. «Помимо эмпирического разума и даже аподиктического разума существуют другие этапы разума. Эти этапы разума являются тем самым разумом, который в исламских преданиях назван «пророком внутреннего мира». Так же считают все исламские мистики, и по этой причине суфизм сочетается с познанием (‘ирфан). Многие относят термин «суфии» к слову суф – «шерсть», поскольку это связывалось с ношением суфиями шерстяных одежд. Но я не согласен с этой точкой зрения и считаю, что слово «суфии» происходит от греческого софия – «мудрость» [11, с. 17]. Помимо этого, присутствие Бога везде и во всем ведет к тому, что абсолютно в каждом человеке есть условия, благодаря которым возможно совершенствование личности. Для достижения истинного смысла предназначения у человека есть свобода, дарованная Богом. Эти положения о свободе воли человека и растворения Бога в мире также противоречили канонам ислама, но способствовали успешному принятию ценностей суфизма в кочевой свободолюбивой среде.

В целом, этические воззрения тюркских мыслителей можно рассматривать в контексте двух мировоззренческих концептов. Первый сформирован в русле рационалистической философии восточного перипатетизма и представлен философ-

скими взглядами аль-Фараби, Ж. Баласагуни, в дальнейшем просветителями XIX и XX веков. Духовное наследие А. Ясави и его последователей С. Бакыргани, Югнеки, Абая, Шакарима и др. – это мистико-религиозное, суфийское учение, также устремленное на нравственное совершенствование человека посредством, прежде всего, познания им своего внутреннего мира, отречения от земных благ. Эти две линии – светско-рационалистическая и суфийская – сосуществуя, пересекаясь, иногда объединяясь, определили все дальнейшее развитие тюркской этико-философской мысли. Однако особенностью является то, что «абсолютизировать различия между этими двумя течениями тюркской этической мысли, и тем более противопоставлять их друг друг было бы ошибкой. Ведь цель в данном случае и у рационалиста, и у суфия была одна: поиски истины, этического идеала, гармонии человека и мира, но различны пути и способы достижения этой цели. Как образно сравнил способы познания истины у философа-рационалиста и суфия-мистика знаменитый АбуАли Ибн Сина после беседы с не менее знаменитым суфием того времени Абу Саидом Мейхени: «То, что я знаю, он видит». На что Мейхени заметил: «То, что я вижу, он знает» [12, с.60]. Таким образом, суфизм был синкретическим, теоретически оформленным учением, духовной практикой, системой мировоззрения, цель которой – познание единства сущности Бога, человека и мироздания.

В истории тюркских народов особое место Ахмеда Ясави связано, прежде всего, с его произведением «Дивани Хикмет». Оригинал книги не сохранился. До наших дней дошли только переписанные в XV-XVI вв. рукописи [13, с.78]. Наиболее полное издание содержит 149 «Хикметов», датируемых 1896, 1905 гг. В настоящее время они сохранились в многочисленных списках.

Среди наиболее известных его произведений также «Мират-ул Кулуб» («Зеркало души») [14, с. 51], «Пакыр-нама» («Сказание о бедном»), найденная в Центре восточных рукописей Жабборовым Неъматоми условно названная им «Поэма о Ну‘мане ибн Сабите».

В произведении «Диван-и хикмет» обобщены основные положения ясавийского тариката. Собственно этот труд Ходжа Ахмеда Ясави есть его личностное видение ислама, воспринятое сердцем и разумом и изложенное в стихотворной форме.

Для мусульман мои хикметы будет учителем
Кто бы ни был, должен поклоняться богу,
Мои хикметы говори только тем, кто поймет.
Восславляя молитвами, погружайся в милость Аллаха. [15]

В «Хикметах» отразилось все многообразие суфийской идеологии и практики. Познание Бога предполагает определенный путь, через который должен пройти верующий: шариат – свод законов ислама, обычаев и традиций; тарикат – суфийское учение; хакикат – приближение к Аллаху; магрифат – познание религии. Без шариата, тариката и магрифата нельзя достичь хакиката, то есть приблизиться к Аллаху.

В «Дивани Хикмет» подробно описывается практика суфизма, которая состояла из нескольких этапов. Цель практики – очищение души и приближение к божественной истине. На первой стадии душа называется «аммара», то есть «повелевающая». В ней господствуют животные чувства, ее одолевают хвастовство, зависть, беспечность. На второй стадии душа суфия становится «лавама», то есть «порицающая», то есть осознает отрицательную сущность пороков. На третьей стадии душа «мухлама», «вдохновенная», очищенная начинает совершенствоваться. На четвертой она пребывает в состоянии «мутмаина», что означает «успокоеннная» и сердце суфия становится чутким и благородным. На пятой стадии душа испытывает удовлетворение – «разине» и подчиняется только добру. На шестой стадии «радине» душа обретает лучшие человеческие качества. Душа суфия становится источником добра. На седьмой стадии «камил» – «совершенная», душа обретает качества, присущие святым [13, с.80]. Таким образом, на каждой остановке мюрид (ученик шейха) избавлялся от одного или нескольких плотских желаний, приобретал положительные нравственные качества, совершенствуя самосознание, которое достигалось благодаря выполнению исламских заповедей и практики суфизма. На стадии тари-ката суфий ощущал силу, величие и мощь духа, обретая господство над плотью [13, с.78].

Таким образом, путь познания Бога и достижения собственной моральной добродетельности Ясави видит, в том числе, и на пути аскезы. Цель практики суфизма – духовное самосовершенствование через физические страдания и нравственное самоочищение.

Испив чашу любви, стань жемчужиной,
на поприще аскетизма, спепелившись, умри. [15]

В Хикметах А. Ясави призывает к набожности, терпеливости, покорности. Убеждая в истинности слов пророка, он утверждает: «Основа

веры – совесть». В загробном мире это «золотой мост», ведущий души в рай. Он призывал людей стать честными, добрыми, милосердными.

Если ты умен и мудр, заботься о нищих
Как Мустафа собирай и опекай сирот повсюду. [15]

Исходным основанием земной добродетели согласно Ясави является идея бескорыстной любви к Аллаху. Открытие божественной любви есть главная весть, которую несет и может сообщить суфий. Любовь в исламской и суфийской онтологии – синтез всех совершенств, которые человек, правда, не достигнет, ибо достижение этого означало бы, что человек сам стал Богом. Быть в Боге – не значит следовать Закону, быть в Боге – значит исходить из сердца, из любви чувственности [12, с. 91]. Таким образом, суть суфийского понимания познания Бога заключается во всепоглощающей любви к нему, ибо только в личном ощущении, непосредственном соприкосновении раскрывается истина [10, с. 157].

Пока не отведаешь нектар любви,
Пока не оденешь одежды влюбленных,
Пока не соберешь в единое веру и поклонения,
Не сможешь увидеть божественный лик Создателя. [15]

Одним из главных условий на пути приближения к Богу Ясави считал совершенствование морально-этических качеств. К их числу он, прежде всего, относил человеколюбие, великодушие, мудрость, справедливость, доброту.

Таким образом, идея Бога представлена одновременно в пантеистическом и монотеистическом понимании. Соответственно познание Бога как Абсолютной истины предполагает познание человека [13, с.78].

Необходимо отметить, что идея познания Бога через сердце есть продолжение традиций познания Бога через сердце и разум, заложенных еще Коркыт-ата и в дальнейшем усовершенствованных в философских исканиях С. Бакыргани, Югнеки, Абая, Шакарима. В целом, хотя этот момент отражает искания суфийских учений, он имел место в традиционной культуре тюрков, исходящую их единства Бога, мира, человека в тенгрианском миропонимании.

Исходя из того, что суфизм – это глубоко личностное миропонимание и настоящий суфий не нуждается в посредниках между собой и тем, что называется истиной, он предполагает целую технологию, основанную на сакральном знании. Данные практики во многом противоречили официальному исламу и нередко суфии бывали гонимыми, как это имело место в определенный период в жизни Ходжа Ахмеда Ясави.

В результате популярности Хикметов тюркский язык становится языком культуры, науки и образования. Государственный язык также становится тюркским. «Но это новшество Ходжа Ахмеда Йасави в исламском мире было принято в штыки. Со всех концов Исламского мира приезжают ученые, чтобы доказать ошибочность его пути. Но, в споре все они признают правильность пути Ходжа Ахмеда Йасави. После многих споров и дискуссий он был признан во всем исламском мире. Все эти дискуссии были отражены в хикматах Ходжа Ахмада Йасави и в различных вариантах «Насаб-наме» и в легендах. Его прозвали «Кутуб аль-Актабом», то есть полюсом полюсов, вокруг которого вращалась вся духовная и культурная жизнь тюрков» [9, с.176].

Ахмед Ясави – не только духовный наставник, но и мудрый государственный деятель. Он откликался на злободневность, когда чувствовал, что может сказать народу свое откровенное слово. В своих проповедях Ахмед Ясави учит презирать стяжательство и алчность, рассуждает о бренности богатства, выступает в защиту справедливости. Ахмед Ясави резко осуждает деятельность светских правителей, алчность богачей, мулл и ишанов, которые пекутся не о народе, а о своей личной выгоде.

Туркестанский старец призывают к обретению скромности и отказу от гордыни. Гордыня вообще стоит наравне со смертным грехом, а скромность же заложена в самой философии суфизма.

Алчный богач будет гордиться нажитым,
Высокомерно выпячивая грудь свою до небес.
За гордыню свою он ответит в могиле, рыдая,
Потерявший благонравие и честь, он теперь – ничто [15, с. 52].

Как мудрый государственный политик, Хазрет Султан призывал народ быть терпимым к людям иной веры, иной национальности. Примиряя различные вероучения, он стремился к объединению народа. Не случайно в «Хикметах» Ясави использует тюркское «Тенгри», персидское «Кудай», арабское «Аллах» для обозначения Всевышнего и не отдает предпочтение какому-то одному из них [13, с.79].

Если будет перед тобой Неверный,
Не делай обиду ему.
От сердца жестокого, от души обидчика
отвращается Господь [15].

Суфий с почтением относится к науке, воспринимая ее как один из путей познания Бога.

Если придут ученые, с почтением стоя встречай их.
От подлых людей нет никакой помощи [15].

Таким образом, фундаментальные категории суфизма – культ морали, культ разума, любви, которые по существу являются непреходящими основами самосовершенствования личности.

Имея большое количество учеников и последователей, Ахмет Ясави заложил основы ясавийского ордена. Лозунгом ордена Ясавия были слова: «ниятинг – қўлдошинг» (твое намерение – твой путеводитель) [17, с. 200].

Пик суфизма – это время, проведенное Ясави в подземелье, потому что по достижении возраста Пророка Мухаммеда он счел невозможным больше жить земной жизнью и спустился в подземелье. «Он показал Мухаммеда человеком вне сознания, причислил его к ряду богов» [18, с.247]. «Султан поселился в подземной келье города Яссы около мечети и провел остаток жизни в подземелье. К ней ведет узкий, в человеческий рост, коридор. Само помещение едва вмещает одного человека. В келье, кроме коврика для намаза и коптилки, больше ничего нет. От зари до глубокого заката подвижник пребывал в особом состоянии глубокого безмолвия. Поздно ночью суфий на час выходил на поверхность, чтобы совершить омовение, размять онемевшее тело. В это время он принимал скудную пищу. В течение этого часа ученики спешили услышать от него наставления по практике» [3, с.5-6].

После смерти Ходжа Ахмеда Ясави его могила в Туркестане превратилась в место паломничества многих его последователей. Однако ее посещали не только последователи и ученики, но и множество правителей и престолонаследников. Возможно, причина данного обстоятельства заключается в следующем высказывании относительно посещения гробницы Ходжа Ахмеда Ясави: «Из величайших благ посещения Его гробницы то, что однажды устами Его светлости Х. А. Ясави (Да осветит Аллах Его могилу) были произнесены слова: «Каждый, кто посетит нас, будучи львом – станет лисой, а лиса станет львом. Воистину, то означает, что если посещает нас в высокомерии, не проявляя особого внимания к нашей благодатной гробнице, и высокомерно проявляет храбрость, наша духовная энергия покоряет его, и подобно лисе заставляетего прятаться в отверстии бессилия, а если он проявляет скромностьи приходит к нам как лиса, то мы его превращаем во льва и погружаем его в море благодати и милости» [19, с. 49].

Таким образом, анализ актуальности изучения и популяризации учения Ясави, позволяет следующие аспекты.

1. Ясави – основатель тюркского пути (тарикат) мистического познания Аллаха в исламе. Соединив новую религиозную идеологию с тенгрианством, зороастризмом и другими культами, он много сделал, чтобы эта новая религия стала близка сердцу и образу жизни рядовых тюрков. Благодаря его проповедям, суфизм проявлял себя как народный ислам, объединяя всех нуждающихся в свои ряды, давая духовное очищение и надежду.

2. В результате деятельности его многогранной личности к нему шло большое количество поклонников и паломников. Странники, миссионеры, народные проповедники, именуемые «баба», распространили учение Ясави в Туркестане, среди киргизов, в районе Волги, Хорасане, Азербайджане, Малой Азии. Учеником Ясави был Сулейман Бакыргани Хаким Ата, Югнеки, сыгравшие огромную роль в распространении знания [4, с.4-5]. При жизни Ходжа Ахмета Ясави среди его учеников было 12 тысяч избранных и 99 тысяч выходцев из простого народа. У него в г. Яссы было 40 ханаках-чилляхана (специальное заведение для прохождения 40 дневных курсов обучения суфийским радениям), в которых учились многие последователи, пришедшие со всех концов тюркского мира [20]. Таким образом, были создан ясавийский орден, сыгравший значительную роль в культурно-религиозном просвещении тюркских народов.

2. Вместе с тем, его взгляды представляют собой положительный опыт философского осмысления норм шариата, традиционных верований с этико-практическими установками в единый духовный универсум тюрка, что способствовало широкому распространению образованности, развитию тюркского языка, формированию философского склада мышления.

Труд «Дивани хикмет» был прогрессивным явлением для того времени. С этого момента акыны выходцы из тюркских племен, перестали писать на арабском и персидском языках. Многие мыслители и поэты начали подражать К. А. Ясави и писать свои стихи на простом и понятном языке. Их стихи изданы и широко распространены в устной традиции простого народа. В данном контексте можно сказать о следующих акынах: Дулат Бабатайулы, Шортанбай

Канайулы, Майлыкожа Султан Кожаулы, Шади-Жангирулы, Турмагамбет Изтлеуулы, Мусабек Байзакулы (Молда Муса) и др. Кроме того, к вышесказанным можно отнести представителей новой плеяды казахской поэзии 90-х гг. XX в. – начала XXI в., продолжившие традицию суфийского философского течения. Следовательно, суфизм оказал большое влияние на мировоззрение всех выдающихся деятелей казахской культуры – от древних поэтов до Абая и Шакарима [21, с. 84].

3. Хикметы передавались из уст в уста, из поколения в поколение, призывали народ к честности, справедливости, доброжелательности и тер-пению. Таким образом, они, с одной стороны, продолжая традицию морально-нравственного отношения к людям, обществу, природе, идущую еще от Коркыт-ата, способствовали распространению и укреплению нравственности в качестве обоснованной целостной религиозно-философской доктрины, что вносило свой вклад в сохранение нравственного здоровья тюркского общества. Отрывки из «Хикметов», написанные собственноручно Ясави арабской графикой, использовались для лечения больных во всем туркестанском мире.

4. Произведение Ясави – общее духовное достояние всех тюркских народов. «Хикметы» стали идеологической основой для сплочения не только созданной им общины, но и всех тюркских народов на основе синтеза традиционных религиозных культов и ислама.

В истории человечества сильная государственность всегда основывается на единстве государственной власти и идеологии. В этом отношении суфизм Ясави стал интегрирующим началом объединения тюркских племен в единое централизованное государство. Первым официальным лицом в Золотой Орде на государственном уровне, причастным к суфизму, стал Берке хан, который взошел на престол в 1258 г. К этому времени он был уже известен во многих странах как ярый приверженец ислама. Идеи суфизма в Золотой Орде правомерно рассматривались в рамках государственной управленческой сферы. Упоминание суфиев-дервишей в ханских ярлыках (например, в тарханном ярлыке Тимур-Кутлука, который правил Ордой начиная с 1397 года) лишний раз говорит о том, что суфии сос-тояли на государственно-административной службе [22, с. 294-295].

5. Через систему религиозно-нравственных требований, изложенную в Хикметах, тюрки познали восточную и мировую религиозные философии. Среди тюркоязычных народов «Дивани хикмет» называли «Корани тюрки», так как они восприняли Коран через «Дивани хикмет» Ходжа Ахмеда Ясави, поэтому тюрки стали называть его «Хазрет Султан» – «Святой Султан», а Туркестан второй Меккой [4, с. 6].

6. Профессор исламской философии Гулям Хусейн Ибрахими Динани считает, что в современном разделенном на конфессии, народы, государства мире объединяющий потенциал мистических учений далеко не исчерпан. «Человеческая сущность не ограничивается расовой, национальной, географической, социальной и религиозной принадлежностью. Исток, к которому неизбежно тянет – это исток единобожия. Вести диалог об этом могут лишь те, кто постиг эту истину, кто избегает разобщенности. Лишь объединившись, люди способны к диалогу. Я убежден, что политики не способны реально объединиться; если они даже объединяются ненадолго, то лишь в силу прагматических интересов. Теологи и богословы также не могут объединиться, поскольку каждый из них фанатично относится к своему религиозному течению. Ремесленники и купцы же не могут объединиться всилу различий своих намерений. И лишь мистики могут объединиться целиком и полностью» [11, с. 18].

7. Популярность суфизма у тюрков-кочевников объяснялась особенностями психологии номада. В характере тюрка-кочевника уже от природы было много «суфийского». Это – поэтический склад души, свободное мышление, предпочтение живой веры (иман) и нравственного образа жизни внешним обрядам и теологической схоластике, идеализм, простота и искренность, равнодушиек деньгам и материальному накопительству, благородство и щедрость натуры. Кочевник не был привязан к земле, так же, как и для суфия путешествия, странствия являлись непременным атрибутом его жизни. Кочевникам была понятна и доступна аскетическая самодисциплина, культивируемая мусульманскими мистиками. Именно синтезом суфийской духовности и народной философии воинов-кочевников можно объяснить ту замечательную черту национального характера казаха, когда в вопросах религии он проявлял себя не книжником и формалистом, а моралистом, прагматиком практиком и свободным богоискателем. Таким образом, суфизм как составная часть ислама оказался более приемлемым для восприятия кочевых и полукочевых пришельцев и стал основой уверенного вхождения в исламскую цивилизацию без деформации национальной психологии.

8. Мавзолеи Х.Ясави, Арыстан-баба, Бекет-ата и Шопан-ата, Караман-ата, Укаша-ата, святые родоначальники Ыргызбай-ата, Баянбай-ата, Домалак-ана, Байдибек-ата и многие другие активизируют паломничество к святым местам, как одну иззначительных черт религиозной веры казахов. Это также в определенной степени способствует росту этнического самосознания, приобщению к великим традициям древней культуры, а значит, дает духовные силы для уверенного развития Казахстана в XXI веке.

Таким образом, суфийская философия Ходжа Ахмета определила место и направление духовного развития тюркских народов в новой исламской цивилизации. Именно поэтому глава нашего государства Н.А. Назарбаев Ясави назвал нашим Конфуцием [23, с.57], сохраняющим основы духовности, единения и государственности.

Литература

1 Жандарбек Зікірия. Қожа Ахмет Ясауидің екі өмірбаяны. // Дінаралық диалог және Қожа Ахмет Ясауи мұрасы. // Халықаралық ғылыми конференция материалдары. – 13 ақпан, 2015. – Астана. – 322 б.

2 Асгар Сабери. Положение Ходжа Ахмеда Ясави в письменных источниках // Дінаралық диалог және Қожа Ахмет Ясауи мұрасы: Халықаралық ғылыми конференция материалдары. – 13 ақпан, 2015, Астана, 322б.

3 Одиннадцать имен святого Яссави (Праведники) / сост. В.В. Арсентьева. – Екатеринбург: Свердл. Обл. межнац. б-ка, 2006. – 17 с.

4 Байтенова Н.Ж. Ходжа Ахмет Яссауи – основоположник тюркской ветви суфизма. // Вестник КазНУ. – 2012. – № 2 (39). – С. 4-10.

5 Сариева К. Диалектика математических и философских понятий в произведении Ходжа Ахмеда Ясави «Дивани Хикмет». // Материалы Международной конференции: Суфизм в Иране и Центральной Азии. – Алматы, 2–3 мая 2006. – 328 с.

6 History of Sufism // http://www. answers. com/topics/sufism

7 Форвард М. Мухаммад: краткая биография. – М., 2002.

8 The Muslim Magazine. – Vol. 2. – № 4. – Fall 1998.

9 Жандарбек З.З. Ходжа Ахмет Йасави и возрождение тюркской государственности // Материалы Международной конференции: Суфизм в Иране и Центральной Азии. – Алматы, 2–3 мая 2006. – 328 с.

10 Орынбеков М.С. Предфилософия протоказахов. – Алматы, 1994. – 159 с.

11 Гулям Хусейн Ибрахими Динани Мистические взгляды семьи пророка. // Материалы Международной конференции: Суфизм в Иране и Центральной Азии. – Алматы, 2–3 мая 2006 г. – 328 с.

12 Барлыбаева Г. Кожа Ахмет Ясави как яркий феномен тюркской философии. // Дінаралық диалог және Қожа Ахмет Ясауи мұрасы, 13 ақпан, 2015, Астана. – 322 б.

13 Касабек А., Касабек С. Искание истины. – Алматы: Ғылым, 1998. – 144 с.

14 Хусайн Байкаро. Рисола. Девон. Нашргатай ёрловчи Афтондил Эркинов. – Тошкент, 1995. – 198 с.

15 Yasawi Khodja Ahmed. Hikmet / total. Ed. and foreword. M.Kh. Abuseitova; Stated. per. in Kazakh. lang. AI Ibatova 3.

16 Сейтахметова Н.Л. Макамы в суфизме как феноменологические образы мусуль-манского Средневековья. // Материалы Международной конферен-ции: Суфизм в Иране и Центральной Азии. – Алматы, 2–3 мая 2006. – 328 с.

17 Жабборов Неъмат Значение «Поэмы о Нуʻмане ибн Сабите» Ходжа Ахмеда Ясави// Дінаралық диалог және Қожа Ахмет Ясауи мұрасы: Халықаралық ғылыми конференция материалдары, 13 ақпан, 2015 ж., Астана қ-сы. – 322 б.

18 Мец А. Мусульманский Ренессанс. – М., 1973.

19 Камаладдини С.Б. Туркестанский старец и его мистический путь // Материалы Международной конференции: Суфизм в Иране и Центральной Азии. – Алматы, 2–3 мая 2006 г. – 328 с.

20 http://kazakhstan.orexca.com/rus/khoja_akhmet_yassavy.shtml//

21 Конратбаев А.К. Полное собрание сочинений. – Т. 2: Проблемы тюркологии и востоковедения. – Алматы: Издательский дом «МерСал», 2004. – 518 с.

22 Галиахметова Г. Г. Суфизм в Золотой Орде // Суфизм в Иране и Центральной Азии: материалы международной конференции. – Алматы, 2006. – С. 293-295.

23 Кенжетай Досай. Түркі ислам философияся тарихындағы Ясауи ілімінің мәні мен маңызы. // Дінаралық диалог және Қожа Ахмет Ясауи мұрасы: Халықаралық ғылыми конференция материалдары, 13 ақпан, 2015, Астана. – 322 б.

References

1 Zhandarbek Zikirïya. Two KAYassawi in biography. // Inter-religious dialogue and heritage KAYassawi in Kazakh Khanate in the 550-th anniversary of the International Conference, February 13, 2015. Astana city.– 322 p.

2 Asghar Saberi. The position of Khoja Ahmed Yasawi in written sources // Inter-religious dialogue and heritage KAYassawi in Kazakh Khanate in the 550-th anniversary of the International Conference, February 13, 2015. Astana. – 322 p.

3 Eleven names Yassavi holy (righteous) // Comp. VV Arsenteva. – Ekaterinburg Sverdlov. Str. interethnic. Bk, 2006. – 17 p.

4 Baitenova N.J. Khoja Ahmed Yasawi – the founder of the Turkic branch of Sufism. // Bulletin of KNU, 2012, № 2 (39), p. 4-10.

5 Sariev K. Dialectics of mathematical and philosophical concepts in the work of Khoja Ahmed Yasawi «Diwani Hikmet».// Proceedings of the International Conference: Sufism in Iran and Central Asia. – Almaty, May 2-3, 2006. – 328 p.

6 History of Sufism // http: // www. answers. com / topics / sufism

7 Forward M. Muhammad: a short biography. – M., 2002.

8 The Muslim Magazine. – Vol. 2. – № 4. – Fall 1998.

9 Zhandarbek Z.Z. Hodja Ahmet Yasavi and the revival of Turkish statehood. // Proceedings of the International Conference: Sufism in Iran and Central Asia.– Almaty, May 2-3, 2006.– 328 p.

10 Orynbekov M.S. Predfilosofiya protokazaks. –Almaty: «Region», 1994. – 159 p.

11 Ghulam Hussein Ibrahimi Dinan mystical view of the family of the Prophet. // Proceedings of the International Conference: Sufism in Iran and Central Asia. – Almaty, May 2-3, 2006. – 328 p.

12 Barlybaeva G. Leather Ahmet Yasawi as a bright phenomenon of Turkic philosophy. // Inter-religious dialogue and heritage KAYassawi in Kazakh Khanate in the 550-th anniversary of the International Conference, February 13, 2015. Astana – 322 p.

13 Kasabekov A., Kasabekov S. Search for truth. – Almaty: Gylym, 1998.– 144 p.

14 Hussein Baykaro. Brochure. Devon. DTP Aftondil Erkinov. – Tashkent, 1995.–198 p.

15 Yasawi Khodja Ahmed. Hikmet / total. Ed. and foreword. M.Kh. Abuseitova; Stated. per. in Kazakh. lang. AI Ibatova 3. Zhaңdarbeka, AS Nurmanova; Stated. per. in Russian. lang. NJ Sagaңdykovoy; comments. 3. Zhandarbek.–Almaty: Dyke-Press, 2004. – 208 p.// Www.unesco.kz/natcom/turkestan/r12_divan.htm

16 Seytahmetova N.L.Maqam in Sufism as phenomenological images of the Muslim Middle Ages. // Proceedings of the International Conference: Sufism in Iran and Central Asia.– Almaty, May 2-3, 2006. – 328 p.

17 Jabborov Nemat value «Poem of Ibn Nu'mane Sabite» Khoja Ahmed Yasawi // Inter-religious dialogue and heritage KAYassawi in. Kazakh Khanate in the 550-th anniversary of the International Conference, February 13, 2015. Astana city.– 322 p.

18 Mets A. Muslim Renaissance. – M., 1973.

19 Kamaladdin S.B. Turkestan old man and his mystical path. Proceedings of the International Conference: Sufism in Iran and Central Asia. –Almaty, May 2-3, 2006.–328 p.

20 http://kazakhstan.orexca.com/rus/khoja_akhmet_yassavy.shtml//

21 Konratbaev A.K. Complete Works. T. 2: Problems Turkic and Oriental. – Almaty: Publishing House «MerSal», 2004. –518 p.

22 Galiahmetova G.G. Sufism in the Golden Horde // Proceedings of the International Conference: Sufism in Iran and Central Asia.– Almaty, May 2-3, 2006. –293-295 p.

23 Kenzhetaev D. Turki Islam Philosophy tarihyndaғy Jasaui iliminiң məni maңyzy changed. // Inter-religious dialogue and heritage K.A.Yassawi in. Kazakh Khanate in the 550-th anniversary of the International Conference, February 13, 2015. Astana city.– 322 p.

Мырзабеков М.М.

Матуриди ілімінің қалыптасу алғышарттары және Әбу Мансур әл-матуридидің өмір сүрген ортасы

Бұл мақалада қазақ мұсылмандығының теологиялық негізі болып та-былатын Имам Матуриди ілімінің қалыптасу алғышарттары, оның өмір сүрген ортасы қарастырылады. Матуриди ілімі Имам Матуридиге дейінгі немесе Матуриди заманында көтерілген проблемаларға өзіндік шешім жасау, тұжырым жасау арқылы пайда болғандығы белгілі. Осы проблемалардың қатарына иманның мәні, үлкен күнә және үлкен күнә істеген адамның о дүниедегі жағдайы, адам қалауының еркіндігі немесе еркін еместігі, тағдыр және адам тағдыры, құдайлық сипаттар, пайғамбарлық және ел басшысы (халифалық) т.б. мәселелер жатады. Бірақ, осы проблемалардың бастылары Имам Матуридиге дейін оның жүрген арнаның басында Әбу Ханифа мен оның дарынды ізбасарлары тарапынан қарастырылып, лайықты түрде тұжырым жасалған. Бірақ, Әбу Ханифа мен Ханафиттік ғұламалардың теологиялық тұжырымдары VIII ғасырдың талаптарына лайықталғандығын естен шығармаған жөн. Ал X ғасырдың талаптары өзгерді, VIII ғасырға қарағанда проблемалар күрделене түсті, мәселелердің шешімдері мен жауаптары терең білімді, жан-жақты ізденісті талап етті. Озық ойлы, дарынды ойшыл Имам Матуриди Ханафи ілімінің терең түсініп уақыт талабына сай кейіннен пайда болған діни ағымдарға, әсіресе, солардың ішіндегі мутазилиттерге, философтарға, грек философиясы жақтастарына, шииттік тармақтарға, салафилерге (хашуия), харижиттерге т.б. жауап берді.

Түйін сөздер: Матуриди, калам, мутазила, мазхаб, Мауреннахр, ақида.

Myrzabekov M.M.

Prerequisites for the formation of Maturidi study and Abu Mansur al-Maturidi's living environment

It's clear that Maturidi study had appeared before Imam Maturidi or during Maturidi time through the making the decision, conclusion on raised problem. To these problems we can include the value of faith, great sin, and the way of the person in the after world, the freedom of the human desire, the fate and the fate of the people, divine properties, prophetical and the head of the country (caliphate) and other problems. But the main problems were considered and concluded appropriately by Abu Hanifa and his talented followers. However, we should remember that Abu Hanifa and Hanafi scholars' theological conclusions were adapted to the 8th century requirements. The 10th century requirements had changed, the problems became more complicated, and solutions demanded deep knowledge, all-round searching. Creative, talented thinker Maturidi Imam Hanafi study appeared, and it served the purposes of followed religious movements especially mutazilites, philosophers, Greek philosophy supporters, Shiites' points, salaphites.

Key words: Maturidi, kalam, mutazilah, madhhab, Mawrennahr, aqidah.

Мырзабеков М.М.

Предпосылки учения Имама аль-Матуриди и среда, в которой формировался Абу Мансур аль-Матуриди

В этой статье объектом изучения становятся вопросы возникновения учения выдающегося теолога Имама аль-Матуриди, так как актуальность практического применения его учения в решении проблем исламской теологии становится острой для отечественного религиоведения. Важная часть этих проблем рассматривалась правоведом ханафитского толка Абу Ханифой и его талантливыми последователями еще до Имама Матуриди, тогда же эти проблемы получили некоторое объяснение, однако не следует забывать, что теологические выводы Абу Ханифы и ученых-ханафитов соответствовали периоду, предшествовавшему времени Имама аль-Матуриди, то есть раскрывали проблемы VIII в., тогда как в X веке изменились требования времени, проблемы значительно усложнились и требовали более глубокого изучения и поиска. Гениальный мыслитель с передовыми взглядами Имам аль-Матуриди сумел глубоко изучить ханафитское учение и ответить на многие вопросы последующих религиозных течений, в частности мутазилитов, философов, сторонников греческой философии, последователей шиизма, салафитов, хариджитов и т.д.

Ключевые слова: Матуриди, калам, мутазилиты, мазхаб, Мавераннахр, акида.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 28-11

Мырзабеков М.М.

Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті,
Қазақстан Республикасы, Түркістан қ.
E-mail: muratbek-mm@mail.ru

МАТУРИДИ ІЛІМІНІҢ ҚАЛЫПТАСУ АЛҒЫШАРТТАРЫ ЖӘНЕ ӘБУ МАНСУР ӘЛ-МАТУРИДИДІҢ ӨМІР СҮРГЕН ОРТАСЫ

Көпшілік қауым арасында «Имаму-л-Мутакаллимин Аламу-л-Худа», «Раису-с-Сунна», «Мусаххиху Ақаиди-л-Муслимин», «Имаму-з-Захид», «Раису Әһли-с-Сунна», «Махдиу-л-Умма» [1, s. 94] деген атқа ие болған Әбу Мансур әл-Матуриди – Мауреннахр аймағындағы Самарқанд қаласында кіндік қаны тамған ұлы дін ғұламасы. Оның ұлық ғұлама болуында өзі өмір сүрген кеңістік пен уақыттың, жоғары мәдени, философиялық ортаның маңызы зор. Дарынды ойшыл дүние есігін ашқан қала немесе аймақ төрткүл дүниені байланыстыратын тоғыз жолдың торабында орналасты. Шығыстан батысқа сапар шеккен керуендер осы аймақты басып өтіп, Жібек жолы бойында орналасқан Тараз, Яссы, Отырар, Шаш, Бұхара, Самарқанд т.б. қалаларда тіршілікті жандандырды. Сондықтан, аталмыш қалалар сауда керуендері тыныстайтын тұрақтар ретінде пайда болып, кейін келе басты сауда орталықтарына айналды. Керуен жолындағы сауда орталығы ретінде пайда болып, Мауреннахр қалалары мыңдаған жылдар бойы негізгі сауда, қолөнер орталықтары ретінде өз маңызын сақтап келді. Осыған орай, тарихтың қай дәуіріне қарасақ да аталған аймақ үлкен империялар мен мемлекеттер көз тіккен, ықпалын жүргізуге талпынған аймақ болып табылады. Осы аймақтың сауда орталығы болуы түрлі діндер мен мәдениеттер, ілім мен ой өкілдері бетбе-бет кездесетін, саудаласумен қатар өзара сұхбаттасатын, идеялық тартыс жүргізетін ортаны қалыптастыратыны сөзсіз. Исламға дейінгі дәуірде, тіпті ислам діні кең таралған кезде аталған аймақта зороастризм, манихейлік, христиандық, иудейлік, буддизм, тәңіршілдік сияқты әлемге әйгілі белді дін өкілдері бір қоғамда аралас-құралас өмір сүргендігі тарихи, археологиялық мәліметтерден белгілі. Тіпті ұлы ғұламаның құнды туындысы – Китабу-т-Таухидте аталған діндерге ерекше мән беріліп, еңбегінде тұтас бөлім арналған және сенімдері мен идеяларына талдаулар жасалған.

Атай кетер болсақ, дуалистік сенімді қуаттайтын зороастризм мен манихейліктің Мауреннахр аймағында терең іздер қалдырғандығы белгілі. Тіпті, зороастризм негізін қалаушы Зардушт Иран жерінде емес, Орта Азияда өмір сүрген, аталған діннің қасиетті кітабы Авеста осы Тұран аймағында дүниеге келген [2, 267 б.] деген мәліметтер де бар. Сонымен, ежел-

ден дуалистік сенімге сеніп келген парсылар мен соғдылар Мауреннахр аймағында мұсылмандармен аралас өмір сүрді. Сондықтан, Имам Матуриди өмір сүрген заманда дуалистік (санауия) нанымға сенетіндер мен мұсылмандар арасында құдайдың бар, оның бір екендігіне дәлелдер, құдайлық сипаттар т.б. төңірегіндегі тақырыптар күн тәртібіне айналған. Осыған орай, өзге діндердің ішінде дуализмге Имам Матуриди ерекше көңіл аударып, Китабу-т-Таухидінде санауилерге ерекше бөлім арнаған, идеяларының негізсіз екендігін дәлелдеуге тырысқан және дуалистік сенімнің мәніне тоқталып, оның негізсіз екендігін идеялық тұрғыда жоққа шы-ғарған. Демек, ұлы Имамның дуалистік сенімге ерекше шүйілігуі оның өмір сүрген Хорасан мен Мауреннахрда ислам кең таралып, тамырын терең жайғанның өзінде, әлі де болса ежелгі парсылық сенімдердің ықпалы сақталғанына байланысты болса керек. Имам Матуриди зороастризм мен манихеизм сеніміне жататын «маннания», «дайсания», «марқаиуния», «мажусия» [3, 196-217 б.] сияқты ағымдардың көзқарастарына жекелеп тоқталып, сенімдерінің негізсіз екендігін анықтау үшін талдаулар жасаған.

Әлемдегі басты діндердің бірі болып табылатын христиандық та ортағасырларда Орта Азияға кең таралғандығы анық. Әсіресе, христиандықтың несториандық, яковиттік тармақтары V ғасырдан бастап, Мауреннахрға кең таралғандығы, Самарқанд қаласында несториан христиандарының шіркеулері мен монастырлері жұмыс істегендігі [4, 18 б.], осы Мауреннахр арқылы аталған дін Қазақстан жеріне енгендігі [5, 73 б.] тарихи мәліметтерден белгілі. Тіпті ислам Мауреннахр жеріне еніп, түркі халықтары арасына кең таралған XIII ғасырдың өзінде наймандар мен керейлер арасында христиандық ұзақ уақыт сақталған [5, 82 б.]. Христиандармен қатар иудейлердің аталған аймақта өмір сүргендігіне әл-Мақсиди куәлік етеді [1, 92 б.]. Осыған қарағанда Имам Матуриди өмір сүрген қоғамда христиан дініне сенетіндер орын алғандығы және діни сенім төңірегінде пікірталастарға кірісіп отырғандығы анық. Осы орайда, ұлы Имам христиандық сенімге, христиандар арасындағы ағымдарға тоқталып, оның ішінде Иисустың христиандық тұжырымдамасына талдаулар жасаған және сенімдерінің негізсіз [3, 266-272 бб.] екендігіне саналық қорытынды шығарған. Осылай, Матуридилік ілімінің Иса пайғамбар мен христиандарға деген көзқарасы айқындалған.

Ислам дінінің Мауреннахр жеріне енуі Омайядтар заманындағы араб шапқыншылығынан басталады. Дәлірек айтар болсақ, Мауреннахр жеріне исламды тарату және халифаттың шығыс аймақтарын қауіпсіздендіру, сонымен қатар, ұлы Жібек жолын бақылауға алу мақсатында [6, 214-216 бб.] жасалған жорықтар халифа Уалид бин Абдулмалик заманында білікті қолбасшы Қутайба ибн Муслимнің басшылығымен жүзеге асты. Осы кезеңнен бастап, Мауреннахр аймағына қарасты Соғд (Бұхара мен Самақанд), Хорезм, Соғдиана, Ферғана және Шаш деген бөліктер [1, 90 б.] халифат территориясы құрамына енді. Жалпы алғанда Омайядтардың араб еместерді бөлектеп, әділетсіздік қатынас жасағанымен ислам діні мен мәдениетінің Мауреннахр жеріне енуі осы кезеңдерден басталады. Бұған билік басындағылар тарапынан қуғын көріп, исламның орталықтарынан шет аймақтарға, оның ішінде Мауреннахр мен Хорасан жеріне жан сауғалаған оппозициялық діни ағымдардың енуімен [7, 16-17 бб.] мұнда да исламдық мәселелердің көтерілуіне жол ашылды. Десек те жергілікті халықтың исламмен тығыз қатынас жасауы, исламды топтап мойындауы көбінесе Талас шайқасымен [6, 232-233 бб.] байланыстырылады. Себебі, Талас шайқасынан сәл-ақ бұрын билікке келген Аббасилер ислам дінін қабылдаған өзге халық өкілдеріне құшақ жайып, тіпті мемлекеттік қызметтерден орын беріп, ел ісіне араластырды, жылы қабақ танытты.

Міне, Матуриди ілімінің биік белеске көтерілуінде және Матуриди сияқты дарынды ғалымды шығарған, алуан діндер мен ойлар, мәдениеттер аралас өмір сүрген ортаның діни сауаты мен ой-таным мәдениетінің жоғары болғандығы әсер еткендігі сөзсіз. Өйткені, Матуридиге дейінгі діни ғұламалардың өзге дін өкілдерімен қатар исламның ішіндегі ағымдармен пі-кірталас жасауы нәтижесінде Мауреннахрдың Бұхара, Самарқанд сияқты қалаларында дінифилософиялық, идеялық бай қор қалыптасты. Бұған сонау Омайядтар заманында-ақ билік басындағылар тарапынан қуғын көріп, исламның орталықтарынан шет аймақтарға, оның ішінде Мауреннахр мен Хорасан жеріне жан сауғалаған оппозициялық діни ағымдардың, әсіресе шииттік қайсанилік-мубайдиліктің [8, 122 бб.] енуімен мұнда да иманның мәні, Құдай, адам, өмір, жүрек тазалығы, халифалық-имамат, мәділік т.б. сияқты исламдық мәселелердің көтерілуіне жол ашылды. Ал Имам Матуриди өмір сүрген IX-X ғасыр ислам әлемінде идеялық бағыттар мен ойсаналар одан ары дамып, кемеріне келген кезең

болатын. Олай дейтініміз, ислам пайда болғалы бері бір орталыққа бағынып келген ислам әлемінде осы кезеңде Аббаси халифаты ыдырап, тәуелсіз немесе жартылай тәуелсіз әмірліктер мен сұлтандықтар пайда бола бастады. Осыған дейін бір орталыққа бағынған халифат белгілі бір мазхаб пен идеяны мемлекеттің жалпы идеологиясы ретінде насихаттап, қалғанын адасушы ретінде қудалап келсе, империяның ыдырауы ұлан-ғайыр аймақта әртүрлі идеялардың белең алуына, оған дейін қудаланып келген оппозициялық бағыттағы имамиттік, исмаилиттік, зейдилік, харижиттік т.б. мазхабтар тәуелсіз мемлекет құрып, өз идеяларын еркін түрде таратуға, мазхабының ақиқаттығын дәлелдеуге, идеяларының одан ары күш алуына, осының нәтижесінде ислам әлемінде идеялық тартыстардың белең алуына алып келді. Сонымен қатар, ислам мәдениеті кемеріне келген шақта ежелгі мұраларды игеру, аудару нәтижесінде мұсылман қоғамы үшін жат, жаңа ойлар, әсіресе ежелгі грек философиясының ағымдары мен мектептеріне тән түсініктер орын алды. Мәселен, натуралистік, дахрилік, софистік, перипатетиктік философия өкілдері мәселені философиялық тұрғыда қарастыруды ұсынды, ислам теологиясында әлемнің жаралуы, оның әуелгілі, құдай, құдайдың мәні, пайғамбарлық, о дүние т.б. тақырыптарды тартыс алаңына енгізді және күн тәртібіне айналдырды. Осыған орай, Имам Матуриди Китабу-т-Таухидта натуралистерге [3, 147-150 б.], дахрилерге [3, 178-191 б.], сумания өкілдеріне [3, 191-192 б.], софистерге [3, 192-196 б.] арнайы орын беріп көзқарастары мен ұстанымдарын сынға алған.

Осы кезеңдерде Мауреннахрда Аббасилерден тәуелсіздігін алуға талпынған Саманилер шииттік имамия идеясын насихаттайтын Бувейхидтермен, шииттік зейдия мемлекетімен, сунниттік жолды ұстанатын Ғазнауилермен және тәңіршілдікті ұстанатын түркі тайпаларымен көршілес орналасты.

Саманилер аталған көрші елдермен бірде қырғиқабақ, бірде бейбіт түрде 875 жылдан 999 жылға дейін өмір сүрді. Саманилер заманында бастапқыда Мауреннахр аймағында тыныштық пен тұрақтылық орнап, басты орталықтарында білім мен мәдениет дамыды. Тыныштық пен тұрақтылық ғылым мен мәдениеттің, ой мен идеяның дамуына негізгі кепіл екендігі даусыз. Самани билеушілері ғылым мен өнер иелеріне, әсіресе, діни ғұламаларға ерекше құрмет көрсетіп, жоғары бағалағандығы, әсіресе Рамазан айларында алдына ғұламаларды жинап, мәселелер төңірегінде тартыс жүргізуге басшылық жасағандығы, тіпті Саманилер билігі кезінде мұсылман еместермен толерантты қатынас жасалғандығы [4, 15 б.] тарихи мәліметтерде баяндалады. Саманилер заманындағы тыныштық пен тұрақтылық Әбу Наср әл-Фараби, Әбу Али ибн Сина, Әбу Мансур әл-Матуриди сынды тек осы аймаққа ғана емес әлемге әйгілі екінші ұстазды, дарынды емшіні және озық ойлы, данышпан ұлы имамды тәрбиелеп дүниеге алып келді.

Білім иелері мен дін ғұламаларына қолдау көрсету бір жағынан елдің ішкі тұрақтылығына кепіл болса, келесі жағынан мемлекет ішіндегі және одан тысқары өзге діни идеяларға қарсы тұруға қолғабыс ететіндігі даусыз. Себебі, X ғасыр шамасында ислам әлеміндегі сунниттік ортаға қауіп өзге ағымдардан қарағанда әсіресе шииттер тарапынан төнген. Алидің билігін қуаттап, халифатта үнемі оппозициялық бағытты ұстаған шииттер уақыт өте келе өзге мәдениеттер мен діндерге, антикалық, эллиндік философияға әсіресе, ежелгі парсылық элементтерге тән ілімдерді сіңіріп өз ішінде бірнеше тармақтарға бөлінген және ресми исламда жоқ идеяларымен дәстүрлі сунниттік теологияға шабуылдар жасап отырған. Осылардың ішінде шиизмнің имамия тармағын ұстанатын Бувейхилер Аббаси халифтерін ашса алақанына, жұмса жұдырығында ұстап, Ирак пен Иран аймақтарына бақылауларын орнатса, Солтүстік Африкада қуатты мемлекет құра білген, діни лидерлікте Аббасилермен бәсекелестікке түсіп, басшыларын халифа деп жариялаған исмаилиттік Фатимидтер арнайы дайындаған миссионерлері (даилер) арқылы исламның өзге аймақтарымен қатар Мауреннахрды діни тұрақсыздыққа айналдыруға тырысқандығы [9, 502 б.] белгілі. Сонымен қатар, Мауреннахрмен көршілес жатқан аймақтар – Систанда аздап харижилер, Кашан мен Исфаханда, Қум мен Рейде Шиилер, Табаристанда Зейдилер, Истахрда, Арменияда және Әзірбайжанда Мутазилиттер идеяларын насихаттауда болатын [4, 18 б.]. Мауреннахрмен көрші орналасқан Хорасан аймағында да мутазилиттер белгілі бір деңгейде өз ілімін дәріптеді. Осыған орай, елдің тұрақтылығын қамтамасыз етуде діни ғұламалардың рөлін аңғарған билеушілер мемлекет тарапынан халықтың басым көпшілігі сенетін байсалды жолды ұстанатын муржилік-ханафилік ілім мен хадис жақтастарына, басқаша айтар болсақ, сунниттік шеңбердегі мектептерге арқа сүйеді.

Ханафилік ілімге қарағанда хадис жақтастары осы аймаққа кештеу келгендігі баяндалады. Хорасан мен Мауреннахрдың Бұхара, Насаф сияқты батыстағы қалаларына хашауия (хадис жақтастары) IX ғасырдың екінші жартысынан бастап тарала бастаған. Ал X ғасырда аймақтағы қалаларда ол белді ағымға айналды. Еңбегін 990 жылы жарыққа шығарған әл-Мақсидидің келтірген мәліметіне қарағанда IX-X ғасырдарда нишапур, Шаш, Тус, Наса, Бұхара және Исфараин сияқты қалаларда Шафилердің саны Ханафилермен теңескен, тіпті кейбір қалаларда олардың саны ханафилерден де асып түскен [10, 116 б.]. Бухари, Әбу Дәуіт, Тирмизи, ибн Қу-тайба сияқты хадис іліміне еңбегі сіңген ғұламалардың шыққан жері осы Мауреннахр екендігін [10, 117 б.] ескере отырып, осы аймақта хадис жақтастарының сол заманда терең тамыр жайғандығы анық.

Бүгінгі күні суннизм шеңбері ішінде орын алады деп есептелетін шафилік пен ханафилік арасында ортағасырлық Мауреннахр мен Хорасанда бәсекелестік орын алғандығы баяндалады. Тіпті, мешіттерде, жаназа рәсімдерінде бір-бірімен келісе алмай қалатындығы, осындай тартыстардан қан төгіліп жататындығы [1, 92 б.] дереккөздерде орын алады. Мұндай тартыстар мен пікірталастар Имам Матуриди заманында да күн тәртібіне айналғандығы анық. Себебі, Имам Матуридидің «Китабу-т-Таухидында» тағдыр [3 406 б.], үлкен күнә [3, 428 б.], иман [3, 497 б.] тақырыптарында ха-шуилер (хадис жақтастары, шафилер) ілімімен келісетін, келіспейтін тұстарын ортаға қойған.

Самани билеушілері әсіресе, ханафиттік ілімге иек артып, ханафилік ғұламаларға көп қолдау көрсеткендігі баяндалады. Мәселен, Самани әміршісі Исмаил бин Ахмад (892-907 жж.) мәліметке қарағанда Самарқанд, Бұ-хара және өзге де Мауреннахр елді мекендеріндегі Ханафи ғұламаларын жинап, өзге діни ағымдар адасқан сенімдерінің ел ішіне таралуына тосқауыл жасау үшін сунниттік сенімді дәріптеуді өтінген. Аталған ғұламалар сунниттік сенімнің принциптерін қуаттау және түсініктеме жасау жұмысын Ханафи ғұламасы Исхақ бин Мухаммад әл-Хаким ас-Самарқандиге міндеттеген. Міндеттелген жұмыс аяқталғаннан соң туынды ел әміршісі мен дін ғұламалары тарапынан ресми түрде мақұлданды. «ас-Сауаду-л-Азам» деген атпен даңқы шыққан туынды Саманилер заманында ресми діни кітапқа айналды [11, 87 б.]. Осыған қарағанда Имам Матуриди іліміне арқау болған ханафиліктің осы өлкеге таралу тарихы өзге исламдық ағымдармен салыстырғанда терең, ауқымы да көлемді және жақтастары да көп болғандығы баяндалады.

Ханафилік ілімнің негізі куфалық ғұлама Имам Ағзам Әбу Ханифаның көзқарастары мен әдістемелерінде жатқандығы белгілі. Оның көзқарастары мен әдістемесінің ерекшелігі мәселелерді шешуде, тұжырым жасауда қасиетті жазбамен (Құран) қатар ақылдың маңызына иек артуына байланысты. Осыған орай, Әбу Ханифа Әһлу Рай мектебінің шынайы құрушысы болып табылады. Бұл бір жағынан адам ой-санасының дамуында, өрісін кеңейтуде өз септігін тигізсе, келесі жағынан араб емес өзге халықтардың арасында мұсылмандықтың таралуына жол ашты. Себебі, арабтық ой-санаға, мәдениетке, сол жақтың климаттық-географиялық жағдайына икемделген Мединелік мектептен қарағанда, араб емес халықтардың талаптарын, салт-санасын, уақыт пен кеңістік шарттарын ескеретін Әһлу Рай мектебі халифаттың шығыс аймақтарына сонау VIII ғасырдың өзінде-ақ кең таралған және Хорасан, Мауреннахр сияқты халифаттың шығыс аймақтарына ханафиліктің таралуына мұрындық болған да осы Әбу Ханифамен пікірлес, жақтас жолдастары мен шәкірттері екендігі анық. Мауреннахр мен Хорасан халқының қолдауымен жалпы халифаттың билігі басына келген Аббасилер Имам Ағзамның шәкірті Әбу Юсуфты бас қазылық қызметке тағайындады. Бұл ханафилік ілімінің өзге халықтар арасына, әсіресе халифаттың шығыс аймақтарына таралуына көп септігін тигізді [9, 498 б.]. Одан басқа Әбу Ханифа тірі кезінің өзінде-ақ оның жақын, үзеңгілес жолдасы әрі шәкірті Омар бин Маймун а-Раммах (787-88 ж.) Балх қаласының қазысы лауазымын иеленді, одан кейінгі кезеңдерде ханафи ғұламасы Әбу Мути әл-Балхи аталған қалада ұзақ жылдар қазы қызметін атқарған. Одан өзге Әбу Ханифа шәкірттері арасында Әбу Исма Нух бин Әби Мариям Мерв қазысы, келесі бір шәкірті Абдулазиз бин Халид ат-Тирмизи Тирмиз қазысы қызметтерін атқарды. Шайбанидің атақты шәкірті Ханафи фиқх ғұламасы Әбу Сүлеймен Муса бин Сүлеймен әл-Жузжани де Жузжан қаласының тумасы болып табылады. Бұхара қаласындағы аймақтық Ханафиттік мектеп Шайбанидің шәкірті, осы аймақ тарапынан үлкен құрметке бөленген Әбу Хафс әл-Кабир (Ахмад бин Хафс) (ө. 832 ж.) тарапынан құрылған [11, 84-87 б.]. Ал Балх пен Рей қаласы сол кезеңде ханафилік мектептің басты қаласы, ханафи ғұламалары көп шоғырланған аймақтар қатарына жатты.

Сол замандағы басты ғылыми, мәдени орталықтардың бірі болып табылатын Имам

Матуридидің отаны – Самарқанд қаласында да Ханафилік ілім жоғарыда баяндалғаны сияқты Әбу Ханифаның тірі кезінен бастап-ақ дәріптелді және амал етілді. Әбу Ханифаның өмірбаянын жазған Кардари Әбу Ханифаның шәкірттері және оның көзқарастарын Самарқанд қаласына таратқандар деп Әбу Мұқатил Хафс бин Салм (Сухайл) әл-Фарразиді, Наср бин Әби Абдилмалик әл-Атакиді, Шарик бин Әби Мұқатилді, Маруф бин Хассанды, Юнус бин Сабихты және сонда қазылық қызмет атқарған Исхақ бин Ибрахим әл-Ханзалиді атап өтеді [12, 123 б.]. Бұған Матуридилік мазхабының белді ғұламаларының бірі Әбу Муин ан-Насафи де куәлік етеді. Насафидің берген мәліметіне қарағанда Мерв, Балх және Хорасандағы басқа да қалалар, Мауреннахр аймағы толығымен, тіпті шекаралық аймақтағы түркі қалалары ерте кезден-ақ усул мен фуруда Әбу Хани-фа мазхабын ұстанған [12, 124 s.]. Міне осындай ортада өскен, білім алған Имам Матуриди ақыл мен діни дереккөзді тепе-тең ұстаған ханафилік ілім-ді одан ары дамытты.

Деректерде жалпы алғанда Имам Матуридидің ұстаздары ретінде Ханафи ғұламалары Әбу Бәкір Ахмад бин Исхақ бин Салих әл-Жузжани-ді, Әбу Наср Ахмад бин әл-Аббас әл-Иязиді, Мухаммад бин Мұқатил ар-Разиді, Нусейр бин Яхя әл-Балхиді, Әбу Бәкір Мухаммад бин Ахмад Ража әл-Жузжаниді [13, 41-43 бб.] ерекше атап өтеді. Тіпті Әбу Ханифадан бастап, Мухаммад Шайбани, Әбу Юсуф, Әбу Мути әл-Балхи, Әбу Мұқатил ас-Самарқанди бастаған көптеген ханафилік мектебі ғұламалары арқылы Имам Матуридиге дейін ұласқан ұстаздар силсиласының бірнеше версиялары орын алады. Ибн Яхяның, Баязидің, Забидидің, У. Рудольфтың [13, 37-40 бб.] келтірген ұстаздар тізбесінде ғұламалар саны бір-бірімен үйлеспегенімен, олардың барлығы ханафи ғұламалары екендігі даусыз. Ортағасырлық және бүгінгі зерттеушілердің барлығы Матуридилік ілімінің түп бастауы ханафиттік мектеп екендігін бірауыздан мақұлдайды. Демек, жоғарыдағы қысқаша мәліметтерге қарап отырып, Имам Матуриди өзі өмір сүрген ортада кең таралған, тамыры аз уақыттың ішінде тереңге кеткен Ханафилік ілімнен сусындағаны және оның ілімін өз деңгейінде түсіне, түсініктеме жасай білгендігі анық. Сонымен қатар, осы тұста Имам Ағзамның теологиялық, діни-құқықтық пікірлері жинақталған «Фиқху-л-Ак-бар» еңбегінің, Әбу Ханифаның жақын жолдастарының бірі және шәкірті Әбу Мути Хакам бин Абдиллаh әл-Балхи (814 ж.) тарапынан жеткізілген, Әбу Ханифаның ойлары жинақталған «әл-Фиқху-л-Асбат» атты туындының, Имам Ағзамның келесі бір шәкірті Әбу Мұқатил ас-Самарқанди тарапынан жеткізілген «Китабу-л-Алим уа-л-Мутаалимнің» [13, 75-76 бб.] Имам Матуриди ілімінің дамуында маңызы зор болғандығын атап өткен жөн.

Матуриди ілімінің бастауларын муржиялық көзқараспен ұштастыратын көзқарастар да орын алады. Оған басты себеп Матуриди ілімінің бұлағы болып табылатын ханафилік пен оның құрушысы Әбу Ханифаның муржия деп есептелуіне және оның көзқарастары муржилікпен сәйкес келуіне, қарсыластары тарапынан муржи деп ат тағуына байланысты. Тіп-ті, Әбу Ханифа ілімін мужриттік тармақтар қатарына қосып, сунниттік шеңберден тысқары шығаратын көзқарастар да орын алады. Мәселен, Ашари Әбу Ханифа мен оның жақтастарын муржияның тоғызыншы тармағы ретінде қарастырып, сунниттік шектен тысқары шыққан ағым ретінде қарастырады [12, 122 б.].

Муржилік атауы, тіпті ислам мазхабтарының тарих сахнасына шығуы Али мен Муауия арасында орын алған Сыффын шайқасынан бастау алатыны белгілі. Осы кезде көтерілген күн тәртібіндегі тақырыптардың бірі, тіпті бастылары иманның мәні, үлкен күнә және үлкен күнә жасаған адамның о дүниедегі жағдайы келеді. Осы тақырыптағы алғашқы ойды ортаға тастаған харижиттер болатын. Харижиттер Сыффын шайқасына қатысқан және одан кейінгі хакамдыққа қолдау білдірген, осылай, Алланың үкіміне қарсы шығып, күнәға батқандарды, тәубеге де келмегендерді, қатаң сынап, күпірлікпен айыптаған, үлкен күнә істегендердің мәңгілік тозақта қалатындығын қуаттаған діни білімі саяз топтың ағымы ретінде тарихта аты қалды. Харижиттік білімі саяздар мен фанаттардың ағымы ретінде бағаланғанымен, үлкен күнә, үлкен күнә істеген адамның о дүниедегі жағдайы, иманның мәні проблемасының көтерілуіне мұрындық болған деп бағалауға болады. Үлкен күнә мен оны жүзеге асырған адамның о дүниедегі жағдайы төңірегіндегі харижиттік көзқарасқа қайшы түрде муржилік ағым үлкен күнә істеген адамды бұл дүниеде күнәhар мүмін деп есептеп, имандылық шеңберінен шықпайды, ал о дүниедегі жағдайы құдайға серік қосудан басқа барлық күнәні Алла қаласа кешіреді, ал қаламаса азапқа салады. Олар күнәсі өтелгеннен соң жұмаққа кіреді деген тезисті ортаға тастады. Осыған орай, олар «кейінге қалдырушы», «үміт еттіруші» деген мағынаны білдіретін муржия деп аталып кеткен.

Демек, муржилік мұсылман қауымын үрейлендірген, өз көзқарастарын қолдамағандарды күпірлікпен кінәлаған харижиттік ағымға, Омайядтар мен Хашимилер арасындағы текетіреске, Омайядтардың халықпен әділетсіз қатынасына, олардың салған ауыр салығы мен араб еместерді төмен санауына қайшы түрде ағымдарды үндестіруші, үйлестіруші, тыныштық пен бірлікті жақтаушы, бейбітшілікті қолдаушы бағыт ретінде дүниеге келді [14, б.172].

Шамамен хижра жыл санағы бойынша бірінші ғасырда қалыптаса бастаған муржилік көзқарас, әсіресе, арабтарға қарсы ойдағы араб еместер көп шоғырланған орта – Иракта кең таралғанға ұқсайды. Ал хижрет жыл санағы бойынша бірінші ғасырдың соңғы ширегінде Куфа муржияның ең басты орталықтарының біріне айнала бастаған. Муржияның діни сенімдік, құқықтық көзқарастары Хаммад, одан соң, Әбу Ханифа аты төңірегінде шоғырланған дін қайраткерлері тарапынан қалыпқа түсті. Муржия ілімінің өзге халықтар арасында кең қолдауға ие болуы оның арабтар мен араб еместерге тең құқық беретін іліміне байланысты [15, 51-52 б.].

Дегенмен де, муржилік діни-теологиялық тақырыптарда тек бір идея мен түсініктемені қолдап келген ағым емес. Олар иман мен амал айырымы, үлкен күнә жасаған адамның мүмін екендігі, үлкен күнә істеген адамның о дүниедегі жағдайы т.б. сияқты тақырыптар төңірегінде бір пікірде болғанымен біршама теологиялық мәселелерді шешуде түрлі көзқарастар мен түсініктемелерді ортаға тастап, өз ішінде бірнеше тармақтарға бөлініп кеткен. Мәселен, муржияның Юнусия тармағы үлкен күнә істесе де мүмін тозаққа мүлдем кірмейді, керісінше, ғибадаты мен тағатына байланысты емес, ықыласы мен махаббатына орай жұмаққа кіреді деп үлкен күнә істеген адамның о дүниедегі жағдайына қатысты мүлдем бөлек түсініктемені ортаға тастаса, Салих бин Омар намаздың өзі ғибадатқа жатпайды, ғибадат дегеніміз – иман [16, 248-249 б.] деп иман төңірегіндегі өз ойын білдірген. Мұндай түсініктемелер мұсылмандардың көпшілігі қолдайтын дәстүрлі сунниттік ғалымдардың қарсы шығуына, муржилерді сунниттік шектен тысқары шыққан деп айыптауына жол ашты. Осыған орай, оларды муржиттік жалпы атауы ішінде ірі екі тармаққа бөлуге болады: сунниттік шектен тысқары шыққан және шықпаған. Ақыл мен нақыл арасындағы тепе-теңдікті сақтап, тіпті екеуін бір-бірімен үйлестіре білген екінші тармақты «ханафилік», «ханафия муржилігі» деп атағанымыз жөн. Жоғарыдағы жіктеуге сәйкес Имам Матуриди муржилерді «мақтауға» және «даттауға» лайықты муржия деп екі топқа бөліп, осының ішінде мақтауға лайықтысына (ханафи муржилігіне) қолдау білдірген. Оның көзқарасы бойынша мақтауға лайықты болған Муржияға үлкен күнә істегеннің о дүниедегі жағда-йын Аллаға салған адамдар жатады. Өйткені, Алла қаласа ширктен басқа барлық күнәларды кешіреді [17, 194 б.]. Ал айыптауға себепкер Муржилер амал-әрекеттердің жаратылуын тек Аллаға артып қойып, мұнда адамның ешбір қатысы болмайтынын алға тартушылар [17, 195 б.] деп есептеген және сунниттік шеңбердегі барлық ұстанымдарды үндестіруші, байсалды жолдағы мужилікті қолдайтынын білдірген.

Қорытындылай келе, Матуридилік ілім Имам Матуридиге дейінгі немесе Матуриди заманында көтерілген проблемаларға өзіндік шешім жасау, тұжырым жасау арқылы пайда болғандығы белгілі. Осы проблемалардың қатарына иманның мәні, үлкен күнә және үлкен күнә істеген адамның о дүниедегі жағдайы, адам қалауының еркіндігі немесе еркін еместігі, тағдыр және адам тағдыры, құдайлық сипаттар, пайғамбарлық және ел басшысы (халифалық) т.б. мәселелер жатады. Бірақ, осы проблемалардың бастылары Имам Матуридиге дейін оның жүрген арнаның басында Әбу Ханифа мен оның дарынды ізбасарлары тарапынан қарастырылып, лайықты түрде тұжырым жасалған. Бірақ, Әбу Ханифа мен Ханафиттік ғұламалардың теологиялық тұжырымдары VIII ғасырдың талаптарына лайықталғандығын естен шығармаған жөн. Ал X ғасырдың талаптары өзгерді, VIII ғасырға қарағанда проблемалар күрделене түсті, мәселелердің шешімдері мен жауаптары терең білімді, жан-жақты ізденісті талап етті. Озық ойлы, дарынды ойшыл Имам Матуриди Ханафи ілімінің терең түсініп уақыт талабына сай кейіннен пайда болған діни ағымдарға, әсіресе, солардың ішіндегі мутазилиттерге, философтарға, грек философиясы жақтастарына, шииттік тармақтарға т.б. жауап берді.

References

1 Korkmaz S. İmam Ebu Mansur el-Maturidi'nin Hayatı ve Eserleri//Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos – 2001.
2 Zatov Q. Zoroastrizmning tarihi tamyrlary men dini ilimi// Qazaq halqynyng madeni murasy. Ezhelgi koshpeliler dunietanymy. 1 tom. – Astana, 2005.
3 El-Matüridi E.M. çev. Topaloğlu B. Kitâbü't-Tevhid Tercemesi – Ankara, 2002.
4 Tuğlu N. Mâturîdî Kelam Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi (Doktora Tezi), Isparta 2003.
5 Orynbekov M. Qazaq senimderinin Bastaulary – Almaty, 2002.
6 Bulutay M.Zh. Ata-baba dini, turkiler nege musylman boldy? – Almaty, 2000.
7 Zandarbek Z. Yasaui zholy jane qazaq qoghamy – Almaty, 2006.
8 Zandarbek Z. Nasab-nama nusqalary jane turki tarihi. – Almaty, 2002.
9 Saffet Sarıkaya M. Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri //Türkler C.5. – Ankara, 2002.
10 Kalaycı M. Tarihi Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi (Doktora Tezi). – Ankara, 2011.
11 Wilferd Madelung çev. S.Kutlu. Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı//İmam Maturidi ve Maturidilik. – Ankara, 2007.
12 Kutlu S. Ebu Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı//İmam Maturidi ve Maturidilik. – Ankara, 2007.
13 Ak A. Maturidi kaynaklarla Maturidi ve Maturidilik. – Ankara, 2006.
14 Kutlu S. Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları// Gazi Üniversitesi Çorum Ilahiyat Fakültesi Dergisi, 1(2002).
15 Ünver M. Ebû Hanîfe Düşüncesinin Arkaplanını Besleyen Ayetler//İslam araştırmalar dergisi, Cilt 15, sayı 1-2, 2002.
16 Tok F. Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Murciîlik ve Halku'l-Kur'ân//İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 13, 2012.
17 Ak A. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mürcie'ye Bakışı// Dini Araştırmalar, Cilt 8.

Сүлейменов П.М.

Қазақстандағы діни сананың эволюциясы

Мақалада біздің заманымыздан бұрынғы кезеңнен бастап қазіргі кезеңге дейінгі діни сана мәселесі қарастырылады. Діни сана ол қоғамдық сананың бір бөлшегін құрайды және оның бастамасы тұлғааралық қарым-қатынастан басталуы туралы пікір айтылады. Дүниетаным мен сенім тұлғаның ішкі рухани өмірінің негізін құрайды және адамның сыртқы мінез-құлқысынан айқындалады. Дінде адамның тұлғалық дамуы мен бағыттылығын айқындайтын сенім болады. Қазақ халқының Тәңірге, Ұмайға сенімі, ата-бабаның аруақтарына сиыну, шаман дінінде бақсылық түрлер және ислам діні кең тарауы қазақ халқының мәдениетінің, діни дүниетанымының және психологиялық ерекшіліктерін білдіреді. Мақалада адам іс-әрекетіне талдау жасауды адамның сенімінен бастау қажет екені айтылады. Сол ежелден келе жатқан наным-сенімдер осы күнге дейін сақталып, қазақ халқы өз этностық өзгешелігін жоғалтпаған. Сондықтан, қазақ қоғамындағы діни санасының қалыптасуымен даму ерекшеліктерін қазіргі таңда терең және жан-жақты зерттеуді қажет етеді.

Түйін сөздер: Алла, «құдай», (тәңірі), ұмай, шамандық, ата-баба аруағына сиыну, атеист, бақсылық, этнос, ислам.т.б.

Suleimenov P.M.

Evolution of religious conscious IN Kazakhstan

The problems of the religious consciousness considered in the article as from times before our era before present-day time. The religious consciousness is part of public consciousness and there is opinions that it rises the interpersonal communication. The worldoutlook and faith forms the base to internal spiritual life to personalities and is defined by external nature of the person. A finder of the larval development and directivities is in the religions faith. The Faith in the Tengri and Umay, worship spirit their own limit, development of the Islam and shamanism defines the particularities of the culture, religious of worldoutlook and psychological distinctive quality of kazakh folk. In article is spoken about that analysis of the behavior of the person follows to begin from his faith.

The beliefs ed with old times before our days, have not lost its unique. So presently it is necessary deeply and all round research shaping and particularities of the development of the religious consciousness in kazakh society.

Key words: Holy, Goad shamanism, to believe in spirit of ancestors, ateist, fortun-teller, ethnos, Islam.

Сулейменов П.М.

Эволюция религиозного сознания в Казахстане

В статье рассматриваются проблемы религиозного сознания Казахстана начиная с времен до нашей эры до сегодняшних дней. Религиозное сознание является частью общественного сознания, и существует мнение, что оно берет начало с межличностной коммуникации. Мировоззрение и вера составляют основу внутренней духовной жизни личности и определяются внешним характером человека. В религии вера является определителем личностного развития и направленности. Так, вера в Тенгри и Умай, поклонение духам своих предков, развитие ислама и шаманизма определяют особенности культуры, религиозного мировоззрения и психологического своеобразия казахского народа. В статье говорится о том, что анализ поведения человека следует начинать с его веры. Убеждения, сохранившиеся с давних времен до наших дней, не потеряли своей уникальности. Поэтому сейчас нужно глубоко и всесторонне исследовать формирование и особенности развития религиозного сознания в казахском обществе.

Ключевые слова: Аллах, «бог», (тенгри), Умай, шаманизм, поклонение духам предков, атеист, этнос, ислам и т.д.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ. 2:316.3

Сүлейменов П.М.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
E–mail: spirimbek.@mail.ru

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДІНИ САНАНЫҢ ЭВОЛЮЦИЯСЫ

Діни сана – белгілі бір діни идеялар мен құндылықтарға қатыстылық, сонымен қатар белгілі бір дін және діни топ құрамында болу. Адамда діни сана өмірдің әртүрлі кезеңдерінде және әртүрлі жағдайларда қалыптасады. Ол адамның діни қарым-қатынастар жүйесіне қосылуы және діни идеялар мен құндылықтарды қабылдауы арқылы жүреді. Негізінен діни сана отбасында, қоршаған ортаның, діни тәлімгерлер мен уағыздаушылардың ықпалымен қалыптасады. Кейде адамдар ішкі толғаныстың және одан кейін болған психологиялық таңдаудың нәтижесінде діндар болады. Мұнда көп нәрсе тұлғаның жеке ерекшеліктеріне байланысты. Діншілдікке ие болу және оны ұстау үрдісі діни тәжірибе деп аталады. Адам мен топтың діни тәжірибесі оның дүниеге көзқарасын, мысалы, мұсылман не христиан болудың мәні туралы, біреудің басқалардан қандай айырмашылығы бар екені туралы түсініктерді қалыптастырады. Халықтың діни бірыңғайлығының қалыптасуына оның географиялық орны, жазуы, тұрмыстық түсініктері әсер етеді. Мысал: түркілердің санасы үшін шежіре мен жеті ата маңызды болды, Ата-баба аруақтарын қадірлеу салты оларды өз шежіресін, жеті атаға дейінгі аталардың ерліктерін білуді міндеттеді. Әр ер адам өзінің іс-әрекеттерін жеті ұрпақтың бағалайтынын түсінді. Ата-бабаға табыну және Тәңірге деген сенім түркілерді ерлік жасауға ұмтылдырды, адамгершілік тазалықты міндеттеді. Қазақи сананы толеранттық, шыдамдылық, ұрпақтар сабақтастығымен байланыстырады. Қазақ санасының ашықтығы мен ымырашылдығы Қазақстандағы дәстүрлі емес діндердің кең таралуы мен теңдігінен байқалады. Қазақ санасында этникалық пен конфессионалдық арасында қатаң байланыс жоқ. Елбасы Н.Ә. Назарбаев өзін исламмен байланыстырмайды. Журналистің діндарсыз ба деген сұрағына Н.Ә. Назарбаев: «Мен өзімнің коммунистік өткенімді жоққа шығармаймын, сондықтан бұл сұраққа жауап беру мен үшін қиын... Пасха кезінде мен православтық шіркеуге, Рамазанда – мұсылмандық мешітке барамын... Құдайдың – біреу, ал адамдар оған әртүрлі жолмен барады деп ойлаймын», – деп жауап берді [1].

Профессор А.Г.Косиченко қазақстандық діни сана туралы келесідей жазады: «Діни сана Қазақстандағы діни жағдайды

субъективті жағынан – оның діншіл де, діншіл емес те қазақстандықтардың санасында қалай көрініс табатынын көрсететін кешенді және интегративті көрсеткіш болып табылады. ҚР халқының діни санасының құрылымы қиын: діншілдердің бір бөлігі Қазақстан үшін дәстүрлі болып табылатын дінді ұстанады, ал екінші (анағұрлым аз) бөлігі жаңа діни қозғалыстардың ұстанушысы болып келеді. Дінге қатысты халықтың енжар бөлігі, сонымен қатар өздерін атеисттер деп анықтайтын қоғамның едәуір үлкен бөлігі бар. Атеистік және діни көзқарасты ұстанушылар болып табылатын Қазақстан халқының бұл сегменттері жиынтығында діни сананың феноменін құрайды» [2]. Қазіргі заманғы қазақи діни сананың бір элементі «қазақ – демек мұсылман» деген стереотип болып табылады, яғни ұлт діни қатыстылықтың белгілеріне ие бола бастады. Қазақстанда дін этникалық және мәдени нышан ретінде көрініс табады. Өзін мұсылман деп санай отырып, қазақтар исламды ата-бабаларының діні деп мойындайды. Бірақ қайда барарын, ары қарай не істерін білмейтіндер үшін ислам тарихи-рухани мұрадан гөрі, эскапизм болып табылады. «Исламды қабылдаған басқа халықтар сияқты, қазақтарда да ислам пайда болғанға дейін қалыптасқан дәстүрлі діни нанымдармен тығыз байланысты. Көшпелі қазақтардың көзқарастары жеткілікті дәрежеде үйлесімді және оны ұстанушылардың барлық қажеттіліктеріне жауап береді, ол адамның ғарышқа, табиғатқа, басқа адамдарға қатыстылығын бекітеді. Көшпелі қазақтар әрқашан өздері тұратын ортамен үйлесім заңдары бойынша өмір сүрген. Олардың дәстүрлі діни кешені жердегі болмыстың әлемдік, ғарыштық өріспен өзара байланысы туралы түсініктерге арқа сүйеген. Көшпендінің санасында табиғат құбылыстарында адамға әсер ететін, оның тағдырына оң не теріс ықпалын беретін мәңгілік, түсіндіруге келмейтін құдіретті күш бар деген түсінік болды [3,15 б.]. Қазақтардың қазіргі діни санасы сыртқы жағдайлардың, тіпті күштеудің нәтижесінде қалыптасты. Белгілі философ, профессор, протоқазақтардың философиясы бойынша маман М.С. Орынбеков: «Қазақстанның байырғы тұрғындары үшін, барлық ежелгі түркілер сияқты тарихи алғашқы діни ағым болып тәңірлік дін табылды... Түркілер дүниетанымының ерекшелігі Аспанды құдай деп тану болды, түркілер оған ең жоғарғы құдіретті күш ретінде қарады, одан жоғары еш нәрсе жоқ деп санады, сондықтан таудың шыңын Хан-Тәңірі деп атады... Көшпенді түркілер мен малшылар өмірінің ерекшелігі үнемі аспанды, өз құдайларын бақылаудан көрінеді, ол жерде дұрыс бағдар ұстауға мүмкіндік берді. Аспан күмбезін үнемі бақылаудың арқасында дала тұрғындары көші-қон үшін ең қолайлы бағдарларды жасай алды. Аспан жұлдыздарының орналасуын білу оларға болмыс көзқарасынан қарауға себепкер болды. Көк Тәңірі – бір мезгілде құдай да, шынайылық та, бірліктегі нышан... Тәңірлік шын мәнінде монотеистік наным болды, онда жоғарғы құдай біреу, ал қалғандары оған қызмет етумен айналысады. Осы негізде діннің тотемистік, шамандық және тәңірлік деңгейлері бөлінді, тәңірлік деңгейде тотемдік түсініктің шаманизмге өтуі байқалады. Осы деңгейлерге байланысты, Тәңірге бәсекелес жағдайына түсетін құдайлардың негізгі әйел бейнелері – Жер-Су және Ұмай-анамен күрделі эволюция орын алды», – деп жазған [4,11б.]. Бақсылық – қазақтардың діни салтындағы исламға дейінгі кезеңнен қалған ең көрнекті құбылыстардың бірі. Бақсылық – әртүрлі халықтардағы рулық құрылысқа тән анимистік нанымдар мен сенімдердің кең жүйесі. Олардың ортақ белгілері ата-бабаларға табынудың болуы, сонымен қатар ерекше, экстатикалық күйге түсе алатын және ұстанушылардың түсінігі бойынша, осы күйде о дүниемен байланыс орнататын бақсылардың салт-жораларды орындауы болып табылады.

Қазақтардың діни санасының ары қарай дамуы діни конформизм ұғымымен байланысты. Ресейлік дінтанушы, дін әлеуметтанушысы И.Н. Яблоков діни конформизм туралы былай деп жазады: «Діни конформизм топтық ықпалдың әсерінен пайда болады; сыртқы және ішкі болуы мүмкін. Сыртқы конформизм кезінде индивид өзінің нанымдары мен мақсаттарын «жасырады» да, ықпал жоғалған кезде оларға қайта ие болады. Ішкі конформизм сырттан міндеттелген көзқарас, догматтар, құндылықтар, ойлар, канондар, нормалар топтық ықпал ету аяқталғаннан кейін де адам үшін бағдардың қайнар көзі болуын тоқтатпайды. Стимул ретінде діни құлақ салу, оңашалану қорқынышы, діни ұйымда барынша жоғары мәртебеге ие болуды тілеу және т.б. орын алады [5,125 с.]. Қазақстандағы ислам, сөз жоқ, конформизммен байланысты. «Қазақтардың барлығы мұсылман» деп өзін мұсылмандармен ұқсататын қазақтың кейбіреулері мүлдем құдайға сенбеуі мүмкін. Қоғамдағы үстемдікке ие дінге қатысты конформизм болмаса, мұндай өзіндік идентификациялау ешқандай мағынаға ие болмауы мүмкін. Өзін мұсылман деп атайтындардың көпшілігі

исламның салт-жораларын, мейрамдарын және парыздарын орындамайды. Жалғыз кеңінен тараған, орындалатын салт-жоралғы – сүндетке отырғызу. Мұндай діндарлық туралы Абай Құнанбаев: «Қазақ құлшылығым құдайға лайық болса екен деп қам жемейді. Тек жұрт қылғанды біз де қылып, жығылып, тұрып жүрсек болғаны дейді. Саудагер несиесін жия келгенде «тапқаным осы, біттім деп, алсаң – ал, әйтпесе саған бола жерден мал қазам ба?» дейтұғыны болушы еді ғой. Құдай тағаланы дәл сол саудагердей қыламын дейді. Тілін жаттықтырып, дінін тазартып, ойланып, үйреніп әлек болмайды. «Білгенім осы, енді қартайғанда қайдан үйрене аламын» дейді. «Оқымадың демесе болады дағы, тілімнің келмегенін қайтушы еді» дейді. Оның тілі өзге жұрттан бөлекше жаратылып па?» – деп жазады [6].

А.Г. Косиченко тәжірибемен шұғылданбайтын діндарлар туралы: «Діни сана жалған болуы мүмкін. Адамдар көбінесе өз саналарында өздерін олай деуге негіздері аз бола тұра діндар деп санайды. Осылайша феномені әлі де жеткілікті зерттелмеген алдамшы діни орта қалыптасады. Жалған діндар адамдар Қазақстанның тұрақтылығына белгілі бір қауіп төндіреді. Біріншіден, мұндай ортаның болуы діндарлар санын аса көтеріп жібереді, ал бұл діни саясат саласында дұрыс стратегияны жасауға мүмкіндік бермейді. Екіншіден, жалған діндар адамдар діни білімнің таяз болуы және саналарында ұстап тұрушы діни факторлардың болмауы себепті шын діндарлармен салыстырғанда, дін атынан наразылық жасауға көбірек дайын болады. Үшіншіден, олар діни құндылықтарды салыстырмалы (өздерінің бұрмаланған діни түсініктеріне сай) етіп, дінді бұзады. Осы себептерге байланысты мемлекеттік-конфессионалдық қатынастарды дамыту механизмдерін жасау кезінде жалған дін феноменіне аса назар аудару керек» – деп жазған.

Бірақ исламның Қазақстан аумағына күштеу жолымен енгенін де ұмытпау қажет. М.С. Орынбаеков жазғандай: «Араб әскербасының әскері исламды қазақ даласына найзаның ұшында алып келді» [7]. Ислам мәдениетінің қазақ халқының дініне, саясатына, мәдениетіне, тілдік және әлеуметтік қатынастарына үлкен әсер еткенін айта кету жөн. Бүгінде күнделікті қарым-қатынаста қолданылатын көп сөздер қазақ тіліне араб тілінен енген. Мысал ретінде: мектеп, адам, дәптер, қалам, мәдениет, сабыр, нұр, иман, сағат, қуат және т.б. көптеген сөздерді келтіруге болады. Ислам мәдениетінің әсері қазақтардың қазіргі күнгі күнделікті өмірлерінде де байқалады. Көптеген қазақ ер-азаматтары амандасқан кезде «Ассаламуағалейкум» дейді, ол араб тілінен аударғанда «Аллахтан саған береке» дегенді білдіреді. Бүкіл әлемдегі мұсылмандар бір-бірімен осылай амандасады.

Қазақ халқының діни жағдайын қазақ ғалымы, тарихшы және этнограф Шоқан Уәлиханов зерттеді. 1822 жылдан бастап қазақ даласына патша билігінің келуімен исламның мықтап орнығуы, жоғары білімді Ш. Уәлиханов үшін өрескел болды. Ол бұл туралы өзінің көптеген еңбектері мен зерттеулерінде шебер жазады. Өз халқының рухани көзқарасын зерттей отырып, Ш. Уәлиханов өз заманындағы қазақтардың бақсылықты көбірек ұстанатынын, мұсылмандыққа қарағанда, бақсылық салттарды көбірек орындайтыны туралы жазады. Ш. Уәлихановтың осындай қорытындылары оның «Қырғыздардағы шамандықтың қалдықтары» атты мақаласында көрініс тапты, онда ол: «Қырғыздар – мұсылмандар, бірақ олар шамандық рәсімдерді ұстанатыны не мұсылмандық салтты шамандық сеніммен араластыратыны туралы барлық жазушылар жазады және барлық дерлік географиялық нұсқаулықтарда осылай жазылады. Қырғыздарда ол мұсылмандық нанымдармен араласып, мұсылмандық деп аталатын бір сенімді құрады, бірақ олар, Аллаға және сол мезгілде онгондарға (аруақтарға) сенген, мұсылман әулиелер зираттарында құрбандық шалды, шамандарға сенді және мұсылмандық қожаларды құрметтеді. Отқа табынды, ал шамандар онгондарға (аруақтарға) бірге мұсылмандық періштелерді шақырып, Аллахты ұлықтаған. Мұндай жағдай исламның орыс өркениетімен бірге біздің далаға енген уақытына дейін жалғасты, әрі бірбеткей татарлармен тәрбиеленген сауатты балалар ата-бабаларының әдет-ғұрыптарына теріс бұрылып, байқаған жерлерінен оларға тыйым салып, қудалады. Бірақ, дегенмен, шамандық сенімнің негіздері мұсылмандық бірқұдайлылықпен шайқалған болатын».

Патша үкіметімен өткізілген қазақтарды мұсылмандандыру большевиктердің билікке келуімен тоқтатылды. XX ғасырда кеңес билігінің орнатылуымен қазақ халқын ислам мен араб жазуынан қол үздіруге бағытталған мақсатты жұмыс жүргізіле бастады. Мұсылмандардың діни белсенділігі тұншықтырылды. 1920-1930 жылдарда көптеген мешіттер жабылды. Дін үшін оңай емес уақытта көптеген мұсылмандар жасырын түрде намаз оқып, ораза ұстауды жалғастырды, ифтар өткізді.

Қазан революциясы исламның негіздерін айтарлықтай бұзды. Қазақтардың өзгерген өмір сүру салты діни әдет-ғұрыптардың жойылуына және қазақ халқының көпшілігінде атеистік көзқарастың қалыптасуына ықпал етті. КСРО ыдырауының басталған кезеңінде Қазақстан Орта Азиядағы ең «зайырлы» мемлекеттердің бірі болды. Исламның «тұрмыстық» нысанда болуы, тұрғындардың көп бөлігі қазақтар болып табылатын, республиканың оңтүстік аудандарында байқалды. Қазақстанның солтүстік аймақтарындағы діншілдік деңгейі, жергілікті қазақтар өте тығыз байланыс жасаған, орыстілді халықтардың деңгейімен бірдей болды. Қазақтар мен орыстардың көпшілігі, басқа азаматтар сияқты кеңестік атеизмді ұстанды. М.С. Горбачевтің либералды реформаларының барысында және 1991 ж. КСРО-ның құлауынан кейін қазақтар арасында протестанттар мен мұсылмандар белсенді миссионерлік жұмыс жүргізе бастады. Бұған қоғамда қалыптасып жатқан психологиялық ахуал да жағдай жасады. Өз балаларына тиянақты діни білім бергісі келгендер, оның ішінде балаларын шетелде оқытуға дайын адамдардың саны көбейді. Бұл адамдар идеологиялық және саяси бағыттарын танып-білместен, түрлі шетелдік рухани орталықтармен әртүрлі байланысқа шықты.

Қазақтарға көптеген діни сәйкестік тән. Исламның тәңірлікпен, шамандықпен, аруақтар культімен діни синкретизм құбылысы кең тараған. О.Е. Жанайдаров: «Прототүркілік «Тәңір», парсылық «Құдай», арабтың «Аллах» сөздері әртүрлі тілдерде бір мағынаны білдіреді. Қазақтар өзінің табиғи қабілеттілігі себепті олардың үшеуін де қолданады, осылайша: «Тәңір жарылқасын!», «Құдай сақтасын!», «Аллатағала байлық-береке берсін!» дейді. Аталған әр жағдайда жоғарғы құдай – аспан құдайы – Тәңір туралы айтылады. Мұсылмандықты қабылдағанына қарамастан, қазақтар өздерінің түп-тамырын, өздерінің негізгі діні – тәңірлікті ұмытқан жоқ». Халық мәдениетіндегі дәстүрлі діншілдік пен жаңадан қабылданған діншілдіктің бірігуі қоғам санасында, салттық тәжірибеде көрініс табады. Мысалы, үйлену той, жерлеу салттарына дәстүрлі тәңірлік дін мен шамандықтың көптеген элементтері енген. С.Орынбековтің синкретизмнің қазақтардың діни санасын қалыптастырудағы рөлі туралы керемет сөзі бар: «Протоқазақтардың діни көзқарасының синкретизмі - діни көзқарастардың керемет қоспасы болып табылады, оған өз кезегінде қазақтардың басқа халықтарға деген толеранттығына айналған ашықтығы жағдай жасады [8,228 б.]. Ұлттық мәдениеттің, тілдің, біздің ұлттық болмысымыздың жоғалуына орыс тілде сөйлейтін қазақтарды жиі кінәлайды. Оларды «шалақазақтар» және өз тегін білмейтін мәңгүрттер деп атайды. Өкінішке орай, өзінің ұлттық санасын ұмытуға ұмтылушылық туған тілді еркін меңгерген мұсылман-қазақтардың арасында да байқалады. Мәселе исламның дінді ұстанушылар өмірінің барлық салаларын: өзін-өзі ұстауды, тойды қайда және қалай өткізуді, баланың есімін кім деп қоюды, нені қашан жеуге болатындығын реттейтіндігінде. Кез келген дін – халықтың тек рухани емес, материалдық мәдениетінің негізі. Дәл осы жерде «таза ислам» мен қазақ мәдениетінің қақтығысы, қарама-қайшылығы орын алады. Хиджаб, ниқаб, толарсаққа дейін шалбар кию – арабтардың киімдері мен ұлттық мәдениетін насихаттау. Жаппай исламға берілу, кеңестік режим сияқты, біздің мәдениетімізге де қолайсыз әсер етеді. Бұрындары, кеңестік режимде, қазақ мәдениетінің орыс тілді ортада ассимиляциялану қаупі болса, қазірде ислам қауымдастығына толықтай еніп кету қаупі төніп тұр.

XIX ғасырда Шоқан Уәлиханов бізді осы туралы ескерткен болатын. Шоқан Уәлихановтың қазақ халқының әлеуметтік, мәдени және рухани қалыптасуы туралы алаңдаушылығы оның «Даладағы мұсылмандық» атты еңбегінде анық көрініс тапқан: «Мұсылмандық біздің қанымыз бен жанымызға әлі сіңіп үлгермеді. Ол болашақта халықтың бөліну қаупін тудырады. Қырғыздар арасында Мұхаммедтің атын да білмейтіндер көп, біздің шамандар даланың көп жерлерінде өз мәнін жоғалтпаған. Ресейдегі әулие Нестор кезіндегідей біздің далада қазір қос дін кезеңі орын алып тұр. Біздің кітаптар ежелгі Русь кітаптарындай өз көнелігін өзі құдалап келеді. Татар молдаларының, ортаазиялық ишандар мен жаңа ілім прозелиттерінің ықпалынан біздің халық барған сайын жалпымұсылмандық бейнені иеленіп барады. Діндар қырғыздар Меккеге баруды бастады; біздің баяндар ұлттық қиссалардың орнына халықтық өлеңдерге салынған мұсылмандық апокрифтерді айтып жүр.»[9,71 б.]

Қазақстан Республикасында кейбір дерек көздерінің мәліметтері бойынша қазіргі танда мемлекет ішінде саны 495 адам болатын 24 радикалды сәләфистік джамааттар бар көрінеді. Сәләфия – ислам дамуының әртүрлі кезеңдерінде ерте мұсылмандық қауымның өмір салты мен сенімдеріне бейімделуге шақырумен

айналысқан мұсылмандық діни қайраткерлерді біріктіретін исламдағы бағыт [10]. Сәләфиттер барлық мұсылмандар Алла алдында тең, ал қазақтардың «жергілікті» исламы қатты өзгеріске ұшыраған деген тезисті алға тартып, ұлттық, өзіндік нәрселердің барлығын жоюға шақырады. Олар арабтардың әдет-ғұрыптарын, олардың заң деңгейі – шариғатқа шығарылған көзқарастарын ұстануды зорлап міндеттейді, бөтен тұрмыс пен мәдениетті орнатады. Қазақ мәдениетін жоққа шығаратын ислам қазақ ұлтының ежелгі дәстүрлі діні деп атала алмайды. Бұл жас адамдар Қазақстан мұсылмандарының ресми дінінен теріс айналды, өйткені ол мұсылмандар өз кезегінде, сәләфиттердің ойы бойынша, Қазақстандағы мұсылмандар құқығын шектеген биліктен бас тартпады. Олардың көбісі ашықтан-ашық: мен Аллаға сенемін, бірақ мешіттердің имамдарына сенбеймін дейді.

Қазақстанда ұлттық дін жоқ. Плюралистік қазақстандық қоғамда діни идентификация мен діншілдікте өзіндік таңдау элементі бар. Исламның қазақтың діни санасындағы басымдығы дінге сенушілердің сапалық және сандық құрамына байланысты. Қазірде Қазақстан мемлекет аумағынан кеткен немесе қазіргі шекараларының сыртында қалған этникалық қазақтарды репатриациялау саясатын жүргізіп жатыр. Соңғы 2 онжылдықтың өзінде ресми деректер бойынша Қазақстанға 1 миллионға жақын этникалық қазақтар көшіп келген. Оралмандардың көбісі исламды өз діні деп санайды. Бүгінде біздің халық таңдау алдында тұр: өз ұлылығымызды қайта жандандыру үшін қандай жолды таңдауымыз керек? Сондықтан барлығымыз мұқият болып, қазіргі күнге тарихи призмадан қарап, ойлануымыз, біздің өте ауыр жағдайда екенімізді түсініп, сезінуіміз қажет. Біз не өз ұлттық мәдениетімізді, тілімізді, дәстүрлерімізді сақтап қаламыз, не өзіміздің ерекшелігімізді мәдениетінді жоғалтамыз.

Әдебиеттер

1 Казахстанская Правда. – 24.10.1995. – С. 2.

2 Косиченко А.Г. Религиозное сознание казахстанцев и проблемы совершенствования религиозной политики в Республике Казахстан // материалы научно-практической конференции «Состоявшийся Казахстан, устремленный в будущее», 10 декабря 2013 г.

3 Кишибеков Д.К. Ментальная природа казаха. – Алматы, 2005. – С.172.

4 Орынбеков М. С. Қазақ сенімдерінің бастаулары. – Алматы, 2002. – 8 б.

5 Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С.125.

6 Абай Құнанбаев. Өлеңдер, поэмалар, аудармалар, қара сөздер. – Алматы, 2007. – 248 б.

7 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы, 2005. – С.17.

8 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы, 2005. – С.228.

9 Уалиханов Ш. 5- томдығы. Том 4 / Қазақ ССР Ғылым Академиясы. – Алматы, 1985. – 48 б.

10 Ибрагим, Т. К. Сагадеев А. В. ас-Салафийа. // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С.М. Прозоров. – М.: Наука, 1991. – С. 204.

References

1 Kazahstanskaja Pravda. – 24.10. 1995. – S. 2.

2 Kosichenko A.G. Religioznoe soznanie kazahstancev i problemy sovershenstvovanija religioznoj politiki v Respublike Kazahstan // materialy nauchno-prakticheskoj konferencii «Sostojavshijsja Kazahstan, ustremlennyj v budushhee», 10 dekabrja 2013 g.

3 Kishibekov D.K. Mental'naja priroda kazaha. – Almaty, 2005. – S.172.

4 Orynbekov M. S. Kazak senimderinin bastaulary. – Almaty, 2002. – 8 b.

5 Religiovedenie. Jenciklopedicheskij slovar'. – M.: Akademicheskij proekt, 2006. – S.125.

6 Abaj Kunanbaev. Olender, pojemalar, audarmalar, kara sozder. – Almaty, 2007. – 248 b.

7 Orynbekov M.S. Genezis religioznosti v Kazahstane. – Almaty, 2005. – S.17.

8 Orynbekov M.S. Genezis religioznosti v Kazahstane. – Almaty, 2005. – S. 228.

9 Ualihanov Sh. 5- tomdygy. Tom 4 / Kazak SSR Gylym Akademijasy. – Almaty, 1985. – 48 b.

10 Ibragim, T. K. Sagadeev A. V. as-Salafija. // Islam: jenciklopedicheskij slovar' / otv. red. S.M. Prozorov. – M.: Nauka, 1991. – S. 204.

Tanabayeva A.S., Alikbayeva M.B.

Al-Farabi: about philisophy and religion

The article considers the analysis of Al-Farabi studies on religion and philosophy, their location and the importance of understanding each of them. Studied such aspects as the primary philosophy and interpretation of religion and its role in the community, a city, a virtuous religion, considered the views of other Medieval thinkers, as well as the importance of religion. Accordingly, according to the purpose of the article, the authors asked a question about the fact that how important it is to understand the distinction between religion and philosophy, as it was important at the time of writing the Al-Farabi's treatise "Books of religion", and how important it is in the modern period. The current situation in the world shows that a proper understanding of religion and philosophy can solve many problems, conflicts. To date, the relevance of philosophy and religion increases, and in this regard the works of Al-Farabi can serve as one of the basic scientific concepts.

Key words: Al-Farabi, religion, philosophy, virtuous ruler, a virtuous city, understanding of the world.

Танабаева А.С., Аликбаева М.Б.

Әл-Фараби: философия мен дін туралы

Мақалада әл-Фарабидің дін мен философия туралы зерттеулеріне талдау жасалынып және олардың маңыздылығы мен орны қарастырылады. Философияның алғашқы түсінігі мен діннің интерпретациясы және оның қоғамдық санадағы рөлі, ортағасырлық ойшылдардағы ізгілікті дін туралы көзқарастары айшықталады. Осыған орай, әл-Фарабидің «Дін туралы кітабы» атты трактатындағы дін мен философия туралы тұжырымдамаларының бүгінгі таңдағы орны қарастырылады. Қазіргі заманғы әлемдегі жағдайлар дін мен философияны дұрыс түсінсе көптеген қақтығыстардың оңтайлы шешу жолдары болатындығын көрсетіп отыр. Дін мен философия мәселелері өзекті тақырыптардың қатарында болғандықтан, әл-Фарабидің негізгі ғылыми концепциялары аталған мәселені зерттеуде маңызы зор.

Түйінді сөздер: әл-Фараби, дін, философия, қайырымды билеуші, қайырымды қала, әлемді түсіну.

Танабаева А.С., Аликбаева М.Б.

Аль-Фараби: о философии и религии

В статье исследуется отношение аль-Фараби к религии и философии, их место и важность понимания каждой из них. Изучены такие стороны, как первичность философии и интерпретация религии и ее роль в общине, городе, добродетельная религия, рассмотрены взгляды других средневековых мыслителей, а также значимость религии. Соответственно согласно цели статьи, авторы задаются вопросами о том, насколько важно понять грань между религией и философией, насколько это было важно в момент написания трактата «Книги о религии» аль-Фараби и насколько это важно в современный период. Современная ситуация в мире показывает, что правильное понимание религии и философии может разрешить многие проблемы, конфликты. На сегодняшний день актуальность философии и религии возрастает, и в этом вопросе труды аль-Фараби могут послужить одним из основных научных концепций.

Ключевые слова: Аль-Фараби, религия, философия, добродетельный правитель, добродетельный город, понимание мира.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

UDC 2-1 (574)

***Tanabayeva A.S., Alikbayeva M.B.**

Al-Farabi Kazakh national university,
Kazakhstan, Almaty
*E-mail: inara2005@mail.ru,

AL-FARABI: ABOUT PHILISOPHY AND RELIGION

The whole earth will become virtuous,
if only people do help each other to achieve happiness

Al-Farabi

Introduction

All the events and processes that are present in social society, perform specific functions and have an impact on society as a whole and each individual in particular, and religion - is no exception to this rule. Since religion today as a century ago, is an integral part of human society, and most of all who live on the planet of people consider themselves believers and practiced some of the major world religions, naturally, the role of religion in public life is very significant and the impact of which has a particular belief in the society in which it is spread, it is difficult to overestimate.

Since religion is an integral part of human society, of course, it performs a number of important functions, and affects both the processes taking place in society and in the world and the life of each individual member of society. In modern society, religion creates a religious view of the world and contributes to the understanding of man's place in it, makes up for the limitations, dependence, helplessness of people, organizes a certain way the thoughts and aspirations of people, their activities, promotes the development of culture in society – writing, printing, art, and transmits accumulated heritage from generation to generation, and also integrates a society or some big social groups and legitimizes certain social order.

The problem of the relationship of philosophy and religion

The problem of the relationship of philosophy and religion explored all the medieval thinkers, deciding which of these intellectual, spiritual currents from the other, depending on, whether they co-exist, complementing or deny each other? In the East, namely Al-Farabi started quite conscious juxtaposition (and togo opposition) religious and philosophical (rational, evidence-based knowledge). Although all previous thinkers have somehow solved the problem of interference of philosophy and religion, but Al-Farabi formulated

this relationship as a problem (treatise «The attitude of the philosophy of religion»). From Al-Kindi, the precursor of Al-Farabi, who considered philosophy and religion equally, complementing and refuting each other, and used the philosophical and logical reasoning to uncover the meaning of any provision of the Koran, or vice versa, - statements from the Quran to confirm his thought in a philosophical argument. This free passage from one app to another does not erase the distinction between religion and philosophy, the two different interpretations - a religious and philosophical - how to coexist.

The philosophy of the teachings of Al-Farabi is different from religion, is opposed to it, it is placed above it. Religion is based on philosophy, philosophy itself becomes an enlightened form of religion. It is a foundation of a virtuous ruler, a virtuous city, virtuous people. This conclusion follows from the fact that faith alone gives an idea of the illusory happiness of happiness, which is only "seems as happiness". On true, "extreme happiness" teaches only demonstrative science philosophy and it is a premise of the virtuous city. If Al-Farabi considered theology as the same for all of society, then Ibn Sina had two: theology for the elect (philosophical) and ordinary people (religious). The development of this situation in the future is expressed in the doctrine of Ibn Rushd's "double truth" [1].

Al-Farabi considered the correlation problem of religion and philosophy in his work "Book of letters". Among the many works of Al-Farabi "Book of letters" has a special place.Most of the scientific value of this comprehensive book value M.Mahdi sees that it is a commentary on Aristotle's Metaphysics. Before it, as he says, in one of the writings al-Farabi did not touch this area of the great Greek philosophy. This book later become for Ibn Sina and Ibn Rushd the main source and the key to understanding Aristotle's Metaphysics [2, 4].

Now we consider some passages of this book to see the philosopher's research on religion and philosophy.

The era of authentic philosophy came when the method of evience - apodeyktika- reached a stage at which it was possible to report all with their help, prompting the need for an explanation of the preceding era dialectical, sophistical, doubtful or something as a false philosophy. Religion, though it possessed the minds of humanity, in time it appeared later than philosophy. In short, as teaching people with its help, looking speculative and practical things that we study in philosophy, their respective ways, they are a belief or imagination, or both together.

Art of Kalam Islamic law came later and follows them. It is known that art of Kalam and Islamic law came relatively late to the religion, but rather religion- philosophy, and that philosophy of dialectical and sophistic philosophy precedes apodictic philosophy. In short, the philosophy of religion precedes like being preceded by a time / production of tools / implements the use of guns. A dialectic sophistry and previous philosophy similar to how the tree precedes the power / supply / fruit, or the like being preceded by a flowering tree / appearance / fruit. And religion precedes Kalam and Islamic law like how the head appointed by the governor, preceded by a servant, and how / precedes / manufacturing tools had used tools by tools.

Religion teaches speculative wise using imagination and beliefs, and as their followers do not know / other ways of learning, besides these two, it is clear that the art of Kalam follows a religion, because it does not give information about other compelling things does not prove anything of them, except persuasive reasoning, and especially when we have in mind as a proof of the true.

Thus, especially in the absolute sense of the word is the philosophers who are philosophers in the absolute sense of the word. First special superiority considered by philosophers in the absolute sense of the word, followed by the dialectic, the Sophists, legislators and jurists Mutakallims, among the common people, who gave the definition, there are those that mimic the civil power or become devout to imitate it [3].

M.Mahdi urges the West not to be afraid of Muslim science and not approach it biased. Full interpretation of what scientists mean by the term "Islamic science", given its scientific work "العلمـــي والمعتقـــد الـــديني المعتقـــد" ("Religious Belief and Scientific Belief"), which is written in English and published in 1994, the magazine "American journal of Islamic Social Sciences". By M. Mahdi, Al-Farabi establishes a tradition, according to which science is the starting point for understanding the religion, a religion as it is transformed into an object of study concrete science. In his classification of sciences al-Farabi among other highlights of knowledge metaphysics, civil science or political philosophy, which includes law and dogmatic theology. Thus, religion has its place in the universe of scientific thought. M. Mahdi believes that science and religion can be seen as two consonant and contradictory things between which there is no internal tension and confrontation. In this case, there is the concept of "agreement" between them. On the other hand, they can be classified as the opposite phenom-

enon that while nevertheless need to achieve the "consent". Taking the difference between them, it is important to avoid a bloody clash between them and require compliance by each party of tolerance in relation to each other. M. Mahdi sought by referring to al-Farabi find the key to happiness in the modern world, on the basis of the approval of the medieval thinker that to achieve happiness we must know. The scientific understanding of religion ensures the existence of harmony between science and religion in the framework of an accurate understanding of the political system, which is a living space for the peaceful coexistence of ideas and opinions [4].

Alfarabi was fully aware of the works of the major Neoplatonic philosophers and the incorporation of Neoplatonic doctrines into Christian theology, the dominant philosophic theology of his Christian teachers and students in Baghdad. He read and made use of the distinguished Neoplatonic teachers of philosophy in Alexandria and Athens during Roman times that were translated into Arabic during the ninth and the first part of the tenth century. He understood the value of the Neoplatonic philosophic tradition for bringing together, or harmonizing, philosophy and religious orthodoxy and for constructing a Platonism for the people [5, 2].

It will be apparent to the reader of the following chapters that Alfarabi revived platonic political philosophy and established it as the discipline with which to approach the study of the establishment of the revealed religions and the societies founded by them. He brought to the fore the theme of the relationship between philosophy and politics in a context where the overriding question was the relationship between politics and religion. And he raised the question of the relationship between religion and politics, between the philosophy of religion and political philosophy [5, 3].

How his approach was used or modified by his successors in their discussion of the revealed religions is a chapter in the history of philosophy that has yet to be written. It is already clear, however, that without Alfarabi and his writings in the field of the philosophy of religion, much of the history of Islamic philosophy, and medieval philosophy more generally, remains unintelligible.

Alfarabi's works in the field of political philosophy and religion range from the most popular to the most properly philosophic. Until World War II, his most popular works – the Harmonization, the Virtuous City, and the Political Regime – provided readers with almost all of what was thought to be his political philosophy. Even relatively popular works that may have explained what treatises like the Virtuous City and the Political Regime are all about, such as chapter 5 of the Enumeration of the Sciences and the Book of Religion, were either not published or not taken into account in interpreting the Virtuous City and the Political Regime. The more difficult, yet, fundamental, works that give the reader some sense of how Alfarabi read and interpreted the writings of Plato and Aristotle, such as the Philosophy of Plato and the Philosophy of Aristotle, were but names in medieval bibliographies.

To take but one example, chapter 5 of the Enumeration of the Sciences, whose main subject matter is political science, concludes with short accounts of what look like Islamic jurisprudence (figh)and Islamic theology (kalam), even though a closer look indicates that Alfarabi is thinking of jurisprudence and theology as disciplines that maybe present in any regime. Apart from the juxtaposition of political science, on the one hand, and jurisprudence and theology, on the other, there is no explanation of what accounts of jurisprudence and theology are doing as appendages explicitly only in the Book of Religion, where it becomes clear that opinions about God and the world are not the preserve of the sciences enumerated prior to chapter 5 in the Enumeration of the Sciences; they are for the most part legislated, defined, and defended by human beings who are not scientific inquirers, who do not necessarily know logic, mathematics, physics and metaphysics, or political science. Here are arts that compete with the true sciences, both theoretical and practical. Moreover, the political significance of the rhetorical, dialectical, sophistical and rulers, and so forth used by them needs to be understood and appreciated [5, 4].

One of the main questions posed by the Virtuous City and the Political Regime is the status of the first part of each work – the part beginning with the enumeration of divine attributes and concluding with the generation of man and the initial description of his faculties – and its relation to the second part, that is, the political part proper. This question is not fully resolved in the Enumeration of the Sciences, where the last section of chapter 4 (which enumerates some of topics covered by the third and last part of divine science, or metaphysics) and the beginning of chapter 5 (where Alfarabi begins his account of political science) are merely juxtaposed without the relationship between metaphysics and political science being explaned. In addition, one notices that section on political science (excluding jurisprudence and theology)is initially practical in orientation. Only when Alfarabi presents the component parts of the virtuous royal craft (in 105.15

ff.), do we find a reference to the theoretical sciences or theoretical philosophy [5, 6].

Descriptions of God and the world are central in the account of theology, including the need to refute false opinions – presumably opinions that do not accord with the account of nature and the divinity in the preceding chapters of the Enumeration of the science, especially Chapter 4, and, in particular, its last part. In the accounts of jurisprudence and theology, it is assumed that opinions about God and the world are legislated in every religion and that, after the passing away of the prophet-lawgiver, jurisprudence and theology exist in every religion in order to continue the effort of deducing new views and defending old ones. The section on jurisprudence and theology follow directly upon the last explanation in political science of ignorant leaderships and their not needing philosophy, either theoretical or practical. It is assumed, further, that opinions about God and world are components of the virtuous as well as of the nonvirtuous royal art, of every lawgiver and his religion, of every religion.

Therefore, Alfarabi's treatment of these subjects in his works on political philosophy and religion is not an innovation. It points to the similarity between the virtuous royal craft or art the art of the lawgiver, between the virtuous city as envisaged by Plato and the religious community based on revelation

The Virtuous city and the Political Regime are works that are clearly identified in their titles as forming part of practical philosophy- that is, as political works [5, 8]. Yet they contain matters that properly belong to the theoretical sciences, to physics and metaphysics. I can not sufficiently emphasize the political character of these works in their entirety, including the so-called metaphysical and physical parts, or sufficiently emphasize the political character of those parts that appear as purely theoretical. For we learn from chapter 5 the Enumeration of Sciences and from the Book of religion that opinions about God and world, as well as opinions about human activities, can be presented in ways other than purely theoretical and scientific. The Enumeration of Sciences and the Book of religion enumerate the functions of political science, which in part correspond to the subject matter of the virtuous city and the Political Regime. Therefore, the division of the subject matter of these two works into cosmological and political is not precise. The political is assimilated to the cosmological, and the cosmological assimilated to the political [5, 9].

Al-Farabi's treatise on religion was first translated into Russian by B.K. Taizhanov.

Religion is the opinion and actions, predefined conditions inscribed for all of the first chapter. With the help of all religions reach the goals laid down in them. The World tribe, city, region; and maybe this is a big nation or a plurality narodov [6, 76]

Farabi notes the importance of a virtuous religion.

Religion consists of two parts: the establishment views and determine the actions [6, 79].

The views, predefined virtuous religion is either true or similar truth. Overall Truthfulness is what people believe because of innate gift or acquired knowledge.

Virtuous religion similar philosophy. Philosophy is theoretical and practical. Thinking theoretical philosophy is that when a man knows it, but was not able to fully implement.

The practical is that, when knowing it, a person can carry it out. (Also with religion).

The practical part of religion is entirely included in the practical philosophy.

If the science of the thing is the evidence of science, it is part of the philosophy that gives evidence of predefined actions virtuous religion.

The theoretical part of philosophy gives a theoretical confirmation of the religion.

Therefore, the philosophy of giving confirmation of the content of a virtuous religion. [6, 80].

One word, one must imitate God and follow the path indicated by the Creator of the world to adhere to the diversity of life, with all its properties and instincts, natural forms. [6, 93]

It also gives to cities and nations views on solutions, shape and properties of the strong-willed, each of the cities and the people would have the desirable benefits according to his position and deserve to achieve happiness for all peoples and cities and in the afterlife.

However, it is clear that all this is not possible if the cities will not be a common religion, unifying attitudes, beliefs and actions of citizens, connecting, linking and organizing all parts of the city.

And then will be coordinated and linked their actions to achieve the desired goal, called the limiting happiness [6].

Questions concerning the relationship of religion and philosophy, we believe it is very important. Unfortunately, in our time there have been some "researchers" who consider topics not related to religion and even opposed to it, as part of the religion itself.

The last twenty years, we have repeatedly appealed to the subject (communication of religion and philosophy). Modern scientists can learn from the ideas and to learn some statements Farabi, Ibn

Rushd, Abu Hassan al-Ash'ari, and even use these quotes as needed, while all these thoughts may not have any relation to this or that problem. With regard to Farabi, it is conditionally divided on the general knowledge of the theoretical and practical (the philosophy requires such a division), while stressing the four major advantages: theoretical, intellectual, moral (or ethical) and practical. Farabi did not think that each of these virtues is independence and not depend on others. That virtue, ethics and morality define the knowledge and action of man, it points to the fact that ethics, virtue and politics, he did not consider severable from theoretical knowledge. The theory, if it is serious and actionable, in his opinion, consistent with the practice, otherwise it will be used for personal gain.

Apart from the Farabi, none (of the early philosophers of the first generation) has thought to put the new principles based philosophical views. Before Farabi Ya'qub Ibn Ishaq al-Kindi was known as the Arab philosopher who edited translations and organize philosophical studies. It certainly can be called the first Muslim scholar of philosophy, but it is a mistake to be called the founder of the Muslim philosophy. If we recognize that al-Kindi was the first philosopher in the Muslim world, it is only because he had to translators, scholars and theorists who have not talked about the divine revelation and its features. They set a goal to bring proof of the fundamentals of Islam and in defense of religion; their goal was to respond to criticisms of religion and to refute the arguments of the innovations in religion. In other words, they applied the philosophy to justify their religious beliefs. Rather, they believed that philosophy must serve religion.

There is no doubt that Farabi believed the main theoretical science philosophy, and all the other sciences seen as complementary to that basis. He was not satisfied with the desire to unite disparate philosophies, but pointed to the unity between religion and philosophy. In particular, he believed that strong evidence is brought to the philosophy of God's prophets, that is, they have laid the very essence of philosophy, so the difference between philosophy and religion does not exist. Not without reason Ibn Khaldun criticizes Islamic philosophy, pointing out that it is mixed with religion, thus moving away from the tradition of its predecessors. Ibn Khaldun felt like that if Islamic philosophy would follow the tradition of their ancestors, she would have kept herself within the Greek tradition and, thus, do not mix yourself with religion.

Ibn Rushd, following the tradition of Aristotle, while paying close attention to the rationality in religion. Recognition of religious dogmas is not possible through the rational way of thinking. Ibn Khaldun concluded that Islamic philosophy in a new light considering the image of God and the truth of being, established his doctrine, which brings great harm, especially religion. It is known that Ibn Khaldun did not pay attention to their essence of Islamic philosophy, but accused her that she allegedly mixed the traditions of Greek philosophy with the speculative theology. But what we can deduce from the statements of Ibn Khaldun, is that philosophy in the Islamic world has got a new look and new breath. Philosophy investigates and studies the general provisions of the foundations of things, their spiritual stage, their inner essence, after they lose their physical nature and their return to the first principle. As follows from the words of Ibn Khaldun, the problem arose after Ghazali wrote his famous work "Tahafut al-Falasifah" ("Self refutation of philosophers"), criticizing attempts mixing of theology and philosophy. Before that there were no problems, and all the ignorance and wickedness appeared only after mixing philosophy with theology. However, Ibn Khaldun agrees with the assumption that if the philosophy remains in the tradition of ancient Greek philosophy, the problem would not exist.

In this regard, the figure of Farabi - the key to unlocking everything that concerns philosophy in the light of Islamic sciences. January 1 R. Walser all philosophical concept is seen as a common philosophical concept. He no longer draws his attention to the history of philosophy. Anyone who wants to understand the philosophy of Farabi, should more thoroughly and accurately investigate the relationship between philosophy and religion. Anyone who pays attention to his religion, in fact, laid the foundations of their particular philosophy. According to Greek thought and Islamic theology, God is the cause of all causes, the creator of all life. In turn, the revelation - not that other, as the spiritual perfection of man himself, and the universe is the order of divine mercy, incomprehensible to ordinary people. The perfect man, who is a philosopher, must undoubtedly be the ruler and only philosophy can help to correct the direction of society.

Influence of Al-Farabi's works on various philosophers (such as Ikhwan al-Safa, Masudi, Miskavayha and Abu Hasan Muhammad al-Amiri) was huge. Ibn Sina, Ibn Rushd, Musa ibn Maimon (Maimonides Moses) are very highly valued Farabi. So the outlook Farabi had a huge impact, and for a long time, his views were of fundamental importance [7].

Conclusion

There is no doubt that Farabi believed the main theoretical science philosophy, and all the other sciences seen as complementary to that basis. He was not satisfied with the desire to unite disparate philosophies, but pointed to the unity between religion and philosophy. In particular, he believed that strong evidence is brought to the philosophy of God's prophets, that is, they have laid the very essence of philosophy, so the difference between philosophy and religion does not exist.

The problem of justification of the role of philosophy in human society at Farabi closely related problem is the specificity of philosophy as a form of knowledge. There Farabi continues and develops the tradition of the opposition of philosophy and religion as different ways of knowledge that comes from the ancient Greeks. If philosophy - this knowledge through the evidence, the religion - means the probable assumptions. Philosophy - certain knowledge obtained as a result of understanding the essence of the subject, religiya- knowledge of the likely resulting from the imagination of the essence of the subject, based not on evidence but on opinions, beliefs. Thus Farabi reveals unscientific, unreliable nature of religious knowledge.

In his criticism of religion Farabi, with his usual broad-mindedness he is not talking about any particular religion, and religion in general, as a way of understanding the world.

According to Al-Farabi, religion follows the philosophy, both from the point of origin, and the evidence. And philosophy serves as knowledge and science, which is given a special place. Al-Farabi developed the concept of emanation consistent with Aristotle and Islamic traditions. Ethical issues are closely related by Abu Nasr with the theory of knowledge. Philosophy brings together all kinds of knowledge in a single structure. If theologians attached particular importance to the divine attribute of power, philosophers focused their attention on the attribute of knowledge and science.

Литература

1 Садыков Р.Г. Аль-Фараби и Ибн Сина о соотношении философии и религии // Аль-Фараби и духовное наследие. Аль-Фараби в истории науки и культуры народов Востока: Материалы научно-теоретической конференции. – Алматы: Кайнар, МП Саржайлау, 1994. – С. 85-86.

2 Аль-Фараби Абу Наср. Книга букв / перевод К.Х. Таджиковой. – 2-е изд. – Алматы: Қазақ университеті, 2013. – 221с.

3 Касымжанов А.Х. Мыслители прошлого. Абу Наср Аль-Фараби. – Алматы, 1997.

4 Tuleubayeva S.A. / http://articlekz.com/article/4920

5 Muhsin S. Mahdi. Alfarabi and the foundation of Islamic philosophy // The University of Chicago Press, Ltd. – London, 2001. – 264.

6 Ауэзов М.М., Тайжанов Б.К. Возвращение Учителя. О жизни и творчестве Фараби / Спец.редактор Касымжанов А.Х. – Алма-Ата: Жазушы, 1975. – 200 с.

7 Ризо Довари Ардакани - Фараби – основоположник исламской философии / пер. с перс. А. Абсаликова. – М.: ООО «Садра», 2014. – 132 с. //http://www.litportal.ru/genre10/author26408/book198751.html

Refrences

1 Sadykov R.G. Al-Farabi and Ibn Sina the relationship between philosophy and religion. Al-Farabi and spiritual nasledie. Materialy scientific-theoretical conference "Al-Farabi in the history of science and culture of the peoples of the East". – Almaty: Kaynar, MP Sarzhaylau, 1994. – S. 85-86.

2 Al-Farabi Abu Nasr. Book of letters / Translation K.H.Tadzhikova. - 2nd ed. - Almaty: Kazakh University, 2013. – 221p.

3 Kasymzhanov A.H. Mysliteli past. Abu Nasr al-Farabi. Center "Al-Farabi" in the Kazakh State University named. Al Farabi. – Almaty, 1997.

4 Tuleubayeva S.A. / http://articlekz.com/article/4920

5 Muhsin S. Mahdi. Alfarabi and the foundation of Islamic philosophy // The University of Chicago Press, Ltd. – London, 2001. – 264.

6 M. M. Auezov, B.K.Tayzhanov Return of the Master. The life and works of Farabi / Social Ediotor: A.H.Kasymzhanov. – Alma-Ata, Zhazushy, 1975. – 200.

7 Rizo Dowari Ardakani. – Farabi - the founder of Islamic philosophy / translated from Persian by A. Absalikova. – M.: OOO "Sadr", 2014. – 132 p. //http://www.litportal.ru/genre10/author26408/book198751.html

2-бөлім

МӘДЕНИЕТТАНУ

Раздел 2

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Section 2

CULTURAL STUDIES

Борецкий О.М., Ким Л.М.

Мракобесие и деструктивная религиозность в современной культуре: «верую, ибо абсурдно»

В статье рассматривается феномен ложных форм религиозности с позиций деструктивного влияния веры на личность в современной культуре. Объектом анализа является так называемое «религиозное возрождение» и религиозная идентичность. Особое внимание уделяется некоторым аспектам религиозного прозелитизма, психологическому механизму вовлечения в тоталитарную секту, а также ведущим потребностям индивида, удовлетворение которых влияет на вступление личности в ту или иную религиозную группу. Авторы предприняли попытку раскрыть причины существования современного мракобесия и ложных форм религиозности, обосновать необходимость «нового века Просвещения» и актуальность светской этики.

Ключевые слова: вера, религия, религиозность, идентичность, ложные формы религиозности, личностные потребности, деструктивная группа, тоталитарная секта.

Boretsky O.M., Kim L.M.

«Credo quia absurdum»: Obscurantism and Destructive Religiosity in Modern Culture

The article discuses the phenomenon of false forms of religiosity from a perspective of the destructive influence of faith on an individual in contemporary culture. The object of the analysis is the so-called «religious rebirth». Special attention is given to some aspects of religious proselytism, psychological mechanism of involvement into a totalitarian sect, as well as main needs of an individual satisfaction of which affects the individual's choice of becoming a member of this or that religious group.

The authors attempted to uncover the reasons of existence of modern obscurantism and false forms of religiosity, justify the need for «new century Education» and relevance of secular ethics.

Key words: faith, religiosity, identity, false forms of religiosity, personal needs, destructive group, totalitarian sect.

Борецкий О.М., Ким Л.М.

«Сенемін, әйтпесе абсурдты: қазіргі мәдениеттегі зұлмат пен деструктивті діншілдік

Мақалада қазіргі қоғамдағы тұлғаның сеніміне деструктивті ықпал ететін діншілдіктің жалған түрлерінің феномені қарастырылады. Талдау жұмысының объектісі «діни жандану» мен діни бірегейлік болып табылады.

Діни прозелитизмнің кейбір көріністеріне, тоталитарлы сектаға еліктірудің психологиялық механизміне, сонымен қатар тұлғаның қандай да бір сектаға кіруіне себепші болатын индивидтің басты қажеттіліктеріне ерекше мән берілді.

Авторлар қазіргі зұлмат пен діншілдіктің жалған түрлерінің өміршеңдігі себептерін ашып, «Ағартудың жаңа ғасыры» мен зайырлы этиканың қажеттілігін негіздеуге талпыныс жасады.

Түйін сөздер: сенім, дін, діншілдік, бірегейлік, діншілдіктің жалған түрлері, жеке бас қажеттіліктері, деструктивті топ, тоталитарлы секта.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 141.41

***Борецкий О.М., Ким Л.М.**

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
*E-mail: cinema-paradizo@mail.ru

МРАКОБЕСИЕ И ДЕСТРУКТИВНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ: «ВЕРУЮ, ИБО АБСУРДНО»

Вера – понятие емкое и фундаментальное. Без него нет ни научного познания, ни философского постижения ценности и смысла человеческого бытия. «Бруно верил, Галилей знал», – писал Карл Ясперс, афористично иллюстрируя факт нерелигиозной веры и убеждённости в существование бесконечных миров. Он называл такую убеждённость философской верой.

Вера как личностное отношение к имеющемуся знанию – именно такая вера нужна сегодня человеку, а не слепая вера, освященная догматами церкви, закамуфлированная под несусветный бред и мракобесие. «Я верю в философию», – говорила первая женщина-учёный Гипатия, чем вызывала насмешки хранителей религиозной веры, которые, в конце концов, привели к жестокому убийству смелой женщины. Вера Гипатии в истину, ценность и смысл необходима и сегодня. Трудно не согласиться с Кристофером Хитченсом, который заканчивает одну из своих книг простой и очевидной констатацией: «Нам нужна новая эпоха Просвещения». Просвещения, опирающегося на знание, заметно продвинувшееся за последние 20-30 лет в области естественных наук – физики, астрономии, теории эволюции, микробиологии. Просвещения как способности мыслить самостоятельно, без ориентации на догмы и авторитеты, как его понимали прогрессивные мыслители XVIII века.

Пора признать, что современная картина мира уже давно находится в полном противоречии с религиозным обскурантизмом. Пора признать, что смешно и недостойно после открытий сланцев Бёрджеса, находок «недостающих звеньев» ворде Тиктаалика, доказательств отсутствия корреляции между молитвой и исцелением, исследований коры головного мозга, равно как и всех современных представлений об отдаленных уголках нашей Вселенной, сложных белках и аминокислотах, продолжать верить в «божественный замысел», «апокалипсис» и «спасение». С религиозной точки зрения, чудо – это знамение веры, но все чудеса религии формировались в те времена, когда не было и не могло быть объяснения элементарных природных явлений, таких как свет, темнота или затмение. Греки называли силы природы богами, у них не было другого выхода, они не знали истинных причин происходящего. В дальнейшем хри-

стианство персонифицировало египетскую астрологию, создав собственную религиозную мифологию. И все эти мифы и суеверия будут перенесены в XXI век? Мир человеческий и природный таит ещё немало загадок, нас ещё ждёт множество открытий, сюрпризов и чудес в научной сфере и в мирном диалоге культур. Во всём этом религиозная вера участвовать не будет, ей нет здесь места. Как говорил Лаплас, отвечая на вопрос о Божественном участии в его исчислениях, что в этой гипотезе не будет необходимости. И уже сегодня вполне очевидно, что, «выбирая догму и веру вместо сомнения и эксперимента, вы отказываетесь от здоровой трапезы, чтобы жадно сунуть в рот ядовитую жвачку для мозгов» [1, с. 350].

Сегодня стало модным говорить о религиозной этике и считать, что нравственность иначе как в религиозных рамках существовать не может. Законы и заповеди – критерий и ориентир в жизни человека. И мало кто ясно и четко ставит вопрос о светской этике, об очевидном и человеческом критерии добра и зла, не нуждающемся в религиозных директивах и санкциях. Вопрос лишь в том, что принять нравственное поведение как свободную имманентно присущую личности мотивацию сложнее, чем следовать заповедям под страхом наказания или согласно традиции. Нравственный закон, как подчёркивал Кант, внутри нас, а не дается свыше. Экстериоризировав нравственность, человек перенёс вовне свой внутренний голос, оформил его божественной милостью и закрепил верой. Как правильно заметил известный философ Мераб Мамардашвили, что никогда человек не назвал бы никого Богом, если бы в нем уже не действовала бы сила, которую он вне себя назвал «Богом». Именно эта сила и её изучение открывает путь к знанию и несет конец вере. История духовного опыта, закреплённого в качестве религиозной монополии, на самом деле является историей сознания, его феноменологией. Все проповеди и откровения реальных и полулегендарных святых являются опытом их сознания. Религиозные песнопения, молитва, пост, медитация, сенсорная депривация, транс, экстатические состояния – все эти духовные практики, менявшие и меняющие сознание, вполне правдивы и реальны. Но в их трансцендентном объяснении сегодня нет никакой необходимости. Духовная жизнь – это неоспоримый факт. Она причудлива, но не чудесна, достоверна, но не абсолютна и «бритва Оккама» отрезает от неё все лишние умножающие сущности.

Мысль К.Маркса о том, что религия – опиум для народа, сохраняет и будет сохранять свою актуальность до тех пор, пока религия будет оставаться, по словам того же Маркса, «сердцем бессердечного мира», выполняя основополагающую для неё иллюзорно-компенсаторную функцию. Как убедительно доказал американский психолог У. Джеймс, религиозное чувство неспецифично. А это значит, что оно представляет собой по сути «отчуждённую» любовь к другому человеку, компенсацию отсутствия любви в реальной жизни. Потребность в утешении, желание справедливости и счастья, не говоря уже об обещании постмортального существования – главные козыри религиозной веры, которые будут сохраняться до тех пор, пока человек лишен права на человеческое, достойное существование в мире.

Что можно сказать о современной религиозной ситуации в Казахстане? По мнению многих ученых, в странах европейско-христианской цивилизации нарастает религиозный кризис, в то время как в Казахстане происходит «религиозное возрождение», причём как «традиционных» религий (христианства, ислама, буддизма и иудаизма), так и нетрадиционных религиозных движений, синкретических и оккультных учений.

За последние 20 лет по официальной статистике количество религиозных объединений в Казахстане увеличилось в 7-8 раз. В отношении религии наша власть более либеральна, чем, например, в Узбекистане, стремится обеспечить оптимальный баланс между разными конфессиями. При этом необходимо помнить, что у нас светское государство и свобода совести гарантирована Конституцией.

Вообще, светскость у нас сильно подорвана и девальвирована по части серьезности подхода и понимания ее смысла. Светский формат у нас – просто развлечение, а на вопросы мировоззренческие, смысложизненные зачастую отвечает только религия.

С другой стороны, настораживает воинствующая религиозность (по аналогии с тем, что когда-то называли воинствующим атеизмом). Тут происходит путаница в терминологии. Кто-то берет на себя ответственность и занимает агрессивную позицию. Мы наблюдаем примеры деструктивного поведения, проявления религиозного экстремизма.

Почему чья-то жесткая и часто фейковая линия находит сторонников? Да потому что в обществе, где процветает беспринципность,

несправедливость, коррупция, человек альтернативно примыкает к тому, у кого есть «принципы», закамуфлированные под объективность, последовательность и основательность. Если, как говорил доктор Хаус, «все врут», я буду с теми, кто «за правду».

Кроме того, религиозность дает прямой ответ на проблему идентичности. Примечательно, что множество конференций на различных уровнях в последние годы посвящены вопросу о казахстанской идентичности. Создается впечатление, что люди перестали понимать, кем они являются. И начинаются поиски гражданской, религиозной, языковой и других идентичностей.

Сложно не заметить, как возрос статус религии за последнее время. В чем же причина? С одной стороны, общее снижение образовательного уровня населения, часто обыденные, обывательские представления о чем бы то ни было превалируют, и на это невежество хорошо ложатся религиозные идеи. Именно поэтому нам нужен новый век Просвещения, о чем мы уже говорили.

Высокий уровень образования напрямую связан с весьма скромным отношением к религии как части культуры, когда нет такого оголтелого увлечения ею. Человек ищет для себя ответы на какие-то важные мировоззренческие вопросы. Не находя их в жизни, в хаосе, в духе, он находит их в религии. И на этом кто-то делает большие деньги.

Вторая причина, как уже отмечалось, – поиск идентичности, национально-религиозных оснований интегративности, целостности.

Кроме того, религия способствует адаптации индивида к быстро меняющемуся миру, также это своего рода альтернатива либеральным ценностям, справедливое желание следовать традиционной этике, а не «падению нравов». Есть еще и такая тенденция, как мода (модно верить, слыть истинно верующим).

Что касается сложившейся у нас тенденции «мечети вместо школ и больниц», то стоит привести пример сегодняшней ситуации в Румынии. Там 20 тысяч (!) церквей, и при этом – меньше 5 тысяч школ и всего 500 больниц. Наверное, в такой бедной стране это кому-то выгодно.

Если же говорить о «новой религиозности», то здесь нужно сослаться на исследование российского исследователя Ю.В. Ушаковой. Говоря о причинах «новой религиозности», она выделила три фактора мотивации выбора того или иного религиозного сообщества.

Первый фактор – религиозное невежество. «Оказавшись в идеологическом вакууме, люди интуитивно ищут фундаментального основания жизни, которое не зависело бы от сиюминутных политических и идеологических установок. И здесь срабатывает правило: доверяют тому, кто предлагает простой и легкий путь обрести привычную уверенность в «светлом будущем». С психологической точки зрения легко объяснить, почему наибольшим успехом пользуются «Свидетели Иеговы»…, адвентисты седьмого дня» и другие, особенно у людей среднего поколения (от 35 до 50 лет).

Вторым фактором является незнание как истории своего народа и культуры, так и традиционных духовно-нравственных ценностей. «Если семейное воспитание компенсирует ущербность школьного образования и в самой семье складывается неблагоприятный климат, существует большая вероятность того, что молодые люди найдут «духовное братство» в одном из деструктивных культов. «Церковь объединения» Муна, «Бостонское движение» – преимущественно молодежные организации, особо привлекательные для «трудных подростков».

И третий фактор, который выделяет Ю.В. Ушакова, – «бегство от свободы». Когда человек не способен решить все свои проблемы, он начинает искать «харизматического лидера», который решит все его проблемы и регламентирует всю его жизнь, вплоть до того, как ему жить и о чем думать [2].

Религия сегодня – один из ведущих аспектов культуры. О возрождении религии говорят с экранов телевизоров, пишут в СМИ. Обильное появление религиозной литературы наблюдается в книжных магазинах. Резко увеличивается численность прихожан. Обсуждение основ религии происходит молодежной среде. Однако в основном этот интерес носит внешний характер, не выходящий за рамки посещений культовых зданий, совершения молитвы и намаза, ношения традиционных атрибутов религии (хиждабы, кресты). По словам исследователей, сегодня больше внимания уделяется ритуалам, внешней стороне религии: как правильно молиться, какую одежду носить и прочее.

В нашей стране, да и за рубежом сегодня очень много людей религиозных, но не так много людей верующих. По существу, современная религиозность, в том числе и в Казахстане, выражает потребность в культурной ритуальности, упорядоченности, принадлежности и идентичности. Особенно эта потребность

актуализируется в обществе со слабыми социальными и гражданскими институтами, низким уровнем личностной идентификации. «Современных фарисеев» становится все больше и больше.

Как пишет болгарский богослов П. Стефанова-Георгиева, большая часть христиан XXI века на самом деле являются постхристианами. Их связь с историческим наследием Церкви весьма слаба или даже не существует вовсе. Они не принимают целого ряда догм веры, которые, по их мнению, противоречат науке, и не придерживаются рекомендуемого Церковью образа жизни, поскольку считают его устаревшим. Их мировоззрение и поведение зависят не от духовника или прихода, а от совершенно иного влияния – семьи, соседей, коллег, друзей, принадлежности к определенному классу. Поэтому главной характеристикой современного западного христианства следует назвать дихотомию между религиозной верой и религиозной принадлежностью. Показательно, что второй доминантой в развитии христианства стало то, что Грейс Дейви называет «vicarious religion» («заместительная религия»). Это вера, исповедуемая активным меньшинством, которое имеет негласное одобрение и материальную поддержку пассивного большинства. В Северной Европе огромная часть людей являются членами церкви и платят налоги для обеспечения ее существования, но при этом не верят в христианские догмы и не принимают участия в богослужении» [3, p. 5-23].

В данном контексте необходимо, на наш взгляд, кратко рассмотреть вопрос о так называемых ложных формах религиозности.

Мировой духовный, мировоззренческий кризис порождает множество ложных форм деятельности и мышления. Перемены, происходящие в обществе невозможно понять с помощью разума, ценности культуры сдают свои позиции перед устрашающим натиском инстинктов: страха, безумия, насилия и т.п. Человек, испытывая «экзистенциальный вакуум», реагирует на окружающую его тревожную реальность различными способами. В данном контексте особую роль приобретает религия. Когда-то она с помощью духовных практик учила людей управлять своим внутренним миром, избавляться от многочисленных пороков, способствовала развитию нравственных качеств человека. Теперь же во многом приобретает деструктивные черты. Это касается, прежде всего, многообразных ложных форм религиозности. Именно они способствуют «духовному вырождению», «расстройству умственного быта», опустошению и нивелированию личности, фанатизму.

Выделяют два основных типа ложной религиозности: первый тип связан с участием в деятельности деструктивных религиозных направлений; второй – с возникновением внутри традиционной религиозности психологических и духовных проблем, обусловленных неправильным религиозным развитием.

Остановимся на первом. Указанный тип ложной религиозности – проблема и весьма актуальная. Сегодня наблюдается активизация многочисленных уже известных религиозных организаций (Белое братство, Аум Сенрике, секта Виссариона, свидетели Иеговы и др.), несущих опасность для личности. Слабость традиционных конфессий приводит к тому, что некоторые образцы духовности, претендующие на роль «утешителей», ведущих к «индивидуальному спасению», и под именем «истинной религии», становятся более близки и понятны современному человеку.

Новые религиозные движения – так называется все многообразие появившихся сект, культов, направлений. Их распространенность и влияние объясняется разнообразными функциями, которые они выполняют: а) компенсаторная, изолируя человека от мира, НРД играют роль суррогата духовных потребностей; б) мировоззренческая функция – формирование нового социального, нравственного, гносеологического идеала, определяющего сознание, поведение новообращенного, лишение его самостоятельного восприятия объективной реальности, биполярное видение мира; в) регулирующая – постоянный жесткий контроль за всеми сторонами жизни своих последователей; г) интегрирующая – способствует сохранению системы межличностных отношений внутри общины; д) коммуникативная – способствует сплочению группы, вынужденная изоляция, неэффективность и неадекватность поведения вне общины [4, с. 482-484].

К сожалению, в научной литературе до сих пор нет единого мнения о том, какую организацию называть деструктивной или тоталитарной сектой.

Дворкин А. считает, что это «организация с жесткой структурой, имеющая обожествленного лидера, применяющая меры по контролированию сознания своих адептов и удерживанию их, жестко регламентирующая им практически все аспекты их жизни, использующая различные

методы для превращения новозавербованного человека в лояльного, послушного и раболепного члена» [5, с. 41].

Отличия религиозной организации, носящей деструктивный характер, можно указать по Кондратьеву Ф. [6].

Религии	Культы
Уважают автономию индивида	Подавляют самостоятельность, формируют зависимость
Стараются помочь индивидам удовлетворить свои духовные потребности	Эксплуатируют духовные потребности
Терпимо относятся к вопросам и независимому критическому мышлению	Нетерпимы к вопросам и пресекают независимое критическое мышление
Способствуют психической и духовной интеграции личности	Расщепляют сознание на хорошее культовое «Я» и плохое прошлое «Я»
Бережно относятся к личности	Лишают права на личностное самоопределение
Рассматривают деньги как средство, подчиненное этическим ограничениям	Рассматривают деньги как самоцель, как средство для эгоистических целей лидеров
Осуждают сексуальные связи между духовенством и верующими	Часто делают адептов жертвами сексуальных притязаний лидеров
Уважительно реагируют на внешнюю критику	Угрожают критикам физической или юридической расправой
Культивируют семью	Часто рассматривают семью как врага
Поощряют человека серьезно подумать, прежде чем дать обязательство о присоединении	Форсируют быстрое согласие, не обеспечивая достаточной информацией

Так же интересно и мнение Баркера А. об особенностях новых религиозных движений, к которым относятся и деструктивные секты: движение отрезает себя (географически или социально) от общества; обращенный становится все более зависимым от движения в определениях и оценке действительности; движение устанавливает жесткие, непреодолимые границы между «мы» и «они», «божественное» и «дьявольское», «добро» и «зло» и т.д.; важные решения, касающиеся жизни и судьбы обращенных, принимают за них другие; лидеры движения придают своим действиям и требованиям силу божественного авторитета; лидеры или движения в целом преследуют одну узкую цель и настойчиво продвигаются к ней [7, с. 166].

Российские религиоведы (Митрохин Л.Н., Кантеров И.Я., Трофимчук Н.А., Аринин Е.И.) выделяют следующие признаки «новых религий»: наличие гуру, «гуризм»; наличие организации («семья», «община», «братство», «церковь», «фонд», «союз», «ассоциация» и пр.; наличие техник поиска и контроля последователей; внутригрупповая культура; апокалиптический взгляд на мир».

Особо важное значение в привлечении людей к деятельности деструктивных культов и сект имеет проблема психологических предпосылок вхождения в такие организации со стороны личности. Как показали исследования, чаще всего человек, вступающий в неокультовую организацию, находится в состоянии депрессии, невроза, стресса, неуверенности в себе, в завтрашнем дне, крушении планов и надежд и т.п. Черняева С.А. выделяет некоторые психические особенности потенциальных участников различных НРД (в том числе и потенциально деструктивных организаций): отсутствие устойчивого мировоззрения, твердых взглядов, понимания смысла собственной жизни; несамостоятельность; повышенная внушаемость; слабо развитые навыки критического анализа информации; жажда эмоционального принятия, принадлежности к группе; довольно часто отсутствие устойчивых социальных связей, одиночество [8, с. 111-112].

Внушаемость – степень восприимчивости к внушению. Любой человек в разной степени подчиняется/не подчиняется внушению. Внушаемость зависит от многих причин. Самые

«поддающиеся», прежде всего, люди с заниженной самооценкой, робкие, стеснительные, эмоциональные, чересчур общительные или, наоборот, замкнутые. Впечатлительность, пониженный темп психической деятельности и слабость логического мышления так же способствуют повышенной внушаемости. У каждого человека существует определенный настрой, «ожидание чуда», мистическое сознание. Руководители разных культов рассчитывают именно на мистическую настроенность сознания, используют всевозможные средства и приемы для вовлечения людей в религиозные секты. В практической психологии существует множество способов воздействия, подавления сознания человека.

Общая схема вербовки будущего члена секты весьма проста и давно отработана:

Знакомство с религиозной литературой, которая обычно предлагается бесплатно на улице или кладется в почтовый ящик.

Приглашение в секту. Например, под видом прохождения каких-то курсов, лекций, собраний и пр. Особенно трудно отказать знакомым, нужно уметь говорить «нет».

Приход новичка в секту и его психологическая обработка, так называемая «бомбардировка любовью». Когда человек поверит, что он особый, не такой как вес, а члены секты – его сестры и братья, начинается более тонкая обработка: постепенно человек отрекается от всего, что ему было дорого – от семьи, близких, других религиозных учений, кроме того, что исповедуется в секте. Это так называемое разморживание – отказ от прошлого, признание негативной всей своей жизни до прихода в организацию

Преобразование – отказ от критики, принятие без рассуждений той новой системы ценностей и убеждений, согласно которой человек должен теперь жить. Процесс «промывания мозгов», раскол личности, что позволяет манипулировать человеком, полностью порабощает его сознание и волю.

Вторичная заморозка – процесс тотальной индокринации, в результате которой происходит полное укоренение полученных доктрин и принципов поведения. Человек превращается в «зомби» [8].

Как же уберечь человека от вербовки в секту, от принятия ложных форм религиозности? Прежде всего, нужно разобраться в том, какие потребности личности являются для нее приоритетными и насколько они реализованы, т.е. удается ли человеку, способен ли он добиваться удовлетворения своих потребности в жизни. Именно в неудачах и неумении удовлетворять свои потребности и коренятся причины недовольства жизнью, неверие в себя в свои силы, индивидуальной слабости воли, неумение противостоять влиянию и внушению, податливость человека, рыхлости, неустойчивости ценностных ориентаций. Участие в деятельности деструктивных религиозных организаций – особая форма «бегства от свободы», полностью блокирующая саморазвитие.

У человека есть огромный спектр потребностей, чем шире и разнообразнее потребности, тем более богата и развита личность.

Напомним общую классификацию потребностей.

Биогенные потребности (естественны и присущи каждому индивиду от рождения): потребность в безопасности и самосохранении, потребность эмоционального контакта, ориентировочная, потребность двигательной активности.

Психофизиологические: гедонистические, потребность в эмоциональном насыщении, потребность в свободе, потребность в восстановлении энергии.

Социогенные потребности личности – потребность в самоутверждении, в общении, в познании, в самовыражении

Высшие потребности: потребность быть личностью, нравственная и эстетическая потребность, потребность смысла жизни, потребность в подготовленности и потребность в преодолении, наконец, обобщающая высшая потребность – потребность в творческом труде.

Все эти потребности в большей или меньшей степени находят свое удовлетворение в любой деструктивной религиозной организации.

Безопасность и самосохранение гарантированы, человек чувствует себя защищенным в этом плене, эмоциональные контакты в наличии, потребность в двигательной активности – культовый, обрядовые действия и пр.

Психофизические потребности, на первый взгляд, тоже удовлетворены, но весьма односторонне, они строго регламентируются в секте. Например, потребность в эмоциональном насыщении и свободе ограничены, предписаны строго определенными установками и правилами.

Социогенные потребности личности при вступлении в секту нивелируются, сводятся только к одному – полному и беспрекословному подчинению лидеру группы и системе ценностей, которые в ней установлены. То же касается и

высших потребностей, они не реализуются в собственном смысле слова.

Во все времена человек стремится идти вперед, зачастую даже на бессознательном уровне направлен к высоким идеалам, стыдясь своей слабости и несовершенства. Как «экзистенциальная дихотомия», указанное противоречие мучает каждого, личность борется со своими желаниями и постоянно задумывается над реальными возможностями их осуществления, ищет выход из создавшейся ситуации и находит его, примкнув к какому-либо деструктивному религиозному направлению.

Человек для культов лишь инструмент для получения выгоды. Если кто-либо долгое время являлся членом какой-либо деструктивной группы, то выход из нее для него достаточно проблематичен. В отдельных группах существуют особые, четко разработанные системы, препятствующие возвращению «в мир», для других это необязательно, так как даже после выхода из культа человек не может вернуться к полноценной жизни. Типичными проблемами такой личности являются крайнее нарушение идентичности, депрессия, приступы отчаяния и тревоги, несамостоятельность и неспособность принимать решения и т.п.

Вступление в деструктивную религиозную группу для личности весьма опасно, во-первых, потому, что человек стремится к ложным целям и ценностям, обусловленным, прежде всего, его психологическими потребностями и переживаниями; во-вторых, потому, что он уходит от реального мира, отказывается от индивидуальной свободы, забывает о человеческом достоинстве, навсегда расстается с возможностью личностной самореализации. Такой индивид потерян и для семьи и для общества.

Опасность ложных форм религиозности приводит к осознанию необходимости рационального и критичного осмысления современного состояния религиозной политики государства.

Модное ныне слово «толерантность» сегодня зачастую оборачивается просто трусостью и капитуляцией перед невежеством, мракобесием и абсурдом, в котором, если вспомнить Тертуллиана, заключена суть веры, несовместимой с разумом: «Верую, ибо это абсурдно».

Как можно толерантно относиться к бредням и россказням, не выдерживающим никакой критики?! Как можно толерантно воспринимать церковный бред с экрана и молчаливо внимать астрологии, которую ещё Пифагор опроверг тремя словами?! Как можно толерантно относиться к кретинизму джихада и радикальным христианским фанатикам?! Как можно толерантно относиться к откровению президента Ирана Ахмадинеджада, который рассказывает о зелёном свечении, охватившем его во время выступления на трибуне Генеральной ассамблеи ООН, в котором он увидел знак свыше в поддержку его желания сделать Иран, погрязший в коррупции, нищете, репрессиях, обойдённый модернизацией и продолжающий как и сто лет назад экспортировать фисташки и ковры, – сделать ядерной державой?! Как можно толерантно воспринимать убеждение фанатика, который ръяно верит, что если он убьет несколько израильских подростков, ему будет уготована жизнь в раю вместе с 72 девственницами?!

Как справедливо писал Сэм Харрис, разница между таким фанатиком и чудиком, который верит, что жители Альфа-Центавры посылают ему лучи счастья, которые он принимает с помощью фена для сушки волос, лишь в том, что этого одиночку мы с лёгкостью посчитаем психически больным, а к первому отнесёмся более лояльно, поскольку его убеждение разделяет большинство [9].

Человек не может жить без веры. В Аллаха, Будду, Христа, Конфуция… Веры в себя, свои силы и возможности. Веры философской, научной, религиозной или обыденной.

Сложно предсказать будущее религии. Вопрос остается открытым: сможем ли мы прогнозировать дальнейшую судьбу традиционных и нетрадиционных религий, останутся ли они в XXI веке важной частью общечеловеческой духовной культуры или продолжат формировать жестко регламентированное и основанное на рабской покорности мировоззрение?

Литература

1 Хитченз К. Бог не любовь: Как религия всё отравляет. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011.
2 Ушакова Ю.В. Религиозная ситуация: начало XX канун XXI века // Исторический вестник. – М., 2000. – № 9-10.
3 Davie G. Religion in Modern Europe: A Memory Mutates. – Oxford, 2000.
4 История религии в России. – М.: Изд-во РАГС, 2001. – С.482-484.

5 Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты. – Новгород, 2000. – С.41.
6 Современные культовые новообразования («секты») как психолого-психиатрическая проблема. – Белгород, 1999.
7 Баркер А. Новые религиозные движения. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. – С.166.
8 Черняева С.А. Развитие личности и психологическая помощь в свете христианского мировоззрения. – СПб.: Речь, 2007. С.111-112.
9 Харрис С. Конец веры. – М.: Эксмо, 2011.

References

1 Khitchenz K. Bog ne lyubov:kak religiya vse otravlyaet. – M., 2011.
2 Ushakova Yu. Religioznaya situatsiya: nachalo XX kanun XXI века // Istoricheskiy vestnik. – M., 2000. – № 9-10.
3 Davie G. Religion in Modern Europe: A Memory Mutates. – Oxford, 2000.
4 Istoriya religii v Rossii. – M.: Izd-vo RAGS, 2001. – S.482-484.
5 Dvorkin A. Sektovedenie. Totalitarnye secty. – Novogorod, 2000. – S.41.
6 Sovremennye kultovye obrazovaniya (sekty) kak psihologo-psikhiatricheskaea problema. – Belgorod, 1999.
7 Barker A. Novye religioznye dvizheniya. – SPb.:Izd-v0 RKhGI, 1997. – S.166.
8 Chernyaeva S.A. Razvitie lichnosti i psichologicheskaya pomoshch v svete khristianskogo mirovozzreniya. – SPb.: Rech, 2007. S.111-112.
9 Kharris S. Konets very. – M.: Eksmo, 2011.

В целях идеологического противодействия экстремизму и терроризму работа с молодежью становится одной из приоритетных направлений государственной политики. Понимание социального самочувствия молодых людей, их умонастроения, того, как они себя ощущают в преобразующихся социально-экономических, политико-правовых, культурно-идеологических условиях находится в центре внимания данной политики. Это особенно значимо для профилактики идеологии экстремизма и терроризма.

Карабаева А.Г., Исмагамбетова З.Н.

Борбасова Қ.М.,
Альджанова Н.К.

Қазақ киіз үйінің этно-белгілік жүйелері

Барлық дәстүрлі мәдениеттерде үй бүкіл әлем бейнесі Imago mundi болып табылады. Бұл мағынадан қазақ тұрғын үйі де қалыс қалмайды. Ол көшпенділер дүниетанымының ерекшеліктерінен тұратын бүкіл әлем моделі болып табылады. Мақалада қазақ киіз үйінің этно-белгілік жүйелері талданып киіз үй ұлттық мәдениет ескерткіші ретінде анықталады.

Қазақтың киіз үйі – үй иесінің байлығы мен барлығының, рухани кісілігі мен қоғам алдындағы орнын көрсетеді. Қазақтар өздерінің өмір тәжірибесінен жинаған құндылықтарының негізінде жасаған киіз үйін әлемде теңдесі жоқ мәдени – сәулеттік, ұлттық өнер туындысы ретінде сақтаған.

Түйін сөздер: этнобелгілік жүйе, ұлттық мәдениет, қазақ киіз үйі, қазақ халқы, белгі, шаңырақ, уық, кереге, дүниетаным.

Borbassova K.,
Aljanova N.

Ethno-semiotic system of the kazakh yurt

In all traditional cultures, the house has served as an Imago mundi – image of the Universe. No exceptions in this sense the Kazakhs dwelling. It is also a model of the Universe, mediated by the peculiarities of the nomads' world outlook. There ethno-symbolic system of the Kazakh Yurt is considered in the paper, and it is designated as a national cultural monument. Kazakh people kept the Yurt from an architectural, economic and national position as a product that has no equal, based on life experience.

Key words: Ethno-semiotic system, Kazakh Yurt, sign, shanyrak, uyk, kerege, worldview.

Борбасова Қ.М.,
Альджанова Н.К.

Этнознаковая система казахской юрты

Во всех традиционных культурах дом являл собой *Imago mundi* – образ Вселенной. Не является исключением в этом смысле и жилище казахов. Оно также является моделью Вселенной, опосредованной особенностями мировоззрения кочевников. В статье рассматриваются этнознаковые системы казахской юрты, которая определяется как памятник национальной культуры. Казахская юрта – знак достатка, духовного благородства и авторитета хозяина перед обществом. Казахский народ сохранил юрту как произведение, созданное на основе жизненного опыта, как культурно-архитектурное, национальное, художественное творение, не имеющее себе равных.

Ключевые слова: этнознаковая система, национальная культура, казахская юрта, знак, шаңырақ, уық, кереге, мировоззрение.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 39: 1 (574)

***Борбасова Қ.М., Альджанова Н.К.**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: karlygash_bm@mail.ru

ҚАЗАҚ КИІЗ ҮЙІНІҢ ЭТНО-БЕЛГІЛІК ЖҮЙЕЛЕРІ

Қазақтың киіз үйі қазақ халқының өзімен бірге өмірге келіп, өмір бойы бірге жасасып келеді. Қазақ халқы үшін қандай да бір зат жасауға материал жарамды болуы үшін ол физикалық талаптармен қоса, символикалық талаптарға да сай келуі керек болған. Материал адамдардың сыртқы тіршілікке берген өмір, қуаныш, тазалық, бақыт тағы басқа да жағымды ұғымдарға сәйкес келсе ғана оны зат жасауға қолданған. Ертедегі қазақтардың затты жасау әдісі Құдайдың Әлемді жасау жобасының үлгілерінен туған, белгілі бір зат жасарда өзінің «Қолбасшысы», дем беруші Құдайын ұмытпаған. Нақтырақ айтсақ қазақ халқы табиғатпен етене жақын болғандықтан, табиғат жасаушы (беруші, өндіруші) бастама ретінде қабылданады. Адам өз тіршілігі үшін (егіннің түсімі, мал басының өсуі) табиғатқа тәуелді болды.

Құдай жарық пен қараңғылықты, күн мен түнді, аспан мен жерді жасады. Адамзатты жасағанда міндетті түрде уақыт пен кеңістік арқылы шектеліп отырады. Зат жасау үшін шикізатты іріктейді, оны қасиетті күштері бар су, от, ауа арқылы жандандырады. Адам ақыл ойының жемісінен пайда болған заттар тек қажеттілікті ғана өтеп қоймай, сол замандағы қоғамдық қатынастардың көрінісін берді.

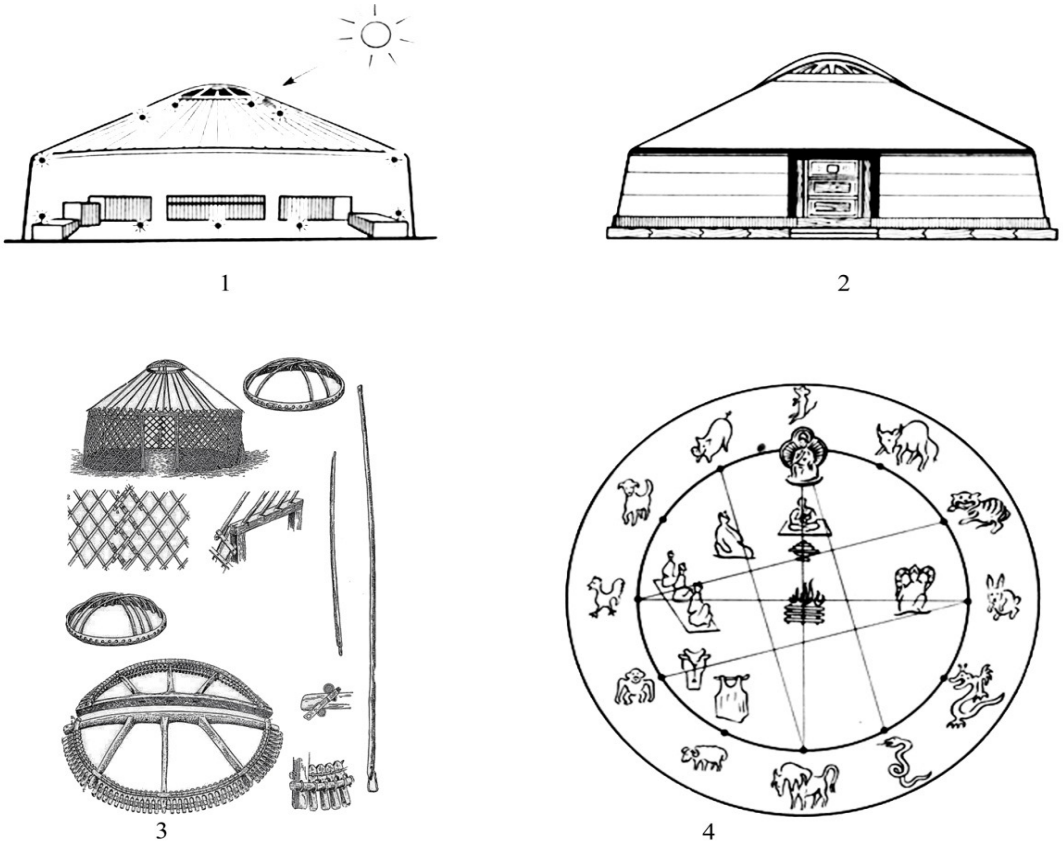
Зат бұл қандайда бір белгі және белгі қандай да бір зат болды. Зат мәдениет көрсеткіші болуы үшін ол практикалық және символдық тапаптарға сай келуі керек. Осыған орай мәдениет зерттеушісі А.Леруа-Гранның ойын келтірейік: «Баспанаға символдық мағына бергеннен кейін ғана барып адамның кеңістікті меңгеру әдісі туралы айтуға болады», – дейді [1].

Мәдениет көрсеткіші болатын мұраның бірі – қазақтың киіз үйі. Киіз үй қазақ халқының ежелден келе жатқан баспанасы, сондықтан оны зерттей отырып, қазақтардың ойы, тұңғиық сыры, асыл арманы туралы әңгіме қозғауға болады. Қазақтың киіз үйі – қазақ баласы үшін адамгершілік ұясы, қасиет тұтар ордасы. Ұзатылған қызына да, енші беріп бөлек шығарар ұлына да қазақ халқы үй тігіп, үй көтеріп беретін болған.

Қазақтарда жарты шар пішінді киіз үйдің түрі тараған. Бұл үй көшпелі тұрмысқа бейімделген. Оны жинастырғанда бір түйенің жүгінен артылмайды. Жаратылыстың мызғымас заңының негізі – бар нәрсе шар тәрізді ұсақ бөлшектерден тұратын болса, бар тіршілік негізі – шар тәрізді форма болатын болса, киіз үй шар-

дың жартысы, сол форманың бірінші бөлігі. Киіз үйдің есігінен кіріп төріне шыққан, малдасын құрып отырған әрбір пендені ғажап шексіз әлем туралы ойлар толғандырды. Сол әлемнің жартысындай боп, кереге, уық, шаңырақ арқылы жасалған ғажайып күмбез формасы, жаратылыстың көк күмбезі туралы ойға шақырып, киіз үй әлем жаратылысының моделі туралы көзқарас қалыптастырды.

Жалпы киіз үйдің қаңқасы негізгі үш бөліктен жиналмалы тор көз ағаш-кереге, имек ұзын ағаш-уық, дөңгелек ағаш-шаңырақтан тұрады. Керегелер бүкіл үйдің қабырғасын қамтиды. Кереге ағаштары бір-бірімен қайыспен байланыстырылып, тез жиналып, тез жазылады. Керегенің санына байланысты киіз үй алты, сегіз, он, он екі қанатты деп аталады. Керегелердің бір-бірімен байланыстырылуын қанат дейді. Зерттеушілер киіз үйде отыз қанатқа дейін кереге болуы мүмкін екендіктерін жазады [2, 3] (Сурет 1).



Сурет 1. Қазақ киіз үй бейнесі: 1) ішкі құрылысы; 2) сыртқы көрінісі; 3) бөлшектері; 4) қазақ күнтізбесі: 12 жылдық жануарлар циклы.

Уық үйдің күмбезін құрайды, олардың төменгі жағы керегеге бекітіліп байланады, ал уықтың ұшталған жіңішке басы күмбездің төбесі – шаңырақтың бүйіріндегі тесіктерге кигізіледі.

Шаңырақ – бірнеше күлдіреуішпен бекітілген дөңгелек ағаш. Үйдің ағаш қаңқасының үстінен киіз жабылады. Қазақ үйіне жабылатын киіздер көлемі жағынан да, атауы жағынан да әртүрлі болып келеді. Керегелерді қаптап жабатын төменгі жақтың киізін туырлық деп атайды, уықты жабатын киізді үзік деп атайды. Ұзынша тоқылған шиге тігілген киізді үйдің есігін жабу үшін қолданылады. Қазақ тілінде шаңыраққа қатысты бірқатар тұрақты тіркестер бар: «Шаңырағың биік болсын!», «Шаңырақ көтерді», «Шаңырағы ортасына түсті», «Құлаған шаңырағын қайта көтерді» және т.б. Бұл қазақтарда жанұя ұғымының шаңырақ ұғымымен тығыз байланысты екендігін дәлелдейді. Тіпті синоним сөз ретінде қолданыла беретінін көріп отырмыз. Шаңырақтың киіз үйдің негізгі элементі ретіндегі сакралдық маңызын түсінген адам қазақтар үшін жанұяның қаншалықты құнды, киелі орта екендігін біледі.

Біз киіз үйдің жалпы құрылысымен таныстық. Енді осы киіз үй қаңқасы неге жарты шар тәрізді болды, оның шаңырағы неге дөңгелек, есігі неге шығысқа қараған деген сияқты сұрауларға жауап беруге талпынсақ. Бұл сұрақтарға жауап беру үшін халқымыздың ерте кездегі дүниетанымына, рухани өміріне үңілу керек. Әрине ерте заманда ғылыми көзқарас қалыптаса қойған жоқ, әр адам өзін қоршаған ортаны қалай көрсе солай қабылдаған. Жер қазақтардың түсінігінде жазық дөңгелек тәрізді болған және жеті қабаттан тұрған. Себебі оның көз алдында өзін қоршаған ұшы-қиырсыз жазық дала көк аспанмен көмкеріліп тұр. Дөңгелек жазық жердің ортасында көк төбе бар. Сол көк төбенің басында көк терек өсіп тұр: ол – өмір ағашы. Осы теректің төрт бұтағы көк аспанды тіреп тұр. Міне, осындай өте қарапайым да болса әлемнің құрылысы туралы көзқарасты көруге болады.

Біздің ойымызша, киіз үй қазақтардың осы көзқарасының материалдық мәдениеттегі көрінісі сияқты. Себебі қазақтар табиғатқа еліктеген. Жалпы түрік халықтарының көшпенді өмір салты оларды табиғатты терең меңгеруге бейімдеді. Олар бір затты ойлап тауып, жасағанда оның алғашқы үлгісін табиғаттың сиынан алған. Сондықтан да киіз үйді қазақтар үшін әлем моделі десек болады.

Енді киіз үйдің ішіне көз тастасақ, оның жабдықтарының қойылу тәртібі қазақтардың ғасырлар бойғы дәстүрлерлері туралы үлкен мағлұмат береді. Киіз үйдің оң жағы әйелдерге, сол жағы ерлерге арналған. Үй иелерінің ерлі-зайыптылардың төсек-орны оң жақтан немесе төрдің іргесінен орын алады. Үйдің оң жағы әйелдерге арналуының бір себебі қазақтар бой жете бастағанда оған оң жақтан жеке төсек беріп, шымылдықпен бөліп қойған. Қыздың жеке басының дүниесі де осы жерде жиналады. Қызға бөлінген жер босаға деп аталады. Қосағаға шыққан күннен қыз бала болашақ тұрмысқа дайындалып, тәрбиелене бастайды. Қазақтарда «қосағаң көгерсін» деген сөз қызық бой жетіп, бір отау иесі болсын деген тілектен шыққан.

Сол жақта ерлердің қару-жарақтары ілініп, ер-тұрмандары тұрады. Бұл жаққа әйелдер бармаған, ерлердің құрал-саймандарына жуыспаған. Бұны екі түрлі себеппен түсіндіруге болады. Біріншіден, қазақтар ер баланы ұрпақ жалғастырушы деп, қыздарын ер балаға үлкен құрметпен қарауға тәрбиелеген. Сондықтан ерлерге бөлінген орын қастерлі болып есептелген. Екіншіден, қазақтарда тағы бір ұғым тараған, ол әйелдердің бойында Тәңірі берген бір киелілік бар, сондықтан қару-жарақ әйелдің қолы тисе жорықта жауынгер сәтсіздікке ұшырауы мүмкін. Бұған керісінше, кейде жорыққа шыққанда жігіт анасының немесе жарының дайындаған қаруын асынып, жаратқан атын мініп барып, олжалы аман-есен қайтқан.

Киіз үйдің ортасында ошақ орналасқан. Ошақ пен шаңырақ түйісіп тұрады. Ошақтағы отқа байланысты қазақтарда көптеген салт-ұғымдар бар. От-шаңырақтың иесі, сондықтан ошақтағы отты үзбей жағып отыру керек. Отқа түкіруге, оған қырлы, үшкір заттарды тигізуге болмайды. Жанып тұрған отты аттап өтуге де қатты тиым салынды. Бөтен шаңырақ иесі тұтатуға от сұраса бермейтін, себебі өз шаңырағының оты азайып, бағы кетеді, немесе сол шаңырақ мүшелерінің біреуі мерт болуы мүмкін деп ойлаған.

Киіз үйдің негізгі жиһаздары кілемдер мен түс киіздер, сандық, жер қомшалар. Жоғарыда айтып кеткендей қазақтар жасаған заттарына үлкен мағына беріп отырған. Мысалы, осы кілемдер мен түс киіздердегі өрнектерге бір сәт көз салсақ осының өзі бізге қазақтың өткен өмірі туралы біраз әңгіме айтып береді. Қазақтың ою-өрнектеріне қарай отырып, осы мәдени мұраның ертедегі сақ, үйсін, ғұн тағы басқа көшпенді тайпалардың мәдениетімен байланыстыруға болады.

Қазба жұмыстарында табылған қола пластиналардағы төрт құлақ, шеңбер, әртүрлі жануар бейнелері қазақтың кілем-киіздерінде кездеседі. Шеңбер – оттың және аспан шырақтарының символы, Жоғары Әмірші ол адам өмірін қорғаушы. Ал төрт құлақ – күннің символы Күн мен Ай қазақтардың ежелден бас иіп сиынатын тәңірлері. Жылқы малы көшпенділердің өмірінде ерекше орын алады. Ең жақсы жылқыны құрбандыққа шалады. Оның бас сүйегімен тұяғын жорыққа шыққанда белдеріне байлап алған. Бұл жауынгерді өлімнен сақтайды деп сенген. Сондықтан да кілемдер мен қомшаларда небір сұлу тұлпарлардың бейнесі көп кездеседі.

Өгіз – күш пен қайраттың көрінісі болды. Бұғы – бақыт, береке белгісі, жолаушыға жол сілтеуші. Балық – судың символы. Аққу киелі құс, шаңыраққа бақыт әкеледі, сондықтан оны өлтірмейді.

Зерттеушілер тапқан ертедегі қазақтардың киіз үйінің туырлығында ғажайып құстар мен қанатты аттардың бейнесі салынған екен. Бұл ерте замандағы шамандық туралы аңыздардың кейіпкерлері екені сөзсіз. Сонымен қоса қазақтарда кентаврлар туралы аңыз тараған. Кентаврлар – ата-баба аруақтары, олар үйді, балаларды қорғаған. Тағы бір туырлықта қолына бүршік атып келе жатқан ағаш бұтағын ұстаған шаман-

ның бейнесі бар. Қазақтар бұл бұтақты қасиетті өмір ағашы деп есептеген. Қазақтың қолданбалы өнерінде осы ағаш тіршілік моделі ретінде бейнеленеді. Сонымен қоса бұл ағаш киіз үйді жын-шайтаннан, залалды рухтардан қорғаған. Мінеки киіз үйдің ішіндегі ою-өрнектердің өздері бізге біраз сыр шертіп берді. Бұл мәселеге қатысты арнайы зерттеулер жоқтың қасы. Бірақ Әлібек Қажығалиұлының «Ою и Ой» атты қомақты еңбегін атап өтуге болады [4]. Киіз үйдің құрал-жабдықтарындағы ою-өрнектің және оның түстерінің символдық мән-мағынасын тереңірек түсіну үшін аталған еңбектен біраз қызықты және дәлелді ойлар алуға болады.

Енді киіз үйдің есігіне тоқталайық. Қазақтар есікті әрқашан шығысқа қаратқан. Оның ең басты себебі Күнге, Айға сыйынудан болса керек. Есікті аша салысымын шыққан Күнге сыйынып, Айға бата жасап отырған. Сонымен қоса есіктің шығысқа қарай тігілуі желдің қырынан соғуына байланысты. «Есіктен жел тұрғанша, артыңнан жау тұрсын» деген сөз бекер айтылмаса керек. Есікке байланысты бірнеше ырым болған. Есіктің маңдайшасын күндіз ашып қойған дұрыс деп есептеген. Себебі жабық тұрса, сол үйде қайғылы жағдай болғанын хабарлайды. Бата бергенде «Босағаң берік болсын» деп тілек айтады да, босағаны керіп тұруға тыйым салады. Есікке екі жағынан керегелер жапсырылып, киіз үйдің қабырғасы жасалынады. Керегені жасау үшін әртүрлі өлшемдегі ағаштар қолданылады. Ең ұзын ағашты ерсі деп атайды, орташасы – балашық, кішкентайы саған деп аталады. Көк арқылы керегенің тор көзі желісі жасалады. Тор көз бейне шексіздікті білдірген. Кереге әрқашан сары, қызыл бояумен боялады. Қазақтарда әр түстің өз мағынасы болған. Сары түс – ақыл-ой, қызыл түс – от пен Күннің белгісі. Яғни өздері сыйынатын Тәңірі От пен Күннің құдіреті қаншалықты шексіз болса, адамның ақыл-ойының да шегі жоқ деп тұжырымдаса керек.

Керегенің сыртынан туырлық жабылады. Қазақтар туырлықтың етек жағының кең болып келуін пейілдің кеңдігін, молшылық болсын деген тілекпен байланыстырған.

Шаңырақ қазақтар үшін киіз үйдің ең негізгі, ерекше бөлшегі. Оған байланысты көптеген сенім, ырым, дәстүр қалыптасқан. Шаңырақ бұл осы үйдегі жанұя әулетінің қасиетті жалғасы деп есептеледі. Ол ата-баба аруақтарының құдіретіне ие болғандықтан бір ұрпақтан екінші ұрпаққа ауысып отырған. Жанұядағы кенже ұл шаңырақ иесі болып қалған. Әке тұрған киіз үйдің шаңырағы оның көзі тірісінде де, ол өлгеннен кейінде де құрмет тұтылған. Сондықтан да осы шаңырақты иеленген кенже ұлға үлкен сенім артып, міндеткерліктер жүктеген. Көптеген қолданған киіз үйдің жарамсыз бөліктерін ауыстырып, жандандырса да, шаңыраққа тиіспеген. Шаңырақ ошақтың түтінінен әбден ысталып, қарайып кетеді. Сондықтан да бұндай ұрпақтан ұрпаққа берілген шаңырақ «қара шаңырақ» деп аталады.

Шаңырақтың дөңгелек болып келуін де қазақтардың ертедегі көзқарастарымен байланыстыруға болады. Шеңбер, біріншіден, шексіз қозғалыстың, екіншіден, аспан шырақтарының символы. Шаңыраққа жан жағынан уықтарды қадағанда да, шуағын шашқан Күннің бейнесі шығады. Өйткені Күн – қазақтардың ежелгі сенім формаларының бірі. Күн – бақыт, Күннің шығуы – қуаныш, Күннің нұры – құт. Табиғаттың сұрапыл сиқыр-сырының қаһарынан құтқарушы осы Күн. Суықтың жылуы, қатқанның еруі, Жер анаға жан бітуі – осы Күн құдіретінің арқасы. Күн нұрын шашса, жерге құт бітіп, қазақ халқы алдына салып айдаған төрт түлік малының аузы майланады. Сондықтан да қазақ қарияларының ошақ басында отырып, шаңыраққа қарап сыйынуы осы Күнге бағытталғандығын білдірсе керек. Шаңырақтың дөңгелек ағашы тоғын деп аталады. Тоғынның тесіктеріне бірнеше жерден айқастырылып күлдіреуіштер орнатылады. Тоғын шеңбер бейнесі болып табылады, ол көк аспан, жерді қоршап тұрған кеңістік. Ал күлдіреуіштер көк теректің (өмір ағашының) бұтақтары болады. Осы терекке байланысты қазақтар арасында мынадай аңыз тараған: «Көк терек – өмір ағашы, сондықтан жер бетіндегі адамдардың барлығының жандары осы ағаш жапырақтарын белгілейді. Жер бетіндегі адамдардың бірі дүниеден өтіп, екіншісі дүниеге келіп жатады. Сол сияқты көк теректің де бір жапырағы түссе, екіншісі өсіп шығады. Бір адам қайтыс болғанда, көк терек те бір жапырағынан айырылады. Ол жапырақ – өмір ағашынан нәр алып тұрған қайтыс болған адамның жаны. Бұтақтан үзілген жапырақ (дүниеден қайтқан адамның жаны) басқа жапыраққа тиіп кетсе, сол жапырақ жанының жердегі иесінің құлағы шыңылдайды».

Соңғы кезеңде көптеген зерттеулерде түрік халықтарының далалық рухани өміріне терең бойлау байқалуда. Солардың бірі А.Ю. Никоновтың тәңіршілдікке арналған шағын еңбегінде шаңырақтың «тәңіршілдік крест» ретіндегі сакралдық мәнін ашуға тырысады. Автор «тәңіршілдік бойынша шаңырақтың эзотерикалық мәні ғарыш құрылысының сызбасын (схемасын) береді» [5].

Шаңырақ ата-баба рухтары аруақ идеясымен байланысты. Шаруашылық ата үйі әкенің өлімінен кейін кенже ұлына беріліп қара шаңырақ («қара» «үлкен», «аға» және т.б. мағыналарын білдіреді) болып қастерленеді. Жақын туысқандар жыл сайынғы қысқы соғымның бір үлесін («сыбаға») қара шаңырақ құрметіне тапсырады. Киіз үйдің басқа бөліктері жарамсыз болып бұзылған кезде, тек шаңырақ қана ешқашан өзгертілмей, ұрпақтан ұрпаққа беріледі.

Дөңгелек ағаш тоғын аспанды білдіреді. Осы аспанның өзін тіреп тұрған көк теректің бұтақтары болады, бұл бұтақтардың айқасын орналасуы төрт құлақ бейне береді. Бұл бейне өлімнің төрт бұрышын және Күнді білдіреді. Шаңыраққа байланыстыра тағы бір айта кетер жайт – осы киіз үйдің күн сағаты ретінде қолданылуы. Қазақ халқы механикалық сағаттап пайда болмай тұрғанда, шаңырақтан түскен Күн сәулесінің түсу бұрышына байланысты уақытты мөлшерлеген. Сонымен қоса шаңырақтан түскен Күн сәулесінің жылылығына байланысты қазақтар көктемгі жер өңдеуді бастаған. Бұл көктемгі күн мен түннің қиылысқан мезгілі 21 наурызға сәйкес келеді. Көктемнің бұл күнінде барлық аспан денелері өздерінің бұрынғы негізгі бағытына қайтып оралады, сонымен әлемдегі барлық тіршіліктің жандануы басталады. Қазақтарда жалпы мұсылман халықтарында сақталып келе жатқан наурыз мейрамы осы мезгілдің құрметіне байланысты шыққан.

Шаңырақтың төбесіне киіз түндік жабылады. Оның төрт бұрышты болып келуі қазақтар үшін төрт құбыланы білдірген. Киіз үйдің ішінен ұшында шашағы бар қызылды-жасылды тұйық деген атауға ие баулар ілінеді. Тұйық, біріншіден, киіз үйді әсемдеу үшін қолданса, екіншіден, бірліктің, ынтымақтықтың белгісі болған. Киіз үйдің сыртынан уық пен керегенің үстінен келетін жіпті басқұр деп атайды. Басқұрлар ақ, қызыл, алқызыл түсті болады. Оларға әртүрлі бейнедегі оюлар салынады. Әсіресе, қошқар мүйіз, қима бау, құс таңдай, сыңар өкше, it құйрық сияқты оюлар басқұрларға тән.

Ғалымдардың зерттеулерінде қой мен ешкі ежелгі аңыздарда күнмен байланыстырылады деген тұжырым айтылады. Басқұрлардағы қошқар мүйіз өрнек ғарыштық символ, күн мен әлемнің бейнесі. Ақ басқұр – қуаныш, бақыт тілеуін білдірсе, қызыл түрлі басқұр осы шаңырақ отының әрқашан жанып тұруын, сонымен қоса шаңырақ күн сәулесінің шуағына бөлене берсін деген тілекті білдірген.

Киіз үйге байланысты қазақтарда ырым-дәстүрлер көп кездеседі және олар әр жерде әртүрлі қалыптасқан. Мысалы, Торғай қазақтары киіз үйдің кіре берісінің оң жағына қанжар іліп қойған. Біріншіден, қанжар осы үйдің отбасы мүшелеренің қорғаушысы ретінде қасиетті деп есептелген. Екіншіден, қанжар үйдегі ер адам белгісін көрсетеді. Келесі бір кең тараған салт бойынша отбасы отағасы қайтыс болса, үйдің оң жағына қанжардың басына қаралы шыт байлап шаншып қойылған. Киіз үйдің сыртқы түсіне де өте көп мән берілген. Белгілі шені бар және қуатты тұратын қазақтар ақ үй тіккен. Сонымен қоса жаңадан отбасы құрған жас жұбайлардың киіз үйі де ақ түсте болғандықтан, тіккен үйі «ақ отау» деп аталынған.

Киіз үй ішіндегі құрметті орын төр ретінде барлық түркі тілдес әлемде дерлік есікке қарсы орын және төсек орын бөлшектері белгіленеді. Құрметті орын төр төсек жиынтығымен анықталуы «өнімділік – байлық – бақыт» түсініктерімен байланысты. Жүкке байланысты қазақтың бір қатар тыйымдары кездеседі: жүктің үстіне шықпа, әйтпесе бақ кейін кетеді, кедей боласың; обал болады, жастықты аттамау керек, үстіне баспау керек және т.б. Төсек кешенінің өнімділік идеямен байланысын жүк сөзінің этимологиясын көрсетеді: жүкті сөзі екіқабат әйелді білдіреді [6].

Киіз үйдің төрі (ішінде адам есікке қарсы отырған жағдай) бастапқы тіреу нүктесі болып табылады. Оның оң ер адам жақ бөлігінде ерлер бұйымдар кешені, ал сол жақ бөлігінде әйелдер бұйымдар кешені орналасқан. Ер адам оң жақ бөлігі киіз үйдің қасиетті орыны болып есептелінеді. Ол өмір айналымының ең маңызды сатыларын атап өтетін салт-жоралар орны болды.

Қазақ халқында оң жақ, сонымен бірге, бойжеткен қыздың орны болған. Қыздың бой жеткен шағына дейін орны киіз үйдің сол жағында, анасының қасында болса, «неке» жасына жеткен кезде тұрмыс құрғанға дейін оң жаққа отырған. Осыған байланысты «оң жақтың қызығын көрді» деген ұғым бар.

Киіз үй белгілерінің келесі аспекті – әлеуметтік (некелік) жағдай белгісі. Неке жасын білдіретін қазақ сөзі – «он бесте – отау иесі», отау сөзі бос киіз үйін білдіреді.

Киіз үйде бейнеленетін өлім белгілері неғұрдым күрделі. Белгілі бір адам қайтыс болған киіз үйді сырт бейнесінен оңай айқындауға болады: оны басқа киіз үйлерден қайғылы жалау ерекшелейді. Ы. Алтынсарин қайғылы қазақ үйінің сипаттамаларын береді: «Киіз үйдің сол жақ бетіне ұшы сыртқа шығып тұратын ұзын найза қадалады. Найзаның ұшына дүниеден өткен адамның

жасына қарай түсті орамал байлайды: егер жас болса – қызыл, орта жас – қара, ал ақсақал – ақ түс» [7].

Киіз үй ұлы дала көшпенділерінің ежелгі тұрғын үйі күрделі дүниетанымдық кешенді біл-діреді. Барлық дәстүрлі мәдениеттерде үй бүкіл әлем бейнесі Imago mundi болып табылады [8]. Бұл мағынадан қазақ тұрғын үйі де қалыс қалмайды. Ол көшпенділер дүниетанымының ерекшеліктерінен тұратын бүкіл әлем моделі болып табылады.

Киіз үй қазақ халқының ұлттық ерекшелігін айшықтай түседі, қолөнері мен дарыны, дүниетанымы мен сұлулылық туралы талғамын көрсетеді. Белгілі жазушы-ғалым Ақселеу Сейдімбек: «Көшпелі өмір... даладағы өндіріс тәсілінің шыңдалуы, өнім қорының молығуы сол дала төсіндегі ел-жұртқа төңірегінен алапат-айбарын асыртып қана қойған жоқ, сонымен бірге күнкөрістің ұлы ырғағымен үндес салт-дәстүрді, моральдық-этикалық қарым-қатынасты, өнердің алуан түрін орнықтырды. Осылардың ішінде көшпелілердің сан ғасырлық тәжірибесі, өмірлік қажеттілігі, ой-өрісі, талғам танымы бір ғана киіз үйдің бойына шоғырланғандай. Көшпелілердің сұлулық туралы талғам-түсінігі, дүниені сұлулық заңдылықтарымен игеру мүмкіндігі негізінен осы киіз үй арқылы көрініс тапты» - дейді [9, 331 б.].

Сонымен қоса қазақтың киіз үйі – үй иесінің байлығы мен барлығының, рухани кісілігі мен қоғам алдындағы орнын көрсетеді. Қазақтар өздерінің өмір тәжірибесінен жинаған құндылықтарының негізінде жасаған киіз үйін әлемде теңдесі жоқ мәдени – сәулеттік, ұлттық өнер туындысы ретінде сақтағандығын мақтанышпен айтуға болады.

Әдебиеттер

1 Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографические изучения знаковых средств культуры. – Л., 1989. – С.78.

2 Марғұлан Ә. Казахская юрта и ее убранство. – М.: Наука, 1964.

3 Қасиманов С. Ағаштан түйін түйген. – Қазақ әдебиеті, 1993. – 2 сәуір.

4 Қажығалиұлы Ә. Ою и Ой. – Алматы, 2004.

5 Никонов. А.Ю. Тенгрианство. У истоков духовности человечества. – Алматы, 2014. – С. 28-32.

6 Севортян Э.В., Левитская Л.С. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы «ж», «и». – М., 1989. – С.262.

7 Алтынсарин И. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства: Собр.соч.: В 3-х т. – Алматы, 1976. – Т.2. – С.30.

8 Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – М., 1986. – С.61.

9 Сейдімбек А. Қазақ әлемі. Этно-мәдени пайымдау. – Алматы: Санат, 1997. – 464 б.

References

1 Baiburin A.K. Semioticheskie aspekty funktsionirovaniya veshei // Ethnographicheskie izucheniya znakovyh sredstv kul’tury. – L., 1989. – S.78.

2 Margulan A. Kazakhskaya yurta i ee ubranstvo. – M.: Nauka, 1964.

3 Kasimanov S. Agashtan tuin tuigen. – Kazakh adebieti, 1993. – 2 sauir.

4 Kazhigaliuly A. Oiu zhane oi. – Almaty, 2004.

5 Nikonov A.Yu. Tengrianstvo. U istokov dukhovnosti chelovechestva. – Almaty, 2014. – S. 28-32.

6 Sevortyan E.V., Levitskaya L.S. Etimologicheskii slovar turkskih yazykov: Obsheturkskie i mezhturkskie osnovy na bukvy “zh”, “i”. – M., 1989. – S.262.

7 Altynsarin I. Ocherk pri pohoronah I pominkah u kirgizov Orenburgskogo vedomstva: Sobr.soch.: V 3-h. t. – Almaty, 1976. – T.2. – S.30.

8 Veinberg I.P. Chelovek v kul’ture drevnego Blizhnego Vostoka. – M., 1986. – S.61.

9 Seidimbek A. Kazakh alemi. Ethno-madeni paiymdau. – Almaty: Sanat, 1997. – 464 p.

Қазақтың киіз үйі – үй иесінің байлығы мен барлығының, рухани кісілігі мен қоғам алдындағы орнын көрсетеді. Қазақтар өздерінің өмір тәжірибесінен жинаған құндылықтарының негізінде жасаған киіз үйін әлемде теңдесі жоқ мәдени – сәулеттік, ұлттық өнер туындысы ретінде сақтағандығын мақтанышпен айтуға болады.

Борбасова Қ.М., Алджанова Н.Қ.

Карабаева А.Г.,
Исмагамбетова З.Н.,
Аубакирова С.С.

Роль масс-медиа, Интернета в распространении философии и ценностей толерантности

Статья посвящена роли СМИ и современных медиа в становлении политики толерантности и фактора толерантного взаимодействия в современном обществе и культуре. В статье раскрыты причины возросшего влияния медиа на развитие толерантного поведения и общения, уточнены некоторые закономерности возросшего влияния ценностей толерантности в современных социальных структурах и системах посредством СМИ и Интернет-ресурсов.

Ключевые слова: масс-медиа, Интернет, толерантность, социальная система, ресурсы, толерантное поведение.

Karabayeva A.G.,
Ismagambetova Z.N.,
Aubakirova S.S.

The role of the mass media, the Internet in disseminating the philosophy and values of tolerance

The article focuses on the role of mass media and modern media in the development of the policy of tolerance and factor of tolerant interaction in modern society and culture. The article deals with the causes of the increased influence of the media on the development of tolerant behavior and communication, clarifies some patterns of increased influence of the values of tolerance in contemporary social structures and systems through the media and Internet resources.

Key words: media, internet, tolerance, social system, resources, tolerant behavio.

Карабаева А.Г.,
Исмагамбетова З.Н.,
Аубакирова С.С.

БАҚ және Интернеттің төзімділік философиясын мен құндылықтарын тарату мақсатында рөлі

Берілген мақала БАҚ-тың роліне және толеранттылық саясатты қалыптастырудағы заманауи медиаға, қазіргі заманғы мәдениет пен қоғамдағы толеранттылық факторының қарым-қатынасына арналған. Мақалада толерантты мінез-құлықпен қарым-қатынасты дамыту бойынша медианың әсерінің өсу себептері анықталған, қазіргі заманғы әлеуметтік құрылымдарда және БАҚ–тың жүйелерімен интернет ресустар арқылы толеранттылық құндылықтарының кейбір себептерінің нақтылануы заңдылық.

Түйін сөздер: БАҚ, медиа, интернет, толеранттылық, әлеуметтік жүесі, ресурс, толеранттылық мінез-құлық.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 316.45

***Карабаева А.Г., Исмагамбетова З.Н., Аубакирова С.С.**

Казахский национальный университет имени аль-Фараби
Республика Казахстан, г. Алматы
*E-mail: alia.karabaeva@yandex.kz

РОЛЬ МАСС-МЕДИА, ИНТЕРНЕТА В РАСПРОСТРАНЕНИИ ФИЛОСОФИИ И ЦЕННОСТЕЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Развитие масс-медиа определимо комплексным, преимущественно-эволюционным преобразоваиием общества как социокультурной системы. Развитие масс-медиа напрямую связано с дифференциацией и усложнением структуры общества, с усложнение «личностной» организации современного человека и ростом его потребностей и изменением в индивидуальной и личностной идентичности. Изучение модернизационных процессов в современной истории, прежде всего казахстанской, включает такие важные аспекты, как преемственность, историческая и культурная «зависимость» от «внешней» и «внутренней» истории, а также разрывы в цивилизационно-культурной динамике, особенности переходных периодов и объективные случайности в ходе реформ.

При анализе модернизационных процессов, социальных реформ, проблем культурного развития следует учитывать рост социальных противоречий, характерных для современной цивилизации, неустойчивый характер развития «глобального сообщества», а это требует постоянного обновления методологических подходов к проблеме оценки развития всех секторов развития современного общества, пристального внимания к самым «подвижным», «активным» и «влиятельным» сегментам и субъектам социального целого. Серьезного внимания требует влияние глобализации на сферу образования, науки, масс-медиа и т.д. В современном мире открываются новые возможности для развития диалога, взаимообогащения различных культур. Происходит взаимопроникновение различных секторов культуры внутри каждого целостного образования.

Благодаря новым информационным технологиям достижения человечества в сфере культуры, интеллектуальной и духовной деятельности становятся доступными для всего человечества. В то же время экспертное и научное сообщество справедливо указывает на опасность побочных продуктов глобализации, таких как постепенное стирание культурного, языкового, а в широком плане – цивилизационного многообразия, утраты культурной самобытности и идентичности под напором коммерциализации и усредненности массовой культуры. Данные факторы социального и культурного развития общества

определяют исследовательский интерес и конкретные задачи проблемного анализа и управления медиасредой и медиакультурой, а также масс-медийными процессами и формирования новой медиа-среды для XXI столетия и для современного Казахстана.

Медиакультура в XX веке становится одним из влиятельных факторов социальной и культурной модернизации в казахстанском обществе. В современных условиях медиасреда становится одним из интеграторов казахстанской модернизации. В документах ЮНЕСКО показано, что масс-медиа являются мощным демократическим институтом, становятся катализатором многих социальных процессов, которые могут повлиять на политические и экономические процессы казахстанского общества, становятся действенным фактором социокультурных перемен. Поэтому одной из важных проблем социокультурного развития является понимание роли масс-медиа, Интернета в распространении философии и ценностей толерантности, в разъяснении опасности идеологии, проповедующей нетерпимость.

В начале XXI века человечество вошло в новую стадию своего развития – в эпоху информационной культуры и информационного развития. Современная жизнь прочно использует информационные технологии. Стремительно развивающаяся информационная революция стала основой глобального процесса информатизации всех сфер жизни общества. В условиях динамично меняющегося мира, глобальной взаимозависимости и конкуренции, необходимости широкого использования и постоянного развития и усложнения технологий фундаментальное значение имеет оценка влияния мультимедийной технологии на стратегию толерантности и солидарности.

Мультимедийная технология оказывает информационное влияние на субъекты информационно-коммуникативной предметной среды. Развитие основ толерантного поведения – одна из наиболее важный задач. Мультмедийные технологии оказывают свое влияние на различные сферы общественной жизни для распространения идей, предложений и достижений для более эффективного и более выразительного общения с аудиторией. Но можно наблюдать и обратное [1, 2].

В современном обществе наблюдается неоднородность в социальном плане и нетерпимость к мнениям других, что неизбежно приводит к возникновению конфликтов. Немалое влияние на возникновение конфликтных ситуаций оказывает информационная среда, чему способствует внедрение новых информационных технологий, среди которых лидирующую позицию занимает сеть Интернет. Интернет внедряется абсолютно во все области, не исключая и личную, то есть нашу с вами жизнь. Развитию популярности сети Интернет способствует отсутствие ответственности и безнаказанность за размещение информации для публичного просмотра, так как постоянный контроль над размещением и содержанием материала отсутствует. Этим пользуются многие, публикуя информацию, вызывающую у людей агрессию и негативные эмоции [3].

Эта агрессия и негативные эмоции могут проявляться абсолютно в различных формах межличностного общения. Как правило, межличностное общение проходит внутри всевозможных интернет-объединений посредством форумов, чатов и ICQ. В последнее время число экстремистских web-страниц, групп новостей, списков рассылки и чатов быстро растет. По сведениям Центра анализа конфликтных ситуаций США, их число в США превышает 1400, в Англии – 1000, в России – свыше 900. Они не только непосредственно ведут эту деятельность, но и содержат сотни ссылок на сайты ку-клукс-клана, сексистов, фашистов, националистов и других сторонников агрессии и ненависти. Анализ проблем в данном контексте показывает, что в настоящее время отсутствует эффективная система противостояния информации ненависти, агрессии, эскалации экстремизма, происходит наращивание деструктивных процессов в информационном сообществе, увеличиваются серьезные столкновения на политической, социальной, национальной и религиозной почве на веб-сайтах, в интерактивной коммуникации. Следствием столь сложного процесса является отсутствие культуры толерантной коммуникации в молодежной подростковой среде, не обеспечен широкий доступ населения к информации о процессах по формированию в обществе установок толерантного сознания [1, 2, 3, 4].

Но несмотря на такие негативные стороны, тем не менее в сети Интернет существует большое количество ресурсов, посвященных вопросам толерантности. Такие ресурсы, несомненно, имеют большое значение в процессе формирования мировоззрения человека и принципов терпимости по отношению к другим людям. Не на всех ресурсах материал подобран специалистами, занимающимися вопросами

толерантности. Некоторые сайты созданы любителями, которые зачастую отбирают материал для публикации лишь в соответствии со своими взглядами и интересами. Но эти ресурсы тоже важны, так как содержат пусть и специфическую, но полезную и актуальную информацию. Среди таких ресурсов следует отнести следующие:

– http://www.tolerance.ru – сайт, посвященный проблеме толерантности и экстремизма. Аналитическая группа сайта упоминает о его миссии – это консолидация гражданского общества, поддержка разнообразия, утверждение права всех людей быть разными.

Основной целью сайта является содействие максимально широкому распространению как самих идей и социальных образцов толерантности, так и информации о практическом опыте приобщения к культуре толерантности людей разного возраста, вероисповедания, национальности и пр. Немаловажной особенностью сайта является то, что посетители могут принять участие в его развитии;

– http://www.tolerance.ngo.ru – это правозащитный проект, целью которого является создание сети российских неправительственных организаций, занимающихся проблемами противодействия национальной дискриминации, нетерпимости, ксенофобии, расизму и экстремизму в России и выработки общей платформы действий, организованный тремя партнерскими неправительственными организациями: Центром развития демократии и прав человека (Москва), Общественной правозащитной организацией «Гражданский контроль», Международной лигой прав человека (Нью-Йорк). На сайте вы найдете новости, публикации и документы;

– Сайт Фонда «Общественное мнение» (http://classic.fom.ru/obzor/o1007.htm) поможет ознакомиться с обзором опроса «Толерантность и нетерпимость в России», который проводился в январе 1999 года;

– сетевой проект «Толерантность.ru» (www.tolerance.fio.ru). Миссией сайта является создание средств противодействия агрессии и экстремизму в информационном пространстве и помощь молодежи, подрастающему поколению, педагогам и руководителям образовательных учреждений, общественных организаций в овладении способами, методами и методиками толерантной Интернет - коммуникации. Стратегия этого сайта определена межкорпоративным сетевым проектом «Интернет и толерантность», инициированного Федерацией «Интернет Образования», реализация которого началась в сентябре 2003 года. Проект стал возможен благодаря активному содействию Министерства Образования РФ в рамках Федеральной целевой программы «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в Российском обществе» (2001-2005 г.г.).

Как видим, в сетевых ресурсах доминируют основные сайты российского происхождения, что касается казахстанской действительности, то таких сайтов на отечественном информационном пространстве пока нет. Однако, несмотря на это, наши казахстанские пользователи широко используют российские ресурсы.

Наиболее важным фактором для модернизации казахстанского общества однозначно определяются экономические реформы. Главным фактором, влияющим на модернизацию казахстанского общества, являются образовательные реформы. Признавая наиболее главным в модернизации общества экономическую составляющую, а также реформы в области образования, что можно рассматривать как один из главных ресурсов современной экономики, а также социального реформирования и культурной трансформации, отметим, что данные факторы «системно» влияют на параметры социокультурного развития общества, связанные с процессами культурной коммуникации, обновления социальных отношений, развития гражданских структур, культурных институтов и т.д.

Казахстанские масс-медиа способствуют развитию идей толерантности и солидарности в обществе. Важную роль в этом процессе играет телевидение. Телевидение является самой популярной формой масс-медийного формата. Известно, что телевидение становится безальтернативной и монопольной масс-медиа, которая объясняется не только иллюзией его бесплатности просмотра, доступа к коммуникации, но и относительной гарантированности к этому доступу, максимальным синхронным транслируемым событиям. По сравнению с ним газеты, журналы выходят на много позднее, чем новости телевидения. К тому же телевидение оказывает мощное воздействие на человеческое восприятие, чем радиопередачи. Телевидение создает мир, который компенсирует отсутствующие социальные институты гражданского общества. К тому же телевидение замещает активную, массовую политическую жизнь пассивным просмотром теленовостей. Поэтому оно может восполнять участие человека в солидаризации с основными гражданскими

процессами, формирует толерантное отношение ко многим социальным событиям, культурам других народов, к их социокультурной жизни в целом [5].

В модернизации общества и его социальной сферы существенную роль играет новая культура – культура эпохи информационно технологических революций. В данном контексте развития нельзя не учитывать, что и медиакультура становится неотъемлемой частью информационно-технологического развития. Данная культура становится важным цивилизационным фактором жизни социума, всех его субъектов, взятых в отдельности. Медиасреда стала влиятельным рычагом воздействия на общественное сознание, а также его «содержанием», его социально-психологическим камертоном, средством измерения его состояния.

Речь, естественно, идет об особом типе изменения и трансформации глобального общества, а также об универсальных культурных процессах и культурном опыте. Социальная и технологическая модернизация влияет на трансформацию сознания общества и индивида на основе выработанных обновленных культурных паттернов, идеалов, моделей взаимодействия. Глобальное цивилизационное пространство влияет на контуры и содержание не только массового сознания, но и всех форм традиционной, классической, этнической и других типов культур. Факторы медиакультуры обретают не только некий седиментарный, абсолютный, ценностный смысл, в соответствии с «запросами» времени и интересами, реципирующими данные продукты и артефакты аудитории, но напрямую влияют на восприятие жизни в социуме и в личной судьбе, на активную выработку нового языка коммуникации, появление новых потребностей и новых услуг, особых форм освоения реальности, затрагивая не только сферу развлечений, но и воспитания, образования, политики, науки и т.д.

Сфера медиакультуры связана с актуализацией и насыщением социальных отношений и проблем содержанием переднего плана социальной жизни, новыми новаторскими подходами и информационно-технологическими средствами. Медиасреда имеет способность «абсолютного», целостного воздействия на психику, коллективные настроение, а также качество и способность внушения на личном уровне, повышения потенциала социально-политического воздействия тех групп и личностей, которые обращаются к ее ресурсам. Медиакультура плотно связана с самым широким социокультурным контекстом, новыми формами организации пространства социальной и личной жизни человека, имеет способность формировать эмоциональный смысл жизнедеятельности человека. Все перечисленные качества и особенности медиа культуры (медиа прострнанства) особенно чувствительны, импликативны, функциональны, рецептивны в молодежной среде, в процессе активного восприятия культурных, этических и жизненных ценностей, в ситуации активной социализации, образовательной адаптации и т.д.

В целях идеологического противодействия экстремизму и терроризму работа с молодежью становится одной из приоритетных направлений государственной политики. Понимание социального самочувствия молодых людей, их умонастроения, того, как они себя ощущают в преобразующихся социально-экономических, политико-правовых, культурно-идеологических условиях, находится в центре внимания данной политики. Это особенно значимо для профилактики идеологии экстремизма и терроризма.

На сегодняшний день все более заметной является тенденция приватности веры, когда религиозность становится для человека его личным пространством, сферой его свободного выбора, его духовной свободы, не поддающейся принуждению со стороны институциональной религии. Лукман утверждал, что религия, оказывающаяся делом вкуса и предпочтения, никогда не исчезнет, поскольку сакрализация мира необходима человеку, который не может жить без опыта трансценденции [6].

В условиях современного информационного общества с его феноменом «ускользающей социальности» в виде рассеянного множества телезрителей и медиапользователей, сидящих поодиночке за экраном телевизора или компьютера, актуально мнение Т. Лукмана о том, что в современном обществе, где, с одной стороны, идет процесс секуляризации, подрывающий основы институциональной религии, а с другой стороны, где на рынке идей предлагается множество «путей спасения», у человека нет иного пути, кроме создания на основе всех имеющихся в его распоряжении религий и культов своей собственной «приватной» религии. Понятие приватной религии у Лукмана сходно с концепцией современного мистицизма Э. Трельча, согласно которой подобные «самодельные» религии с неизбежностью крайне субъективны и неартикулированны, поскольку

в них преобладают чувства, видения, настроения. Такого рода новый мистицизм и рассматривается Лукманом в качестве «невидимой религии», предоставляющей каждому человеку «автономию», освобождение от внешнего принуждения и возможность самореализации [6]. Интерес молодежи к новому мистицизму обусловлен стремлением молодежи к эмоциональному общению, сензитивности, к опережающей благодарности, любви, участию в общественно-значимой работе, насыщенной глубинными эмоционально-экзистенциальным связями. Молодежь все больше привлекает общение со своими ровесниками, основанное на чистых, духовных формах общения без сложных форм традиционно-обрядовых действий, стремление устанавливать условия для совместного времяпровождения, которые не сопровождаются стрессовыми проявлениями.

Это доказывает исследование «Интернет в Казахстане», проведенное в 2010 г. казахстанскими журналистами А. Нурмаковым, П. Грудницким, В. Фомичевой, А. Сембай под руководством А. Джалилова [7]. Согласно этому исследованию, сайты на казахском языке сегодня можно поделить на основные 3 категории: официальные СМИ, порталы и ресурсы, посвященные религии. Сайты, посвященные религии: «Куран.кз», «Динислам.кз», «Муфтиат.кз», «Иман.керек.инфо», «Аль-ханифия.кз», «Акикат.кз». В этих ресурсах не так много интерактивности, записи комментируются не часто, потому что пользователи приходят сюда чаще для того, чтобы скачать mp3 файлы, почитать новости, материалы, найти ответы на вопросы, связанные с исламом.

По мнению А. Сембай, в казахскоязычном сегменте самым популярным форумом можно считать молодежный портал «Zhastar.biz» [8, с. 114]. Основная аудитория – старшеклассники и студенты. В день портал посещают 800-1000 пользователей. Портал «Массаган» также имеет большой форум, где на протяжении 3 лет обсуждаются самые различные темы. Сайт «Казах.ру» содержит форумы на русском и казахском языках. Казахскоязычный форум отличается своей социальностью, пользователи форума – студенты, которые высказываются о своих проблемах.

Самые востребованные темы на порталах и форумах: образование, религия, литература, проблемы казахского языка, компьютер и Интернет, взаимоотношения [8, с. 139]. Из перечисленных предпочтений очевидными являются стремление познакомиться, коммуникации и общение, история этноса, религиозная тематика, а также проблемы образования, развития родного языка, культурно-этнической идентификации.

Аналитика состояния сайтов свидетельствует о том, что для нашей молодежи значимыми являются стремление к общению со своими ровесниками, найти себе друзей-единомышленников, молодых людей, разделяющих с ним интересы в сфере музыки, спорта, танца, театра и т.д. Очень важным для молодежи является стремление к общению, в котором нет заорганизованности, централизованности в проведении мероприятий, иерархичности, зависимости. Они предпочитают такие формы проведения досуга и общения, где имеется возможность свободного вхождения и выхода, возможности проявления личной инициативы, ощущение своей личности, личной инициативы, удовлетворение своей юношеской любознательности, социальные программы, стремление к приватности веры, соблюдение правил справедливости в отношении близких людей, к сохранению личностного пространства [9, 10].

Именно СМИ и медиасреда в целом, могут содействовать эффективному полноценному преодолению факторов стериотипизации, стигматизации, упрощению в представлении о принципах толерантности, а также в восприятии других культур и реализовать приемы компетентного и неагрессивного взаимодействия «агентов» диалога в обсуждении актуальных проблем толерантного и нетолерантного поведения и общения, «контакта» культур, проявления терпимости или ксенофобии на личном или коллективном уровне. Современные СМИ способны определиться по поводу явной декларативности понятия в современном социодискурсе, его размытости, с некоторой тенденцией к постоянной подмене смысла и негативной модальности.

Критичность СМИ позволяет обратить внимание на сектора и отдельные проявления симптомов (ситуаций) эмоциональной нестабильности на личностном и коллективном уровне, подключая объясняющие аргументы и информационные доводы. Предметный контент проблем толерантности в СМИ формируется как в профессиональной среде, так и благодаря специализированным ресурсам в сети Интернет, что обеспечивает адресность, информативность, профессионализм в решении насущных проблем социальной сферы. Сложность данной «практической» проблемы заключается в многоуровневости и диверсифицированности

вопросов и тем, связанных с межэтническими отношениями, предупреждением конфликтов, опытом интеграции и адаптации различных слоев общества в современных кризисных социально-экономических и культурных условиях, глобальной трансформацией социальных структур и политических институтов, культурных ценностей, а также с отсутствием «поддерживающей среды» на фоне практических действий государственных и негосударственных структур и благоприятной обстановки в сфере развития отношений толерантного взаимодействия. Современные казахстанские СМИ должны эффективно воспользоваться поддержкой профессиональных сообществ, структур и гражданских институтов в решении проблем толерантности на уровне социально-психологического и культурно-аксиологического взаимодействия разных субъектов социального целого и «акторов» культурных контактов в глобальном пространстве современной политики и в социальной повседневности.

Литература

1 Черняк М Социально-культурные условия формирования толерантности средствами масс-медиа в городской среде // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – № 13. – 2010. – С. 98-102.

2 Тилюкова У.Д. Толерантность современных СМИ // Академия медиаиндустрии. – Наука // Вестник электронных и печатных СМИ. Архив журнала «Вестник». – № 15.

3 Социальное насилие и толерантность: реальность и медиаобразы. – М., 2004.

4 Нуржанов Б.Г. Культурология: в новом ключе. – Алматы, 2011.

5 Нуржанов Б.Г. Постмодерн и модерн. – Алматы, 2012.

6 Luckmann Th. The invisible religion: the problem of religion in modern society. – L.: Collier-macmillan, 1970.

7 Исследование: Интернет в Казахстане. Проект поддержан фондом им. Конрада Аденауэра. – Алматы: Типография BTCOM. Международный центр журналистики MEDIANET, 2010. – 400 с.

8 Сембай А. Развитие казахскоязычной сферы казахстанского сегмента Интернета // Исследование: Интернет в Казахстане. – Алматы: Типография BTCOM. Международный центр журналистики MEDIANET, 2010.

9 Tashimova F.S., Mirzabekova A., Ismagambetova Z., Massanov Y., Gabit Z. Dependence of virtual Subjects reflection from the features of Coping Behavior of students // «World Academy of Science, Engineering and Technology». – Issue 65. – May 2012. – Amsterdam. Netherlands.

10 Крюкова Т.Л. Методы исследования копирующего поведения. – Кострома, 2007.

References

1 Chernjak M. Sociokulturnye uslovija formirovanija tolerantnosti sredstvami mass-media v gorodskojj srede // Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul”tury i iskusstva. – № 13. – 2010. – S. 98-102.

2 Tiljukova U.D. Tolerantnost” sovremennykh SMI // Akademija mediaindustrii. – Nauka // Vestnik elektronnykh i pechatnykh SMI. Arkhiv zhurnala «Vestnik». – № 15.

3 Social”noe nasilie i tolerantnost”: realnost” i mediaobrazy. – M., 2004.

4 Nurzhanov B.G. Kulturologija v novom kluche. – Almaty, 2011.

5 Nurzhanov B.G. Posmodern i modern. – Almaty, 2012.

6 Luckmann Th. The invisible religion: the problem of religion in modern society. – L.: Collier-macmillan, 1970.

7 Issledovanie: Inernet v Kazachstane. Proekt podderzhan fondom Konrada Adenauehra. – Almaty: Tipografija VTSOM. Mezhdunarodnyjj centr zhurnalistiki MEDIANET, 2010. – 400 s.

8 Sembajj A. Razvitie kazakhojazychnojj sfery kazakhsatanskogo segmenta Interneta // Issledovanie: Inernet v Kazakhstane. – Almaty: Tipografija VTSOM. Mezhdunarodnyjj centr zhurnalistiki MEDIANET, 2010.

9 Tashimova F.S., Mirzabekova A., Ismagambetova Z., Massanov Y., Gabit Z. Dependence of virtual Subjects reflection from the features of Coping Behavior of students // «World Academy of Science, Engineering and Technology». – Issue 65. – May 2012. – Amsterdam. Netherlands.

10 Krjukova T.L. Metody issledovanija kopirujushhego povedenija. – Kostroma, 2007.

Бұл дәуірде өз тілін, әдебиетін білмеген, қадірлемеген адам толық мәнді интеллигент емес деуге де болады. Себебі, ол қандайлық мамандық білімі болса да, рухани ой тәрбиесінде сыңар жақ азамат болады.

Мұхтар Әуезов

Ана тілі – жүректің терең сырларын, басынан кешкен дәуірлерін, қысқасы, жанның барлық толқындарын ұрпақтын-ұрпаққа жеткізіп сақтап отыратын қазына...

Жүсіпбек Аймауытов

Ана тілін ұмытқан адам өз халқының өткенінен де, болашағынан да қол үзеді.

Ғабит Мүсірепов

Манасова М.М.,
Мұханбет А.А.,
Кенжебаева С.К.

Әлемдік астаналардың мәдени дамуын компаративистік талдау

Берілген мақалада қаланың дамуындағы мәдениеттің рөлі анықталады. Әлемдік астаналардың әлеуметтік-экономикалық жағдайына, архитектуралық бейнесіне, мәдени ерекшелігіне салыстырмалы талдау жасалады. Елордалық қалалардың пайда болуы және қала мәдениеті феноменінің жан-жақтылығы қарастырылады. Қойылған мақсат келесі міндеттемелер арқылы жүзеге асырылады: біріншіден, қаланы мәдениеттанулық бағытта зерттеген ғалымдар зерттеулеріне тұжырымдама жасалады; екіншіден, әлем қалаларының функционалды ерекшелігі мен тарихи дамуы, қазіргі қала сипаттары анықталады; үшіншіден, астаналар ауысуының ел дамуына әсері қарастырылады. Мақала авторлары қаланы әлеуметтік-экономикалық жүйенің бөлшегі ретінде көрсетеді. Қолданылған теоретикалық және әдіснамалық бағыттар қалалар мәдениетінің дамуында негізгі тенденция ретінде қолданылады.

Түйін сөздер: қала, мәдени даму, әлемдік астаналар, компаративистика, Астана.

Manassova M.M.,
Mukhanbet A.A.,
Kenzhebaeva S.K.

Comparative analysis of the cultural capitals of the world

This article discusses the role of culture in the development of the city. Authors made a comparative analysis of the socio-economic condition, architectural image, and cultural characteristics of the world's capitals. The process of the emergence of the first cities and the various manifestations of the phenomenon of urban culture. This goal is realized through the following objectives: first, analyzes the concept of researchers on urban culture; second, we investigate features and historical development of the world's capitals; third, examines the impact of moving the capital to develop the country. The authors of this article examines the city as part of the various socio-economic systems. Used theoretical and methodological approaches used in the study of the major trends and issues of socio-economic dynamics of cultural cities.

Key words: city, culture, world capitals, comparative, Astana.

Манасова М.М.,
Муханбет А.А.,
Кенжебаева С.К.

Компаративистский анализ культурного развития мировых столиц

В данной статье рассматривается роль культуры в развитии города. Делается сравнительный анализ на социально-экономическое состояние, архитектурный образ и культурную особенность мировых столиц. Рассматривается процесс появления первых городов и многообразные проявления феномена городской культуры. Поставленная цель реализуется посредством следующих задач: во-первых, анализируются концепция исследователей по городской культуре; во-вторых, исследуется функциональная особенность и историческое развитие мировых столиц; в-третьих, рассматривается влияние переносов столиц на развитие страны. Авторы данной статьи рассматривает город как часть различных социально-экономических систем. Используемые теоретические и методологические подходы применяются при изучении основных тенденций и проблем социально-экономической динамики культурных городов.

Ключевые слова: город, культурное развитие, мировые столицы, компа-ративистика, Астана.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 008 (574-25)

Манасова М.М., Мұханбет А.А., *Кенжебаева С.К.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
Қазақстан Республикасы, Алматы қаласы.
*E-mail: sayabek-mira@mail.ru

ӘЛЕМДІК АСТАНАЛАРДЫҢ МӘДЕНИ ДАМУЫН КОМПАРАТИВИСТІК ТАЛДАУ

Қазіргі әлеуметтік және мәдени орталар жаһандық өзгерістерге ұшырап отыр. Қалалар кеңістікті саяси, әкімшілік, экономикалық және әлеуметтік жағынан ұйымдастырып отырады. Қала әрқашанда мәдениетті нақтылы түрде көрсететін орта. Әртүрлі қауымдастық пен.

Мәдениеттанулық бағыт (Л.Мамфорд, К. Линч, М.Вебер, А.С. Кармин) қаланы еркін, теңқұқылы жерді басқарушы адамның қауымдастығы және субмәдениетті біріктіруші социум ретінде қарастырады. Тарихи тұрғыдан алсақ, қалалар – құндылықтар, байлық, билік, білімнің ортасы.

Мәдениеттанушылардың ойынша, қалалардағы өмірдің негізгі ерекшелігі кеңістік пен уақытты адамның қарқынды түрде меңгеруі. Қалалық орта – жасанды. Оның барлық компоненттері адам кеңістігінде жасалған [1].

Қалалық кеңістіктің символикалық ерекшелігі болады, әр қаланың өзіндік тілі бар. Архитектуралық – эстетикалық бағытта (В.Л. Глазычев, А.В. Иконников, Д.С. Лихачев, К. Линч) қалаларды материалдық және рухани құндылықтардың әлемі ретінде түсіндіреді.

И.М. Гревс, Н.П. Анциферов, М.С. Каганның теоретикалық зерттеулерінде қаланы тарихи, әлеуметтік және мәдени феномен ретінде қарастырады.

XX ғасырдың басында И.М. Гревс «қаланың тек әдемі тәнін бейнелеу ғана емес, тірі жанын сезіну қажет. «Қаланың жанын» түсіну дегеніміз мәдени кеңістігіне ене отырып, онымен терең жан-жақты әрекет ету» деп қаланы мәдени орта ретінде көрсетеді.

Қала мәдениетін зерттеудегі тағы бір ірі тұлға неміс әлеуметтанушысы Георг Зиммель урбанизмді қазіргі заманның тәжірибесі ретінде қарастырады. Зиммель «астаналық индивидуалдылықты» түсінуге тырысты және соған әсер етуші ішкі және сыртқы факторалды анықтағысы келеді. Оның айтуынша, қалалық адамның психикалық өмірі (мәдениеті) көпжақты әртүрлілікпен күресуден туындайды. Бұл міндетті түрде жағымсыз нәрсемен емес. Керісінше, қала еркіндік алуға да жол ашады [2].

Зиммель мен Вирттің қала мәдениеті туралы келтірілген маңызды аспектілері екі түрлі. Бірақ жалпы қала мәдениетінің белгілерін анықтайды. Олардың мақсаты қала теориясын универсалдау еді [3].

Мәдениеттің қоғам, мемлекет, қала дамуындағы рөлі ерекше. Себебі, әр қала өзінің менталдық, бейнелік, символикалық, яғни мәдени мәнділігі арқылы ерекшеленеді. Қазіргі жаһандық, жоғары деңгейдегі өркениеттік дамудың дәуірінде әр елдің экономикалық дамуы жағдайында, халықаралық дәрежені көтеруде мәдениеттің рөлі зор. «Мәдениет», «қала», «қоғам» түсініктері бір-бірімен тығыз байланысты.

«Мәдениет» – «өнер әлемі», «ағартушылық зерде болмысы», қоғамның өмір сүру түрі, қоғамдық өмірдің бір бөлігі ретінде түсіндіріледі (Williams 2000). Грэм Эванстың «Мәдени жоспарлау: қала ренессансы» кітабы (Evans 2001), Чарльз Лэндри «Креативті қала: қалалық инноваторлар үшін аспаптар» (Landry 2001), Ричард Флорида «Креативті кластың өрлеуі және оның еңбек, ойын-сауық және қоғамның күнделікті өмірін өзгертуі» (Florida 2005) [4], еңбектерінде қаланың әлеуметтік жақтарын тұжырымдамалап, аналитикалық жағынан зерттеп, талдау жасайды. Жоғарыда көрсетілген зерттеулерге түрткі болған жаһандану процесі аясындағы қалалардың даму тенденцияларының өзектілігі.

Мәдениет қазір қалалық саясатта басты орынға ие. Еуропалық Одақ және ЮНЕСКО қала дамуында мәдениетті пайдалануды қолға алып отыр. Еуропа, Австралия, Азия және Солтүстік Американы алып қарасақ, қала мәдениетін қалалық стратегиялық жұмыстарда, ұлттық және халықаралық контекстерде қолданған.

Ірі мегаполистердегі қала мәдениетін зерттеу орталығы World Cities Culture Report [5] мәдениет инфрақұрылымын ресми, яғни институционалды, және бейресми (арнайы институтқа бекітілмеген) деп екіге бөледі. Мәдениет арнайы инфрақұрылым (мәдениет мекемелері, суретшілер, әртістер, мәдени шаралар және т.с.с.) арқылы жасалады.

Қалаларда инфрақұрылымның дамуы, символикалық маңыздылығы, экожүйе және мәдени әмбебаптылығының өсуі маңызды. Қалалардың пайда болуы коммуникацияның жаңа механизмдері мен құрылымдарының (жазба, архитектоника, мәдени-тарихи өнімдерді) өмірге алып келеді. XXI ғасыр зерттеушілері қазіргі қалаларды – жаңа жаһандық күштер мен экономиканың, саясат пен биліктің, білім мен дәстүрлердің арасындағы қақтығыстардың жиналған жері деп есептейді. Мәдени-шығармашылық инфрақұрылымның дамуы қазіргі «креативті қалалардың» (Florida 2005) сапалы өмір сүру жүйесіне алып келді.

Қала – шексіз коммуникативтік кеңістік, қарым-қатынас аймағы. Хосе-ортега-и-Гассет «қала халық жиналатын алаңнан басталады» деген. Қала – мәдени ақпаратты сақтау мен ақпаратты тасымалдаудың ең тиімді ордасы. Қаладағы мұражайлар, кітапханалар, театрлар, университеттер – ақпарат тасымалдау мен сақтау рөлін атқарып отырады.

Бұрынғы қала өндірістік өнімді әлемге таратумен айналысатын болса, бүгінгі қала – ғылым-білім, технология орталығы (Кесте 1). Бүгінгі қалаға өркениеттілік, жаңа технология, кәсібилік, маманданғандық, индивидуализм тән.

Кесте 1. Әлем қалаларының функционалды ерекшелігі мен тарихи дамуы, қазіргі қала сипаттары.

Соңғы статистикалық зерттеулерге сүйенетін болсақ, әлем тұрғындарының 50%-нан көбісі қалаларда өмір сүріп отыр. БҰҰ және ЭЫДҰ жобалауынша, 2050 жылға қарай дүниежүзі бойынша қала тұрғындарының саны 70-80%-ға жетуі мүмкін. Қалалар инновациялық

жобалардың өмірге келу алаңына айналып отыр.

Қалалар тарихта маңызды орын алып отыр. «Барлық жолдар қалаға бет бұрады, қалалар – кездесу орталықтары, экономикалық және әлеуметтік процестердің тоғысқан жері»[6] деп Н.П. Анциферов зерттеу тақырыбына сай «Қала туралы кітабында» қала болмысын ашып өтеді. Қалалар – адам қызметінің, өнердің, материалды және рухани мәдениеттің ортасы. Бүгінгі таңда көптеген ғылымдардың зерттеу объектісіне айналып отыр. Э.В.Сайко қала туралы зерттеуді гуманитарлы бағытқа жатқызады. Себебі, қаланың құрылуы тарихи қиын жолдардан өтті, сонымен қатар шығармаларда әртүрлі стильдер өмірге келді [7].

Ежелгі қалалардағы (Ежелгі Афины мен көне Рим) театр, храм, кітапханалар (кейінгі мұражайлар), сондай-ақ моншалардың болуы, сол қалаларды мәдени орталық ретінде танытты. Ал кеңестік қалалар үшін «мәдениет сарайлары» мәдени орталық ретінде саналды.

Қазіргі заманғы қалалардың мәдени кеңістігін қалыптастыру мәдени саясат дискурсымен тығыз байланысты. Екінші дүниежүзілік соғыстан кейін еуропа елдерінде бірінші кезекті мәдениет орталықтарын қаражаттандырды. Өнер жоғары бағаланып, мәдениет орталықтарына толық қолжетімділік қамтамасыз етілді. Мәдени саясат арнайы білім бағдарламалар, мұражайларға тегін кіру, теле және радиодағы мәдени бағдарламалардың таралуы сияқты мәдени аймақты дамыту үрдісі ұзақ уақытқа дейін созылды (Матарассо, Лэндри 2002) [8].

Вальтер Беньямин – XX ғасырда қала туралы жазған белгілі авторлардың бірі. Ол қалалық өмірдің театр мен спектакльге ұқсастығын айтып өтеді. Беньямин Париж, Берлин, Марсель, Неаполь және Мәскеуге сипаттама беріп кетеді. Ол Берлин қаласындағы саябақтар, кафе, көшелер мен аудандарда – өмірінің өткен шағын бейнелейтін қойылымдарға айналғандығын айтады.

Қала кеңістігіне семиотикасын зерттеуші Лотман қалаларды эксцентристік және концентристік деп бөліп қарастырады. Петербург «эксцентристік қала», себебі табиғи құбылыстарға қарама-қайшы. Ол теңіз жағалауында орналасқан. Табиғатпен күрестен туындаған қала. Эсхатологиялық мифтермен байытылған. Лотманның айтуынша, қала – өзінің «эксцентристілігін» тапқан әртүрлі мәдени және геосаяси қақтығыстар, спектакль, театральды қойылым алаңы секілді [9, 39-40]. Эксцентристік қалаға қарсы концентристік қала – елдің ішінде орналасқан қала, мысалы, Рим (концентристік қала) - жер мен аспанды байланыстырушы «мәңгі қала» [9, 30].

Қала зерттеулерінде ел астаналарының рөлі ерекше. Бүгінгі таңда нақты бір астаналар тарихы және архитектурасына арналған жазбалар көп, бірақ дәл елордалық қалаларға арналған теоретикалық мәтіндердің библиографиялық тізімі қысқа. Елордалық өмірдің әртүрлі жақтары әртүрлі пәндер арқылы: архитектор, тарихшы, саясаттанушы, қаланы жоспарлау бойынша мамандармен және әлеуметтанушылармен меңгерілген. Осы жұмыстардың барлығы елордалық қалалардың түрлі аспектілерін қарастырады, алайда астаналардың дамуы туралы біржақты, нақты тұжырымдалған теория жоқ.

Астаналар көбінесе жеке әкімшілік орталық ретінде қарастырылады. Алайда астана – ұлттық идеологияның символикалық көрінісі, мемлекеттің урбанизацияға деген қатынасының бейнесі, елдің экономикалық дамуының катализаторы және тарихи жағынан алғанда, әртүрлі жергілікті мәдениеттер арасындағы байланыстырушы және ұлттық мемлекеттің «ойсана қауымдастығы».

XIX ғасырдың ортасынан бастап географтардың астаналарды зерттеуге қызығушылықтары артты. Соның ішінде бірінші болып неміс географы И. Коль өзінің «Еуропа астаналарының географиялық жағдайы» атты еңбегінде барлық еуропа астаналарының географиялық жағдайларына баға беріп өтті.

Американдық урбанист Скот Кэмбпел (2013) елордалық қалалардың елордалық емес қалалардан айырмашылығын, астаналардың ерекшелігіне былай талдау жасайды: «Елорда – үкімет орналасқан, басқарушы елдің өмір сүруі мен келешегіне қатысты шешімдердің қабылданатын жері. Елорда статусы қалаға ұзақ уақыт бойы қауіпсіз әрі нәтижелі шешім қабылдау үшін қолайлы орынды толыққанды қамтамасыз етеді» [10].

Бүгінгі уақытта еуропалық 20 қалаға «мәдени астана» (Афины (1985), Флоренция (1986), Амстердам (1987), Берлин (1988), Париж (1989), Глазго (1990), Дублин (1991), Мадрид (1992), Антверпен (1993) және т.б.) атағы берілген. Бұл қалалардың әрқайсысының өзіндік даму бағыты, мақсаты бар.

«Мәдени астана» бағдарламасы – әдемі қалалар арасындағы жарыс түрі ғана емес, мәдениетті қолдану және мәдениеттің маңыздылығын жариялау мүмкіндігі. Осы бағдарлама арқылы

қалалардың мәдени, әлеуметтік және экономикалық дамуға ықпалы айқындалады.

Осындай еуропалық тәжірибе дүниежүзіне жайылып, 2005 жылы қазанда Афиныда «Мәдени астана» бағдарламасының 20 жылдық тарихына арналған конгресс өтеді [11].

XX ғасырдың 90 жылдары осы бағдарламаға сәйкес жобалар өмірге келді: Араб мәдени астанасы, Американың мәдени астанасы [12]. Сонымен қатар Ресей Федерациясының мәдени саясат аясында «Мәдени астана» бағдарламасы бойынша мәдени алмасу жобалары жүзеге асып отыр.

«Мәдени астана» жобасы әлем бойынша орын алып отыр. Жаһандану үрдісінде бұл жобаның өзектілігі артып отыр. Себебі, мәдени құндылықтарды, ұлттық мәдениетті мәдени астана арқылы көрсету мәдени идентификацияны қалыптастырып, мәдени аралық кеңістікті халықаралық деңгейге кеңейтеді. Мәдени астана статусы – туризм саласының дамуына да көп көңіл бөледі.

Рудан (2010) мәдениет пен туризмнің бірбірімен тығыз байланысты екенін айтады [13]. Сонымен қоса, Масиокко мен Серрели [14,138] мәдени туризмнің жергілікті мәдениетке кері әсерінің бар екенін айтты. Яғни, туризм жергілікті мәдени мұраның өзіндік болмысының жойылуына да алып келеді. Ал басқа авторлар мәдениет пен өнердің қаладағы туризмнің дамуындағы рөлін анықтағысы келді. Law [15]: «музейлер, көркемдік галереялар, мәдени мұра, арнайы мерекелік шаралар, өнер фестивальдары – мәдени туризм мен мәдени қала терминдері» деп жазды.

Бряссоулис пен Страатен (2000) [16], Чавла (2006) [17] мәдениет пен өнердің қаланың дамуындағы маңыздылығын айтты.

Дүниежүзілік тәжірибеге сүйенсек, қаланың мәдени-шығармашылық секторын сауатты қолданған орталық жақсы көрсеткіштерге ие болады:

– сапалы инфрақұрылымды жасау;

– қалаға инвестиция тарту процесінің дамуы;

– тұрғындардың көз алдында қала имиджінің түбегейлі өзгеруі;

– жоғары білікті мамандар санының көбеюі.

Мемлекет астанасы – елдің ең ірі қаласы. Мемлекеттер астаналарында билік пен басқарудың жоғарғы органдары орналасқан. Мемлекет астаналарын компаративистикалық талдауда [18] тек салыстырмалы талдау жеткілікті емес. Әлемдік қалалардың мәдени дамуындағы ұқсастықтар мен айырмашылықтарды анықтап, астаналар мәдениетінің дамуындағы ортақ мәселелерді ашып алу қажет.

Елордалық қалалардың көптүрлі типтері бар. Классикалық елордалық қалаларға жататын – Лондон мен Париж: қуатты үкіметі бар, бұрынғы колониалды империялардың астаналары, айқын көрініске ие архитектурасы бар көпғасырлық орталықтар. Оттава немесе Канберра – қуатты елдердің қарапайым әкімшілік орталықтары. Монтевидео немесе Джакарта – әлсіз елдердің беделді қалалары. Вашингтон мен Берлин – қарама-қайшылықты сипаттағы гибридтік астаналар. Астаналардың параметрлерін салыстырмалы түрде қарасақ, Берн мен Мехико көлемі жағынан, Пекин мен Дублин демографиялық жағдайымен, Оттава мен Сингапур географиялық көлемі жағынан бір-біріне қарама-қарсы.

Саяси сипаттамасы жағынан демократиялық Стокгольм мен оған қарама-қарсы үкімет түрі империялық Эр-Рияда, немесе коммунистік Пхеньян; Францияның орталықтанған Парижін Швейцарияның орталықсызданған Бернмен салыстыруға болады. Қаланың елордаға айналу тарихы белгілі рөлді атқарады. Мысалға, тарихи, империялық елорда Лондонды Бразилиамен салыстыруға болады. Әуел бастан астана ретінде қалыптасып, бүгінгі уақытқа дейін елордасы ретінде қызмет атқарып отырған Лондон мен Парижді ауыстырылған ел астаналары Бонн, Канберра, Бразилиа, Нью-Дели, Анкара, Астанамен немесе бұрынғы астаналар Константинополь, Петербург, Калькутта, Филадельфия, Рио-де-Жанейро, Боннмен қарама-қарсы қойып қарастыруға болады.

Астаналар экономикалық параметрлері жағынан да ерекшеленеді. Мемлекетінің әл-ауқаты жағынан Лондон, Токио және Вашингтон қалалары Могадишо, Мапуту және Дакки қалаларына қарама-қарсы деңгейде көрінеді. Мемлекеттік даму бойынша экономикалық жағынан елдерінен үстем астаналар Монте-видео, Париж, Лондон, Копенгаген, Мехико и Бангкок қалалары. Елдерінде екінші қала деңгейіндегі астаналар Оттава, Бонн, Канберра, Анкара, Берн, Преторія, Бразилиа. Елордалық қалада елінің экономикалық іргетасы ретінде Лондон мен Токио танылады. Оттава мен Канберра үкіметті жұмыспен қамтамасыз ету қызметі бойынша жоғары деңгейді көрсетеді.

Елордалық қалалардың географиялық орналасуы да маңызды ерекшелікке жатады. Мысалы, Рим мен Мадрид мемлекеттің географиялық орталығында орналасқан астаналар. Берлин,

Москва, Пекин, Вашингтон қалалары географиялық шеткі аймақтарда орналасқан. Лондон, Вашингтон және Токио орталық транспорттық аймақта орналасқан астаналар.

Көп елдерде басты экономикалық немесе мәдени орта ретінде қызмет атқарып отырған саяси астаналардан бөлек бейресми астаналары да бар. Мысалы, Нью-Йорк, Шанхай, Калькутта, Бомбей, Стамбул, Милан, Майнадағы – Франкфурт, Торонто, Сан-Паулу және Рио-де-Жанейро, Йоханнесбург.

Әлемде екі астанасы бар бірнеше мемлекет бар. Мысалы, Америкада заңды түрде Вашингтон астана ретінде белгіленген, алайда Нью-Йорк американдықтар санасында, жалпы дүниежүзілік қауымдастық үшін де астана статусына лайық. Тағы бір мысал, Австралия. Елдің саяси астанасы Канберра, ал көпшіліктің қабылдауында Сидней. Олимпиадалық ойындардан кейін жершары адамдарының санасында Сидней астана ретінде қабылданып отыр.

Кей елдерде астана рөлін мемлекетте бірнеше қала атқарып отырады. Бұны көпастаналық деп атайды. Мысалы, нидерландыда Амстердам (ұлттық, конституциялық) және Гаага (бұл жерде үкімет, парламент, жоғарғы сот және королева орналасқан); Израильде Иерусалим (парламент және үкімет резиденциясы) және Тель-Авив (бұл жерде шет елдік елшіліктер мен министрліктер бар), Палестинада Газа мен Рамаллах
(Иорданның батыс жағалауындағы және Газа бөлігіндегі астана); Танзанияда Додома (ресми) және Дар-эс-Салам (әкімшілік); Кот д'Ивуарда Ямусукро (парламент пен үкімет резиденциясы) және Абиджан (елшіліктер мен министрліктер бар); Шри-Ланкада Шри-Джаяварденепура-Котте (заң шығарушы) және Коломбо (әкімшілік); Малайзияда әкімшілік астанасы Паттраджая және заң шығарушы Куала-Лумпур; Свазилендте ресми астана Мбабане, корольдік және заң шығарушы Лобамба; Боливияда конституциялық және соттық астана Сукре және әкімшілік және заң шығарушы Ла-Пас; Чилиде ресми астана Сантьяго және заң шығарушы Валпараисо (бұл жерде Ұлттық конгресс отырысы өткізіледі); Бенинде ресми астана Порто-Ново, ал іс жүзінде Котону; Бутанде ресми астана Тхимпху, іс жүзінде – ескі астанасы Пунакха және тағы басқалары[19,46].

Германия мен ОАР-да үш астанадан бар. ОАР ресми астанасы Претория (Тшване), заң шығарушы билік – Кейптаунда, ал соттық – Блумфонтейн. Германияның саяси астанасы – Берлин, соттық – Карлсруэ, министрліктер пен елшіліктердің көбі әлі күнге дейін ГФР бұрыңғы астанасы Боннда орналасқан. Кейбір Науру (арал), Токелау және ниуэ сияқты мемлекеттерде астаналары болмаған [20].

Сонымен қатар елдің мәдени орталығына айналған астаналар да бар: Көптілді елдердің астаналары Оттава, Берн, Нью-Дели және бұрынғы Кеңес одағы үшін Мәскеу немесе біртілді елдер астаналары Париж, тарихи діни орталық ретіндегі астаналар Рим, Иерусалим немесе зайырлы қалалар Вашингтон, Оттава, Бонн, Астана елінің басты мәдени орталығына айналып отыр.

Архитектуралық көрінісінде ежелгі дәуір мен қазіргі заманғы кезеңнің көрінісі бар көрікті жерлерге толы көптеген еуропалық астаналар туристтік орталық болып саналады. Мысалға, Рим - Италияның астанасы мыңдаған жылдар бойы ұлылық пен құдіреттілікті жүзеге асырушы болып саналады.

Рим – әлемдік мәдениеттің қазынасы, католицизм жүрегі. Рим – елінің басты саяси, мәдени, маңызды экономикалық орталығы, әлемдегі ең көне және тарихи және мәдени ескерткіштерге бай қала, «мәңгілік қала» (б.э. III ғ) атағын алған. Рим шекарасында Ватикан бар. Ватикан - бірнеше ғасырлар бойы әлемдік католицизм орталығы болған, әйгілі Петр соборы, Рим Папасының иелігіндегі сарайлар орналасқан қала-мемлекет [21].

АҚШ-тың Нью-Йорк қаласы, Солтүстік Американың шығыс бөлігінде орналасқан, «әлем астанасы» (XIX ғ) атанған және АҚШ-тың бейресми астанасы. Бұл қала жер шарының қаржы және экономикалық орталығы болып есептелінеді. XX ғасырдың бірінші жартысында әлемдік өндірістік тауар мен байланыс орталығына айналды. БҰҰ-ның штаб-пәтерінің Нью-Йорк қаласында салынуы әлемдік деңгейдегі саяси маңыздылығын арттырды [22].

2020 жылғы жоспарға сәйкес мәдени қалалардың маңызды орталығы Шанхай қаласы – әлемдегі ең қарқынды дамып жатқан қалалардың бірі. Нью-Йоркпен салыстырмалы түрде алып қарайтын болсақ, мәдени секторлар әр аудандарды алып отыр. Мәдени саясаттың қала биілігінің қызметтерінің басқа аймақтармен біте қайнасуы маңызды. Мәдениетті алға тарту, эстетикалық дамуды және басқа да жағымды нәтижелерді береді. Мысалы, Богота мен Йоханнесбургте мәдениетті денсаулық сақтау және әлеуметтік дамудың бір бөлігі ретінде қарайды. Сонымен қатар қоғамның маргиналды қабатының өмірін жақсартудың кілті ретінде қарастырады. Ал

Сидней үшін аборигендер өмір сүретін жер мен қалалық мәдениетті біріктіру маңызды мақсаттардың бірі болып саналады. Амстердам мен Сингапур мәдениетті мектеп жасынан бастап білім жүйесінің маңызды бөлігі ретінде санайды. Париж мәдениеттің экономикалық дамудағы рөлін жоғары қояды. Ал Шанхай тез қарқынды жүріп отыратын экономикалық және әлеуметтік өзгерістер жағдайында әлеуметтік үйлесімділік пен тұрақтылықты қамтамасыз ететін қайнар көз ретінде көреді.

Әртүрлі мемлекеттер тарихында астаналардың ауысуы түрлі географиялық, саяси, әлеуметтік факторлардың ықпалымен жүрді.

Бразилиа архитектурасындағы мәдени мұра объектілеріне утопиялық пен әмбебаптылық тән. Бразилианың өмірге елді отарлық қанаудан азат етіп, экономикалық дамуда бәсеңдетеді. Архитектор Оскар нимейер Бразилиа архитектурасына әсем әрі ерекше сипат берді. Бразилиа құрылысы мақтаныш, үміт символына айналды, бразилиялықтарды біріктірді, елдің күшін бар әлемге паш етті. Бразилиа – биоклиматтық жоба жасау бойынша бірінші тәжірибе. Он жылдың ішінде Бразилианы болашақ қаласы ретінде танытады [23].

Канберра – Австралиядағы ең ірі қала, мемлекет астанасы. Канберра дизайнының негізіне қала-бақ концепциясы алынды. Австралияның резиденциясы, парламент, Жоғарғы Сот, министрліктер мен агенстволар орналасқан әкімшілік орталық. Сонымен қатар мемлекеттік маңызы бар (Австралияның ұлттық галереясы мен Австралиның ұлттық мұражайы) қоғамдық және мәдени мекемелер бар. Канбераның архитектуралық бейнесі «Шынайы Табиғи Астана» жобасына сәйкес жасалған.

Қазақстанның елордасы Астана қаласы – Еуразия материгінің қақ ортасында орналасқан, Қазақстанның тәуелсіздік кезеңін білдіретін қазіргі заманғы қала. Жаңа астана Еуропа мен Азияны біріктіріп, Шығыс пен Батыс, Солтүстік пен Оңтүстік арасында сұхбаттастық алаңына айналып отыр. Астана қаласындағы барлық әлемдік сәулет еліміздің архитектуралық дәстүрімен сіңісіп кеткен. Әлемге аты жайылған Кисе Курокава мен Норман Фостер әлемдік архитектурадағы басты тенденцияларды анықтай отырып, экологиялылық, технологиялылық, интеллектуалдылық, кеңістікті еркін меңгерген қаланы өмірге әкелуде өз септігін тигізді.

Жоғарыда айтылған ел астаналарының (Бразилиа, Канберра, Астана) дамуында мәдениет, экожүйе және ерекше архитектуралық стилдің дамуы экономикалық өсу мен әлеуметтік интеграция факторы ретінде жүзеге асырылып отыр. Мәдениет пен шығармашылық индустрия қаланың қайта жаңғыруы үшін қозғаушы күшке айналды.

Елордалық қалалар символикалық маңызы зор бай қала болуы керек. Өз мемлекетін әлемге таныстырар қасиеттерге ие болуы шарт [24].

Елорда – әлемдік капиталдардың және шетелдік мемлекеттердің күштерінің назар аудару ортасы, және сонымен қоса оларға қарсы тұрарлық национализм күші. Бұл жерде астананың парадоксын көреміз. Себебі астаналар жаһандану кезеңінде әр мемлекеттің өз ерекшеліктерін бейнелейді. Астананың басты міндетіне жергілікті және халықаралық қарама-қайшылық күштерді алшақтату да саналады. Энтони Кингтің айтуынша, «ең сәтті астана өз кеңістігінде ұлттық нақыш пен қазіргі заманғы жаһандық стилді үйлесімді байланыстырады» [25]. Көптеген қалалар секілді астаналар да әлемдік нарық, әлемдік мәдениет пен ақпараттардың ықпал етуіне ұшырап отырады. Сондықтан да астаналар жергілікті, территориалды қызығушылықтарды алға тарта отырып, ұлттық мәдениетті бірінші кезекке қойып отыр.

Еуропалық мәдениетте қаланың тарихи-мәдени құндылығы экономикадағы шикізат пен өндірістен тиімді қаржы көзі ретінде саналады. Ғалымдардың айтуынша индустрализация мен урбанизация үрдісіне енді аяқ басқан елдерде мегаполис феномені айқын орын алып отыр. Сондықтан оларда елді мекендер арасындағы дисбаланс жиі кездеседі.

Дүниежүзілік қалаларда мәдениет мемлекеттік саясаттың жүрегі ретінде қарастырылады. Барлық қалалар саясаткерлерінің ойынша қалалық билікте мәдениетті стратегиялық жағынан жүзеге асыру, орталық бөлік ретінде дамыту қажет. Дүниежүзілік қалалар дамуында мәдениет рөлі жоғары тұр. Нью-Йорк мәдениетті барлық аймақ шеңберінен жоғары стратегияның 2-ші номеріне қойып отыр. Шанхайда мәдениет – қаланы біріктірудің көзі. Токиода мәдениет елді болашаққа бастаушы құрал ретінде көрсетіледі. Кейбір қалаларда экономикалық стратегияны қолдаушы ретінде мәдениеттің рөлі басым. Лондон мен Парижде шығармашылық саласы экономикалық жағдайдағы түрлі қиындықтарды шешуде, сонымен қатар жаңа жұмыс орындарының өсуіне әсер етіп отыр. Мәдени шығармашылық қалалық регенерацияда маңызды құрал болып саналады.

Жаһандық дәуірде мәдениет әлемдік қалаларды жасап отыр. Бір елдің ішіндегі қалалар емес, қалалар әлемі бір-бірімен ірі көлемді халықаралық спорттық және мәдени шараларды өткізуге рұқсат алу үшін бәсекелесуде. Мәдениет пен экономикалық жетістік өзара тығыз байланыста қарастырылады. Лондон, Нью-Йорк және Париж мәдениеті жағынан жоғары деңгейдегі қалалар. Себебі, олар мәдениетке экономиканың маңызды бөлігі ретінде қарайды. Мәдениетке бай болу экономикалық жетістіктің қайнар көзі. Қала білімді, шығармашыл адамдар үшін жасалған. Жоғары білімі бар жұмыс күштері шығармашылық ортаны жасау арқылы елдің жағдайын жақсартып отырады. Бұл жағдай дамушы Шанхай, Стамбул қалаларында да байқалады.

АҚШ-ты алып қарайтын болсақ, федералды соттар, әскери басқармалар мен базалар, ақша сарайы және көптеген компаниялар өкілдігі елдің түрлі қалаларында орналастырылған. Германияда да осындай жағдай кең жайылған. Осындай жағдайлар орталықсыздандыру үлгісі дамыған елдерде көп кездесіп отыр. Бұндай елдерде негізгі шешімдер бір орталықта қабылданып, жүзеге асуы жергілікті жерлерде жүріп отырады. Экономикалық қызметтердің жаһандануы мен орталықсыздандыруына қарамастан елорда мемлекеттік, үкіметтік істердің орталығы ретінде қызмет атқарып отырады [26].

Тарихи-мәдени маңызы бар астана Петербургты І-ші Петр «Ресейдің мәдени астанасы» (1990 ж. тұжырымдамаға сәйкес) ретінде өмірге әкелді. Ресейдің бұрынғы астанасы Петербургтың өзіндік философиясы, тарихы және архитектуралық бейнесі бар қала. Тұрғындарының өмір сүру менталитеті де ерекше. Орыс мәдениетін әлемдік мәдениетке аяқ бастырған елордалық қала [27].

Қазақстан Астанасы туралы әртүрлі параметрлер бар. Астана қаласы басынан бастап тек әкімшілік орталық қана емес, Қазақстанның ғылыми әрі мәдени ортасы ретінде танылды. Астана – жоғары білімді адамдардың ортасы. Астана қаласында ұлттық мәдениет сақталып қана қоймай жаңа деңгейге өтті. Еліміздің бүгінгі мәдени көрінісін қалыптастырып отыр.

Қаланы әлеуметтік-мәдени феномен ретінде қарастыру үшін қазіргі қалалар дамуындағы басты ерекшеліктерге назар аударылып отыр. Берілген мақалада елордалық қалалар мәдениетіне салыстырмалы талдау жасалып қоймай, астаналардың пайда болуы, атқаратын қызметтері құрылымдық ерекшеліктері, қарастырылады.

Әдебиеттер

1 http://science.jrank.org/pages/8640/City-Cultural-Center-Cities-Difference-Globalization-in-Progress.html#ixzz3q4zSTXL8

2 Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. – 2002. – № 3-4 (34). – С. 1-12.

3 Stevenson, D 2003, Cities and urban cultures. Open University Press, Buckingham & Philadelphia.

4 Richard Florida, Cities and Creative Class. – New York; Oxon: Routledge, 2005. – 198p.

5 http://www.worldcitiescultureforum.com/

6 Анциферов Н. П., Анциферова Т. Н. Книга о городе. – Л.: Брокгауз-Ефрон, 1926-1927.

7 Сайко Э.В. Город как среда и как субстанция-субъект образующий индивида // Мир психологии и психология в мире. – 1995. – №4. – С.7-9.

8 Матарассо Ф., Лэндри Ч. Как удержать равновесие? Двадцать одна стратегическая дилемма культурной политики // Сб. материалов. – М.: Либерея, 2002.

9 Лотман Ю. М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города: избранные статьи / Ю.М. Лотман. – Т. 2. – Таллин: Александра, 1992. – 480 с.

10 Скотт Кэмпбелл. Идентичность и меняющаяся роль столиц в эпоху глобализации // Логос. – №4 [94]. – 2013.

11 http: //www.greek.ru/news/

12 Культурная столица Американского континента // http://www.cac-acc.org/

13 Rudan E. (2010). The development of cultural tourism in small historical towns, Tourism & Hospitality Management, Conference Proceedings. P. 577 – 586.

14 Maciocco G., Serreli S. (2009). Enhancing the city, new perspectives for tourism and leisure, Editura Springer, London.

15 Law C. (2002). Urban tourism, second edition, Editura Continuum, Lond.

16 Briassoulis H., Straaten J. (2000), Tourism and the environment: regional, economic, cultural and policy issue, second edition, Editura Kluwer Academic Publishers, Dordr.

17 Chawla R. (2006), Tourism for urban development, Editura Sumit Enterpises, New D

18 Беркалиев Т.Н., Особенности компаративистики как науки и метод исследования деятельности библиотек // Библиосфера. – 2009. – №1. – С.10-16.

19 Алимбекова Г.Т. Особенности многостоличности стран // Обретение Астаной столичного статуса: сборник докладов Второй ежегодной медународной конференции. – Астана: Елорда, 2009. – 312 с.

20 Тархов С.А. Столицы // Журнал «География». – 2007. – №3.
21 Вечный город Рим. Lozzi Roma. – Roma, 1998.
22 http://ru.wikipedia.org/wiki/
23 Лане гран Давид., Реальность Бразилиа // Проект классика. – 2007. – № XXI. http://www.projectclassica.ru/v_o/21_2007/21_2007_v_02a.htm
24 Milroy B. M. Commentary: What is a Capital? // Capital Cities / Les Capitales. p. 86.
25 King A. Op. cit. P. 276. Logos_4_2013.indb 93 15.10.13 2:36.
26 Markusen A., Hall P., Campbell S., Deitrick S. The Rise of the Gunbelt: the Military Remapping of Industrial America. Oxford. – N.Y.: Oxford UniversityPress, 1991.
27 Лихачев Д. С. Петровские реформы и развитие русской культуры // Избранные труды по русской и мировой культуре. – СПб., 2006. – 168 с.

References

1 http://science.jrank.org/pages/8640/City-Cultural-Center-Cities-Difference-Globalization-in-Progress.html#ixzz3q4zSTXL8
2 Zimmel' G. Bol'shie goroda i duhovnaja zhizn' // Logos. – 2002. – № 3-4 (34). – S. 1-12.
3 Stevenson, D 2003, Cities and urban cultures. Open University Press, Buckingham & Philadelphia.
4 Richard Florida, Cities and Creative Class. – New York; Oxon: Routledge, 2005. – 198p.
5 http://www.worldcitiesculturefor um.com/
6 Anciferov N. P., Anciferova T. N. Kniga o gorode. – L.: Brokgauz-Efron, 1926-1927.
7 Sajko Je.V. Gorod kak sreda i kak substancija-sub#ekt obrazujushhij individa // Mir psihologii i psihologija v mire. – 1995. – №4. – S.7-9.
8 Matarasso F., Ljendri Ch. Kak uderzhat' ravnovesie? Dvadcat' odna strategicheskaja dilemma kul'turnoj politiki // Sb. materialov. – M.: Libereja, 2002.
9 Lotman Ju. M. Simvolika Peterburga i problemy semiotiki goroda: izbrannye stat'i / Ju.M. Lotman. – T. 2.
– Tallin: Aleksandra, 1992. – 480 s.
10 Skott Kjempbell. Identichnost' i menjajushhajasja rol' stolic v jepohu globalizacii // Logos. – №4 [94]. – 2013.
11 http: //www.greek.ru/news/
12 Kul'turnaja stolica Amerikanskogo kontinenta // http://www.cac-acc.org/
13 Rudan E. (2010). The development of cultural tourism in small historical towns, Tourism & Hospitality Management, Conference Proceedings. P. 577 – 586.
14 Maciocco G., Serreli S. (2009). Enhancing the city, new perspectives for tourism and leisure, Editura Springer, London.
15 Law C. (2002). Urban tourism, second edition, Editura Continuum, Lond.
16 Briassoulis H., Straaten J. (2000), Tourism and the environment: regional, economic, cultural and policy issue, second edition, Editura Kluwer Academic Publishers, Dordr.
17 Chawla R. (2006), Tourism for urban development, Editura Sumit Enterpises, New D
18 Berkaliev T.N., Osobennosti komparativistiki kak nauki i metod issledovanija dejatel'nosti bibliotek // Bibliosfera. – 2009. – №1. – S.10-16.
19 Alimbekova G.T. Osobennosti mnogostolichnosti stran // Obretenie Astanoj stolichnogo statusa: sbornik dokladov Vtoroj ezhegodnoj medunarodnoj konferencii. – Astana: Elorda, 2009. – 312 s.
20 Tarhov S.A. Stolicy // Zhurnal «Geografija». – 2007. – №3.
21 Vechnyj gorod Rim. Lozzi Roma. – Roma, 1998.
22 http://ru.wikipedia.org/wiki/
23 Lane gran David., Real'nost' Brazilia // Proekt klassika. – 2007. – № HHI. http://www.projectclassica.ru/v_o/21_2007/21_2007_v_02a.htm
24 Milroy B. M. Commentary: What is a Capital? // Capital Cities / Les Capitales. p. 86.
25 King A. Op. cit. P. 276. Logos_4_2013.indb 93 15.10.13 2:36.
26 Markusen A., Hall P., Campbell S., Deitrick S. The Rise of the Gunbelt: the Military Remapping of Industrial America. Oxford. – N.Y.: Oxford UniversityPress, 1991.
27 Lihachev D. S. Petrovskie reformy i razvitie russkoj kul'tury // Izbrannye trudy po russkoj i mirovoj kul'ture. – SPb., 2006. – 168 s.

Адамның адамшылығы – ақыл, ғылым, жақсы ата, жақсы ана, жақсы құрбы, жақсы ұстаздан болады.Адам баласы адам баласынан ақыл, ғылым, ар, мінез деген нәрселермен озады.

Жұмысы жоқтық,
Тамағы тоқтық,
Аздырар адам баласын.

Абай

Мантаева Т.С.

Көшпелі кезеңдегі тұлғалық бейнелер

Мақалада көшпелі кезеңдегі тұлғалық бейнелер хан, қаған, рубасы, батыр т.б қарастырылған. Батыр – өзінің жігері мен ерлігі арқасында қауымнан дараланып шыққан мәдени кейіпкерге жатады. Ол тек жаугершілік оқиғаларында ғана емес, сонымен қатар елін басқыншылар мен табиғаттағы тылсым күштерден қорғауда орасан зор жанқиярлық танытады.

Түйін сөздер: тұлға, батыр, хан, көркем мәдениет, көшпелі кезең.

Mantayeva T.C.

In nomadic times viewed images of individuals

In nomadic times viewed images of individuals as khans, leaders, brave, batyrs and others. Batyr culture acted as a character due to its bravery and feats. They protect people not only in wartime, but also in natural disasters.

Key words: personality, batyr, khan, art culture, nomadic times.

Мантаева Т.С.

Образы личностей в кочевые времена

В статье рассматриваются образы личностей кочевые в времена, как ханы, вожди, храбрецы, батыры и др. Батыр выступал как персонаж культуры благодаря своей храбрости и подвигам. Они защищали народ не только в военное время, но и в природные катаклизмы.

Ключевые слова: личность, батыр, хан, художественная культура, кочевые времена.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 008 (574)

Мантаева Т.С.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
E-mail: toty2009@mail.ru.

КӨШПЕЛІ КЕЗЕҢДЕГІ ТҰЛҒАЛЫҚ БЕЙНЕЛЕР

Архаикалық көшпелілер мәдениетін зерттеушілер қауымнан алғашқы дараланған адамдар ретінде рубасыларды, ақсақалдарды, батырды, абыз, бек, көсемдері, сәуегейлерді, т.т. атап өтеді. Бұл сипаттағы ру басылар адамдық ынтымақтықтың қауымдық тәртібін жүзеге асырушыларға жатады. Бірақ олардың архетиптік бейнелері әрқалай, түрлі көрініс те кейінге ұрпақтарға жеткен. Тек олардың дәстүрлі ерекшеліктері сыртқы ықпалға аз ұшыраған деуге болады. Ойымызды нақыштай түсу үшін Қытай қазақтары мәдениетіндегі рубасыларының орны мен қызметтері туралы этнографиялық дерекке жүгінейік.

«Үлкенді-кішілі рубасылары өз басқару көлеміндегі ру адамдарының адамдығын, ар-намысын, абыройын қорғауға, басқа ру адамдарының келемеждеуінен, аяқ асты етіп қорлауынан сақтауға жауапты. Өзі басқарып отырған ру ішіндегі және өз руы мен басқа рулар арасындағы дау-шар жұмыстарына иелік етуі тиіс. Сол ру ішінде кездейсоқ апаттарға, айталық өрт апатына, селге, тасқынға тап болған, жұтқа ұшыраған, жауға шауып, ауыр халге душар болғандарға, елден жылу жыйып құтқаруға, оның тұрмысын оңдауға, көмектесуге міндетті. Жанашыр жақын, асырап сақтар баласы жоқ кәрі немесе мүгедек адам болса, оны бақтыруы, асырап сақтауы керек. Егер ондай адам үркіп-қорқып, тыныш кездерде аштан өлсе, үсіп өлсе, ел басшылары жауап етеді де, үлкен тайпаларға құн төлейді. Егер сыртынан біреулер баспана тілеп келсе, ол басқа ру, басқа ұлт адамы болуына қарамастан, адамдығын қорғауға, тұрмысына көмектесуге, жан баға алмай қаңғырып келгендерге елден жылу жинап беріп, құтқаруға жауапты. Егер мұндай адамдар өздері сол рудың адамы болуға риза болса, оны сыртқа теппей, өз руымыз деп есептеп, кісі өлтірсе, құн төлеуге, кісі өлсе, құн алуға болады деген ереже белгіленген» [1, 92 б.].

Рубасылардың «билігі», шын мәнісінде, бағындырушы қатынастардан тумайды. Рубасы мен кейінгі қазақ қоғамындағы билердің арасында түбегейлі айырмашылықтар бар. Ежелгі мәдениет мәтінінде рубасы ерекшеліктері (1) ауызекі ақпараттық беріліс жағдайында ең тәжірибелі, көпті көрген және көпті түйген, осының нәтижесінде руластарының арасынан дараланып шыққан; (2) рубасының белгі мен беделі сакралды (қасиетті) сипатта тиянақталған.

Осы туралы толығырақ тоқталып өткен этнограф Е. Тұрсынов ру басыларының қауымнан дараланған және бұл екінші мифологизациялану нәтижесінде жүзеге аса бастады дейді. Әлеуметтік жіктері ажыратылмаған қоғамда адамдық қарым-қатынастар дәстүр, рәсім (ритуал) және мифтік сананың қауымда шексіз үстемдік етуімен реттеліп отырды. Алғашқы фатрияларда (жыныстық қатынастары шектелген тотемдік топтарда) дәстүр рәсімдерін коллектив мүшелерінің барлығы орындалған және білген. Кейін дуалдық (қосбайланыстық) фратриялардың әлеуметтік өмірі күрделенген жағдайда осы топтардағы ең беделді адамдар өкілеттік функцияға ие болып, бүкіл рудың атынан әртүрлі сайысқа түсе алатын болған. «На этой стадии конфликтные отношения обеих половин дуального общества перешли в область ритуала: во время общих для всего дуального коллектива обрядов происходили своеобразные «иллюстрации» дуалистической мифологии, имевшие целью закрепление в традиции содержания мифов и поддерживаемые самой этой традиций. Так возникла традиция ритуальных состязаний в себе, в борьбе и т.д. а также ритуальных словестных перепалок, во время которых каждая из фратрий имитировала соперничество родоначальников, один из которых выступал в мифологии умным и ловким, другой – неумелым его подражателем. Фратрия, победившая в ритуальном состязании, воспринимала мифического роднoначальника» – дейді [2, 19 б.].

Рубасылардың сакральдық билігі тек олардың қоғамдағы орнын фетиштендірумен қатар, туысқандық қауымға тән тотемдік сенімдермен де нығайтылған. Арғы тек (тотем) тек қауым-фратрияны ғана емес, сонымен бірге бүкіл ұлысты біріктіретін магиялық бейнеге жатады. Жаңа тас дәуірінен бастап, ру басылар басқа қауымдастарынан бөліне бастайды және бұл олардың ритуалдық дәнекершілер қызметінен де туады. Әдетте, ақсақалдар дәстүр-рәсімдердің тасадағы мазмұнын терең меңгергендіктен, басқа қандастарының арасында киелі адамдарға айналады.

Егер әскери демократия батырлардың дараланып шығуына әсер етсе, ілкі тектерді антропоморфтандыру рубасыларының мәдени функцияларын күрделендірді. Осы кезеңде адам мен дүниенің жаратылуы туралы этнологиялық, ру мен тайпаның арғы тектен бергі тарихын баяндайтын генеалогиялық, мифтер мен арғы аталардың ерлігін жырлайтын поэтика қалыптасады. Е. Тұрсынов қауымның жіктелуінде бүкіл тайпаға ортақ тотемнің индивидуалдық қоғаушы-пірмен (нагуальмен) ауысқанының үлкен рөл атқарғанын атап өтеді. Алғашқы мифологиялық арғы тектер бірден жоғалып кеткен жоқ. Олар, әдетте, жаңа тарихи кейіпкерлермен синкретті көрініс болды [2].

Рубасыларының қауымнан дараланып бөлінуінің тағы бір әлеуметтік-мәдени негізіне көшпелі қауымдағы ақсақалдардың билігі (геронтократия) жатады. Бұл әлеуметтік құрылым қауымдық меншік шытынап, негізгі тіршілік құралдарына (көшпелілерде – малға) индивидуалдық меншік пайда бола бастаған кезде өз нышанын береді. Патриархаттың матриархатты ауыстыруы нәтижесінде еркектердің рөлі бірінші орынға шығады және ру басылар, көсемдер, әскер басылар, т.т. олардың арасынан таңдалып, алынады. Шын мәнісіндегі, әлеуметтік мұралану тек аталық құқықта жүзеге аса алады.

Э. Фроммның пікірін қайталасақ, аналық қоғам қауымшылдықтың тірегі болса, аталық қоғам тарихтағы индивидуалдандыру үдерісін бастап берді. Патриархалдық қатынастар геронтократия мен арғы текті әсірелеуге сүйенді [3, 5 б.]. Өйткені ата-бабалар культі жіктеле басталған қауымдастық отбасы ынтымақтастығын сақтайтын басты фактор еді.

Индивидуалдық қалыптастауындағы келесі саты батыстық мәдениеттанушылар қолданатын – «варварлық» кезеңмен байланысты. Егер бұл түсініктегі кемсітушілік позициясынан жоғары тұрсақ, онда бұл мәдени феноменнің төмендегідей белгілерін атап өтуге болады:

Жоғары (құдайлар), ортаңғы (адамдар) және төменгі (өткен арғы тектер) әлемдерін байланыстыра алатын арнаулы медиумдардың (абыздар, шамандар, көріпкелдер, еркектердің құпия одақ өкілдері, эпос орындаушылар, т.т.) қалыптаса бастады.

Рубасылар мен ақсақалдар арасынан әскер басыларының және «батырлық ғасырларына» қатысты батырлардың дараланyы. Мүліктік теңсіздік композициясының және осыған байланысты әлеуметтік тұлғалардың (бай, бек, хан, би, төлеңгіт, құл, қараша, т.т.) пайда болуы.

Жаугершілік заманында дараланған тұлғалар, әсіресе, батырлық эпоста жан-жақты суреттеледі. Батыр – өзінің жігері мен ерлігі арқасында қауымнан дараланып шыққан мәдени кейіпкерге жатады. Ол тек жаугершілік оқиғаларында ғана емес, сонымен қатар елін басқыншылар мен табиғаттағы тылсым күштерден қорғауда орасан зор жанқиярлық танытады. Мысалы, «Манас» жырында қырғыз батыры Сырғақ оқ пен найза

алмайтын жалғыз көзді циклоп Малғұнды көзін түйреп, жеңеді. Фирдоусидің «Шахнамасында» Рустем зал циклоп Исфендиарды екі ұшты жебемен жаралайды.

Табиғи кесір күш сияқты батыр да ерекше қорғалған. Мысалы, Манас, Алпамысты «атса – мылтық өтпейді, шапса – қылыш кеспейді». Батырдың даралық қасиеті әмбебапты сипатта келтіріледі. Мысалы, «Қорқыт ата жырындағы» батыр Бисаттың циклоппен шайқасын алайық. Оғыздардың батырлық эпосын хатқа түсіріп, Абубәкір ад-Дудари оны өз кезіндегі Мысыр елінің билеушісі мамлюк қыпшақ Насыр Қалауынге сыйға тартады. «Төбекөз» туралы аңызды алғаш зерттеген неміс ғалымы Диц. Ол Төбекөзді Гомердің «Одиссейіндегі» Полифеммен салыстырады, сөйтіп гректер бұл аңызды Шығыс елдерінен алған деген қорытындыға келеді. Түріктер аңызында Бисаттың ағасынан кейін қият елі тарайды делінеді. Археологтар Енисей бойынан жалғыз көзді дәудің тасқа түсірілген бейнесін тапты. Мұның өзі, оған қоса кейін келе діни нанымға ие болып кеткен «Тас әулие» (Тарбағатай), «Қоңыр әулие» (Шыңғыс тауда), «Қазығұрт үңгірі» (Шымкент маңында), «Айдаһарлы үңгір» (Атасу бойында) сияқты қатерлі жерлерді ерте заманда жезтырнақ, дәулер мекен етеді десетін қорқынышты орындар болғанын белгілейді» [4, 142 б.].

Ғалым Д. Раев «Дәстүрлі қазақ қоғамына тән батырлар институтының қалыптасуының қайнар көздері ежелгі замандардан бастау алады. Оған ежелгі дәуірлерден бастап зерттеушілердің көпшілігі көшпелі халықтардың жауынгерлік болмысына ерекше назар аударғаны белгілі. Шетелдік зерттеушілер де көшпелі халықтардың жауынгерлік рухының мықтылығы мен әскери өнерінің, әсіресе әскери тактикасының ұтқырлығына зер салып, оның ерекше қуаттылығын жазған. Тарихи мәліметтерге қарағанда, басқа халықтарда әскери адам өкілдерін «самурай», «рыцарь», «кшатрий» деп өзіндік атауымен атағаны сияқты көшпелі қоғамның кәсіби әскерилер әлеуметтік топ өкілдерін «батыр/баатур/бахадур» деп атағаны белгілі. Басқа халықтардағыдай көшпелілер әскерилерінің – батырлардың ерекше әлеуметтік топ ретінде өзіндік идеологиясы, қоғамдық функциясына, қызметіне байланысты тек өздеріне тән өмір сүру салты, жауынгерлік салт-дәстүрі, басқа әлеуметтік жіктермен ара қатынасын реттейтін әлеуметтік-моральдық нормалары, мәдени-рухани жоралғылары т.б. ерекшеліктері қалыптасты» – дейді [5, 135-136 бб.].

Бұл мәтіннен мынадай бір ой қорытуға мүмкіндік бар: батыр – табиғаттан алғашқы азаттық алған тұлға. Оның жігері мен қайраты табиғи күштерден жоғары тұрады.

Әрине, мәдени қаһарманның (культурный герой) теріс әлеуметтік қызметі мен деструкциялық әрекеттерін аңғарған абзал. Алайда, негізі ілкі тектен, мәдени қаһарманнан басталатын батыр бейнесі халықтың мифологиялық, генеалогиялық, тарихи жадында Құдай деңгейіне дейін көтеріле (Шоқан Уәлихановтың «әр қазақ ерлігі мен елдігі арқылы өлгеннен кейін аруаққа айнала алады» деген ойын еске алайық) алады. Мәдени қаһарман Прометей адамзатқа от сыйласа, Толағай тауды арқалап әкелді, Қабанбай, Наурызбай, Бөгенбайлар халқын геноцидтен аман алып қалды.

Қазақ және оның арғы тектерінің мәдени қаһармандары көшпелілер қоғамын мұрат тұтады. «Бұл қоғам жай ғана тіршіліктің, күн көрудің түрі ғана емес, бүкіл елдің, ардақты батырлардың қызғыштай қорыған қорғаны. Жер-су, ел-жұрт жырда көшпелі тіршіліктен бөлек қарастырылмайды. Бұлар – бір-бірімен ұштасқан тіршіліктер. Жер-судан айырылған ел көшіп-қонудан да қалады. Ел мен жерді қорғау бір жағынан сол көшпелі қоғамды да қорғау болып шығады.

Батыр жаудың небір әсем шаһарларын, биік мұнаралы бекіністерін, бау-бақшалы сарайларын шауып алғанымен онда тұрақтап қалмайды, аяғында сол баяғы көшпелі тіршілікке қайтып оралады. Эпос логикасына салғанда, отырықшы, кентті жерде сұлу қыз үшін, болмаса, билік үшін қалып қойған батырдың әрекетін түсіну қиын. Жауды жеңсе де, оның сол елде қалып қоюы сатқындықпен тең. Ол көшпелі тіршілікке қайтып оралу керек» [6, 194 б.]. Әскери демократиялық әлеуметтік құрылымда батырлармен қатар ерекше қызмет атқарған мәдени қаһармандарға әскербасылар, бектер мен хан-сұлтандар жатады.

Ғалым Д. Раевтың еңбегінде «Википедиялық түсініктемелерге жүгінетін болсақ, хан-лауазым, түркі-моңғол халықтарында мемлекет басқарған билік иесі. Зерттеушілер Хан сөзі семантикалық-тілдік сипаты өзгерген көне түркілердің «қаған» терминінен қалыптасқан деп есептейді. Жазба дереккөздері Орталық Азия халықтары Хан терминін Түркілік қағандығы ыдыраганнан кейінгі кезеңнен қолдана бастағандығын растайды. Мысалы: Иран мен Ауғанстан көшпелі халықтары тайпа көсемдерін Хан деп атады. Осман сұлтандығында Хан сұлтан лауазымы

болды. Қазақ жерінде Қарахан мемлекетінің билеушілері Хан атанды. Кейін қыпшақ, найман, керей тағы басқалар ұлыстық мемлекеттерді Хандар басқарды» – делінген [5, 135-136 бб.].

Ежелгі түркілік мәдениетте элитарлық тұлғалар қасиетті саналып, тернарлық әлемде оларға жоғары дүниеден орын беріледі. Мысалы, ғұндардың тәңіркұты Көктен жаралған және Күн нұрымен шапағатталған деп есептелген. Кейін исламды қабылдаған және Шыңғыс хан жорықтарынан соң, қазақтардың көшпелі мәдениетінде ақсүйектер (төрелер, қожалар) мен қарашалардан тұратын әлеуметтік құрылым қалыптасты.

Исламды қабылдағанға дейінгі түрік көшпелілерінде «басқарушы» топтың әлеуметтік орны арнаулы дәстүр мен салттық сананың бақылауында болды. Бұл дәстүр көптеген жағдайда хандар мен бектердің билігін қауым мүдделері тұрғысынан шектеуге бағытталған. Сол себепті, осы мәдени тұтастыққа қатысты автаркия мен деспотия туралы айту орынсыз. Мысалы, қытай тарихшылары көшпелі түрік иеліктерінде хан мен бектердің қатардағы тайпаластарынан артықшылығы аз екенін және соғыс жағдайында ғана олардың билігінің артатындығын атап өтеді [7, 21 б.]. Зерттеушілер көшпелі мемлекеттерде «хан талау» деген дәстүрдің болғанын айтып өтеді. Аталған үрдіс қазақ хандығында да сақталып келген. Мысалы, Орынбор губернаторы Ваконскийдің мына бір куәлігі бар: «Күшті рубасылары немесе топтасқан барымташылар ханға бағынбақ түгіл, оның малын тартып алады» [7, 168 б.]. Тағы бір куәлік: Әбілхайыр хан Ресейге бодандыққа ену туралы келісімге келгеннен кейін, ел жиыны оны өлім жазасына бұйырады және сонда бұл үкімді Барақ сұлтан жүзеге асырады [7, 169 б.]. Ш. Уәлиханов та осы сипатта өз дәлелін келтіреді. «Қазақтың ешқандай ханы Абылайға дейін шексіз билікке ие болған жоқ. Ол бірінші болып өз кеңестерімен хан билігін тежеп келген күшті рубасылары мен сұлтандарды бағындырды, тек халық жиынының ғана шешімімен берілетін өлім жазасын өзі бұйыруға мүмкіндік алды» [8, 11-116 бб.].

Билеушінің мемлекетті құруы мен оны сақтаудағы және нығайтудағы рөлі мен сіңірген еңбегі мақтанышпен айтылады. «Елтеріс қаған қам жеп, иелік қылмаса, ол жоқ болған болса, мен өзім Тоныкөк қам жеп, иелік қылмасам және жоқ болсам, онда түркі-сір халқының жерінде мемлекет те, жұрт та, иесі де жоқ болар еді». Бірақ бұл жағдай халық пен қоғам арасындағы, бектер мен жұртшылықтың өзара қарым-қатынасынсыз шешіле қоймайды. Билеушілер мен халық арасындағы қайырымды қатынастың тиімділігі туралы жырда, «Егер, сен, түрік халқы, өз қағандығыңнан, өзіңнің бектеріңнен, өз Отаныңнан бөлініп кетпесең, онда өзің бақытты өмір сүріп, өз үйеріңде боласың, қайғы қасіретсіз өмір сүресің» деп тұжырымдалады [9, 73 б.].

Біз, әрине, мәдени қаһармандар ретіндегі елбасылардың орны мен қызметін әсірлеуден аулақпыз. Бір орталыққа бағындырылған биліктің жеткіліксіздігі ру-тайпалық сепаратизмді өршілендіріп жіберуі мүмкін. Бұл жағдайда, Л. Гумилев айтқан, түрік тайпаларының тарихи қарғысы – рулар қақтығысы орын алды.

Көшпелі қауымнан дараланып, бөлінген хан, сұлтан, бек, тархан, рубасы, мырза, бай, би сияқты тұлғалардың әлеуметтік статусы олардың қоғамда атқаратын қызметімен қоса рухани-мәдени факторлармен де негізделіп отырылған және бұл аңыздық қасиеттермен толықтырылған. Мәдени қаһармандар тек реалды кеңістік пен уақыт өрісінде әрекет етіп қоймай, мифтік континиумда қатар өмір сүрген. Тарихи оқиғалар аңыздық қосымшалармен тұтасып кеткен. Батырлар мен хандар ғажайып өмірге келеді, тез ержетеді, тұлпарымен сөйлесе алады, тылсым күштерге иелік етеді, Ғайып Ерен Қырық шілтен, Түкті Баба Шашты Әзиз, пірлер мен аруақтар оларға қолдау көрсетіп отырады. Өткен уақыт пен баяғы кеңістік қайтадан келгендей болады. Мезгіл мен мекен мәдени қаһарманның төңірегінде тоғысады. Осы жөнінде М. Әуезов мына бір ойын алға тартады: «Ескілікті әңгімелердің бірсыпырасы белгілі бір хан мен патша немесе бір белгілі, асқан бидің айналасында жиналған болады.

Ескілік әңгімелерін кейде бір үлкен тарихи дәуірге әкеп те жинап қояды. Орыс жұртының ескіліктегі батырлар әңгімесінің барлығы «Қызыл күндей Владимирдің» айналасында жиналған. Араб жұртының ескіліктегі әңгіме, ертегісінің көбі Арон Рашид патшасының айналасында жиналған. Қазақ атаулы елдің ноғайлы дәуірінен қалған әңгіме-жырларының көбі «Орманбет би» заманының маңызына жиналған. Онан соң қазақтың ноғайдан бөлініп шығып, қазақ атанып, бөлек хандық құрып жүрген заманнан қалған ескілік әңгімелерінің көбі «Әз Жәнібек» ханның тұсында болды» [10, 67 б.]. Тарихи инверсия бұрынғы мәдени қаһармандарды бізге жақындатады, тіпті арамызда жүргендей әсер қалдырады. Сол себепті, Қобыланды мен

Алпамыс та, Еділ мен Едіге де, Жәнібек пен Абылай да біздің замандастарымыз сияқты. Қазақ халқының XVIII ғасырдағы жыр-дастандарында Абылай атының жиі кездесетіні де дәл осыған байланысты. Эпоста ол қазақ халқының жоңғарларға, Қытайға және Орта Азия жеріндегі хандықтарға қарсы күрестің көптеген оқиғаларына қатысушы ретінде көрсетіледі.

Қазақтың және оның арғы аталарының қоғамындағы әлеуметтік жіктер мен топтардың қарым-қатынасын марксизм тұрғысынан «қанау», «феодализм» деп сипаттаудың ауылы шындықтан алыс. Өйткені, туысқандық қатынастарға негізделген көшпелі қауымда құндылықтар да басқаша сипатта болды. Осы жөнінде белгілі түріктанушы Мұрад Әджи былай дейді: «Далалықтарда зат емес, керісінше әрекет пен руханият құндылық қасиеттеріне ие болды. Шығыс мәдениеті мен шығыс дүниетанымы ең алдымен материалдық негіздерге емес, керісінше руханиятқа табынған. Сылдырмақ алтындар – бос нәрсенің сыртынан ғана жылтырауы. Ат – алтыннан да жоғары бағаланған. Тағы қылыш пен садақ.

Далалыққа үш тілек қасиетті болып табылған. Біріншісі – ат ерттеп міну, Екіншісі – ет жеу. Үшіншісі – әйел алу. Шығыс мәдениетін бойына сіңірген шығыс адамының психологиясы руханияттың материалдықтан басымдығы қағидасымен қалыптасқан. Бұл өте маңызды жағдай және ол көптеген тарихи оқиғалардың, тіпті адамдардың трагедияларын түсінуге мүмкіндік береді» [11, 71 б.].

Әрине экономикалық стимулдардың төмендігінің көшпелілер үшін теріс әсері де жеткілікті: еңбек өнімділігінің бір қалыптылығы және техникалық инновациялардың жоқтығы. Бұл көшпелі қауымның батыстық, ресейлік және қытайлық экспансияға қарап тұра алмауына әкелді.

Арнаулы зерттеулерде көшпелі қауымдағы әлеуметтік теңсіздікті кемітіп, адамдық ынтымақтықты арттыратын мәдени тетіктер аталып өтеді. Мысалы, қазақтың құқық мәдениеті тарихын зерттеуші Сәкен Өзбекұлы Абайдың Шар съезі Ережелерін талдай келе, «сойыс, қонақ асын бермеген адамға ат-шапаннан түйе құнына дейін айып салынады» дейді [12, 74 б.]. Қазақ даласын көп зерттеген И. Георги мынандай куәлік келтірген: «Қазақ байлары нашарларына мал бөліп береді, ал олар оның қарымтасына ырза болып, өзінің қамқоршысының малына көз қырын салып жүреді. Егер кімде-кімнің табыны көбейіп кетсе, бұл Алланың ырзығы деп кедей адамдарға мал бөледі. Егер жаңағы мал иесінің болашақта ырзығы толмай жүрсе, мал алғандар еш міндет өтемейді, ал егер жұттан малы қырылса, не ұрлап әкетсе, шауып алса, не басқа бір қырсықтан малынан айырылса, бұрын ол ырза қылған адамдар өзінің жасаған жәрдемі арқылы өз малын мәңгілік қылып жібереді» [7, 68 б.]. Осындай дәстүрлердің қатарында шүлен тарту (байлықтың бір бөлігін кемтар, бишара, науқас, жетім-жесірге таратып беру), қызыл көтеру (мертіккен малды 12 мүшеге бөліп, сатып алып, құнын мал иесіне беру), жылу (кенеттен кедейлікке ұшыраған адамға рулық тегін көмек беру) т.т. атап өткен жөн. Олардың мәдени негізінде қонақжайлылық жатыр. Бұл феномен туралы қазақ мәдениеті тарихына қатысты еңбектердің көпшілігінде нақтылы деректер келтіріледі. Біз қонақжайлылықтың аңыздық, сакральды тұрғыдан әдеп пен әдет нормасы ретінде көрсетілгеніне назар аударамыз. Мысалы, Алаша хан өз байлығын үш ұлына бөліп беріп, былай деген екен:

«Көшпелі өмірдің жағдайларына байланысты сендердің өмірлерің отырықшылықтан бөлек болғандықтан да оның саудасы мен базарынан әр жолаушы, қайда барса да өзіне белгілі ақыға жатар орын табады: сендердің араларыңда осындай ыңғайлылықтың жоқтығына байланысты тараған ұрпақтарыңа, олардың бір-біріне қатынас жасауы қиынға түседі, себебі, сендер жарты күндік жолға өз қойларыңды, ал одан алыс шыққанда тіптен алып жүрмейсіңдер ғой, міне сондықтан, менің сендерге айтатын мәңгілік өсиетім: бір-бірлеріңе барғанда тамақ үшін ақы алмаңдар, бір-бірлеріңе үнемі қонаққа шақырылғандай болыңдар, соның нәтижесінде бір-біріңе қонақ асы беретін құқықты немесе ақы төлемей жататын орын және тамақ беруді пайдаланыңдар – осыған менен қалған байлықтың төртінші бөлігін алып, оны тек өз меншіктерің деп санамай, жалпы бөлінбейтін игілік, ғасырға кеткен енші деп таныңдар» [7, 73 б.].

Әрине, әфсана мен аңызда қауымдық ынтымақтастық қерағар жақтарынан арылып, мұрат тұтатын қоғам ретінде суреттелген. Егер тарихи сананың шежірешілдік пен мифтік санадан айырмашылығын ескерсек, онда көшпелі қауымда «элитарлық» тұлғалармен қатар қауымға жатпайтын құлдар мен өздерін қауымнан аластағандардың болғанын ескерген қажет. Әдет пен әдеп аймағынан өздерін тыс қойған адамдардың болғаны ежелгі мәдени мәтіндерде бейнеленген «Қой үстінде бозторғай жұмыртқалаған», әсіреленген әлеуметтік мәдени тұтас-

тықта ағайын арасындағы келеңсіздіктер мен араздықтар, қатігездік пен күш көрсетудің кейбір көріністері әдейі көмескіленген. Талас пен тартыс, ішкі қайшылықтар мүліктік теңсіздіктен және адам еркіндігін шектеуден туады.

Біздің ойымызша, батыстық емес қауымдасу тәжірибелерінде индивидуалдық коллективтің ішінде де қалыптаса алады. Оған қоса жекедаралық адамдық қасиеттердің қалыптасуында материалдық өндіріс пен әлеуметтік құрылымдардан гөрі, Мендік еркіндік пен рухани факторлардың рөлі айырықша болатындығын ұмытпаған жөн. Бұл мағынада Батыс қуатты техникалық өркениетті қалыптастыра алса, Шығыс елдерінде адамның рухани мәдениетін жетілдіруге үлкен көңіл бөлінген. Осыған дәлел ретінде кезінде мұсылман Ренессансы уақытында қазақ топырағында әрекет еткен әл-Фарабидің «Кемел адам» концепциясын келтіруге болады. Ғұлама табиғи адам мен рухани тұлғаның айырмашылығын көре білген. Ол «Надан қалалар» трактатында: «Адам табиғи жандардың бірі, ал оның қазіргі кездегі тіршілігі –табиғи тіршілік емес, соңғысы – қазіргі тіршілік емес, ал екіншісі – оның қазіргі бастан кешіп отырған тіршілігі – ана тіршілікке қайшы келеді және оған бөгет жасайды; ол – табиғи тіршілік емес… Жанның шарықтауы үшін оған тәннің әсте қажеті жоқ; сондай-ақ шарықтау дәрежесіне жету үшін оған тәннің де, тәннен тысқары байлық сияқты нәрселердің де қажеті жоқ» [13, 382-383 б.], – дейді. Кемел адам – дараланған тұлға, бірақ ол тек қауымдаса тіршілік ете алады. Осы жөнінде әл-Фараби «Адамдық бірлестік пен өзара көмекке зәрулігі туралы» трактатында: «Жаратылысында әрбір адамға өз тіршілігі үшін және ең жоғарғы кемелділік дәрежесіне жету үшін көп нәрсе керек, ал мұны ол жалғыз жүріп таба алмайды және бұған жету үшін ол қандай да бір адам қауымын қажет етеді, осы қауымдағы адамдардың әрқайсысы оған қажетті нәрселердің жиынтығынан қандай да бір затты тауып беріп отырады», – дейді [13, 322 б.].

Жоғарыда түрік халықтарында, оның ішінде қазақта, ерекше дараланған тұлғаларға үлкен құрметпен қарау дәстүрі бар екендігі жөнінде айтып өткенбіз. Осы сипатта әл-Фараби мен Абайды салыстыра бірге алуға болады; әл-Фарабидің түсінігінде, Әділ, Білгір, Данышпан кісі – Ел басшысы. Абайша, «бұл аталмыш үш хасиеттің иелерінің алды – пайғамбарлар, онан соң – әулиелер, онан соң хакимдер. Бұл үш түрлі фиғыл құданың соңында болмақ, өзін біліп, үйретіп, әулиелерге әулиелер оқыды, ғашық болды» [14, 205 б.].

Сонымен, индивидуалдық бастаулардың әрбір мәдени жүйеде әртүрлі көрініс табатынын аңғаруға болады. Белгілі философ Ю. Хабермас индивидуалдықтың әр мәдениеттегі деңгейін анықтау үшін оның мынандай қасиеттеріне назар аудару қажет деген: а) жеке адамдардың қарым-қатынасқа түсу қабілеттілігі: ә) өзіндік меннің бар болуы және оған сүйену; б) моральдық жауаптылықтың болуы. Осы жағдайда индивидуалдық дискурс жүре алады.

Адамгершілік ұстаным қашан да кісілік қасиеттерде көрініс табады. Кісілік қасиеттер әл-Фарабидің «Қайырымды қала» ілімінде арнайы қарастырылады. Оның пікірінше, кісілік белгілер, әсіресе, елбасыға тән болуы қажет. Осындай кісіге қойылатын талаптар: «Біріншіден, бұл кісінің мүшелері мүлдем мінсіз болуға тиіс: Жаратылысынан өзіне айтылғанның бәрін жете түсінетін және істің жай-жағдайына сәйкес ұғып алатын болуы керек, алғыр да аңғарымпаз ақыл иесі болуы шарт; өткір сөз иесі және ойына түйгеннің бәрін айдан-анық айтып бере алатын тілмар болуы шарт; өнер-білімге құштар болуы, оқып-үйренуден шаршап-шалдықпай, осыған жұмсалатын еңбектен қиналып, азаптанбай, бұған оңай жететін болуы керек; тағамға, ішімдік ішуге, сұқбат құруға келгенде қанағатшыл болуы керек; шындық пен шыншыл адамдарды сүйіп, өтірік-жалған мен суайттарды жек көруі керек; жаны асқақ және ар-намысын ардақтайтын болуы шарт; оның жаны жаратылысынан пысық істердің бәрінен жоғары болып, игі істерге ынтызар болуға тиіс; дирхем, динар атаулыға, жалған дүниенің басқа да атрибуттарына жирене қарау керек; жаратылыстан әділеттілік пен әділеттілерді сүйіп, әділетсіздік пен озбырлықты жек көру керек; қыңыр болмау керек; өзі қажет деп тапқан істі жүзеге асырғанда шешімпаздық көрсетіп, бұл ретте қорқыныш пен жасқану дегенді білмейтін батыл, ер жүрек болуы керек», – дейді [13, 336 б.].

Сонымен, «кісі» шығыстық мәдениетте инабатты адам мағынасына жақын қолданылатын адамдық келбет болып табылады. Қазақтың дәстүрлі мәдениетінде «кісі» ұғымы өзіндік «Мені» сөз өнерін жеге меңгеру арқылы үлгі боларлық адамды айтады. Бұл, әсіресе, ақын-жыраулардың перформативтік дискурсына тән (Ә. Наурызбаева). Бұл дискурста кісілік алдыңғы қатарға шығады.

Қаһармандық эпоста түркі ғұламаларындағы «кәмелетті адам» бейнесі «батыр», «ер» түсініктерімен ауысады. Бұл мәселені терең зерттеген ғалым Ш. Ыбыраев өз ойын былай түйіндейді:

«Қаһармандық эпоста идеализацияланған, барлық жағынан жетілдірілген кейіпкер батырдың өз басы. Әлеуметтік топтың мүшесі қандай ортадан шықса да, теңесетін дәрежесі батырлық. Бұл – хандық билік сияқты тартып алатын, сайлайтын, әкеден балаға мұра болып қалатын, байлық сияқты сатып алатын дәреже емес, ел қорғаған ерлік, елге сіңірген еңбек арқылы келетін құрметті атақ. Сондықтан да, батырлық – барлық әлеуметтік өкілдерге бірдей қаһармандық дәуірдің сынақ көрсеткіші, сынап бағанасы. Хан мен қара, бай мен кедей, бек пен нөкер өзара теңесе алатын биік меже; ерлікпен маңдай термен келетін халықтық идеал бұл» [6, 210 б.].

Халықтық эпостағы адам (батыр) түсінігін нақтылы қарау мақсатында ежелгі батырлық жырдың бірі «Қамбар батыр» дастанына тоқталайық. Мұндағы бір шындық, Қамбар атының қазақ, қырғыз ауыз әдебиетінде жиі аталатыны. Айталық, «Манас» жырындағы қазақ батыры Ер Көкшенің арғы атасы Қамбархан, су иесі Қамбар, жылқышы ата – Қамбар ата, Қамбар жұлдызы, тағы басқа әулие – киелі есім түрінде жедел еске алынып отыратыны. Дастан «Қарақасқа атты Қамбар», «Тоқсан үй тобыр, жетпіс үй жебір», «алпыс үй арғын, тоқсан үй тобыр», «алпыс үй арғын, сексен үй селдір» деп те аталып келген. Қамбар атын еске түсіретіндей тарихи деректер жоқтың қасы десек те, Қараманның бас бегі – Керейұлы Келмембет аты шежірелерде кездеседі. Керей – Шыңғысхан жас кезінде талай мәртебе болған Тұғрылхан елінің аты. Ал Ақ Келімбет, Қара Келімбет деген кісі аттары қазақтың ұлы жүзінің түп аталарының бірі ретінде шежіре деректерінде жүреді», - дейді Ә. Хасенов [1, 34-35 б.б.].

Эпостағы аңыздық кейіпкерлер мен батырлық жырдағы қаһармандар қаншама мифологиялық әдіспен сипатталғанымен, олардың түбінде бәрі-бір тарихи шындық жатыр. Мысалы, Ноғайлы дәуірінің жырларын алайық. «Ноғайлы – қазақ дәуірінің батырлық жырлары кейіпкерлерінің кейбіреулері тарихи деректерде осылай там-тұмдап кездеседі. Соның өзінде, оның көпшілігі Едіге, Мұса, Исмайыл, Мамай, Қази, Орақ, Сайын тағы басқа ноғай мырзалары болып келеді де, әдеби кейіпкерлерді бұлардан мүлде алыстата береді. Сондықтан, бұл дәуір әдеби мұраларын қарастырғанда, тарихи мырза, билерді жыр кейіпкерінің өмірдегі прототипі деп қараудан сақ болу керек. Бұл – әлі терең зерттеуді қажет ететін күрделі, қат-қабаты көп мәселе» [15, 59 б.].

Дәстүрлі қазақ мәдениетінде кісілікке жетелейтін рухани күштердің арасында намыс ерекше рөл атқарады. Намыс адамдық «Менді» қайрай түседі; «ерді намыс, қоянды қамыс өлтіреді» дейді халық. Адамның кісілік ер жетуіндегі мәдени кластарды (нәресте, бала, жігіт, жігіт ағасы (отағасы), қария) тек биологиялық немесе табиғи факторлармен түсіндіру сыңаржақтылыққа жатады.

Қазақтың қауымдық мәдениетінде туыскандық құрылымдармен қатар, тікелей қандастық байланысы жоқ жеке адамдарды қауым құрамына қосуға мүмкіндік беретін «анда», «тамыр», дос сияқты статустық ұғымдар болған. Осы жөнінде тарихшы-этнограф Ж. Артықбаев былай дейді: «Құрдастық сияқты анда да бөтен ру, алыс ұлыс, басқа жүздің адамдарын бір-бірімен жақындастырады. Тіпті кейде бөтен елдің, өзге этностың кірмелері де қазақ арасынан анда тауып, ел қатарына қосылып кетеді. «Құрдас, «тамыр», «дос», «жолдас», «андалар» нағыз туыстардан да шынайы жақын болады. Анда адамдар «сенікі-менікі» демейді, бір-бірінің бетін қайырмайды. Анда тәртібі алыс руларды, елдерді бір-бірімен туыстастырып, қоғамдық құрылымның берік негізіне өз үлесін қосады. Сонымен қатар, қазақ ішінде жан дос, дос, тамыр сияқты әріптес, замандас адамдардың бір-бірімен тіл табысып, көңіл жақындастырып, араласуына мүмкіндік беретін дәстүрлі институттар бар. Жалпы қоғамдық араластық процесінде олардың тигізер ықпалы зор» [7, 152 б.].

Халқымыздың ғасырлар бойы жинақтаған тарихи, мәдени мұрасын шашау шығармай зерттеп, оның тәлім-тәрбиелік құнды жақтарын тиімді пайдаланғанымыз жөн. О бастан-ақ халқымыз өз ұрпағын дүниеге шыр етіп келген күннен бастап, құнарлы сөздің құндағына бөлеп, әсем әннің әуезімен әлдилеп, бар жақсы қасиеттерді сәби бойына сіңіріп, болашақта тұлға, кісі, адам деген атқа кір келтірмей өсіруді дәстүрге айналдырғаны белгілі.

Әдебиеттер

1 Хасенов Ә. Қазақстан мәдениеті мен өнерінің тарихы. – Алматы: ҚазМУ, 1987. Т.1. – 138 б.
2 Тұрсынов Е. Истоки тюрского фольклора. Қорқыт. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 168 с.

3 Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Аст- Атд, 1998. – 672 с.
4 Өмірәлиев Қ. VIII-XII ғасырлардағы көне түркі әдеби ескерткіштері. – Алматы: Өнер 1985. – 293 б.
5 Раев Д. Қазақ би-шешендері: әлеуметтік-саяси ойлар және дипломатия. Алматы: ҚазХҚжәне ӘТУ, 2015.– 544 б
6 Ыбраев Ш. Эпос әлемі. – Алматы: Ғылым, 1993. – 206 б.
7 Артықбаев Ж. Қазақ этнографиясы: Этнос және қоғам. XVIII ғ. – Қарағанды: ҚМУ, 1995. – 266 б.
8 Уәлиханов Ш. Аблай // Соч.: в 4 т., 5 т. – Алма-Ата: Каз. Энцик., 1985. – 461 с.
9 Орхон-Енисей жазбалары // Екі мың жылдық дала жыры. – Алматы: Қаз. энциклопедия, 2000. – 752 б.
10 Әуезов М. Мақалалар, әңгімелер, аудармалар, пьесалар. 1921 – 1929. 1-том – Алматы: Ғылым, 1998. – 447 б.
11 Мурад Аджи. Кипчаки. Древняя история тюрков и Великой степи. – М., 1999. – 176 с.
12 Өзбекұлы С. Көшпелі қазақ өркениетіндегі құқық. – Алматы: Мектеп, 2002. – 224 б.
13 Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1975. – 380 б.
14 Құнанбаев А. Шығармалар. Екі томдық . – Алматы: Жазушы, 1968. – Т.2. – 205 б.
15 Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар. – Алматы: Жазушы, 1985. – 368 б.

References

1 Khasenov A. Kazakhstan madenieti men onerinin tarikhi. – Almaty: KazMU, 1987. T.1. – 138 p.
2 Tursunov E. Istoki turkskogo folklore. Korkyt. – Almaty: Daik-Pess, 2001. – 168 p.
3 Fromm E. Anatomia shelovekskoi destruktivnosti. – M.: Ast-Atd, 1998. – 672 p.
4 Omiraliev Kh. VIII-XII gasirlardagi kone turki adebi eskertkishteri. – Almaty: Oner, 1985. – 293 p.
5 Raev D. Kazakh bi-sheshenderi: aleumettik-sayasi oilar zhane diplomatia. – Almaty: KazHKH jane ATU, 2015. – 544 p.
6 Ibrayev Sh. Epos alemi. – Almaty: Gilim, 1993. – 206 p.
7 Artykbayev Zh. Kazakh etnografiasy: Etnos zhane kogam. XVIII g. – Kharagandy: KMU, 1995. – 266 p.
8 Ualikhanov Sh. Ablay // Sosh.: v 4 т., 5 т. – Alma-Ata: Kaz. ensik., 1985. – 461 p.
9 Orhon-Enisei zhazbalary // Eki min jildik dala jiri. – Almaty: Kaz. ensiklopedia, 2000. – 752 p.
10 Auezov M. Makhalalar, angimeler, audarmalar, pesalar. 1921 – 1929. T. 1 – Almaty: Gilim, 1998. – 447 p.
11 Murad Adji. Kipshaki. Drevnya istoria turkov I Velikoi stepeni. – M., 1999. – 176 p.
12 Ozbekali S. Koshpeli Kazakh orkenietindegi kukyk. – Almaty: Mektep, 2002. – 224 p.
13 Al-Farabi. Aleumettik-etikalik traktatttar. – Almaty: 1975. – 380 p.
14 Khunanbayev A. Shigarmalar. Eki tomdik. – Almaty: Zhazushy, 1968. – T.2. – 205 p.
15 Margulan A. Ezhelgi zhir, anizdar. – Almaty: Zhazushy, 1985. – 368 p.

Иман сақтауға – қорықпас жүрек, айнымас көңіл, босамас буын керек.

Құдайшылық- жүректе. Қалпыңды таза сақта.

Құдайдан- қорық, пендеден – ұял: балаң бала болсын десең оқыт, мал аяма!

Абай.

Молдабеков Ж.Ж.,
Мантаева Т.С.

Қазақ көркем мәдениетіндегі тұлғалық даралану үдерістері

Мақалада көркем мәдениеттегі тұлғалық кейіпкер, бейне зерттелген. Тұлғалық бейне – ерлік пен батырлық қасиеттерін бойына сіңірген, ізгі мұраттар мен игі мақсаттардың жолында құрбандыққа баруға дайын батыл да шешімді образ. Ол – құтқарушы, қорғаушы, айналасындағыларды қамқорлығына алуға дайын. Сондықтан қаһармандар адамзат санасында мәңгі сақталады әрі қарапайым халық оларға еліктеп, үлгі алуға тырысады.

Түйін сөздер: қаһарман образы, көркем мәдениет, тұлға, қазақ өнері.

Moldabekov Zh.Zh.,
Mantaeva T.C.

The processes of individualization in the Kazakh art culture

The article examines the character, the image of person. The image of person appears as a brave fellow. He is the rescuer and protector, ready to take care for others. Therefore, the image is stored in the memory of brave man and a role model.

Key words: the image of person, art culture, personality, Kazakh art.

Молдабеков Ж.Ж.,
Мантаева Т.С.

Процессы индивидуализации личности в казахской художественной культуре

В статье исследуются персонаж, образ личности. Образ личности представляется как храбрый молодец. Он спасатель и защитник, готов позаботиться об окружающих. Поэтому образ храбрецов сохраняется в памяти и является образцом для подражания.

Ключевые слова: образ героя, художественная культура, личность, Казахское искусство.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 008 (574)

***Молдабеков Ж.Ж., Мантаева Т.С.,**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық униыерситеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: zhakhan.moldabekov@mail.ru

ҚАЗАҚ КӨРКЕМ МӘДЕНИЕТІНДЕГІ ТҰЛҒАЛЫҚ ДАРАЛАНУ ҮДЕРІСТЕРІ

Тәуелсіз еліміздің әлемдік өнер мен мәдениеттің кеңістігінде өз орнын алып, уақыт өткен сайын нығайып, кемелдене түсуі қазақтың ұлттық көркем өнеріне, соның ішінде тұлғаны сомдау тәсілдеріне игі ықпалын тигізді. Осы ретте Қазақстанның көркем туындыларын ұлттық дүниетаным болмысынан бастау алатын ұлттық мүдде, ұлттық сана тұрғысынан пайымдау, бүгінгі заман талабы туғызып отырған көкейкесті мәселелердің біріне айналып отыр. Ұлттық рухтың игілігі үшін тер төгу ұлттық бірлікті, тұтастықты сақтап, еліміздің елдігіне, болашақ ұрпақтың кемелділігіне қызмет ету болып саналмақ.

Қазіргі заманғы көркем өнер өмірді философиялық тұрғыдан түсінумен тығыз байланысты. Заманымыздағы көркем әдебиет, театрлық жүйелер, бейнелеу түрлерінің көптігінде қазақ өнері халқымыздың эпикалық мұраларымен шектелмей, заманауи тақырыптарды да көрсетуге ұмтылуда. Бұл қазіргі қазақ өнеріндегі жаңашылдықты білдіреді.

Интеллектуалды ұлтты қалыптастыру – Қазақстан Республикасының дамуының басты мақсаттарының бірі болуда. Интеллектуалды ұлтты қалыптастыру арқылы біз мемлекетіміздің тұлғаларының білім сауаттылығын жоғарылатамыз, сонымен бірге, мәдениетін, рухани өркениетін дамыта аламыз, яғни, бізге қазіргі таңда сауатты, интеллектуалды адамдарды қалыптастыру үшін жасампаз тұлға бейнесін елімізге сіңдіру керек, осы мәдениеттің қалыптасуы арқылы мемлекетіміз дамыған мемлекеттермен бәсекелесе алады.

Көркем шығармашылығындағы тұлғалық бейненің қалыптасу ерекшеліктерін зерттеген ғалымдар: 1) бейнелеу суреттері мен тұлғалық мәдени рәміздер зерделенген батыстық зерттеушілер еңбектері (Р. Гвардини, Э. Кассирер, К. Леви-Строс, А. Потебня, Д. Фрезер, Ж. Делез, Ф. Гваттари, О. Шпенглер, А. Тойнби, Э. Фромм, Фукуяма, Юнг, Хейзинг, Б. Кроче және т.б.); 2) тұлғалық көркем бейнелер туралы ресейлік эстетиктер, әдебиет пен өнер теоретиктерінің шығармалары (М. Бахтин, Ф. Лосев, Л.Гумилев, В. Пропп, В. Лейбин, Д. Лихачев, В. Жирмунский, В. Руднев, Г. Гачев, Мурад Аджи т.т.); 3) тұлғалық көркем бейнелерді қазақ мәдениеті тұрғысынан суреттеуге және түсіндіруге арналған еңбектер (Ж. Молдабеков, К. Молтабарова, Г. Нұрышева, Б. Құндақбаев, А. Тоқпанов,

Ә. Сығай, Н. Шаханова, Т. Ғабитов, К. Нұрланова, және т.б.) деп айтуымызға болады.

Қазақстандық әдебиеттану, өнертану және мәдениеттану жинақтаған тарихи материалды жүйелеу жұмыстары айтарлықтай жүргізді және осыдан да келіп әр дәуірдегі өнер мен мәдениеттің көркемдік мән-маңызын анықтап қана қоймай, сонымен қатар оны түсіндіретін ғылым үшін іргетас дайындалды. Бұл сипатта 2005-2010 жылдар аралығында «Мәдени мұра» бағдарламасы бойынша шыққан 100 томдық «Бабалар сөзін», 5 томдық «Қазақ өнерін», 10 томдық «Әдеби жәдігерлерді» және т.б. атап өтуге болады.

Бұл контексте жетекші театртанушы, өнертану докторы, профессор Б. Құндақбаевтың материалдарымен берілген «Кеңес драмалық театрының тарихы» атты алты томдық еңбегін атап өткен жөн. Оның сондай-ақ «Режиссер және спектакль», «Уақыт және театр», «Мұхтар Әуезов және театр», «Заман және театр өнері», «Театр туралы толғаныстар» және басқа да жұмыстары да қазақ театрының тарихын зерттеуге арналған.

Көркемдік мәдениеттің шығармашылықтан тыс әлеуметтік, функционалды, коммуникативті және басқа да аспектілері де бар. Көркемдік мәдениетті ғылыми таным тұрғысынан түсіну бұрын оның барлық нысандарын қамтитын мәдениет семиотикасы мен семантикасы тұрғысында алдымен жүзеге асты. Мәдениеттану көркемдік шығармашылық құрылымының ішкі жүйелерін: 1) көркемдік шығармашылықтық дербес, топтық ерекшеліктерін; 2) оның ұйымдастырушы инфрақұрылымдары (көркем туындылар бойынша тапсырыс беруші және жүзеге асырушы шығармашылық бірлестіктер мен ұйымдар) мен материалдық инфрақұрылымдарын (өндірістер мен демонстрациялық алаңдар); 3) көркемдік білім беру саласы мен біліктілікті арттыру мекемелерінің жетістіктерін (оның ішінде шығармашылық конкурстар); 4) көркем шығармашылық үдерістері мен нәтижелерін ұйымдық рефлексиялауды (көркемдік сын және баспасөз, ғылыми өнертану салалары); 5) эстетикалық тәрбиелік ағарту саласы мен халықтың өнерге деген ықыласын ынталандырушы құралдар жиынтығын; көркемдік мұраны қалпына келтіру және сақтау тәжірибесін; 5) эстетика мен дизайн техникасын (ескірген және қолданыстан шыққан бұйымдарды қалпына келтіру) және халықтың көркемдік шығармашылығындағы дербес сипатқа ие бірқатар ішкі жүйені қамтиды.

Көркемдік мәдениеттің өзегін тарихи талдау мен әдістемелі өнер құрайды. Өнер ұғымы мәдениеттануда сөздің тар және кең мағынасында қолданылады. Терминнің тар мағынасында «өнер» деп көркем шығармашылық үдерісін және оның әртүрлі бітімдерін айтады.

Көне заманнан қазіргі уақытқа дейін тұлғалық кейіпкер бейнесі қандай өзгерістерді бастан кешірді? Тұлғалық бейненің өзегін не құрайды? Қазіргі заманғы тұлғалық бейне несімен ерекшеленеді?

Көне «батырлар дәуіріндегі» көне мифтерде ерлік пен батырлық қаһарман бейнесінің ажырамас қасиеттерін құрайтын. Кез келген кейіпкер тұғалық бейне бола алмайды. Қазір тұлғалық бейне қоғамдық санада мүлде қызықсық болып, ол келемеж, қалжың, әзілдің нысанына айналды ма? Тұлғалық бейне қазіргі заман мәдениетінен мүлде ысырылды деуге болмайды. Адамзат санасы тұлғалық бейнеге әрқашан мұқтаж. Адамзат санасында берік орныққан Тұлға бейнесіне деген қажеттілікті түсіндіру қиын, ол – күрделі ұғым. Сол себепті философиялық-мәдениеттанушылық зерттеуді қажет етеді.

Тұлғалық ерекшеліктерді белгілі ғалым Ж. Молдабеков былай сараптап өтеді: «Тәуелсіздікті адамның тұлғалық қабілет-қасиетінен, қимыл-әрекетінен тыс қарауға, тұлғалықтың гуманитарлық түп негізінен бөле-жара талдауға реті келмейді. Тәуелсіздік-тұлғалы істің және іргелі ұрпақтардың бір-бірімен үндестігі мен үйлесімділігі, тұлғалықтағы бітім кеңдігі мен тұрақтылықтың кепілдігі. Олай болса, тұлғалықтың ерекшелігі мынада:

– кең дала мен тұтас мекен тұлғалары тұрмыста тынымсыздық тінін таратты, қимылда жігерлі іс-әрекетті жаратты, күресте қайратымен көпті қаратты;

– сыртқы ағым мен қатынасты тәуелділік шеңберінен арылтты. Тұлғалық ортаның жайына байыппен бейімделіп, ондағы әлеуметтік-экологиялық, экономикалық-саяси және мәдени-рухани қарым-қатынасты таңдау және іріктеуде адамгершілікті танытты, туралады;

– адамның өз бойындағы ішкі байланыс пен бітімге деген тәуелділікпен қатар бекемдікті арттырып, адамдық ресурсты қоғамдық мөлшерде дұрыс қолдана білудің қайталанбас қуатын қалыптастырды;

– туралыққа кіндік, татулыққа тірек, кісілік қасиеттерге мұқияттық орнықтырды. Тәуелсіздіктегі тұлғалықтың рухы биік, көкке жетер ойы тиіп демекші, саңлақтар тұлғаланып жетілуде, өз бағытының үлесіне қасқа жолмен ұмтылуда» [1, 441 б.].

Қарапайым адам үшін тұлғалық бейне – ерлік пен батырлық қасиеттерін бойына сіңірген, ізгі мұраттар мен игі мақсаттардың жолында құрбандыққа баруға дайын батыл да шешімді образ. Ол – құтқарушы, қорғаушы, айналасындағыларды қамқорлығына алуға дайын. Сондықтан қаһармандар адамзат санасында мәңгі сақталады әрі қарапайым халық оларға еліктеп, үлгі алуға тырысады.

Қарапайым адам қаһарман бола алмайды, тұлғалық бейне болмысы үнемі ерлікпен байланыстырылады, өз бойынан кез келгеннің қолынан келе бермейтін ізгілік жасай алатын, биік құндылықтар мен қасиеттерді танытады. «Тұлғаның қасиеті – елдің арқа сүйер емін қорғаны. Қайырып айтсақ, елдік пен ерлік – өз жері мен мұрасына иелік, әр тумаға келер тиелік, Тұлғалық пен Ұлылыққа, Кәмелет пен қолбасшылыққа нық жеткізер жиелік, күштінің әлсізге қорған болар, болмысты береке-беделмен толастатар кепілдік» [1, 438 б.]. Белгілі бір қоғамдық құбылыстың мәнін, сипатын білуден бұрын, ең әуелі оның тек-төркініне барлау жасап, оны анықтап алу керек болады. Онсыз ол құбылыстың мәні мен сипаты толық ашылуы неғайбыл. Қоғамдық идеологияның құрамдас бөлігі болып есептелетін әдебиет пен өнердің тегі жөнінде де жер жүзінде ежелден қазірге дейін толассыз болжамдар айтылып, түрлі-түрлі көзқарастар ортаға қойылып келеді. Бұндай талас-талқы әлі де толастаған жоқ. Керісінше күн өткен сайын болжамдар саны молайып, пікірлер өрбіп-туындап отыр.

Жинақтап айтқанда, өнер салаларының бәрінің объектісі, пәні – адам өміріндегі әлеуметтік қарым қатынастар, ойлы сезіммен сабақтастыра алынған табиғат. Өнердің әрқайсысы өз жүйесінде өмір құбылысын терең әрі жан-жақты бейнелейді: адам портретін кескін өнеріндей дәл беретін сала жоқ; қоғамдық қатынастарды, әлеуметтік тартыстарды, күрестерді, психологиялық құбылыстарды әдебиеттен сенімді көрсететін сала жоқ; нәзік сезім, ыстық жалынды музыкадай жеткізетін сала жоқ [2]. Италия философы Бенедетто Кроче: «Эпиграмма – өнер, ендеше, қарапайым сөз оған неге жатпайды? Новелла – өнер туындысы, ал журнал хроникасындағы кез келген хабар неге ол қатарда емес? Пейзаж – өнер, топографиялық сурет неге олай емес?» – деп жазды [3, 17 б.].

Оның пайымдауынша, рухани өмірдегі ұғым атаулы – өнер. Ендеше, кез келген ұғым да өнер болса керек. Бұл жерде шын өнер шекарасы жойылады. Эстетика мен тіл білімі бір арнаға түсіп кетеді. Ал өнердің даралық сипаты, құдіреті – бейнеде.

Ғылымның бүгінгі даму сатысында бейне термині әртүрлі қырынан қаралады: 1. Философиялық ұғымда. 2. Психологиялық ұғымда. 3. Өнердегі ұғымда. Ең алдымен терминдер арасындағы шекараны айырып алмай, олардың мәнін анықтамай, біз көркем бейненің, оның ішінде әдебиеттің табиғатын түсіне алмаймыз. Сондықтан бейненің жеке-жеке тармақтарын саралау шарт. Философиялық ұғымдағы бейне – болмыстағы құбылыс атаулының санадағы көрінісі. Бұл ретте түйсік, сезім, ұғым, жеке фактілердің адам санасындағы сәулесі – бейне. Оларды біріне-бірін қарсы қоюға, шатастыруға болмайды. Жалпы бейненің ең кең мағынасы философиялық ыңғайда түсіндіріледі.

Психологиялық бейне – сезімге, адам есіне қатысты сурет. Бұл –философиялық ұғымға қарағанда аясы тар, шеңбері шағын термин. Өнердегі бейне – өзіне ғана тән пәні, объектісі бар, болмысты көрсетудің, танудың айрықша мағыналы құралы. Көркем шығармашылық қашанда іріктеуден, тәсіл-құралдарды талғап пайдаланудан басталады. Бейненің шағын, кішкентай моделіне бой ұсынайық.

Мен тауда ойнаған қарт марал.
Табаным тасқа тиер деп,
Сақсынып шыққан қиядан.

Көпке белгілі Махамбет өлеңінен алынған осы қысқа үзіндіде ерекше мәнді клетка бар. Грамматикалық форма тұрғысынан алғанда, қазақ тілінің қалыпты жүйесін бұзатын еш нәрсе жоқ. Кейбір оқымыстылар айтатын жылтыр бояу, алып-жұлып әкетіп бара жатқан әшекей-айшық та емес, жеке сөздер әртүрлі құбылыстарды қамтып, олар бірін-бірі сәулелендіріп тұр. Тұтас суретті бөлшектеп көрейік: тау, қарт марал, табан. Тау – биіктіктің, өрлеудің, мәңгіліктің тұлғасы, табиғаттың өзі. Қарт марал – тіршілік еңкейген шақтағы адам өмірін еске түсіреді. Марал – сұлулық іспеттес. Қарт марал дегенде жаңа ұғым туғандай: сфинкс, кентавр сияқты. Перзент десе, ішкен асын жерге қоятын қазақтар кейбір сәтте сәбидің табанынан сүймей ме? Қысқасы, құбылыс пен бейне арасындағы қат-қабат күрделі байланысты көргендейміз. Нақтылықтан абстракцияға, абстракциядан нақтылыққа өту жолы аңғарылады.

Абай: «Сөзімде жаз бар шыбынсыз»... Жай сөйлем, хабарлы сөйлем. Осы бағытта синтаксистік, морфологиялық талдауды созуға

болар еді, бірақ ол жазушы қиялында іріктеліп, сұрыпталып жасалған суреттің барлық қасиетін ашып бере алмайды. Мұнда да бірнеше құбылыс тоғысуынан жаңа дүние пайда болған. Бөлшектесек, бір-бірінен алшақ ұғымдар: сөз, жаз, шыбын. Егер біз қалыпты логикаға бақсақ, шыбынсыз жаз болмайды, сөзде жаз болмайды, сөзде шыбынсыз жаз болмайды. Ал, ақын бірнеше бояуларды араластыру арқылы, бірнеше сәулелерді тоғыстыру арқылы жаңа дүние жасайды. Сіз алдымен логикалық қорытынды шығарасыз, өз тарапыңыздан тағы да ойланасыз.

Сонымен, бейнелілікті болмыстың фотографиясы деп ұқпаймыз, суреткер қиялымен екшелген құбылыстардың бірін-бірі сәулелендіру арқылы туған соны әлем деп білеміз. Жалпы бейнелілік табиғатына байланысты теориялық пікірлер айтқан еңбектер көп. Өткен ғасырдағы украин тілшісі һәм әдебиетшісі А.Потебняның көрсетуі бойынша, сөзде екі қабат бар: сыртқы қабат – ұғымдық қабат, ішкі қабат – бейнелік қабат. Керісінше, сыртқы қабат – проза, ішкі қабат – поэзия. Бұл оқымысты әрбір сөздің шығуын құбылыстар арасындағы ұқсастықпен, іргелестікпен қабыстыра қарайды. Заманы өткен соң, уақыт ауысқан сайын, сөз өзінің әуелгі бейнелік қалпынан, құбылыспен байланысқан жүйесінен бірте-бірте айрылады. Былайша айтқанда, сөздің бедері ескіреді. Сөйтіп ол бейнесіз сөзге айналады. Мысалға «город» деген сөздің шығу тегін «қамал, қорған» деген ұғыммен байланыстырады. Потебня: «Сөз – көркем шығарманың барлық қасиетіне ие» дейді [4, 167 б.].

Осы арнада жүріп отырып, біз де өзіміздің ұлттық топырағымызда, бейненің кейбір тілге қатысты мәселелерін қарастыруымызға болады. Қазақта «үркер» деген сөз бар. Дала төсінде тіршілік кешкен сахара перзенті үшін аспан романтикасы қисапсыз. Ішіне пышақ айналмайтын, жетесіз жанды «бақай құрт» дейді. Қадым заманның жүйрік билері төбеге, шаңыраққа қарап сөйлейтін дағдысы екен. Бұл деталь – бір ұлттық ерекшелігі. Жұлдыздың табиғатына сәйкес қозғалысты, таң алдында түнмен қоса күн жарығынан үріккендей, еріп кетуін, үркіп, қашып кетуін халық дәл аңғарған. Үркер – жұлдыздың атын ғана емес, затын анықтайтын сөз. Қазақ сөз өнері өзінің көркемдігімен танымал:

Жерің анау – жасыл жолақ кілемдей,
Желің мынау – жігіт айтқан өлеңдей!
Көлің анау – той қып жатқан ауылдай,
Күнің мынау – елжіреген енеңдей [5].

Бұл өлеңнің бойындағы негізгі принцип – екі құбылысты қатар алу. «А» және «Б», «А» – «Б» сияқты дейді. Яғни бір құбылыс екінші құбылысты бейнелейді. Екі құбылыс бірін-бірі сәулелендіреді, бірақ бұл екеуі тең емес. Осы өлеңнің бойынан біз көркем бейненің төменгі стадиялық формаларын көргендей боламыз. Егер ғылымдық ұғыммен, формуламен сөйлетсек, «А» – «Б» сияқты демейді, «А» мен «Б» тең дейді, ғылым кесіп айтады, қолымызға ұқсатып айтады, сәулелендіріп айтады. Қазақтың той жасап жатқан ауылын көз алдыңызға келтіріңізші! Жылмиған, сақал-мұрттан жұрдай шалдар емес, сақалдары белуарына түскен шалдар, сұлу қыздар, сері жігіттер. Қасиетті ана.

Л. Толстойдың «Глаза Катюши черные, как мокрая смородина» деген сөйлемін еске түсірейік. Екі жазушының принципі ұқсас келіп отыр, оқушы қиялына оқыс әсер етті, арғысын өзі жалғастырады. Бейнеге бірінші тән қасиет – ұлттық ерекшелік, ұлттық бояу. Олай болса, ешбір суреткер ешқашанда тілге, ұлттық бояуға зорлық жасай алмайды. Біз мысалға келтірген жоғарыдағы қарт марал, шыбынсыз жаз, той қылып жатқан ауыл – дегендер қазақ ұғымдары. Өнер өзінің даму сатысында мифтік идеялар, діни ықпалдарға да түсті. Бері келе ғана ол қоғамдық, әлеуметтік проблемаларды көтере алатын биік дәрежеге жетті. Өнердің даму жолынан біз адамның болмысты игеру процесін, соны тану принципін көреміз. Қашанда өнерге негіз болатын – болмыс, болмыстағы құбылыстар. Әрине, жалпы құбылыстар емес, дара сипатты, жинақталған мәні бар құбылыстар. Сондықтан да әдебиеттану ғылымында өмір және өнер, өмірлік шындық және көркемдік шындық төңірегінде талас пікірлер көп.

Кейбір эстетиктердің айтуынша, көркемдік шындық – өмірді әшекейлейтін бояу; көркемдік шындық тек суреткердің қиялында ғана туады; бұл – таза эстетикалық категория; оның болмыста негізі, тамыры жоқ. Біз осылардың үшеуіне де қосылмаймыз, қабылдамаймыз. Ұлы неміс жазушысы Гетенің мына сөздері еске түседі: Мен шығармаларды тек данышпандық арқасында ғана жазған жоқпын, олардың тууына мың сан дүние, адамдар нәр берген. Олар – ақымақтар һәм ақылдылар, естілер һәм есіріктер, балалар, жігіттер һәм шалдар; бәрі де бастарындағысын, не ойлайтындарын, қалай тірлік етіп, қандай қарекет қылатындарын айтқан. Мен үшін оларды жинап, өзгелер еккенді орып алудан басқа ештеңе де қалған жоқ [6]. Көркемдік шындық жазушы қиялы арқылы екшелген, сұрыпталған,

идеологиялық мақсат тұрғысынан бейнеленген шындық. Бұл – өмірлік шындықтың көшірмесі емес. Ол – шашылып жатқан, араласып жатқан, жүйесіз, үзік-үзік құбылыстардың басын біріктіреді, соны сұрыптайды. Бұл орайдағы ең шешуші фактордың бірі – суреткер қиялы. Суреткердің қиялы – ешбір ғалымның қолында жоқ құрал. Суреткердің қиялын батырдың семсерімен, әншінің даусымен, күннің нұрымен, рентген сәулесімен салыстыруға болады. Пәни тіршілікте жазушы – көптің бірі. Тіпті көзге қораш, ол екі иығын жұлып жеген пысық емес, тек шабытты шақтарында ғана биік, оның көзінің көрмейтін нәрсесі, шалмайтын қалтарыс – қапысы жоқ. Суреткер қуаты – талант, сыйынар пірі – қиял шабыт.

Қазақ көркем мәдениетіндегі ең биік сомдалған кейіпкер және көркем бейнесі өте жоғары деңгейде берілген тұлға – Абай Құнанбаев. Абай былай деуші еді:

Адамның кейбір кездері
Көңілде алаң басылса,
Тәңірінің берген өнері
Көк бұлттан ашылса;
Сылдырап өңкей келісім,
Тас бұлақтың суындай,
Кірлеген жүрек өзі үшін
Тұра алмас әсте жуынбай.
Ызалы жүрек, долы қол,
Улы сия, ащы тіл
Не жазып кетсе, жайы сол,
Жек көрсеңдер өзің біл [7, 167 б.].

Осы бір жауһар туындыда суреткер зертханасы данышпандық шеберлікпен ашылып, шабыт сәтінің гөзәл суреті жасалған. Ақын стихиясының керемет сыры, рух, пафос бар мұнда. Мұхтар Әуезов ауылдан тоғыз жасында кеткен, содан кейінгі өмірі, бар қуанышы, қайғысы, жеңген, жеңілген күрес шақтары қала төсінде өтті. Бірақ қазақ даласын жыр етуде оның алдына түскен ешкім жоқ. Жазушы үшін шығармашылықтағы ең керекті нәрсе, басты шарт – көзбен көріп, құлақпен есту, қолмен ұстау, дерек жетегінде кету емес, материалды эстетикалық тұрғыдан игеру, құбылыстардың жігін ажырату. Жез бен алтынның, тас пен алмастың айырмасын бірден тану. Қашан да қиялдан қосусыз көркем шығарма жасалмақ емес. Өмірде Абай үш рет некеге отырған. Бірақ Әуезов Еркежанмен арақатынасты өз мұратына орай әдейі өзгерткен. Өйткені ұрпақ үшін көп әйел алған Абай емес, ақын Абай қымбат. Романдағы Абай – өмірде болған Абайдың сүлдесі емес, ол – біздің халқымыздың ұлттық бейнесін жинақтаған тип.

Күні бүгінге дейін Тобықты шалдары Қодар мен Қамқа арасында сұмдық болғаны рас еді деседі. Солай-ақ дейік тіпті, бірақ ол патологиялық ауру психологияны көрсететін дерек қана. Әлеуметтік романға мүлде қажетсіз нәрсе. Қиялдан қосудың көркем шығармадағы қызметті орайына ұлы жазушының тәжірибесінен көптеген қызық дерек табамыз. Қазақ әдебиетінің тарихында Айдар деген ақын жоқ, «Абай» романында айтылатын Дәрмен деген ақын да тарихта болмаған. Бұл ретте Толстойдың Наташа бейнесін қалай құйып шығарғаны еске түседі. Дәрмен – қазақ тіліне «Ләйлі-Мәжнүн» дастанын парсы тілінен аударған, Пушкинді, Толстойды қазақ сахарасына таратуға ат салысқан ақын, тарихшы, философ, Абайдың немере інісі Шәкәрімнің бейнесі. Оның кейбір сипаттары – Шұбар, Керім характеріне негіз жасады. Сөйтіп, әйгілі «Еңлік-Кебек», «Қалқаман-Мамыр» дастандарының авторын, көп ән шығарған композиторды Әуезов өлтірмеген, оны Айдар, Дәрмен арқылы тірілткен. Жеңгелері Абайды жас кезінде Телғара десе, інісін Айдар деген. Сонымен, қашанда көркем шындықтың негізінде өмірлік шындық жатады.

Кейбір жазушылар қаһармандарын тірлікте болған адамның бейнесіне лайықтап жасайды. Бұл ретте И. Тургенев, М. Горький шығармаларын еске түсірейік. Бейнеге арқау – прототип. Бірақ суреткер бір фактіні негізге алып отырғанмен, шығарма жазу үстінде жалпы мақсатқа орай қиялдан қосып, ситуацияларды қалауынша өзгертсе керек. Қазақтың заманында шыққан үлкен қоғам қайраткері, алысқа атылған жебе Тұрар Рысқұлов әкесінің басынан өткен оқиғалар әйгілі Бақтығұл бейнесінің өмірлік арқауы болды. Қазақта ит асыраған, құс салған, саятшылық еткендер көп десек те, бұл төңіректе жасалған реалистік полотно «Көксерек» қана.

Өмірлік шындық пен көркемдік шындықты қарама-қарсы қою өнердің өресін кесіп, алдын тұйықтайтын жат тенденция. Үлкен прозалық, драмалық туындылар өз алдына, поэзияда да әр түрлі фактілер қызық қалпында пайдаға асады. Мәселен, Брюсов «Менің Пушкинім» деген еңбегінде әйгілі «Мыс салт атты» поэмасының өмірлік материалын жан-жақты зерттеген. Тарихшы, географ Бергтің «Санкт-Петербургте болған барлық су тасқындарының егжей-тегжейі» (1826 жылы шыққан) кітабындағы жеке детальдарды ғана емес, Пушкин тіркестерді, жеке сөздерді алғанын зерттеушілер ашып берді. Өмірлік материал көркем шығармаға енгенде,

оны бүлдірмейді, қайта нәр береді, қанат бітіреді. Осы орайда, біз жалпы бейне жасаудағы басты факторлардың бірі – типтендіру, жинақтау принципіне тоқталуымыз керек. Рас, қашан болмасын, өмірден терең еш нәрсе жоқ. Бірақ көркем шығармаға сүйек ету үшін құбылыстарды суретші іріктейді, сұрыптайды. Бұл үдеріс тек қана санға емес, сапаға қатысты құбылыс.

Деректің әлеуметтік мәнін айқындау, етенелігін күні бұрын сезіну, құбылыстардың даму тенденциясын барлау деген сөз. Көркем шығарманың сапасы, құны, негізгі қасиеті – бейнеленген объектісімен, кейіпкерлер нобайымен оп-оңай айқындалмайды. Өнер құбылыстарды философиялық тұрғыдан терең бейнелеу үшін адам характеріне, мінезге зер салады. Әдеби ұғымдағы характер – адамның белгілі бір жәйтке өзінің қатысын білдіруі, басқаға қарағанда даралық ерекшелігі, жанды, өміршең қалыптағы бөлек сипаты. Характерді бейнелеу әдебиетте бірден пайда болған жоқ. Аристотель «Поэтикада» көркем шығармаға қажетті ең шешуші шарт, бірінші шарт –128 сюжет деген. Расында, көне грек трагедияларындағы, «Одиссея», «Илиада» эпопеяларындағы негізгі тірек – оқиғалар жүйесі. Осы пікірді түркі халықтарының эпостары жайлы да айтуға болады. «Алпамыс», «Ер Тарғын», «Қамбар» жырларында мінездік, характерлік даралықтан гөрі, фабулалық айырмашылық мол. Ал, орта ғасырдағы Европа әдебиетіндегі бірталай бейнелердің өзегінде көп қайталанатын діни, мифтік әрекеттер жатыр. Бейненің характерлікке жетуі – реалистік әдебиетке тән сапалық қасиет.

XX ғасырда үлкен суреткерлер бейненің ішкі, соны мүмкіндіктерін ашты. Жюль Верн мен Уэллстің романдарын салыстырсақ, арасында көп айырмашылық бар. Жюль Верн шығармаларындағы мол фактілер ғылымнан, әртүрлі зерттеулерден алынған. XX ғасыр суреткері Уэллс шығармаларындағы басты конфликт – әлеуметтік конфликт, соларды ғылыми идеямен байланыстыра беру, астастыру. Бүгінгі таңда өнер адам тағдырында қандай бұралаңдар, қандай ащы зар, қандай алапат ерлік болса, бәрін бейнелей алатындай, өмірдің өзіне ұқсас түр тапқан. Мазмұн мен пішін арасындағы қазіргі байланыс бұрынғыдан әлдеқайда күрделі. Бұл ретте Карл Маркстің «Пішін – мазмұнның ішкі рухани көрінісі» деген пікірі еске түседі. Нәзік өрнектің бір қылы үзілсе, бүкіл шығармаға нұқсан келері сөзсіз. Дәуірге, осы заманға лайық, әрбір адам өзінің ішіне үңілген, тұлға даралануы күшейіп, психология күрделене түскен, адамдар арасындағы қым-қиғаш қатынас тереңдеген кезеңге лайық туған түр Шыңғыс Айтматовтың әр шығармасында жаңғырып көрінеді. «Ана–Жер-Анадағы» ой ағымынан «Қош, Гүлсарыдағы» ой ағымы мүлде бөлек. «Ғасырға тете күн» романы тіпті басқа.

Еуропаның модернистік жаңа әдебиетіндегі түр мәселесі Марсель Пруст, Джеймс Джойс, Франц Кафка шығармаларына байланысты сөз етіледі. Бұлардың бәрін ұқсас көрсететін ортақ нәрсе: адам психологиясының терең де күрделі қабаттары сан-алуан формалық тәсілдермен бейнеленген. Қашанда бейне объективті дүниенің субъективті сәулесі, ешбір өнерпаз бұл ықпалдан шет қала алмайды. Альбер Камюдің негізгі шығармалары топталып басылды. Оның да басты принципі «объективизм» еді. Бірақ «Оба» повесін оқысаңыз, жазушы пікірі мен көркем шығарма арасында қанша алшақтық жатқанын көруге болады. Өмір құбылыстарын бейнелемей, өмір туралы толғамай, әдебиетке қадам баса алмайтыныңа тағы да көзің жетеді.

Шыңға шыққан бейне, үлкен талант қолынан туған типтер уақытқа, заман тосқауылдарына, ұлттық айырмашылықтарға, нәсілдік өзгешеліктерге бағынбайды. Осы іргеден көркем шығармашылық пен дүниетаным арасындағы диалектикалық байланыс пен қайшылық туады. Революцияны түсінбеген Лев Толстойды Ленин «Орыс революциясының айнасы» деп бағалады, монархияны жақтаған Бальзак – Марксті, Энгельсті таңғалдырған романдардың авторы. Бұл тылсым, ұғынуы қиын құбылыс емес. Суреткер қиялы арқылы, дарыны арқылы өмірді негіз ете отырып, жаңа бір дүние жасайды, ол кемпірқосақ сәулесіндей алуан бояулы жарқыраған, мағыналы, соны әлем. Бұл ретте өнер ғылымнан, оның көп салаларынан ілгері кетеді.

Тұлға − жеке адамның өзіндік адамгершілік, әлеуметтік, психологиялық қырларын ашып, адамды саналы іс-әрекет иесі және қоғам мүшесі ретінде жан-жақты сипаттайтын ұғым. Адамның әлеуметтік қасиеттерінің жиынтығы, қоғамның даму жемісі және белсенді қызмет ету мен қарым-қатынас орнату арқылы жеке адамды әлеуметтік қатынастар жүйесіне енгізудің жемісі. Ж. Молдабеков өзінің «Қазақтану және жаңару философиясы» атты еңбегінде атап өткендей, «тұлғаның бағыттылығы − тұлғаның іс-әрекетін бағдарлайтын және нақты бар жағдаяттан біршама тәуелсіз, орнықты түрткі-ниеттер жиынтығы. Тұлғаның бағыттылығы оның мүдделерімен, бейімдерімен, сенімдерімен, мұраттарымен сипатталады және бұлар арқылы адамның дү-

ниетанымы білінеді. Тұлға – тәрбиеші, өзін де, өнімді де еңбекпен жасайды. Нағыз тұлға – елін сүйген, елін сүйетін ерлер. Олар елдегі кемшіліктерді қалай түзетуге болатынын, оны түзету жолдарын ойластырады, сол үшін айтысады, тартысады. Бірақ кішіні қорлауға, ауыр еңбекпен жазалауға бара бермейді» [8, 177 б.].

Адамның әлеуметтік-мәдени келбеті оның «Менімен» байланысты. Әдеп адамның бірлесе өмір сүру тәсілі болғандықтан, оның басты белгісіне адамдық қатынастардың мәдени деңгейі жатады. Бұл міндетті түрде Мен – Сен – Ол мәселесін алға қояды. XIX ғасырдың өзінде-ақ Абай мұны жазып кеткен:

Өлсе өлер табиғат, адам өлмес,
Ол бірақ қайтып келіп, ойнап-күлмес.
«Мені» мен «менікінің» айырылғанын
«Өлді» деп ат қойыпты өңкей білмес [7, 225 б.].

«Мен» таза тән де, таза жан-рух та емес, олардың айырықша біріккен бітіміне жатады. Өзіндік сана тұрғысынан «Мен» және тұлғаны айыра білу керек. Ұғымның кең мағынасында тұлғаға оның тек өзі емес, сонымен қатар «менікі» деп атай алатын барлық нәрселері жатады (тәні, жаны, рухы, үйі, әйелі, балалары, достары т.т.). Мені үшін ол бар қайраты мен күшін аямайды. Егер адам туралы ғылымда Меннің жан мен тәннен тұратындығына көбірек назар аударылып, тұлғаның үш элементіне жататындарына денелік, әлеуметтік және рухани тұлғалар аталып өтіледі. Тұлғаның денелік аймағына оның тәні ғана емес, оған қоса киетін киімі, тұрмыстық заттары т.т. жатады. Алайда, тұлға ұғымы жоғарыдағы жіктеудің екінші және үшінші деңгейлерімен тікелей қатысты.

Қазақ тіліндегі әдебиетте тұлға елі мен жерінің қорғаушысы, басқаларға «сүйеніш болатын адам» мағынасында қолданылады. Яғни, тұлға болу әрбір адамның қолынан келе бермейді, ол ерекше әдепті адамдарға ғана тән. Оны мысалы, Жамбылдың мынандай сөздерінен: «Батыр тұлға бола алмай, Елдің түгі жығылды, Үш бөлінді көп дулат», немесе «Қамбар батыр» эпосындағы: «Бөтен туған бала едің, Жұртқа тұлға болғандай, Сол себепті, сені тежеймін» анық көруге болады. Сол себепті азаматтық әр адамның имандылық, әлеуметтік сапа-қасиеттерін білдіретін болса, пенде болу көптің бірі болу ғана болса, тұлға болу – елден ерекше болуды, қатардан алға бөлініп шығуды қажет етеді.

Тұлғаның мәдени оппозициясына «пенде» жатады. Әдетте бұл ұғым діни мағынада да қолданылады. Жалпы алғанда, «пенде» түсінігі «көптің бірі», «жаратылыстың нәтижесі» дегенді білдіреді. Ол күнәға жиі батады, «пендешілік» жасайды. Пенде – қатардағы тірі жан, көптің бірі болып, жарық дүниеде өмір сүруші, «жаратушының құлдарының бірі». Ал «домалақ, жұмыр басты пенде» дегенде көпшіліктің бірі есебінде, ел санатында жүруді айтады. «Пенденің» осындай «орташыл», «көпшілдеу» ерекшеліктерінің «басым» екендігін ескертіп, жоғарыда сот үкіміне кесілген, қамауға алынған қазақтың заң тілінде «азамат» түсінігіне «пенде» деген атаудың сәйкес емесін айтып, оған тек «бодан» деген нақтылы, оның жағдайына жайма-сай атау сөзді ұсынамыз. Ал «адамның пендешілігі» деп, сотқа тартыла қоймайтын күнәні, біле тұра жасаған қателіктерді, имантаразылықты бұзуды, басқаға қастандық ойлау сияқты нәрселерді ғана айтуға болады.

Тұлғаның дамуы − білім беру міндеттері тұрғысынан екі мағынаға ие: 1) тұлғаны қоғамдық өмірдің әртүрлі саласына жауапкершілікпен қатысуға тәрбиелейді; 2) жеке адамның жан-жақты үйлесімді дамуы, зияты, ақыл-ойы, еркі, сезімі мен оңтайлы логикалық-эмоциялық-психологиялық сапалары мен көзқарастары. Тұлға психологияда өзінің өмір жолын белгілей алатын, қайталанбас даралық ерекшелігін сезінетін субъект. Тұлға адам ұғымынан гөрі нақты мағынаға ие. Өйткені, адам тұлғалық сипатты иелену үшін өз «менін» өзге «меннен» ажыратып, есейіп, өз бетінше дербес әрекет ету мүмкіндігін ашуы керек. Яғни, белгілі бір мәнді іспен айналысатын, азды-көпті білімі, өмірлік тәжірибесі, дүниетанымы мен сенімі бар адамды «тұлға» деп атайды. Қазақ ұғымында адам мұндай азаматтық атқа бозбалалық шақта ие бола бастайтынын «Он үште отау иесі» деген мақалдан көруге болады.

Халықта өзінің өнегелі істерімен, имандылығымен ерекшеленген адамды ерекше қастерлеп, «кісілігі бар тұлға» дейді. Тұлға бойындағы адамгершіліктің көрінісі ар-ұятқа кір келтірмеуінен, намысын жоғары ұстауынан байқалады. Тұлғааралық қатынас − этнопсихологияда әрбір тайпаның, халықтың ұлттық дәстүрге байланысты әдет-ғұрыптары, салт-дәстүрлері және т.б. Тұлғааралық қатынас әрбір халық пен ұлттың этностық қарым-қатынас ерекшеліктерімен өзгешеленеді. Мысалы, қарым-қатынастың абысын-ажын арасындағы сақина-жүзік, білезік алмасу; ер-азаматтар арасында ер-тоқым алмасу; сауға тарту, сәлемдеме жолдау және т.б. түрлері болған. Сол сияқты, ізет, құрмет, сыйластық

сезімдері де адамдар арасындағы қатынастың бір түрі болып саналады. Тұлғалық белгілер − адамның даралық ерекшеліктерін көрсететін, психологиялық және физиологиялық элементтерін және оның ойлауы мен қылығын сипаттайтын өмір бойы қалыптасатын психофизиологиялық жүйе. Тұлғалық белгілер теориясы − негізінде «тұлғаның ерекшелік белгілері» деген ғылыми анықталған терминді қарастыратын тұлға теориясы.

Баяғы Аристотель заманынан күні бүгінге дейін адамнан және оның өмірінен тыс ешқандай сөз өнерінің де, өнер туындысының да болмайтыны дәлелденуде, бұл − дәлелдеуді қажет етпейтін ақиқат. Өйткені, өнер туындысының бәріне ортақ мазмұн-адамның ойы, арманы, мұраты, құштарлығы; өнер туындысының қай түрі болсын, әрқайсысы өз мүмкіндігінше өмірдегі, қоғамдағы адам тіршілігінің мәні мен маңызын суреттейді. Ойдан шығару арқылы жазушы болашақ көркем бейненің эскизін алдымен өзі ойша жасап, көз алдына ойша елестетеді. Суреткердің (көз алдына) өз ойында нақты түрде мүсінделмеген, көз алдына затты түрде елес бермеген бейне оның шығармасында тірі қаһарманға айналуы мүмкін емес. Көркем таланттың айрықша құпиясы мен күйі суреткердің өз жасамақ болған көркем бейненің кескін-кейпін түр-тұлғасын өзінше көре білу қабілетіне осыған орай қиял құпиясына ойдан шығара білу күшіне байланысты.

Сонымен творчестволық фантазия яғни ойдан шығару шығармада суреттелер шындықтан шалғай жатқан оқыс нәрсе емес, сол шындықты сұрыптау саралау тәсілі: шындыққа суарылған адам тұлғасын әрі жинақтау әрі даралау тәсілі образға апарар жол осылай басталады. Образдың қазақшасы − көркем бейне, ең қарапайым мағынасында образ − суреттеу сөзі. Көркем әдебиеттің оқыған адамды баурап алар, оның жан дүниесіне әсер етер құдіретті күші оның образдылығына байланысты. Әдебиеттегі адамның ішкі болмысы тек мінездеу, я болмаса, күйініш-сүйінішін суреттеу жолымен ғана жасалмайды, оның өзін сөйлету арқылы да танытуға болады. Өйткені, әркімнің сөйлеген сөзінен оның бүкіл ішкі жан сарайы, өзіне тән психологиялық өзгешелігі − ақылы, ойы, сезімі, ұғымы, нанымы, танымы, білімі, мәдениеті, т.б. анық байқалады.

Көркем бейненің жасалу тәсілдеріне лайық бейнелеудің түрлері туады. Көркем бейненің жасалу тәсілдерінің әр алуандығы сияқты, оның түрлері де әр алуан. Көркемдік әдіс тұрғысынан келгенде, образ екі түрлі: романтикалық көркем бейне, реалистік көркем бейне. Әдеби тек тұрғысынан келгенде, көркем бейне екі түрлі: эпикалық көркем бейне, драмалық көркем бейне. Ал жалпы жасалу тәсілдеріне бақсақ, көркем бейне тағы да бірнеше түрлі болады: юморлық көркем бейне, сатиралық көркем бейне, фантастикалық көркем бейне, трагедиялық көркем бейне, каһармандық көркем бейне және т.б. Әдебиеттегі көркемдік әдістер мен ағымдарға кейін тоқталамыз, сондықтан сол әдістерге орай романтикалық және реалистік бейнелер жөнінде кейін сөз етеміз.

Эпикалық көркем бейне − әрі нақты, әрі затты тұлға, кәдімгі тірі кісідей сөзін құлақпен естуге, мінезін ұғуға, қимылын бақылауға болатын, бүкіл өмір жолын бар бұралаңымен байқауға, өскен ортасын барлық ойы-қырымен байыптауға болатын күрделі, кесек қаһарман. Лирикалық көркем бейне − сыршыл өлең-жырлардағы ақынның өз бейнесі; оның ішкі бітімі; ақынның мың иірім көңіл-күйінен нәзік сыры мен салқын сезімін өріліп жасалған, өзгеше кейіпкер. Эпикалық көркем бейне нақты болса, лирикалық көркем бейне – шартты. Драмалық көркем бейне − өмірдің өз аясында-сахнада көзбе-көз, қолма-қол жасалатын көркем бейне. Драмалық көркем бейненің эстетикалық және тәрбиелік мәні орасан үлкен, әрі күшті. Драмалық көркем бейненің эстетикалық және тәрбиелік мәні орасан үлкен, әрі күшті. Драмалық көркем бейне оймен қатар іске, сезіммен бірге қимылға құрылады. Юморлық көркем бейне − күлкілі кейіпкер, юмор-өмірдегі кісі күлерлік құбылыстардың өнердегі сәулесі. Күлкі − өмірдегі ескі мен жаңаның арасында болып жатқан күрестің жауынгерлік құралы. Юморда күлкілі құбылыстардың ең бір зілсіз, зиянсыз түрлері алынады, мұндағы күлкі − әзіл; ал әзіл келемежге айналса − ирония, келемеж ащы мысқылға айналып, сын үдей түссе − сарказм болғаны.

Қазақ әдебиетінің тарихына үңілсек, баяғы Қожанасырдың күні кешегі Мырқымбайға дейін талай юморлық тамаша көркем бейнелерді атауға болады. Мұндай көркем бейнелер арқылы суреттеп отырған өмір шындығын жинақтайды, адам мінезін ашады, әдеби бейнені даралайды. Сонымен қатар мұндай жағдайда күлкі оқырманға айрықша әдемі әсер етеді, көркем шығармаға өзгеше эмоциялық жылылық әкеледі, жайдары шырай береді. Сатиралық көркем бейне − ұнамсыз тип. Сатира өмірдегі кеселді, келеңсіздікті, кері кеткендікті қаза қопарып, көптің алдында қағып, сілкілейді, мысқылмен

түйрейді, сықақ етеді, көпті одан түңілтеді. Өмірдегі келеңсіз құбылыстарды аяусыз сынап, адамдарды ілгері басуға, кедергіні жоқ етуге жұмылдырады. Сатира да күлкіге құрылады, бірақ мұндағы күлкі – жай әзіл, әжуа емес, ызалы күлкі. Юморда түзеу мақсаты жатса, сатира да жою, жоқ қылу мақсаты жатады.

Шын өнер иесіне оны қоршап, қолдап сүрінсе – сүйеп, жаңылса – түзеп отыратын қамқор қауым керек. Ақындық-шешендік өнердің өсіп-өркендеуіне қажетті жағдай еркіндік, ешкімнен қысылмай, қымсынбай еркін сөйлеуге бостандық, сөз бостандығы керек. Бұл жөнінде де қазақ қауымында сөзге тыйым салынбаған, сынға да шек қойылмаған. Қазақтар ежелден шешен халық болған. Соған орай ойын-сауықтарының біршамасы осы сөзге байланысты туып, дамыған. Олар өздерінің шешендігін тәлімді тәрбиенің немесе жақсы тектен шыққандығының дәлелі деп санайды. Шешен кісі әңгімеге бел шешіп араласқан кезде шешендік сөздер мен әдемі теңеулер шегінен аса төгіліп, олар дауысын көтере, қолдарын сермей отырып, сөйлегенді қатты ұнатқан.

Бұл жайында қазақ даласына жер аударылған поляк революционері А. Янушкевич «Қазақ даласына сапар шегуден туған күнделік пен хаттар» деген кітапта қазақ ақыны Орынбаймен, дала Сократы аға сұлтан Құнанбай Өскенбайұлымен кездесуін қазақ халқының ас беру, қыз ұзату, бәйге қосу сияқты салт-дәстүрін өз көзімен көріп, қарапайым тілмен аса қызыға жазған. Ол Құнанбай туралы былай дейді: «Құнанбай – бейне бір сөйлеп тұрған машина тәрізді, немесе бұралмаған сағат сияқты. Әлгі сағатты бұрап қалсаң болғаны, ешбір тоқтаусыз сөйлеп жүре беретін шексіз шешен адам. Оның алдына әр минут сайын кеңес сұрап қазақтар келіп жатады. Ал ол болса, екі бүйірін таянып алып, бейне бір дана абыздай төгіле, тоқтаусыз сөйлеп, келелі кеңес беріп отырады. Ол екі сөзінің бірінде шариғаттан мысал келтіріп, ешбір мүдіріссіз сөйлегенде таңғалмасқа шарең жоқ. Үкіметтің жарлығы мен қаулы-қарарларынан мысал келтіргенде кітап оқып отыр екен деп қаласың» [9, 117 б.], – дейді.

Атақты ғалым В.В. Радловтан тағы бір куәлік келтірейік: «Өздерінің туыстас түрік тектес елдерімен салыстырғанда қырғыздар да, қазақтар да сөзге шешендіктерімен ерекше көзге түседі. Олардың шешендіктеріне, шынында да, таңғалмасқа болмайды. Қазақтар сөйлегенде ешбір мүдірмей, күрмелмей есіп жүре береді, ойларын дәл айқын етіп бере білумен қатар, сөз, сөйлемдерін белгілі бір дәрежеде әсемділікпен безейді, әңгімелесіп отырғанның өзінде жай сөйлемінде, не жайылма сөйлемінде болсын, ырғақ байқалып және жиі кездеседі. Өлең шумақтарында ғана ұшырайтын сөйлем түрлері жәй сөздердің өзінде іргес-тіркеске келіп жатады, тыңдаушыларға өлең тәрізді әсер береді… ырғаққа құрылған сөздерді дүниедегі көрген өнердің жоғарғы сатысы деп ұғынатын, суырылған шешендікке жаны рахаттанатын. Сондықтан да қазақ халық әдебиетінің дамуы жоғарғы сатыға жеткен» деп жазды [10].

Сөз өнері – ата-бабаларымыздың қанына сіңген қасиет. Сонымен, сөз мәдениеті дамыған, не түрлі шешендер мен ақындар туғызған қазақ халқының мәдени өміріне, оның кейбір жеке салаларына ой жүгіртіп көрелік. Қазақ сөз өнерінің ең алып тұлғасы – Абай.

Абай тұлғасы пендешілік пен тобырға қарсы күресте, адамды жатсындыратын қаулаған қылықтармен тіресуде шынықты. Өйткені, ол өзіне үйреніп, тұйықталған жан құмарлықтың құлы, әлжуаздықтың тұтқыны болып қалатынына, ал жаңа талапқа әлсіз тобыр тіршілікке жат көзбен алаңдап, далаңдаудан өктемдікке ауытқитынына күдіктенбеді.

Абай – ыстық жүрек, қайсар ерік, терең парасат теңдігін тапқан ерекше тұлға. Ол – адам дамуының жоғары шоқтығына жеткен бапкер. Оған себепкер болған тағы бір жағдай бар. Абай болмысы қазақ халының үш бірдей өлшемінде – тартыста, шегіністе, шабуылда шынықты. Әлгі тартыс, шегініс, шабуыл қазақ әрекетінде үш бірдей күшті – оң жағымды, теріс-жағымсыз және бейтарап күшті қалыптастырды. Қазақ бойындағы және Абай мінезіндегі осы үш бірдей күштің арасалмағы бір-біріне сәйкес келе бермеді. Тек Абайда әр күштің анағұрлым белсенді, айқын, қарқынды болғаны даусыз. Қарқын тұрмыстағы сырты бүтін, іші түтін қарекеттен ғана қуат алған жоқ. Оның қозғаушы күші – ішкі рухани қайшылықта. Осыдан Абай-индивид пен Абай-тұлғаның қалыптасуы, дамуы бірде қабаттасты, бірде кезектесті, біртіндеп рухани күштің үстемдігі орнады [11, 73 б.]. «Абай тұлғасы – оның даналығында. Абай даналығы – жүрек үнінде, парасатты сөзінде, сүйіспеншілік үмітінде;

– қарсыласынан асып түсетін білімдарлық, сезімталдық, еріктілік икемділігінде;

– қазақты қор қылатын кеселдерден сақтандыратын талап, ұғым, махаббат сияқты рухтың ең мықты қайнар көзінде, қуат аймағында;

– тұтастық пен тыныштықты туралайтын, татулықты тәрбиелейтін тоқтамында;

– шығыс пен батыс мәдениетін үйлестірген шеберлігінде» [12, 76 б.]

Адам болмысының сырын адамгершілік ашады. Адамгершілік адамдар арасындағы қарым-қатынас пен қабілеттен туындайды. Әркімнің өмірдегі өз орнын білуі және кісілік қасиетті құрметтеуі – адамгершіліктің көріністері. Адамгершілік – өмірдің де, ойдың да тұғырын ұстайтын тірек, көтермелейтін діңгек. Адамгершілік есеюді, еңбектене білуді үлгі тұтады. Сол арқылы кісі келбетін танытады. Осы іспеттес ішкі өзгерістерге көзімен қадалған, көңілімен жарасқандар мұқтаждық пен үстемдіктің құрсауынан құтылудың жолын іздестірді.

Әдебиеттер

1 Молдабеков Ж.Ж. Қазақтану. – Алматы: Қазақ университеті, 2003. – 441 б.
2 Мұхтар Әуезов тағлымы: әдеби сын-мақалалар мен зерттеулер. – Алматы: Жазушы, 1987. – 432 б.
3 Бенедетто Кроче. Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика. Теория. – М., 1920. Ч. 1. – 17 с.
4 Потебня А.А. Мысль и язык. – Одесса, 1922. – 167 с.
5 Мұқатаева А. Қазақтың әлеуметтік мәдениеті. – Алматы: Қазақ университеті, 1999. – 48 б.
6 Қазбеков Н.А. Мәдениет және мәдениеттанулық концепциялар. – Қарағанды: Болашақ-Баспа, 2003. – 132 б.
7 Құнанбаев А. Шығармаларының екі томдық жиынтығы. – Алматы: Ғылым, 1977. – Т.1. – 454 б.
8 Молдабеков Ж. Ж. Қазақтану және жаңару философиясы. – Алматы: Қазақ университеті, 2009. – 175 бет
9 Янушкевич А. Дневник и письма из путешествия по казахским степям. – Алматы: Қазақстан, 1966. – 320 с.
10 Радлов В.В. Из Сибири. – М.: Наука, 1989. – 357 с.
11 Молдабеков Ж. Ж. Тектілік тұрағы – тұлғалыққа тірек // Адам әлемі. – №2. – 1999. – 12-17 бб.
12 Молдабеков Ж.Ж. Қазақ осы – мың өліп, мың тірілген. – Алматы: Санат, 1998. – 208 б.

References

1 Moldabekov Zh.Zh. Kazakhtanu. – Almaty: Kazakh university, 2003. – 441 p.
2 Mukhtar Auezov taglimi: adebi sin-makhalalar men zertteuler. – Almaty: Zhazushi, 1987. – 432 p.
3 Benedetto Kroshe. Estetika kak nauka o virazhenii I obshaya lingvistika. Teoria. M., 1920. Sh. 1. – 17 p.
4 Potebnya A.A. Misl I yazik. – Odessa, 1922. – 167 p.
5 Mukhataeva A. Kazakhtin aleumettik madenieti. – Almaty: Kazakh university,
6 Khazbekov N.A. Madeniet zhane madeniettanulik konsepsialar. – Kharagandy: Bolashak-Baspa, 2003. – 132 p.
7 Khunanbayev A. Shigarmalarinin eki tomdik zhiyintigi. – Almaty: Gilim, 1977. – T.1. – 454 p.
8 Moldabekov Zh.Zh. Kazakhtanu zhane zhanaru filosofiasy. – Almaty: Kazakh university, 2009. – 175 p.
9 Yanushkevish A. Dnevnik I pisma iz puteshestviya po kazakhskim stepyam. – Almaty: Kazakhstan, 1966. – 320 p.
10 Radlov V.V. Iz Sibiri. – M.: Nauka, 1989. – 357 p.
11 Moldabekov Zh.Zh. Tektilik turagi – tulgalikka tirek // Adam alemi. – №2. – 1999. – 12-17 p.
12 Moldabekov Zh.Zh. Kazakh osi – min olip, min tirilgen. – Almaty: Sanat, 1998. – 208 p.

Жаһандану үдерісінің шеңберінде кең тараған, батыстандыру легімен қазіргі қоғамда белең алған бұқаралық мәдениет бүгінгі күні қоғамдық санаға өз ықпалын тигізбей қоймады. Соның нәтижесі ретінде өзіндік санаға қайшы келетін, әлемдік стандартау мен біркелкілендіруге негізделген бұқаралық сана қазақ қоғамында белгілі бір әлеуметтік ықпалға ие бола бастады. Біркелкілікті, бірөлшемділікті меңзейтін бұл үдеріс бұқаралық санада өзіндік ойлау ерекшелігін, тілдік және ділдік өзіндік белгілер мен тарихи тағылымдарды толығымен өшіруге бағытталған.

Өмірбекова Ә.Ө., Қаңтарбаева Ж.У.

Мұқан Н., Дузелбай А.

Қытайда ислам дінін қабылдаған этникалық топтар

Мақалада авторлар Қытайда ислам дінін қабылдаған 10 ұлттың ресми түрде мұсылман өкілі болып қалыптасып, дамып, нәтижесінде ислам діні қытайлардың дәстүрлі мәдениетіне өзіндік әсер ету үрдісін көрсетеді. Қытайдағы ислам діні жағдайын зерттеу маңызды, өйткені ол ислам дінін қабылдаған азұлттардың дәстүрлі мәдениетін, тілін, ділін анықтауға мүмкіндік береді, сонымен қатар исламның Қытай жеріне таралуы мен дамуы қанатын кеңге жайған исламның тарихына енетін күрделі де өзекті тарих болып саналған. Қытайдағы ислам дінін қабылдаған аз ұлттардың өзара ынтымақтастықта бірге өмір сүруіне ислам мәдениеті өзінің игі әсерін тигізіп келеді. Ислам діні этникалық топтардың өзара сұхбаттастығын қамтамасыз етуші құндылық деуге толық негіз бар.

Түйін сөздер: ислам, этникалық топ, азұлттар, дін, дәстүр, мешіт.

Mukan N., Duzelbai A.

Ethnic groups accepted islam in China

The authors show the formation and development of 10 ethnic groups who converted to Islam, resulting in the influence tendency of the Islamic religion on Chinese people's traditional religion. The study of the Islam in China is important, as it gives the opportunity to define traditional culture, language, mentality of the ethnic minorities who converted to Islam, and the history of the spread of Islam in China is a complicated and important part of the Islam history. Islamic culture has a positive effect on the cohesion of the ethnic minorities who converted to Islam in China. There are grounds to say that the Islam is the value of mutual dialogue with ethnic groups.

Key words: Islam, ethnic group, minority, religion, tradition, the mosque.

Мукан Н., Дузелбай А.

Этнические группы, принявшие ислам в Китае

Авторы в статье исследуют формирование и развитие 10 этнических групп, принявших ислам, тенденцию влияния исламской религии на традиционную религию китайского народа. Изучение состояния религии ислам в Китае актуально, так как дает возможность определить традиционную культуру, язык, менталитет этнических меньшинств, принявших ислам, а также историю распространения ислама в Китае. Исламская культура положительно влияет на сплоченность этнических меньшинств, принявших ислам, в Китае. Есть полное основание сказать, что религия ислам является ценностью взаимного диалога этнических групп.

Ключевые слова: ислам, этническая группа, меньшинства, религия, традиция, мечеть.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 28 (510)

***Мұқан Н., Дузелбай А.**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: nmk-nurzat@mail.ru

ҚЫТАЙДА ИСЛАМ ДІНІН ҚАБЫЛДАҒАН ЭТНИКАЛЫҚ ТОПТАР

Ислам діні VII ғасырда Арабия түбегінде пайда болып, кейіннен кең көлемді құшақ жайып дамыды. Бұл кезде Қытай тарихының «алтын дәуірі» деп саналатын Таң патшалығына да исламның өзіндік әсері тиді. Ислам діні Қытайға ену барысы салыстырмалы түрде қарағанда қан төгіссіз бейбітшілдік тұрғыда таралған. Таң және Сұң патшалығы кезеңі ислам дінінің Қытайға ене бастаған кезеңі. Кейіннен Жин, Юань патшалығы кезінде ислам діні жақсы дамушылыққа ие болды. Ал Миң, Циң патшалығы тұсында тоқыраушылыққа ұшырайды, бұл да болса Қытай елінің ислам дініне деген принциптерінің өзгере бастауын айғақтайды [1].

Миң патшалығының орта шенінде ислам дінінің Қытайдағы жағдайы түбегейлі өзгерді, жалпы мұсылмандардың әлеуметтік жағдайлары Юань патшалық кезінен басқаша болды. Біріншіден дүнген ұлтының саяси сахнадағы мәртебесінің құлдырауы, олар Юань патшалығы кезінде екінші дәрежелі ұлт болса, ал Миң патшалығы кезінде қаналушы тапқа айналды. Дүнгендердің саясат, экономика, мәдени принциптері өзгеше мемлекет басқару жолына өтеді, дүнгендердің саяси мәртебелерінің күрт құлдырауы өмір сүрудің өзін қиындыққа соқтырды. Дүнгендердің ислам дінді негіз етіп және де ислам діні Дүнгендердің басқа ислам дініне сенетін ұлттардың ауызбіршілігінің, ынтымағының жібегі болды. Екіншіден, Миң патшалығы кезінде Миң билеушілері экономикада «ауылшаруашылықты көтеру» саясатын ұстанды. Бұл дүнгендердің саудадағы үстемдік шеберлік құнының жойылуына әкелді, осылайша олардың экономикалық күш-қуаты мен қоғамдағы орны жағынан күрт құлдырауға әкелді. Үшіншіден, кең аймақта таралған, бірақ азын-аулақ кіші шоғырлану жағдайы кең көлемде орналасқан ұлттар арасындағы байланыстардың үзілуіне әкелді, бұнымен қоса Миң патшалығының өзге ұлт ара үйленуге тиым салу әсерінен дүнгендер қытай тілін ортақ тіл ретінде қолданды. Бұрын қолданыстағы әр ұлттардың өз тілдерінің құны кетіп жойыла бастады. Төртіншіден, ислам діні әр ұлттың рухани байлығы ретінде қалыптасып ислам дініне сенетін әр ұлттар бірлігін, қиын мәселелерді шешуге және ислам мәдениетінің қалыптасуына әкелді. Осылайша ислам дініне сенетін 10 ұлттың тұрақтауы, бұлар негізі Шыңжаңда өмір сүретін қазақ, ұйғыр, қырғыз, өзбек, тәжік, та-

тар алты ұлт өкілі мен Ішкі Қытайда негіз ететін дүнген, салар, доңшияң, бауан төрт ұлт өкілі. Осы кезден бастап алдында айтылып жүрген дүнгендер ресми түрде жеке ұлт ретінде тұрақтасты, яғни қазіргі кездегі дүнген ұлты болып кейінгі тарихтарда қалды.

Ислам діні Қытайда таралу барысында екі үлкен аймақтық топқа бөлінді. Бірінші топқа жататын ұлттар: дүнген, салар, доңшияң, бауан, бұлардың көбі «теңіз және құрлықтық жібек» жолымен Қытайға кірген саудагерлер, моңғол әскерлерімен кіріп қоныстанып қалған әскерлер, қолөнершілер, тағы басқа саладағылар.

Юань патшалығы кезінде ислам діні билеушілердің қолдауында болды, жергілікті халық пен жергілікті билік арасында қақтығыстар өте аз болған. Миң патшалығының орта шенінен кейін мұсылмандардың өмір сүру жағдайы қиындыққа кездесті, дегенмен бұл дүнгендердің ұлттық бірлігін қалыптастырды, күннен күнге ұлттық негізі нығая түсті және бұған ислам діні негіз болды. Миң патшалығының дүнгендерге діни саясатының өзгеруі нәтижесінде дүнгендер үшін хадиспен, шариғатпен өмір сүруі олардың рухани тіректеріне айналдырды. Мұсылмандар арасында діни уағыздар жүргізу барысы көптеген қиыншылықтарды туындатты, себебі бұдан бұрын ислам діні өз еркімен дамыған және мемлекет қолдауында болған. Бұған қоса ислам дінінің қай бағытын ұстану әлі айқындалмаған, діни мамандарды тәрбиелеудің негізі әлі қалыптаспаған. Қытайдағы ислам діні жойылу қаупінде болды. Бұл кезде діни сабақ беру, қытай тіліне араб тілінен аудармалар жасау қажеттілігі арта түсті, бұл қажеттілік Қытайдағы ислам дінінің бір жаңа қадамға жол басуына себепші болды.

Екінші топқа жататын ұлттар негізі Шыңжаңда өмір сүретін қазақ, ұйғыр, қырғыз, өзбек, тәжік, татарлар еді. Бұл аймақтың көлемі өте кең болғандықтан бұл жердегі этникалық жағдайлары да күрделі, бұл жағы көршілес мұсылман мемлекеттердің халқымен, дінімен, экономикасымен, дәстүрімен, тағы басқа да жақтарымен байланысы зор.

Шыңжаңда ислам діні буддизммен қарсылық бағытта саяси күш арқылы тараған. Бұл ұлттардың арасында мұсылман дүнген сияқты ұлттармен салыстырмалы түрде қарағанда, ислам дінінің таралу және дамуының шарттары, мазмұны, әсері жағынан мүлдем басқаша болған.

Жалпы алғанда, ислам дінін қабылдаған 10 ұлт пен қытай арасындағы осы екі үлкен топтың даму барысындағы айырмашылығы өте үлкен болған. Тек Циң патшалығының орта және кейінгі кезеңінде екі үлкен топтың даму сатысы көлемдік жағынан бір деңгейде болды.

Миң патшалығының соңы мен Циң патшалығының басында исламдық діни әдебиеттің қытай тіліне аударылуы Қытайдағы ұлттандыру барысын тездетті. Бұл жердегі ұлттандыру дегеніміз Қытайда ислам дінін қабылдаған 10 ұлттың ресми түрде мұсылман өкілі болып қалыптасып, дамығанын көрсетті. Осылайша ислам діні Қытайда орын алып, қытайдың дәстүрлі мәдениетіне өзіндік ықпалын тигізді.

Қытай мәдениетінің 5000 жылдық тарихы, ислам дінінің Қытайда таралу барысында мемлекеттік саяси биліктің қолдауында болмауы, ислам дінінің Қытайда таралу барысында Қытай мәдениетінің көп әсерінде болғандығын түсіндірді.

Атап айтсақ біріншіден, исламдық мәдениетте, соның ішінде сәулет өнері, мерекелерді атап өту, салт-дәстүр де Қытайдың дәстүрлі ұлттық мәдениетінің ықпалымен дамыған.

Құрылыс жағынан араб елдері мен Орта Азиядағы мұсылман мемлекеттеріндегі мешіттің төбесі дөңгелекше келіп, азан шақыратын мұнарасымен салынған. Ал Ішкі Қытайдағы мешіттер, мысалы Шиандағы Хуажу сы（化州寺), Нанжиндегі Жинжуе сы（净觉寺), Бей Жиндегі Нюже сы（牛街寺), Ланжудағы Чияумын сы（教门寺), Жинандағы Нанда сы（南大寺); ниңшиадағы Инчуан сы（银川寺）тағы басқа да көптеген мешіттер Қытайдың буддалық стилінде салынған, мешіт ішіндегі қабырғалардағы оюөрнек буддалық стильде салынған. Дәрет алатын үйдің босағасының төбесіне «Ушияң Баудиян（无像宝殿)» деген жазу тақтасы ілулі тұрады, яғни сүрет ілінбейтін қасиетті сарай деген мағына береді [2]. Бұдан Қытай буддизмнің ислам құрылысқа әсерін көруге болады.

Қытайдағы мұсылмандар әр жыл сайынғы ораза айт, құрбан айтты тойлау, құрбан шалу сонымен бірге Пайғамбарымыздың туған күні болған мәуліт мерекесін атап өту әр жерде міндетті түрде жыл сайын өткізілетін мерекелік үрдіске айналған. Осы тұрғыдан алғанда Қытайдағы мұсылмандар мұсылмандық мереке атау жағынан және тойлау дәстүрі жағынан ерекшеленетіндерін көруге болады.

Қытайдағы мұсұлмандардың ислам діні бойынша харам деп санайтын заттарға деген көзқарасы бірдей, ал тіл, аты-жөні, киім киіну, үйлену, жерлеу рәсімдері жағынан Қытайдың дәстүрлік мәдениетінің өзіндік әсерін тигізгендігін көрсету. Қытайдағы мұсылмандардың ортақ тілі қытай тілі, ал араб тілі көбінесе Құран оқу немесе

намаз оқығанда ғана қолданылады, халық арасындағы сөйлесу тілі емес. Мұсылмандар киім киінуі жағынан қытайлықтармен ұқсайды. Қайтыс болған кісіні жерлеу рәсімі бөлек, қабір қазғанда алдымен терең ор қазады, ордың ішінен қыбыла жаққа қарай үңгір қазып, қайтыс болған кісіні тек ақ шүберекпен орап жерлейді. Осыдан кейін Құран оқылады, қабір безендірілмейді. Қайтыс болған кісінің 7, 40, 100, күнін, жылдық асын өткізеді, бұл жағынан қытайлардың адам жерлеу ықпалы да тиген [3].

Екіншіден, жергілікті этникалық ерекшелік ислам дінінің кең таралуына септігін тигізеді. Тағы бір жағынан қытайдың ру, дау, фо идеологиясын да қабылдаған, осылайша екі үлкен идеологияның «алтындары» түйіскен, бұдан Қытайдағы ислам дінінің өзіндік ерекшеліктері бар екенін байқауға болады.

Мәселен, Ислам дінінің негізі «Алладан басқа жаратушы жоқ» идеясын алайық, Миң патшалығының соңы мен Циң патшалығының басында Ван Даю және Лю Жы бастаған бірқатар исламтанушылар «Алладан басқа жаратушы жоқ» деген қағиданы қытайлық ру идеологиясындағы «Тай Жи（太极)»-мен байланыстырады. «Тай Жи» идеясы ең жоғарғы шегі дегенді білдіреді, яғни шексіз ұғымын береді [4]. Ал осы шексіздікті жаратқан бір құдыретті жаратушы бар және бұл жаратушы тек бір деп түсіндіріледі, бұл ислам дініндегі «Алладан басқа жаратушы жоқ» дегенмен сәйкес келеді. Ислам дінінің негізгі идеологиясы мен Қытай дәстүрлі ру идеологиясымен сәйкес келуі ислам дінінің Қытайда таралуына, халықтың тездеп қабылдауына себепші болды.

Құдай құдіреттілігі мен патшалық билікті байланыстыру идеясы туралы келер болсақ, ислам дінінде тек бір Аллаға сену керек, ал рулық түсінік бойынша «Сан Ган Ву Чан（三纲五)» – да ата-ана, бауыр туысқанды сыйлау бірінші орында тұрады [5]. Бұл екі идеяны байланыстыру үшін Қытайдағы исламтанушылар тек ата-ананы сыйлап, ал жаратушы Аллаға сенбеу шынайы сенім емес. Ал жаратушы Аллаға ғана сеніп, ата-ананы сыйламау – бұл адам арасындағы арақатынасқа лайықты емес. Сондықтан жаратушы Аллаға сену және бауыр туысқанды шын ықыласымен сыйлау керек дейді, осылайша атеистік бағытты ұстанған Қытай мемлекет билігі мен құдай билігін байланыстырды, бұл да ислам дінінің Қытайда дамып өркендеуіне септігін тигізді.

Жалпы Қытай Халық Республикасында 56 ұлт өкілдері бар, бұлардың ішінде дүнген, ұйғыр, қазақ, доңшияң, салар, бауан, қырғыз,тәжік, өзбек, татар, осы он ұлт ислам дінін қабылдаған. 1990 жылғы санақ бойынша, жалпы Қытайда 17 597 362 адам ислам дініне сенеді, жалпы ұлттын 19,3% құрайды [6]. Ал соңғы 2010 жылғы алынған санақ бойынша Қытайдағы мұсылмандар саны бұдан неше есеге көбейгендігін көрсетті. Олардың қатарына төмендегі ұлттар кіреді.

Дүнген ұлты. Қытайдағы дүнгендердің саны 8,6 миллион, көбі нинша Дүнген Автономиясында шоғырлана қоныстанған, осымен қоса Хынан, Шыңжаң, Чинхай, Юннан облыстарында ортақ есеппен 500 мыңнан астам дүнгендер бар. Қытай астанасы Бейжиннің өзінде 220 мыңнан астам дүнгендер бар. Дүнгендер ауылды жерлерде негізі ауылшаруашылық, сауда, кішігірім қолөнермен айналысады. Аудандық, қалалық жерлерде аспаздық, тері сауда сияқтылармен шұғылданады. Дүнгендердің ата-бабаларының өздерінің тілі болған, бірақ Юань патшалығының соңында Миң патшалығының басында Қытай жерінде жаңа бір ұлттың яғни «хуэй-хуэй» ұлты қалыптасты, ол қытай тілінің әсері мен қытай тіліне көшті. Қазіргі Хайнан аралығындағы дүнгендер қытай тіліне ұқсамайтын тілде сөйлесе, жазу-сызуда да қытай жазуын қолданғанмен, кейбір сөздері қытай тілінен басқаша болып келеді, бұлар парсы, араб тілдерінен енген.

Ұйғыр ұлты. «Ұйғыр» деген сөз бірлік, ынтымақ деген мағына береді. Жалпы Қытайдағы ұйғырлар саны 7,2 миллион, көбі Шыңжаңда мекендеген, өте аз бөлігі Хынан облысының Тауюан, Чанды аудандарында мекендеген.

Ұйғырлар Х ғасырдың соңынан бастап ислам дінін қабылдай бастады, араб жазуы негізіндегі ұйғыр алфавитын жасап ұйғыр тілін қолданылады. XV ғасырда ұйғырлар толығымен ислам дінін ұлттық дін ретінде қабылдайды. Ұйғырлардың өлеңдерінің, аңыздарының, әңгімелерінің тәрбиелік жағынан көбі исламдағы жақсылық жасау, жаманнан қашу деген ойларға толы.

Қазақ ұлты. Қытайдағы қазақ халқының саны 1,2 миллионнан астам. Қытай қазақтары өздерінің ана тілін, дәстүрлі төте жазуын қолданады. Сонымен қатар олар қытай және ұйғыр тіл-жазуларын да жақсы меңгерген.

Жалпы Қытай Халық Республикасында түркі тілді 7 ұлт, 9 түркі тілі бар. Жер шары қыртысына қарағанда олар шығыс бойынша 74º-126º ал солтүстік ендікте 35º-50º өңірде тұрады. Атап айтатын болсақ, негізінен Қытайдың батыс-солтүстік бөлігіндегі Шынжаң автономиялы ауданында, Цинхай (Тибет), Ганысу өңірлеріне қоныс тепкен. Бұдан тыс Қытайдың шығыс-солтүстігінде-

гі Хилоңжяң өлкесінің Фуун аудандарында бар. Ал әкімшілік жақтан: Іле Қазақ автономиясына қарасты Іле, Тарбағатай және Алтай аймақтары, Күйтін қаласы, Сонжы Дүнген облысына қарасты Санжы қаласы, Фукаң, Мори, Мичуан, Құттыби, Манас; Бұратала монғол облысына қарасты Бұратала, Жың, Арасан аудандары; Құмыл аймағының Баркөл Қазақ автономиялы ауданы және Аратүрік ауданы; Үрімжі қаласымен оған қарасты Үрімжі ауданы; Қарамай, Шықызы қалаларында орналасқан [7]. Жалпы Шынжаң қазақтарының 3/5 бөлігі малшаруашылығын кәсіп етеді. Ауылшаруашылығы жұмыстары солтүстіктен оңтүстікке қарай дамиды. Мәселен 1958 жылы Қорғастың басты шаруашылығы жүгері дақылын өсіру болса, кейін ауа райы (климат) қолайлылығы мен су молшылығынна орай астық, мақта, күріш өнімдерін өндірген. Ал, Шыңжаңның солтүстігіндегі Манас өзені аңғары, Ақсу аңғары және Үліңгір аңғары малшаруашылығымен айналысушы көшпелілер үшін өте қолайлы аймақ болды. Бірақ, 1966-1976 жылдардағы Әсіре солшылдық саясат тұсында бұл жерлер отырықшы аудандар болып ауыстырылды [7].

Ғалымдарымыздың «XIX ғасырдың 60 жылдарынан бастап, қызыл сызықтың арғы жағында қалып қойған Қытай қазақтары әр кезеңдегі Ресейлік-кеңестік теперіштер (XX ғасыр 16-жылы, 20-жылдары, 32-жылы, 37-жылы) тұсында жансауғалап келген қандастарымен қатарын толтыра түсті» – деп атап көрсеткеніндей, Қытайдағы қазақтардың демографиялық өзгерістеріне сол тұстағы көші-қон үрдістері әсер етіп, бірде көбейіп, бірде азайып отырған. Нақтылай түссек, Қазан төңкерісінен кейін Ресейдегі большевиктер билігіне қарсылық көрсеткен ақтардың қарулы күштерінің бір бөлігі қызыл армияның тегеуріне шыдамай, солтүстік Шынжаңға қашып өтеді. Бұлардың кейбіреулері көп ұзамай Шынжаң үкіметі жағынан ақ гвардияшылармен бірге қайтарылған. Дегенмен осы келген бетімен қайтпай, қалып қойған қазақтар Шынжаң қазақтарының санын көбейтті. Бұл туралы демограф ғалым Мақаш Тәтімов өз еңбегінде «Қытайдағы қазақтар саны 550 мыңға тек 1920 жылы ғана жеткен. Себебі азамат соғысы мен кулақтар ылаңы кезінде Қытайға, әсіресе Жетісудан Қазақтар көп ауған» [8], – дейді.

Сондай-ақ азамат соғысының салдарынан 1916 жылы Ресей патшалық үкіметінің Қазақтарды жаппай әскери қызметке алуына байланысты да қазақтар көптеп Шынжаңға қарай көшкен. Бірақ олардың біразы көп ұзамай қайта қайтқанмен олардың талайы қалып қойды.

Көп ұзамай Қазақстандағы қазақтардың, әсіресе, шекара маңындағы тұрғындардың тағы да Қытай асуына тура келді. Ендігі жерде олар «ақ орыс» емес, қайта «қызыл орыс» қысымынан қашуға мәжбүр болды. Бұл жағдай 1920-1921 жылдары және 1931-1932 жылдардағы екі дүркін аштықтың, 1929-1931 жылдары кең өріс алған кеңестік жаппай ұжымдастырудың қатал да қатігез саясатына байланысты еді. Бұл туралы тарихшылар «Голощекиннің жүргізген геноциді 1929 жылдың яғни жаппай күштеп коллективтендірудің алғашқы жылдарында-ақ шекаралық аудандағы қазақтардың Қытай жеріне жұмыла да топтаса қаша көшулерін туғызды» [8, 30-35 бб.] дейді. Демек сол тұста шекаралық аудандармен оларға көрші аудандардағы қазақтар үшін Голощекин зомбылығынан құтылудың жалғыз жолы Қытай және өзгеде шетелдерге асып кету болғанын аңғартады.

Нақты мәліметтерге сүйенсек, кезінде Кеңес Одағы П.П. ОГПУ басшыларының Қазақ өлкелі Партия Комитетіне жолдаған өте құпия мәліметінде 1929 жылы ҚазСР-нің шекаралық аудандарынан Қытайға көшкендер 416 қожалықтары яғни 1845 адам; 1930 жылы 3478 қожалықтары яғни 1931 жылдың сәуір айына дейін Қытай 5,903 шаруалар шаруашылықтары (яғни шамамен 29,566 Қазақ) көшіп кеткен болып шығады. Ал КСРОның барлау орындарының дерегі бойынша 1932 жылға дейін Қытайда онда өткен 60 мыңдай Қазақтар тіркелген [7, 275 б.] – деп мәлімдейді Талас Омарбеков. Тағы бір ескерерлік жайт, осы шекаралық аудандарға көрші орналасқан кейбір шекаралық емес аудандарда да Қытайға көшу науқаны орын алған. Мысалы, Алматы және Семей өңірлеріндегі (округтеріндегі) Малайсарыдан 92 қожалық, Шелектен 62 қожалық, Қаратастан 30 қожалық, Күршімнен 11 қожалық 1930 жылы-ақ Қытай асып кеткен [8, 276 б.].

1932-1934 жылдары Кеңес Одағының жүргізген «асыра сілтеу» саясатының кесірінен де көптеген қазақтар тағы да Қытайдың Шынжаң өлкесіне қашып жатты. Олардың жолда аш-жалаңаштық, ауру-сырқаудан опат болғандарынан басқалары Қытайдағы қазақтардың демографиялық өсуіне және бір рет үлкен әсер етті. Бірақ осы тұста, керісінше сондағы қазақтардың шетелдерге жөңкіле көшу үрдісі де байқалды.

Әйтсе де, Қытайдағы қазақ ұлты басқа да аз ұлттар сияқты түрлі үкімет пен кереғарлық саясатының нәтижесінде түрлі қырғындарға ұшырап 40 жылдары тіпті шетелдерде босу әрекетіне ұшырасады. 1940 жылдың кейінгі үш аймақта өріс алған көтерілісте тағы да талай қа-

зақ азаттық жолында қаза болды. Қысым көрген олар қонысын тастап Моңғолия асуға мәжбүр болды. Жоғарыдағыдай түрлі себептерден 1946 жылғы санақта олардың саны шамамен 440 мыңға дейін азайып кеткен [9].

Доңшияң ұлты. Бұл Орта Азиядан келген дұңғандар мен ислам дінін қабылдаған моңғолдар болып саналады, бұл ұлттың аты қазіргі кездегі Гансу облысындағы Доңшияң деген жердің атымен байланысты. Бұл ұлт Юан мен Миң империясы тұсында ислам дінін қабылдап және доңшияң тілімен байланыстыра отырып, қалыптасқан жаңа ұлт. Жалды Қытайдағы доңшияң халық саны 3,73 миллион, бұл ұлт та ауылшаруашылықты негіз етеді, кішігірім сауда-саттық жасайды. Доңшияң тілі алтай тілдің моңғол тобына жатады және қытай, араб, парсы сөздері доңшияң тілінде жиі кездеседі. Бірақ өздерінің жазу-сызулары жоқ, қытайдың жазуын пайдаланады.

Қырғыз ұлты. Қытайдағы қырғыз халық саны 143 мың, олардың көбі Шыңжаң Қызылсу қырғыз автономиясында қоныстаған, және Іле, Қашқар, Үрімшіде де қырғыздар бар. Хилоң-жияңда да қырғыздар бар, бірақ саны өте аз, бұлар діндік жағынан ламаизмді қабылдаған, тілдік жағынан Шыңжаңдағы қырғыз тілімен айырмашылығы үлкен. Қырғыздардың көбі ауылшаруашылығын негіз етеді. Қырғыздардың қолөнер, ауыз әдебиеті, аңыз әңгіме жақсы дамыған, мысалы қырғыздардың сегіз томдық батырлар жыры – «Манас». Қытай деректерінде қырғыз ұлты туралы ең алғашқы деректер «Шы Жи» атты еңбегінде кездескен.

Салар ұлты. Батыс Түрік оғыздардың бір тайпасы. Ислам дінін қабылдаған саларлар Юань патшалығы тұсында Самарханды басып өтіп, Қытай жеріне келіп жергілікті тибеттіктер, хань ұлттарымен сіңісіп ислам дінін ұстанып, салар тілін қолданып қалыптасқан жаңа ұлт. Қытайдағы саларлар саны 87 мың, көбісі Чинхай облысы Шунхуа салар автономиялық ауданында мекендеген. Саларлар негізінен ауылшаруашылықпен айналысады, қосымша малшаруашылық және бау-бақша өсіруге шебер. Салар тілі алтай тілдік топтың түрік тобына жатады, өздерінің жазу-сызулары жоқ, қытай жазуын пайдаланады.

Тәжік ұлты. Тәжіктердің көбі Қытайда Тосқосқан тәжік автономиялық ауданында қоныстанған, басқа да Шачы, Эчин деген аудандарда қоныстанған. XI ғасырда буддизмнің орнына ислам дінін қабылдайды. Қытайдағы тәжіктер саны 34 мыңнан астам. Көбі малшаруашылығымен қосымша ауылшаруашылықты негіз етеді. Тәжіктердің көпшілігі таулы жерлерде өмір сүргендіктен, әдеби шығармалары бүркітпен көп байланыстырады. Қытайдағы тәжіктердің өзіндік ерекшеліктері, мәдениетті бар.

Өзбек ұлты. Өзбек ұлтының қалыптасуы XIV ғасырдың алғы жартысындағы сұлтан Мұхаммад Өзбекханның атымен байланысты. Шыңжаңдағы өзбектер Орта Азиядағы өзбек саудагерлерінің үрім-бұтақтары, Қытайдағы өзбектердің саны 15 мың, көбісі Қашқар, Іле, Хотан, Шачы деген жерлерде шашыраңқы қоныстанған. Бұл өзбектер XVII, XIX ғасырларда Шыңжаңға қоныс аударған, бұлар қоныс аударардан бұрын ислам дінін қабылдаған. Қытайдағы өзбектер төте жазуды пайдаланады, бұлар ұйғыр, қазақтардың ішінде шашыраңқы өмір сүргендіктен, ұйғыр немесе қазақ тілін пайдаланады.

Бауан ұлты. «Бауан» сөзі жердің аты, қазіргі Чинхай Тоңрын аймағы, тарихта бұл жерді «Бауан» деп атаған, бұлар негізі Юан патшалығы тұсында ислам дініне сенетін моңғол, түрік, дунген, тибеттіктермен, тағы басқа ұлттармен ұзақ уақыт араласып, ислам дін мен бауан тілін негіз етіп қалыптасқан ұлт. Бауан ұлтының көбісі егіншілікпен айналысады және қолөнер жағынан пышақ жасауға өте шебер. Бұлардың өздерінің жазу-сызулары жоқ, қытай жазуын пайдаланады.

Татар ұлты. Қытайдағы татарлар XIX ғасырдың соңында XX ғасырдың басында Кеңес Одағының билігі кезінде қоныс аударғандар. Бұлар Шыңжаңға қоныс аударар алдында ислам дінін қабылдаған. Қытайдағы татарлар саны 5000-нан астам, көбі Іле, Тарбағатай**,** Үрімші қаласында тұрады. Қалалы жердегі татарлар сауда немесе дәрігерлікпен айналысады, ал ауылды жерлерде ауылшаруашылықты негіз етеді. Татарлардың білімділік сапа жағынан Қытайдағы ұлттардың алдыңғы қатарына жатады. Қытайдағы татарлар аз болғандықтан, әрі шашыраңқы орналасқанына байланысты қазақ немесе ұйғыр жазуын қолданады [10].

2013 жылы Қытай Халық Республикасында тоғызыншы жалпыұлттық халық санағы жүргізілді. Бұл санақ нәтижесінде Шыңжаңдағы халық саны 22 миллион 915 мың 910 адамға тұрақтапты. Бұл жалпы мемлекет жан санының 1,8%-ын құрайды. Ұлттарға шағар болсақ, ұйғұр 46,84%; қытай 45,47%; қазақ 6,5%. Яғни, мұнда **1 миллион 418 мың 278 қазақ қандастарымыз өмір сүреді екен.**

Бүгінде Қытайда 30 мыңға таяу мешіт бар. Оларда 50 мыңға жуық имамдар мен ахундар қызмет етеді. Мұсылмандар шоғырланған ірі елді мекендердің барлығында дерлік Қытай Ислам қауымдастығының бөлімшелері болса, оларда

белгілі мұсылман қайраткерлері жұмыс жасайды. Олардың кейбірі әртүрлі деңгейдегі мемлекеттік қызмет лауазымдарында.

Қытайдағы ислам дінін қабылдаған аз ұлттардың өзара ынтымақтастықта бірге өмір сүруіне ислам мәдениеті өзінің игі әсерін тигізіп келеді. Қытайдағы мұсылмандар Қытай тарихи сахнасында маңызды рөлдер атқарып келеді. Ислам діні этникалық топтардың өзара сұхбаттастығын қамтамасыз етуші құндылық деуге толық негіз бар [11].

Әдебиеттер

1 米寿江，《中国伊斯兰教简史》，宗教文化出版社 2000年10月– 24 б.
2 米寿江，《中国伊斯兰教简史》，宗教文化出版社2000年10月– 190 б.
3 Тортаев С.Ә. Орта ғасырдағы шығыс елдерінің тарихы, 108 б.
4 长城与民族 ，来 源：长城百科全书2005-01-21 // www.xinhuanet.com
5 陈中耀，《 阿拉伯哲学》，上海外语教育出版社 – 254 б.
6 陈中耀，《 阿拉伯哲学》，上海外语教育出版社 – 259 б.
7 Бидахмет Мұхайұлы. Төрт би төренің заң-ережелері // Алтай қаласының тарихи материалдары. – Алтай, 1998. – 2 кітап. – 305 б.
8 Қытайдағы аз санды ұлттар демографиясы. – Пекин, 1987. – № 2. – 82-92 бб.
9 Жаңа дәуірдегі діни қызмет мақалаларынан таңдамалылар. Қытайша. – Пекин: Діни мәдениет баспасы, 1995. – 386 б.
10 长城与民族 ，来 源：长城百科全书2005-01-21 // www.xinhuanet.com
11 米寿江，《中国伊斯兰教简史》，宗教文化出版社, 2000年10月. – 328 б.

References

1 Mi shou jiang, 《zhong guo yi si lan jiao jian shi》zong jiao wen hua chu ban she. 2000 nian10yue- s.24.
2 Mi shou jiang, 《zhong guo yi si lan jiao jian shi 》zong jiao wen hua chu ban she. 2000 nian10yue- s.190.
3 Tortaev S.A. Orta gasyrdagy shygys elderininig tarihy. 108 b.
4 Chang cheng wei min zu, lai yuan: chang cheng bai ke shuan shou 2005-01-21 // www.xinhuanet.com
5 Shen zhong yao《A la bo zhi xue》, shang hai wai yu jiao yu hua chu ban she– s.254.
6 Shen zhong yao《A la bo zhi xue》, shang hai wai yu jiao yu hua chu ban she– s.259.
7 Bidahmet Muhaiuly. Tort bi torining zang-erezheleri // Altai kalasynyng tarihi materialdary. – Altai, 1998. – 2 kitap. – 305 b.
8 Kytaidagy az sandy ulttar demographiasy. – Pekin, 1987. – № 2. – 82-92 bb.
9 Zhana dauirdegi dini kyzmet makalalarynan randamalylar. Kytaisha. - Pekin: Dini madeniet baspasy, 1995. – 386 p.
10 Chang cheng wei min zu, lai yuan: chang cheng bai ke shuan shou 2005-01-21 // www.xinhuanet.com
11 Mi shou jiang, 《zhong guo yi si lan jiao jian shi》zong jiao wen hua chu ban she. 2000 nian10yue. – S.328.

Қазіргі заманғы көркем өнер өмірді философиялық тұрғыдан түсінумен тығыз байланысты. Заманымыздағы көркем әдебиет, театрлық жүйелер, бейнелеу түрлерінің көптігінде қазақ өнері халқымыздың эпикалық мұраларымен шектелмей, заманауи тақырыптарды да көрсетуге ұмтылуда. Бұл қазіргі қазақ өнеріндегі жаңашылдықты білдіреді.

Молдабеков Ж.Ж., Мантаева Т.С.

Нұрсұлтан Е., Еркебай А.С.

Қазақ сахнасындағы шетел пьесаларының бүгінгі интерпретациясы

Мақалада тәуелсіздік жылдары М.Әуезов атындағы Қазақ мемлекеттік академиялық драма театрының сахнасында классикалық шетел драматургиясының қойылу деңгейі сараланады. Әр жыл-дары қойылған К. Гоццидің «Турандот ханшайым», Б. Брехттің «Тоғышардың тойы», Г. Ибсеннің «Бақытты болған емеспін», Г. Гауптманның «Ымырттағы махаббат», Н.В. Гогольдің «Пара», А.П. Чеховтың «Шағала» қойылымдары талданады. Драма авторы ұсынған идеямен режиссері ұсынған ой-тұжырым арқылы қойылымның концепциясы қарастырылады. Жаңа бағыт, жаңа мазмұн, жаңа бейнелер жасаудағы режиссерлердің соны сахналық шешімдері сөз болады. Сондай-ақ, кейіпкер сомдаудағы актерлердің шеберлік деңгейі нақты мысалдармен дәлелденеді. Режиссерлердің әлемдік классиканың бүгінгі интерпретациясын ұсынуы арқылы ұлттық театр өнерінің жаңа сатыға көтерілгені анықталды.

Түйін сөздер: театр, классика, драматургия, режиссер, актер, шетел пьесалары, қазақ сахнасы.

Nursultan Y., Yerkebay A.S.

Interpretation of foreign plays in Kazakh stage today

The article deals with the art of the Kazakh State Academic Drama Theater after M. Auezovsince independence. It includes analisis of performances of different years such as «Princess Turandot» by K. Gozzi, «Petty Bourgeois Wedding» B. Brecht, «Doll's House» H. Ibsen, and «Before Sunset» G. Gauptman, «The government inspector» by N.V. Gogol.

Key words: theater, classics, drama,director, actor, foreign plays, Kazakh stage.

Нурсултан Е., Еркебай А.С.

Современная интерпретация зарубежных пьес на казахской сцене

В статье рассматривается уровень постановок зарубежных пьес Казахского государственного академического театра драмы им. М. Ауэзова периода независимости. Анализируются спектакли разных лет, такие как «Принцесса Турандот» К. Гоцци, «Мещанская свадьба» Б. Брехта, «Кукольный дом» Г. Ибсена, «Перед заходом солнца» Г. Гауптмана, «Ревизор» Н.В. Гоголя, «Чайка» А.П. Чехова. Рассматривается концепция спектакля через идею автора и режиссерский замысел. Изучаются современные сценические решения режиссеров в создании новых направлений, содержании и образов. Также на точных примерах доказывается актерское мастерство в изображении персонажей. Определено, что через современную режиссерскую интерпритацию мировой классики повысился уровень национального театрального искусства.

Ключевые слова: зарубежные пьесы, казахская сцена, театр, классика, драматургия, режиссер, актер.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 792(574)

*[1]Нұрсұлтан Е., [2]Еркебай А.С.

[1]Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясы,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
[2]М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: yeliknursultan@gmail.com

ҚАЗАҚ САХНАСЫНДАҒЫ ШЕТЕЛ ПЬЕСАЛАРЫНЫҢ БҮГІНГІ ИНТЕРПРЕТАЦИЯСЫ

Классикалық аударма пьесалар қазақ театрлардың репертуарынан алғашқы ашылған күнінен бастап берік орын алған. Шетел классикасы режиссерлердің кәсіби шыңдалуына жол ашып қоймай, сондай-ақ актерлердің шеберлігінің өсіп қалыптасуына, сахналық өнер биігіне көтерілуіне ерекше ықпал етеді.

М. Әуезов атындағы Қазақ мемлекеттік академиялық драма театрының сахнасында тәуелсіздік жылдары әлемдік классикаға деген қызығушылық арта түсті. Софоклдың «Эдип патша», Шекспирдің «Кариолан», «Асауға тұсау», «Гамлет», «Ромео мен Джульетта», Мольердің «Ақымақ болған басым-ай», К. Гоццидің «Турандот ханшайым», Н.В. Гогольдің «Ревизор», «Үйлену», А.П. Чеховтың «Шағала», «Апалы-сіңлілі үшеу» қойылымдары ұлттық режиссерлеріміз бен актерлік шеберліктің жоғары деңгейде дамып жатқанын байқатты.

XVIII ғасырда өмір сүрген итальяндық драматургі Карло Гоццидің театр сахнасына арнап жазған ертегілерінің бірі – «Турандот ханшайым» фьябасы талай театрдың сахнасында қойылды. Автордың алдына қойған мақсаты – итальяндық қайта өрлеу дәуіріндегі дель арте комедиясындағы маскаларды қайта жандандыру. Ол халықтық импровизация арқылы актерлік өнерді көркейте отырып, көрермендерге дәстүрлі жолды үлгі тұтқан.

«Турандот ханшайым» М. Әуезов атындағы Қазақ мемлекеттік академиялық драма театрының сахнасына 1994 жылы шықты. Осындай думанды қойылымды Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясындағы Т. Жаманқұлов шеберханасының бітіруші түлектері жаңа серпінмен, жастық жігермен ойнап, театр репертуарында жиырма жылға жуық тұрақтады. Режиссер Тұңғышбай Жаманқұлов Гоцидің шығармасын бүгінгі күнге лайықты етіп қойып, қазіргі заманға сай өзіндік интерпретация енгізіп, атақты итальяндық дель арте комедиясының кейіпкерлерінің қатысуымен өтіп жатқан қытай ертегісінің желісін бұзбай, импровизация тәсілін көрермендерге паш етті.

Сұлу да ақылды, бірақ қыңыр мінезді Қытай императорының қызы Турандотты – Д. Жүсіп нанымды бейнеледі. Оның бойында қаншама жігіттердің басын айналдырған ажарлы кескін-

келбет пен бет-әлпет, ізеттілік пен инабаттылық, сонымен қатар хан қызына лайық айбарлы мінез, өжеттілік те бар. Ал Калафтың Турандотқа деген құштарлығы мен сүйіспеншілігі, өзін қоршаған ортаны тек қана өзінің махаббатқа толы жүрегімен, жанды сезімімен ішкі тебіреніспен қабылдайтын қасиеттері актер Е.Біләловтың ойынында көрінді.

Кезінде, «Турандот ханшайым» ертегісін 1922 жылы Мәскеу Көркем театрының үшінші студиясында орыстың танымал режиссері Евгений Вахтангов әлемдік деңгейде қойған еді. Бұл спектакльдің табысты болуының себебі режиссер қойылымның сыртқы формасын театрландыра білген. Ол сахнаға арналған ертегіні автордың мәтіндік негізінде шығарып қана қоймай, «Турандот ханшайым» фьябасын қиялдық негізіндегі реализм ретінде бейнелеген. Е.Вахтангов спектакльдің көркемдік деңгейін бірқалыпты ұстап тұруы үшін көрермендерге ертегілік көңіл күйді сыйлаған. Режиссердің трактовкасы салтанатты той-думан ретінде шешілген. Е. Вахтанговтың қойылымының шынайы ертегі іспеттес болуына, К.С. Станиславскийдің ұшқыр ойлы ұсыныстары көп әсер еткен екен. Оның қойған басты мақсаты – көрермендер өздерін театрда екенін ұмытып, кейіпкерлердің арасында жүргендей сезіндіруге күш жұмсады. Вахтанговтың шығармашылығын зерттеген Ю.А. Смиронов Несвицкий: «Драматизм в «Турандот» снимался иронией, тут же восстанавливался в своих правах, чтобы в следующем эпизоде сново обернуться шутливой игрой. Бесконечная смена красок, чувств, состояний, приемов – и при этом ощущение поразительной стройности, гармоничности спектакля» [1. 225] – деп қойылымға жоғары баға берген. Бұл сөздерді М. Әуезов атындағы драма театрының қойылымына да қатысты қолдануға болады. Бірақ, Т. Жаманқұловтың режиссерлік трактовкасында жетістіктерімен қатар кемшіліктері де көрініп жатты. Оны біз Е.Вахтанговтың режиссерлік қиял жүйріктігімен салыстыра қарасақ, көрермендерге ертегілік атмосфера жағы әлі де толық сезілмеді. Режиссер думанды қойылымды бүгінгі заманға лайықты етемін деп, керексіз сөздерді көп қосқан. Әсіресе маскалардың бір-бірімен диалогы кезіндегі пьеса мәтінінен тыс тұрмыстық сөйлемдер құлаққа жағымсыз естілді. Осыдан спектакльдің жанрлық жағы әлсіреген. Осы спектакль жайында кезінде театр сыншысы С.Д. Қабдиева: «…Гоццидің «Турандот ханшайымын» (режиссері Т. Әл-Тарази) жеңіл-желпі интерпретациялануынан, актерлердің эстрадалық «Тамашаға» тән әдістер мен дағдыларды теріс пайдалануының салдарынан өзіндік даралығынан айрылып, бұрыннан әбден белгілі, сан жүз тираждалғандықтан да мезі етерліктей амплуалардан айналшықтап шыға алмай қалуынан да көрінеді. Бұл – қанша жерден классиканы бүгінгі күн тұрғысынан өзінше оқу немесе көрермен үшін думан деген күннің өзінде кәсіби театрға жараспайтын тенденция» [2.3] – деп айтып кеткен. Біз бұл пікірге толығымен қосыламыз. Әйткенмен де, бұл қойылымның жасы ұзақ болды. Жоғарыда театр сыншысы айтып кеткен кемшіліктер қазақ көрерменін үшін керісінше үлкен қызығушылық тудырды.

М. Метерлинктің «Соқырлар», Б. Шоудың «Бақытты болған емеспін» («Қуыршақ үй»), Ф. Кафканың «Құбылыс», Б. Брехттің «Тоғышардың тойы», Г. Гауптманның «Ымырттағы махаббат» («Күн батар алдында»), т.б. сынды ХХ ғасырдың зиялы өкіліне өзіндік философиялық ой-толғамдарымен, көтерген тақырыптарының өзектілігімен әсер еткен жазушылардың шығармалары да тәуелсіздік жылдары қазақ театрының репертуарынан өз орнын алды.

Қазіргі театр – өмір шындығын терең бойлап көрсетеді. Осының бір айғағы деп атақты неміс драматургі Бертольд Брехттің «Тоғышардың тойы» комедиясын айтуға болады. Осыған дейінгі спектакльдерінде тосын жаңалықтарға толы, жаңа форманы, жаңа заман тақырыбын іздеуші болып көрінген Болат Атабаев бұл қойылымында да тұрмыс пен жеке адамдар арасындағы нақтылықты егжей-тегжейлі суреттеп қана қоймай, дүниенің конфликтісінің маңызын шығаруға баса көңіл бөледі.

Кезінде Брехт өз драматургиясын эмоционалды емес, интеллектуалды, көрерменін ермектеуге емес, ойлануға шақыратын драматургия деп шешкен еді. Режиссердің мақсаты – немқұрайдылық пен түсінбеушілікті көрсету. Спектакль бойы біздің алдымыздан қажыған және рухани жарымжан, кей-кездері тіпті сүйкімсіз кейіпкерлер шығады. Режиссер оларды шетінен әлсіз, мейірімсіз, қатыгез, ақылсыз адамдар ретінде шығарған. Монтанылық пен жалғаншылыққа, көрер көзге ғана тақуалық құлыққа толы, ал оның артында жатқан жалғандықты, салмақты да маңғаз той-думанды суреттеу арқылы шығарманың көркем-идеялық мазмұнын ашуға ұмтылған режиссер спектакльді қазақ көрермендерінің ұғым-түсінігіне лайықтап, қазақы әзіл-қалжыңды да қосқан. Осыған байланысты белгілі театртанушы ғалым Б. Құндақбайұлы: «Сахнадағы «немістер»

қазақша өлең-жыр айтып, домбыра тартатын «шеберлігінің» үстіне, кейбір кейіпкерлердің «қазаққа» айналып кетуі былай тұрсын, олардың әркеттері мен қимыл қозғалыстарында қисын жоқ. Қойылым бастан аяқ электикаға құрылған. Авторды елемеу, оның шығармашылық мұрат мақсатымен есептеспей – өзінің ыңғайына бұрып алу – бұл режиссердің жұмыстарында кездесіп тұратын құбылыс» [3. 257] – деп режиссердің пьесаға қазақи интерпретация бергенін қатты сынға алды. Бірақ, пьеса оқиғалары бүгінгі өзіміз өмір сүріп отырған күндердің оқиғаларымен үндесіп жатқандықтан қойылым көрерменге ерсі болып көрінбеді. Орындаушылардың барлығы режиссер ой-тұжырымының сахналық желісіне бағындырылып, белгілі бір мақсатты әрекет ауқымында ұйымдасқан. Қысқасы, өмірдің қайырымсыздығы мен сүйкімсіздігі Болат Атабаев қойған «Тоғышардың тойы» спектаклінің арқауы болды. Режиссердің басты мақсаты – бүгінгі тоғышарлықтың бет-бейнесін ашу.

2000 жылы М. Әуезов атындағы академиялық драма театры сахнасында норвегиялық драматург Генрих Ибсеннің «Қуыршақ үй» атты әлемге танымал драмасы қойылды. Бұл спектакльдің қоюшы режиссері Қайрат Сүгірбеков. Ол бір елдің әдет-салтын көрсетуді мақсат тұтпай, драмадағы психологизмді ашуды көздеді. Адам баласына тән жан сипатын, мінез бітімін тереңдетіп көрсетуді алға ұстады. «Қуыршақ үй» бұрын талай рет әлем сахналарында қойылып, авторды атақ-даңққа бөлеген шығарма. Бұл пьесаның мазмұны бір буржуазиялық отбасының төңірегінде өткенімен де, оның идеясы отбасылық психологиялық драмадан әлдеқайда жоғары.

Нора өмір бойы өзін жақсы көрген күйеуінен сыр бүгіп келеді. Өтірігі ашылған кезде күйеуі Хельмердің қара ниет, қорқақ болып шыққаны Нора үшін үлкен соққы болады. Ақырында, өзіне, өзінің әлеуметтік жағдайына, материалдық пошымына кесірі тимесе, бәрін кешіруге дайын болған Хельмерді енді Нора кешіре алмайды. Қуыршақ қыз, қуыршақ әйел, қуыршақ үй болудан Нора бас тартып үйін, күйеуі мен үш баласын тастап кетуге мәжбүр болады.

«Қуыршақ үй» – өте күрделі психологиялық драма, бұнда актерлар ойынында үлкен сезімталдықты, бір-біріне түсінушілікті талап етеді. «Спектакльде күрделі мизансценалар болған жоқ. Оқиға кейіпкерлер арасындағы психологиялық арпалысқа құрылып, адамдық құндылықтардың мәні туралы ойлар қозғалды» [4.490] – деп өнертану докторы Б. Нұрпейіс айтқандай Қ. Сүгірбековтың режиссурасы терең психологизмге құрылып, кейіпкерлерінің ішкі жан-дүниесін ашуға бағытталған. Бұл әсіресе актриса Қ. Тілеуованың жұмысынан айқын байқалды. Күйеуін аурудан құтқару үшін өтірікке баруға мәжбүр болып, қарызданып емдетіп, талай жылдар бойы ешкімге білдіртпей ақша төлеп жүріп, қоршаған айналасындағыларға әдемі, әрқашанда қуанышты, тәтті мен көйлектерден басқа ештеңкені ойламайтын әйел ретінде көрінетін «қуыршақ» Нораның бар болмысын Қ.Тілеуова өте терең суреттеген.

Өмірден ерте кеткен дарынды режиссер Қайрат Сүгірбековтың мұның алдында қазақ сахнасында қойылмаған Г.Ибсеннің «Қуыршақ үй» сынды күрделі дүниені сахнаға шығаруы ұлттық театр өнері үшін үлкен мәдени жаңалық болды.

Неміс драматургі, Нобель сыйлығының лауреаты Герхардт Гауптманның «Күн батар алдында» пьесасын театр 2002 жылы сахналады. Қалиқан Ысқақтың аудармасымен, Рубен Андриасянның режиссурасымен қойылған бұл спектакльдің сахналық ғұмыры ұзақ болды.

«Семейная история читается как смена эпох. Семья Клаузенов – своеобразная модель современной Гауптману Германии, в которой филистерская среда уже в 1920-е годы обнаружила явную склонность к грубой силе, а в начале 1930-х позволила ей прийти к власти» [5. 95] – деп жазушының шығармашылығын зерттеген И. Холмогорова айтқандай, пьесаның оқиғасы отызыншы жылдардың басындағы қоғам өмірінің іріп-шіруі арқылы Германияда үкімет басына фашизмнің келуіне себепкер болған жағдайлардың алғашқы кездерін меңзейді. Екі ұл мен екі қызды өсіріп жеткізген құпия кеңесшінің соңғы күндері, арман тұтқан балаларынан көңілінің қалуы Г.Гауптманның өзінің ішкі сезімдерін, пьеса жазылған уақыттағы саяси өзгерістерді сипаттайды. Жетпістегі шал мен жиырмадағы жас қыздың махаббаты – тартысқа жетелер ілгек қана. Негізінде, дүниеқоңыздық пен көрсеқызарлықтан туған қаскөйлік, адамдардың азғындап кеткені шығарманың арқауы.

КСРО халық артисі Асанәлі Әшімов Маттиас Клаузеннің ролімен актерлік даралығын айқындайтын бейне жасады. Клаузеннің психологиялық толғаныстарымен бірге, актер оның қимыл-қозғалыстарын, мимикасын, сырт пішінін де қарастырған. Бастапқы Инкенмен бақытты болған сахналарда жүріс-тұрысы ширақ, сөзге мығым, өмірге деген құштарлығы

мол егде жастағы адамды көреміз. Бүкіл саналы ғұмырын отбасына, балаларына және ең бастысы жұмысына арнаған Клаузен енді өзі үшін өмір сүргісі келеді. Бірақ балалары оған ондай мүмкіндікті бермейді. Ол жеңіледі. Соңғы сахнада шаршаған, қалжыраған шалды көреміз. Егер Гауптманның Клаузені алапауыт фашизмнің арқасында ғасырлар бойы қалыптасқан ұлы неміс мәдениетінің құлауының символы болса, Асанәлі Әшімовтың Клаузені де бір кезеңнің аяқталып (әлеуметтік мағынада – «кеңес дәуірінің») басқа, жаңа кезеңнің келуін көрсетіп тұр. «Асанәлі жасаған бейне психологиялық һәм философиялық мән-мазмұндылығымен, сахналық ауқымының кеңдігімен дараланған. Ол жасаған Матиас Клаузен зұлымдық пен әділетсіздікке, жамандыққа қарсы күрескер болып көрінді. Мұнда кейіпкердің ішкі әлемі мен сыртқы пластикалық үлгісі сай шыққан. Сахналық әрекеттің негізі сөз десек, Асанәлі мұны толық меңгерген. Дауыс, үн, ырғақ бәрі де сахнадан айтылатын сөздің астарын ашуға, кейіпкердің өзіне ғана тән мінезін ашып сипаттауға бағындырылған» [6, 303 б.] – деп Б.Құндақбайұлы актердің шеберлігін жоғары бағалады.

«Ымырттағы махаббат» қойылымында Р. Андриасян шығарманың сахналық ауқымын кеңейтіп, өмір болмысын тарихи шындық тұрғысынан суреттеуге театрлық бейнелеу тәсілдерін молынан қолдануға ұмтылған. Жеке бастың тағдыры әлеуметтік құбылыстармен үйлесім тауып, дәуір сипаты мен тынысын айқындай түскен. Әрбір кейіпкер характерінің даралығын ашумен бірге, режиссер көпшілік көріністеріне, қойылымның өзіндік сахналық үлгісіне жете көңіл аударған.

Қазақ театрының ашылған күннен бастап орыс драматургиясын өз репертуарынан үзбей қойып келеді. Н.В. Гоголь, А.Н. Островский, А.П. Чехов шығармаларының бүгінгі әлемдік, соның ішінде орыс режиссурасының жаңаша интерпретациялау ерекшеліктерін ескерсек, ұлттық театрларымыздың олардың шығармаларына бүгінгі күннің талабымен келуі, жаңа шешімдерді іздестіруі қуантарлық жағдай.

Орыстың жазушысы Николай Васильевич Гогольдің «Ревизоры» жазылған күнінен бастап сахна төрінен түспей келе жатқан шығармалардың бірі. Қазақ сахнасында 1936, 1940, 1943, 1952, 1979 жылдары түрлі режиссурамен қойылған бұл пьесаға Қазақтың Мемлекеттік М.Әуезов атындағы академиялық драма театры 2002 жылы «Пара» деген атпен қайта оралды. Н.В. Гоголь XIX ғасырда Ресей қоғамында өткен келеңсіз оқиғаларды бір пьесаға тұтас сыйғызып, өз дәуірінің кемшілігін сатиралық тұрғыда бүкпесіз жайып салған. Осындай бүгінгі күннің өзекті мәселелерінің бірі – парақорлық пен жемқорлық сияқты ескірмес тақырыпқа құрылған атақты орыс жазушысының бұл туындысы қалың қазақ көрерменін де елең еткізді. Режиссер Е. Обаев қойылымның атын «Пара» деп өзгерткенін біреулер бүгінгі заман тынысы деп қабылдаса, екіншілер драматургиялық идеяға нұқсан келтірілді деп қарсы болғандар да болды. Мәселен, өнертану докторы Б. Құндақбайұлы: «... «Пара» деген сөздің мән-мағынасы, ауқымы «Ревизор» сөзінен әлеуметтік жағынан әлдеқайда олқы жатыр. Пара жеке адамдардың әрекетімен шектелсе, ревизор, ревизия деген ұғым әрекеті тұтас мекемені, регионды қамтиды ғой» [6, 305 б.]– деп өз ойын түсіндірді.Шынында да, қойылымдағы Хлестаковқа пара беру сахнасы тым қарабайыр қалыпта шешілген. Ревизорға пара беріп жатқан кейіпкерлер күндерін көру үшін жағымпазданып жүрген адамдар қатарынан аспай қалған. Режиссер бұл сахналарда тым болмаса пара берудің әртүрлі тәсілдерін ойлап таппаған. Әрине, бүгінгі таңда пара – қоғамда орын алған көп былықтарымыздың бірі. Бірақ режиссер Дуанбасы сияқты ел басқарып отырған адамдардың арамдығын, надандығын, сондай-ақ, Хлестаковтай «ұшарын жел, қонарын сай» білетін таяз ойлайтын, өтірікшілер мен алаяқтар жайлаған қоғам қасіретін ашудың жолдарын қарастырса көп ұтар еді. Дегенмен де, театр сыншысы жалпы қойылымның сыртқы пішіні мен режиссерлік шешімін құптады. Бұған: «Режиссер, бірақ, өзіндік жол іздеген, бұрынғы үлгілерден, ескі дәстүрден кетуге ұмтылған; спектакль мейлінше бүгінгілік, комедияның мазмұнын ашып тұр. Қойылымның сахналық шешім үлгісі бүгінгі күнге сай» [7] – деген Б. Құндақбайұлының сөздері дәлел.

Қойылымның барлық кейіпкерлері бірегей бейнеге айналып, характер даралықтары ашылған. Солардың ішінде, барлық оқиғаның ұйтқысы болған Хлестаков ролін Д. Ақмолда шебер меңгерген. Актер тым ұшқалақ, бармақпен басып қалсаң, шыбындай мыжылатын елпілдек, суайт Хлестаковтың бейнесін өз кейіпкеріне сай жасады. Сондай-ақ, Дуанбасының ішкі әлеміне терең үңілген актер О. Кенебаев ревизордың алдында денесі қалшылдап, аяғы дірілдеп, булығу сәттерін нанымды жеткізе білген.

Қойылымда әйел бейнелерін жасаған Рахилям Машурова (Анна Андреевна) мен Шынар

Асқарова (Марья Антоновна) ойындары сәтті шыққан. Р.Машурованың кейіпкері әйел затына сай сезімталдық пен сыпайылық қасиеттерді игерсе, Марья Антоновнаны Ш.Асқарова нағыз жеңілтек мінезді, сезімге берілгіш, әсершіл жас қыз қырынан танытқан.

Спектакльде режиссерлік шешімінен бастап, жеке кейіпкерлерге берген ой-тұжырымына дейін режиссер өзінше бір көркемдік, танымдық тұрғыдан келген. Сахна төрін тұтас алып жатқан көпір іспеттес баспалдақ Дуанбасы сарайының сипатын көрсететін қисынды декорация. Режиссер мен суретшінің ой-мақсатынан туындаған осы қисынды сахналық шешім актерлердің әрекет жасауына ыңғайлы алынипты. Осыған орай комедия оқиғасы үйлесімді дамып, актерлер импровизация әдісін орынды қолданған.

Автор мен режиссер жағымсыз кейіпкерлердің барлық зымияндығын, қоғамның іріп-шіріген қоңсы иісін көрсете отырып, «жалақорлық пен әділетсіздіктен жиіркенген адам осындай жексұрын әрекеттерге бармас» дегенді меңзейді.

Шетелдік классиканы қою режиссерден қиял көкжиегінің кеңдігін, білім тереңдігін талап етеді. Түрлі ізденістерге баруға жол ашады. Жоғарыда айтылған қойылымдарды сахнаға шығарған Т. Жаманқұлов, Б. Атабаев, Қ. Сүгірбеков, Р. Андриасян, Е. Обаев өз режиссерлік ой-тұжырымын, шеберліктерін көрсете алды.

Әдебиеттер

1 Смиронов-Несвицкий Ю.А. Евгений Вахтангов. – Л.: Искусство, 1987. – 248 с.
2 Қабдиева С. Қазақ театры өзгерістер қарсаңында ма? //Қазақ әдебиеті. – 4.2.2000. – 3б.
3 Құндақбайұлы Б. Заман және театр өнері. – Алматы: Өнер, 2001. – 520 б.
4 Нұрпейіс Б. Қазақ театр режиссурасының қалыптасуы мен даму кезеңдері (1915 – 2005): Монография. – Алматы: «Каратау КБ» ЖШС, «Дәстүр», 2014. – 520 б.
5 Холмогорова И. Герхарт Гауптман: Драма заката. – М.: ГИТИС, 2012. – 224 с.
6 Құндақбайұлы Б. Театр туралы толғаныстар. – Алматы: «Өнер» баспасы, 2006. – 320 б.
7 Бөпежанова Ә. Гоголь – қазақ сахнасында // «Алтын орда». – 14.06.2002.

References

1 Smironov-Nesvitskyi Y.A. Eugene Vakhtangov – L.: Art, 1987. – 248 p.
2 Kabdieva S. «Is Kazakh Theatre about to change?» //Kazakh Adebieti. – 4.2.2000. – 3p.
3 Kundakbayuly B. The time and theatre art. / – Almaty: Art, 2001 – 520p.
4 Nurpeis B. The establishment and development periodof Kazakh theatre (stage) directors (1915 – 2005): Monograph. – Almaty: «Karatau BT» JSC, «Tradition», 2014. – 520 p.
5 Kholmogorova I. Gerhart Gauptman: The drama sunset. – M.: ГИТИС, 2012. – 224 p.
6 Kundakbayuly B. Thoughts on Theatre. – Almaty: «Art», 2006. – 320 p.
7 Bopezhanova A. Gogol – on Kazakh stage // «Алтын орда». – 14.06.2002.

Омирбекова А.О.,
Кантарбаева Ж.У.

Қазіргі мәдениеттегі ұлттық құндылықтар мәселесі

Қазіргі жаһандану үрдісі кең өріс жайып жатқан кезде біздің тәуелсіздік екпінімен жаңадан қадам жасап келе жатқан мемлекетіміздің беталысын айқындау қажеттілігі туындады. Осы тұста дамыған алдыңғы қатарлы мемлекеттердің саясиэкономикалық іс-әрекеттері ғана емес, сонымен қатар өмір салты да үлгіге айналып бара жатқандығын байқау қиын емес. Ал басқа мәдени үлгілердің енуі бұқаралық санаға кері ықпал етіп, ұлттық құндылықтарды шайқалтуы мүмкін. Авторлар мақалада осы мәселені жан-жақты қарастырып, түйінді идея ретінде жаһандануды терістеу емес, оның кереғар ықпалдарын анықтау, батыстандыру деп батыс үлгілерін жоққа шығару емес, тек өзіндік ерекшелікті сақтай отырып, батыс мәдениетімен сұхбатты қалыптастыру, бұқаралық ақпарат құралдарының бұқаралық санаға әсер ету мүмкіншіліктерін анықтай отырып, оны ұлттық рухты көтеруге және ұлттық идеяны жаңғыртуға бағыттау, рухани адамгершіліктік құндылықтарды насихаттап, техниканың мүмкіншіліктерін дұрыс жолда игеру идеясын ұсынады.

Түйін сөздер: қазіргі мәдениет, құндылық, бұқаралық сана, жаһандану, ұлттық өзіндік сана, ұлттық рух, ұлттық идея.

Omirbekova A.O.,
Kantarbaeva Zh.U.

The problem of national values in contemporary culture

This article considers the problem of the spreading of the process of globalization, which was reflected not only in the political and economic spheres of human life, but also directly touched the spiritual world of modern man. Political and economic achievements of the most developed countries not only have influence, but their lifestyle is becoming a role model. The effect of other cultural samples on the mass consciousness can lead to the transformation of national moral values. The authors всесторенне considering this issue, offer their concluding ideas: no denial of globalization, and the definition of its negative influence; not the negation of all the Western samples (Westernization), but by keeping the originality (identity) to establish a dialogue with the Western culture; identifying ways of influence of the media on the formation of mass consciousness, to direct their activity on revival of a national idea.

Ключевые слова: contemporary culture, value, mass consciousness, national self-identity, globalization, national spirit, national idea.

Омирбекова А.О.,
Кантарбаева Ж.У.

Проблема национальных ценностей в современной культуре

В данной статье рассматривается проблема распостранения процесса глобализации, которая отразилась не только в политической и экономической сферах жизнедеятельности человека, но и непосредственно задела духовный мир современного человека. Политико-экономические достижения наиболее развитых стран не только имеют влияние, но и становятся примером. Влияние чужих культурных образцов на массовое сознание может привести к трансформации нравственных национальных ценностей. Авторы, всесторенне рассматривая данную проблему, предлагают свои заключительные идеи: не отрицание глобализации, а определение ее негативного влияния; не отрицание всех западных образцов (вестернизации), а сохранение своеобразия (самобытность), налаживание диалога с западной культурой; определив возможности влияния средств массовой информации на формирование массового сознания, направить их деятельность на возрождение национальной идеи.

Ключевые слова: современная культура, ценности, массовое сознание, национальное самосознание, глобализация, национальный дух, национальная идея.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 130.2

***Өмірбекова Ә.Ө., Қаңтарбаева Ж.У.**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: aliaomirbek@mail.ru

ҚАЗІРГІ МӘДЕНИЕТТЕГІ ҰЛТТЫҚ ҚҰНДЫЛЫҚТАР МӘСЕЛЕСІ

Қазіргі әртүрлі пиғылдар мен мәдени үлгілер тайталасып жатқан аумалы төкпелі, жанталасқан заманда руханилық мәселесі алдағы қатарға шығып отыр. Қазақ руханилығының негізі Адамға деген көзқарастан өрбіп отырады. Өйткені, қазіргі қоғам үшін Адам емес, оның қызметі, мүмкіндігі, іс-әрекет икемділігі, қабілеттілігі қажет. Міне осы арада, осындай дүниетанымдық бағыт пен бағдарламада халықтың рухани мәдениеті мен қазіргі замандағы рухани жұтаңдық арасындағы қайшылық өрбиді. Бұл қайшылықтың, бұл қарама-қарсылықтың түп негізі – Адамға деген көзқарас болып табылады. Қазақ халқының рухани мәдениетінде Адам аса жоғары бағаланады, оның жеке басының қадір қасиеті ерекше марапатталады, ал қазіргі заманда адам әртүрлі байлықтарды өндіретін құрал ғана. Шын мәнінде, адам құрал емес, дүниені өзгертуші, жасаушы, барлық жақсылықтың қайнар көзі. Адам мәдениет пен өркениетті дүниеге келтірді, олар дамыған сайын өзі де дамыды, рухани пісіп жетілді. Тәуелсіздікке қол жеткізгенімен қазақ халқының қалыптасу жолындағы сындарлы кезеңдері әлі де болса аяқтала қойған жоқ. Жаһандану үдерісінің шеңберінде кең тараған, батыстандыру легімен қазіргі қоғамда белең алған бұқаралық мәдениет бүгінгі күні қоғамдық санаға өз ықпалын тигізбей қоймады. Соның нәтижесі ретінде өзіндік санаға қайшы келетін, әлемдік стандарттау мен біркелкілендіруге негізделген бұқаралық сана қазақ қоғамында белгілі бір әлеуметтік ықпалға ие бола бастады. Біркелкілікті, бірөлшемділікті меңзейтін бұл үдеріс бұқаралық санада өзіндік ойлау ерекшелігін, тілдік және ділдік өзіндік белгілер мен тарихи тағылымдарды толығымен өшіруге бағытталған.

XXI ғасыр қазіргі заманғы адамзат алдында бірқатар мүмкіншіліктер ашуымен бірге, жаңа қиындықтар да туғызып отыр. Сондықтан біздің міндетіміз – өткен ғасыр саясатындағы шешімдердің дұрысы мен бұрысын саралап, ескі қателіктерге бой алдырмауға талпыну. Жалпы, XX ғасыр көптеген қайшылықтарға толы, игілігі мен келеңсіздіктері қатар жүрген ғасыр болды. Бұл ғасырда қазақ қоғамы түбегейлі өзгерістерге ұшырап, жақсылықтар мен қиындықтарды бастан кешірді, яғни XX ғасыр қазақ халқы үшін сынақ ғасыры болды десек артық айтпаймыз. Себебі, бір жағынан, бодандық

бұғауы мен тоталитарлық жүйенің қыспағына түстік. Санамыздың, тіліміздің, дініміздің бойкүйездік күйге түсуі соның салдары. Ал, екінші жағынан, қазіргі уақытта бодандықтан арылған қазақ халқы жаңа қиындықтармен де бетпе-бет келіп отыр. Бұл қазіргі әлемді қамтыған жаһандану үдерістерінен туындайтын қиыншылықтар, яғни қазақ ұлты мен Қазақстан қоғамының алдында жаһандық толқынымен келіп жатқан батыстандыруға, стандартталған унификацияланған бұқаралық мәдениетке, бірқалыпты ойлау мен бұқаралық санаға төтеп беру және осындай ықпалдарға қарамастан өзіндік ерекшелігін сақтап қалу міндеті тұр.

Қазіргі заманның қалалық өмірінде көрініс табатын қандай да бір жағдайлардың, көзқарастардың, оқиғалардың жоғары белсенді өзгермелілігі құндылықтардың тұрақсыздығына алып келеді және бұл заманауи үрдіс болып тұрғандығын мойындауымыз керек. Мысалы, бүгін аса сұранысқа ие болып тұрған әуен, сән үлгілері, тұтыну заттары ертең-ақ қоғаммен ұмытылып, басқаларымен алмастырылып кетеді. Өйткені бұқара – үнемі қозғалыста болатын, бейнесіз күш. Ол тұрақтылықтан гөрі өзгермелілікке негізделген. Бұқаралық сана көп жағдайда қоғамда болып жатқан белгілі бір экономикалық-саяси дағдарыс, рухани күйзеліс кезінде ерекше көрініс табады. Қоғамдағы болып отыратын белгілі бір уақыттағы тұрақтылық пен тұрақсыздық адам болмысының өзгерісіне алып келеді. Осындай жағдайлардағы адам алдына қоятын шешім қабылдау талаптары немесе жауапкершілік жүктері өте ауыр болады. Осындай сынаққа қарамастан өзіндік «Менін» сақтап қалатындар кемде-кем. Материалдық игіліктерге тәуелді қазіргі заман адамы асқақтықтан гөрі пендешілікке бой алдырып, жат мәдениеттің жаулауына еріксіз түсіп отырады. «Бұнда кез келген тұрақтылық күмәнді, негізділік ескі, тәртіптілік пен принципиалдылық күлкілі болып саналады. Дүние құрылымы мен қоғамның релятивтілігі – міне, осылар бұқараның пайда болу сәтінен жасаған қоғамдық санадағы және дүниетанымдағы іргелі жетістігі болып табылады» [1, 31 б.]. Егер де, бұқаралық қоғам «басымдық танытатын бағдарлары мен ұстанымдары жалған құндылықтарды жоғары көтерсе, ауытқу (флуктация) жолына түссе, онда белгілі тарихи кезеңде көпшілік бұл құндылықтық жүйелердің шылауында болуы да мүмкін. Мәселен, біз қазір тұтынудың бағыты қоғамдық санадағы манипуляцияларға (жарнама, БАҚ-тың пайда іздеген қызметі, өнердің коммерцияланыуы) тәуелді болатын кезеңінде өмір сүріп отырмыз. Әсіресе бұл құбылыс жастардың дүниетанымына, ұстанымдарына барынша ықпалын тигізеді. Рухани қажеттіліктер бірқалыпты постмодерндік типте қалыптасып, талғам мен құндылық өзінің көркемдік әрқилылығын жоғалта бастады. Бұл кез келген ұлттық мәдениетке, азаматтық келбетке нұқсан келтіретін теріс үрдіс. Ал ол өз кезегінде бұқараның іс-әрекеті мен санасында релятивизмнің жүзеге асуына негіз болды. Тіпті бұл жерде релятивацияға барлығы түседі. З.Н. Исмағамбетованың пікірінше, «Медианың ықпалымен мәдени объектілердің трансформациясы, олардың симуляциялық, жасанды заттарға айналуы орын алып отырады, соңғылары индивидтер санасының трансформациясымен нәтижеленеді. Демек, релятивизмнің қалыптасуы қоғамның өзгеруі жағдайында, әлеуметтік-мәдени дағдарыс кездерінде, бұқаралық және ақпараттық феномендердің экспансиясы кезінде іске асады. Мұндай қызығушылықтары мен құндылықтары ығыстырылып жатқан жаңа мәдени кеңістікке кіру үдеріс индивид санасының «мутациясы» мәдени шок ретінде қабылданады» [2, 21 б.]. Демек, қазіргі қоғамда болып жатқан аса жоғары деңгейлі экономикалық, рухани, саяси, мәдени, сән өзгермелілігі болашаққа деген көзқарасқа күмән тудырып, құндылықтардың да тұрақсыздануымен ықпал етеді. Бұқаралық санада бүгінгі және қазіргі сәтпен рахат өмірін кешіп қалу пікірі орнайды. Бара-бара адам жаттандырылған сана-сезіммен өмір сүруге үйренеді немесе, басқа сөзбен айтқанда оның теріс жақтарын байқағысы, өзіндік жауапкершілікті мойнына алғысы келмейді. Бұл – бұқаралық санадағы құндылықтар релятивизмінің айқын формасы. Мысалы, бүгінгі күнде әділеттілік үшін күрес пен жұмыс орнын сақтап қалу сайысында, екіншісі бірінші орынға қойылады. Егер де ол қолайлы өмірге еш кедергі келтірмесе, әділеттілік үшін күрес белгілі бір әрекетке негізделеді. Сол сияқты құндылықтар бүгінде салыстырмалылығымен сипатталып, материалдық игіліктер өлшемімен өлшенеді. Бұл – қазіргі заманның ащы шындығы.

Әлеуметтік үлгілері мен жағдайларының жоғары деңгейдегі өзгермелігі, мысалы сән, саяси жүйелер, саяси жоспарлар, т.б. сенімсіздік, әділетсіздік сияқты сезімдердің пайда болуына ықпал етеді. Бұл қоғамда болашаққа үміт артылмайды, әркім «бүгінгі күнмен және осы сәтпен ғана өмір сүреді». Дегенмен қазіргі заман адамының өзгермелілікке (сәнге, техникалық жаңашылдықтарға, замана талабына) ілесе ал-

май қалуының өзі қорқыныш, үрей сезімдерін тудырады. Бейсаналылықтың белсенділігі мен ақыл-ойдың енжарлығы бұқаралық сананың тұрақсыздықтар мен күйзелістер кезінде өршіп, көпшілікті жаулауына әсер етеді. Қоғамдағы белгілі бір уақытта болатын тұрақтылық пен тұрақсыздық адам болмысының өзгерісіне де алып келеді. Қоғамдағы әлеуметтік құндылықтық қатынастар туралы Ғ.Ғ. Ақмамбетов былай деген еді: «...мораль арнайы әлеуметтік феномен ретінде қоғамдық болмыстың туындысы болып табылады және де қоғамның материалдық жағдайларының өзгеруіне байланысты оның адамгершіліктік санасы да өзгереді» [3, 52 б.]. Бұқара әлеуметтік институттарды, әлеуметтік қатынастарды және тіпті қоғамдық болмыстың негізін де толығымен өзгертуге қабілетті. Үнемі қозғалыста болатын, қайнап толқып қандай да бір өзгерісті қажет етіп тұратын бұқара дәстүр орныққан дәстүрлі қоғамды да өзгерте отырып, сол негіздің өзін ыдыратады, өзіндік құндылығынан айырады. Олар үшін тұрақтылықтан гөрі өзгермелілік, құндылықтардың замана талаптарына сай өзгеріп тұруы маңызды. Мұндай қоғамда барлығы салыстырмалы. Тіпті бұрын-соңды абсолютті болып есептелетін моральдық категориялар бүгінгі бұқаралық қоғамда салыстырмалы түрде қалады. Демек, құндылықтар да салыстырмалы-релятивтік өлшемдерге ие болуымен тұрақсыздықты сипаттайды.

Бұқара жағымсыз әсерімен қатар, жағымды жақтарымен де айқындалады. Қазіргі заманда дәстүрлі қоғамның құндылықтары мен бұқаралық мәдениет ықпалымен келген жаңашыл құндылықтар арасындағы бірқатар қайшылықтар байқалады. Өйткені қазіргі өркениет дәстүрлі консерватизммен, артта қалушылықпен ұштасады, ал жаңа толқынмен келіп жатқан жаңа құндылықтар тек бір сәттік болып табылады. Дегенмен, кейбір ғалымдардың (Э. Тоффлер, Масуда және т.б.) пікірінше, бұқаралық қоғамда таңдау мүмкіншілігі жоғары болғандықтан индивидтердің потенциалдық мүмкіншіліктері де дәстүрлі қоғамға қарағанда әлдеқайда жоғары. Өйткені бұқаралық қоғамда адам ақпаратты алуға және игеруге қабілетті болады. Сонымен қатар жалған мен ақиқат, игілік пен зұлымдық олардың сенімділігімен анықталады. Абсолютті құндылық ретінде бұл ұғымдардың бұқара үшін ешқандай маңызы жоқ, алайда егер қандай да бір пікірді игілікті ақиқат деп жарияласа, соған бұқара күмәнсіз сеніп, бар ынтасымен қызмет етеді. Тіпті бұл мұраттар үшін олар жан қиюға да дайын. Соқыр сенімнен құрылатын камикадзелардың іс-әрекетін осымен түсіндіруге болады.

Бұқаралық сана тарихи мұралар мен тарихи тағылымдарды ұмыт, жабулы қазан ретінде қалдыруға тырысады, өйткені онда қандай да бір ерекшеліктерді жоятын қалыпты, барлығына ортақ мәдениетті уағыздау орын алады. Қазіргі заманда мұндай «үлгілі» модель негізінде бұқаралық сана батыстық немесе американдық мәдениеттер орныққан. Бұқаралық сананың қалыптастыратын, тарихи мирасы жойылған ізгі дәстүрлері мен құндылықтары жоғалған мәңгүрттік типтегі адамдардың болашағы да бұлыңғыр. Тарихи тағылымның өшірілуі бұқаралық мәдениетке артылған міндет тәрізді. «Үшінші әлем» атымен таңбаланған экономикалық саяси әлеуметтік ахуалы әлсіз мемлекеттердің қай аға мемлекеттің жетегіне еру керектігін, оны қай үстем мемлекет қолдап, қайсысы шет қалуы дұрыс екені ашықтан-ашық таласқа түсе бастаған. Әлсіз ұлтты түрлі жаңашыл, заманауи, рухани-мәдени төңкерістердің эволюциялық сатысынан өткеріп, өздері секілді «мықты ұлттардың» өкілін жіберіп, тезірек жаңа деңгейге көтеру үшін жасалынып жатқан іс-әрекеттер жеткілікті. Жаһанданудың теріс жақтарының бұқаралық санаға қалай ықпал ететінін бір американдық генералдың басқа халықтарды жаулаудың «икемді жолы» жоспарынан үзінді келтіре отырып, байқаймыз: «... Біз олардың ұлттық құндылықтарын жалған құндылықтарға байқатпай ауыстырып жібереміз. Осы жалған құндылықтарға сендіреміз. Қалайша? Әдебиет, кино, театр адамның ең лас сезімдерін жариялап көрсететін болады. Адам санасына – тән ләззаты, зорлық-зомбылық, екіжүзділік, тойымсыздық секілді теріс қылықтарды насихаттайтын өнер туындыларын қолдап, қорғаймыз. Арсыздық пен ұятсыздық, өтірік пен сұрқиялық, маскүнемдік пен нашақорлық, сатқындық, өзге ұлтты иттің етінен жеккөрушілік сезімдерін өршітіп, өзінің сол ұлттың өкілі болғандығына намыстанып, бойында бірнеше ұлттың қаны бар ұлтсыз екеніне мақтанатындарды бірте-бірте байқатпай көтермелей түсеміз. Ал мұның адамдарды тұңғиыққа тартып әкететін иірім екенін сезген азшылықты көпшіліктің алдында масқаралап отырамыз»». Жан түршіктірер, қорқынышты жаулаудың бұл жоспары өкінішке қарай икемді түрде жүзеге асуда және оған жол беретін ұлттық қазығы әлсіз, рухы сөнген халықтар көбейе түсуде. Себебі тарихи қазығы, өткені жоқ халықты басқару әрі манипулизациялау оңай. Ол

белгілі бір көсемдер үшін я болмаса белгілі бір саяси мақсаттарды көздейтін басқа «өркениеті» дамып кеткен елдер үшін тиімді. Олардың икемді саясаты өткеннің қателіктерін бетке ұстай отырып, алдағы «жаңа, идеалды өмірді» уәде ететін қияли, мифтік сананы қалыптастыруды көздейді. Бұқаралық санада ұлттық ерекшелік те өшіріледі. Демек, ұлттық рух, ұлттық намыс деген ұғымдар бірқалыптылық пен біртектілікке негізделген бұқаралық қоғамда түкке тұрғысыз, бос сөздерге айналады. Ле Бон мұндай жағдай туралы былай деп жазады: «Бір-бірінен алшақтатылған мыңдаған индивидтер белгілі бір кезеңдерде күшті эмоциялардың немесе ұлы ұлттық оқиғалардың ықпалына бір уақытта түсуі мүмкін, сонымен де рухтанған тобырдың барлық белгілерін өз бойына сіңіреді. Тұтас бір халықтың өзі де белгілі бір ықпалдың негізінде тобырға айналады» [4, 24 б.]. Бұл көзқарасты Г. Маркузе өзінің «Бірөлшемді адам» атты еңбегінде, З. Фрейд «Бұқаралық психология және адамдық Менді талдау» еңбегінде құптаған болатын. Ал Г. Шиллер былай деп жазады: – «Манипуляцияның ең үлкен жетістігі батыстық дамуды индивидуализм философиясындағы еркіндік тілінің жалғыз дұрыс анықтамасы ретінде пайдалану болып табылады. Соның негізінде манипуляцияның барлық құрылымы орныққан» [5, 134 б.]. Манипуляцияға, я болмаса басқа жат қылықты мәдениеттің ықпалынан сақтайтын, иммунитет ретінде халықтық мәдениетті айтуға болады. Себебі, халықтық мәдениет ол тамыры тереңде жатқан мәдени үлгілерге, адамдардың мақсат-мұраттарына, табиғатпен, қоршаған ортамен үндестікке негізделген жоғары өнер түрлерінің жүзеге асуы болып табылады. Бұл жерде мәдени шығармашылық әрекет арқылы халықтардың ойлау бейнесі мен интеллектуалдық даму деңгейін, өмірге бейімделу мүмкіншіліктерін аңғаруға болады. Ал бұқаралық мәдениет адамдардың әлеуметтік-мәдени өмірінде көрініс табады. Оның төмендегідей негізгі белгілері бар: бұқаралық қоғамда адамдардың элементарлық тұтынушылық сұраныстарына өте жақын, мәдени туындылардың кең ауқымға тарап, көптеп таралымға түсуі және қарапайымдатылуы, ол түсінікті болып беріледі. Мысалы, халықтық мәдениет сол халықтың өмір салтын, ұлттық рухын, дүниетанымын сипаттайтын болса, бұқаралық мәдениет ешқандай интеллектуалдық жұмысты қажет етпейтін, басты қатырмайтын, эмоционалдық жоғарғы сезім күйін кешуді қажет етпейтін мәдени фактор болып табылады. Сонымен қатар халықтық мәдениеттің мәні рухани тәрбие ғана емес, ол өмірлік тәжірибеден жинақталған рухани және материалдық құндылықтарды болашақ ұрпаққа мирас ету, ұрпақпен ұрпақты жалғастыру болса, бұқаралық мәдениетте, керісінше, құндылықтар тым тұрақсыз, тез өзгереді және тіпті уақыт өте терістеліп те жатады. Онда тарихи тағылым мен мәдени мұраның ешқандай қажеті жоқ, ол қазір осы сәтте сезілетін фактор ғана. Өйткені, бұқаралық мәдениет пен бұқаралық өнерде көркемдік орта өсіп келе жатқан ұрпақтың қалыптасуына қажетті әсемдікті шынайы жүрекпен қабылдауына бағытталмайды және гуманизмге бағыттайтын нәрселер басқа аспектіден көрсетіледі. Мысалы, қазақи ұлттық киімдерді алатын болсақ, қарағанда көз тоймайтын әсемдіктің, еңбектің көрінісі болып табылатын бұл киімдер жүректе бір жылу сезімін ұялататын, адамзатқа мейірімділікті туғызатын болса, батыстық үлгідегі киімдер, керісінше қатыгездік пен прагматикалықты көрсетіп тұрады. Сол себептен де ұрпақтар арасындағы түсініспеушілік те қазіргі қоғамның үлкен тауқыметіне айналып отыр. Бұрынғы тарихи негіздері бар ұлттық эстетикалық қабылдауға сүйенетін ересек адамдардың дүниені қабылдаулары мүлдем басқа, ал қазіргі батыс үлгілерімен жүретін жастардың дүниеге деген көзқарасы мүлдем өзгеше болып келеді. Қазіргі біздің қоғамда заманауи үлгілердің негізінде батыстық немесе американдық мәдени ықпалдың көрінісі (киім үлгісі, шоу-бизнес, клиптік мәдениет) айқын байқалады. Ұлттық мәдениет рухани құндылықтарға иек артса, ал бұқаралық мәдениет нарықтық қатынастарға сүйенеді, яғни сатылмайтын нәрсенің ешқандай құны жоқ, ар, ұят, абырой, қайырымдылық сияқты категориялар кейінгі орынға ығыстырылып, оның орнын ақша, байлық, капитал басады. Сондықтан да халық **әлемдік мәдениет құндылықтарын игеруге** уақыт пен күш-қуатын жұмсағаннан гөрі, қазіргі техногендік өркениет ықпалындағы өзінің ыңғайлылығымен, **қолайлылығымен, игеруге** деген жеңілдігімен және тиімділігімен айқындалатын тұтынушылық шоу мәдениетімен қанағаттанады. Яғни, «нарықтық қатынастар ұлт психологиясына менталитетіне елеулі әсерлерін тигізуде. Нарық қатынастары психологиясының әсерінің өрістеуінің арқасында және адамның адамгершілік, ізгілік сияқты қасиеттерінің заттануы, ұлттық этиканың орнына құбылмалы, ыңғайлы этиканың келуі жағымсыз жағдайларға, құбылыстарға итермелеуі мүмкін. Нарық кезінде ұлтымыздың рухани өміріне мән берілмесе

ұлтымыздың моральдық-этикалық келбетінен айырылып қалуы мүмкін. Сол себепті ұлттың моральдық деградацияға түсуіне жол берілмеуі керек. Сапаның адамдарды дарақылық пен тоқмейсушілікке, арзан, жылтырақ тіршілік өмірге әкелуі мүмкін» [6, 118 б.]. Сонымен қатар, «бұқаралық мәдениет консьюмеризммен тығыз байланысты болғандықтан тауарлы фетишизмді насихаттайды.

Бұқаралық ақпарат құралдары бұрынғы дәстүрлі мәдени қоңдырғыларды идеологиясыздандыруға байланысты пайда болған кеңістік мәні мен мазмұны коммерциялық негізге құрылған видеотекалар мен жарнамалар арсеналының сюжеттерімен толтырылады. Бұл мағынада бұқаралық сана деструктивті, идеологиялық, конфессиялық және т.б. негіздердегі психологиялық манипуляцияға бейім келеді. Құқық қорғау орындарының кейбір мәліметтеріне қарағанда кино және видеоөнімдердің сюжеттік мазмұны мен қылмыстық істер арасында мағыналық байланыстар бар. «Қаталдық, қасіретнама, агрессия, қылмыс, эротика, зорлық, цинизм, т.с.с. негізгі сюжеттік линиялар пікірлесі барысында кәдуілгі (әсіресе жастардың) санада стереотипке айналып, еліктеудің нәтижесінде шындық өмірге енеді» [7, 56 б.].

Бұқаралық сана деген ұғымның өзі жалпылық, көптік дегенді меңзегеніне қарамастан, жатсыну үрдісі кең белең алады. Бұл адамдар арасындағы жатсынуды тудырып, жалғыздықты көбейтетіндігі анық. Дегенмен бұл жалғыздық өзін-өзі айқындауға негізделген жалғыздық емес, керісінше апаттық, қорқынышты жалғыздық. Басқалар сияқты болмаудың өзі қазіргі заман адамында үрей сезімін тудырады. Демек қалай дегенде де ол барлығы сияқты болуға ұмтыла түседі. Адамдардың назары шығармашылық әрекеттің мазмұнынан және оның абсолюттік құндылығынан тұтыну заты ретіндегі салыстырмалы құндылығына аударылады. Ә. Нысанбаевтың пікірінше, «жеке адам мен қоғамның арасындағы тартысты шешу жеке мен жалпының механизмдерін есепке алуды қамтамасыз ететін азаматтық қоғамды қалыптастыруды білдіреді. Жеке адам өзінің кеудесін тік көтеруі керек, заттар мен нәрселер әлемін құндылықтың ең жоғарғысы деп атамауы тиіс. Әлеуметтік қатынастар мен индивидтердің заттар әлеміне байлануы ақыр соңында адамның деперсонализациясына алып келері анық. Индивид тұлғалық болмыстың өзіндік құндылық ретіндегі мәнін жоғалтатын анонимділіктің түссіз, бедерсіз үстемдігінің объектісіне айналуына жол бермеу керек. Индивид өзін тұлға ретінде, сонымен қатар тұтастықтың мәндік бірлігі дерегінде зерделенеді, қоғамдық өмірдің бастауы екендігін түсіну тиіс: салауатты қоғамды қалыптастыру адамдардың өзіндік дамуына тәуелді екені белгілі» [8, 86 б.]. Әрине, заттар әлемінде адамдық болмысты, өзіндік ерекшелікті сақтап қалу алдыңғы қатарға шығуы тиіс. Дегенмен бұқаралық сананы қалыптастыруда тұтынуға негізделген бұқаралық қоғамның зор ықпал ететіндігі белгілі. Индустриалдықтан кейінгі қоғам тұтынушылық ерекшелігімен бағаланады. Өндіріс пен тұтыну арасындағы тікелей құрылымдық байланыс сақталатын және тұтыну тәсілдері өндіріс тәсілдерімен анықталатын өндіріс қоғамында субъект енжар рецепиент ретінде өндірілген өнімнің енжар тұтынушысына айналады. Дәл осы жағдайлар «бұқаралық қоғамды» – тұтынушылар қоғамын қалыптастырады. Расында, заттық дүниеқұмарлықтан әбден тәуелді адамдар пендешіліктен бой асыра алмай, барлық адамдық, адалдық қасиеттерін ығыстырып қойып, дүние арпалысына көшеді. «Қазіргі әлем өз-өздерінің көшірмелері бола бастаған және өлімнің не екенін білмейтін, инертті, абстрактілі заттардың ғарышына айналды. Шынайылықты жоғалтып және барлық жасандыға айналған заттар мәңгілік сипатқа ие болып, «клондар әлемінің ішіндегі клондарға» айналды» [9, 40]. Сөйтіп, тұтынушылық қатынастар қазіргі қоғамда басты фактор ретінде орнығады. Яғни, қазіргі заманда нарықтық тауарларды, ойын-сауықты тұтыну адамдардың өздерін зат арқылы тануын білдіреді. Тұтыну немесе заттар фетишизациясы тек қана тұтынудың талғамдық және эстетикалық сұраныстарын анықтамайды, сонымен қатар қоғамдағы белгілі бір әлеуметтік иерархия мен қатынастарды орнатады. Ғ.Ғ. Ақмамбетов тұтынушылық қоғам мен тұтынушылық қатынасты былай сипаттаған еді: «Тұтынушылық қоғамның пайда болуымен бірге, тұтынушылық идеология да өсе түсті. Басқалардың мүдделері ескерілмейтін жеке пайда көру бұл идеологияның ең басты қағидасына айналды. Сондықтан буржуазиялық индивид белгілі бір мұраттарды жүзеге асыруға бағытталмайды, керісінше, материалдылық тәуелділік жүйесіндегі идеалдар «ыңғайлы» немесе «ыңғайлы еместікті» реттеу тәуелділігіне айналатын белгілі бір игіліктерді алуға бағытталған» [3]. Бүгінгі күндегі ұлттық мәдениет туындылары мен құндылықтарын біз тек тұтыну факторы арқылы байқаймыз. Мысалы, ұлттық нақышта жасалған заттарды біз тек

интерьер үшін қажетті сувенир (тіпті бұқаралық тұтынуға арналған кезекті таралым) ретінде танитынымыз тым өкінішті. Бұл заттардың өзіндік шынайы мақсаттылығы мен мәнділігін жоғалтып, симулякрлармен ауыстырылып жатқандығын білдіреді. Заттар не болмаса өз қызметтілігін жоғалтып, белгі қасиетіне ие болады, я болмаса тұтыну контекстіне еніп, аурасын жоғалтады, не болмаса өзін шынайылыққа емес, керісінше абстрактілі саналатын белгілер қатынасына негізделген жүйе шеңберінде тұтынушылық басты фактор ретінде орнығады. Бұл заманауи көрініс туралы Ғ.Ғ. Ақмамбетов: «Қазіргі капиталистік қоғам нәтижесінде тұлғаның адамгершіліксіздігіне алып келетін жалған моральға тартуға кірісті. Капитализмнің адамзат алдындағы ең қорқынышты қылмысы – оның тұлғаны ұсқынсыздандырып, стандарттап, шынайы адамдық қасиеттерінен айыруы. Буржуазиялық идеологияның барлық құралдары – өнерден бастап жарнамаға дейін – және, ең алдымен, болмыстың жағдайларының өзі осы адамгершілікке қарсы мақсатына бағытталуын шарттандырады», – деп жазады. [3, 51-52 бб.]. Қазіргі замандағы бұқаралық сана субъектісінің тұтынушылық таңдауы бұқаралық ақпарат құралдарының делдалдық және тікелей **қатынасы арқылы жүзеге асып отырады. Бұл жолда үлкен қызмет жарнамаға, арнайы** бағдарламаларға және т.б. тапсырылады. Индустриалдық қоғамдағы ойланғысы келмейтін бұқаралық адам таңдау мүмкіншіліктерінің дайын түрде ұсынылғанын қалайды. Дегенмен бүгінгі күнде тұтыну факторлары мен олардың бұқаралық санаға әсерінің екі тенденциясы айқын байқалады (әсіресе ТМД елдерінде). Бір жағынан, жаһандық сипаттағы әлемдік унификацияланған стандартты тұтыну (заттық, экономикалық, рухани және т.б.) бүкіл әлемдік ортақ мәдени кеңістікке ену болса, екінші жағынан, өзіндік ұлттық ерекшелігі мен бірегейлігін қалай дегенде сақтап қалу. Сол сияқты индивидуалдылықтан айырылған адам, тұтынушы саясат саласындағы манипуляция құралына оңай айналады. Экзистенциалдық екіжақтылықтан құтылу үшін адам өзін әлеуметтік ұйымдармен сәйкестендіре отырып, өзінің тұлға екендігін ұмытып кетеді. Сонымен, егер М. Хайдеггердің терминологиясын пайдаланатын болсақ, адам тұлға болудан қалып, белгісіз «ол» (оно)-ға айналады. Ол «жағымсыз экстаз» атанатын күйге түсіп; өзін, өзінің келбетін ұмытады: енді ол тұлға емес, ол тек зат» [10, 310 б.]. Демек, жауапкершіліктен безе отырып, адам жасырынды атомға айналады. Адам алдында үлкен шығармашылық мүмкіндіктер ашатын еркіндік ауыр жауапкершілік жүгімен де жүктеледі. Яғни, қазіргі заман адамы жағымсыз еркіндіктен жағымды еркіндікке (Э. Фромм) өте алмағандықтан жалпы еркіндіктен бас тартуға тырысады. Мұндай еркіндіктен қашу фомаларының бірі көсемге өз өмірін табыстап, оның бағыныштылығына өтуімен сипатталады. Мұндай іс-әрекетте оған «тобырға айналдыруды» билік технологиясы ретінде пайдаланатын саясаткерлер көмек көрсетеді. Бұдан мынадай қорытынды шығаруға болады. Жауапкершілігі жоқ адамды еркін, азат деп айтуға болмайды. Демек, ол қандай да бір манипуляция мен басқаруға бейім келеді.

Табиғатынан құл болып табылатындар мәдениетке, өзіндік әрекетке, еркін белсенділікке қабілетсіз болады. Олар біреудің басшылығында болуды қалайды. Американы симуляция мен бұқаралық сананың көрсеткіші ретінде қарастыра отырып, Ж. Бодрийяр былай деп жазады: «Барлығы симуляция арқылы қамтылады. Көркем бейнелер – сурет арқылы, әйелдер – сексуалдық сценарий арқылы, ой – хат арқылы, терроризм – мода мен масс-медиа арқылы, оқиғалар – теледидар арқылы. Заттар осы жалғыз түсініксіз мақсаты үшін өмір сүретіндей көрінеді. Тіпті, мұнда мүмкін бұл әлемнің өзі басқа әлеммен жасалған жарнама шығар деген сауал туындай бастайды» [11, 98 б.].

Жаһанданудың кең таралуына кедергі жасайтын және өзіндік ерекшелігі бар ұлт ретінде танытатын бірден-бір фактор – ұлттық өзіндік сана. Жат қылықты құндылықтар, батыстандыруға негізделген мақсатталған әрекеттер рухани дінгегі әлсіз, ұлттық идеясы жоқ, ұлттық рухы сөнген халықты уландыру қашан да оңай жүзеге асады. Осы жолда бұқаралық мәдениеттің арзан өлшемдері кең пайдаланылады. Бұл жағдайды Н.Д. Сағадиев былай сипаттайды: «Әрине жаһанданудың жағымды жақтарын да ескеруіміз қажет, алайда оның табиғатын түсіндіру барысында жаһандану шекараларының кең ауқымға қанат жаюына мүдделі болып тұрған кейбір саясаткерлер мен кәсіпкерлерді қоғамдағы жалпыадамзаттық құндылықтарды орнату мүдделері емес, керісінше, өздерінің пайдакөздік мүдделері толғандыратындығын мойындауымыз керек. Ал мықты рухани-адамгершіліктік тамырларына сүйенетін кез келген ұлттық мәдениет мұндай пайдакөздік қызығушылықтарды жүзеге асыруда кедергі болатындығы анық. Сондықтан жаһандану үдерісін

жақтаушылар тамыры тереңде жатқан мәдени құндылықтарды қарапайым төмен деңгейге түсіруге тырысады. Тек сонда ғана олар өздерінің космополиттік мақсаттарын еркін іске асыра алады. Ал бұл жолда маңызды рөлді бұқаралық мәдениеттің арзан өнімдері атқарады» [12, 19 б.].

Шындығында, жаһандану толқынында адамның жекелігі, тіпті түгелдей бір ұлттың өзіндік ерекшелігі, даралығы батыстандырудың құралы болып табылатын бұқаралық мәдениеттің ықпалында жойылып кетеді, саясаттың немесе мақсаты бұлыңғыр қоғамның манипуляция объектісіне айналады. Әрине, бүгінгі таңда «Мәңгілік ел» ретінде қалыптасу стратегиясын жүзеге асыру мақсатында біз өзіміздің даму жолымызда батыстық экономикалық, мәдени, кәсіптік және саяси жолдарын негізге алатынымыз сөзсіз, әлемдік стандарт, әлемдік өркениет сияқты ғаламдық өзара әрекеттестік, қарым-қатынас негізінде мәдениеттердің бірі-біріне сіңісуі жүріп отырады, дегенмен «қазақстандық қоғамды түбегейлі өзгерту батыстың модернизациялану мен трансформациялану тәжірибесінен ойсыз көшіру негізінде жүзеге аспауы тиіс. Ол жаһандану кезеңіндегі Қазақстан дамуының нақты-тарихи жағдайлары негізінде жүзеге асуы керек. Сондықтан Қазақстандағы шығармашылық қабілеттерін аша түсетін өзіміздің кеңестік өткеніміздің оңды тұстары мен тарихымыздың дәстүрлі кезеңіндегі құндылықтардың жарамдысын қолдануға болады. Міне, солардың негізінде азаматтық қоғам институттарының консенсусы, қалыптасуы мен дамуы мүмкін» [8, 70 б.].

Бүгінгі таңда тәуелсіз Қазақстан мемлекетінің шын мәніндегі жаңа тарихы жасалып жатқан кезде, оны жан-жақты пайымдау қажет. Өткен тарихымызға деген шынайы көзқарастар қалыптастырып, оны ғылыми-әдістемелік тұрғыдан тиянақтау уақыт талабынан туып отырған рухани сұраныс. Бұрынғы көшпелі қазақ қоғамындағы рухани-мәдени, саяси құқықтық өмірдің объективті ғылыми бейнесін сомдау атқарылар істің ең бастысы және кезек күттірмес маңыздысы. Яғни, қалыптасқан методологиялық бағыт-бағдарды қайта қарау, елімізде болып жатқан түбірлі саяси-әлеуметтік өзгерістерге сай қоғамдық философиялық ой тарихының белгілі бір бөлігін құрайтын дүниетаным мен құндылықтарды түбегейлі зерттеп-зерделеу аса маңызды болып табылады.

Әдебиеттер

1 Надыров М.К. Социально-философское исследование феномена массовости: дисс... д-ра филос. наук: 09.00.11. – Бишкек, 2004. – 211 с.

2 Исмагамбетова З.Н. Ценностный релятивизм в контексте массовой культуры // Современный человек в поисках души: Материалы межд. науч. конф. – Алматы, 2006. – С. 210-213.

3 Ақмамбетов Ғ.Ғ. Проблемы нравственного развития личности. – Алма-Ата. 1971. – 215 с.

4 Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1995. – 232 с.

5 Шиллер Г. Манипуляторы сознанием. – М.: Прогресс, 1980. – 326 с.

6 Қожамберлиев Б. Әпенов Б.М. Ұлттық болмыс сипаттары // Қазақ философиясындағы антропологиялық дискурс және қазіргі заман: Халықаралық ғылыми конфер. материалдары. – Алматы, 2008. – 115-120 бб.

7 Сатершинов Б.М. Қазіргі Қазақстан мәдениеті дамуының негізгі бағдарлары мен қайшылықтары: филос.ғыл.канд.. дисс.: 24.00.01. – Алматы, 2000. – 144 б.

8 Нысанбаев Ә.Н. Егемендікке ие болу мен нығаюы жағдайындағы қоғамдық сананың эволюциясы және жаңа құндылықтық жүйесінің қалыптасуы // Тәуелсіз Қазақстан философиясы: Жиырма томдық. – Астана: Аударма, 2006. – 20 т. – 61-96 бб.

9 Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / пер.с франц. Н. Суслова. – Екатеринбург, 2006. – 200 с.

10 Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998. – 672 с.

11 Бодрийяр Ж. Америка / пер.с.франц. Д. Калугина. – СПб., 2000. – 204 с.

12 Сагадиев Н.Д. Спасательный круг в потоке глобализации, или Массовая культура и национальная идея // Мысль. – 2006. – №3. – С. 19-23.

References

1 Nadyrov MK Socialno-philosophckoe issledovanie fenomena massowosti: diss... d-ra philos. nauk: 09.00.11. – Bishkek, 2004. – 211 s.

2 Ismagambetova Z.N. Cennostnyi relativism v kontekste massowoi cultury // Sovremennyi shelovek v poiskah dushi: Materialy mezhd. naush. conf. – Almaty, 2006. – S. 210-213.

3 Akmambetov G.G. Problemy nravstvennogo razvitia lishnosni. – Alma- Ata, 1971. – 215 s.

4 Lebon G. Psychologia narodov i mass. – Spb., 1995. – 232 s.
5 Schiller G. Manipulatory soznaniem. – M.: Progress, 1980. – 326 s.
6 Kozhamberliev B., Apenov B.M. Ulttyk bolmys sipattary // Kazak filosofiyasyndagy antropologiyalyk discurs zhane қazirgi zaman: Halykaralyk gylymi conf. materialdary. – Almaty, 2008. – 115-120 bb.
7 Satershinov B.M. Kazirgi Kazakhstan madenieti damuynyn negizgi bagdarlary zhane kayshylyktary: filos. gyl. kand. diss.: 24.00.01. – Almaty, 2000. – 144 b.
8 Nysanbaev A.N. Egemendikke ie Bolu men nygayuy zhagdayyndagy kogamdyk sananyn evolyutsiyasy zhane Zhana kundylyktyk zhүyesinin kalyptasuy // Tauelsiz Kazakhstan filosofiyasy: Zhiyrma tomdyk. – Astana Audarma 2006. – 20 tom. – 61-96 bb.
9 Jean Bodriyar. Paroli. Ot fragmenta k fragmentu / per.s.frants. N. Suslova. - Ekaterinburg, 2006. – 200 s.
10 Fromm E. Anatomiya shelovesheskoi destructivnosti. – M.: OOO «Izdatelstvo AST–LTD», 1998. – 672.
11 Jean Bodriyar. America / per.s.frants. D. Kalugina. – St. Petersburg., 2000. – 204 s.
12 Sagadiyev N.D. Spasatelnyi krug v potoke globalisazii, ili Massoviya kultura I nazinalnaiya ideiya // Mysl. – 2006. – № 3. – S. 19-23.

Раев Д.С.

Қазақ би-шешендері: «ел бірлігі» тұғырнамасының теориялық-әдіснамалық негіздері

Аталмыш мақалада қазақ би-шешендерінің «ел бірлігі» концепциясының теориялық-әдіснамалық негіздеріне әлеуметтік-саяси философия тұрғысынан герменевтикалық талдау жасауға қадам жасалынады. Мақалада қазақ би-шешендері сүреттеген қазақ қоғамындағы әлеумет бірлігіне қатысты ой-толғамдарының онтогендік, социогендік, этногендік, геогендік, экогендік және т.б. тамырлары теориялық-әдіснамалық тұрғыдан ғылыми талдау объектісіне айналады. Әлеуметтік бірлік феноменінің қоғамдық, мемлекеттік, өңірлік, аймақтық, халықаралық, жаһандық маңызы айқындалады.

Түйін сөздер: ел бірлігі, онтогенез, этногенез, теориялық-әдіснамалық, метатеориялық негіздер, коммуникация, онтроптық бастама, онтоорта, этноәлеуметтік ұстанымдар, геогенез.

Raev D.S.

Kazakh bey-orators: theoretical-methodological foundations of the «unity of the people» conception

This article analyzes theoretical and methodological concept of ‘unity of the people’ of Kazakh eloquent people hermeneutically on the basis of socio-political philosophy. The ideas of ontogenetic, sociogenetic, ethogenetic, geogenetic, ecogenetic and other basis which has been described in social unity of Kazakh society of eloquent people turns to the objects of and methodological analyses in the article . The importance of social, state, regional, international and global phenomenon of social unity will be determined.

Key words: unity of the people, ontogenesis, ethogenesis, metatheoretical elements, anthropic beginning, anthropic enwironment (surroundings) ethnosocial position, geogenesis.

Раев Д.С.

Казахские бии-ораторы: теоретико-методологические основы концепии «народное единство»

В данной статье проводится герменевтический анализ теоретико-методологических основ концепции казахских биев-ораторов «ел бірлігі» («народное единство») с позиций социально-политической философии. В статье предпринимается попытка дать онтогенетический, социогенетический, этногенетический, геогенетический, экогенетический анализ основ с теоретико-методологических позиций, имеющих отношение к социальному единству казахского общества. Определяется общественное, государственное, региональное, международное, глобальное значение феномена социального единства.

Ключевые слова: народное единство, онтогенез, этногенез, теоретико-методологические, метатеоретические основы, коммуникация, онтропные начала, онтосреда, этносоциальные принципы, геогенез.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 32

Раев Д.С.

Абылай хан атындағы Қазақ халықаралық қатынастар
және әлем тілдері университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
E-mail: Raev_53@mail.ru

ҚАЗАҚ БИ-ШЕШЕНДЕРІ: «ЕЛ БІРЛІГІ» ТҰҒЫРНАМАСЫНЫҢ ТЕОРИЯЛЫҚ-ӘДІСНАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Ең алдымен, бұл мәселенің бүгінгі күні өзектілігі төңірегіндегі мәселеге тоқталатын болсақ, оны бірнеше факторлармен негіздеуге болады. Қазақстанның өз тәуелсіздігін алғаннан бергі кезеңде Елбасының ресми және бейресми мінберлерден сөйлеген сөздерінде, әр жылғы Халыққа Жолдауларында елдің бірлігі мәселесінің доминанттық статусқа ие болуы аталмыш тақырыптың өзектілігін сабақтай түседі. Мәселен Ел Президенті қазан айының басында Тараз қаласында, Қазақ халқының 550 жылдығына арналған монументтің ашылу рәсімінде сөйлеген сөзінде: «Тарихымызға үңілетін болсақ, халқымыздың тарихы бірлікке негізделген»[1], – деген тұжырым жасаса, енді бірде: «Қазақ басын қосып, біріккен кезде ешбір жауға берілмеген, жеңіп шығып отырған. Қазақ ыдырап, жан-жаққа бөлініп кеткен кезде, жау келіп басып алған»[1], – дей келіп, «Осы тәлімді біз ешуақытта естен шығармауымыз керек. Бірлігімізді ұстауымыз қажет»[1], – деп үндеу тастайды. Шындығында бұл жағдаят «әлеуметтік бірлік» категориясының қоғамдық, мемлекеттік, аймақтық, халықаралық, жаһандық, жалпы адамзаттық дәрежеде маңызының өсуін білдірсе керек. Осыдан келіп шығатын тағы бір мәселе – бүгінгі қоғамда әлеуметтік бірліктің әлсіреу тенденциясының қалыптасуы. Әлеумет бірлігі мен тұтастығы жаһандық мультиөзекті мәселені құрап, қазіргі заманның мегатрендіне айналды деуге негіз бар. Демек, қоғам мен мемлекет шеңберінде әлеуметтік бірлікке деген эмпирикалық сұраныс бар. Осыдан мәселенің теориялық-әдіснамалық тұрғыдан зерттелу қажеттігі туындайды.

Қоғамның қазіргі әлеуметтік санагерлік болмысындағы универсальды ұғымдар мен прагматикалық ұғымдар арасындағы қайшылықтар әлеуметтік бірлік категориясының шынайы болмысын түсінуге көлеңке түсіреді. Қоғамдағы прагматикалық санада әлеуметтік бірлік категориясы тұрғысындағы әмбебап-константтық түсінікті халық жадында қалыптастыру қыйындайды. Сондықтан әлеуметтік бірлік ұғымы халық санасында жалпыадамзаттық онтостық құндылық ретінде қалыптасудан көрі, фрагментарлы, эпизоттық, жағдаяттық сипат алу дәстүрі қалыптасып, топтық, страттық, өңірлік, аймақтық және т.б. мүдделер экзистенциясына айналғандық басым десек қателеспейміз. Міне, осы бір қоғамдық прагматикалық

тұтынушылық «әлеуметтік дағды» аталмыш мәселенің іргелі рухани құндылық ретінде халық санасына сіңірілуіне қыйындықтар туғызады.

Бұл феномен жөнінде қазақ халқының дәстүрлі әлеуметтік санасында қалыптасқан этномәдениет, метатеориялық семантикамен қазіргі дәуірдегі заманауи тағылымдары, ғылыми теориялық ұстындар арасындағы тарихи-логикалық сабақтастықтың үзілуі мәселенің өзектілігін айқындай түседі. Өйткені, қазақ даласында көнеден қалыптасып шыңдалған әлеуметтік бірлік жөніндегі өсиетнама мен тәжірибе-тарихнама аса маңызды әлеуметтік құбылыс ретінде кешенді зерттелмеуі себеп. Мәселен, Сейдімбек Ақселеу «… көшпелілер қоғамындағы адам сапасының тарихи-әлеуметтік сыр-себебі қоғамдық тетігі арнайы зерттеудің объектісі болған емес» [2, 117 б.], – деп көрсетеді Бұл дәлелдерден шын мәнісінде қазақ қауымындағы қоғамдық сананың тарихи-этикалық болмысы – сыры, оның әлеуметтік татулық тұрғысындағы имманентті көздері ғылыми да, эмпирикалық жағынан да арнайы зерттелмегендігін байқаймыз.

Мәселенің өзектілігі қазақ менталитетіндегі әлеуметтік бірлік тұрғысындағы рухани құндылықтардың мемлекеттік дәрежедегі әлеуметтік-саяси мәртебесі мен маңызын теориялық-әдіснамалық тұрғыдан ашып көрсету қажеттігінің пайда болуымен байланыстырылады. Осы орайда бүгінгі Қазақстан халқының әлеуметтік мінез-құлқын бірлікке қарай тәрбиелеуде ұлтымыздың дәстүрлі төл қағидаларын қалай кәдеге жарату керек, әлеуметтік бірлікті қамтамасыз етуге ықпалын тигізетін адамдардың өзара қарым-қатынас эталоны не болады және олар қандай бастау көздерге негізделуі тиіс дейтін сұрақтар тұрады. Сол бір әлеумет тұтастығына қатысты ментальдық мәдениет көзін ұлтымыздың шешендік өнерінен іздеу мақсаты көзделеді. Ондағы сүбелі ойларды әлеуметтік бірлік феномені тұрғысынан теориялық-әдіснамалық талдама жасап, дәстүрлі мұраттар мен құндылықтарды ғылыми айналымға енгізу мақсаты көзделеді.

Жоғарыда айтылғандарды ескере отырып, ендігі жерде креативті идеология тұрғысынан қазақтың би-шешендерінің әлеуметтік татулық философиясы хақындағы дүниетанымдық ұстанымдарын танып, зерттеу қажет деп есептейміз. Дала шешендік өнерінде қазақ елінің әлеуметтік өмірінің біртұтастығын нығайтып, дамудың ұйытқысы болатын рухани ұстанымдар молынан жатыр. Елдің ұлттық әлеуметтік мәдениетіндегі азаматтық бірлікті ту еткен гуманистік ұстанымдардың қоғамдық қатынастағы біртекті сыйласымды әлеуметтік мінез жүйесін, әлеуметтік үйлесімділікті қалыптастыруда атқарар рөлі зор.

Міне, осыны ескере отырып, аталмыш мақалада қазақ жұртының ұлттық ішкі татулығына алтын қазық болып, елдің этноәлеуметтік мінез-құлқының құрылымы мен құраушы этносына айналған, дала демосфендерінің ақылының төрінен орын алған, ой жүйесінің мәйегі болған, сөйлегенде тілінің ұшында болғанметатеориялық рухани құндылықтарға, ұстанымдарға бүгінгі зайырлы теориялық-әдіснамалық модель тұрғысынан кейбір герменевтикалық талдама жасауға қадам жасалады.

Біріншіден, әлеуметтік бірлік ұғымы жалпы ейкумендік тұрғыдан алғанда онтогенездік феномен деп есептейміз. Бұл орайда бірнеше дәлелдерді келтіруге болады.

Оған дәлел, адам – әлеуметтік жаратылыс. Адамға жаратылысынан бірігіп өмір сүру қасиеті тән. Классикалық көзқарасқа зер салсақ,Карл Ясперс: «Адам бар жерде ғана тарих бар», –дей келіп, «… егер дүниежүзілік тарихтың бастау көзі бар болатын болса, онда ол тек эмпирикалық құбылыс болуы тиіс және барлық халықтарға ортақ болуы тиіс», – десе, енді бірде: «Тарих – ол жекелеген адамдардың табанды да тұрақты алға қарай жылжуы»[3, 117 б.], – деп көрсетеді. Қазақтың рухани мәдениетінде: «Жалғыздық Аллаға жарасқан», – деген мәтел сөз, «Ер елінде көгерер», «Ер жігіт өзі үшін туады, елі үшін өледі», «Жалғыз ағаш орман болмас, жалғыз адам қорған болмас», «...Ел ауырын ер көтереді», «Ер – елдің ық жағының қаласы, жел жағының панасы», «Ханның ісі қараға түседі... Халық қаласа хан түйесін сояды» (Балпық би), – деп келетін мақалдар мен шешендік шиырдан құралған нақыл қалған. Бұл келтірілген нақыл сөздер адам тек әлеуметтік ортада дүниеге келеді және тек сол ортада ғана қозғалысқа түсіп, өмір сүреді әрі осы ортада өмірден өтеді. Мұнда адам болмысы әлеуметтік орта үшін онтологиялық мән ретінде қарастырылады. Әлеуметтік орта әлеуметтік субъектісіз болуы мүмкін емес, яғни адамның өзінде онто-әлеуметтік қасиет болады дейтін идея жатыр. Қазақтың әлеуметтік санасында: «Тіршілігіңде ең кем дегенде төрт адаммен сыйлас», – деген онтогенездік пастулат орныққан. Мұның ішкі логиасын ашатын болсақ, өлгенде сен көрге өзің домалап түспейсің, сенің дененді жер бесіктің төрт құлағынан ұстап қабырға көтеріп апаратын төрт жанашырың

болуы керек дегенге меңзейді. Ал бұның астарындакем дегенде сол төртеумен тіршілігіңде ауызбіршілікте бол дейтін насихат жатыр. Бұл жерде адамның ішкі мәніндегі онто-қасиет оның әлеуметтік болмысына қатысты болмақ деген ой жатыр. Себебі адамдағы социоонтос оны әлеуметтің психофизикалық субстраты ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Міне, осының өзі метатеориялық әрі әдіснамалық тұғырнама десек артық айтпағандық.

Осыдан туындайтын тағы бір онтогенездік дәлелдемелік нұсқа – ол әлеуметтік жаратылысқа тән интеграциялық центризм **универсумы. Ин**трцентризм – адамзатының физикалық және рухани болмысына тән интенсиялық құбылыс. Оны «У ішсең руыңмен», «Ел үмітін ер ақтар, ер атағын ел сақтар», «Адамның күні адаммен», – деп келетін халық нақылдары анық көрсетеді. Олай болса, адамдар арасындағы коммуникация – ең алдымен адам болмысының құрылымдық компоненті, сонан соң әлеуметтік тұтастықтың универсальды шарты деген идея сүлесі. Коммуникациядан тыс адам бостандығының болуы, екінші сөзбен айтқанда, қарым-қатынассыз еркіндік болуы мүмкін емес. Міне, осындай теориялық пайымдауларды негізге ала отырып, қазақ қоғамындағы әлеуметтік қатынастардың да Батыстық үлгіге ұқсамайтын өзінше этникалық үрдістерінің болғандығын айтуға болады. Қоғамдағы вертикалдық әлеуметтік қатынас хан мен қараша, күңге дейінгі аралықтағы қатынас тізбегін құрайды. Біздің пікірімізше, әлеуметтік маңызы зор және әлі ғылыми тұрғыдан жүйелі түрде зерттеле қоймаған мәселенің бірі – қазақ қоғамындағы әлеуметтік коммуникацияның горизонтальды түрі. Бұл қатынастарды жүзаралық қатынас, руаралық қатынас және туысқанаралық қатынас деп бөлуге болады. Біздің пікірімізше туыстық-қандастық (генологиялық) қатынас қазақ ұлты үшін жалпы және кең ұғым әрі бұл қатынас қоғам өміріндегі ең бір ірі әлеуметтік үрдіс. Осы гендік тұтастыққа негізделген коммуникация қазақ үшін онтостық бастама деп айтуға болады. «Қарға тамырлы қазақ» дейтін сөз тіркесінің әлеуметтік коммуникациялық мәні сонда болса керек. Мысалы, «Кеңесің барда кең толға», «Көппен көрген ұлы той», «Ағаштан ағаш рең алады, адамнан адам тәлім алады», «Асың барда ел таны беріп жүріп, атың барда жер таны желіп жүріп», «Ат берсең аумағыңмен ақылдас, қыз берсең аймағыңмен ақылдас», – деген мақал-мәтелдер оған дәлел болады. Олай болса қазақ үшін әлеуметтік коммуникация – өмір сүру шарты.

Сондай-ақ, әлеуметтік коммуникация – қазақ халқы үшін моральдық-этиалық онто-болмыс. Мысалы, осы орайда «Алыстағы туыстан, жақындағы көрші артық», – деген мақалдың коммуникативтік мәніне үңілетін болсақ, мұнда көрші әр адамның әлеуметтік коммуникациялық кеңістігінің бірі дейтін және көрші әлеуметтің ынтымақ-бірлікте өмір сүруінің отбасылық қатынастан кейінгі субдеңгейін білдіреді деген идея жатыр. Осыған байланысты тағы бір ой – ол қазақ өркениетіндегі әлеуметтік коммуникацияға қатысты діни-этикалық онтостық құбылыс. Мысалы, «көрші ақысы – тәңір ақысы», демек, көршімен дұрыс қарым-қатынаста болу діни таным бойынша мұсылманға тән шартты құбылыс. Көршімен тату болу – әр пенденің Алла алдындағы парызы болып саналады. Діни көзқараста: «О дүниеге барғанда көршіңмен қалай тұрдың деген сұрақ болады. Сонда көрші сені жақсы десе жақсы боласың, ал сені жаман десе жаман боласың», – деген түсінік бар. Көршімен оң қарым-қатынаста болу діни коммуникация бойынша әр адамның онтоболмысы деп айтуға негіз бар. Осыдан «Елді жамандама, жүретұғын жерің», «Көпті жамандама көмусіз қаласың», – деген тағлымдық ұстаным қалған. Алдыңғысы «елді» адамның коммуникативтік онтоортасы ретінде анықтап тұрса, кейінгісі «көпті» адамның коммуникативтік мәдениетінің өлшемі ретінде көрсетеді. Мысалы «Домбырам әнге келмес бұрамаса, кім білер кімнің жайын сұрамаса», – деген қазақ мақалы осының дәлелі. Бұлар бер жағында әлеуметтік коммуникацияға, әргі жағында әлеуметтік бірлікке қызмет жасап тұратын ұлттық онтогендік теориялық парадигма деп айтуға болады.

Ал «Ұлы жақсымен ауылдас болсаң, ұлың жақсы, қызы жақсымен ауылдас болсаң, қызың жақсы», – деген мақалдан әлеуметтік коммуникацияның тиімді прагматикасын аңғаруға болады. Қазақтың дала өркениеті әлеуметтік қарым-қатынастың тәрбиелік қызметін алға тартады. Қазақ үшін әлеуметтік коммуникация адам тәрбиелеу этосы. Осыдан ел арасында «Үй сатып алма, көрші сатып ал», – дейтін ұстаным қалған. Бала тәрбиесінің дұрыс болуы үшін жақсымен жақындасуға, қарым-қатынас жасауға ынталы болған.

Тағы бір дәлел, бірлік – ол әлеуметтің бар болу кеңістігі. Олай болса, адамзатының бар болу контексіндегі бірлік феномені қазақ үшін тіршілік ету, өмір сүрудің онтоэтосы болып табылады. Мысалы, қазақтың «Бірлік бар жерде тірлік бар», – деген мақалы соның кепілі.

Демек «бірлік» қазақ үшін тіршілік тынысы әрі адамзаттың бар болу өлшемі, кепілдемесі. «Бірлік» қазақ мәдениетінде әлеуметтің бар болу онтосубстанциясы. Қазақ өркениетінде «Береке қайда барасың – бірлікке барамын», «Ырыс алды – ынтымақ», – дейтін акмәөлшемдік ұстаным қалыптасқан. Бірлік бар болса, береке болмақ, соның нәтижесінде адамзаттың бар болуы қамтамасыз етіледі идеяны аңғару қиын емес. Береке, байлық, жақсы тұрмыс, әлеумет әлеуеті бірлікке тәуелдендіріледі. Бұл қазақ қоғамындағы әлеуметтік-экономикалық концепцияны білдірсе керек. Елдің материалдық жетілу әлеуеті бірлікке бағынышты дейтін танымдық тұғырнаманы айқын көреміз. Бірлік – елде материалдық базаның қалыптасу өлшемі әрі шарты. Сонымен бірге Елбасының Қазақ хандығының 550 жылдығына арналған Астанадағы салтанатты жиналысында сөйлеген сөзіне құлақ түрсек: «Бірлігі жарасқанда даңқы асып, билікке таласқанда берекесі қашқан» [4], – дегенді аңғарамыз. Ал әлеумет бірлігі жоқ жерде – кез келген әлеуметтік бүтіннің болуы мүмкін емес. Ол – аксиома. Осыдан қазақтың «Бақыт – бақыт емес, бірлік – бақыт», – деген абсолютті акмәұстанымы келіп шығады. Бұл әл-Фариден бері келе жатқан «Бақытты қоғам» концепциясының логикалық жалғасын білдіреді. Бірлік – бақыттың кілті болмақ. Демек, бақыт қазақ халқы үшін басты онтологиялық бастама, акмәжетістік. Олай болса, онтостық тұрғыдан алғанда «бірлік» ұғымы адам үшін әрі объективті-әлеуметтік, әрі субъективті-әлеуметтік әлем, адамның интерсубъективті айналым ортасы. Ал «бақыт» – субъектінің семиотикалық қалпы.

Келесі дәлел бірлік ұғымының этногендік тамырының бар екендігін байқауға болады. Әйтеке бидің сөзімен айтқанда: «Адам бірге туыспау керек, бірге туысқан соң сөз қуыспау керек», – дейтін қазақта осыған байланысты мықты ұстаным бар. Мұнда қазақ үшін «бірге туысу» – ол ұлт білігі мен тұтастығының рухани жалауы, философия тілімен айтқанда, этонтоғыстырушы бастама. Қазақтың әлеуметтік мәдениетінде туыстық жақындық әлеуметтік байланыс пен бірліктің онтогендік тірегі. Туыстық қатынас, бір жағынан, қазақтың бар болуының тек тамыры, екінші жағынан, әлеуметтік бірліктің болмыстық бітімінің көріну формасы. Туыстық жақындық қазақ жұрты үшін әлеуметтік бірлікті сақтаудың темір қазығы, онтосферасы деп нақ айтуға болады. Осыған Бәйдібек бидің: «...Бәріміздің түбіміз бір емес пе? ...Одандағы ынтымақ, бірлік, достық, сыйластықты сақтайық та!» дей келіп, «Тірлік басқа болса да, тілек бір, бармақ басқа болса да, білек бір», – деп айтылатын шешендік нақыл сөздерін дәлелге тартуға болады. Бәйдібек бидің «...Бәріміздің түбіміз бір емес пе?» деген постулаты этноонтостың біреу екендігіне сілтеме жасайды. Ал «...Одандағы ынтымақ, бірлік, достық, сыйластықты сақтайық та!» дегені алдыңғы айтқанына меңзей отырып, бірлікте болудың болмыстық негізі болады дейтін идеяға жетелейді. Демек, «ынтымақ», «достық», «сыйластық» адам эгосының әрі рухани даму аландарын анықтаса, әрі бірліктің семиотикалық көзі болатындығын, әлеуметтік бірлікке қол жеткізу құралдары болуынан хабар береді.«Тірлік басқа болса да, тілек бір, бармақ басқа болса да, білек бір», – дегенге мазмұндық талдау жасасақ, «тілек бір», «білек бір» ұғымдары әлеуметтік қатынастағы инстанция мен дистанцияны меңзей отырып, елді әлеуметтік бірлікке қарай ойыстырудың этногендік жүйені меңзейді. Төле бидің: «Ала көз болу ағайын адамға лайық па?», – деп келетін шешендік нақылынан да сол сияқты ойды аңғару қиын емес. Төле бидің «ағайын адам» ұғымы әлеуметтік ортадағы туыстық қатынастың мықты болуын шегелейді. Ағайындық, біріншіден, адамның субкеңістіктік-уақыттық өмір сүру жағдайы және ментальдық кеңістігі. Екіншіден, ағайындық – адамның әлеуметтік мәртебесін көрсетіп, әлеуметтік бірлікке қатысты жауапкершілікті жүктейді. Үшіншіден, ағайындық – бірліктің этногендік әлеуетін айқындайды. Мұнда «ағайындық» әр адам үшін этно-эго, ал ол әлеуметтік бірлікті сақтауда онто-эго болуы керек дейтін идея бар деп айтуға болады. Олай болса, мұның астарында ағайындыққа негізделген бірлік антроптық құбылыс дейтін ой жатқандығын айту лазым. Міне, осыдан қазақта «Абысын тату болса, ас көп, ағайын тату болса, ат көп», – деген нақыл сөз қалған.

Осыған байланысты шешендік өнердің әлеуметтік бірлік тұрғысынан идеялық қорды еселей түсетін тұстары – ол туыстық-қандастық әлеуметтік жүйедегі әр топтың, әр буынның бір-біріне генеологиялық байланысын қазақы менталитетке сай ерекше құндылық жүйесін құру арқылы берілуі. Ол ерекшелік туыстық байланыстың адамзатына тегінен «кім жақын?», «не қымбат?» деген сияқты тек вертикальды байланысты күшейте түсетін категориялар арқылы бейнелей берілуінде деп есептейміз. Мәселен, Қазыбек би осы сұрақтарға былайша жауап береді: «Тату болса, ағайын жақын, ақылшы болса, апайың жақын.Бауырмал болса, інің

жақын. Алдыңа тартқан адал асың, қимас жақын – қарындасың. Сыбайлас болса, нағашың жақын. Адал болса, досың жақын, еркелейтін немерең жақын.Өз ұрпағың – шөберең жақын. Жан серігің жас кезіңнен, бәрінеңде әйелің жақын». Әрі қарай осы пікірді Қабан би: «Сүйеуші болса, нағашың жақын. Өз ұрпағың – немерең жақын. Сүт иіс – шөберең жақын», – деп жалғастырады. Бұл ой толғам қазақ нақылдарында «кісіге туыс жақын» деген пікірмен қорытындыланады. Міне бұл дала сөзмерлерінің өз әлеуметтік бірлік идеясын «кім жақын» концепті аясында қарастырудың әдіснамалық тұғырнамасын мойындатады. Мұнда да жоғарыда айтылған қазақ әлеуметіне жарасты бірлік феноменінің іске асырылу логикасындағы иерархиялық инстанция жүйесі және әрбір әлеуметтік страттың бірлікке қатысты мәртебесі мен функционалдық қызметінің ментальдық тізбегі айдан анық байқалады. Осының өзі қазақ даласындағы әлеуметтік бірлік жүйесінің этногендік акмэлогиясын аңғартады.

Қазақ шешендері азаматтық татулық пен әлеуметтік бірлікті қамтамасыз етудің келесі нұсқасын, бұл тіршілікте адамзат араласы үшін «не қымбат?» деген рухани құндылықпен дәнекерлеген концептсферадан байқаймыз. Мәселен, Қазыбек би: «Құт берекең – атаң қымбат, аймалайтын анаң қымбат, мейірімді апаң қымбат, асқар тауың – әкең қымбат,өзің сүйген жар қымбат», – дей келіп, соңында: «Туып-өскен елің қымбат», – деген шешендік жолдармен толғайды. Қазыбек бидің шешендік толғауынан әлеуметтік жақындық иерархиясының этно-онтостық қисынын байқай отырып, әлеуметтік бірлікке қызмет ететін «қымбат» ұғымының онто-этногендік статусқа көтерілгенін көреміз. Соңында ол туыстық бірліктің елдің тұтастығы үшін қажет екенін ескертеді. Ал, Қабан би: «Әлпештеген анаң қымбат, еркелеген балаң қымбат, жақсы дос, жарың қымбат», – деп жырласа, соңында: «Бәрінен де ұят пен арың қымбат», – деп ой толғайды. Мұнда да сол логика бар, сонымен бірге Қабан би этноәлеуметтік татулықты «ұят» пен «ар» акмэөлшемге бағындырады. Бірлік – ұят пен ардың ажары, ал бірлік болмаса – оларға нұқсан. Бұл – қазақтың рухани мәдениетіндегі әлеуметтік бірлікке қатысты метатеориялық әдіснама тұғыры. Айтылған ойлардың тұжырымын Шоқан би өзінің шешендік арнау сөзінде: «… дүниеде туысқан қымбат, туысқан намысын қуысқан қымбат!», – деп береді. Міне, бұл қазақтың әлеуметтік бірлікке байланысты этногендік метатеориясының шыңы деуге болады. Олай болса, қазақтың дәстүрлі қоғамындағы әлеуметтік бірлік тұтқасы – адам айналасындағы туған-туыстың, елдің, достың, ар мен ұяттың «қымбат» сөзімен белгіленген рухани феномені. Адамдардың осы категорияларының бір-біріне деген ерекше жақындық энергетикасы бұл тұста әлеуметтік бірлік дәнекері қызметін атқарып тұр деуге болады. Осы айтылғандардан дәстүрлі қазақ қоғамындағы туыстық ұстанымға негізделетін әлеуметтік қатынастың ерекше тұғырнамалық моделін айқын көре аламыз. Бұл – дала әлеуметінің ынтымақтастық пен тұтастықта болуының онтогенездік тамыры. Біздің пікірімізше, міне сол бір кеңінен ойлап, пішетін кемеңгерлік туыстық байланыс әлеуметтік бірліктің тұрақты субстанциясы болған десек қателеспейміз.

Екіншіден, қазақ даласындағы әлеуметтік бірлікке метатеориялық негіз болатын құбылыс – ол қазақтың дәстүрлі қоғамындағы экожүйе мен әлеуметтік жүйенің онтогенездік байланысы туралы тұғырнамалық түсінік. Оған мысал: «Құлы ғой, табиғаттың – жаратылыс, еріксіз бағынады оған тұрмыс, – дейтін ұстанымы немесе «Елдің көркін көрсеткен – көшіп қонған даласы» (Бөкен би), «… кендігімді ұлан далама тапсырдым» (Шоқан би), «Қара жерге халық ие ...» (Айтуар би), – деген шешендік нақыл сөздер. Көшпелі қазақ қоғамының өмір салты, тіршілік көзі өздері ғұмыр кешкен даласымен тамырлас екендігін мойындағандықты білдіреді. Осының өзі ел бірлігіне базалық субстанция болған деп теориялық-әдіснамалық болжам жасауға болады. Мұның мәніне үңілсек, оның себебі адамзаттың сол кездегі әлеуметтік-экономикалық даму қуаты тек байтақ далаға байланысты болды, ал далада жалпы игілік атаулыны тек қана малдың тұяғымен жасауға болатын еді. Олай болса, қазақ малының ыңғайымен, малы табиғаттың ыңғайымен қозғалды. Демек, адам өмірі деген ұғым оған онтостық бастама болған негіз қос шарттылықты қамтитындығын байқаймыз. Бірі – адамның бар болуы болса, екіншісі – оның тіршілік экоортасы. Осыдан адам – тек экоортаға келуге мәжбүр болатын және оны жамылып өтетін жаратылыс деген теориялық-әдіснамалық тұжырым жасауға болады. Осы орайда «Ырысқа қарай ел өсер, қонысқа қарай мал өсер», – дейтін ұстаным болды.

Бұдан туындайтын алғашқы түйін – ол осы бір экожүйемен тамырластық біртекті шаруашылыққа негіз болумен бірге әлеумет тоғыстырушы, әлеуметтік қатынас тұтастығын қамтамасыз етуші феномен қызметін атқарып

тұрғандығы. Егер тұрмыс табиғатқа бағынса, ал қазақ жұртының тұтастығы, оның біртекті тұрмыс-тіршілігіне тәуелді болып тұрған. Құдайберген Жұбановтың «мал басын бірігіп қорғау» қазақ халқының ең негізгі, ең басты шаруасы деуінің құпиясы осында болар. Сол бір табиғаттың сүрең құбылыстарынан да, көшпелі малшаруашылығынан да туындаған қиындықтардың ортақ болуы, онымен жұмыла жүріп күресу, одан бірлесе жүріп жол табу, мал басын табиғи апаттардан бірігіп қорғау қазақ әлеуметін ынтымақта болуға интермелеген фактор болды десек қателеспейміз. Сондықтан, біздің пікірімізше, дала кеңістігі қазақ қауымы үшін тек тіршілік тірегі ғана болып қалған жоқ, сонымен бірге әлеуметтік бірлігі болмысын қалыптастыруға әдіснамалық негіз болды. Осыдан қазақ әулетін бірлікке жұмылдыратын «жерді жамандама, кіретін көрің», – дейтін онто-эгологиялық уникум түсінік қалыптасты.

Осыдан қазақ әлеуметінің бірлігінің теориялық-әдіснамалық негізіне қатысты туындайтын екінші бір ой-түйін – ол сол бір кең байтақ даламен, көшпелі өмір-салтымен, малмен біте қайнасқан руханилық бітімінен қазақ шешендерінің өрбіткен көзқарасы мен наным-сенімдерінің өзекті постулаттарының негізінде адам баласының табиғатпен тіл табысу идеясының көтерілуі. Көшпелі қазақ үшін табиғатты бағындыру емес, табиғатпен тіл табысу өмір сүрудің бірден-бір басты кепілі болды. Осы орайда, «айтқан сөзі – құрған қақпандай» болған деген ұлттық әлеуметтік нормаға сүйенсек, Майқы бидің: «Бұлт қайда орнаса, береке сонда шөгеді», «Ел сүйгендей досың болсын, жер сүйгендей қосың болсын», – деген шешендік мақалдар дала ділмарларының табиғатпен тіл табысудың өнегелік жолын сілтеп, метатеориялық көзқарасты аңғартады. Асан қайғы шешеннің поэтикалық шумақтарындағы афоризмдерінен экожүйенің ыңғайына жүгіне келе, табиғатпен тіл табыса отырып, өмір сүру ұстанымын мынадан байқауға болады: «Көлде жүрген қоңыр қаз, қыр қадірін не білсін! Қырда жүрген дуадақ, су қадірін не білсін! Көшіп-қонып көрмеген, Жер қадірін не білсін!». Сонымен бірге, «Қара жерді жамандама, кіретұғын көріңді» – дейтін шешендік өсиет сөздерде туған табиғатты сүйе біл, сыйлап, құрметтей біл дейтін насихат бар. Осы айтылғандарды қазақ даласында әлеуметтік иерархияның әртүрлі сатыларында тұрған топтардың өзара азаматтық татулығымен әлеуметтік бірлік, үйлесімділігі тұрғысынан қарастыруға болады. Бұл тұстағы ұлттық әлеуметтік әдіснама не дейтін болсақ, сөз қадірі арқылы өз қадірін өлшеген қазақ елі өзін бүкіл табиғат әлемінің құрамдас бөлігі екенін мойындап, бүкіл макроәлем мен микроәлемнің тұтастығын әлеуметтік бірлік пен тұтастық бастамасы деп есептелген. Сол әлемдік тұтастықтың кепілі – әлеуметтік бірлік деп мойындалған. Оның бұзылуы үлкен қасірет деп есептеліп, оны сақтаудың кілті адамзат татулығында, бірлігінде, ынтымағында деп білген. Бұған Арыстан бидің Бәйдібек биге білдірген: «...Жер нәсібі – ел нәсібі, ел нәсібі – ер нәсібі. Жер мен малдың кіндігі бір деген. Ары тұр демей-ақ қояйын. Жер менікі емес, құдайдікі. Құдайдың жері бәрімізге жетеді. Еркін жайлап, қыстап шығыңдар», – дейтін шешендік уәжі кепіл болады.

Сондықтан шешендік сөз өнеріндегі адам мен табиғат, табиғат пен мал арасындағы өзара сабақтастық байланысты көрсету үрдісі әлеуметтің татулығы, бірлігі, ынтымағын ұйымдастырушы, реттеуші әлеуметтік күш ретіндегі әлеуметтік қағида деңгейіне немесе әлеуметтік-теориялық әдіснама тұғырына көтерілген. Ұлы Дала, қуаң табиғат, көшпелі өмір сол бір қазақ маңдайына жазылған соң, дала ділмарлары сол жағдайға көндігудің бірден-бір кепілі – адамдар бірін-бірі жатсынбай, біріне-бірі арқа сүйеп қана өмір сүру қажет деген идеяны меңзейді. Бұл қажеттілікті терең сезінген шешендер «ексең емерсің» деген принципті тіршіліктің тірегі етіп бекіткендей болады. Олай болса, шешендердің айтпағы – әлемдік үйлесімділік сақталуы үшін адам мен табиғат және адам мен адам арасындағы татулық пен бірлік, ынтымақ сақталуы керек дейтін ой. Міне, бұл қазақ қоғамындағы азаматтық татулық пен әлеуметтік тұтастықтың орнығу механизмін көрсетудің бір сүлесі деп айтар едік.

Үшіншіден, дала қоғамындағы әлеуметтік бірлік тұтастығына негіз болатын онтологиялық бастаманың бірі – жарық дүниеге, адамзаттың бұл дүниедегі жалған өміріне және о дүниеге деген ерекше танымы деп айтуға болады. Қазақ шешендері жарық дүние – «адам ғұмыры», бұл дүние, о дүние деген сияқты рухани құндылықтарды тілге тиек ете отырып халықты азаматтық татулыққа шақырады.

Осы тұрғыдан алғанда қазақ шешендерінің қазақ қоғамындағы әлеуметтік топтарды, әсіресе бай мен кедейді, жарлы, жалшыны, малай мен күңді өзара тату тұруға, әлеуметтік бірлікке шақырған рухани қаһармандығын айтуға болады. Олар көшпенді қазақ қауымы

арасындағы әлеуметтік қатынаста экономикалық кіріптарлықта ұстау принциптерінен көрі, қазақ даласындағы дәстүрлі қоғамға тән ішкі этникалық бірлігінің бастамалары болып табылатын рухани-имандылық бастамаларды бірінші орынға қойған. Оған, Әйтеке бидің:

Бай болсаң халқыңа пайдаң тисін,
Бай болып пайдаң тимесе...
Жұрттан ала бөтен үйің күйсін, -

дегені, Бұхар бидің: «Қу таяқты кедейге, мал бітпейді демеңіз. Жарлы байға теңеліп, жарыса қонбас демеңіз», – деген шешендік толғаулары дәлел болады.

Мұнда қазақ би-шешендері әлеуметтік бірлік теориясын, ең алдымен адам бостандығы мен кісілік қасиеттердің ара-қатынас логикасына бағындырады. Яғни, еркіндік индивидтердің эгоистік, пендешілік әрекеттерін шектеуге бағытталуы тиіс. Бұл концепцияның көріну формасын дала ділмарларының әлсізге медет, күштіге айбар, зарыққанға жебеу, тарыққанға демеу, асқанға тосқауыл болу позицияларынан байқауға болады. Мәселен, Балпық би: «Қу таяқты кедейге дәулет бітпес деме, бақ пен дәулет басымнан кетпес деме», – десе, Досбол шешен: «Дүниедегі жанды-жансыз заттардың пірсізі болмайды, бәрінің де өз пірлері болады. Солардың ішінде, жарлының пірі – қалтаң ата», – деп келтіреді. Қазыбек би: «Елім өссін десең өршіл болма, өскеніңді өшіресің» – десе, Тайкелтір шешен: «Өгізді өлеңге байладық, өрлікті төменге байладық», – деп толғайды. Осылайша шешендер еркіндікке кісілікті өлшем етіп, адам іс-әрекеті мен мінезін шектеуші қоғамдық императивті қалыптастырады. Мұндай әлеуметтік сананың әлеуметті біріктіруші күш болатынын Қазыбек бидің мына айтқанынан көруге болады: «Арға мінажат етілсе, барға қанағат етілсе, әуелінде ынтымақ, ортасында береке, артында шүкірлік тұрмас па».

Осы орайда Бөлтірік шешен: «Бәрінен жолдас-жорамен, ағайын-туысыңмен, ел-жұртыңмен сіз-біз десіп, сүрген өмірге не жетсін», Қабан би:

Ай, мұсылман, жарандар,
Малыңнан зекет беріңіз.
Бірлігін халықтың біліңіз, – дей келіп,

Аз өмірдің ішінде, тату бол да тәтті бол, - деген бәтуалы сөз айтады. Олай болса, Төле бидің сөзімен айтқанда, «Жалғанда ойлап тұрсаң бірлік керек», – деген тұжырымға келеміз. Жоғарыда келтірілген мысалдар тізбегі қазақ би-шешендерінің бұл дүниедегі тіршілік сипаты о дүниедегі трансценденттік әлемдегі алатын орнының өлшемі болатындығын ескерте келіп, ол бұл дүниелік әлеуметтік болмыстағы қоғамдық қатынас тұтастығына онтологиялық бастама болатындығы жөнінде идея көтереді.

Қорыта келгенде, қазақ қауымының бір-бірімен азаматтық татулық пен әлеуметтік бірлікте тұруының басты тұтқасы ретінде ортақ құндылықты алға тартады. Ол «жарық дүние» – бүкіл адамзатқа ортақ кеңістік. Осыдан шешен-билер барлықадамға сыйласу – ортақ міндет, ортақ құндылық дегенге келтіреді. Демек, олар қауымдастықтағы азаматтық татулықты, әлеумет тұтастығы мен бірлігін, қоғам тұрақтылығын қамтамасыз етудің басты тұтқалары деңгейіне көтере білді.

Би-шешендер адамзаттың дүниеге келуі мен дүниеден кету жолының бір екендігін мойындай отырып та адам мен әлеуметтік ортаның онтостық байланысын анықтаған. Осы арқылы адамзат баласын әлеуметтік бірлікке, азаматтық ынтымақ пен татулыққа шақырады. Осы орайда би-шешендер: «Тірлігіңде құс төсекте жатсаң да, өлсең орның – қара жер» (Балпық би), «Жан денеге қонақ, тіршілікте еткен жақсылық – бұл өмірден өткенде өзіңмен кетер сол-ақ» (Досбол шешен), «Бай болып ешкім жаппас жердің жүзін» (Балпық би), «Адамға дос бола ма жиған мүлік» (Итеш шешен), – деп толғайды. Сондықтан, әр жеке адам болмысы жалпы бүкіладамзаттың әлеуметтік болмыс кеңістігін құрайтындығын, әлеуметтік жүйенің тағдыры адам болмысына тәуелді болатындығын дәлелдеп отыр. Демек адамсыз әлеумет, әлеуметсіз адам болмайды дейтін онтологиялық парадигма туындайды. Адам мен әлеумет – бір-біріне онтостық бастама. Әлеуметтік орта адам үшін – онтоорта, онтокеңістік. Міне, бұл да әлеуметтік бірлік мәселесінің теориялық-әдістемелік тұғырнамасының бір қырын көрсетпек.

Әдебиеттер

1 Елбасының Тараз қаласында Қазақ хандығының 550 жылдығына арналған монументтің ашылу рәсімінде сөйлеген сөзі. Тараз. 02.10.2015.//Егемен Қазақстан. – 09.10.2015. – №193.

2 Сейдімбек А. Қазақ әлемі. – Алматы: Санат, 1997. – 464 б.
3 Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
4 ҚР Президенті Н. Назарбаевтың Қазақ хандығының 550 жылдығына арналған салтанатты жиналысында сөйлеген сөзі. Астана. 12.09.2015.// Егемен Қазақстан. – 12.09. 2015. – №174.

References

1 Elbasinin Taraz kalasinda Kazakh khandiginin 550 jildigina arnalgan monumenttin ashilu rasiminde soilegen sozi. Taraz. 02.10.2015 // Egemen Kazakhstan. – 09.10.2015. – №193.
2 Seidimbek A. Kazakh alemi. – Almaty: Sanat, 1997. – P. 464.
3 Jaspers K. Smisl i naznachenie istorii. – M.: Politicdat, 1991. – P. 527.
4 KR Presidenti N. Nazarbaevtin Kazakh khandiginin 550 jildigina arnalgan saltanatti jinalisinda soilegen sozi. Astana. 12.09.2015.// Egemen Kazakhstan. – 12.09. 2015. – №174.

Қазақ қауымының бір-бірімен азаматтық татулық пен әлеуметтік бірлікте тұруының басты тұтқасы ретінде ортақ құндылықты алға тартады. Ол «жарық дүние» – бүкіл адамзатқа ортақ кеңістік. Осыдан шешен-билер барлықадамға сыйласу – ортақ міндет, ортақ құндылық дегенге келтіреді. Демек, олар қауымдастықтағы азаматтық татулықты, әлеумет тұтастығы мен бірлігін, қоғам тұрақтылығын қамтамасыз етудің басты тұтқалары деңгейіне көтере білді.

Раев Д.С.

Тәттібек Н.М.

Жаһандану және заманауи мәдени кеңістіктегі құндылықтар өзгерісі

Мақалада жаһандану аясындағы Қазақстан қоғамының әлеуметтік-мәдени шынайылығы мен құндылықтар жүйесі дәстүр мен жаңашылдық тікетіресі сипатында байыпталады. Кез келген халықтың болашағы мен мүмкіндіктері оның өткен тарихын еңсеруімен тікелей байланысты. Заманауи жаһандану жағдайында мәдени тұтастық пен бірегейлікті сақтау мәселесі өзекті және өтімді бағытқа айналуда. Қазақстанның дамуы қазақ мәдениетінің рухани қайнарлары мен тарихын зерделемей, кешенді түрде зерттемей жүзеге асуы мүмкін емес.

Түйін сөздер: жаһандану, мәдениет, адам, құндылықтар, трансформация, Қазақстан қоғамы.

Tattibek N.M.

Globalization and the transformation of values in the contemporary cultural space

The article discusses the need for a holistic study of the socio-cultural reality and values of Kazakh society in the context of globalization, due to opposition of traditional and modern values. In the history of any nation in the comprehension of the past and lay the foundation of the future development prospects. In today's globalization occurs and strengthens the position that considers the preservation of cultural identity, identity as the highest expression of civilization. The development of modern Kazakhstan is impossible without studying the history and culture of the people, without understanding the origins of ethnic development, priority spiritual, moral values of Kazakh culture.

Key words: globalization, culture, people, values, transformation, Kazakh society.

Таттибек Н.М.

Глобализация и трансформация ценностей в современном культурном пространстве

В статье рассматривается необходимость целостного изучения социокультурной действительности и системы ценностей казахстанского общества в условиях глобализации, обусловленных противостоянием традиционной и современной системой ценностей. В истории любого народа в осмыслении прошлого закладывается основа и перспективы развития будущего. В условиях современной глобализации возникает и укрепляется позиция, которая рассматривает сохранение культурного своеобразия, идентичности как высшее проявление цивилизации. Развитие современного Казахстана не возможно без изучения истории и культуры народа, без понимания истоков этнического развития, приоритетных духовных, нравственных ценностей казахской культуры.

Ключевые слова: глобализация, культура, человек, ценности, трансформация, казахстанское общество.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 130.2(574)

Тәттібек Н.М.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
E-mail: nurgultattibek78@mail.ru

ЖАҺАНДАНУ ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ МӘДЕНИ КЕҢІСТІКТЕГІ ҚҰНДЫЛЫҚТАР ӨЗГЕРІСІ

1991 жылы Қазақстан Республикасы егеменді мемлекет ретінде тәуелсіздігін бүкіл әлемге жария еткеніне біршама жылдың жүзі өтті. Кеңестік-тоталитарлы режимнен кейінгі еліміздің тәуелсіздігімен келген және мемлекет пен халық таңдаған негізгі құндылықтар еркіндік пен ашықтық, демократиялық-либералдық сипат алды. Қазақтың бағзы замандардан бойына сіңіріп келген қонақжайлылық, еркіндікке құштарлығы, батырлығы мен дана қасиеттері – тәуелсіздіктің қиын-қыстау кезеңдерінде айқын көрінісін тапты және ол – қазақтың тарих сахнасындағы алғашқы таңдауы емес-ті. Сондықтан да, Қазақстан Республикасы жаңа дәуірді басынан кешіруде бейбітшілік пен келісімді орнату мақсатында 1991 жылдың 29 тамызында ядролық қарудан және қаруланудан бас тартты. Бұл тәуелсіздікпен келген үлкен жетістіктердің бірі ғана болса, ядролық қарусыздану еліміздің жаһандық жетістіктерінің бірі және жаңа республиканың әділ қадамын әлем мемлекеттері мойындады. Мұндай батыл шешім мен қадам қазіргі таңдағы дүниежүзілік ядролық клубқа енетін мемлекеттерге көрсетілген үлгілі іс болды және 29 тамыз бүкіләлемдік ядролық қарусыздану күні ретінде халықаралық деңгейде қабылданды. Қазақстан тәуелсіздік іргесін қалаған күндерден әлемді үнқатысу мен бірігуге, өзара болысу мен демеуге шақырып келеді. Көнеден рухани тамырынан қол үзбеген дәстүрлі қоғамымыз жаңа әлемдегі жаңғыру үдерісін сәтті де, тиімді игеру үстінде. Әйтсекте, елдігімізді қалауда қоғамда орын алып жатырған көкейтесті мәселелер баршылық және олардың бірін жаһандану аясындағы адам құндылықтарының трансформациясы, құнсыздануы, құбылмалы күй кешуі, шекаралық өлшемдерден тым өтіп кетушілік болып отыр.

Түрлі тарихи және саяси ықпалдар мен себептер нәтижесінде бірнеше ұлттар мен ұлыстар ХХ ғасырда қазақ топырағына жер аударылған болатын. Сол кездегі кеңестік интернационалистік саясаттың ықпалымен имигранттар қазақ жерінде мәдени интеграцияның құрамдас бөлігіне айналды және оны сол кезең саясаты мен идеологиясы күштеп ендірді. Уақыттық және стихиялы үдерістердің нәтижесінде мәдени диффузионизм көрініс тапты және ұлттық болмысымызға, тәуелсіздігімізге, әділдікке деген халық құштарлығы әрдайым

толастамады. Қазіргі Қазақстан Республикасы Конституциясында азаматтарымыздың құқықтары мен бостандықтары, мүмкіндіктері тең дәрежеде қабылданды және үдеріс демократиялық-либералдық жолмен жүзеге асуда. Сондықтан да, мемлекетіміздің кеңестік-атеистік режимнен кейінгі ашықтық, демократиялық саясаты елімізде діни-мәдени әралуандылық мен көпқырлы рухани құндылықтар жүйесін қалыптастыруда. Бұл кез келген ашық қоғам құрғысы келген мемлекеттің алдында тұрған ұстындарының бірі екені тарихи үдерістерден белгілі. Бірақ жергілікті дәстүрдің тарихи тамыры мен мәдени мұрасы, генетикалық кодын жойып жіберу немесе құрдымға жіберу мүм-кін емес. Сондықтан да болар қазіргі ұлт зиялыларының ұлттық бірегейлік мәселесін жиі-жиі қозғап, мемлекеттік деңгейде көтерулері кездейсоқ құбылыс емес.

1995 жылдың 1 наурызында Қазақстан халықтары ассамблеясы құрылды. Қазіргі Қазақстанда 140 этнос өкілдері мен 17 конфессия қатар бейбіт өмір сүріп жатыр деп айтып жүрміз. Азаматтық татулық пен ұлтаралық келісім, әлем мәдениеттері мен діндерінің үндесуі Қазақстанның әлемдік деңгейдегі үлгісі ретінде танылды. Қазақстан мәдениетаралық және конфессияаралық үнқатысудың халықаралық орталығына айналды және оған дәлел ең алғаш рет Әлемдік және дәстүрлі діндердің төрт съезі елімізде өткені белгілі. Соңғы съезд жұмысында ел Президенті: «Адамзаттың жаһандық тарихында Бейбітшілік пен Келісімнен өткен құндылықтар болған емес. Мен полимәдениеттілік, этностық және діни саналуандық – ол қоғам үшін қатер емес, орасан артықшылық деп есептеймін», – деп ерекше атап өтті [1]. Мемлекеттік деңгейдегі өткен аталмыш шаралардың барлығы еліміздің идеологиялық іргетасына айналып, қоғамдық санада ұлттық құндылықтардың бағдарларын айқындауда. Мемлекеттік саясаттан аңғарғанымыздай қазіргі еліміз жағдайындағы азаматтарымыздың құндылықтар жүйесі де әралуан. Бұл біздің артықшылығымыз ба, әлде кемшілігіміз бе деген сұрақ қою орынсыз да болар, өйткені XXI ғасыр өзінің қарқынды жаһандық үдерісі мен коммуникациялық технологияларымен әралуан құндылықтар жүйесін некелестіруде.

Сондықтан да болса керек жаһандану дәуірі әлемдік үдеріс алған шақта елімізде мәдениеттер мен діндердің, түрлі рухани-материалды құндылықтар жүйелері қатар өмір сүру жағдайы туындап отыр және оған қазақ қоғамының икемделуіне елімізде маңызды шешімдер мен шаралар қабылдануда. Мәселен, мемлекетіміздің алдында демократиялық-либералдық және азаматтық қоғам құру мақсаты мен міндеті тұр. «Азаматтық қоғам дамуда, тәуелсіз БАҚ жұмыс істеуде. Түрлі бағыттағы 18 мыңнан астам үкіметтік емес ұйымдар жұмыс істейді. 2,5 мыңдай БАҚ бар, оның 90%-ы – жеке иелікте» [2]. Әзірше қоғамдық БАҚ пен мемлекеттік емес ұйымдардың және билік арасындағы өзара әрекеттестік, ымыраластық, кері байланыстардың болмауы көңілді көншітуде. Дегенмен, аталмыш институттардың бір ретке және табан тіреп келе жатқаны анық байқалады.

Бірақ, қазіргі жалпыадамзаттық қоғам келбетінің психологиялық-идеологиялық тұрғыда санаға әсер ету алаңы ашық қоғам жағдайында барынша күрделі сипат алып келе жатыр. Шынайы әлеуметтік өмір осы ықпал шеңберінен тыс бола алмайтындығы түсінікті жайт. Ендеше, бұл ахуал біздің қазақстандық қоғамға да тікелей қатысты болып келеді. Атап айтқанда еліміздегі рухани-мәдени сала сыртқы және ішкі, сонымен қатар жағымды-жағымсыз болып бағаланатын қым-қиғаш психологиялық мынадай өрістер тасқынын бастан кешіріп отыр: жаһандану, американдыру, исламдандыру, орыстандыру, қайта қазақтандыру т.б. Бұл сайып келгенде, осындай идеял-идеологиялардың бәсекелестік аренасын, өміршеңдігі мен нәтижеге ұмтылуының «тіршілік үшін күрес майданын» өздігінен-ақ еріктіеріксіз түрде жасап алады. Бұл жердегі басты мәселе, келешек ұрпақтарды тәрбиелеу мен тұлға қалыптастыруда, демократиялық ұстанымның басты белгілерінің бірі, олардың осындай өмірлік ізденістер бейнесінде көптүрлі нұсқалар арасынан өзінің таңдау еркіндігіне тағайындалғандығы және бұдан туындайтын ахуал – жағымсыз идеологиялардан ұрпақтарымызды сақтандырудың тетіктерін қалай құру қажеттігіне келіп тоғысады. Осындай түйткіл қоғамымыздағы ағартушылық бағыттағы әлеуметтік институттардың маңызды міндеттері болғандықтан, микрофакторлар аясында барынша жүйелі қолға алынып отырған үрдіс [3].

Қазіргі таңда қарқынды үдеріс алған жаһандану құбылысы жайлы теориялардың мәні мен мазмұны біржақты емес. Шартты түрде үдерісті жүзеге асырып отырған жаңа технологияларды коммуникация құралдары деп атасақ, олар заманауи адам руханиятын қалыптастыруда, трансформациялауда, әлеуметтендіруде барынша қызметін атқарып отыр. Мұны тіпті дәстүрлі әлеуметтендіру институттарынан да артық жүзеге асыруда десек, қателік емес. Мәселен,

отбасы, әйел, бала тәрбиесі, ұлттық мәдениет, патриотизм сынды құндылықтардың БАҚ беттерінде әлсін-әлсін көтеріліп жүргені кездейсоқтық емес.

Жаһандық үдерістердің интеграциясында қоғамымызда ұлттық дәстүр мен мәдениеттің, құндылықтардың әралуан сипат алуы кездейсоқтық емес. Мәдениеттер мен құндылықтардың әралуандылығына серпін берген жаңа масс-медиа қарыштап дамып келеді. Әлемдік ғылым мен техника әрбір минут-сағат өлшемімен дамуда және әлемдік білім қоғамы қалыптасты. Заманауи әлеуметтанушылар мен мәдениеттанушылардың жаһандық мәдени динамиканың тетіктеріне жағымды мән-мазмұн беруінің орынды сипаты да бар. Мәселен, отандық зерттеуші Б.Ғ. Нұржанов: «Сондай-ақ, интернет+компьютер бүгінгі гуманитарлы ғылымның күн тәртібінде тұрған идентификация форматын радикалды түрде өзгертуде. Қазіргі таңда әлеуметтанушылар, философтар мен психологтар көп жазып жүрген ұлттық идентификация қауіптілігі болса, ол жаһандану, интер немесе трансұлтшылдық, космополитизация т.б. үдерістерінен емес, қоғамның компьютеризациялануы мен интернетизациялануынан. Сонымен қатар терең экономикалық, саяси, әлеуметтік, мәдени және көркем трансформацияланған жаңа медиа «адамды» және оның субективтілігі мен идентификациясының қалыптасу тәсілдерінің құрылымын радикалды түрде трансформациялауда» – деп әділ пайымдауда [4, 6 б.].

Тарих тегершігі адамзатқа сынақ жіберу немесе табиғи эволюцияға бейімделу талаптарын ұсыну, тіпті болмаса, өздері құрастырған беталыс аясында, өзін-өзі танудың жобасымен үнемі-үздіксіз ізденіс тағдырын тағайындаған сыңайлы. Қазіргі кездегі әлемдік жаһандану үрдісі өз кезегінде: экономикалық-саяси, мәдени-әлеуметтік, рухани-психологиялық тұрғыдан қауымдасудың үлгісін сабақтастырып келеді. Жаһандануды зерттеушілер оның осындай көп жақты құбылыс екендігін пайымдап, оның көп қызметті тұрпатын ашып көрсетеді [5]. Жаһандану құбылысы бүгінгі заманғы әрбір ұлт мен ұлыстардың, жалпыадамзаттың біріңғай өмір сүруді жалғастыруының өзекті мәселелерінен пайда болған, жалпы алғанда, гуманистік тұғырлы болып келетін әлемдік интеграциялық беталыс болып табылады. Бұл беталысты зерттеуші ғалымдарымыз бен қоғамдық санадағы пікірлер көп жағдайда әрқалай ұстанымдармен сараланады: глобалистер мен антиглобалистер, бейтарап көзқарас ұстанушылар. Жалпы алғанда, антиглобалистердің ой тасқынындағы негізгі бір жүйелі ұғымдық себеп – ұлттар мен ұлыстардың өзіндік болмысының сақталу-сақталмау мәселесіне келіп тіреледі [6, 9-13 б.]. Шындығында да, бұл пайым мен зерде тұрғысынан кең толғанылатын түйткіл мен ой түрткі. Өйткені ұлттық құндылық дегеніміз құбылмалы, өзгермелі сипат алуы ұлттың мәңгүрттенуіне алып келуі мүмкін деген ұрандар да баршылық.

Осы орайда, ғалымдарымыз ұлт мүддесі мен болашағы, рухани құндылықтары туралы пайымды пікірлерін де әр тарапты шешу жолдарымен ұсынып келеді. Соның бірі – соңғы жылдары қолға алынып жүрген жалпытүркілік бірлік идеясы, демек, түркі халықтарының мәдени деңгейде өзара ұйысуы мен ынтымақтастығының жалпы моделі болса, оның тек мәдени-құндылықтық қана емес, саяси, экономикалық, ұлттық бірегейлену сынды тұстары маңызды.

Заманауи мәдени кеңістіктегі құндылық түсінігінің мәні саналуандылыққа айналды және метафизикалық біржақтылықтан прагматикалық икемділікке бет бұрды. Тіпті ұлттық бірегейлену мен этномәдениеттің айшықталмауының және айқындалуының мүмкін емес себебі көпвекторлы құндылықтардың қалыптасып отырғанынан да, тілдік шұбарлықтан да емес. Ұлттық мәдениет пен құндылықтардың жаңғыруы заманауи дәуірдің маңызды шарттарының бірі және шектелу мен тұйықталудың алдын алудағы ұстындарды айқындап, тиімді бағдарлауында жатыр. Заманауи дәуір сипатының саналуандығы мен оған баға берушіліктің жан-жақтылығы қазіргі мәдени құндылықтар тұтастығының көпқырлы болмысында. Оның жедел масс-медиа құралдарымен коммуникациялануында және адамзаттың құндылықтарды өндіруі мен тұтынуында. Қазіргі әлеуметтік-гуманитарлы ғылымдардың алдында тұрған мәселелердің бірі – заманауи демократиялық-либералдық, әлеуметтік жаңаруды оңтайлы жүзеге асыру болса, ол қоғам және оның құрамдас бөлігі болып табылатын адамға мәдени-құндылықтық аспектілерді таңдау еркіндігін ұсынып отыр.

Заманауи Қытай мемлекетінің жаңғыруын көптеген зерттеушілер олардың дәстүрлі қоғамнан техногендік қоғамға көшуімен сипаттаса, құнфудзышылдық құндылықтарымен түсіндіретіндер де табылуда. Ұлттық дәстүрді сақтай отырып жаңғыру немесе дәстүрдің жаңғыруы жаңа реакция мен адам, қоғам құндылықтар жүйесінде трансформацияны туындатаны айқын. «Қазіргі таңдағы террор масс-

медиа құралдары арқылы жүзеге асуда. Барлығы барлығынан қорқады, сондықтан да террор қазіргі жинақтаудағы негативті стратегия болып табылады: бұл қауіп адамдарды сіңісуге мәжбүрлейді. Бірақ жинақтаудың позитивті тұстары жайлы да ойлану керек. Этнос деструктивті әрекет етеді, бірақ біз ол қалай конструктивті әрекет ете алатынын түсінуіміз қажет. Сұхбатты қазіргі таңда «құрама интерсубъективтілік» деп атайды. Париж қаласының маңында өмір сүріп жатырған араб мемлекеттерінен келушілер интеграцияға енгісі келмейді... «Мәдени қазан» және мультимәдениет идеялары ескіргеніне біршама уақыт өтті. Иммигранттар француз немесе американ ұлттарына сіңіскісі келмейді. Мұнда ұлттық мінез-құлықтың ешбір ықпалға мойымайтын сақталуы сынды өзіне тән онтологиясы жайлы айтуға болады» [7, 18 б.]. Тәжірибе көрсетіп отырғандай қаншалықты жаһандану үдерісі жүргенімен оның ұлттық нақыштағы құндылықтық моделі болады.

Еліміздің құндылықтар жүйесі XX ғасырда айтарлықтай трансформацияланды және оның құндылықтық аспектілері қазіргі таңда да көрініс беруде. «Қазақтарға, олардың мәдениеті мен дәстүрлеріне ауқымды еуразия кеңістігі, дала, олардың саяхат жасаған алыс қашықтықтары өз іздерін қалдырды. Мүмкін, өзге ортазиялық халықтарға қарағанда оларда жақсы және жағымсыз мағынадағы орыстану мен еуропалану да басым» [8, 37 б.]. Дегенмен, әлемдік үдерістің бір орнында тұрмайтыны секілді еліміздегі қоғамдық сананың бірегейленуі мен мәнмазмұны да біршама түлеп, мәдени реакциясынан көріністер беруде. Мемлекетіміздің ашықтық саясаты мен ұлттық дәстүрдің ерекшеліктері салдарынан әлемдік жаһандық үдерістерге қоғам бейімделіп, қоғамымызда ұлттық құндылықтар жүйесі қалыптасып келеді.

Жаңа әлем бейбітшілік пен келісімді талап етеді және ғылыми-білім Жер шары тұтасымен адамзат баласының мекені екенін көрсетуде. Жаңа технология адамзаттың бірігуіне түрткі болып, мәдениеттер мен дәстүрлер, ұлттық құндылықтар арасындағы белестерді алуда. Ішкі мәдени колорит пен мәнділік мазмұнының оңтайлы жаңғыруының ерекшеліктері мен негізгі тетіктері баршылық. Мәселен, олардың кейбірін иекемдеу «қажетті болып табылады: халықаралық және ішкі дамудағы өзекті мәселелер бойынша нақты бағыттарды жоғалтып алмау; өміршең тенденциялар қайнарларын жинақтау; назарды әлеуметтік және гуманистік технологияларды күшейтуге бағыттау; келісімге дайын болу және экстремизм элементтерінен алшақ болу. Бұл позитивті қадамдар түптеп келген дамудың инновациялық түріне бағытталған. Және де олар жаһандық әлемге енуге және ондағы өз орнын табуға мүмкіндік береді» [9, 169-170 б.]. Мәдениетаралық түсінбеушіліктер мен келіспеушіліктер, қақтығыстар орын алмауы тиіс деген гуманистік ойлар бағзыдан бері айтылып келеді. Әйткенмен, бұл адамзаттың тарих алдындағы үлкен сыны, білімі мен ағартушылық деңгейінің өлшемдерін айқындайды. Адам құндылықтарының трансформациясын қажетті мәдени заңдылық ретінде түсінбеу және шартты құбылыс ретінде қабылдамау радикалды әрекеттерге ұласып жатады. Қазіргі әлеуметтік-гуманитарлы ғылым салаларының зерттеулері көрсетіп отырғандай заманауи әлеуметтік ғылымдар мен өнер, әдебиет еркін тыныстауды, либералдылықты ұстанғанда ғана сапалы дәрежеге жетеді. Әлемді, жекелей қоғамды, мәдениетті органикалық организм ретінде қабылдасақ, «жаңа әлемде жаңа тән жаңғырады. Тән – жаңа, мәңгі жаңа, сондықтан ол жаңғырады» – деп пайымдауымызға болады [9, 9 б.].

Адамзат өз тарихи дамуындағы күрделі де аса жауапты сәтті кешіруде. Жаңа тарихи дәуірдің алдында тұрмыз. Қоғамдық өмірдің жаңа формаларының ерекшелігі сонда, олар принципті түрде барлық әлемдік қауымдастықтың күш біріктіруі негізінде пайда болуы мүмкін. Сондай-ақ, әлемдегі бір ғана мемлекет бүкіл әлемге өз үстемдігін жүргізе алмайды, әлемдегі діндердің біреуі ғана жеке абсолюттік құқыққа ие бола алмайтыны секілді тұйықталған үстем құндылықтар жүйесі болмайды. Ол әрқашан өзгеріп, синтездеуге ұшырап отырады. Осының барлығы жиналып келгенде адамзат тағдырының ортақтастығын түйсіну мен өзара ықпалдастығына әкелуі тиіс. Мұндай жағдайда мәдениет пен оның жаңашылдық мәселесінің өзектілігінің күшейіп, күрделене түсетіндігі, осы екі ұғымға қайта-қайта зер салып, бағамдайтындығымызды айқындайды. Оны зерделеуіміз тарихымыздың нақты кезеңдеріндегі нақты көріністерін философиялық талдаумен тығыз байланысты.

Әдебиеттер

1 Бейбітшілік пен келісім – адамзат таңдауы // Егемен Қазақстан. – 2012. – 31 мамыр. – №283-287. – Б. 2.
2 Назарбаев Н.Ә. «Қазақстан-2050» стратегиясы – қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты // Егемен Қазақстан. – 2012. – 15 мамыр. – №828-831 (27902). – Б.1-3.
3 Аташ Б.М. Ұлттық идея аясындағы тәрбиенің теориялық-әдіснамалық негіздерінің заманауи түйткілдері // ҚазмемқызПУ хабаршысы. Педагогика сериясы. – 2012. – №4(40). – Б. 78-81.
4 Нуржанов Б.Г. Постмодернизм и новые медиа (компьютер и интернет) // Тамыр. – 2012. – № 2(32). – С. 3-9
5 Гранин Ю.Д. Глобализация и национализм: история и современность. Социально-философский анализ: автореф. дисс. док. филос. наук. − М., 2008. − 38 с.
6 Казахстан в глобальном мире: вызовы и сохранение идентичности // Адам әлемі. – 2011. – №4 (50). − С. 9-13.
7 Беседа с Алексеем Грякаловым «Философ – это гений места» // Тамыр. – 2012. – № 2(32). – С. 10-23
8 Малинин Ю. Их так много! // Тамыр. – 2002. – №1(6). С. 36-39.
9 Мерлин В. Пломбированный зуб // Тамыр. – 2002. – №1(6). – С. 3-5.

References

1 Beybitshilik fen kelisim – adamzat tandauyi // Egemen Qazaqstan – 2012. – 31 mamyr. – №283-287. – P. 2.
2 Nazarbayev N.A. “Qazaqstan-2050” strategiyasyi - qalyptasqan memlekettin zhana sayasi bagytyi / N.A. Nazarbayev // Egemen Qazaqstan. – 2012. – 15 mamyr. – №828-831 (27902). – Б.1-3.
3 Atash B.M. Ulttyk idea ayasyndagy tarbienin teoriyalyq-adisnamalyq negizderinin zamanaui tytkilderi // QazmemqyzPU Khabarshysyi. Pedagogyka seriyasyi. – 2012. – №4 (40). – B. 78-81.
4 Nurzhanov B.G. Postmodernizm i novye media (kompyuter i internet) // Tamyr. – 2012. – № 2(32). – C. 3-9.
5 Granin Yu.D. Globalizatsiya i natsionalizm: istoriya i sovremennost. Sotsial’no-filosofskiy analiz: Avtoref. diss. dok. filos. nauk. − M., 2008. − 38 s.
6 Kazakhstan v globalnom mire: vyzovy i sokhranenie identichnosti // Adam әlemi. – 2011. – №4 (50). − S. 9-13.
7 Beseda s Alekseem Gryakalovym «Filosof – eto geniy mesta» // Tamyr. – 2012. – № 2(32). – C. 10-23
8 Malinen Yu. Ikh tak mnogo! // Tamyr. – 2002. – №1(6). C. 36-39.
9 Merlin V. Plombirovannyy zub // Tamyr. – 2002. – №1(6). – C. 3-5.

Темиртон Г. (Садыкова)

Культурная интеграция: синергетика как междисциплинарное методологическое основание изучения

Совокупности разнообразных элементов и системообразующих связей процессов культурной интеграции рассмотрены автором на базе теории самоорганизации, выступающей и в качестве культурологической установки – синергетического научного мировидения, базирующегося на целостном охвате проблемы.

Исходя из исторического развития, закономерностей эволюционных изменений, проводится интерпретация процессов современной динамики (модернизации) и интеграции культуры на основании различных типов глобальной социокультурной и духовной динамики. Рассматриваются проблемы интегрального подхода к обоснованию культурного развития обществ и государств, а также некоторые аспекты стремления человеческого сознания к целостному постижению мира. Особое внимание при этом обращено синергетике как направлению современной научной мысли, категории научного знания, базирующейся на междисциплинарной ориентации при раскрытии и изучении процессов самоорганизации, эволюции, в данном случае этапов развития, значения и взаимодействия различных культур.

Ключевые слова: синергетика, культурная интеграция, социокультурная модернизация, нелинейные процессы, вектор развития, холистическое мышление.

Temirton G. (Sadykova)

Synergetics as an interdisciplinary methodological basis of the study of cultural integration

This paper studies diverse elements and system formation connections of cultural integration processes on the basis of the theory of self-organization, and serving as a cultural setting – synergistic scientific worldview, based on a holistic coverage of problems.

Based on the historical development, patterns of evolutionary change an interpretation of the dynamics of modern processes (modernization) and the integration of culture on the basis of different types of global sociocultural and spiritual dynamics were carried out. The problems of an integral approach to the justification of the cultural development of societies and states, as well as some aspects of the aspirations of the human mind to a holistic comprehension of the world are considered. Particular attention to the synergy as the direction of modern scientific thought, the category of scientific knowledge, based on an interdisciplinary orientation of the disclosure and the study of the processes of self-organization and evolution, in this case, the stages of development, values and interaction of different cultures are paid.

Key words: synergy, cultural integration, cultural modernization, nonlinear processes, the vector of development, holistic thinking.

Темиртон Г. (Садыкова)

Мәдени интеграцияны зерттеудегі синергетика пәнаралық әдістемелік негізі ретінде

Мақалада өзін-өзі ұйымдастыру теориясының негізінде мәдени интеграциялық процестердің түрлі элементтері мен жүйе құраушы қосылыстары қарастырыла отыра, оның мәдениеттану (культурологиялық) параметрі ретінде қызмет етуі, яғни – проблемаларды біртұтас қамтуына негізделген синергетикалық ғылыми дүниетанымы екендігі қарастырылған.

Жаһандық мәдени-әлеуметтік және рухани дамудың әралуан көріністері сондай-ақ тарихи даму, эволюциялық өзгерістер заңдылықтары негізінде қазіргі даму (модернизация) қарқыны мен мәдени интеграцияның үдерісі интерпретацияланады. Қоғам мен мемлекеттердің мәдени дамуы және адам санасының дүниені толық тануға деген ұмтылысының кейбір аспектілерін негіздеудегі интегральдік шешім мәселелері қарастырылады. Осы орайда эволюцияның, яғни даму үдерісінің, бұл ретте даму сатыларының, түрлі мәдениеттердің мәні мен өзара ықпалдастығын анықтау, зерделеуде қазіргі заманғы ғылыми ой, ғылыми білім категориясы ретіндегі пәнаралық танымға негізделген синергетикаға айрықша мән беріледі.

Түйін сөздер: синергетика, мәдени интеграция, мәдени-әлеуметтік модернизация, бейсызық процесстер, даму жүйесі, біртұтас ойлау (холистическое мышление).

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 30:008:1

Темиртон Г. (Садыкова)

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
E-mail: galtem.kz@mail.ru

КУЛЬТУРНАЯ ИНТЕГРАЦИЯ: СИНЕРГЕТИКА КАК МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ИЗУЧЕНИЯ

В условиях современных процессов глобализации растет экономическая, политическая и, конечно же, культурная интеграция государств в мировое сообщество. Итогом этих процессов может стать модернизация всех сфер и в том числе культурной, духовной жизни современного общества. В складывающейся ситуации приоритетной задачей государственных органов, экспертно-интеллектуального сообщества и деятелей культуры становится разработка оптимальной модели взаимодействия государства и общества, а также определение тенденций развития культуры, закономерностей и принципов функционирования и развития культурного опыта народа. Эти вопросы, безусловно, требуют широкого обсуждения в общественно-политическом и экспертном пространстве, системного научного изучения и разработки эффективных механизмов управления государством интеграционных процессов и в Казахстане. Поэтому вопросы изучения тенденций и перспектив культурной интеграции все еще остаются актуальными и ждут своего раскрытия.

Действительно, сегодня человечество живет в период глобального социокультурного, духовного и научно-образовательного синтеза, становится свидетелем процессов интеграции многих сфер человеческого познания, межкультурных формирований, тесного духовного и религиозного взаимодействия, появления новых междисциплинарных предметных областей в сфере образования и науки и т.п. Причины тому – интеграция современных экономик, политических структур, включенность в общую международную образовательную систему и, конечно же, – культурная интеграция. Поэтому возникшее интенсивное и «ускоренное» развитие человеческих сообществ требует не только сохранения, но и пересмотра существующих и разработки новых парадигм в развитии культурных приоритетов и духовно-нравственных ценностей. Темпы развития современного мира диктуют выработки интегрального подхода к обоснованию целей культурного развития обществ и государств. На этом фоне актуальными мировоззренческими установками современности становятся стремление человеческого сознания к тотальному и целостному постижению мира. И хотя «культурные явления столь сложны, что … сомнительно, возможно ли найти для них имеющую силу законы» (Франц Боас), в мировой науч-

ной мысли существуют различные, в том числе и междисциплинарные интерпретации процессов динамики и интеграции культуры, исходя из исторического развития, закономерностей эволюционных изменений и т.п. [1, с. 61].

О многообразии позиций в понимании и раскрытии характера процессов культурной интеграции говорит широта аналитического диапазона в ее изучении. В мировой научной мысли накоплен большой объем идей и концепций, интерпретирующих процессы культурной интеграции с разных научно-философских познавательно-гносеологических позиций – с точки зрения исторического развития, закономерностей эволюционных изменений, постмодернистских взглядов о фрагментарности культурных динамических полей и др. Культура рассматривается аналитиками как непрерывный процесс преобразований и изменений, поэтому со временем исследования особенностей и этапов культурного развития раскрыли культурно-историческую направленность этого процесса, ставшей актуальной проблемой культурологии. Исходя из теоретических и методологических основ различных культурологических школ, были сформированы разные теории культурных изменений: эволюционистские и циклические.

Сторонники концепции эволюционизма (Спенсер Г. Социология как предмет изучения. СПб., 1897; Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М.: Рольф, 2001. – 640 с.; Тайлор Э. Б. Первобытная культура. Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с. и др.), чьи теории стали первыми схемами культурного развития, видели эволюцию культуры в поступательно-линейном развитии исторического процесса. Концепция о едином векторе развития всей истории культуры – последовательности культурно-исторических эпох, все же полностью «не раскрыла всех механизмов культурной динамики» [2]. В основу же циклических теорий (круговая схема исторического процесса) культурного развития (Концепция культурно-исторических типов М.Я. Данилевского; Идеи о непрерывности процесса рождения и гибели ряда культурных форм в философии культуры О. Шпенглера; Концепция «круговорота локальных цивилизаций» А. Тойнби и др.) лег тезис о локальных цивилизациях – независимых друг от друга культурных формах. Теории культурного развития были дополнены также одной из авторитетных теорий динамики культуры, разработанной Питиримом Сорокиным – волновой моделью развития культуры. Все эти теории линейного прогресса демонстрируют все многообразие осмысления процессов изменчивости в культуре, закономерностей ее адаптации к новым условиям, а также факторов и условий, определяющих изменения в культуре. Период XX – начало XXI вв. в социально-историческом измерении характеризуется нелинейностью культурной динамики.

Нынешний культурно-исторический процесс оценивается как «современная стадия ускорения социальных изменений» (Э. Тоффлер) на основании новых типов динамики и понятийного аппарата философии постмодернизма – «ризоморфных сред», «номадического распределения сингулярностей»: «Все это – забудьте, говорят Делёз и Гваттари. На самом деле целостность – другая. Она не имеет никаких устойчивых корней, центров, стержней: «Мир потерял свой стержень» – заявляют они. А новая целостность – это «ризома». Ризома, которую Делёз и Гваттари предъявляют в качестве единственной реальности и новой целостности, – это нечто вроде грибницы, в которой никакого главного корня и его «древовидных» порождений нет. Это такое состояние, в котором «корешки» случайно и непредсказуемо прорастают в любых местах и направлениях и столь же непредсказуемо исчезают.

Почему случайно и непредсказуемо? Потому, пишут Делёз и Гваттари, что «ризома – это нелинейный процесс, весь состоящий из мгновенных и случайных «ветвлений» в любом направлении». То есть, отрицающий какие-либо связи, ведущие от причин к следствиям.

В ризоме все происходит на поверхности, не затрагивая никакую глубину. В ней нет структур с их устойчивыми центрами и связями (вспомним «децентрирование» у Дерриды). В ней есть лишь случайно и на мгновение возникающие в любом месте и в любое время квазиструктурности» [3].

Очевидным лидером в исследовании нелинейных процессов сегодня выступает синергетика – концепция нелинейных динамик – «междисциплинарное направление научных исследований, в рамках которого изучаются общие закономерности процессов перехода от хаоса к порядку и обратно (процессов самоорганизации и самопроизвольной дезорганизации) в открытых нелинейных системах. природы (физической, химической, биологической, экологической, социальной и др.)» [4]. Данный термин введен западногерманским физиком-теоретиком, профессором Штутгартского университета Германом Хакеном в 1969 году и используется как обобщенное название различных научных направлений, в рамках которых исследуются процессы самоорганизации

и эволюции, упорядоченного поведения сложных нелинейных систем.

Смена парадигмы, происходящая в науке, переход от ньютоновской к эволюционной, синергетической парадигме сейчас резонирует с потребностями культуры человечества в целом. Проблемы социума в большой степени связаны с укоренившимся линейным, детерминистским подходом к природе и технике, который был перенесен на общество и способствовал развитию позитивизма, потребительской идеологии, неумению предвидеть экологические и цивилизационные кризисы [5]. Возможно, поэтому синергетика как междисциплинарное направление в науке, позиционирующая как «универсальная теория эволюции», создает единую основу для исследовании современных социокультурных изменений, в частности, интеграционных процессов, тесно связанных с процессами, происходящими в других, взаимодействующих друг с другом сферах и системах (политической, экономической, научной и др.). В этом смысле проблему культурной интеграции сегодня можно целостно рассматривать наравне с приоритетами экономической и политической интеграций, как одну из возможных альтернативных форм развития государств, связанную с современными стремительно развивающимися культурными контактами на рубеже XX-XXI вв.

В наши дни область культуры захвачена интеграционными процессами, вследствие расширения глобальной коммуникационной сети и средств массовой информации, а также расширения обмена ценностями культуры в рамках различных международных проектов и программ. Поэтому возникает необходимость осознания процессуальных аспектов интеграции, приводящих к быстрым культурным изменениям.

Понятие «культурная интеграция» в культурологии интерпретируется по-разному – от согласованности культурных значений, до согласованности между элементами культуры, культурными нормами, поведением и т.п. и, различаются двумя формами – внутрикультурной и межкультурной интеграции.

При этом во взаимодействии культур различают несколько форм культурной интеграции. Приведем некоторые из форм, представленные в современной научной литературе [6]:

– *конфигурационная* (тематическая) интеграция (по сходству элементов культуры);

– *стилистическая интеграция* (взаимная адаптация элементов культурного опыта);

– *логическая интеграция* (интеграция культурных элементов на базе непротиворечивости и логической согласованности);

– *коннективная интеграция* (интеграция, основанная на степени непосредственной взаимосвязи различных составных частей культуры);

– *функциональная (адаптивная) интеграция* (интеграция, нацеленная на повышение «функциональной эффективности человеческой деятельности в обществе»);

– *регулятивная интеграция* (интеграция, связанная «со сглаживанием и нейтрализацией культурных конфликтов»).

Понятие «культурная интеграция» широко используется в американской культурной антропологии (У. Самнер, М. Мид, Р. Фултон и др.), во многом пересекаясь с понятием «социальная интеграция». Представители английской школы социальной антропологии считают культуру целостным явлением, выполняющим функцию удовлетворения потребностей личности (человека) в обществе (Малиновский); французская школа структурализма определяющим социальное и культурное поведение считает существование «ментальных структур» (Леви Стросс); советской школе была известна «модель эволюции этносоциальных общностей» Ю. Бромлея, характеризующая проявление основных функций этносов в различных сферах общественной жизни, в том числе и культурной и др. Так, в современной культурологической энциклопедии «культурная интеграция» представлена также «как логическая, эмоциональная или эстетическая согласованность между культурными значениями; как соответствие между культурными нормами и реальным поведением носителей культуры; как функциональная взаимозависимость между различными элементами культуры (обычаями, институтами, культурными практиками и т.п.)» [7]. Интерпретируясь в науке, таким образом, по-разному, культурная интеграция во многом характеризуется функциональным, целостным – холистическим подходом («холизм») в изучении данного процесса, основывающимся на философском принципе о всеобщей связи явлений. Как известно, холизм в переводе с греческого «holos» означает «целый» и является идеалистической «философией целостности», согласно которой миром управляет процесс творческой эволюции, создающий новые целостности. Данный термин был введен Я. Смэтсом в книге «Холизм и эволюция» [8].

Данный подход, заключающийся в рассмотрении всего сущего – *мироздания* – в целостности,

актуализировался с начала XX века, хотя ранее был заклеймен как антинаучное направление, не способное на экспериментальном уровне доказать тезис о взаимосвязи человека с окружающим его миром. Возрождению в XX веке холизма (целостность) как философского понятия поспособствовал южно-африканский ученый Ян Смэтс, сумевший «примирить извечное противоборство физического и духовного, временного и вечного», которые, «соприкасаясь и взаимодействуя друг с другом, тесно кооперируются между собой» [9]. Холистический подход согласуется, в свою очередь, с синергетическим видением мира, как с научным мировоззрением, внутренним образом, включающим в себя философский смысл и имеющим интегративную ценность.

Синергетика является сегодня одной из современных междисциплинарных, трансдисциплинарных исследовательских программ. Инициируя глубокие изменения в философский взгляд на мир, в методологические основания современной науки, синергетика становится основой синтеза междисциплинарных знаний, диалога классического натуралистического и феноменологическо-герменевтического подходов в видении мира: «Онтология синергетики представляет собой причудливый симбиоз натурфилософии и языково-коммуникативной, герменевтически ориентированной феноменологии бытия. Философия синергетики, это даже не философия современной постнеклассической науки, но, если угодно, философия современной культуры» [10].

Разрабатываемое в самых разных аспектах и в ряде современных научных школ синергетическое научное мировидение базируется на теории самоорганизации, выступая и в качестве культурологической установки, способствуя при этом ее целостному охвату и актуализируя системные качества (совокупность разнообразных элементов и системообразующих связей – *прим. авт.*) культуры.

Сегодня, исследуя процессы ускоряющейся глобализации и связанный с ними кризис человеческой цивилизации, стремительно приближающейся к беспрецедентной бифуркационной фазе, ученые на основании синтеза результатов междисциплинарных знаний пытаются разобраться, «существует ли в данной бифуркационной фазе (смены эволюционных фаз развития систем) странный аттрактор, то есть возможна ли в принципе дальнейшая прогрессивная эволюция или за ее близким пиком непременно последует обрыв» [11]. И если, в принципе, возможна будет дальнейшая эволюция, то она должна сознательно управляться человечеством как «единым целым», либо его ожидает глобальная катастрофа. Одним из решающих факторов выхода из системного кризиса человеческой цивилизации, по мнению ученых, «может стать успех (или провал) культурной интеграции в современном мире» [12]. То есть, для выживания глобальной человеческой цивилизации необходимо будет выработать и усвоить единую систему ценностей и норм, состоящую из многообразия системообразующих культурных элементов. И чтобы не затеряться в потоке происходящих событий, необходимо осознать интеллектуальную и жизненную необходимость «познания мира как мира целостного», развивать холистическое мышление, которое в культурологическом освоении и изучении культуры может привести к следующим базовым положениям:

– тенденции к интеграции знаний о культуре, где особую ценность обретает возможность мыслить нелинейно и целостно;

– развитию контекстуального знания о культуре: холистический подход развивает умение изучать и понимать более широкий, глобальный контекст изучаемой проблемы;

– расширению поля полидисциплинарных исследований процессов культуры.

Резюмируя, отметим еще раз, что в современном научном сообществе немало ученых, считающих синергетический подход в исследовании культуры наиболее целостным. Главное же достижение синергетики как междисциплинарного направления научных исследований заключается в том, что она доказала «возможность возникновения самоорганизации, являющейся основой эволюционного развития в простейших физических, химических и других системах неорганической природы. Тем самым была установлена связь между неживой и живой природой, а также возникшими впоследствии социальными системам и общества» (Остерман Н.А.). Поэтому, учитывая, что «синергетика дает представление о функционировании сложных систем, организующихся на время в определенные структуры, не объясняя, какая сила заставляет систему выбирать ту или иную конфигурацию, тот или другой путь развития», помнить, что «философская категория развития в контексте диалектической концепции опирается, прежде всего, на достижения в исследовании процессов эволюции и развития в естествознании и социальных науках. Поэтому <…> идеи диалектической концепции развития должны стать путеводной нитью при исследовании таких систем с помощью методов и моделей синергетики» [13].

Литература

1 Антология исследований культуры. Интерпретация культуры. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. – 720 с.

2 Теоретические схемы культурно-исторических перемен // http://uchebnikionline.com/kulturologia/osnovi_kulturologiyi_sandyuk_lo/osnovi_kulturologiyi_-_sandyuk_lo.htm.

3 Концептуализация Не-Бытия. Концепты постмодернизма. Часть V. Неукорененность. Номадология и ризома // http://gazeta.eot.su/article/konceptualizaciya-ne-bytiya-koncepty-postmodernizma-chast-v-neukorenennost-nomadologiya-i.

4 Синергетика // http://epistemology_of_science.academic.ru/726/ синергетика.

5 Буданов В.Г. Синергетические аспекты информационных кризисов и культура. В кн. «Философия и наука». – М.: Изд. ИФ РАН, 1996.

6 Межкультурная коммуникация и диалог культур // http://studme.org/192911154829/kulturologiya/mezhkulturnaya_kommunikatsiya_dialog_kultur.

7 Интеграция культурная // http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_culture/1640/ Интеграция.

8 Holism and evolution, 1926 // http: // vocabulary.ru/dictionary/2/word/holizm.

9 Smuts, Jan. Holism and Evolution. Londres: Macmillan & Co Ldt, 1926, 362 p.

10 Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. – М., 1999. – 140 с. (Познавательные отношения в синергетике // http://ido.tsu.ru/other_res/hischool/4ernikova/r3gl14.htm).

11 Назаретян А.П. // http://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2011_ Sbornik/Tom_1/002_Sekcia_2/046_NazaretjanAP.pdf.

12 Холистическая тенденция в современной науке: интеграция и контекстуализация знаний // http://sins.xaoc.ru/articles/articles_r008.html.

13 Остерман Н.А. Синергетика в исследовании культуры // http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/1693-синергетика-в-исследовании-культуры.html

References

1 Antologia issledovanii kultury. Interpretazia kultury. – SPb.: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo uniersiteta, 2006. – 720 s.

2 Teoreticheskie shemy kulturno-istoricheskih peremen // http://uchebnikionline.com/kulturologia/osnovi_kulturologiyi_sandyuk_lo/osnovi_kulturologiyi_-_sandyuk_lo.htm.

3 Konceptualizacija Ne-Bytija. Концепty postmodernizma. Chast' V. Neukorennennost'. Nomadologija i rizoma // http://gazeta.eot.su/article/konceptualizaciya-ne-bytiya-koncepty-postmodernizma-chast-v-neukorenennost-nomadologiya-i.

4 Sinergetika // http://epistemology_of_science.academic.ru/726/ sinergetika.

5 Budanov W.G. Sinergeticheskie aspekty informazionnyh krizisov i kultura v knige "Filosofia i nauka" – Moskwa. Izd. IF RAN, 1996.

6 Mezhkul'turnaja kommunikacja I dialog kultur // http://studme.org/192911154829/kulturologiya/mezhkulturnaya_kommunikatsiya_dialog_kultur].

7 Integrazia kulturnaja // http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_culture/1640/ Integrazia.

8 Holism and evolution, 1926 // http: // vocabulary.ru/dictionary/2/word/holizm.

9 Smuts, Jan. Holism and Evolution. Londres: Macmillan & Co Ldt, 1926, 362 p.

10 Arshinov W.I. Sinergetika kak fenomen postneklassicheskoi nauri. – M., 1999. – 140 s. (Poznavatelnye otnoshenia v sinergetike // http://ido.tsu.ru/other_res/hischool/4ernikova/r3gl14.htm).

11 Nazaretjan A.P. // http://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2011_ Sbornik/Tom_1/002_Sekcia_2/046_NazaretjanAP.pdf

12 Holisticheskaja tendenzia v sovremennoi nauke: integrazia i kontestualisazia znanii // http://sins.haos.ru/articles/articles_r008.html

13 Osterman N. A. Sinergetika v issledovanii kultury // http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/1693-sinergetika v issledovanii kultury.html.

3-бөлім

САЯСАТТАНУ

Раздел 3

ПОЛИТОЛОГИЯ

Section 3

POLITICAL SCIENCE

Лукпанов А.И.

Казахское ханство как политический феномен

В статье осмысливается история Казахского ханство как политический феномен. Этот термин актуализирован не случайно. Прошедшее в стране 550-летие формирования Казахского ханства в этом плане дало много для размышления. Множество материалов, касающихся истории Казахского ханства, обнаружено в архивах за рубежом. Изучены и исследованы этапы формирования и развития Казахского ханства, исторические предпосылки, этапы становления и укрепления государства. В период Казахского ханства духовная жизнь, культура, литература и общественно-политические мысли достигли высокого уровня развития. Автор с позиции политической науки рассматривает феномен казахского ханства.

Ключевые слова: Казахстан, казах, Казахское ханство, этнос, Великая степь.

Lukpanov A.I.

Kazakh khanate as a political phenomenon

The history of the Kazakh khanate is interpreted in the article as a political phenomenon. The past 550 years of formation of the Kazakh Khanate in the Republic of Kazakhstan gave a lot for thought. A lot of the materials relating to the history of the Kazakh Khanate, found in the archives abroad. Stages of formation and development of the Kazakh Khanate, historical background, and stages of development and strengthening of the state are considered in the article. There was convincing many of these aspects of the khan's period, the external environment and the diversity and complexity of the historical and political development in the region. Kazakh Khanate led to the formation of the Kazakh people as a distinctive ethnic group. It appeared in large parts of the Great Steppe, and played a significant role in the political development in the region. During Kazakh Khanate spiritual life, culture, literature and public-political thought reached a high level. The author maps the phenomenon of the Kazakh Khanate from a position of political science.

Key words: «Kazakhstan», «Kazakh», «Kazakh khanate», «ethnos», «Great steppe».

Лұқпанов А.И.

Қазақ хандығы саяси феномен сапасында

Мақалада Қазақ Хандығы саяси феномен ретінде қарастырылды. Бұл терминнің өзектіленуі кездейсоқ емес. Қазақ Хандығының 550 жылдық тарихының сан қырлы құбылыс екенін көрсетіп отыр. Қазақ хандығының қалыптасуы мен дамуы. Оның тарихи, саяси алғы шарттары. Тарихи сабақтастығы. Қазақ хандығының қалыптасуы мен дамуы кезеңдері. Қазақ хандығы Ұлы даланың біраз бөлегін қамтитын кең аумақта калыптасты. Бұл оңай болмады. Қазақ хандығының қалыптасуы мен дамуы кезеңдері. Саяси алғышарттары, мемлекеттің қалыптасу және нығаю кезеңдері. Хандық дәірдің көптеген тұстары, аумақтағы тарихи дамудың көп қырлылығы енді ғана толық түсінікті бола бастады. Қазақ хандығының қалыптасуы мен казақ халқының етене халықтық- этнос болып қалыптасуы өзара тығыз байланыста жүрді. Қазақ хандығы дәуініде қазақ халқының рухани жан дүниесі, мәдениеті, оның әдебиеті, қоғамдық-саяси ойы орасан зор тұғырды иеленді.

Түйін сөздер: «Қазақстан», «қазақ», «Қазақ хандығы», «халық», «этнос», «Ұлы дала».

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 32.001:94(574) 1/18

Лукпанов А.И.
Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
E-mail: Politology_kaznu@mail.ru

КАЗАХСКОЕ ХАНСТВО КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Образование Казахского ханства в истории нашего народа поистине великое событие, представляющее неподдельный, а глубочайший интерес и для политической науки. Политическая наука придает огромное значение той исторической эпохе, тем политически и общественно значимым событиям и выдающимся личностям, которые обеспечили консолидацию этноса, сохранение его целостности и дальнейшее развитие. Она прослеживает этот процесс под углом зрения своей методологии, закономерностей и своих научных категорий. Политическая наука рассматривает образование Казахского ханства как многогранный, целостный исторический и политический процесс. Она исходит из того, что все в жизни общества имеет начало. Образованию Казахского ханства как политического института объктивно было характерно многообразие сопутствующих объективных и субъективных факторов: внутренние источники, позитивные и негативные ресурсы, характер и направленность, оказывающие в целом решающее влияние на жизнь общества. Становление Казахского ханства как жизнеспособной политической общности представляет собой совокупность глубоких изменений многогранной реальной действительности той эпохи. По своей сложности, изученности, концептуальной и общественно-политической значимости образование Казахского ханства – это, безусловно, многогранный феномен. Оно было подготовлено всей предшествующей историей: сопутствовали сложные и многовековые процессы взаимодействия и взаимопроникновения социально-экономических, этнополитических процессов, происходящих на территории нынешней Центральной Азии, в основном на территории Дешт-и Кыпчак. Так было здесь накануне образования Казахского ханства. Процессы, ведущие к образованию его, происходили именно в ханстве «кочевых узбеков» Абулхайра. Естественно, что внутриполитическое положение в государстве Абулхаира было нестабильным, а сложным. Происходили раздоры, шла острая междинастийная борьба за власть между потомками Джучи-шайбанидами во главе с ханом Абулхайром и джучидами Кереем и Жанибеком-потомками Орда-Ежен. Особенно усиливалась она после поражения Абулхайр-хана от Джунгар в 1457 г. Поражение Абулхайра в определенном смысле было результатом этой ситуации.

Нарастала в государстве напряженность, обусловившая неадекватности политики хана Абулхайра, и та легитимность его власти, которая держалась на основе веры и повиновении подданных ему людей, терялась. Его политические противники султаны Керей и Жанибек, унаследовавшие власть Барак-хана на территории Южного Казахстана, умело использовали эту ситуацию. Они постепенно перетянули и сплотили вокруг себя значительные круги родоплеменной кочевой знати, особенно тех, которые поддерживали свое время Барак хана. В эту борьбу были привлечены население и племена ханства. Среди вождей некоторых казахских родов и племен все больше росло стремление к свободе от режима много лет царствовавшего хана. Росло недовольство у значительной массы населения Дешт-и Кыпчак, проявление волевого устремления к осбождению от власти хана Абулхайра. Население Дешт-и Кыпчака проявило адекватное восприятие сути и значения происходящих событий. Будущие казахи использовали в этой борьбе за свободу традиционную форму протеста кочевников – откочевку, придав ей целенаправленное политическое содержание (недовольство политическим режимом хана Абулхайра). С этого момента действия султанов Керея и Жаныбека стало уже приобретать характер целенаправленно организованного массового движения и политической борьбы за власть. Оно проявило мудрость, поддержав двух своих лидеров в политической борьбе за свободную жизнь, независимость, и создание нового государства, что является показателем этнического самосознания народа Она, естественно, способствовала осознанию рядом племен, названных 6-ю алашами, необходимости объединения, сплочения во главе с султанами – Кереем и Жанибеком. Они сумели правильно определить цели и перспективы движения. Именно они стали первоначальным политическим ядром движения и этническим компанентом казахской народности.

Первые сведения о политической ситуации в Дешт-и Кыпчак, о действиях султанов Керея и Жаныбека содержатся в работе Мухаммеда Хайдара Дулати «Тарих-и Рашиди». Как описывает Дулати: «В это время Абулхайр хан властвовал над степями кипчаков. Он доставлял много неприятностей потомкам Джучи – султанам. Жанибек и Керей сбежали от него и ушли в Моголистан. Будущие казахи использовали в этой борьбе традиционную форму протеста кочевников – откочевку, придав ей политически целенаправленное содержание. Она явилась своеобразной формой политического протеста, несогласие с политикой хана, его самоуправством. Как отмечает Дулати, имело место открытое выступление двух султанов против хана Абулхаира. Это было уже проявлением решительного политического волеизъявления двух мятежных султанов Жаныбека и Керея, одновременно самоопределением поддерживающих и последовавших за ними населения и племен Среднего жуза. Так, первоначально вольными и свободными людьми – казахами именовали себя аргыны, кереи и др. племена, уходившие под руководством султанов Жаныбека и Керея в 1458 году в западную часть Моголистана. Есен-Буга хан встретил их радужно и подарил им «Козыбасы» на побережье Шу. Это западный край Могулистана. Они мирно жили в этом регионе. Они стали называться узбек-казахи.

Позже наметилось более массовое передвижение родов, племен с насиженных мест. А в Жетысу закрепилось за ними название «узбеки-беглецы (казаки)». Их число достигло 200 тысяч. Они стали называться узбек-казахами. Откочевка в данном случае явилась долговременным и значительным процессом перемещения и по времени и по масштабу. Таким образом, откочевка в этнополитическом отношении оказалась важным событием. Все это привело в конечном счете к созданию политических предпосылок для создания нового независимого государства. Первоначально Казахский улус (Казахское ханство) появился в Западном Жетысу. Новое государство, возникшее на западной части Семиречья, стало основой Казахского ханства. Год основания Казахского ханства окончательно не установлено, но принято считать 870 год хиджры – 1465/1466 г. нашей эры. Это время, по мнению Мирзы Мухамед Хайдар Дулати, является началом правления казахских султанов ханством. Это историческое событие состоялось в 1465 году у подножья горы Козыбасы. В междуречье Шу и Таласа, отделившиеся от улуса Абулхаира, султаны Керей и Жанибек провозгласили Казахское ханство, где весь народ Алаша поклялся в верности им. Это признание и повиновение народом их новой ханской власти. Народ изначально не сомневался в ее законности и связывал с ней надежду на лучшее в своей жизни. Утверждение новой государственной власти ознаменовало начало мощного этнополитического развития казахского народа, которое обеспечило ему выход на историческую арену как государство и самобытный этнос. Политическая обстановка в регионе и в мире, где активно шли процессы создания националь-

ных государств, благоприятствовала упрочению Казахского ханства. Важно подчеркнуть, что становление Казахского ханства происходило во времени и в пространстве. Оно совпало с Эпохой Возрождения – началом наступления Нового времени в Европе – важнейшим этапом в истории человечества. Это был период начинающего целостного подъема в Европе и России. В это же время на Анатолийском полуострове уже восходила звезда крупнейшей в мире Османской империи, имеющей с нашей страной общую историю, язык, духовное и генеологическое родство и изначальную тюркско-османскую идеологию государственности. Изменились жизненные уклады, этнополитические процессы и народы. В составе Золотой Орды, которая поддерживала связь и взаимосвязь с государствами Европы и Востока, кыпчаки и другие ее народы впитывали эти новые явления и тенденции общественно-политической и государственной жизни.

Следовательно, в свете новых явлений в мире трансформация всего уклада народной жизни и государственности на территории Дешт-и Кыпчак на новый лад была неизбежной. Создателями Казахского ханства явились именно султаны Керей и Жанибек – потомки Урус-хана. Первоначально они явились идейными и политическими выразителями и организаторами восстановления власти династии ак-ордынских ханов над населением Дешт-и Кыпчак. Они оказались теми людьми, которые были способны оказать свое влияние на общесвенно-политические процессы, идущие в традиционном обществе, на сознании исторической необходимости, определенных изменений в жизни государства. Создавали самостоятельное государство – первоначальную основу для формирования казахского ханства. Преодоление раздробленности, политической разобщенности частей будущего казахского народа в разных государственных объединениях связано с их именами. Их династийные интересы, борьба с другими чингизидами за власть в степи совпали с интересами различных социальных групп как из родовой знати, так и массы людей. Керей и Жанибек – из высших слоев чингизидов, которые осуществляют непосредственно государственную власть, могут быть избранными ханами. Они обладали всеми качествами для выполнения этих функций – огромная воля, властность, стратегическая мудрость, организаторские, интегративные способности. Первые казахские ханы Керей и Жанибек сыграли в истории и судьбе казахского народа и Казахстана исключительно историческую роль.

Рождение государства и традиций верховной власти на территории Казахстана проверено в прошлом на примере государственности: сакской, усуньской, гуннской, тюркской, Золотой Орды, Ак-Орды, ханство Абулхаира – «государство кочевых узбеков» и Моголистана. Казахское ханство явилось их законным наследником. Нельзя нам упустить из виду Улус Джучи (Жошы) – государства великого чингизида на местной тюркской основе, ставшего предтечей Золотой Орды и Казахского ханства. Именно его потомки-джучиды в дальнейшем явились ханами казахского народа и других народов Евразии. Преемственная связь между этими этапами обозначала восходящую троекторию этнополитического развития, логическим завершением которого стало возникновение качественно новой государственности, соответствующей духу исторического времени. Формирование Казахского ханства было закономерным результатом происходивших длительное время на территории страны этнических, политических и социально- культурных процессов вплоть до XIV-XV вв. Казахское ханство утвердилось на значительной территории Великой степи, в первую очередь в Дешт-и Кыпчак, Жетысу. Ныне признано, что оно и сыграло значительную роль в исторической судьбе и этнополитическом развитии в регионе. Казахское ханство – это первое по времени в Средней Азии национальное государство, созданное именно нашим народом. Безусловно, заслуживают внимание с привлечением найденных в стране и зарубежом новых архивных данных этапы формирования и развития Казахского ханства. Важно по-новому осмысливать исторические предпосылки, этапы становления и укрепления независимого государства, внешние условия и многогранность и сложность исторического и политического развития в регионе. Период становления Казахского ханства – это, как заметил Президент, героическая эпоха народа Алаша и его лучших представителей. 550-летняя история Казахского ханства неразрывно связана с самоотверженной и кровопотливой борьбой первых и последующих ханов за независимость. Они сыграли величайшую роль в становлении казахского народа, национальной государственности, формировании необъятной этнической территории, защите независимости казахской земли. Становление централизованного казахского государства с самого начала шло в острой кровопролитной борьбе за Восточный Дешт-и Кыпчак. Именно шайбаниды, в первую очередь внук Абулхайр-хана – узбекский хан Мухаммед

Шайбани и его братья явились наиболее упорными противниками Казахского ханства во второй половине XV – начале XVI вв. В самом начале этой борьбы погиб первый казахский хан Керей (1473-1474 гг.), создавший вместе Жанибеком новое государство. Позже в борьбе с этими же врагами погиб и следующий хан – Жанибек, почтительно названный народом әз-Жаныбек (славный Жанибек). В дальнейшем с огромными усилиями ханов Бурундука, Касыма, Хакназара, Тауекеля, Есима, Жангира, Тауке и других происходило укрепление молодого Казахского ханства и Верховным ханом казахов во второй половине XVI вв. стал Бурундук (сын хана Керея), успешно продолжавший дело основателей казахской государственности – Керея и Жанибека. Настоящим «собирателем казахских земель» был Касым-хан. Его сын хан Хак-назар был достойным продолжателем дела своего отца – создания путем мира и согласия централизованного государства. С оружием в руках пришлось утверждать свое право на ханский престол Хану Тауекел (1586-1598), который ценой своей жизни обеспечил закрепление за ханством южных регионов и городов Казахстана. Есим-хан (годы правления 1598–1628 гг.) – один из выдающихся политических деятелей Казахского ханства второй половины XVI и первой половины XVII вв. В народе его почтительно прозвали «Высокорослый Есим богатырь» («Еңсегей бойлы ер Есим») за мужественный характер и полководческий талант. Хан Жангир сумел возглавить во второй половине XVII века борьбу казахского народа против джунгарских завоевателей. Жангир-хан остался в памяти казахского народа под почтительным именем «Салқам Жангир», т. е. «Жангир внушительный». Мудрый хан Тауке вошел в историю народа как один из великих ханов, сумевший объединить казахов, обезопасить государство и установить господство закона и порядка. Новое возрождение казахской государственности связано также с именем султана, а позже хана Абылая. Годы жизни и деятельности Абылай хана (1711-1781 гг.) прошли в борьбе с внешними врагами. Огромный научный интерес представляют собой процессы утверждения и возвышения Казахского ханства. Оно из года в год росло по численности своего населения и по величине своей территории, которая расширялась. Казахское ханство постепенно вовлекалось, начиная с России, в международные отношения того времени. Об этом свидетельствуют сочинения авторов того времени – М. Х. Дулати, Рузбихан и других. Образование казахской государственности на территории Жетысу и далее происходило одновременно с процессом окончательного формирования казахского этноса. Этапы формирования и развития Казахского ханства. Исторические предпосылки, этапы становления и укрепления государства. Этногенез казахского народа результат объективного развития исторического процесса. Данный процесс для своего времени обозначал в известной мере глубокую трансформацию населения государства. Она формировала вовлеченных в процесс создания государственности разнообразных родо-племенных объединений единым целостным народом. Он вызвал в сознании казахов новую общую этнополитическую ориентацию – быть свободным и жить независимо в новом государстве. Термин «казах» стал обозначением народа и государства в совершенно новых исторических условиях – их независимого развития. Это означало, что в этническом плане изменились многие стороны жизнедеятельности местного населения, в частности, претерпели изменения этнический состав населения, формы его этносоциальной органзации, социально-экономические условия его жизни и т. д. Этническое сознание казахов является отражением объективного бытия этой общности. Оно выражает общественно-психологические явления жизнедеятельности этноса, его социальные и этнические приоритеты. К примеру, понятия «казах», «алаш», «казахский народ», «Казахское ханство», и др. были особенно актуализированы в сознании народа в связи переломными моментами его жизни и истории: с процессом обретения государственности и его этнической консолидации. Активное участие казахов в этом процессе – свидетельство достаточно высокого уровня его этнического сознания, которое позволяло народу правильно ориентироваться не только в борьбе за свободу, но и во многих других общественно-политических событиях и процессах той исторической эпохи. Известная особенность казахского этноса состояла в том, что он не имел идущего с глубины истории собственного этнонима. Внутреннее сплочение возникает тогда, когда происходит упрочение общенационального самосознания. Именно эти факторы играют интегративную роль в формировании этноса в новом качестве. Население Дешт-и Кыпчак с древности обитало на бескрайных просторах Великой степи Евразии. Климат и ландшафт региона во многом определяли особенности приспособления этнического коллектива и его хозяйственной деятельности к определенным условиям. Суровые условия жизни и малонаселен-

ность степи с глубины истории были основой формирования определенных черт казахского народа, называемых в совокупности этническим, или национальным характером. По своей ментальности казахский народ формировался как этнос, ориентированный во многих случаях на общительность, гостеприимство, добродушие и милосердие. Казахский народ наделен ими в достаточной мере. Кочевое и полукочевое скотоводство, особенности их существования обусловили особенности хозяйственной жизнедеятельности, миросозерцания и мировосприятия, образа жизни кочевников и хозяйственно-культурной деятельностью. Кочевой образ жизни предков неумолимо накладывал глубокий отпечаток на их жизнедеятельность, внешность, психологию, мировоззрение и быт казахов. В известном признании Касым-хана Саид-хану, правителю Моголистана, выражена органически присущая кочевникам глубокая связь с окружающей их средой, кочевнической хозяйственно-культурной деятельностью и образом жизни. Казахское ханство возникло на основе степной цивилизации, которая предусматривала симбиоз двух форм хозяйствования – скотоводческой и земледельческой, города и степи. На этой основе происходило формирование целостного экономического региона на обширной территории Восточного Дешт-и Кыпчака, Жетысу и Туркестана. Социально-экономические процессы базировались уже на естественной интеграции областей со смешанной экономикой. В этой связи актуальным является вопрос о роли взаимодействия города и степи, городской жизни с жизнью скотоводов и кочевников в процессе формирования Казахского ханства. Следовательно, в свете новых явлений в экономической и государственной жизни в мире трансформация государственности Казахского ханства происходила на новый лад. Казахское ханство XV- XVIII вв. было иерархизированной социально-политической структурой, вобравшей в себя характерные элементы предыдущих этапов развития. В ханстве соблюдались традиции кочевой государственности, сочетавшей элементы монархии и феодальной республики. Политическая система Казахского ханства представляет собой органическое сочетание основных компонентов, соствляющих ядро всей политической жизни кочевого общества. Это – фундаментальное начало независимой государственности.

Политическая система Казахского ханства существует на основе политического устройства государства, принципов организации и существования его в форме ханства. Ханство – это определенная форма организации государственной жизни, общественно-политической деятельности и отношений в определенных условиях. В этом качестве это уже политическая система, состоявшая из нескольких структурных уровней на основе власти. Первый регулирует отношения внутри общины, власть в нем держится на авторитете предводителя общины. Второй уровень представляется в виде сложной иерархии общин. На этой структуре население располагается по степени генеологического родства, начиная с мелких патрономических групп до крупных союзов племен. На этом уровне категория родства приводит к осознанию общественных связей через родственные отношения. В результате отношения властвования и отношения родства тесно переплетены. Отсюда и роль и значение родо-племенных отношений в общественно-политической жизни кочевого общества и государства. Самый верхний уровень власти представлял собственно государство. В своем развитии политическая система Казахского ханства проходит ряд серьезных трансформаций, связанных с именами трех великих казахских ханов: 1. «Столбовая дорога Касым-хана» («Касым-ханның қаска жолы»). Касым проложил для своего народа светлый путь, названный с его именем; 2. «Есим ханнын ески жолы» (Древний путь Есим-хана), принятой как дополнение к кодексу Касым-хана; 3. Свод законов под названием «Жеты Жаргы» (Семь установлений) Тауке-хана. Создание системы свода законов, связанных с именами трех великих казахских ханов, сыграло большую роль в укреплении политической системы Казахского ханства.

Основным, центральным институтом такой политической системы является институт государства. Высшая власть в Казахском ханстве находилась в руках хана. Он представлял вершину всей феодальной иерархии, верховную власть степного общества. После монгольского завоевания в степи ханский титул признавался только за потомками Чингис-хана. Это тот порядок, неукоснительно соблюдавшийся всем обществом и ставший одной из важнейших традиций казахской государственности. Казахские ханы обладали в определенном этапе истории единоличной верховной властью. Власть хана определялась известными правами и была связана с исполнением ряда функций. Казахские ханы выполняли разнообразные общественные функции, составляющие в совокупности внутреннюю и внешную политику казахских властителей: Хан

выполнял следующие функции: 1) организация вооруженной охраны государства от внешних врагов; 2) определение внешнеполитического курса государства; 3) организация нормальных дипломатических, торгово-экономических и пр. отношений с соседями; 4) организация внутренней жизни страны, взаимоотношений родов и племен; 5) охрана существующего порядка и общественного устройства; 6) осуществление деятельности высшей судебной власти.

Избрание хана проводилось по традиции, идущей из глубины истории, в том числе и со времени монгольского владычества. Существовала определенная достаточно демократичная система возведения нового хана на престол. При этом в восшествии нового хана строго соблюдались все элементы, являющиеся символами верховной власти и государственности. Естественно, в Казахском ханстве существовал особый ритуал интронизации правителей. Процедура возведения нового хана включала поднятие провозглашаемого хана на белой кошме. Только при выполнении этого обряда хан считался избранным.

В XV–XVIII вв. в Казахском ханстве при хане существовал совет биев – совещательный орган, в который входили наиболее авторитетные бии и представители общин. В истории становлении казахского государства важную роль играла знать племен и родов. Казахский хан обладал определенными принципами, формами и методами властвования. Ее характерными чертами являлись: верховенство; всеобщность; легальность, моноцентричность. В соответствии со сложившимися обстоятельствами на каждом из этапов истории казахскими ханами разрабатывались внутренняя и внешняя политика. Ханская власть была легитимна по традиций, по которым народ придавал политической власти величественности (могущества). Она сама по себе есть феномен неравенства, ассимиетрии. От хана народ требовал справедливости, ответственности, добропорядочности и милости. Этим требованиям соответствовали не все ханы. Всякий раз каждый отдельный правитель имел лишь тот объем власти, который давали ему его личные качества. Эти шероховатости и вообще все проблемы реализации политической власти одолевались целой системой разнообразных средств (ресурсов). Среди них экономические, социальные, силовые, моральные и другие ресурсы, при помощи которых реализуется политическая власть. Казахское ханство постепенно вовлекалось в международные отношения того времени.

Этноним «казах» был восстановлен лишь в советское время. По инициативе поэта, государственного и общественного деятеля Сакена Сейфуллина V съездом Советов КАСР в 1925 г. вернули народу его собственное имя – «казахи». Внутреннее сплочение возникает тогда, когда происходит упрочение общеэтнического самосознания в результате нивелирования более или менее хозяйственных типов, диалектов, культурно-бытовых отличий. Именно эти факторы играют интегративную роль в формировании этноса в новом высоком качестве.

Власть в традиционном казахском обществе – это всегда взаимодействие ее субьекта. Это прежде всего хан и другие властвующие – это подвластные, подданные, население с доминированием воли властителя. Некоторые полагают, что основным субъектом политических отношений в Казахском государстве были общины. Политическая власть в Казахском ханстве отражала социальную структуру, определенное взаимодействие, отношение социальных групп и прослоек на его территории. Она полагает для них, находящихся между собой в тесных и неоднозначных связях, строго иерархического устройства. Высший аристократический слой и самую влиятельную политическую силу казахского общества представляли ак-суйек («белая кость»). Они были представителями правящей династий и продолжали составлять замкнутую сословную организацию. Султаны пользовались привилегированными политическими правами для активного участия в общем государственном и местном управлении. Как показали примеры султанов Керея и Жанибека, потомки чингиздов были образованны, разбирались в тонкостях политики и имели достаточно опыта ведения государственных дел и могли вести успешно их в случае необходимости, что представляет собой определенный интерес и с точки зрения политической науки. К ак-суйекам относились и сайиды и ходжи, обособленная группа в социальной иерархии мусульманского общества. Противиположность белой кости – остальной народ, назывался кара-суйек (черная кость). В жизни казахского ханства соблюдались исторически веками сложившиеся степные правила организации общественно-политической жизни, соблюдения исторически сложивщихся норм и правил кочевого социума.

Политическая жизнь в традиционных обществах, к которым относилось казахское общество, на том историческом этапе развития была жестко регламентирована хозяйственно-социальны-

ми отношениями, традициями и обычаями, которые предписывают устоичивые образцы образа жизни и поведения социальных групп и людей. Неоднозначной и непростой была социальная организация Ханства в форме улусов и жузов. Эволюция их взаимоотношений является интересным моментом истории Казахского ханства. Первое представляло административное устройство государства. Территория и население ханства делились на уделы во главе с крупными улусными объединениями. Во главе улусов стояли также султаны, назначаемые ханом. Улусы представляли собой основную форму административно-политической организации казахов-кочевников в XV-XVI вв. Они исполняли гражданскую, судебную и военную власть на всей территории улуса и подчинялись непосредственно хану. Но в начале XVI вв. происходит трансформация – последовательная смена одной формы организации казахского общества другой, а именно улусной системы жузами. Надо полагать, что обширность территории и разобщенность населения Казахстана в XIV-первой половине XV вв. в конце концов сыграли свою роль в актуализации такой особенности этнического пути формирующейся казахской народности, как образование и существование трех жузов. Введение жузовского управления государством напоминает федеративное начало управления. Единого мнения о времени образования жузов нет. Есть точка зрения, что Казахское ханство сложилось из трех прежде самостоятельных орд, составивших основу трех жузов. Одной из сложных проблем отечественной истории является происхождение и время такого феномена нашей истории, как образование казахских жузов. Формирование жузов было процессом длительным. Таким образом, на определенном этапе развития на исторической арене действуют три жуза: Улу жуз (Старший, или Большой, жуз), который занимал юго-восточную часть Казахского ханства; Орта жуз (Средний, или Срединний, жуз), – занимал срединную; и Киши жуз (Младший, или Малый, жуз), – западную часть его территории. По традиции жузами являлись определенные союзы-объединения племен, осознающие свою принадлежность к единой казахской народности и занимающие постоянно определенную территорию страны. Важнейшей проблемой для современной науки является проблема формирования и эволюции Казахского ханства как целостности и казахских Улусов и Жузов как его составных частей и их взаимоотношений. Казахское ханство представляло собой настоящий феномен кочевой цивилизации, кочевого и полукочевого общества. Естественно, что казахская кочевая и полукочевая община имела собственные демократические традиции. В недавнем прошлом понятие демократии отказывалось в отношении традиционных обществ. Отрицалась возможность демократизации в доиндустриальном обществе при сохранении в нем традиционных социально-экономических, технологических и культурных форм. Считалось, что для установления демократии в той или иной стране необходимы определенные условия, до которых общество должно дозреть. Тем более, далекие от нас времена Казахского ханства в XV-XVIII вв. Цивилизация Великой степи, на которой обязательным элементом выступает демократия, имела место в Казахстане, как и во всей Евразии. В наше время уже нельзя уже отрицать того, что всякая государственность имеет известный уровень и форму демократии. В XV- XVIII вв. в мире, в частности в Казахском ханстве, для этого имелись определенные условия. Опыт показал, что демократические институты могут иметь место и в кочевом и полукочевом образе жизни. При этом они были иного типа, чем у стран Европы. Можно полагать, что естественно, что казахская кочевая и полукочевая община имела собственные демократические традиции. Считалось, что для установления демократии в той или иной стране необходимы определенные условия, до которых общество должно дозреть. Естественно, что казахская кочевая и полукочевая община имела собственные демократические традиции. Демократия – это (от греч. Demos, народ и cratos, власть – народовластие) определяется в научной литературе как одна из основных форм правления, политической и социальной организации общества, государства и власти. Основные ее черты демократизация и демократизм. В нашем аспекте демократия – это политическая форма общественного прогресса кочевого, полукочевого и оседлого общества. Вопрос о сути демократии ставится в контексте определения Казахского ханства как развивающийся и прогрессирующий политический режим, каким являлось государство под руководством выдающихся ханов на определенном этапе истории. В казахском ханстве имманентно присущие нашему народу традиции родо-племенной структуры управления и институты вновь складывающейся государственности сосуществовали и органично дополняли друг друга. Поистине демократическая традиция характерна Великой степной цивилизации. Ныне некоторые автора

высказываются достаточно упорно актуализируют формирование степной демократии, отмечают ее уникальность и своеобразие. Так, в связи с празднованием 550-летия Казахского ханства некоторыми авторами предлогалось в качестве главной идеи этого торжества формирование степной демократии, подчеркнув при этом терпимость, уникальность и толерантность казахского народа как залог его развития. На международной конференции «Государственность и парламентаризм в Великой степи», прошедшей в Астане в ноябре 2015 года, прозвучало внушительное утверждение о том, что «степная демократия в Казахстане, исторические корни которой берут начало в далеком прошлом, изначально была присуща казахскому обществу». Эту точку зрения высказал председатель мажилиса Парламента РК К. Джакупов (См. Литер. 4 декабря 2015 г.). Кочевой образ жизни полагал определенную общую обязанность, свободу и равноправие в социуме различных его племен, слоев и групп. Как показывает пример Касым-хана, казахские ханы жили и властвовали в рамках кочевой и полкукочевой жизнедеятельности социума. В свою очередь, специфика кочевого хозяйства определила особенности государства, функционирования его верховной власти в известной мере и их демократичности. В XV-XVIII вв. в Казахском ханстве по многим парамерам государственного устройства ханская власть не носила деспотического характера. Она регламентировалась определенными правами и была связана с исполнением ряда важных функций. Демократичным явилось и то, что в качестве противовеса ханской власти выступали всенародные собрания и съезды-курултаи. Самые значимые вопросы, касающиеся внутренней и внешней политики страны, обсуждались на курултае. Весьма интересным феноменом Казахского ханства явились институт бийства и правосудия в ханстве, на которых нашли свою печать народность и вольная, естественная свобода человека, как отметил выдающийся ученый, академик С.З. Зиманов. Бий являлись важным звеном в системе управления ханством. Большую роль играли они в политической жизни общества. Они могли быть военоначальником, судьей, административным лицом и степной аристократии и т. д. Они должны были занятие своей должности доказать деловыми качествами. Бий сыграли важную роль в жизни нашего народа в те самые моменты, когда возникла опасность тотальной его гибели в борьбе с джунгарами. В XV-XVI вв. царствующий хан являлся верховным носителем светской власти в государстве. Многие ханы, прежде всего Бурундук, Касым, Есим, Тауекел, были верующими людьми. Хан Тауекел проявил интерес к ценностям ислама. Казахский хан не вмешивался в религиозные дела в обществе, в государстве. В свою очередь религия не вмешивалась в государственные дела. Можно полагать, что в то далекое время в Казахстане закладывалась основа толерантных отношений между государством и религией ислама. Возникновение казахского ханства и его 550-летняя история неразрывно связаны с деятельностью первых и последующих ханов, сыгравших огромную роль в становлении национальной государственности, формировании этнической территории и защите независимости казахской земли. Исторические факты свидетельствуют, что любое государство должно основательно заботиться о своей безопасности. Оно должно обеспечивать ее, чтобы сохранить себя, свою территорию и свой народ и не допустить разрушения или ослабления своей военной мощи. Вслед за ярким возвышением Казахского ханства в начале XVI в. в нем проявился кризис легитимности, снижение доверия подданных властям. Последующие ханы, Мамаш, Кожахмет, Тахир, Буйдаш, Тогым и другие, по ряду причин не сумели удержать мощь государства на достигнутом уровне. В этот период Казахстан в политическом отношении не представлял единого целого. Следовательно, развитие государственности казахов не простой, а сложный и многовековой исторический процесс. Ослабление центральной власти привело к сложным временам-годам бедствий и смуты. Джунгари наступали на казахскую землю как смерч, уничтожающий все признаки жизни на своем пути. Единое централизованное государство в начале XVIII в. оказалось в очень сложном положении. Начались полные страданий годы, получившие название годы «Великого бедствия». Но казахский народ, его выдающиеся представители-ханы, мудрые самоотверженные политические деятели, полководцы, бий и батыри ставили судьбу страны выше собственной и делали все возможное для того, чтобы защитить страну, государство, сохранить целостность родной земли. Казахское ханство сумело одержать Великую победу в изнурительной войне с Джунгарией. В классический период своего развития, Казахское ханство именно при Касым-хане, Хак-Назаре, Есим-хане и Тауке-хане было мощным государством, достигло своего наивысшего расцвета, подавало пример уникального баланса внутренней и внешней политики. Казахское ханство –

это был период динамичного развития присущей нашему народу самобытной духовной и политической культуры. В ту беспокойную воинственную пору главенствующими в обществе и культуре темами явились вопросы защиты страны, сплочения и единства народа и всех составляющих его племен. К этому объективно вела необходимость укрепления страны, государства и ее воинской мощи, которая была жизненно важной. И она, естественно, с особой силой воспевалась в поэзии акынов-жырау и биев-шешенов, в новых эпических и исторических фольклорных творениях. Несомненно, политические и идеологические роли биев – Туле бия, Казыбек бия и Айтеке бия, жырауов – Бухара, Казтугана, Ақтамберды и многих других в судьбе казахского народа и Казахского ханства были значительными. Они были духовными предводителями народа, идеологами борьбы за единство и целостность страны, защиты свободы и независимости казахского народа. Они были духовными предводителями народа, идеологами борьбы за единство и целостность страны, защиты свободы и независимости казахского народа [2]. Они были инициаторами укрепления единого централизованного казахского государства, сохранения его суверенитета и территориальной целостности. Великая традиция нашего народа, который во все времена прислушивался к голосу, советам, речи и мысли степных мудрецов-ханов и султанов, биев-шешенов и акын-жырауов. Казахи внимали и глубоо почитали завещания Великих предков, воспринимали их мудрые идеи и советы жить в мире, защищать своих сородичей и родную землю в качестве основного ориентира своей жизни. Наши предки оставили после себя неизмеримое духовное наследие, имевшее огромную интеллектуальную мощь, неисчерпаемую силу социально-политического воздействия и сыграло значительную роль в политическом развитии в регионе.

Литература

1 История Казахстана с древнейших времен до наших дней. В 5-ти томах. Т.2. – Алматы, 1997. – С. 324-326.

2 Поэты Казахстана. – Ленинград, 1978.

3 Независимость Республики Казахстан - Великая история Мәңгілік Ел. Выступление Главы государства Нурсултана Назарбаева на торжественном собрании, посвященном Дню /Независимости Республики Казахстан //Казахстанская правда. – 16 декабря 2014 года.

4 Стратегия (Казахстан-2050): новый политический курс состоявшегося государства. Послание Президента страны народу Казахстана//Казахстанская правда. – 2012, 16 декабря.

5 Ұлы Дала Елі: прошлое, настоящее и будущее нашей Родины // Казахстанская правда. – 12 сентября 2015 года.

References

1 Istorija Kazahstana s drevnejshih vremen do nashih dnej. V 5-ti tomah. T.2. – Almaty, 1997. – S. 324-326.

2 Pojety Kazahstana. – Leningrad, 1978.

3 Nezavisimost' Respubliki Kazahstan - Velikaja istorija Mangilik El. Vystuplenie Glavy gosudarstva Nursultana Nazarbaeva na torzhestvennom sobranii, posvjashhennom Dnju /Nezavisimosti Respubliki Kazahstan //Kazahstanskaja pravda. – 16 dekabrja 2014 goda.

4 Strategija (Kazahstan-2050): novyj politicheskij kurs sostojavshegosja gosudarstva. Poslanie Prezidenta strany narodu Kazahstana//Kazahstanskaja pravda. – 2012, 16 dekabrja.

5 Uly Dala Eli: proshloe, nastojashhee i budushhee nashej Rodiny // Kazahstanskaja pravda. – 12 sentjabrja 2015 goda.

Омарова С.Т.

Роль государства в становлении и развитии инвестиционных отношений в Республике Казахстан

В статье рассматривается роль государства в развитии инвестиционной политики Республики Казахстан, проведен анализ основных направлений действий казахстанских властей по привлечению в страну инвестиционного капитала и прогнозов развития экономики региона в соответствии с реализацией основных задач Стратегического плана, вхождения Казахстана в число 50 наиболее конкурентоспособных стран мира.

Ключевые слова: инвестиции, инвестиционная политика, инвестиционный климат, программы, стратегии, государственное регулирование.

Omarova S.T.

Government's role in the formation and development of investment relations in the Republic of Kazakhstan

The article discusses the role of government in the development of the investment policy of the Republic of Kazakhstan. There was analysis of the main areas of action on the Kazakh authorities to attract investment capital and forecast of economic development of the region in accordance with the implementation of the main objectives of the Strategic Plan of Kazakhstan's joining the 50 most competitive countries of the world.

Key words: investments, investment policy, investment climate, programs, strategy, government regulation.

Омарова С.Т.

Қазақстан Республикасындағы инвестициялық қатынастардың қалыптасуы мен дамуындағы мемлекеттің рөлі

Мақалада Қазақстан Республикасының инвестициялық саясатын дамытудағы мемлекеттің рөлі қарастырылады. Қазақстанның әлемнің бәсекеге барынша қабілетті 50 елдің қатарына кіру Стратегиялық жоспарының басты міндеттерін жүзеге асыруға сәйкес өңірдің экономикалық дамуын болжамдау және елге инвестициялық капиталды тарту бойынша қазақстандық билік әрекеттерінің негізгі бағыттарына талдау жүргізіледі.

Түйін сөздер: инвестициялар, инвестициялық саясат, инвестициялық климат, бағдарламалар, стратегиялар, мемлекеттік реттеу.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 330.322 (574)

Омарова С.Т.

Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева
Республика Казахстан, г. Астана
E-mail: omarova_samal@mail.ru

РОЛЬ ГОСУДАРСТВА В СТАНОВЛЕНИИ И РАЗВИТИИ ИНВЕСТИЦИОННЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН

Привлечение инвестиций является одним из наиболее важных факторов, определяющих экономический рост и повышение конкурентоспособности национальной экономики, а также способствующих ее интеграции в мировые производственные процессы.

Слабость государственного регулирования вопросов привлечения международного предпринимательского капитала, постоянные реорганизации центрального ведомства, занимающегося вопросами иностранного капитала, разброс прав, компетенции, ответственности по многочисленным ведомствам, запутанность их функций также отрицательно действуют на мнение иностранных инвесторов.

В итоге можно отметить, что, согласно мнению зарубежных инвесторов и исследовательских организаций, на настоящий момент проводимая государством работа по привлечению инвестиций является недостаточной и несистемной, требует улучшения ее организации и концентрации усилий государства по привлечению инвестиций путем создания специализированного органа по представлению интересов страны и экономики на международном рынке капиталов. [1]

В условиях преодоления мирового финансового кризиса 2008 – 2009 годов государству необходимо скорректировать свою инвестиционную политику так, чтобы использовать существующие в мире возможности по привлечению прямых иностранных инвестиций, нуждающихся в стабильных и доходных рынках. Кроме того, основной задачей политики по привлечению инвестиций в рамках индустриально-инновационного развития страны должно стать их перераспределение из добывающего в перерабатывающий сектор экономики. Наряду с интеграцией в глобальные рынки, для решения задач по развитию экспортоориентированных обрабатывающих секторов экономики требуется формирование эффективной системы продвижения экономических интересов и оперативного устранения торговых и неторговых барьеров на внешних рынках, а также дальнейшее развитие институтов продвижения обработанного экспорта.

Президент РК Н. А. Назарбаев в своем Послании народу Казахстана «Стратегия вхождения Казахстана в число 50

наиболее конкурентоспособных стран мира» определил приоритеты национального развития по всем основным направлениям. Один из них – успешная интеграция в мировую экономику, осуществляемая посредством совершенствования инвестиционной политики, предполагающая значительные инвестиционные вливания, в том числе иностранные.

Поэтому в данной новой ситуации без обеспечения действенного механизма государственного регулирования, без формирования приоритетов национальной инвестиционной политики и стратегии эффективное развитие инвестиционной деятельности невозможно [2].

Важным составляющим объектом государственного регулирования инвестиций выступают иностранные инвестиции, которые являются следствием и закономерностью нарастающего процесса глобализации, означающего, что их развитие будет продолжаться.

В области регулирования иностранных инвестиций государство должно решать проблему проникновения иностранного капитала в те отрасли, которые представляют национальную безопасность. С другой стороны, приток иностранного капитала необходим для развития промышленности и обеспечения условий экономического роста.

Одним из важнейших средств целенаправленной деятельности государства в социально-экономическом развитии является инвестиционная политика. Она составляет сердцевину всей политической сферы государства, так как является основой всей государственно-политической деятельности, в том числе социальной, финансово-экономической и др.

Инвестиционная политика государства должна быть тесно связана с обеспечением институциональной среды инвестиционного процесса. Программа по привлечению инвестиций, развитию специальных экономических зон и стимулированию экспорта в Республике Казахстан на 2010–2014 годы (далее – Программа) разработана в соответствии с ключевыми направлениями Стратегического плана развития Республики Казахстан до 2020 года, утвержденного Указом Президента Республики Казахстан от 1 февраля 2010 года № 922 «О Стратегическом плане развития Республики Казахстан до 2020 года», а также в соответствии с Планом мероприятий по реализации Государственной программы по форсированному индустриально-инновационному развитию Республики Казахстан на 2010 – 2014 годы, утвержденной постановлением Правительства Республики Казахстан от 14 апреля 2010 года № 302 «Об утверждении Плана мероприятий Правительства Республики Казахстан по реализации Государственной программы по форсированному индустриально-инновационному развитию Республики Казахстан на 2010 – 2014 годы».

Программа является логическим продолжением проводимой государством политики по диверсификации экономики и интегрировала в себя основные подходы Стратегии индустриально-инновационного развития на 2003 – 2015 годы. Программа направлена на построение комплексной системы стимулирования притока прямых иностранных инвестиций в отечественное производство с высокой добавленной стоимостью, а также на построение системы государственного стимулирования и поддержки экспортной ориентации отечественного производства с высокой добавленной стоимостью.

Государство будет системно выстраивать свое взаимодействие с бизнесом на основе формирования эффективных институтов сотрудничества как на республиканском, так и региональном уровнях. Построение сотрудничества будет опираться на принципы активной и устойчивой инициативы всех заинтересованных сторон, постоянно действующего конструктивного диалога и соблюдения баланса национальных и отраслевых интересов.

В условиях преодоления результатов мирового финансового кризиса, по мнению экспертов ООН и Всемирного банка, Казахстан сегодня входит в число наиболее привлекательных для иностранных инвестиций стран мира. Республика Казахстан первая среди стран СНГ получила рейтинги инвестиционного класса от международных рейтинговых агентств Moody's (в 2002 году), Standard&Poor's и Fitch (в 2004 году). Казахстан включен в список 25 наиболее инвестиционно-привлекательных стран согласно рейтингу международно-признанной консалтинговой компании AT Kearney.

Государство поставило перед собой задачу войти в число 50 наиболее конкурентоспособных стран мира. Согласно отчету Всемирного экономического форума за 2009/2010 год Казахстан занимает 67 позицию в Глобальном индексе конкурентоспособности.

Казахстан с 2010 года приступил к реализации ГПФИИР (Государственная программа по форсированному индустриально-инновационному развитию). В рамках данной программы разработаны отраслевые программы, которые предусматривают ускоренное развитие приоритет-

ных отраслей экономики. В каждой отрасли определены «нишы» для производства продукции с последующей на внутреннем и внешнем рынках.

В рамках ГПФИИР планируется развитие производств с высокой добавленной стоимостью в 13 отраслях промышленности (нефтегазохимическая, горно-металлургическая, машиностроительная, агропромышленная, туристическая, фармацевтическая, химическая, космическая, стройиндустриальная, легкая, атомная, инфокоммуникационная и транспортная отрасли). Помимо проектов, предусмотренных в карте индустриализации, требующих финансирования в каждой отраслевой программе, также определены «нишевые» проекты, по которым отсутствуют инициатор и источник финансирования.

Инвестиционная политика Казахстана является одним из ключевых факторов успешного выполнения второй пятилетней индустриальной программы, которая начнется в 2015 году. Сейчас перед Правительством стоит задача по привлечению новых инвестиций, особенно со стороны транснациональных корпораций (ТНК). Безусловно, для этого потребуется немало усилий – тем более, что в мировой экономике сложилась непростая ситуация [3].

Сегодня в Казахстане создана вся необходимая правовая база для осуществления инвестиционной деятельности. Так в 2003 году был принят Закон Республики Казахстан «Об инвестициях» (далее – Закон), который в полной мере регламентирует правовые и экономические основы стимулирования инвестиций. Данный закон, по оценкам международных экспертов, является одним из лучших законов в области инвестиций среди стран с переходной экономикой.

Законом гарантирована полная защита прав инвесторов и стабильность заключенных контрактов, а также очень четко регламентирована работа государственных органов в отношении инвесторов (свободное движение капитала, репатриация капитала, свобода использования прибыли, право частной собственности на землю, в том числе и для иностранных компаний). Также в Законе определены меры государственной поддержки инвестиций, осуществляемых в приоритетных отраслях экономики Казахстана. Меры государственной поддержки инвестиций распространяются в равной степени как на отечественных, так и на иностранных инвесторов [4].

12 июня 2014 года на берегу озера Бурабай была проведена встреча Совета иностранных инвесторов, на которой присутствовал Президент Нурсултан Назарбаев. Обсуждались проблемы Кашагана и улучшение инвестиционного климата в стране.

Глава государства приглашал иностранных инвесторов принять активное участие в планируемой приватизаций не менее 700 компаний Казахстана, также пересмотреть подходы по осуществлению закупа необходимой для инвесторов продукции и услуг в Казахстане.

Для улучшения инвестиционного климата стало известно о введении безвизового режима для инвесторов из 10 стран: США, Нидерланды, Великобритания, Франция, Германия, Италия, Малайзия, ОАЭ, Республика Корея и Япония.

А в этом году в Казахстане вступил безвизовый режим для граждан 19 стран. В соответствии с постановлением Правительства Республики Казахстан № 483 от 26 июня 2015 года граждане Австралии, Венгрии, Италии, Монако, Бельгии, Испании, Нидерландов, Норвегии, Швеции, Малайзии, Объединенных Арабских Эмиратов, Сингапура, Великобритании, США, Германии, Финляндии, Франции, Швейцарии и Японии, в период с 16 июля 2015 года по 31 декабря 2017 года, освобождаются от визовых требований на срок до 15 календарных дней с момента пересечения государственной границы РК.

В указанный период граждане вышеназванных государств, являющиеся владельцами всех видов паспортов, признаваемых Республикой Казахстан, могут многократно въезжать, выезжать и следовать транзитом по территории Республики Казахстан без виз сроком до 15 дней с момента пересечения государственной границы, открытой для международного сообщения. При этом количество посещений нашей страны не ограничено. Данная мера направлена на укрепление двусторонних партнерских отношений, а также создание благоприятных условий для потенциальных инвесторов, иностранных деловых лиц и туристов в период их пребывания на территории нашей страны. Действие данного Постановления распространяется на всех граждан перечисленных стран, желающих посетить Казахстан с краткосрочными визитами с целью бизнеса, туризма, по частным делам, в гости к родственникам, друзьям и знакомым или ознакомиться с культурой Казахстана, посетить исторические, туристические и природные достопримечательности.

Отмена визовых формальностей также направлена на увеличение числа иностранных инвесторов, бизнесменов и туристов, чей срок

пребывания на территории РК, как правило, составляет 15 дней. В этой связи расходы иностранных граждан во время их пребывания в Казахстане могут в несколько раз превысить сумму консульских сборов, оплачиваемую за получение визы.

Регистрация иностранных граждан перечисленных государств будет производиться непосредственно в казахстанских пограничных пунктах пропуска при их въезде на территорию Республики. Во время пребывания на территории РК граждане указанных стран не вправе заниматься трудовой и миссионерской, а также иной оплачиваемой деятельностью в соответствии с законодательством нашей страны.

При необходимости продления пребывания граждан вышеперечисленных стран на территории Республики Казахстан свыше пятнадцати календарных дней с деловыми целями, при подаче соответствующего заявления в органы внутренних дел РК в установленном законодательством порядке осуществляется выдача однократных виз категории «деловая» сроком до 30 календарных дней.

Из других серьезных мер по улучшению инвестиционного климата нужно упомянуть подписанный Президентом Закон «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты по вопросам совершенствования инвестклимата», предусматривающий государственную поддержку желающим вложиться в экономику Казахстана. Перечень предлагаемых мер привлекателен:

– освобождение от уплаты КПН на 10 лет;

– освобождение от уплаты земельного налога на 10 лет;

– освобождение от уплаты налога на имущество на 8 лет;

– компенсация до 30% капитальных затрат инвестора со стороны государства после ввода объекта в эксплуатацию (инвестиционная субсидия);

– стабильные налоговые ставки, сборы и платы (кроме НДС и акцизов) сроком на 10 лет;

– право на привлечение иностранной рабочей силы на весь период строительства инвестиционного проекта и один год после ввода объекта в эксплуатацию, вне квоты и без разрешений;

– гарантированный заказ со стороны заинтересованных юридических лиц;

– принцип «одного окна» для контрактов со всеми госорганами на базе Комитета по инвестициям Министерства индустрии и новых технологий;

– предельный уровень тарифов для субъектов естественных монополий на долгосрочный период (на 5 и более лет);

– институт инвестиционного омбудсмена.

Для получения доступа к этому пакету требуется предложить проект с финансированием не менее 20 миллионов долларов США в приоритетных отраслях экономики.

В конце 27-го заседания Совета иностранных инвесторов Глава государства предлагал следующее заседание провести в г. Шымкенте. Это третий по величине город в Казахстане. В Южном Казахстане иностранцы составляют 15% населения. Только в одной области их около трех миллионов.

Тематикой новой встречи СИИ станет агробизнес. «Всем известно, как говорит исследование Всемирного банка, потребность в продовольствии будет возрастать. К 2050 году человечество составит 9 миллиардов населения. И потребность в продовольствии увеличится в 2 раза. Казахстан имеет пригодные для сельского хозяйства территории. Абсолютных пастбищ только 200 миллионов гектаров, пахотных земель для засевания – 45 миллионов гектаров. Если увеличить их урожайность только на 30%, мы будем иметь колоссальное количество производств», – сказал Н. Назарбаев [5].

Также Главой государства были поставлены новые стратегические цели, для достижения которых всем отраслям экономики страны, в том числе и агропромышленному комплексу, необходимо пересмотреть свою траекторию развития, наметить новые задачи, а также разработать соответствующий план мероприятий для успешной реализации поставленных задач. Вследствие усиления конкуренции в условиях Таможенного союза, а также ввиду предстоящего вступления в ВТО министерством разработана новая Программа по развитию агропромышленного комплекса в Республике Казахстан на 2013-2020 годы (программа), целью которой стало создание условий для повышения конкурентоспособности субъектов АПК, чтобы он стал более прибыльным и менее рискованным. Министерство отошло от практики разработки директивных производственных программ к программе по созданию условий, так как бизнес сам в состоянии разобраться, что и как сеять и куда продавать сельхозпродукцию.

Для достижения целей программы будет проводиться работа по следующим четырем направлениям:

– финансовое оздоровление;

– повышение доступности товаров, работ и услуг для субъектов АПК;

– развитие государственных систем обеспечения субъектов АПК;

– повышение эффективности систем государственного регулирования АПК.

Реализация программы позволит создать благоприятные условия для развития бизнеса на селе, будет способствовать притоку инвестиций в отрасль, повысит эффективность выделяемых бюджетных средств [6].

Особое значение приобретает взаимодействие с иностранными партнерами на институциональной основе, что свидетельствует о пристальном внимании к иностранным инвесторам. Подтверждением тому является действующий с 1998 года Совет иностранных инвесторов, заседания которого проводятся 2 раза в год под личным председательством Президента Республики Казахстан Нурсултана Назарбаева. В целях совершенствования правовых условий для эффективного функционирования Указом Президента Республики Казахстан от 24 ноября 2003 года № 1234 были внесены изменения в Положение о Совете иностранных инвесторов при Президенте Республики Казахстан, который направлен на представление и обеспечение защиты интересов иностранных инвесторов на государственном уровне.

Кроме того, следует отметить как одну из мер государственной поддержки инвестиций софинансирование проектов через государственные финансовые институты развития (Национальный инновационный фонд, Корпорация по страхованию экспортных кредитов и инвестиций, Банк Развития Казахстана, Инвестиционный фонд Казахстана, Акционерное общество «Национальное агентство по экспорту и инвестициям «Kaznex Invest»). Основной целью их деятельности является содействие диверсификации национальной экономики через создание системы развития и поддержки бизнеса на всех уровнях и эффективное управление инвестиционными ресурсами.

Закон Республики Казахстан от 6 июля 2007 года «О специальных экономических зонах в Республике Казахстан» (далее – Закон) определяет порядок и условия создания, функционирования и упразднения специальных экономических зон на территории страны.

Согласно действующему Закону СЭЗы создаются в целях: развития и поддержки отраслей экономики; ускоренного развития регионов и решения социальных проблем; повышения эффективности предпринимательской деятельности; привлечения инвестиций, технологий и современного менеджмента; создания высокоэффективных и конкурентоспособных производств.

Создание надлежащего инвестиционного климата в любой стране, в том числе и в Казахстане, зависит от целого ряда факторов, важнейшими из которых являются: политическая стабильность, радикальность проводимых экономических реформ, благоприятный экономический климат, правовая защищенность, открытость и стабильность правовых, регламентирующих и институциональных рамок, производственная и рыночная инфраструктура, размеры рынка сбыта, наличие природных ресурсов, качество трудовых ресурсов, конвертируемость валюты и возможность репатриации прибыли и т.д. Всю эту совокупность факторов можно условно подразделить на 3 блока: политический, правовой и экономический. В Казахстане достигнут, в отличие от других постсоветских государств, высокий уровень политической стабильности и межнационального согласия.

На уровне макроэкономики и микроэкономики государством создаются все усилия для привлечения инвестиционных проектов, о чем было изложено выше. Проблемой низкой привлекаемости иностранных инвестиционных проектов в Казахстане можно выделить следующие институциональные причины: отсутствие эффективных менеджеров во многих предприятиях; несовершенность (вплоть до полного отсутствия) деловой атмосферы в регионах (вплоть до криминализации и административное подчинение), что определяет высокие риски инвестиции.

Для улучшения инвестиционного климата государству необходимо гарантировать сохранение стабильности макроэкономического климата, улучшать условия для ведения бизнеса и повысить их предсказуемость, предпринимать меры по борьбе с коррупцией и бюрократией. Принимая во внимание, что главная задача инвестиций состоит в служении долгосрочным целям развития и повышении конкурентоспособности, необходимо обеспечить четкую связь между политикой привлечения иностранных инвестиций и промышленной политикой. Поэтому льготы в отношении инвестиций должны разрабатываться и предоставляться правительством исходя из планов относительного того, какую промышленную структуру страна хотела бы иметь в будущем, поскольку для

каждой из отраслей существует свой набор специфических факторов, определяющих ее привлекательность для инвесторов.

В условиях острой конкурентной борьбы за инвестиционные ресурсы в Казахстане должен быть создан такой инвестиционный климат, который будет более привлекательным, чем в соседних странах-конкурентах за инвестиции. Можно сказать, что политическая система Казахстана оценивается как стабильная, что отражается позитивно на деловой среде для работающих в стране инвесторов.

Росту уверенности инвесторов способствуют долгосрочные государственные стратегии, в том числе «Казахстан 2050», которые определяют приоритеты страны.

Литература

1 Постановление Правительства РК от 30 октября 2010 №1145 «О Программе по привлечению инвестиций, развитию специальных экономических зон и стимулированию экспорта в Республике Казахстан на 2010 – 2014 годы».

2 Андреева Ж.М. Совершенствование механизма государственного регулирования инвестиций в экономической деятельности Республики Казахстан: автореферат. – Туркестан, 2008.

3 Omarova S.T. Current trends of investment climate in the Republic of Kazakhstan // European Research Studies. – Volume XVIII. – Issue 3. – 2015. – P. 5.

4 Концепция Программы индустриально-инновационного развития РК на 2010-2014 гг. // Сайт Народно-демократической партии «Нұр Отан».

5 Пресс-служба Президента Республики Казахстан. Состоялось XXVII пленарное заседание Совета иностранных инвесторов при Президенте Республики Казахстан // Экономика и право. – №13. – 2014. – С. 9-10.

6 Omarova S.T. Current trends of investment climate in the Republic of Kazakhstan // European Research Studies. – Volume XVIII. – Issue 3. – 2015. – P. 6.

References

1 Postanovlenie Pravitel'stva RK ot 30 oktjabrja 2010 №1145 «O Programme po privlecheniju investicij, razvitiju special'nyh jekonomicheskih zon i stimulirovaniju jeksporta v Respublike Kazahstan na 2010 – 2014 gody».

2 Andreeva Zh.M. Sovershenstvovanie mehanizma gosudarstvennogo regulirovanija investicij v jekonomicheskoj dejatel'nosti Respubliki Kazahstan: Avtoreferat. – Turkestan 2008.

3 Omarova S.T. Current trends of investment climate in the Republic of Kazakhstan // European Research Studies. – Volume XVIII. – Issue 3. – 2015. – P. 5.

4 Koncepcija Programmy industrial'no-innovacionnogo razvitija RK na 2010-2014 gg // Sajt Narodno-demokraticheskoj partii «Nur Otan».

5 Press-sluzhba Prezidenta Respubliki Kazahstan. Sostojalos' HHVII plenarnoe zasedanie Soveta inostrannyh investorov pri Prezidente Respubliki Kazahstan // Jekonomika i pravo. – №13. – 2014. S. 9-10.

6 Omarova S.T. Current trends of investment climate in the Republic of Kazakhstan // European Research Studies. – Volume XVIII. – Issue 3. – 2015. – P. 6.

Таирова Б.Л., Малгараева З.Б.

Ел билеу үрдісіндегі түрік-моңғол шежіресінің қоғамдағы орны

Бұл мақалада түркі-монғолдарының көнеден жеткен салт-дәстүрі бойынша, өздерінің ата-тегін, ру шежіресін тануға және танытуға ұмтылған үрдістің мәні мен маңызы ашылды. Мұндай үрдіс елдіктің нышанын сақтап, ұлтты ұйыстыру жолында қызметі қарастырылды. Осының негізінде түркітектес халықтардың арасындағы ел билеу үрдісінің құндылығы мен өзіндік айырмашылығы сараланды.

Түйін сөздер: ру шежіресі, билеу үрдісі, қазақ хандығы, билеу саясаты, шежіре, түрік-моңғол дәстүрі.

Tairova B.L., Malgarayeva Z.B.

Role and value of turkic-mongolian genealogy in control system of power

In article value and a role of the Turkic-Mongolian tradition of management of the power are analyzed, the origins of an imperious dynasty directed on knowledge of bases. These processes are considered in the context of preservation of bases of unity and significant symbols of the people. In this aspect the analysis of features and values of administrative processes at the Turkic people is carried out.

Key words: sort genealogy, imperious processes, Kazakh khanate, policy of the power, genealogy, Turkic-Mongolian tradition.

Таирова Б.Л., Малгараева З.Б.

Роль и значение тюркско-монгольского шежире в системе управления власти

В статье анализируются значение и роль тюркско-монгольской традиции управления власти, направленные на знание основ происхождения и принципов властной династии. Данные процессы рассмотрены в контексте сохранения единства и значимых символов народа. На основе этого был также проведен анализ особенностей и ценностей управленческих процессов у тюркских народов.

Ключевые слова: генеалогия рода, властные процессы, казахское ханство, политика власти, шежире, тюркско-монгольские традиции.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 32.001(574)

[1]Таирова Б.Л., *[2]Малгараева З.Б.

[1]Л.Н. Гумилев атындағы Еуразиялық ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Астана қ.
[2]Қазақ гуманитарлық-заң университеті,
Қазақстан Республикасы, Астана қ.
*E-mail: z.malgaraeva@yandex.kz

ЕЛ БИЛЕУ ҮРДІСІНДЕГІ ТҮРІК – МОҢҒОЛ ШЕЖІРЕСІНІҢ ҚОҒАМДАҒЫ ОРНЫ

Халқымыз арғы – бергі тарихында шежіреге жүйрік болған ел тізгінін ұстаған көшбасшыдан да, әлемдік мұрағатқа үлес қосқан даналары мен жерқайыстырған қолбасшылардан да кенде болған емес. «Бір кездерде сақтар жайлаған, ғундар шарлаған кең атырапты заманымыздың VI-VIII ғасырлары арасында үш жүз жыл бойы ұзын найзалы, жарау атты түріктер еркін билеген. Бертінде Дешті Қыпшақ аталған, монғолдар ат тұяғына таптаған бұл өлкені ежелден-ақ қазіргі түркі тілдес халықтардың түпкі төркіні болып табылатын көк түріктер мекен етуші еді» [1, 7 б.]. «Далалық империялар бір-бірінің заңды мұрагерлері болды» деген ойымыздың дұрыстығын білдірсе, екіншіден, далалық империялар ыдыраған кезде де, далалықтар арасында көне салт-дәстүрдің жоғалмай, өзгермей, ұрпақтан-ұрпаққа ауысып, сабақтаса жалғасып жататынын көрсетеді. Бұған жаңаша жыл санаудан бұрынғы III ғасырда өмір сүрген сиуңну чәниүйі Маудунның ел билеу тәртібін арада сегіз-тоғыз ғасыр өткен соң түрік қағаны Бумынның еш өзгеріссіз қайталауы, болмаса осы Бумынның өзі құрған мемлекетінің тұтастығын, елінің бірлігін, қоғам мүшелерінің азаматтық құқығын қорғау үшін енгізген заң кодексі баптарының арада жеті ғасыр өткенде Моңғол империясының негізін қалаған Шыңғыс ханның әйгілі «Их засыгында»(«Ұлы жасағында» немесе «Ұлы жарғысында»), болмаса одан он ғасыр өткеннен кейінгі Қазақ хандығының ханы әз Тәукенің «Жеті жарғысында» сол күйі қайталануы куәлік бергендей [2, 387-388 бб.].

Рашид-ад-Дин былай дейді: «Түркі-монғолдарының көнеден жеткен салт-дәстүрі бойынша, олар өздерінің ата-тегін, ру шежіресін есте сақтауға айрықша мән беріп отырады. Олар... балаларына өзге жұрт сияқты тәрбие беру үшін тілі шығысымен-ақ құлағына ру туралы, ру шежіресі туралы аңыз-әңгімелерді құйып қойды. Бұл дәстүрден олар бұрын да, қазір де қылдай ауытқыған емес» [3, 29 б.]. Бұл үрдіс атадан балаға мирас болып келген. Ендеше сол дүниетанымдық үрдістің қасиеттілігіне таңдана Шоқан «қазақ өздерінің көне аңыздары мен наным – сенімдерін қайран қаларлық тазалықта сақтай білген. Одан да өткен ғажабы сол, байтақ даланың әр шалғайындағы, әсіресе, өлең-жырлар еш өзгеріссіз қайталанатынын қайтерсіз. Көшпелі сауатсыз ордадағы ауызша тараған осынау үлгілердің бір-бірі-

нен қылдай ауытқымайтыны адам айтса нанғысыз қасиет, алайда күмән келтіруге болмайтын шындық» [4, 391 б.]. Шоқан Уәлихановтың таңдана жазуы қазақтың ауызша тарихында болып отыр.

Ғасырлар бойы мәдениет пен өркениетке белгілі бір анықтамалар телінді. Бізге белгілі мәдениеттің негізі өркениетке қарағанда әлдеқашан бұрын қаланған. Неміс философы О. Шпенглер «әр мәдениетті жанды организм», ал «өркениетті өліп бара жатқан мәдениеттің соңғы сатысы» деп таныса, Ибн Халдун: «Өркениеттер мен мемлекеттер де тірі ағза секілді, олар да туылады, өседі және өледі», – деген болатын.

«Бізге белгілі арғы-бергі ірі мемлекеттер мен өркениеттердің, атап айтқанда, ертедегі көне өркениет елдері жеріндегі Александр Македонский құрған империя мен шығыста Маудун (Мөде) негізін қалаған Мыңғұл (Сиуңну, Ғұн, Мұңғұл, Моңғол) империясының, одан беріректегі үш құрлыққа билік жүргізген Осман империясы мен бүкіл Азияны дүрліктірген Шыңғысхан империясының, тіпті күні кеше құлаған КСРО-ның осы заңдылықты бастан кешкені аталған ойшылдардың ой тұжырымының дұрыстығын айғақтайды»[2, 5 б.].

Шыңғыс хан XIII ғасырдың басында моңғол атының тұяғы жеткен жерді төрт ұлына және басқа жақын ұлыстарына кезінде, Қазақ даласы мен Орта Азияны мекендеген қазақ тайпалары басында оның Жошы, Шағатай, Өгедей атты ұлдарына, Өгедей өлген соң Жошы мен Шағатай ұлыстарына қарасты болды. Қазақ тайпаларын билеген Шыңғыс хан әулеттері XIII-XVI ғасырлар аралығында өздерінен әлдеқайда көп қазақ тайпаларына біртіндеп сіңіп (нәсілдік сипаты өзгеріп), қазаққа айналып кетті [5].

Шоқан Уәлихановтың жазуынша, қазақ хандары – Есім хан, Тәуке, Сәмеке, Әбілмәмбет, Абылай ұрпақтары хан ордаларында шежіре жинап, сақтаған. Олар қазақ тайпаларының байырғы шежіресімен қоса өздерінің төре шежіресін де жинап, сақтаған болса керек. Қадырғали Жалайыри шежіресі туралы Шоқан Уәлиханов: «қазақтардың өткені туралы ең құнды, алғаш жазба ескерткіш. Мұнда нақты деректер аз болғанымен, қазақ хандары мен сұлтандарының ата тегі бар», – деп жазады. Ол орта ғасыр ойшылының ұлттың тектің мәйегін шежіреден іздеп, әр жаңа ұрпақ үшін ата тегін тануға ұмтылу ұлтты ұйыстыру жолында қызметтік бағдаршам деп тануында болып отыр. Мұндай үрдіс көшпелі соның ішінде қазақ халқын да ауызша тараған үрдіс болатын. Осы үрдіс атадан балаға мирас болған. Шоқан былай дейді: Шыңғыс хан тұқымдары, Мұхаммед ұрпақтары – қожалар қазақ арасында ақсүйектер деп аталды. Жай халық ақсүйектермен салыстырғанда – қара, қара халық деп аталады. Сұлтандар ешқашанда Алаш қауымының адамы деп танылмаған. Барлық дүбірлі жиындарда «Алаш» деген ұранды естігенде, тек таза қанды – қара халық қана көтерілетін болған, ал сұлтандар мен олардың қалмақтар мен қазақтардан құралған құл-құтандары жиылып, өздерінің ұрандары «Арқар» деп ұмтылатын [6, 41 б.].

Кешегі қазақ даласында билігін жүргізген төре тұқымдарының ел билеуде жүргізген саясатында «Тағанақ кеңесі», «Хан кеңесі» мен «Халық кеңесі»-нің атқаратын қызметі қоғамда елеулі болды. Абылайдан бастап Кенесарыға дейінгі «Хан кеңесінің» кейбір жоралғыларына түзетулер енгізгенімен қашанда қара халықтың пікірімен де санаспай кетпеген болатын. Қазақ қоғамында халықтың пікірімен санаспау ханды биліктен тайдыртуға дейін баратын күш тек қара халықта болды.

Зерттеуші ғалымдарымыздың пікіріне сүйене отырып тарқатсақ, X ғасырда мұсылман дінін қабылдаған Селжүк Оғыздардың екіге жарылуына себепші болып, әрі Орта Азияның отырықшы мемлекеттерінің билеушілерін бірін - біріне айдап салу арқылы күшін әлсіретіп, біржола басып алып, Таяу Шығыс пен Кіші Азиядағы үстемдікке жеткізудің арқасында Шығыс Еуропа елдеріне ауыз салып, Румды алып, Осман империясын орнатыпты. Түркі елінің атында осылайша әлемге танытқан осы селжүктер құрамындағы оғыздар болған екен. Оғыздардың Орта Азияда табан тірей алмаған бөлігі Кіші Азияда осылайша бой көрсетсе, өз отандарында қалған бөлігі іргелі мемлекет бола алмауына шығыстан жөңкілген қидан, қыпшақтар мен моңғолдар шапқыншылығы бой көтертпей тастапты.

Оғыздардың дәурендеген заманын жоқтау арқылы ел бірлігін сақтауға ұмтылған Қорқыт бейнесі халық жадында осылай сақталса керек. Ал, Алтын Орданың мұсылмандандыру оңтүстігі мен шығыс ұлыстарында ғана қолдау тауыпты. Оған Түркістан ықпалы мен Иассауи жолын қуушылардың ерен еңбегінен көреміз. Өз заманында дін мен дәстүрді жарастыру жолында қызмет еткен Иассауи танымы бүгінгі қазақ ұлтының танымы. Осы танымдық үрдісті сақтау жолында тарих көшінде қаншама кедергілерді бүгінгі күнге дейін бастан кешіп келеміз.

І. Есенберлин «Көшпенділер» еңбегінде: Кешегі жаугершілік заманда Ақсақ Темір Алтын Орда астанасы Сарай шаһарын салдыртып, Қожа

Ахмет Яссауи мен Қожа Нахшбанди мешіттерін тұрғызғандығын мәлімдеген. Ол Батый мен Берке тұрған Гүлістан сарайларын жермен жексен етіп қиратса, енді сол Алтын Орда хандарының ұрпағы Тәуекел хан Самарқант шаһарын алса да, нөкерлеріне оны қиратпауына жарлық беруінен, өзі Бұқар хандығына қарсы шықса да, қазақ елі Самарқант, Бұқар, Хиуа, Хорезм шаһарларын пір тұтатындығын баяндайды.

Тарихта Тәуекел хан соңынан ерген осы халықтың рухани сезіміне қарсы шығып, оны өзіне өшіктіргісі келмеген. Бұл мұсылман елдерінің тіл, дін, тектік жағынан этникалық бірегейлікті көрсеткен.Ұлттық бірегейліктің маңыздылығы сонда, өтпелі кезеңдерде өзінің рухани, әлеуметтік, мәдени және саяси ұстанымында өзін тануға бетбұрыс жасамаған ұлт жойылып кетеді. Этникалық бірегейлік пен ұлттық бірегейліктің арасын ажыратып алу маңызды. Этникалық бірегейлікте ортақ мұралар ескерілсе, салт-дәстүр мен тіл мен дін ұстану жосын жоралғылар ұлттық ерекшеліктердің айқын белгілері ескеріледі.

Қазақ халқының танымы Қазақ хандығының тұсында толықтай жұмырланып толысқан тұсты бастан кешірді. Бұл кезде рухани сұраныс пен тәуелсіз рухтың өзара қабысуы мен түйіскен тұсы болатын. Өкінішке қарай осы қазақ халқында рухани сұраныстың тегеуріні мықты болса да, оны бөлшектеуде сыртқы күштің барлық айла шарғысы жасалынды. Соның бірі қазақ хандығы Орта Азия хандықтарымен өзара байланысында қырғи қабақтық танытқан тұстары көп болды. Оларды қызықтырған қазақ жерінің шұрайлығы мен сауда керуен жолының торабында орналасуы еді. «Орта Азиядағы ең жазиралы өлке атанған, Қытай мен Қашғардың, Үнді мен Парсы елдерінен келетін керуендер өтетін, қазіргі тілмен айтқанда, экономикалық аса маңызды Ферғана өңірінде Қоқан тәрізді жеке елдің пайда болғанын көрші хандықтар, әсіресе Бұқар әмірлігі қаламағаны анық. Бірақ Қоқан жеке бектік құруға әрекеттеніп жатқан уақытта Бұқар мен Хиуа сыртқы басқыншылар тарапынан жапа шегуде еді. Хиуа Араллдың солтүстігінен жақындап келе жатқан орыс басқыншыларына алаңдаулы болатын. Бұқар болса, түрікпен жерін көктей өтіп, өздеріне жиіжиі қауіп төндірген Иран шахы Нәдір бастаған қызылбастардың беттерін қайтарумен әлек боп жатты. Ташкент пен оның айналасындағы қазақтар шаһардың жеке билігіне ұмтылған Жүнісқожаның, қала берді, тау асып келген қырғыздармен оқтын-оқтын шайқасып, өз тыныштықтарын қамтамасыз ету жолында күресуде-тін. Осындай жәйттерге байланысты жеке елдік мүдде жолында әрекетке кіріскен қоқандықтарға кедергі келтірер ешкім болмады. Анығын айтқанда, оның жеке ел болып қалыптасуына тарихтың өзі осындай ыңғайлы сәтті тудырып берді» [7].

Орта Азиядағы хандық тарихында өзгерістер көп болды. Әсіресе, отырықшы мен көшпелі мұсылмандардың өзара кәде жоралғылары мен басқару жағынан мәдени, діни, рухани-саяси да айырмашылықтар болатын. Түркітектес халықтардың өмір салты мен кәде жоралғыларында, билікші әулет пен қара халық арасындағы өзара ұстанымдарында белгілі бір заңдылықтарды қатаң сақтап онысын орындап отырған. Соның ішінде төре, қожа, үш жүздің өз шежіресіне тануға және тарқата білуіне күш жұмсап, халқы үшін аянбай қызмет еткен арыстарын елеп, ел шетіне жау келгенде олардың есімдерін ұранға қосып қарсы келген жауларына аруақтап тұрып шапқан. Жаугершілік заманда билікке қарсы шыққандардың басы жұлынып кетіп отырған. Мысалы Шыңғыс хан, Темір, Бабур замандарында билікке қарсы шыққандарды қанға бөктіріп, басып тастаған. Католиктер дінінде еретиктерді қалай жазалағаны да белгілі. Кешегі хан тұқымдарының тарихтағы орынын саралайтын болсақ, хандық үшін әкесін өлтірген хандардың тарихтағы орнын білеміз. Оларды жазмыш оңдырған емес. Оған Жәнібекті өлтірген Бердібекпен Батый ұрпағының Алтын ордадағы хандық дәуірі бітсе, Ұлықбекті өлтірген Латифпен Ақсақ Темір ұрпағының Самарқанттағы хандығы аяқталса, Әбді-Мумин Шайбани ұрпағынан шыққан ең ақырғы Бұқар ханы да әкесі Абдолланы өлтіріп келген хандықтағы жолы біржола құрыған жоқ па еді. Билік жолында төрелер мен қожалардың да тақсыретті істер қоғамда көптеп орын алды. Одан қарапайым халық көп зардап шекті.

Шәкәрім «Шыңғыс хан шежіресінде» былай дейді: Шыңғыс хан нәсілдері бірін-бірі күндеп, өлтіріп, шабысып, хандыққа таласып, ақырында бөлек-бөлек кішкене хан болып, соның бәрін де аяғында орыс алды. Жердің жүзін сілкінткен хандардың арты солай болды. Осыдан ғибрат алу тиіс. Қазанды 1552 жылы алды. Астраханды 1554 жылы алды. Башқұртты 1578-де, Қырым-Қубанды 1783 жылы алды. Дәрбәндті 1796 жылы, Ереванды 1837 жылы алды. Кавказды 1859-да алып, Шайых Шамил тұтқын болды. Қоқан менен Ташкентті 1865 жылы алды. Самарқандты 1868-де алды. Хиуаны 1873-те алды. Түріктен Батум һәм Кәрісті 1877-де алды. Түрікменді 1881 жылы алды. Мервті 1884 жылы алды, – деген болатын.

Дала заңдылығын жете меңгерген Тәукенің «Жеті жарғысы» – ның дүниеге келуі мен сол

жарғыны заңдастырып берген Төле, Қазыбек пен Әйтеке билердің ойдағы қырағылығы мен ерен еңбегі қазақ ұлтын ұлттық мүдде жолында ұйыстыруға қосқан үлесі шексіз. Қазақ билері әр ұлыстың ұлысбегі мен қолбасшысы және пірін қатар ескеріп, бірдей елеп, қоғамдағы іс - әрекетін бірдей қамтыса, ал қырғыздарда манаптардың орны ерекше болған, ақсүйек тұқымынан болмаса да, ал түркімендер де қожалар үлкен құрметпен қошеметтеліп, ата, шейх, мақтұм деп аталса, қазақтарда ақсүйектерге төрелер мен қожаларды жатқызған. Мұндай үрдіс геректер мен римдіктер, парсылар мен үнділерде - абыздар, нояндар, кәсіпкерлер қауымынан тұрды. Бұдан әр қауымның қоғамдағы орны айқындалып отырған. Қазақ елінде де билер кеңесінде әр ұлыстың өз ерекшелігіне қырағы пайымдаулар жасаған. Орта Азия көлемінде Шыңғыс заманынан бері әдетке айналған бір ортаны бір әулеттен шыққан сұлтандар билейтін үрдістің Бұқардан бөлініп шыққан Қоқан хандығында да өз көрінісін берген.

Қоқан хандығына жергілікті халық Шахрухты таңдайды. Бірақ Шахрух не Шыңғыс ханның, не Абрасиаб әмірлерінің ұрпағы емес-ті. Сондықтан да сол кездегі қалыптасқан қоғамдық жүйе бойынша, хан атануға немесе әмір атануға қақы жоқ-ты. Дегенмен оны жақтаушы жұрттың көсемдері мен ақсақалдары Шахрухтың шыққан тегін Ақсақ Темірдің ұрпағы Бабырмен байланыстырған «Алтын бесік» аңызын ойлап тауып, елге жария етеді (Бұл туралы қырғыз жазушысы Т. Қасымбековтің «Сынған қылыш» атты кітабында кеңірек әңгімеленген). Сөйтіп ол Бабырдың ұрпағы ретінде танылып, Бұқардан бөлінген жеке бектіктің бегі боп сайланады. Бұл уақиға – хыжраның 1123 жылы, ал біздің санақпен 1709 жылдың қара күзінде іске асқан. Қоқан билеушілерінің түп-тамыры Шыңғыс ханнан, болмаса Ақсақ Темірден тарамаған. Соған қарамастан, олар Шыңғыс пен Темір ұрпақтарының билік жүйесіне еліктеп, оның негізін қалаған Шахрухтан бастап соңғы ханы Құдиярға дейін атадан немесе әкеден балаға ауысқан билік сатысын ұстанды [8].

Қазақ елі өзінің танымына қайшы келмейтін дін мен дәстүрдің жарастығына қатты мән беріп, күнделікті мәдени тұрмысында үрдістерді ескеріп отырған. Осы жағынан алғанда «арқар ұранды» төрелер мен «алаш ұранды» қара сүйектердің кәде жоралғыларында айырмашылықтар болған. Соның бірі төре тұқымы бір әке-шешеден туып, бір емшектен сүт ембесе болды, бірінің қызын немесе қарындасын алу үрдісі «алаш» ұранды қара сүйек дәстүрінде жоқ. Олар жетім дауы, жер дауы, жесір дауы, барымта мәселелерін шешуде ағаттық кетпеген. Елдің игі жақсыларына да орнымен қошемет, құрмет көрсетіп отырған. Қазақ елінде Әйтеке бидің мына өлең жолы дәлел бола алады:

«Бағыну бір көсемге дұрыс қой» – деп
Боларын осы апаттың болжап кетті,
Төреден Әйтеке би безін деді,
Келді ғой көсем сайлар кезін деді,
Қазақты батыр көсем басқармаса,
Быт-шыт қылар жау қалмақ, сезін деді
Хан сұлтан, төре күні өткен деді,
Олардан ақыл-айла кеткен деді
Қазағым, өзіңді өзің тұтас ел қып,
Басқарар енді уақыт жеткен деді

Шоқан «Қазақ шежіресі» деп аталатын мақаласында: қазақтарда «Сұлтансыз ел болмас, уықсыз үй болмас», ел болып, шаңырақ көтерген соң, билеушісіз тағы болмайды деген пікірді білдіретін мақал бар. Сұлтандар қазақ қауымындағы елеулі күш ретінде танылмаған. Қазақтар: қожа-сарт, сұлтандар біздің жалшымыз, құлымыз деп астарлап айтады....Шынында солай, ру-тайпаларды би, батырлар басқарады, хандар халықтың айтқанынан шыға алмайды. Қажет деп санағанда, қара халық хан, сұлтандардың тас-талқанын шығарады, – деген болатын. Осыдан алаш елінің әділ төрелік жүргізе алмаса сен «төре» едің деп төрді беріп, ұлтына бүйірі бұрып билікке келген қарасүйекті қарасүйексің деп кемсітпеген. М.Жүсіп Көпеевтің «Даналар» деп аталатын өлеңінде: «Қазыбек, Әйтекедей көсем өткен, Әлдибек, Айтпай, Майлы шешен өткен» деп билердің көсемдігіне ерекше баға беріп, шертіп сөйлейтін шешендерінде қастерлегенін көрсетеді. Өз заманында Дулат Бабатайұлы:

Төре деме төрені,
Ел тілегін таппаса.
Батыр деме батырды,
Шеп құрған жауға шаппаса.
Қару деме семсерді,
Шапқанда сүйек қаппаса...

деп жырласа, Шоқан қырғыздарды патриархалдық рубасылары басқарғанын айта отырып, Манаптар ақсүйекке жатпайды, яғни қазақ сұлтандары сияқты төре тұқымынан емес. Оның есесіне билігі шексіз: бағыныштыларын сатып, тіпті өлтіріп тастауға да қақысы болса, таза қанды түрікмендер «иік» деген құрметті есіммен аталса, ал тұтқынға түскен қырғыз, парсы, өзбек қыздарынан туғандарды бағзыдан-ақ кемсі-

тіп «құл» деп атаса, қазақ елінде билікті қолына алған қара халық Абылайға дейін үкімді өзі шығарып отырған. Бұл кезде қазақ топырағында төрелердің билікке таласы басталып, қазақ халқының жағдайы мүшкіл халге түскен кезеңін жырлап отырған секілді. Қазақтың белгілі кіші жүздің биі Әйтеке мен Дулат Бабатайұлы секілді қазақтың көреген би, шешен, ақындарының жырына арқау болғанынан аңғарамыз.

Көшпелі халықтардың соның ішінде қазақ халқы көбіне белгілі бір билікшінің үстемдігіне мойынсұнбаса да, белгілі бір әулеттің үстемдігіне мойынсұну тән жағдай болатын. Билікшіні жеке қасиетіне қарап емес, жолына қарап сыйлаған ел болатын. Ел басына ортақ күн туған кезде болмаса, өз ноқтасын өзі ұстап, ешкімге билік бермеген. Бұл үрдіс қазақ хандығының тұсында да өз жалғасын тапты. Шоқан Уәлиханов: «қазақтың әрбір рубасылары өз ру-тайпасының шежіресін - шыққан тегін, елдің әдет-ғұрпын, заңдарын, ескі жырларын, халықтың басынан өткен тарихи жағдайларды көп жасаған ақсақалдардан ыждағатпен үйреніп, өзінің шешендік өнерін шыңдауға көптеген аңыз-әңгімелерді, мақал- мәтелдерді, маңызды оқиғаларға қатысты ұлағатты, асыл сөздерді ұзақ уақыт жаттайды. Сондай дайындығы бар билердің аузынан шыққан сөздерді халық ұйып тыңдайды, ол нақыл сөздердің мәні өмірдің бар саласын қамтитындай өсиет-өнегелік, тәлім-тәрбиелік, патриоттық мазмұнда болып келеді» [8, 115-116 бб.].

Шәкәрім Құдайбердіұлы «Мақалалар» деп аталатын еңбегінде: Шешен мақтаған адамның бірі – Кенесары ханды алсақ, оның өз өмірінде істеген зұлымдық, жамандығы халыққа мәлім. Кенесарының орысқа қарсы соғыс ашуының мәнісі, қазақ орысқа бағынса елдігінен айырылады деген ой емес те. Өзі Абылай ханның немересі, Қасым ханның баласы болды. Егер Россияға бағынса, жер тәңірісіндей көріп, аузына қаратып тұрған қазақ елі, Кененің әміріне бағынбайтынын, Кенені ханына есептемейтінін сезді. Сондықтан ол қазақтың қамын ойлап, жоғын жоқтаған жоқ, өз мүддесін ойлап, Абылай мен Қасымның мұрасын жоқтады. Егер Кене шын қазақ елінің қамын ойласа, маңайындағы қазақ руларын қысқа күнде қырық рет шауып неге маза бермеді? Өтірік айтса жаны шықсын, қазақтың карт адамдары, «Кене пәлен жерде пәлен румен өштесіп, талап алды, жүкті әйелдерінің ішін жарып, баласын керегеге іліп кетті» деп отырады. Соған қарағанда Кенені қазаққа залалсыз еді, тізесін батырмап еді, момын еді деп мақтаған адамның адасқандығы. Егер Кенесары тимеген елге соқтықпаса, қырғыз елімен соғысқан мәнісі қалай? Шоқан Кенесарыға қатысты былай деген: «Хандық билікті жою, даланы округтерге бөлу және қазақ даласын басқарту үшін сібір мекемесін жайғастыру, яғни, жаңа жүйені енгізу, күткендей абыржу туғызбай қоймайды. 1825 ж. Сұлтан Қасым, кейін оның балалары Саржан мен Кенесары наразылық білдірушілерді басқарып көтеріліс өрбітті және оны 1846 ж. қарулы күшпен басып тоқтатқанша жалғастырды. Ал көтерілістің мақсатын Шоқан: «Қайткенде де қазақ халқының бостандығы мен тәуелсіздігін сақтап қалу» – деп түсінген. Міне, осылай Шоқан Уәлиханов Кенесары көтерілісінің патша өкіметінің отаршылдық саясатына қарсы қазақ халқының наразылығынан туғанын ашықтан-ашық жазған. Десек те ол өз халқының болашағын патша үкіметіне қарсы көтеріліспен емес, ағартушылықпен байланысты деп түсінген» [9, 55-56 бб.]. XX ғасырда М. Жұмабаев та Хан кененің аруағын асқақтатып, елдік бірлік пен азаттықты аңсап: «Құдай-ау, мәңгілікке қарғамасаң, Кенедей енді неге ер тумайды?» деп жырына қосқан болатын. Халқымыз ғасырлар бойы ауызша тараған шежірелік үрдістің қоғамдағы орны мен атқаратын қызметіне қатты мән берген. «Арқар» ұранды төрелер, «Алла» ұранды қожалар мен «Алаш» ұранды қарасүйектер өз шежіресін жатқа танып, сол рудан-тайпа немесе жүзден шыққан хан, батыр қолбасшыларын, суырып салма ақындарын, шешендерін назардан тыс қалдырмай қарсы келген жауына ұрандатып шығып отырған.

Әдебиеттер

1 Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. 1-том, 2-кітап. – М.-Л., 1952. – 29 б.

2 Салғарауұлы Қ. Ұлы Дала-Астана: Фолиант, 2013. – 520 б.

3 Күлтегін: Көне түркі жазба ескерткіші. Көне түркі тілінен аударған және алғы сөзін жазған М. Жолдасбеков. – Алматы: «Жалын», 1986. – 80б.

4 Валиханов Ч.Ч. Собр.соч. В 5-ти томах. – Алма-Ата, 1961. – Т. 1. – С. 643.

5 Жақып Мырзаханов «Тарих қойнауынан» Тарихи очерктер. – Алматы: «Жалын баспасы» ЖШС, 2004.

6 Уалиханов Ш. Алтышаhарға сапар. – Алматы: Атамұра, 2006. – 304 б.

7 Момбек Әбдікімұлы. Қоқан хандығы туралы бір қайырым. // Түркістан. 19 қыркүйек 2013. – 4-5 бб.

8 Уәлиханов Ш. Таңдамалы. – Алматы, 1985. – 115-116 бб.
9 Әбуев Қ. Қазақстан тарихының «ақтаңдақ» беттерінен. – Алматы: Қазақстан, 1994. – 144 б.

References

1 Rashid-ad-Din. Sbornik letopisey. 1-Tom, 2-kitap. – M.- L.,1952. – 29 b.
2 Salgarauly K. Uly Dala. – Astana: Foliant, 2013. – 520 b.
3 Kultegin: Kone turki jasba eskertkishi. Kone turki tilinen audargan jane algy sozin jasgan M. Joldasbekov. – Almaty: «Jalyn», 1986. – 80 b.
4 Valihanov Sh. Sobr. soch. V 5 t. – Alma-Ata, 1961. T.1, – 643 b.
5 Jakip Myrzahanov «Tarih koynauynan» Tarihi ocherkter. – Almaty: «Jalyn baspasy», 2004.
6 Yalihanov Sh. Altyshaharga sapar. – Almaty: Atamyra, 2006. – 304b.
7 Mombek Abdikimuly. Kokan Handygy turaly bir kaiyrym //Tyrkistan. – 2013. – 4-5 b.
8 Yalihanov Sh. Tandamaly. – Almaty, 1985. – 115-116 b.
9 Abuyev K. Kazakhstan tarihynin «aktandak» betterinen. – Almaty: Kazakhstan, 1994. – 144 b.

4-бөлім

ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМЫ

Раздел 4

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Section 4

FOREIGN PUBLICATIONS

Алтмышбаева Дж.А.

Рациональность и иррациональность в истории становления кыргызской философской мысли

В статье обсуждается вопрос состоятельности кыргызской философской и социально-политической мысли на период ее становления (конец XIX – начало XX вв.), несмотря на наличие в ней иррациональности (религиозных и мистических элементов) и рациональности мифического.

В пользу нашей точки зрения о широко представленной социально-политической и философской мысли в сознании кыргызов говорит народное творчество, особенно эпическое на уровне сказаний, легенд и рассказов как в письменной , так и устной форме, Большое влияние на их содержание оказывали своей интерпретацией акыны, обладавшие, безусловно, определенным мировидением, в котором отражались их социально-политические взгляды и мировоззренческие интересы.

Ключевые слова: рациональность, иррациональность, антиинтеллектуализм, философия, религиозное сознание, мистика, акынская поэзия язык, письмо, слово.

Altmyshbaeva Dj.A.

Rationality and Irrationality in the History of Formation of Kyrgyz Philosophical and Public-Political Thoughts at the End of the 19th Century

This article discusses viability of Kyrgyz philosophical and socio-political thought in the period of its formation (late XIX-beginning XX century), despite the presence of irrationality (religious and mystical elements) and rationality of the mythical.

In favor of our points of view about widely represented the socio-political and philosophical thought in the minds of the Kyrgyz folk art says, especially the epic on the level of the tales, legends and stories, both in writing and orally, a great influence on their content provided its interpretation of akyns, have certainly defined points of view, which reflected their socio-political views and ideological interests.

Key words: rationality, irrationality, anti-intellectualism, philosophy, religious consciousness, mysticism, akyn poetry, writing, word.

Алтмышбаева Дж.А.

XIX ғасырдың соңындағы қырғыз философиялық және қоғамдық-саяси ойының қалыптасу тарихындағы рационалдығы және иррационалдығы

Макалада XIXғ.соңы XXғғ. мифтік ирационалдық (діни және мистикалық элеметтер) және рационалдық белгілердің болуына қарамастан, Қырғыз философиясы мен саяси-әлеуметтік ой мәселесі қарастырылады.

Біздің пайымымыздың дұрыстығын қырғыздар санасындағы саяси –әлеуметтік және философиялық ойдың таралуын халық шығармашылығы дәлелдейді, әсіресе ауызша және жазбаша форма ретінде әңгімелер мен эпикалық жырларды айтуға болады. Олардың мазмұнына ықпал еткен, яғни белгілі бір дүиетанымда саясиәлеуметтік көзқарастарды иеленген ақындар интерпретациясында көрініс тапты.

Түйін сөздер: рационалдылық, иррационалдылық, рухани зияткерлікке қарсы, діни сенім, мистика, ақынның поэзиялық тілі, жазу өнері, сөз.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 1:94(575.2)

Алтмышбаева Дж.А.

Кыргызско-российский славянский университет
Республика Кыргызстан, г. Бишкек
E-mail: janyl_asylbek@mail.ru

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ИРРАЦИОНАЛЬНОСТЬ В ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ КЫРГЫЗСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

В условиях особого подъема национального самосознания многих народов современности актуальной становится роль этнофилософии, подтвержающей право на особенности того, что мы привычно называем высшей формой мышления – философией. Насколько справедливо представлять кыргызскую поэтическую и социально-политическую мысль конца XIX века и начала XX века в качестве таковой – предмет обсуждения данной статьи.

Используя историко-логический метод, а также герменевтический подход, анализ социально-политической, культурной и гуманитарной жизни кыргызов этого периода, попытаемся разобраться с культурным наследием, оставленным нашими предками.

Прежде всего, это, конечно, устное народное творчество, в котором эпические поэмы имеют наибольшее значение, не менее важен мировоззренческий аспект исполнительского творчества акынов. Нацеленность акынского произведения на понимание, а не на объяснение, дает особое мироощущение, мировосприятие устного слова как рассуждения, размышления (дискурса), обсуждения, что характеризует философский подход к оттачиванию мысли. Существование в кыргызском менталитете элементов знания жизненно-практического характера мы относим к донаучному знанию, но оно сопутствовало и было связано изначально с научным знанием. К донаучному относят знание отдельного, на уровне явления, оттого носящего поверхностный характер, тогда как к научному относят знание, связанное с познанием сущности, проявляющейся не в единичной форме, а в форме всеобщей связи с другими родственными вещами.

Поскольку народная фантазия в устном народном творчестве зиждется на основе донаучного знания действительности, а рассматриваемый период соответствует европейскому средневековью, то мы обратимся к этой эпохе с целью проследить, как развивался рационализм, а вместе с ним и элементы философского и научного знания. В это время как в Европе, так и на арабоязычном Востоке средневековый рационализм приобретает нередко наивно-материалистический характер. Так рождаются народная медицина, астрономия, фармакология, метеорология… В условиях средневековой инквизиции

рационализм мог выжить, сохраняя только наивно-материалистическую форму, и это выражение мы могли проследить на примере творчества аль-Фараби, ибн-Сины, Бируни. Наивно-материалистический характер устного народного творчества можно проследить и в кыргызской поэзии, пословицах, поговорках и т.д. Речь идет о том, что существует духовная связь между письменным и устным народным творчеством. Можно привести следующий пример, подмеченный в истории: В «Авесте», а затем у Фалеса (624-547 гг. до н.э. имеется мысль о воде как первоначале. Эта же идея сохранила свою значимость для средневековых мыслителей. Так, в трактате «О происхождении наук» (главы 1, 4) Абу-Наср Мухамед Фараби (870-950) считал воду одним из основных элементов многообразия мира [4, с. 155].

Эта идея дошла до конца X1X века и отразилась в творчестве киргизских акынов. Киргизский поэт Токтогул, будучи неграмотным, зная творчество прошлых мыслителей, возможно вдохновленный ими, а может пробужденный житейским созерцанием в стихах «Аккан–суу» (текучая вода) прославляет воду как главный источник жизни [8, с. 81-82].

С точки зрения естествознания XIX века, эта мысль кажется примитивной, но сам факт говорит о том, что если идеи не сохраняются, пройдя через века в памяти, то аналогия как прием мышления универсальна.

Такие формы первоначального философствования, как мифология, космогония, вызывают ассоциации, связанные со сходством или, как говорит М. Фуко, «навевают мысли о подобии» [9]. () – это первый этап развития мысли: выявлять подобия, проводить аналогию, сравнивать… Такая работа наталкивает мысль на идею, т.е. размышления наталкивали человека на работу с общим, что рождало всеобщее и тогда возникала необходимость упорядочивания наработанного содержания с помощью логических законов и категорий, так рождалось то философское знание, из которого по мере накопления знаний, отобранных логикой, формировалось в первую очередь научное знание, то, что соответствовало диалектическому методу и не совсем совмещалось с формальной логикой, оставалось на долю философии, которая на всем протяжении своего развития, сохраняя свою связь с иррациональностью, порождала идеалистические философские конструкции (Платон и трансцендентальные подходы), или, основываясь на здравом смысле, конструировала рационалистические построения (Аристотель), со временем усложнявшиеся, но постоянно обыгрывавшие рациональность и иррациональность, иногда отождествляясь то с наукой, то с религией.

Закономерными условиями возрастания религиозных настроений выступают ситуации кризиса, хаоса, моменты, характеризующие переходные периоды общества, вызывающие объединения людей на основе эмоциональных настроений, антиинтеллектуализме. Иррациональные умонастроения в этих случаях до теории не дорастают, но уменьшают дезориентацию, хаос, объединяют общество.

Религиозное сознание как антитеза научному рассматривается как проявление иррационального отношения к миру, поиском решения проблем с помощью иррациональных мифов.

Так великий арабоязычной философ аль-Фараби еще в средневековый период заметил по поводу соотношения философии и религии: религия сама по себе не может быть определителем «добродетельных порядков», т.к. ее основные части взяты у философии, «философия дает подтверждение содержанию добродетельной религии. И следовательно, занятие правлением, входящее в добродетельную религию, подчинено философии» [1, с. 79, 80, 87-90]. Религия не является, считает Абу-Наср, «методом обучения явной истине и практическим положениям». Подлинно истинным воззрением является философия. А религия – воззрение производным, зависимым от теоретической философии, приспособленным для социально-нравственного регулирования человеческого общежития. Следовательно, только философская истина, отмечает он, наставляет простых людей и правителей к добродетельным делам и доводит государственное правление «до совершенства». [2, с. 76, 189].

Взаимопроникновение донаучного и научного знания наиболее широкий размах приобретает в средневековый период. Объясняется это религиозным подъемом общественного сознания как в западной Европе, так и культурным Ренессансом арабоязычного Востока. Однако как в Европе, так и на Востоке «осложнение» философии религиозным влиянием вынуждало обращаться к двойственной форме познания, создавая своеобразную дуалистическую методологию познания, наиболее отчетливой формой которого стала теория двух истин. Разделение познания на познание отдельно сущности и отдельно явления создало две формы познания: доступную в целом для человека и потус-

тороннюю, опирающуюся на откровение и тем самым на тайну. Таинство принесло вместе с собой и мистику. Безусловно, мистику порождал и недостаток знания и несовершенство методов познания, обращение к потустороннему как норма познания шла из неоплатонической традиции познания. В этом смысле наиболее доступной оказывалась философская культура античности, ее методология, сохранившаяся и приумноженная христианством, одинаково знакомая и сохраненная как в культуре Запада, так и Средней Азии и арабоязычного Востока.

В странах Востока, особенно в условиях отсутствия института образования, знание оформлялось в виде житейского, повседневного и чаще всего бытовало на уровне устного народного творчества, там, где существовали школы и университеты (Сирия, Ирак, Бухара, Хорезм и т.д.), знание приобретало более утонченную и строгую форму, облекаясь в философские и религиозные трактаты.

Изучение письменных источников и литературного народного творчества проливает свет на реальные тенденции и течения, содержавшиеся в общественной мысли интересующего нас времени.

Истоки научного подхода к исследованию мира связывают с эпохой Средневековья и прослеживают как в культуре Европы, так и мусульманского Востока.

Религиозная оболочка формирования наук в Средневековый период была единственно возможной формой изложения научного знания, не говоря уже о повседневном. Довлела она и над художественным творчеством. Это способствовало догматизации всего имевшегося знания. Исключение составляла восточная (арабоязычная) философия, менее всего подверженная на тот период догматизации, особенно научного знания. В этом сыграла роль такая особенность философского знания, как ее критический характер, а поэтому ее можно искать там, где присутствует критическая мысль, и там, где присутствует «идея» – абстракция…

Начав со столь отдаленного времени, мы хотели показать истоки мистицизма, который никогда не покидал общественное сознание восточного мира, но одновременно хотели показать и рационализм общественного сознания Востока…

Восток был более подвержен бунту, конфликту и не случайно здесь впервые находили осуществление первые прообразы коммунистического общества (движение маздакизма).

Течения мутазилитов и мутакаллимов в силу большей инертности Востока, возникнув в Средневековый период питали общественную мысль среднеазиатского общества весь последующий период истории вплоть до начала XX века. Поскольку свободомыслие в той или иной форме существовало всегда в истории общества, то некоторые его моменты постоянно присутствовали в общественном сознании Востока. Обстоятельства складывались так, что рационализм средневекового периода не мог существовать, не прикрываясь религиозной оболочкой. В более открытой форме он присутствовал в обыденном сознании и проявлялся как в поведении, так и в народном творчестве: в преданиях, пословицах, поговорках, иногда, правда, уступая место мифологическому и фантастическому характеру изложения.

Из истории известно, что, потеряв независимость, киргизский племенной союз утратил общетюркскую письменность. Она сохранялась тем не менее в другом оформлении во всех государствах Центральной Азии для обслуживания нужд общественных институтов. Другое дело, что в условиях очень низкого уровня жизни обучение у рядовых кыргызов не практиковалось. Безусловно, письменность могла сохраняться только в условиях государственности при более спокойной жизни. Но начиная с X века кыргызы разбросаны по нескольким территориям, ведут кочевой образ жизни, находясь в постоянной боевой готовности.

Своеобразие общения проявляется в устном народном творчестве. И, конечно, это творчество было насыщено тем чувством, которое можно было назвать экзистенциальным постижением действительности.

Идея М.К. Петрова (семиотическая теория культуры, которую он развивал вместе с Ю.М. Лотманом) о существовании «социального гена» духовно-культурной наследственности, в качестве которого выступает знак с его способностью фиксировать и долго хранить значение, и что помимо знака невозможна никакая передача массива знания, выработанных поколениями – здесь обнаруживает некоторую несостыковку. Если только не принять за знак не письмо, а речь, звук…

И вот тут возникает нечто отличное, новое… Тогда «социокод», о котором говорят данные теоретики, понимая под ним знаковую систему культуры и связанные с ней для трансляции через поколения соответствующие институты и механизмы, находясь в основе

каждого культурного типа, регламентирует его содержание и развитие, по-другому «письмо» – основа развития культуры… Это положение в данном случае вызывает озадаченность. «Сама историчность связана с возможностью передачи слова вообще, вне тех особых видов письменности, ссылаясь на которые до сих пор считали возможным говорить о народах бесписьменных и не имеющих истории», – говорит Деррида [6, p. 42]. Тогда как данные теоретики и вкупе с ними Ж.Деррида считают только «знак», письмо – единственно признаваемым элементом, показателем духовной культуры: «прежде чем стать объектом науки – исторической науки, письмо как бы открывает поле истории, – повторяет Деррида.… [6, p. 43].

Можно ли отказывать бесписьменным народам в существовании культуры мысли, если культура по определению есть специфически человеческий способ жизнедеятельности, а человек вообще есть представитель *homosapiens*, т.е. человек разумный и именно ratio – корень слова «рациональность», являющаяся критерием научного знания, подразумевающая строгость, точность и однозначность мысли.

Да, для культур, обладавших письменностью, – это незыблимое правило, но для народов утративших письменность, а это наш случай – оставалась речь, слово…

Чувственно-аудиальные формы интеллектуальной деятельности, характерные для бесписьменных народов, определяют символизм и мифологизм как специфические характеристики мышления.

Символ, представляя собой форму первичного «схватывания» реальности, характеризующегося логической недифференцированностью, включенностью в практическую деятельность, аксиологичностью, не предполагает не только формирования теоретических абстракций, но и создания развернутой повествовательности письменной традиции.

Перенос центра когнитивной деятельности с аудио-чувственного на визуально-представленное в абстракциях вербального письменного текста приводит к интенсивному процессу означивания, т.е. к интенсивному развитию абстрактного мышления.

Таким образом, исходя из такого представления кыргызы, не имея письменности, не способны были создавать нарративы, повествовательные тексты…

Однако вот факт – есть народ, существующий не одно тысячелетие, сохранивший себя и свою историческую память, утративший свою письменность, но как представитель тюркской группы языков, имеющий отношение к письменности, сохранившейся у родственных народов как татары, башкиры, и т.д., и тем самым имеющий право претендовать на эту письменность и тем не менее практически не пользовавшийся этой письменностью «не мог иметь абстрактное мышление, а вместе с ним и рациональное знание» – клише, которое долго довлело над колониальными народами. Аргументы Ж.Дерриды неубедительны, т.к. дело не в письменности, а в социально- политических условиях истории народа, который вел жизнь на выживание, существуя на окраинах могущественных государств, где находился в подчиненном положении, позволяя сохранять только дух или душу народа – поэтическое творчество, которому могут позавидовать многие исторические народы.

А ведь именно с поэзии когда-то начиналась греческая философская мысль.

Первые философы Греции были поэтами и именно первые греческие философские трактаты имели поэтическую форму.

По этому поводу известный филолог-ученый Э. Бенвенист [3] в статье «Категории мысли и категории языка» доказывает, что Аристотель в своей системе категорий дал описание современного ему греческого языка («сама структура греческого языка создает предпосылки для философского осмысления понятия «бытия», и более того, греческая философия рождалась вместе с категориями греческого языка, т.к. поэтическая форма выражения философии заменяется у Аристотеля выработкой категорий»), которые Э. Бенвенист предлагает рассматривать не как категории метафизики, а как категории грамматики греческого языка [3, с. 114].

Другими словами, существуют языки, содержательно представляющие основные категории философии: тождественность лексического и грамматического философскому отражению действительности. Есть языки, перед которыми только открываются возможности развития философского языка, но это не значит, что язык не позволяет иметь и выражать философскую картину мира.

Постмодернизм, рассматривая становление философии, не признает подчинения мышления заданным формам и законам, утверждает, что словесно-языковое выражение мысли всегда случайно, полагая, что наиболее адекватной формой выражения становящегося мышления

служит внерациональная словесная текучесть вообще. Но постмодернизм, опираясь на идею отождествления бытия и мышления, руководствуясь идеей становления бытия, взял на себя задачу объективировать мысль, находящуюся в становлении, при этом он лишает разум права на поиск истины. Отказ от направленности знания на поиск истины означает отрицание существования сущности, а опора на явление не дает возможности постижения их, и философия в таком понимании «рассеивается» внутри искусства. В таком случае этот подход помогает нам в обосновании содержания мысли, претендующей на статус философской.

Постмодернистский подход интересен для нас тем, что дает возможность интерпретации того, что есть философия…, а также возможностью подтвердить право определения того, что считать философией и можно ли считать философией то, что классическая философия отказывалась признавать в качестве таковой.

Для начала выясним, насколько правильно говорить о том, что нельзя признавать философией то, что не имеет логически выверенной формы, не имеет собственного терминологического аппарата. Главным требованием здесь выступает теоретичность, т.е. выход на понятийный абстрактный уровень. Тем не менее принято говорить о различных формах существования философии. Прежде всего она существует как часть литературы в виде таких жанров, как поэмы, диалоги, трактаты, проповеди, комментарии, афоризмы, размышления, эссе и т.д. Кажется, что поскольку поэтическая форма выражает чувственную, конкретную реальность, а философская – абстракцию, в этом случае от поэтической формы, выражающей философскую абстракцию, остается одна форма. Если же форма поэтична, она остается образной и не выражает философской абстракции, оставаясь символической по содержанию, мысль при этом скорее красива, чем правдива (адекватна), рискуя затеряться. В качестве примера можно сослаться на досократиков, чьи мысли еще не имели философской формы и выражались в форме эпоса, трагедии, политических речей. Сократ и его последователи превратили их в критические рассуждения, оторвав их от литературной формы, получив тем самым первые элементы философской рефлексии. «Апоретическая» структура платоновского диалога показывает, что для развития философии важна дискуссия, движение мысли, образ жизни и способ мышления, а не результат философской мысли в виде окончательного знания, важен поиск, установка души. Все это мы находим в творчестве акынов, в их поэтическом творчестве, в айтышах, афоризмах, которыми они щедро одаривали своих слушателей, в критической составляющей их поэтического и эпического творчества. Но была еще одна черта рождавшейся философии, присущая всему художественному творчеству, при создании которого оно сопровождается художественными переживаниями окружающего мира, конфликтам и социальных выборов. Это также выражение художником своего взгляда на мир, возникающих в нем проблем и противоречий средствами искусства, это попытка установить личный контакт со слушателем, диалог, вызвать у него определенное настроение, чувство, определенный взгляд на ход вещей. Тем самым творчество, будучи источником сильных чувств, является призывом к более глубокому, широкому и точному пониманию мира, говорил польский теоретик Вл. Татаркевич [7, с. 79].

В истории философии высоко был оценен реализм народного творчества классиками и современными философами, которые видели в нем отражение реалистического миропонимания. Начиная с классиков, ряд среднеазиатских философов: (И. Муминов, В. Захидов, А. Богоутдинов, Г. Чарыев, М. Хайруллаев) совместно с московскими учеными: (М. Иовчуком, М. Митиным, Ш. Мамедовым, С. Григоряном) добились значительных успехов в разработке истории философской и общественной мысли народов Средней Азии и Ближнего Востока. (См.: Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР. 1955-1956 гг., История философии в шести томах (1957-1965), а также соответствующие монографии).

Но особенностью советского подхода было требование научности философии, соответствие ее критерию рациональности, введенному позитивистской традицией. Время показало, что этот критерий подвержен изменению, т.е., представление о том, что понимать под рациональностью, со временем менялось. Такая ситуация помогает в данном случае, т.к., опираясь на новые смыслы и ценностные ориентации, которые сегодня включаются в познавательный процесс, обратиться к новому пониманию рациональности, о котором говорил В.С. Швырев [10, с. 98] – «открытая рациональность», «предполагающая уважительное отношение к альтернативным картинам мира, возникающим в иных культурных и мировоззренческих тра-

дициях…она предполагает диалог и взаимообогащение различных, но равноправных познавательных позиций». Это утверждение подтверждает нашу точку зрения о существовании самобытной философии, которую можно вычленять в акынской поэзии, их творчестве и мировоззрении. Думаю, пора признать наряду с менталитетом техногенной культуры, опирающейся на научную рациональность, своеобразие рациональности традиционной культуры.

Литература

1 Аль-Фараби. Трактат о религии. – В.кн.: Возвращение учителя: О жизни и творчестве аль-Фараби. – Алма-Ата, 1975.
2 Аль-Фараби.Китаб ал-Хуруф. – В кн.: Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль- Фараби. – М., 1982.
3 Бенвенист Э.В. Общая лингвистика. – М., 1974.
4 Григорян С.Н. Из истории Средней Азии и Ирана. – М., 1960.
5 J.Derrida.De la grammatologie. – P. 1967.
6 Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. – М.: ИПЛ, 1991.
7 Tatarkiewicz W. «Parerga». – Warszawa, 1978. – S. 79.
8 Токтогул.Собр.соч. в двух томах.Т.1. – Фрунзе, 1958.
9 Fuco M. Le mots et les choses. – P. 1966.
10 Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры// Вопросы философии. – 1992. – №6.
11 Культура и ценности// Вопросы философии.– 1984. – №12.

References

1 Al’-Farabi. Traktat o religii. – V.kn.: Vozvrashhenie uchitelja: O zhizni i tvorchestve al’-Farabi. – Alma-Ata, 1975.
2 Al’-Farabi.Kitab al-Huruf. – V kn.: Kasymzhanov A.H. Abu-Nasr al’- Farabi. – M., 1982.
3 Benvenist Je.V. Obshhaja lingvistika. – M., 1974.
4 Grigorjan S.N. Iz istorii Srednej Azii i Irana. – M., 1960.
5 Derrida J.De. la grammatologie. – P. 1967.
6 Motroshilova N.V. Rozhdenie i razvitie filosofskih idej. – M.: IPL, 1991.
7 Tatarkiewicz W. «Parerga». – Warszawa, 1978. – S. 79.
8 Toktogul.Sobr.soch. v dvuh tomah. T.1. – Frunze, 1958.
9 Fuco M. Le mots et les choses. – P. 1966.
10 Shvyrev V.S. Racional’nost’ kak cennost’ kul’tury// Voprosy filosofii. – 1992. – №6.
11 Kul’tura i cennosti // Voprosy filosofii.– 1984. – №12.

Иоганесс Рау, Нурышева Г.Ж., Рамазанова А.Х.

Фридрих Ницше: естественность становления и вечное возвращение

В статье рассматривается одна из множества проблем, поднятых в творчестве Ницше – естественность становления и вечное возвращение. Отмечается, что для философа жизни Ницше естественное и есть действительно ценное, а жизнь человека – вечное возвращение. На основе сопоставительного анализа творчества Ницше, Гераклита и Шакарима утверждается мысль о неразделимости свободы и необходимости.

Ключевые слова: Ф. Ницше, человек, жизнь, естественность, вечное возвращение, свобода.

Ioganess Rau, Nurysheva G.Zh., Ramazanova A.H.

Frederick Nietzsche: naturalness of becoming and eternal recurrence

One of the many issues of Nietzsche's work – naturalness of becoming and eternal recurrence – is reviewed in this article. It is noted that for Nietzsche, as a philosopher of life, naturalness per se is truly valuable, whereas existence of human being turns out to be eternal recurrence. On the basis of Nietzsche's, Heraclitus's and Shakarim's writings comparative analysis the inseparability of freedom and necessity is also assumed.

Key words: F. Nietzsche, human being, existence, naturalness, eternal recurrence, freedom.

Иоганесс Рау, Нурышева Г.Ж., Рамазанова А.Х.

Фридрих Ницше: қалыптасудың табиғилығы және мәңгілік қайта оралу

Мақалада Ницше шығармашылығында талқыланған көптеген мәселелердің бірі – қалыптасудың табиғилығы және мәңгілік қайта оралу қарастырылған. Өмір философы ницше үшін табиғилық – ең құнды, ал адамның өмірі – мәңгілік қайта оралу екендігі атап көрсетілген. ницше, Гераклит және Шәкәрімнің шығармашылығын салыстырмалы талдаудың негізінде еркіндік пен қажеттіліктің ажырамастығы туралы ой түйінделген.

Түйін сөздер: Ф. Ницше, адам, өмір, табиғилық, мәңгілік қайта оралу, еркіндік.

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 1:001.92

[1]Иоганесс Рау, *[2]Нурышева Г.Ж., [2]Рамазанова А.Х.

[1]Академия руководящих кадров бундесвера,
Германия, г. Берлин
[2]Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
*E-mail: gulzhikhan-nurysheva@yandex.ru

ФРИДРИХ НИЦШЕ: ЕСТЕСТВЕННОСТЬ СТАНОВЛЕНИЯ И ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ

Более ста лет длится слава Фридриха Ницше. Количество работ, посвящённых Ницше, уступает лишь потоку исследований философии Гегеля. Произведения Ницше очень популярны. Издано полное собрание его сочинений на русском языке. От кого и в каких контекстах только не приходится слышать про аполлоновское и дионисийское начала, переоценку ценностей, вечное возвращение, волю к власти и человеческое, слишком человеческое. Важнейшие понятия и принципы воззрений Ницше поддаются рассмотрению в форме очерков во всё новых контекстах, что, несомненно, увеличивает их «обьёмность» и возможность их правильной интерпретации. А жизненные обстоятельства этого философа постоянно «рефлексировались» в его творчестве. Это позволяет определять воззрения Ницше как «философию жизни».

Огромное место в философии Ницше занимает проблема творчества и принципиального различия между людьми высокоталантливыми («гениями» или «сверхлюдьми») и людьми простыми, бесталанными. Для Ницше эти различия более важны, чем различия национальные, расовые, социальные или даже гендерные. Эта сторона его творчества мало исследована в казахско-русскоязычной литературе.

Двойственность Ницше проявлялась почти по каждой выдвинутой им проблеме: соотношение рацио- и иррационального в человеке; доброго и плохого; национального и общечеловеческого, творческого и тривиального и т.д., и т.п. Эту двойственность неправильно было бы отождествлять с диалектичностью его воззрений.

Свою внешне банальную, если не учитывать его болезни, жизнь Ницше прожил в такой смертельной схватке с самим собой (глубоко верующий – радикальный атеист) и с прошлой мировой культурой (знаток классической филологии – беспощадная переоценка греческого рационального мышления, как и рационалистических философских систем вообще), что при первом прочтении испытываешь некоторое изумление перед мощью его духовной натуры и силой его убедительности. К этому добавляется и то обстоятельство, что важнейшие события истории XX века, в особенности войны, революции и конфликты с ужасающими человеческими потерями, наступающим

атеизмом, пересмотром содержания моральности и аморальности и др., Ницше предсказал. И в его словах: «...кажется, я держу судьбу человечества в своей ладони» – нет преувеличения.

В данной статье мы ставили задачу рассмотреть одну из проблем, поднятых в его творчестве: естественность становления и вечное возвращение.

По его мнению, действительно ценным является естественное, природное существование, естественные изменения, естественное становление, естественное развитие. Всё естественное «невинно», независимо от того, к чему его становление привело [1]. Кроме того, Ницше устраняет не только учение о грехах, но и учение о добродетелях. Естественными у него остаются только эстетические качества и оценки: отвратительный, притягательный, гармоничный, восхитительный, яркий, тусклый и т.д. [2]. Наличное бытие имеет единственное оправдание – эстетическое. Естественная жизнь необходимо несправедлива и алогична, она не знает, что есть справедливость и логика. Их вносят в естественную жизнь противники естественного. Жизнь есть самоцель и каждый человек естественным образом становится лишь тем, что он есть. И это, несмотря на воспитание, образование, окружение и т.д.

Для Ницше мораль есть симптом психического состояния человека [3]. Моральную дегенеративность нельзя рассматривать изолированно от писихической дегенеративности. Порок или добродетель есть следствия психических особенностей человека. При таком подходе этическое теряет свою самостоятельность. Более того, Ницше приходит к выводу, что всё, что случается с человеком, есть судьба [4].

Учение о вечном возращении нередко пытались обьяснить физическими (природными) процессами. Иногда и Ницше к этому склонялся, используя позитивистский понятийный аппарат с тем, чтобы это учение стало понятным возможно большему кругу людей. В литературном наследии Ницше мы можем найти фрагмент 8 (81) от февраля 1883 года: «Я не хочу жизни ещё раз. Как я перенёс эту жизнь? В процессе творчества. Что мне придаёт силы выдержать такой взгляд? взор на сверхчеловека, который жизнь приветствует. Я и сам пытался её приветствовать – Ах!» [5].

Ницше обьясняет, что вечное возвращение не есть нечто механическое. Это лишь постоянное повторение идентичных случаев с качественно разными составляющими [6]. В «Ecce Homo» («Смотри, какой человек!») он говорит о принципе творческого пессимизма, и том, «что учение Заратустры вполне могло бы быть распространяемым и Гераклитом» [7]. У Ницше судьба и детерминизм соединены в форме тезиса о вечном возвращении вещей и событий. Эта мысль уже наличествовала у мыслителей античности. У них она служила преодолению нигилизма, для того, чтобы открывался горизонт в новую вечность. Важное место в философии Ницше имеет утверждение «Бог мёртв» (Gott ist tot). Из этого положения следовал нигилизм. Так у Заратустры «Nichts mehr ist wahr» (ничего не истинно, всё разрешено) [8]. Здесь уместно отметить два обстоятельства.

Первое. У одного из героев романов Достоевского имеется та же мысль, но выраженная в более доступной для всех форме: «Бога нет – всё разрешено». Второе. «wahr» в немецком языке обозначает и «истинно», и «подлинное», «настоящее», не поддельное. И если это так, то фразу из Заратустры можно превести и так: «ничего настоящего нет, всё разрешено» Правда это будет звучать ещё более диковенно, чем у Ницше.

Если нет ничего истинного и настоящего, а всё видимость и всё поэтому разрешено, то понятие долга теряет смысл. «Ты должен» («Du sollst») уже не имеет у Ницше никакого морального и теоретического значения. А что же выступает на место «Ты должен»? На его место выступает «Я хочу» («Ich will») людей-господ. Однако в первой своей речи о троекратном обращении духа Заратустра осознаёт, что за «Я хочу» стоит и «Я обязан» («Ich muß»), не должен, а именно обязан. Человек хочет лишь то, что он уже есть («Man will immer nur, was man schon ist.»).

Это таинственное и, на наш взгляд, глубокое утверждение. Как же толкует его Ницше? Наше «Я» есть наша судьба, наша свобода – это наша необходимость, которой мы и следуем. Не необходимости вообще, а своей необходимости: потому-то мы и свободны. У человека-личности свобода и необходимость неразделимы.

Гераклит и Ницше. Сходства. Гераклит из Эфеса (544-484 д.н.э.) по прозвищу «тёмный» рождён в старинном дворянском роду, но своё право на королевское достоинство отдал младшему брату, занялся наукой и вошёл в память человечества. А кто помнит о его младшем брате? Вопрос риторический.

Подобные аналогии имеются и в истории знатных казахских мыслителей. Известно, что Шакарим после смерти Абая полностью изме-

нил свое мировоззрение, поняв, что жизнь прожита бессмысленно, что смысл жизни не в служении власти и эгоистическим принципам:

Өкініш сол – өмірді босқа өткіздім,
Өлсем ойдан кетер ме соның зәрі.
Білген адам баянсыз іс қылар ма,
Қолда болып тұрғанда ықтияры [9].

Поэтому всю оставшуюся часть жизни он посвятил изучению науки и оставил после себя великолепные произведения, которые вошли в бесценное наследие казахского народа. Несомненно, в этом он был свободной личностью, хотя в обществе испытал экзистенциальное одиночество. Но внутренняя свобода помогла ему преодолеть все жизненные перепитии.

Свои сочинения, в том числе и главный свой труд «О природе», Гераклит оставил в храме Артемиса Эфесского. Из всех этих его сочинений до наших дней сохранилось только, в силу зигзагов истории, 130 более или менее достоверных фрагментов. Но они оказались весьма важными для европейского рационалистического и иррационалистического философствования. Настолько важными, что и Гегель, и Ницше включили их как доказательство, обоснованное древностью, их собственных представлений.

Эти фрагменты – остро сформулированные и весьма впечатляющие для каждого думающего человека высказывания. Они не представляют собою какую-то логически строго связную систему, хотя по духу своему они и не противоречат друг другу. Но их краткость позволяет трактовать их различным и даже противоположным образом. На основе этих трактовок Гераклит «тёмен», а не сам по себе. Это заметили и Гегель, и Ницше.

Стиль его высказываний торжественный и пророческий. Гераклит внушает истины в последней инстанции. Уже на основе вышесказанного можно отметить, что поздний Ницше весьма похож на Гераклита. Берём только некоторые высказывания последнего: ничто не пребывает в состоянии покоя; сущность мира заключается в становлении; этот мир существует извечно, сам по себе и лишь меру его изменений можно рассматривать как собственный разум этого единственного мира; мир изменяется циклами и т.д.

И все последующие высказывания Гераклита по духу весьма близки Ницше. Мудрость не открывается многознающим, но имеющим действительное знание. Действительное знание постигается через познание самого себя. Мыслящему человеку свойственно познавать себя. О себе Гераклит говорил: «я исследую себя» (или в другом смысле «я ищу себя самого»), «Война всеобща, и право есть борьба, и всё живое возникает через борьбу и необходимость».

О релятивизме Гераклита. Аристотель высказывался однозначно: если всё есть поток становления, то никакая наука, никакие окончательные истины невозможны. Все наши понятия, установленные законы, говорят о чём-то постоянном, являются как бы схематическим отражением этого постоянного. Если всё является потоком становления, то эти понятия и законы оказываются фикциями, говорит Аристотель в своей «Метафизике».

Среди последователей Гераклита были и номиналисты. Так, например, Кратил, утверждал, что ничего общего вне мышления нет, а есть только фрагменты потока становления. К такому пониманию были близки и Ницше, Клагес и др. Но на Гераклита надо в таком утверждении ссылаться с осторожностью: в потоке становлении он видел и противостоящее непрерывному изменению – закон и логос. И поэтому для Гераклита наука была возможна. И критика Аристотеля справедлива по отношению к некоторым интерпретаторам Гераклита, а не к нему самому.

Но так всегда ещё было: самостоятельных мыслителей можно только интерпретировать, чем и занимаются как так называемые «последователи», так и их противники. По следам Гегеля мог бы идти только сам Гегель: другие не вмещаются в эти «следы», или выходят, но в большом тумане самых невообразимых спекуляций, за эти следы. Не говорим уже о противниках великого мыслителя – у них иное миропонимание, которое и надо было бы развивать, а не интерпретировать того, кого они не понимают.

Другие положения Гераклита: «Для Бога всё хорошо, прекрасно и справедливо; однако люди одно приняли как несправедливое, другие – как справедливое.» (Фрагм. 102). Да при этом одни люди считают справедливым одно, а другие – другое. Ницше, как и Гераклит, указывал, что всё все в окружающем его социальном мире подтверждает такой подход: унаследованный от предков образ жизни, существующая религия, считавшихся великими людей и учения, политическое состояние родины, животное в поведении людей, мало приобщившихся к мышлению и духовности и т.д.

Некоторых людей, которые по общему мнению были великие, Гераклит считает не только мелкими, но и недостойными. Гомер у него не выдерживает никакой критики и его надо наказать

палками. А Гесиод, Пифагор, Ксенофан своими писаниями лишь доказывают, что многознание не равно разумности и мудрости. В особенности он критикует Пифагора, который много вычитал из самых разных источников и пытался вычитанное представить как собственую мудрость. Гераклит полагал, что большинство людей плохо и лишь меньшинство хорошо (фрагмент 104). «Один для меня больше чем десять тысяч, если он лучший» (фрагмент 49). И, более того, «Закон означает и воле отдельного человека, единственного человека следовать.» Гераклит различает закон и право и ставит на первое место закон и того, кто его создал.

Философ не сомневается в бессмертии. «Человек и предположить не может, что его ждёт после смерти.»; «Большое, смертельное несчастье влечёт за собою и большую награду.»; «Там службу несут сторожа и для живых, и для мёртвых.»

О счастье Гераклит полагал, что главные его составляющие не телесное благополучие, хотя значимость его он и не отрицал. Если бы счастье определялось телесными удовольствиями, то самым счастливым был бы бык, стоящий на краю поля цветущего гороха и пожирающий этот горох. А рядом паслось бы стадо молодых тёлок. «Людям не было бы лучше от того, что они получили бы всё, что они пожелают». Влечения сильны «и бороться против сердца тяжело: сердце всё, что пожелает, у души выкупает.» «Плохие свидетели для человека глаза и уши, если он имеет варвара душу.»

Принцип противоречивости. Этот принцип Гераклит демонстрировал на примере самых разных противоположностей: сама противоположность, расколотость, рядоположность и внеположность, полярность, целое часть, единство-множество, единство-разделённость, жизнь -смерть, бодрствование-сон, день-ночь и др. (фрагмент 81). На это понимание противоречивости ссылался и Аристотель. Природа из противоположного творит гармонию. Например, когда соединяет мужчину и женщину. В живописи смешиваются белые и чёрные краски. В музыке смешиваются высокие и низкие, длинные и короткие тона, звучание и молчание (паузы), в языке – существенное и сказуемое и т.д.

Противоположность, согласно Гераклиту, плодотворна, полна жизни и порождающей силы. В этом плане можно толковать знаменитое положение, так возмущающее пацифистов: «Война есть отец всех вещей, король всех вещей» (фрагм. 53); «Надо знать, что война всеобща», «Одних она показывает как богов, других – как людей; одних делает рабами, других – свободными». Павшие на полях войны бессмертны. Они почитаемы и богами, и людьми. Люди лучшие предпочитают вечную славу преходящим вещам повседневной жизни. Надо отметить, что до сих пор существует поверье: назвать имя погибшего – всё равно, что на миг вернуть его к жизни. 1 миллион казахстанцев воевали на полях Великой Отечественной войны. 500 тысяч из них не вернулись. Помните их имена.

Уже говорилось, что многознание не означает мудрости. Однако это вовсе не означает, что можно пренебречь знаниями: мудрецы должны много знать, хотя многознание само по себе и не делает мудрецом. И это потому, что цель познания не знания сами по себе, а знание как способ направления людей на правильный путь жизни.

Влияние Гераклита. Гераклит, как Ницше, не основал школы, он не имел учеников. В древности Гераклита уважали, но как нечто чуждое. Сократ на вопрос Эврипида о его отношении к Гераклиту отвечал так: «То, что я понял в нём, попадает в точку, превосходно; и я убеждён, что и то, что я не понял таково же». На Гераклита ссылались стоики. Они, начиная с третьего столетия д.н.э., приняли логос Гераклита в качестве всепроникающего мирового разума и как судьбу. Гегель восхищался им и утверждал, что принял в свою логику каждое из известных высказываний Гераклита. Первая научная работа Карла Маркса была посвящена ему. Лассаль написал внигу о нём. Ницше ставил Гераклита выше всех европейских мыслителей. Со времён Анаксимандра принцип противоречивости вошёл в европейскую философию. Этот принцип принимали Пифагор и пифагорейцы, но только у Гераклита он был господствующей формой мышления. Более того, в Евангелии от Иоанна (вторая половина первого столетия) и с тех пор во всей христинской теологии, Логос рассматривается как слово божие. Ну никуда без Гераклита! Понятие логоса относится к одному из основных у Гераклита. Логос для него есть единое в различном; мера возрождения и погасания в вечном становлении; божественный закон, который всем управляет и из которого проистекают (дословно у Гераклита – «питаются») и все человеческие законы (фрагменты 2,30,114). Логос – имманентный, всеобьемлющий закон становления [10].

Литература

1 См.: Werke, Bd. XII, S. 68.
2 См.: Werke Bd. XII, S. 76.
3 Воля к власти, Афоризм 334.
4 Ecce homo. Warum ich so klug bin. Aphorismus 10.
5 Müller-Lauter W. Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die gegensätze seiner Philosophie. 1971, S. 159.
6 Nietzsche F. WzM, Aph. 1066; KTA 78, 696 und III. 526; Mazzino Montinari-Notiz von 19676 in: NSt. 18, LXXI, 1989; KSA 6, 313, Geburt der Tragödie...
7 KSA 6, 313, Geburt der Tragödie...
8 Zaratustra. IV, Der Schatten.
9 Нұрышева Г.Ж. Өмірдің мәні: философиялық-антропологиялық талдау. – Алматы, 2011 (274).
10 H. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1934-1937, Hrsg. W. Kranz, 3 Bände; K. Reinhardt. Heraclitea. Hermes 77, 1942.

References

1 См.: Werke, Bd. XII, (68).
2 См.: Werke Bd. XII. (76).
3 Volia k vlasti. Aphorismus 334.
4 Ecce homo. Warum ich so klug bin. Aphorismus 10.
5 Müller-Lauter W. Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die gegensätze seiner Philosophie. 1971 (159).
6 Nietzsche F. WzM, Aph. 1066; KTA 78, 696 und III. 526; Mazzino Montinari-Notiz von 19676 in: NSt. 18, LXXI, 1989; KSA 6, 313, Geburt der Tragödie...
7 KSA 6, 313, Geburt der Tragödie...
8 Zaratustra. IV, Der Schatten.
9 Nurysheva G.Zh. Omirdin mani: philosophialyk-antropologialyk taldau. – Almaty, 2011 (274).
10 H. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1934-1937, Hrsg. W. Kranz, 3 Bände; K. Reinhardt. Heraclitea. Hermes 77, 1942.

Raimzhanova A.

Power and its forms: Hard, Soft, and Smart

This paper evaluates the concept of power in the framework of the international relations discipline. In the current global context, the power paradigm is shifting from the rigid realpolitik perspective towards the inclusion of multiple faces of power. The author examines power forms as identified by Joseph Nye: hard, soft, and smart. A critical examination of the concept of soft power has revealed its key challenging issues, including conceptual ambiguity, estimation difficulties, inadequate institutional support, and sustainability issues. The paper also stresses the topicality of the 'smart' power frame for the realm of today's international relations.

Key words: power, international relations, hard power, soft power, and smart power.

Раимжанова А.

«Күш» және оның түрлері: қатты, жұмсақ және байсалды

Бұл жұмыс «күштің» мәнін халықаралық қатынас ғылымының аясында зерттейді. Қазіргі заманғы жаһандық контексте биліктің парадигмасы шынайы саясилықтан «күштің» алуан түрлеріне қарай ауысуда. Автор «күштің» түрлерін Джозеф Най бекіткен, яғни «қатты», «жұмсақ» және «байсалды» шеңберде қарастырады. «Жұмсақ» күштің мәніне сыни көзқарас оның дамуын баяулататын төмендегідей факторларды шығарды: концептуалдық әртектілік, нәтижелерді өлшеудің күрделілігі, жеткіліксіз институционалдық қолдау және бастамалар тұрақтылығының мәселелері. Зерттеу, сондай-ақ, қазіргі заманғы халықаралық қатынастар ақиқатындағы «байсалды» күштердің стратегиялық маңыздылығына мән береді.

Түйін сөздер: халықаралық қатынастар, «күш» мәні, жұмсақ «күш», қатты «күш», байсалды «күш».

Раимжанова А.

«Сила» и ее формы: жесткая, мягкая и умная

Данная работа исследует концепт «силы» в рамках дисциплины международных отношений. В современном глобальном контексте парадигма власти трансформируется от исключительно реалполитической ко включению различных форм «силы». Автор изучает формы «силы» в рамках установленных Джозефом Наем, а именно, «жесткой», «мягкой» и «умной». Критическое рассмотрение концепта «мягкой» силы выявило следующие факторы, замедляющие ее развитие: концептуальная неоднозначность, сложности измерения результатов, недостаточная институционная поддержка и вопросы устойчивости инициатив. Исследование автора статьи также подчеркивает актуальность стратегии «умной» силы в современных реалиях международных отношений.

Ключевые слова: международные отношения, концепт «силы», мягкая «сила», жесткая «сила», умная «сила».

© 2015 Al-Farabi Kazakh National University

UDC 327 (574)

Raimzhanova A.

University of Bucharest in partnership with the Institute for Cultural Diplomacy
Germany, Berlin
E-mail: aikusya@gmail.com

POWER AND ITS FORMS: HARD, SOFT, AND SMART

Introduction

In the 21st century, the world is undergoing a critical transformation, with nation-states facing serious political and socio-economic challenges. The global society is facing numerous issues such as political disputes, economic recessions, and scarcity of resources. These issues are global in their nature and affect the policy-making of many countries. A prevalent trend in today's global context is the individual nation-states' concern over power and influence on the international arena. This is especially significant in the light of the growing geopolitical tensions and the diffusion of power among global actors. The states are currently reexamining their approaches to international relations.

In developing strategies, the states can employ either 'hard' or 'soft' forms of power. Traditionally, the states opted for hard power tools in the framework of *realpolitik* thinking. Meanwhile, the scholars and practitioners start to recognize that the world is in need of a shift from old assumptions and rigid distinctions about 'hard' and 'soft' power since the economic and political challenges can no longer be simply resolved by military power or policy innovation [1]. Hence, a key question is which forms of power are most appropriate in the current global context.

The aim of this paper is to provide a comprehensive evaluation of the some of the key issues pertaining to the concept of power, specifically its hard, soft, and smart frames. The research objectives are two-fold; first, to provide an overview of the concept of power, and second, to assess the key challenges of the 'soft' power frame.

I. The concept of power

Power is an essential element of human existence and one can see manifestations of power in every dimension of social life, from interpersonal relations and economic transactions to religious and political disputes. According to Dahl's Encyclopedia, power terms in modern social science refer to sub-sets of relations among social units in such a way that the behaviors of one or more units depend on the behavior of other units [2].

One of the most influential definitions in the field of social science belongs to Max Weber (1947), who defined power, as the probability of one actor within a social relationship to be in a

position to carry out his own will despite resistance [3]. Weber's definition went through various influential refinements. For instance, Blau (1967) defined power as the ability of persons or groups to impose their will on others despite resistance through deterrence either in the form of withholding rewards or in the form of punishment [4]. However, the Weberian definition also attracted a number of criticisms. For instance, Martin (1971) pointed out that Weber did not define power, but rather provided the basis for a comparison between the attributes of actors. Moreover, the author argued that, by building the element of conflict into his definition and viewing power solely in zero-sum terms i.e. you either win or lose, Weber disregarded the possibility of mutually convenient power relations [5].

Parsons (1967) offered a different conceptualization, which does not define power in terms of conflict, but rather views it as a system resource. The author argued that power is a capacity to secure the performance of binding obligations by units in a system of collective organization, when obligations are legitimized with reference to the collective goals, and where in case of recalcitrance, there is a presumption of negative sanctions [6]. In this regard, Giddens (1968) stated that the Parsonian definition does not take into account that power is exercised over someone and by treating power as necessarily legitimate, and assuming a consensus between power holders, Parsons ignores the hierarchical character of power. Giddens (1968) argues that power does not require legitimacy to be effective, it is simply the superiority that one actor exercises over another [7].

Evidently, power is one of the most central and yet problematic concepts in social science, with each definition carrying its nuances. Despite widespread use, there is little agreement upon basic definitions, with individual theorists proposing their own terminology of power. The existence of numerous competing theories makes power an essentially contested subject.

II. Power in International Relations

The discipline of international relations has long viewed power exclusively in the framework of the realist school of thought.

Realists believe that the world is an anarchic place, where states struggle for individual survival. For all realists, calculations about power lie at the core of how states perceive the world around them [8]. Morgenthau (1954) famously proclaimed that international politics, like all politics, is a struggle for power and whatever the ultimate aims of international politics, power is always the immediate aim [9]. The author distinguished between the stable power elements of a nation and those that are subject to change. The stable, hard elements include geography, natural resources, industrial capacity, military preparedness, and population. Nevertheless, Morgenthau (1954) recognized other sources of power. The author identified four qualitative factors that affect national power: national character, national morale, the quality of government, and the quality of a nation's diplomacy [9].

Carr (1946) was in agreement with Morgenthau and asserted that politics, at its heart, is power politics. The author argued that power could be divided into three categories: military power, economic power, and power over opinion. Military and economic powers are obviously the attributes of hard power, while the power over opinion could be viewed as a 'softer' resource of power. However, because of the ever-present possibility of war breaking out, Carr (1946) argued that military power was the most important form of power in international politics [10].

While it is true that realists argue that power is a key determinant in the political relations, there is a variation in how individual realists understand the concept. Classical realists posit that the permanent struggle for power stems from the fundamental human drive for power. In contrast, for structural or neo-realists, it is the architecture of the international system that forces states to pursue power [11]. As argued by Mearsheimer (2001), the structure of the international system compels states to maximize their power position [8].

Furthermore, there are variations among scholars as to how the power should be measured. Some realists define power in terms of 'hard', measurable attributes, such as the size of a country's population and military forces, while others define power in a relational manner as the ability to exercise influence over other actors.

Another way to conceptualize and 'measure' power in International Relations is through the power cycle framework. Power cycle theory asserts that the ability of a state to influence international politics and play a principal role is determined in large part by its of stage of evolution, which involves a generalized, cyclical pattern of ascent, maturation and descent [12]. Although useful and influential, it is important to note that power cycle theory was, in large, a product of its time and may have methodological weaknesses in evaluating the states post-Cold War and post-20th century. For instance, Doran's power cycle theory does not account for innovation in technology, nor does it include

significant non-state actors, such as international institutions, alliances and supranational bodies, in its calculations of relative power [13]. The classical theory relies on quantitative analysis of national material capabilities and, thus, the 'soft' aspects of power remain excluded.

Despite the variations in the understanding of the concept among the scholars, power has for a long time been treated as the exclusive prerogative of realism and thus has been associated within its framework.

This has partially occurred because other schools of thought did not fundamentally attend to the issue of power and its variables in their theories. Rivals to realism typically distanced themselves from 'power' considerations and did not include the 'power' variables in their explanation of empirical outcomes. Neoliberals, such as Keohane, have argued how states with convergent interests create international institutions and arrangements that effectively tame state power, highlighting processes of social choice [14]. Scholars of the liberal international relations theory typically stress that many important international outcomes cannot be adequately explained with reference to power and are better understood by the concepts of democracy, particular configurations of domestic interests, liberal values, economic interdependence or international institutions [15]. Meanwhile, mainstream constructivists discuss the causal significance of normative structures and processes of learning and persuasion [16]. Wendt (1995), a famous constructivist, has stressed the link between power and knowledge and emphasized the significance of the social relationships and social structures (knowledge, material resources, and practice) in the international system [17]. The goal is not to look at which paradigm understands the world of politics in the most efficient manner, but to emphasize that the role of power has had a more significant place in the realist school of thought.

As stated by Barnett and Duvall (2005), precisely the belongingness of power to the realist tradition has generated a limit for the concept [18]. The authors pointedly state that it is difficult to rely on one concept of power, since no single concept can capture all of its forms.

III. Nye's Frames of Power

As the discipline of international relations was evolving, the rigid interpretation of power slowly started to change. In particular, Joseph Nye argues that that the changing nature of international framework has re-emphasized the use of intangible forms of power, such as culture, ideology, and institutions [19]. As argued by the author, the growing social mobilization makes the factors of technology, education, and economic growth as, if not more, significant as geography, population, and resources.

Nye splits power into two forms: hard and soft. This paper will review power according to the authors' classifications of frames: hard, soft, and, eventually, smart.

Hard or command power is the oldest form of power; it is connected to the idea of an anarchic international system, where countries do not recognize any superior authority and thus have to focus on power politics. Hard power is defined as an ability to reach one's goals through coercive actions or threats, the so-called 'carrots' and 'sticks' of international politics. Historically, hard power has been measured by such criteria as population size, territory, geography, natural resources, military force, and economic strength.

Soft power rests on the ability to shape the preferences of others, without the use of force, coercion or violence, but through intangible assets such as an attractive personality, culture, political values, institutions, and policies that are seen as legitimate or having moral authority [20]. Legitimacy is central for soft power. When a state is able to attract and convince other with use of its values and set of practices, the state is considered to have an effective soft power. For instance, the Fulbright program is an important aspect of the American educational soft power; while Hollywood and Broadway are significant aspects of the American cultural soft power. In fact, the resources of soft power are numerous: a country's history, culture, arts, education, business environment, sport achievements, tourism industry and more.

IV. Issues of soft power

Although the recognition of soft power is growing, the analysis has identified several problematic issues associated with its theory and practice. The debates often suffer from not addressing its conceptual, institutional, and practical implications.

Conceptual ambiguities

According to Nye (2008), soft power of a country rests primarily on three resources: its culture (in the sense of the behavior of attraction, not only cultural resources), its political values and its foreign policies [20]. McClory (2011) expands on these resources and categorizes soft power according the following pillars: Government (political values of the country), Culture (set of practices that created meaning for the society), Diplomacy (foreign

policy), Education, and Business/Innovation [21]. As opposed to Nye, McClory took Education outside of the cultural resource category because he felt that a number of references to higher education's impact on soft power warranted a separate sub-index. The author further added the Business/Innovation sub-index to capture the relative attractiveness of a country's economic model in terms of its openness and capacity for innovation.

McClory's research represents a development of the theory because of the updated categorization of soft power resources. However, one could disagree with McClory's conceptualization as his five pillars might be regarded as not equivalent in the analytical sense. Calling the sub-indexes 'Government' and 'Business' is a potential source of confusion; it is unclear whether they represent the vehicles or the agents of soft power. Business/Innovation index could refer to the business as the agent of soft power or the specific business policies, implement by the state or other actors. To understand soft power, a methodological change is required. It is important to distinguish between the vehicles and the agents (implementers) of soft power.

For instance, the state is no longer the only actor able to build and mobilize soft power. The new global context requires governments to integrate other agents in its decision-making process [22]. Non-traditional actors such as NGOs, multinational corporations, civil society groups and individuals are becoming significant power players. In particular, NGOs are often viewed as powerful and legitimate players because of their organizational priorities and grassroots foundation. Multinational corporations are another source of soft power [19]. Gienow-Hecht and Donfried (2010) argue that the goals of cultural diplomacy programs, for instance, can be most effectively reached if the state will work in tandem with civil society and private organizations [23]. To achieve preferred policy outcomes and multiply their power strength, the states would now have to cooperate with other players. So the power will likely to shift towards multifaceted networks and coalitions in a multipolar world [24]. Considering these important trends, the conceptualization of soft power requires a careful approach.

Estimation difficulties

For a concept that is so widely used, power is difficult to measure. If hard power is measured by such criteria as population size, territory, natural resources and military force, soft power is more elusive. The estimation difficulties primarily arise from the fact that there is no such thing as power per capita [21]. In this regard, one could consider Hart's categorization of the approaches to the measurement of power in international relations. According to the author, there are three main approaches to the observation of power: control over resources (military expenditures, the size of armed forces, gross national product and population), control over actors (the ability of A to get B to do something which he would otherwise not do) and control over events and outcomes, which Hart defines as the best approach to the measurement of power in contemporary international politics [25].

Estimating control over outcomes, however, is not an easy task, especially in the case of soft power. Due to the fact that hard power manifests in a very practical and concrete way, its effects are easier to see and measure [26]. However, if we talk about soft power, for instance, the cultural exchange programs, the results of the initiatives are often intangible, with benefits not being visible until many years after the implementation of the programs. Since no metric exists, qualitative measurements such as interviews and polls will most likely serve as the best feedback for the soft power initiatives.

The difficulties of measuring the inputs versus the outcomes of initiatives are not unique to soft power, but occur with all forms of power [20]. However, since soft power is more complex than hard power, it requires a more sophisticated set of expertise and skills.

Inadequate institutional and financial support

The issues of soft power are further complicated by the inadequate institutional support. Bureaucratic structures are often a barrier towards an efficient and effective production of soft power. A significant challenge of soft power programs is that they lack integration and coordination. In the U.S., for instance, the programs that promote American soft power are fractured and spread across many agencies and departments [27]. The asymmetries between the institutional landscape of hard and soft power point to the necessity of revision of the existing institutional support for different forms of power. The challenges of soft power agencies in budget, clout, and organizational effectiveness must be redressed as a serious matter [28]. Soft power requires more advocates and better financial and institutional support. A significant barrier is the mentality of the policy-makers and practitioners. For instance, although diplomats may support soft power in principle, they tend to give it a low priority in practice, since they have to deal with a wider range of issues within a shorter timeframe and on tighter budgets [29].

Sustainability issues

The lack of strong institutional framework for soft power ultimately leads to the difficulties making the efforts more sustainable. Let us take public or cultural diplomacy, for example. Cultural diplomacy is viewed as the mobilization of Nye's definition of 'soft' power [30]. Although the long-term and substantive change should be the gold standard among public diplomacy outcomes, it is also one of the most difficult to achieve [31]. The problem with these initiatives is that they end up becoming one-time events, one-time exchanges. For example, instead of sending local artists for one concert in another country, it is more effective to set-up an exchange program for few artists to allow the continuous transfer of skills and experience.

Not all of the soft power investments create equal outcomes, and there is a hierarchy of outcomes depending on the issues of time (sustainability) and scale (of change) [31]. In this respect, a good example for sustainable soft power initiative is in the sphere of education i.e. in the form of exchange programs. Programs such as Fulbright and Humphrey allow the potential enrichment of both host and home countries in areas of cultural understanding. The exchange programs have extremely useful in creating favorable impressions [32]. Educational programs and exchanges shape opinion and create goodwill, but, moreover, they have a potential to contribute to the home country's human capital and further development. A thesis by Medalis (2011) reveals that Fulbright program has largely contributed to the qualitative development of the Hungarian higher education system [33]. The exchanges also trigger beneficial "ripple effects" on indirect participants, meaning that the influence is wider than anticipated [34].

Soft power can be derived from a broad range of sources; however, successfully leveraging it can only be achieved through a careful and balanced approach. The government needs to understand its soft power assets, see whether they can be mobilized by the state, and, if so, where and how they might be deployed [21]. Both theory and practice of soft power require further studies.

V. Holistic approach: smart power

Ultimately, one needs to realize that soft power cannot be a remedy recipe for everything. Some foreign policy objectives are better suited to soft power strategies, while others are not and, therefore, the specialists must establish clear objectives. An important consideration is to ask what the initiatives and power is used for. Any power decision requires a careful assessment of different factors. Pallaver (2011) rationalizes the decision-making process and the choice of power frames in four steps: understanding the context, appropriate power choice, the effectiveness of power solution for the outcomes, and the successful implementation of agenda [26].

Wergin (2014) of the New York Times argues that, in case of the U.S., for instance, soft power cannot replace hard power. According to him, soft power is merely a complementary foreign policy tool that can yield results only when it is backed up by real might [35]. This brings up a question, whether you need soft power at all, if you have a strong hard power. The intuition - in current global climate - would be yes, since becoming influential in the international relations of the 21st century will require shaping narratives, setting international norms and mobilizing transnational networks. The credibility and the maintenance of international support is the essence of soft power [13].

The currently reality of the international relations demonstrates that it is necessary to approach soft and hard power together, rather than separately. In fact, the classic distinction between realpolitik and liberalism becomes blurred; hard power and soft power often interact and reinforce each other. Both are ultimately related because they both represent the ability to achieve a desired goal by affecting the behavior of others and, thus, are inextricably intertwined [36].

The ability to skilfully combine hard and soft power for the development of integrated strategies is called smart power [27]. In other words, smart power is the capacity of an actor to combine elements of hard power and soft power in ways that the actor's goals are advanced effectively and efficiently. Smart power begins with the assumption that hard power is essential, but the national interest is best advanced by effectively combining hard power and soft [28]. Soft power alone may not be sufficient, but the scholars agree that its relative strategic importance compared to hard power will continue to increase. Smart power advocates must learn to articulate the advantages of hard power, such as strong military, in combination with investing in alliances, partnerships and institutions. If hard power is 'push' and soft power is 'pull', the combination allows leveraging maximum results in an influential and legitimate way [37].

Smart power can take on different forms. What has been called smart power is in fact a combination of diplomatic, economic, military, political, legal and cultural tools, and the European Union could be regarded as one of the best examples of this [26].

Manners (2000) defines EU's power as normative power because of its ability to shape international norms in its own image. The EU, like many political actors, has the economic tools and military power, but the author suggests that these are secondary to its ability to shape what passes for normal in international relations, and which undoubtedly has utilitarian, social, moral, and narrative dimensions to it [38]. Given the complexity of the conceptual, institutional, political, and cultural issues, smart power will not be easy to achieve in the short term. First and foremost, however, smart power is the recognition of the different forms of power and the instruments it can employ. As an approach that goes "beyond" hard and soft, it fits particularly well into the realm of international relations [27].

Conclusion

This paper has provided a comprehensive evaluation of some of the key issues pertaining to forms of power in a globalized world. The value of soft power is rising in today's climate; however, numerous issues prevent its appropriate recognition and deployment, including the conceptual ambiguity, estimation difficulties, inadequate institutional support, and the sustainability issues. Finally, the paper outlined the topicality of a smart power frame, which leverages assets in a skillful combination of hard and soft power. In fact, the key question today should no longer be whether or not soft and smart power matter, but how and when.

References

1 Bound, K., Briggs, R., Holden, J., & Jones, S., 2007. Culture is a central component of international relations. It's time to unlock its full potential. London: Demos [pdf]

2 Dahl, R., 1968. "Power", International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 12, New York: Collier-Macmillan

3 Weber, M., 1947, The Theory of Social and Economic Organization, trans. By A. M. Henderson and T. Parsons. Glencoe: The Free Press.

4 Blau, M. P., 1967. Exchange and Power in Social Life. New York: John Wiley

5 Martin, R., 1971, The Concept of Power: A Critical Defense. The British Journal of Sociology, 22(3)

6 Parsons, T., 1967. On the Concept of Political Power, in T. Parsons (ed.), Sociological Theory and Modern Society. New York: The Free Press

7 Giddens, A., 1968. Power in the Recent Writings of Talcott Parsons, Sociology, 2

8 Mearsheimer, J., 2001. The Tragedy of Great Power Politics. New York: W.W. Norton

9 Morgenthau, J. H., 1954. Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace, 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press

10 Carr, H. E., 1946. The Twenty Years' Crisis, 1919-1939: An introduction to the Study of International Relations. New York: Harper and Row

11 Dunne, T., Kurki, M., and Smith, S., 2013. International Relations Theories. Discipline and Diversity. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press.

12 Hebron, L., James, P., Rudy, M., 2007. Testing Dynamic Theories of Conflict: Power Cycles, Power Transitions, Foreign Policy Crises and Militarized Interstate Disputes. International Interactions, 33(1)

13 Kissane, D., 2005. Curves, Conflict and Critical Points: Rethinking Power Cycle Theory for the Twenty-First Century. Thesis. University of South Australia, [pdf]

14 Keohane, R., and Martin, L., 1995. The Promise of Institutionalist Theory. International Security, 20(1) [pdf]

15 Moravcsik, A., 1997. Taking Preferences Seriously: A Liberal Theory of International Politics. International Organization, 51(4), [pdf]

16 Risse, T., 2001. Let's Argue: Communicative Action in International Relations. International Organization, 54(1) [pdf]

17 Wendt, A., 1995. Constructing International Politics. International Security, 20(1)

18 Barnett, M. and Duvall, R., 2005. Power in International Politics. International Organization, 59(1) [pdf]

19 Nye, J. S Jr., 1990. Soft Power. Foreign Policy, 80 [pdf]

20 Nye, J. S. Jr., 2008. Public Diplomacy and Soft Power. The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, 616(94) [pdf]

21 McClory, J., 2011. The New Persuaders II. A 2011 Global Ranking of Soft Power. Institute for Government [pdf]

22 Bolewski, W., 2008. Diplomatic Processes and Cultural Variations: The Relevance of Culture in Diplomacy. The Whitehead Journal of Diplomacy and International Relations [pdf]

23 Gienow-Hecht, J. C. E., and Donfried, M.C., 2010. The Model of Cultural Diplomacy: Power, Distance, and the Promise of Civil Society. In Searching for a Cultural Diplomacy, edited by Jessica C. E. Gienow-Hecht and Mark C. Donfried. New York: Berghahn Books

24 National Intelligence Council, 2012. Global Trends 2030: Alternative Worlds [pdf]

25 Pallaver, M., 2011. Power and its Forms: Hard, Soft, Smart. MPhil. London School of Economics [pdf]

26 Hart, J., 1976. Three Approaches to the Measurement of Power in International Relations, International Organization, 30 (2)

27 Nye, J.S. Jr. and Armitage, R.L., 2007. CSIS Commission on Smart Power. A smarter, more secure America Center for Strategic and International Studies, Washington [pdf]

28 Wilson, E.J, III, 2008. Hard Power, Soft Power, Smart Power. The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, 616 [pdf]

29 Mark, S., 2009. A Greater Role for Cultural Diplomacy, paper. Netherlands Institute of International Relations, Clingendael [pdf]

30 Ross, C., 2002. Public Diplomacy Comes of Age. The Washington Quarterly, 25(2)

31 Banks, R., 2011. A resource guide to Public Diplomacy Evaluation. Los Angeles: Figueora Press [pdf]

32 Finn, H.K., 2003. The Case for Cultural Diplomacy. Foreign Affairs, 82(6) [pdf]

33 Medalis, C., 2011. American cultural diplomacy, the Fulbright Program, and U.S.-Hungarian higher education relations in the twentieth century. Ph. D. Columbia University [pdf]

34 Olberding, J. and Olberding, D., 2010. Ripple Effects in Youth Peacebuilding and Exchange Programs: Measuring Impacts Beyond Direct Participants. International Studies Perspectives, 11

35 Wergin, C., 2014. Is Obama's Foreign Policy too European? The New York Times, [online], Available at: http://www.nytimes.com/2014/07/09/opinion/clemens-wergin-is-obamas-foreign-policy-too-european.html?_r=0 [accessed 28 January 2015]

36 Nye, J. S. Jr., 2004, Soft Power: the means to success in world politics, Public Affairs: New York.

37 Nye, J. S. Jr., 2011. Power and foreign policy, Journal of Political Power. 4 (1)

38 Manners, I., 2000. Normative Power Europe: A contradiction in terms? Copenhagen Peace Research Institute, Working Paper 38 [pdf]

5-бөлім

ҒЫЛЫМИ ӨМІР

Раздел 5

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Section 5

SCIENTIFIC LIFE

Рустем Жангожа

Институт всемирной истории НАН Украины

НРАВЫ ЖИТЕЛЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ГОРОДА – УНИВЕРСАЛИИ

Философское наследие тем отличается от наследия материального, что если материальные ценности с годами растрачиваются, то философское (и всякое творческое) наследие только преумножается. И чем дальше во времени оно отстоит от современности, тем выше и величественнее оно видится глазами Человечества и его мыслительного пространства.

К подобным наследственным духовным артефактам, несомненно, относится философское наследие Второго учителя – Абу Насра Мухаммада ибн Мухаммада ибн Тархана ибн Узлаг Аль-Фараби.

Первая волна ажиотажного интереса к фигуре философа произошла на моей памяти в 1975 году. Тогда партийные и советские власти Казахской ССР организовали и провели грандиозную международную конференцию, посвященную философскому наследию Аль-Фараби. Для этого были оперативно переведены, опубликованы и снабжены комментариями основные труды великого философа Востока.

Центром и координатором реактуализации философского наследия Аль-Фараби стал Институт философии и права АН Казахстана. А персонально – член-корреспондент АН Казахстана Агын Хайруллович Касымжанов. В те годы он возглавлял отдел по изучению философского наследия Аль-Фараби в тогдашнем Институте философии и права АН Казахстана. Тогда казалось, что казахская национальная философская мысль, получив мощный интеллектуальны импульс, перешагнет запретительные границы и выйдет в пространство подлинного познания мира как области свободы и своего подлинного места в мировой истории.

В те же годы Муратом Ауэзовым, Булатханом Тайжановым и вашим покорным слугой (выполнявшим техническую работу) был подготовлен к изданию сборник статей казахстанских ученых «Второй учитель». Предисловие к сборнику было написано Агыном Хайруловичем Касымжановым. Однако недремлющий глаз цензуры был на чеку, рукопись книги была арестована и уничтожена как несоответствующая директивам идеологического департамента ЦК КПСС.

Я вспоминаю тот период со смешанным чувством. С одной стороны, время порождало в нас романтические ожидания. С другой – все наши надежды на позитивные изменения были грубо запрещены блюстителями коммунистической идеологии. Ведь

именно в те годы вышла супер-резонансная «книга доброжелательного читателя» Олжаса Сулейменова «Аз и Я», которая тут же была подвержена жесткой обструкцией и внесена в список запрещенных как подрывающая основы коммунистической идеологии, в соответствие с которой казахская культура представлялась в качестве некоего пережитка антикультурного прошлого, которое требовалось решительно преодолеть. На доминанитные позиции выдвигались культуртрегерские постулаты социалистической культуры «социалистической по форме и национальные по содержанию». (Позволю себе отметить, что вменяемого объяснения того, чтобы это значило, до сих пор не существует).

Так началось тотальное преследование и зачистка философского и всего творческого инакомыслия как попытки свободного поиска собственной историко-культурной идентичности. По-видимому, блюстители чистоты большевистской идеологии исходили из широко известного ложного постулата, выведенного из следующего предания: В 641 году Халиф Умар ибн аль-Хаттаб дал повеление полководцу Амру ибн аль-Асу сжечь Александрийскую библиотеку, сказав при этом: «Если в этих книгах говорится то, что есть в Коране, то они бесполезны. Если же в них говорится что-нибудь иное (или сверх того, что имеется в Коране), то они вредны. Поэтому и в том, и в другом случае их надо сжечь». Говоря языком нашей тогдашней реальности: «Если то, что не соответствует уставу КПСС, должно быть незамедлительно искоренено… Конечно же, это всего лишь экстравагантный анекдот. Специалисты хорошо знают, что это всего лишь легенда, приписывающая Умару «добродетельный» поступок. На самом же деле, уничтожение книг противоречит базовым принципам, заложенным в Коране. Тем не менее, в популярной литературе, выходящей в Европе и США, эта легенда иногда преподносится как исторический факт. Однако ни Иоанн Никиусский, неоднократно сообщающий о погромах и грабежах во время арабского завоевания, ни какой-либо другой христианский историк, убежденный антагонист ислама, не упоминает пожара Александрийской либо какой-нибудь другой библиотеки, и уж тем более, о намеренном уничтожении книг. Ведь в Коране подобный проступок относится к одному из наиболее осуждаемых пригрешений…

Этот квазиисторический курьез я вспомнил в связи с тем, что ожидания, связанные с возвращением в жизнь исторического наследия как базы и ресурса для возрождения мощного интеллектуального потенциала казахской нации оказались преждевременными и были жестко пресечены.

То, что происходило в последующие годы, я комментировать не буду…

Сегодня, в условиях обретения национально-государственного суверенитета, мы находимся на новой фазе воссоздания широкого спектра своего культурно-исторического наследия. В значительной мере этот процесс связан с выдающимися личностями, каковыми были Арыстан Баба, Ходжа Ахмет Ясауви, Аль-Фараби, государственные деятели Жанибек, Керей, Аблайхан, поэты-философы Абай и Шакарим, блистательная плеяда деятелей Алаш Орды, творческое наследие которых еще предстоит осмыслить в контексте формирования целостной национальной идеологии Казахстана как проекта национально-государственного и культурного возрождения.

В этом контексте конференция, посвященная философскому наследию Аль-Фараби в университете носящим его имя, представляется более чем актуальной. Перечитывая труды, посвященные социальной стратификации «жителей добродетельных городов», можно обратить внимание на то обстоятельство, что Аль-Фараби рассматривает эту виртуальную модель исключительно в ракурсе социально-этической проблематики, не затрагивая базовые хозяйственно-экономической проблематики. У меня нет квалифицированного объяснения такого подхода, поскольку я не являюсь специалистом в области философской медиевистики и не имею возможности вступать с ними в профессиональную полемику. В качестве одного из участников конференции я только надеюсь получить эту информацию у профильных специалистов.

Единственное, на что я хотел бы обратить внимание высокого собрания профильных специалистов, это то, что Аль-Фараби, являвшийся выходцем из «контактной зоны» цивилизационной модели тогдашнего мира, в которой тесно сотрудничали (и конкурировали) две основные хозяйственно-экономические модели – урбанистическая и номадическая, ни одним словом не обмолвился о номадической цивилизации и взаимоотношениях этих хозяственно-экономических и, если шире, мировоззренческих комплексов. А ведь в этот период мировой истории номады занимали далеко не периферийное место.

К слову, отчетливые свидетельства биполярности мира можно найти в шумеро-аккадском эпосе о Гильгамеше и Энкиду. Можно вспомнить образ благородных кентавров-всадников, библейскую легенду об убийце-земледельце Каине, убившего своего кровного брата – номада-пасту-

ха Авеля. Также можно вспомнить средневековую арабскую поэзию, в которой кочевник-бедуин насмехается над земледельцем-феллахом, утверждая превосходство свободно передвигающегося в пространстве человека. Во всех этих произведениях отчетливо прочитывается цивилизационный разлом, проведена демаркационная линия между оседлой и номадической культурами. Причем этот разлом воспринимается как горькая и трагическая утрата прежней целостности некогда единой человеческой семьи. Но ведь период протоказахской нации, как подтверждают многие современные исследователи, не ограничивался одной лишь монономадической культурой. В действительности, он представлял собой некое гибридное социально-экономическое и социально культурное образование, в котором перечисленные нами чуть выше мифы и образы и персонажи присутствовали в качестве неотъемлемой составляющей тогдашней бикультурной реальности.

Затронутые мной вопросы теоретического порядка, и предстоит их решать исследователям философского наследия Второго учителя, в частности и специалистам в области истории философии как общекультурного процесса и дискурса в историко-эволюционном развитии некогда гомогенного центральноазиатского региона.

Что же касается непосредственно трактатов Аль-Фараби, посвященных анализу нравов и морально-этических нормативов «жителей добродетельных городов», то сегодняшний процесс модернизации национальной экономики, ставший катализатором перехода значительной массы казахов в урбанизированную среду существования, открывает перед исследователями широкий спектр вопросов, связанных с меняющимся социально-культурным ландшафтом и поведенческим стереотипом как «новых горожан», так и той части населения городов, которые считают себя автохтонами, сохраняющими субкультурные традиции и особенности этих городов.

В глазах исследователя трудов Аль-Фараби город представляет собой некий Амаркорд, запечатленный гениальным итальянским кинорежиссером Федерико Феллини в одноименной киноленте. Но вся трудность для него же состоит в переводе векторов своего внимания с «ретро» на «модерн». Вопрос в том, как перекодировать этические категории, выведенные Аль-Фараби в своих трактатах как императивные универсалии, и имплементировать их в «социальное тело» современного общества, остается открытым для казахстанских исследователей его общества.

Доклад доктора политических наук, главного научного сотрудника Института всемирной истории НАН Украины Рустем Жангожа на международном Фараби Форуме «Аль-Фараби и современность», посвященном 1145-летию со дня рождения Абу Насра Аль-Фараби, 550-летию Казахского ханства, 20-летию Конституции Республики Казахстан.

Масалимова А.Р.,

д.филос.н., профессор,
Казахский национальный университет имени аль-Фараби

Д.К. КШИБЕКОВ: «Я – ФИЛОСОФ, А У ФИЛОСОФА ДЕЛО ДО ВСЕГО…» (ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ)

15 декабря 2015 г. исполнилось 90 лет со дня рождения академика НАН РК, доктора философских наук, профессора Кшибекова Досмухамеда Кшибековича. В рамках чествования академика Д.К. Кшибекова Казахский национальный исследовательский технический университет им. К.И. Сатпаева провел конференцию на тему: «Казахская цивилизация: прошлое, настоящее, будущее». В рамках мероприятия обсуждались актуальные философские вопросы современности: «Исследования проблем философии в творчестве академика Д.К. Кшибекова; Философия истории Казахстана: государственность, политика, право; Кочевая цивилизация: культура, история, ценности; казахский менталитет: вчера, сегодня, завтра; Философия независимости: идея «Мәңгілік Ел» и идеология современного Казахстана».

Д.К. Кшибекова по праву величают патриархом казахстанской философии, он внес большой вклад в развитие казахской философии, культурологии, философии языка, истории кочевничества, национальной идеи Казахстана и др. Он является признанным авторитетом в отечественной философии, им опубликовано более 700 научных трудов, из которых более 50 монографий. Среди наиболее значимых опубликованных работ: «Национальная идея и идеология», «Философия истории и современность», «Речь и письменность», «Идея как исток творчества», «Культура и цивилизация», «Философия независимости» и многие другие. В соавторстве с профессором, доктором философских наук Сыдыковым У. Е. выпустил учебник «Философия», впервые изданный на казахском языке после получения независимости РК, который и сегодня востребован среди студентов вузов республики. Каждое из этих произведений в концентрированном виде отражает философию и мировоззрение ученого, имеет научную и идеологическую ценность.

У философа его жизненный путь, так или иначе, переплетен и обусловлен его мировоззренческими установками и ценностями. В этом смысле у Досмухамеда Кшибековича сложная, но очень интересная судьба и биография. Досмухамед Кшибекович с 18 лет служил в рядах Советской Армии, участник Великой Отечественной войны. С 1943-1945 гг. обучался в Батайском Военно-авиационном училище летчиков им. Серова, был

летчиком-истребителем. После войны закончил пединститут в г. Кзыл-Орде по специальности «История». Затем поступил в аспирантуру Института Философии Академии наук СССР в Москве. Он первый казах, который в 1950-1953 гг. написал и защитил кандидатскую диссертацию по философии на тему: «Уничтожение противоположностей между городом и деревней», под научным руководством академика Григория Глезермана.

После защиты он был направлен в Академию Наук Казахской СССР и стал одним из основателей философской школы в Казахстане. В его отделе работали Агын Хайруллович Касымжанов, Жабайхан Мубаракович Абдильдин, Касым Халиулинович Рахматуллин и многие другие, каждый из которых впоследствии стал известным и создал свою научную школу. Кшибеков в Казахстане стал одним из первых докторов философских наук (1965 г.), с 1967 г. – профессор. В 1972 г. был избран членом-корреспондентом Академии наук Республики, с 2003 г. – академик НАН Республики Казахстан.

Досмухамед Кшибекович Кшибеков в качестве члена диссертационного совета по защите докторских диссертаций участвовал в подготовке научных кадров и квалифицированных специалистов – докторов и кандидатов философских наук. При этом для него особую ценность всегда имела и имеет студенческая аудитория, быть педагогом, обучать студентов. В Казахском политехническом институте (ныне КазНТУ им. К.И. Сатпаева) начиная с 1964 г. на протяжении 32-х лет он успешно руководил кафедрой философии. И по сегодняшний день свыше шестидесяти лет является профессором кафедры социально-гуманитарных дисциплин КазНТУ им. К. Сатпаева. Читает лекции по философии студентам и магистрантам.

Досмухамед Кшибекович Кшибеков – философ-теоретик, придерживающийся четких научных позиций. К примеру, в одной из своих статей «Теоретические проблемы общественных наук» (Доклады Национальной Академии Наук РК, 2009, №4) он пишет: «Теория может быть научной или ненаучной, прогрессивной или консервативной, даже реакционной, – это другой вопрос. Но все равно на основе определенной теории общество выстраивается, определяется концепция развития, которая принимает более совершенную форму. И управлять таким обществом становится легче».

Ученый подчеркивает значение теории для общественного развития и обеспокоен тем, что после обретения Казахстаном независимости в стране сложилось ошибочное представление о роли теории для общественного развития. Будто бы интерес к теории – это возврат к тоталитарному прошлому. По мнению Кшибекова, отрицание теории приветствуется теми, кто пренебрегает научным управлением обществом. И как результат теория стала подменяться простым описательным подходом. Философ пишет, что в большинстве своем все перестали даже обращать внимание на то, кто и что пишет и из каких теоретических установок он исходит. В научных кругах стали редкостью научные дискуссии по проблемам развития и становления страны, так как отсутствуют определенные теоретические установки. «Теоретическая путаница стала обычным явлением в нашей жизни. В различных публикациях одни авторы пишут, например, что нужна не национальная идея, а национальная идеология; другие пишут, что идеология нам не нужна, так как она вредна, поскольку является порождением марксизма, а национализм является опорой независимости Казахстана». Нельзя не согласиться с философом в том, что управление обществом без теории равносильно управлению им вслепую, к тому же надо разбираться еще с самой теорией, поскольку не всякая теория нам нужна.

В повседневной жизни академик Кшибеков очень активный человек, ежедневно занимается спортом, ведет здоровый образ жизни и, в целом, очень коммуникабельная личность. В этой связи не могу не написать о том, что в своей многолетней жизни философ занимался не только наукой, но и развитием современной культуры Казахстана. Мало кто из современной молодежи знает факт из его жизни, связанный со знаменитым ансамблем «Дос-Мукасан». Интересно даже то, что долгое время название ансамбля связывали с его именем и называли – Досмукасан.

В действительности «Дос-Мукасан» – это заглавные буквы фамилий участников группы, и это название было закреплено решением парткома политехнического института, ныне Казахского национального университета имени Каныша Сатпаева, дабы не связывать с именем философа. Но, тем не менее, Д. Кшибеков сыграл свою положительную роль в жизни известного музыкального коллектива. Приведем выдержку из его статьи в газете Казахстанская правда «Как появился Дос Мукасан». «Я был тогда секретарем парткома. Было это в 1968 году. Ко мне подошел студент факультета автоматики и вычислительной техники Шарип Омаров с каким-то парнем

и сказал: «У нас на факультете сложились две группы, умеющие играть на электромузыкальном инструменте. Но комплект только один. Так нельзя, инструменты расстроятся. Нам нужен свой, собственный». Я попросил ректора университета профессора Ашима Курамбаевича Омарова помочь ребятам. Он ответил: «Это очень трудно. Необходимо 20 тысяч рублей. Мы на один комплект едва нашли деньги, а ты еще просишь. Откуда я такую сумму возьму?». На этом разговор, казалось, закончился. Скажу для сравнения, что в то время автомобиль «Волга» стоил не более 15 тысяч рублей. Через день я зашел в кабинет ректора по какому-то совершенно иному вопросу и увидел у него директора Текелийского горно-обогатительного комбината Ибрагима Едильбаева, которого давно знал и очень уважал. После взаимных приветствий я обратился к нему: «Послушай, Ибеке! В институте у нас много талантливых ребят, но не хватает средств помочь им. В порядке шефской помощи приобрети музыкальные инструменты». Он спросил: «Сколько они стоят?». Я говорю: «Примерно 20 тысяч рублей». Он, немного подумав, согласился. Так у нас в институте появился второй комплект инструментов. Одна группа, правда, со временем распалась. А «Дос-Мукасан», напротив, набирал обороты».

Д. Кшибеков отмечает, что «Дос-Мукасан» стал особым феноменом в культурной жизни нашей страны. «Дос-Мукасан» возник примерно в то же время, что и популярные ансамбли «Ялла» в Узбекистане, «Песняры» в Беларуси. Он стал близким сердцам миллионов слушателей, потому что в его исполнении по-новому зазвучали любимые народные песни. Ребята из ансамбля исполняли казахские песни, сохраняя все тонкости и нюансы, с потрясающей точностью соблюдая национальный колорит. И до сих пор на празднествах и тоях звучат песни «Дос-Мукасана».

Д. Кшибеков – истинный гражданин и патриот своей страны, переживающей за ее настоящее и будущее. По его мнению, нет земли лучше Родины и нет людей лучше, чем на Родине. В работе «Философия независимости» автор пишет, что нет на свете абсолютной независимости, как и абсолютной зависимости. Эти два понятия взаимосвязаны, независимость – это стратегия, а зависимость – тактика. Стратегия не меняется, а тактика – меняется. А тактика, изменяясь, должна помогать стратегии. В этом состоит диалектика независимости и зависимости.

По мнению академика Кшибекова, государство – это аппарат управления и воспитания, в основе которого лежит закон. Философ дает четкие определения касательно национальной идеи и идеологии. Он не отрицает, что это близкие понятия, но при этом не рассматривает их как синонимы. Национальная идея и идеология близки между собой, но смешивать их нельзя. «Национальная идея – это определенное чувство этноса, которое возникает на основе влияния окружающей природной среды и социальных факторов и формируется под активным влиянием языка, традиций, обычаев, истории, устного народного творчества. На формирование национальной идеи влияют и духовные, и биологические факторы».

В условия глобальных вызовов современности назрела необходимость переоценки содержания категорий в контексте исторического и духовного развития казахстанского общества. Рост национального самосознания, чувство национальной гордости за свою историю, культуру, язык, традиции, обычаи, должны не только способствовать сохранению, но и приумножению национальных ценностей. Для сохранения целостности и единства страны важными являются не только наличие материальных, но и духовных ценностей.

Казахстан может гордиться своими выдающимися историческими, политическими, общественными деятелями, учеными и педагогами. Среди славных сыновей нашей страны – академик Национальной Академии Наук Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор Досмухамед Кшибекович Кшибеков, аксакал казахской философской науки. Ему исполнилось 90 лет, и он полон энергии, творческого вдохновения и исканий. Пожелаем доброго здоровья, научных достижений и счастья в жизни. И в заключении, три жизненных принципа, которых придерживается сам философ, в качестве наставления для молодежи. Первое – никому никогда не завидовать и с удовольствием заниматься своим любимым делом. Второе – иметь в жизни цель и шаг за шагом к ней приближаться. Третье – уважать и почитать женщину.

Асқар Л.Ә.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.

ҰЛТТЫҚ ИДЕЯ ЖАРШЫСЫ

Еліміз тәуелсіздік алғаннан кейінгі ұлттық құндылықтарға деген бетбұрыс, сәйкесінше, қазақ философиясын ғылыми деңгейде қайта саралауға жаңа мүмкіндіктер ашты. Ол – бастапқыда, жеке тұлғалардың шығармашалығын, одан соң, белгілі бір кезең дүниетанымын зерделеумен сакбақтасып, сол тұлғаларды өзара салыстырмалы түрде қарастыру және әлемдік ойшылдармен компаративистикалық талдауменмен жалғасын тауып, соңғы уақыттарда ұлттық дүниетанымдағы философемаларды сараптаумен үйлесімін тауып, қазіргі таңда ұлттық идеяның бағдарларына қарай ойысып келеді. Осындай, іргелі зерттеулерге атсалысқан отандық ойшылдардың бірегейі – академик, философия ғылымдарының докторы, профессор Д. Кішібеков болатын.

Ойшыл әлемдік философия тарихын жете меңгере отырып, өзінің шығармашылығының соңғы уақыттарын қазақи ойтанымды тиянақты түрде зерттеуге арнады. Академик ағамыз, алдымен, «Ақиқат» журналында жариялаған «Қазақ – философ халық» атты мақаласында халқымыздың табиғатынан философ екендігін теориялық түрде дәйектеп берген болатын. Идеяда қазақтардың ойлау машығындағы өзіндік төлтума ерекшеліктері, обьективті және субьективті алғышарттары дәйектелген болатын. Бұл көлемі жөнінен шағын мақала болғанымен, мазмұны жағынан терең ойды меңзейтін, қазақтардың ойтанымының байыпты, парасатты екендігін негіздеп беретін құнды туынды еді.

Академик Д. Кішібеков «Көшпенділер қоғамы» деген терминді ғылыми айналымға енгізе отырып, халқымыздың көне тарихи тамырларына терең үңіліп, дала өркениетінің сан қырлы жақтарын философиялық деңгейде байыптаумен шұғылданды және оны әлемдік философия сахнасына шығарып берушілердің бірегейі атанды.

Ол «Қазақ менталитеті: кеше, бүгін, ертең» атты еңбегінде ұлтымыздың тарихи санасының қалыптасу эволюциясының терең қатпарларын, халқымыздың ой-сана деңгейінің биік белестерге көтеріліп келе жатқандығын оптимистік тұрғыдан байыптайды.

Табиғатынан сезімтал, ішкі дүниесі адамгершілік пен ғылыми ойлауға кенелген Досағамыз, өзінің өмірлік жолын философия ғылымының сан-салалы бағдарына арнаған еді. Ұлттық

сана деңгейін жоғары философиялық мәртебеге қалай көтеру қажеттіген терең түйсінген ағамыз – ұлттық таным-түсініктің қатпарларын байыпты ұғына алатын еліміздегі бірден-бір тұлға.

Ол қазақ философиясын зерделеуде дәстүршілдік пен жаңашылдықтың диалектикасы тәсілін орнықты пайдалана отырып, қазақи өмірді жаңашаландырудың өнімді тетіктерін де идея ретінде ұсынды. Ұлттық идеяны ғылыми-теориялық тұрғыдан негіздеу қажеттігін және оның бағдарларын философиялық тұрғыдан байыптаудың қағидаларын саралаған Д. Кішібеков бүгінгі таңда да өзінің шығармашалық арнасын әрі қарай кеңейтуде.

Қазақ халқында: «Елаға», «Дана», «Қария», «Ұлт ақсақалы» деген сияқты концепттер бар. Философия қауымдастығы үшін Досмұхамед Кішібекұлының парасаттылық, адамгершілік, интеллектуалдық бітім-болмысы осы сапаларды қамтып жатқандай сыңайлы.

Академик Д. Кішібеков қазақ тілінің, қазақи ойлаудың жанашыры ретінде ең алғаш «Философия» оқулығын қазақ тілінде сөйлетіп, оқырман қауымға ұсынғандығы ел есінде. Бұл оқулықтан сусындаған қазақ тілді оқырман қауым өмірмәнділік-философиялық ойтолғамдарды басшылыққа алып, қоғам өмірінің әрбір саласында өз жолын тауып жүр.

«Ғылым тарихы мен философиясы» атты қазақстандық ғылыми қауымдастық үшін аса маңызды болып саналатын оқулығында ағамыз кейбір философтар ескере бермейтін маңызды түйткілдерге мән берген. Әсіресе, еуропорталықтық көзқарастармен бүркемеленіп, айтылмай келген қазақи ғылым дамуындағы ерекше ойларға баса назар аударып, тереңірек зерттеп талдау жасаған. Осы еңбекте сонау түркілік көне дәуірден бастап, ХХ ғасырдағы Х.Досмұхамедовке дейінгі ғылым мен білімнің дамуын жаңаша көзқарас тұрғысынан байыптап берді.

Д. Кішібековтың ұлы философ-ғалым ретінде қалыптасуына шынайы өмірмәнділік жағдайлар ықпал етті. Досаға – Ұлы Отан соғысының ардагері. Өлім мен өмірдің арасында жүріп, Ж.П. Сартрша айтқанда, «шекаралық жағдайға» түскен ағамыз өмірдің мәнін терең түйсініп, экзистенциалдық тұрғыда ғұмыр кешуге құштарлығы артқандай.

Ф. Бэконның «Білім – күш» деген қағидасын ұстанымға алған академик ағамыз ғылыми ізденіс пен ұстаздықты үйлестіре отырып, өзінің шәкірттері мен өскелең ұрпаққа ұлттық идеяның нәрін сіңірудің жаңа бір жолдарын таба білді. Қазақстандық асқақ рухани тұлғамыз ұлттық идеяны қоғамның мәдени өмірінің әрбір саласынан таба біліп, өнерден де, спорттан да өзіндік бір төлтума философемасын тауып, шәкірттеріне бағдар беріп, теориялық тұрғыдан негіздеп берген болатын.

Д. Қонаев, Қ. Сәтбаев сынды қазақтың тұғырлы тұлғаларынан тағылым алған ағамыз олардың рухани-танымдық қабілетінен нәр алып, өзінің продуктивті, сыни, эвристикалық ойлау деңгейіне көтерілді. Ұлылардан тағылым алған ілімдерді жетілдірген Досағамыз оны ұрпағына да үлгі етіп қалдыра алды. Оның шынайы көрінісі – рухани-мәдени деңгейдегі ұрпақ тәрбиелеуден анық байқалады: ұлы – Тимур Кішібеков, келіні – Ғалия Құрманғалиева парасатты ойлау деңгейіне көтереліп, философия ғылымдарының докторы атағына ие болды.

Біз, Досмұхамед Кішібекұлы ағамызды қазақтың сайын даласындағы данышпандылықтың дарынды дара тұлғасы, ғақлиятты ой кешу үрдістерінің ерекше феномені ретінде бағалайтын ұрпақтарды бүгінгі қазақ даласының әр түпкірінен кездестіре аламыз. Сізге тағайындалған тағдыр – шығармашылық ой парасатын, адамгершілік пен терең ізгілік өмірдің үлгісін, эталонын, канонын өскелең ұрпақ «Бойтұмар» ретінде ұсынуға берген іспеттес.

Досаға Сізге, Қорқыт Атаның рухы қолдап ұзақ жасап, А. Иассауидің «төрттік эманациясы» тұғырнамасының жоғары деңгейіне көтеріліп, данышпандық кемелділікке көтерілуіңізді тілейміз!!!

Нұрышева Г.Ж.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
E-mail: gulzhikhan-nurysheva@yandex.ru

ХАЛЫҚҚА ҒЫЛЫМНЫҢ АҚИҚАТЫН ЖЕТКІЗУШІ

19 қараша – Дүниежүзілік философия күні. 2002 жылы ЮНЕСКО қараша айының үшінші бейсенбісіне тағайындаған бұл мереке қазір қанатын кең жайып, әлемдегі көптеген елдерде кеңінен аталып өтетін мерекеге айналды. Жұртшылықтың назарын философиялық мұраларды зерттеуге, адамзатты мазалаған сұрақтарды бірлесе талқылауға, жаңа идеялар тудыруға аударуды мақсат еткен осы күнге орайластырып ғылыми конференциялар, Дөңгелек үстелдер, әртүрлі басқосулар өткізу үрдісі қалыптасты. Бұл жиындарда философияның өткені мен бүгіні, даму көкжиектері, өзекті мәселелері қызу талқыланады.

Философия дүние мен адам өмірінің себептерін анықтауға бағытталған ғылым десек, оны түсіну қабілетіне рационалдық танымы, ақылды ойлау қабілеті мықты дамыған адамдар мен халықтардан тұратын қоғам ғана жете алады. Ал адамзат дамуының қай кезеңін алмаңыз, әсіресе қазіргі заманда, тобырда ақылдан гөрі сезімнің басым екендігі сөзсіз. Сондықтан да дамудың жоғары сатысына ақыл мен парасатты бәрінен жоғары қойған, тарихи мұрасын сақтай отырып, өзіндік қайталанбас философиялық жүйесін қалыптастырған қоғам ғана жете алады десек, артық айтқандық болмас. Философияның қоғам дамуындағы рөлі туралы қазақ философиясын зерттеудің негізін қалаушы ойшыл О.Сегізбаев: «...философиядан адамзаттың өзі онсыз адамзат ретінде қалыптаса алмайтын, ештеңемен алмастыру мүмкін емес пайда алуға болады» деп өте дәл айтқан болатын.

Ежелгі грек жұртында табиғат құбылыстарының алғашқы себептерін талдауға талпыныс, барлық ғылымдардың бастауы ретінде қалыптасқан философияның зерттеу объектілері, ізденіс өрісі қазір өте кең. Бірақ оның негізгі мәселесі – кезінде Сократ данышпан оған назарын аударып, күрт бетбұрыс жасаған, сол кезден бастап «мәңгілік» мәселелердің қатарына қосылған адам мәселесі, оның рухы, санасы, ойы, адамшылық келбеті, өмірінің мәні мен мағынасы, қоғамдағы орны мен рөлі, тұлға ретінде қалыптасуы және адамның санасына тыныштық бермей, терең ойға жетелейтін тағы басқа толып жатқан сұрақтар. Жаратылыстану ғылымдарының, өнер мен әдебиеттің танымдық-әдістемелік негізін қалыптастыратын философия ең әуелі адам туралы ғылым. Ортағасырлық университеттерде филосо-

фияның ең маңызды пән ретінде оқытылып, оны игермеген студентке өз саласын одан әрі зерттеуге тиым салынғаны да кездейсоқ емес. Яғни, философия адамның адамшылығын қалыптастыратын ғылым ретінде түсінілді. Мұхтар Әуезов ғұлама өте дұрыс байқағандай, философия «кең ақыл, терең қиял шығарған, адамның жанын тәрбиелейтін, жүрегін ағартып, адамшылығын арттырып, ақтылыққа сүйрейтін ғылым, .. адамшылық жолындағы қараңғы қалтарыстарды қолға ұстаған шамшырақ». Сондықтан да философияның адамзат атаулы өз жолынан адасқан қазіргі замандағы маңызы туралы айтудың өзі артық.

Бүкіл әлем оның мерекесін жыл сайын атап өтіп отырған осы ғылымның халқымыздың, еліміздің өміріндегі орны туралы қысқаша айтатын болсақ, философия қазаққа өте жақын ғылым. Кеңес заманында қалыптасқан қазақстандық философия мектебі Кеңестер Одағындағы санаулы үздік мектептердің қатарына қосылып, жаратылыстанудың философиялық мәселелері, ұлттық қатынастар, диалектикалық логика, Әбу Нәсір әл-Фараби мұрасын зерттеу және тағы басқа тақырыптар бойынша ауқымды ізденістер жүргізді.

Философия XX ғасырдың басында дағдарысқа ұшырағанда М.Әуезов: «...философия көркейеді. Көркейгендегі жемісін адам жаны қорек қылады» деп болжам жасаған болатын. Осы көркею жолына қазақ философиясы тәуелсіздік алғаннан кейін түсті. Кеңестік дәуірде философиялық туындылар негізінен алғанда идеологиялық сипатта жазылған болса, саяси еркіндікпен бірге келген ой еркіндігі қазақ халқының философиялық дүниетанымының терең, қайталанбас мәнін жарқыратып ашып, ұлттық ойлаудың нағыз үлгісін көрсетті. Мазмұны жағынан этикалық, экзистенциалдық қазақ философиясының шынайы табиғатын, оның Абай бастаған көрнекті тұлғаларының ойларын талдауға арналған керемет еңбектер дүниеге келді.

Әрине, басқа ғылымдардағы сияқты, философияда да қордаланып қалған мәселелер аз емес. Бірақ біз оларға философ ретінде «бәрі өткінші, бұл да өтеді» деген ұстаныммен қарап, күрделі мәселелерді біртіндеп шешуге ұмтыламыз. Қазір философ мамандығын қазақтың кемеңгер философтарының ісін жалғастырар, болашағынан үміт күттірер жастар таңдай бастады. Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-дың «Философия» мамандығының бакалавриатында, магистратурасы мен PhD докторантурасында оқитын олардың «ғылымдардың ғылымы, даналардың данасы, өнерлердің өнеріне» (әл-Фараби) қызығушылығы мол. Қазақ, орыс, ағылшын тілдерін меңгерген жастарымыз отандық ұстаздарының ғана емес, АҚШ, Германия, Франция, Грекия, Финляндия, Корея, Түркия, Ресей және тағы басқа елдердің ғалымдарының дәрістері арқылы философияның ғажайып дүниесіне терең бойлап, шетелдік тағылымдамалардан өтуде. Жастар 70 жылға жуық тарихы бар кафедра ұстаздарының басшылығымен «Мәңгілік ел» идеясы, қазақ философиясы, Әбу Нәсір әл-Фараби мұрасы сияқты тақырыптардан бастап, қазіргі заманғы философиясының саналуан бағыттары бойынша ізденістер жүргізіп отыр.

ҚазҰУ – XII ғасырда Еуропада негізі қаланған, ғылым мен білім беру үдерістерін үйлесімді тоғыстырған классикалық университеттердің жақсы үлгісі. Өз қызметін осы үлгіге лайықты түрде ұйымдастыруға ұмтылған кафедра оқытушыларының мақалалары Томсон, Скопус қорына кіретін жоғары рейтингті журналдарда жарық көре бастады. Ғылым және Білім Министрлігінің гранттық қаржыландыруына ие болған ғылыми жобалар аясындағы ізденістер де табысты жүргізіліп отыр. Кафедра магистрлер мен PhD докторларды бірлесе дайындау ісінде көптеген шетелдік университеттермен жақсы байланыс орнатты. Тек соңғы бір жылдың ішінде АҚШ-тың Техас Технологиялық университеті, Түркияның Едитепе университеті, Ресей Ғылым академиясының Философия Институтымен ынтымақтастық туралы келісімшарт жасалып, Урал Федералдық университетінің философтарымен бірлесе отырып, қосдипломдық білім беру ісі қолға алынды. Түркі дүниесінің ғұламасы Әбу Нәсір әл-Фарабидің философиялық мұрасын Еуропа ғалымдарының зерттеуі кафедра профессорларының қызығушылығын тудырып, Финляндия ғалымдарымен бірге жаңа ғылыми жоба жоспарланып отыр.

Кафедра ұжымы университет ректоры, академик Ғ.Мұтанов ұсынған «Al-Farabi university smart city» жобасының рухани платформасын дамытуға үлкен үлес қосып отыр. Бұл жобаның әлемде қалыптасқан 150-ден астам «ақылды қала» жобаларынан ерекшелігі – осы қалада өмір сүріп отырған адамның руханилығына басты назар аударуы екендігін атап өткен жөн. Яғни, философтардың бұл салада атқарар істері ұшан-теңіз.

Белгілі ғалым М.Вебер философқа «халыққа ғылымның ақиқатын жеткізуші» деп дәл сипаттама берген еді. Тағы да оның сөздерімен айтсақ, «бір іске тапжылмай қызмет еткен адам ғана тұлға бола алады» деген ұстанымнан айнымаған әріптестерімді, өмірге деген философиялық ойлау оның ұлттық сипатының ажырамас бөлігі болып табылатын бүкіл қазақ халқын бүгінгі мерекемен құттықтай отырып, жарқын идеялар, шығармашылық табыстар тілеймін!

Карипбаев Б.И., Солощенко П.П.

Карагандинский государственный университет имени академика Е.А. Букетова,
Республика Казахстан, г. Алматы

ЮБИЛЕЙ КАК ФОРМИРОВАНИЕ НОВЫХ СМЫСЛОВ (К 20-ЛЕТИЮ ФАКУЛЬТЕТА ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ КАРГУ ИМ. Е.А. БУКЕТОВА)

Юбилейная дата – 20 лет со дня образования в Карагандинском государственном университете им. академика Е.А. Букетова факультета философии и психологии и посвященная этому событию международная научно-практическая конференция «Традиции и перспективы социогуманитарного дискурса в Центральном Казахстане» предоставили ученым из Казахстана, России, Беларуси, Китая, США, Болгарии, Словакии замечательную возможность обсудить актуальные вопросы современного развития гуманитарных и социальных наук и соответствующего им образования. Сама идея классического университета, неотъемлемой частью которого является философский факультет, подразумевает объединение субъектов научной деятельности по принципу свободной коммуникации и отказ от ограниченно-профессиональной, узко-прагматической образовательной деятельности студентов. Университет выполняет свою ценностную, мировоззренческую функцию лишь постольку, поскольку в нем реализуется такая ценностная установка, как свободный поиск истины сообществом преподавателей и студентов, свободное научное исследование, помогающее «дать себе отчет в конечном смысле собственной деятельности» (М. Вебер). Именно в такой атмосфере создаются условия для формирования личности, способной к глубокой рефлексии относительно душевных, духовных, этнических, религиозных, культурных констант нашего времени, личности, способной к осмысленной корректировке этих аксиологических координат.

Неслучайно, открывая 23 октября 2015 года программу конференции, действующий декан факультета философии и психологии, доктор философских наук, профессор Б.И. Карипбаев обратил внимание на то, что в современном научном сообществе слишком большое значение придается позитивистским, прямым методам выхода из возникающих ситуаций социального диссонанса. При этом игнорирование гуманитарных дискурсивных практик, социокультурной составляющей может привести к необратимым последствиям. Социогуманитарный дискурс в этом смысле может стать тем безусловным человеческим основанием выхода из кризиса во всех его проявлениях. Поэтому столь важное место в современном социогуманитарном знании

отводится вопросам гуманизации образования. Современному образованию нужны такие ценностные ориентации, которые бы действительно расширяли возможности каждого человека, делая его самоцелью. Но не внешние условия-стимулы, а внутренние мотивы-установки, благодаря которым человек не мог и не хотел бы быть редуцирован к потребностям общественного производства, не терял бы себя как свободную индивидуальность, а становился ею.

Выступление первого декана факультета доктора философских наук, профессора Б.Е. Колумбаева было связано с размышлениями о стратегической задаче, стоящей перед факультетом с момента его создания и связанной с активизацией человеческого фактора и духовным подъемом человека. Обычно человеческий фактор отождествляют с отдельными индивидами, с их потребностями, интересами, целями. Такой подход присутствует в экономической реформе, развитии хозяйственной кооперации субъектов производства, индивидуальной трудовой деятельности. Однако он имеет свои пределы, поскольку человеческий фактор не может быть сведен к отдельному индивиду (анонимному в своей усредненности), а есть человек во всем богатстве его общественно-деятельностной сущности. Проблема в том и заключается, чтобы эмпирически отдельный индивид по созданию всех необходимых условий выступил как духовно конкретный человек в деятельности, общении и творчестве.

Исходя из этого, под активизацией человеческого фактора следует понимать не только движение к отдельному индивиду через предоставление ему условий, выработку стимулов, формирование мотивов деятельности, но и становление индивида как личности, освобождение «внутреннего человека». Первое означает создание объективных предпосылок активизации человеческого фактора, второе – раскрытие самих возможностей человека, его духовный подъем. Таким образом, существование человека должно обернуться сущностью, свобода – необходимостью, бытие – сознанием. Главное здесь – последовательность в активизации человеческого фактора, в чем, собственно, и заключается миссия факультета философии и психологии.

Один из ведущих ученых факультета доктор философских наук, профессор В.С. Батурин в своем выступлении органично соединил ретроспективный взгляд на историю факультета с размышлениями о его будущем. По его утверждению, сам факт появления подобного рода факультета в составе вуза, не относящегося к разряду столичных, уже может быть назван неординарным. Равно, как и то, что именно Караганда стала местом прописки второго университета на территории Казахстана в его историческом советском прошлом. Возможность появления подобного факультета во многом связана и с другим проявлением фактора неординарности. Действительно неординарным человеком был его первый ректор – академик Е.А. Букетов. Среди качеств, традиционно характеризующих собой неординарного человека, как необыкновенный, незаурядный, выдающийся можно назвать еще множество и других, которые были ему органически присущи.

Талантливый ученый, умелый организатора науки и образования, человек высочайшей эрудиции и впечатляющего обаяния, Е.А. Букетов внес неоценимый вклад в становление и развитие Караганды не только в качестве крупнейшего в республике индустриального города, но важнейшего центра вузовского образования, науки и культуры. Этому во многом способствовало то, что для него главной стратегической целью являлось ярко выраженное стремление на базе бывшего педагогического института создать университет подлинно классического образца, где образование, наука и гуманизм являлись бы основополагающими приоритетами, и не только при подготовке молодых высококвалифицированных специалистов, но и при формировании их духовного мира, воспитании у них высоких моральных, патриотических и чисто человеческих качеств. Это должен был быть университет, по своей сути в полном смысле соответствующий латинскому слову Universum, то есть «Вселенная».

Следует отметить, что объектом его особого внимания являлся качественный рост состава преподавателей-обществоведов. Показательным в этом отношении может быть, к примеру, кафедра философии, которую с 1974 года по 1992 год возглавляла доктор философских наук, профессор Р.А. Клещева. При этом она не только не останавливалась на достигнутом сама, но и создавала условия для научного и творческого роста своих коллег, поддерживала молодых ученых, утверждая идеалы бескорыстия, добросовестности и высокого профессионализма. Все это, несомненно, способствовало тому, что под ее непосредственным руководством было защищено 9 кандидатских диссертаций, а 4 человека из этого коллектива стали в дальнейшем докторами философских наук.

Следующим логическим ходом в окончательной реализации идеи о появлении факультета подлинно университетского статуса явилось открытие в 1993 году на историческом факультете отделения философии. И здесь главная заслуга в его открытии, вне всякого сомнения, принадлежит являвшемуся на тот период времени ректором университета профессору Ж.С. Акылбаеву. Именно он приложил максимум усилий, чтобы факультет был открыт.

Сегодня, когда система образования стоит перед необходимостью решения проблем, связанных с поиском путей и способов формирования совершенно иной и культуры мышления, именно философский факультет продолжает поиск путей и способов формирования качественно иной рефлексивной культуры мышления, ведет разработку стратегий по овладению иной культурой организации любого вида деятельности вообще.

Заведующий кафедрой философии Омского государственного университета имени Ф.М. Достоевского доктор философских наук, профессор В.И. Разумов, поздравив факультет с юбилеем и напомнив о давнем плодотворном сотрудничестве между КарГУ и ОмГУ, предложил вниманию участников конференции опыт формирования интеллектуальноемкой инновационной деятельности на примере разработки организационно-деловой игры инсейфинг. Актуальность предлагаемой формы научной коммуникации определяется тем, что кризисные ситуации, начавшиеся в конце XX в. и усиливающиеся в XXI в., связаны с возрастающим рассогласованием между декларируемыми переходом к стратегиям интенсивного развития, основанного на инновациях и кризисными явлениями, наблюдающимися в науке и в образовании.

На начало XXI века для фундаментальной науки накапливается все больше болезненных вопросов. Отсутствуют надежные, достаточно корректные в научном отношении гипотезы, объясняющие происхождение жизни, человека, общества. Социальные и экономические науки с момента своего появления сталкиваются с фундаментальными вопросами о статусе законов, регулирующих хозяйственные и социальные процессы. Гуманитарные науки, к сожалению, с конца XX века мало влияют на ускоряющийся рост насилия в обществе, усиление рассогласований, непонимания разными субъектами друг друга.

Относительно образования сложно не обнаружить не только эффекты девальвации дипломов, но и в целом снижение его эффективности. Большое число молодежи во всем мире, оканчивая даже престижные ВУЗы, только через непрямые механизмы используют высшее образование инструментом повышения качества жизни. Таким образом, от второй половины XX в. наблюдается дрейф образования в направлении обслуживания функций занятости и социализации, политической лояльности в обществе. Вероятно, наука и образование становятся более «цивилизованными» областями в рамках диверсификации занятости последних десятилетий.

Вместе с тем, стагнация в науке и образовании носит угрожающий для развития общества характер. Без интеллектуальной революции человечеству невозможно перейти в новую эпоху, характеризующуюся установкой на интенсивное инновационное развитие, где будет достигнут эффект конвергенции технологий, как установка на симбиоз на дополнение High-Tech/High-Hume. В указанном направлении ключевое значение приобретают новые интеллектуальные технологии, возникающие в процессах интеграции науки, образования, проектирования. Фактически, здесь ставится вопрос о сосредоточении усилий над разработкой новых интеллектуальных технологий. И в этом отношении Инсейфинг показал эффективность своего применения в образовании, позволяя соединять учебный процесс в любой области с элементами научного исследования и проектирования.

О том, что именно представители социогуманитарного знания ответственны за разработку позитивного социального учения о современном обществе, опирающегося на широкие конкретные социальные исследования и учитывающего воздействие ценностно-практических факторов на познавательный процесс, говорил в своем выступлении доктор исторических наук, профессор, декан факультета информационных технологий и управления Башкирского государственного аграрного университета Р.М. Зиязетдинов. Он подчеркнул, что начавшееся в 2010 году сотрудничество с факультетом философии и психологии КарГУ имени академика Е.А. Букетова позволяет ученым БашГАУ, участвуя в совместных конференциях, рассматривать свои естественнонаучные исследовательские программы в контексте социального бытия науки, включающего аксиологические факторы в состав объясняющих положений. Кроме того, студенты, принимая участие в тематических конференциях различных направлений и в конкурсах исследовательских работ, проникаются мыслью о коррелятивной взаимозависимости человека, общества и природы. Это тем более важно, что в условиях современной цивилизации

взаимозависимость, коррелятивность отношений человека с природой приобрели всеобъемлющий характер. Возникшая принципиально новая ситуация, требующая глубокого осознания человеком своих целей и результатов преобразующей деятельности в рамках современной научно-технической культуры, должна быть в полной мере подкреплена соответствующей культурой разумной и гуманной организации человеческой жизни, общественных и межличностных отношений.

Роль факультета философии и психологии КарГУ имени академика Е.А. Букетова в развитии социологической науки в Центральном Казахстане отметил в своем выступлении доктор социологических наук, профессор кафедры теории и истории социологии Санкт-Петербургского государственного университета Н.А. Головин. Происходящие в обществе изменения являются следствием взаимодействия разнонаправленных сил и различных тенденций, и конечный результат в большинстве случаев не совпадает с целями, которые люди перед собой ставили. На этой основе становится возможным понимание и научное объяснение деятельности людей. Значение социологического взгляда на общество заключается в том, что общество как сложноорганизованная система обладает такой важнейшей характеристикой, как целостность. И чтобы сохранить себя как целостность, оно должно постоянно удовлетворять свои потребности, в первую же очередь потребности людей, которые имеют объективный и вместе с тем исторически изменчивый характер. Степень удовлетворения этих потребностей выступает самым наглядным доказательством эффективного функционирования общества как системы. Готовя специалистов в области социальных наук, факультет философии и психологии выполняет важную миссию – создает условия для появления новых форм социального управления, основанных не на механическом исполнении правил и норм, а на реагировании на запросы людей и конкретные ситуации, возникающие в общественной жизни и деятельности.

Дискуссии и обсуждения докладов участников конференции еще раз подтвердили базовое значение социогуманитарного знания как основного ресурса самоконструирования общества. Решающее значение социогуманитарного знания для общественного развития заключается в том, что именно благодаря ему происходит конструирование социальных институтов и идентичностей. Институты и идентичности не могут быть продуктом математических или физических формул и их нельзя вывести путем химических реакций или вырастить в какой-то колбе. Они являются результатом дискурсивных усилий и создания больших нарративов о мире, об обществе, о человеке, о смысле жизни, об идеалах труда и успеха.

Социокультурные знания являются конститутивными для общества, но такую функцию они могут выполнять, лишь достигнув определенного объема и уровня сложности достаточных для формирования институтов и идентичностей. Сложность социокультурных знаний, их многослойность, которую нельзя полностью эксплицировать и выражать в сжатом формализованном виде, проявляется и в том, что их нельзя просто заимствовать их нельзя передать как набор простых технических формул. Важнейшим условием дальнейшего цивилизационного развития становится умение самого человека выбирать наиболее разумный способ достижения своего индивидуального и социального благополучия, противодействуя всевозможным деструктивным вызовам современной цивилизации. Для создания условий, помогающих развиваться данному умению на всех уровнях социальной практики, резюмировали в итоговой резолюции участники конференции, необходимо реализовывать принцип, признающий за каждым членом общества способность к самостоятельному овладению универсальным, деятельностным способом взаимосвязи с окружающим миром, что позволит каждому человеку стать активным участником современных социальных преобразований.

Не подлежит сомнению тот факт, что система образования в современных высокоразвитых в социально-экономическом отношении странах – это структурно разветвленный и дифференцированно многоуровневый социальный институт, выполняющий важнейшую роль в социализации человека, в его подготовке к получению того или иного социального статуса, в овладении соответствующей профессиональной функцией в общественном производстве, в стабилизации, интеграции и совершенствовании общественных подсистем. Значение образования для поступательного цивилизационного развития постоянно возрастает, поскольку усложнение всех форм социальной жизни, внедрение высоких технологий в общественное производство и повседневную жизнь требуют от каждого члена общества сознательного и ответственного отношения к результатам своей деятельности.

В такой социальной ситуации объемы полученных знаний уже не являются главными по-

казателями качества образования. На смену им приходят такие требования, как сформированность устойчивой мотивации познания, сформированность надпредметных способов учебной деятельности с тем, чтобы каждый мог самостоятельно учиться всю жизнь. Целью же образовательной деятельности становится формирование методологической культуры, которая позволяет переходить от механического осуществления учебного процесса к осознанию собственной деятельности, делает неразрывными деятельностные и понятийные аспекты процесса познания.

По своей сути образование имеет целью не просто подготовить узкого специалиста, но и сформировать человека, способного самостоятельно мыслить и ориентироваться в мире, свободного от догм, умеющего отличать частные и общечеловеческие ценности, высоконравственного и политически зрелого. Вот почему гуманизация образования не только важнейшее, но и первейшее дело.

Поэтому, подводя итоги научного форума, посвященного 20-летию факультета философии и психологии КарГУ имени академика Е.А. Букетова, участники конференции с удовлетворением констатировали, что руководство университета в лице ректора, профессора Е.К. Кубеева делает все необходимое как для сохранения фундаментальных традиций развития социогуманитарного знания в Центральном Казахстане, так и формирования нового когнитивного потенциала классического университета в современных реалиях.

Асқар Л.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.

ТҰЛҒАЛЫҚ БОЛМЫСЫНА МОРАЛЬДЫҚ МҰРАТЫ ҮЙЛЕСКЕН ОЙШЫЛ

Қазіргі жаһандану кезеңіндегі адамзаттың рухани-мәдени келбетін сараптаушы ойшылдар адам бойындағы «өнегелілік құлдырау», «моральдық вакуум», «рухани дағдарыс» жөнінде дабыл қағып жүр. XIX ғасырдағы көрнекті философ О. Шпенглердің «Еуропаның ақыры» еңбегінде қозғалған дағдарыстардың қатарына адамгершілік тұрғыдан алынған кері кетулер де жатқызылады. Осындай этикалық регресс мәселесін жете түйсінген және одан шығу мен рухани кемелденудің тетіктерін жүйелі түрде зерделеген алғашқы қазақ философтарының біреегейі – Ғалихан Ғаламғалиұлы Ақмамбетов болатын.

Ол өзінің Кеңес дәурінде-ақ, жарық көрген «Проблемы нравственного развития личности» деп аталатын іргелі туындысында моральдың адам өміріндегі алатын орны, жеке моральдік сана және оның табиғаты, тұлғаның өнегелілік әлемі сияқты қомақты және бүгінгі таңда да көкейкесті болып есептелетін жалпыадамзаттық руханиятты зерделеуге бет бұрып, өзінің келелі ойларын әлемге паш етті. Оған Франция, Чехословакия, Ресей университеттерінде оқыған дәрістері дәлел бола алады.

Негізінен орыс тілінде бірнеше рет басылым көріп, кейіннен әлемнің көптеген тілдеріне аударылған осы сүбелі еңбегінде Ғалекең адам іс-әрекетінің моральдық мұраттары мен игі қасиеттерін өнегелік тұрғыдан бағалауға мән берді, өнегелік прогресс адам бостандығымен тікелей байланысты екендігін негіздей алды, тұлғаның өнегелік әлеміне қатысты – моралдық сенім, өнегелік сезім мен дағды сияқты іргелі этикалық категорияларды ғылыми-теориялық тұрғыдан негіздеп, тәжірибелік қолданыс аясын кеңейтті.

Жалпы адамгершілік құндылықтардың әр қырына талдау жасап, оның философиялық, психологиялық, әлеуметтанулық, педагогикалық негіздемелерін саралады. Платон, Аристотель, Эпикур, Спиноза, Кант, Гегель сынды әлемдік классикалық этикалық ой-сананы түбегейлі зерттеген отандық ғалымымыз қашанда қазақ руханиятындағы адамгершілік мәселелерін де назардан тыс қалдырмады.

Оның рухани-адамгершілік пайымдаулары ұлтымыздың тарихындағы – Әл-Фараби, А. Яссауи, Ж. Баласағұн, М.Қашғари т.б. түркілік ойшыл тұлғалардан бастау алған өнегелілік туралы толғаныстармен, жыраулық дәстүр руханиятымен сабақтасқан,

салт-дәстүр мен әдет-ғұрпымыз арқылы қордаланып жүйкеленген ізгілік мұраттарымен және Абай мен Шәкәрім сынды тұлғалардың парасаттылық туралы ғақлиятты ой кешулерімен келіп үндесіп жатты.

Танымал философ-ғалым Ғ. Ақмамбетов өзінің шығармашылығында этикалық категориялардың әрқайсысына ерекше тоқталып, өзіндік төлтума түсініктерін талдай отырып, адамзаттың моральдық келбетін онтологиялық тұрғыда ашып берді. Өнегелілік сананы зерттеу қоғамдық және жеке тұлғалық моральдық сананы қалыптастыру мен оның практикалық жақтарын сараптамалауға алып келетіндігін толыққанды түйсінген ғалым ағамыз оның өзіне-өзі мақсат ғана емес екендігін ескеріп, тұлғаның бағытты қалыптасуындағы орнының ерекше болатындығына айрықша назар аударды.

«Қарапайымдылық – адамның өнегелілігі мен жалпы мәдениетінің жоғары көрсеткіші, ол жолдастарының пікірлерімен санасып отыруға міндеттейді, өзіне талап қоя білушілік пен өзінің қателігін мойындаудан ешқашан қорықпауға шақырады», – деп байыптаған пікірлеріне сәйкес, өзінің жеке тұлғалық болмысы мен тұтас өмірін игілікке толы рухани-ізгіліктілік арнасына бұрды. Сөйтіп, ғылым мен адамгершіліктің тұтастанған табиғатының үлгісін өзінің «Мені» арқылы өзгелерге жариялаудан танбады. Ғалым ағамыз Тұлғаның жеке рухани сапаларының сан қырлы табиғатын зерделеуге және оны қалыптастырудың мәдени-әлеуметтік тетіктерін ұсынуға аса мән берген еді. Фәни өмірінде (ағамыз 80 жасқа екі-үш айдай ғана жетпей дүниеден озған еді) адамның ішкі рухани-танымдық-адамгершілік деңгейінің асқақ болуы қажеттігін берік ұстанып, оны шынайы императивке айналдырды, әрбір адам қиыншылыққа кезіккен сәттерде де мәселені парасаттылық рухымен шеше білудің өзіндік бір үлгісін жасап берді.

Л.М. Архангельский, О.Н. Крутова, А.И. Титаренко, В.П. Тугаринов, А.Ф. Шишкин сияқты Кеңестік дәуірдегі ресейлік ғалымдармен қатар Қазақстанда этика мәселелерімен арнайы шұғылданушылардың бірі ретінде танымал болған ойшыл-ғалым Ғ. Ақмамбетов өзінің шығармашылық ізденісі мен еңбекқорлығы арқасында биік ғылыми белестерге көтерілді.

Ол жүзден астам ғылыми еңбектердің, соның ішінде 12 жеке және ұжымдық монографиялардың авторы. Ғалихан Ғаламғалиұлының негізгі шұғылданатын ғылыми зерттеу нысаны философиялық білімдер жүйесіндегі этика ілімінің салалы мәселелерін қамтығанымен, кейіннен ол құқықтың философиялық түйткілдері төңірегінде де жемісті еңбек етті. Осы бағытта маңызды ғылыми нәтижелерге қол жеткізе отырып, Ғ.Ақмамбетов еліміздің құқық философиясының қалыптасуына өзіндік қомақты үлесін қоса алды. Оған «Личность как этическая проблема», «Право и мораль» деп аталатын іргелі монографиялары куә.

Еңбек жолын мектепте ұстаздық етуден бастаған ағамыз Қазақстан ғылым академиясының философия және құқық институтында кіші, аға ғылыми қызметкері (1963–71), сектор және бөлім меңгерушісі (1976–95), ҚазМУ-да кафедра меңгерушісі (1971–76), Қазақ мемлекеттік заң институтында құқық философиясы кафедрасының меңгерушісі (1995-2000) қызметтерін атқарып, 2000 жылдардан бастап, өмірінің соңына дейін әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық Университетінің әлеуметтану және философия кафедраларында құрметті профессор қызметін атқарды.

Кезінде Ғ.Ақмамбетов толғаған руханияттық мәселесі бүгінгі таңдағы қазақ қоғамы, әсіресе, жастарымыз үшін үлгі-өнеге боларлықтай маңызды әлеуметтік тақырып ретінде өзіндік өзектілігін жоғалтқан жоқ. Шындығында да, қазіргі кездегі еліміздегі моральдық дағдарыстардың алдын алатын нақты тұжырымдамалардың ұсынылмауы жағдайында – ғалым ағамыздың іргелі идеяларын тиянақты түрде қайта зерделеу мен оны қоғам өмірінде тиімді пайдалана білу кезек күттірмейтін мәселелер санатына енеді.

АВТОРЛАР ТУРАЛЫ МӘЛІМЕТ

Абдрасилова Г.З. – философия ғылымдарының кандидаты, философия кафедрасының доценті, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Бухаев А.Н. – философия ғылымдарының кандидаты, философия кафедрасының доценті, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Алтаев Ж.А. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Амиркулова Ж. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Джаамбаева Б.А. – философия ғылымдарының кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Жолдасбек А.Е. – философия кафедрасының магистранты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Джекебаева М.А. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Дюсенова Н.К. – С.Ж. Асфендияров атындағы Қазақ ұлттық медицина университеті

Турсунбаева С.Д. – С.Ж. Асфендияров атындағы Қазақ ұлттық медицина университеті

Доскожанова А.Б. – PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Нұрышева Г.Ж. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Төлеубеков А.С. – Халықаралық ақпараттық технологиялар университеті

Ибжарова Ш.А – философия ғылымының кандидаты, доцент, Almaty Management University

Исмагамбетова З.Н. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Галиев А.А. – профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Баткалова К. – PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Малгараева З.Б. – философия ғылымдарының кандидаты, Қазақ гуманитарлық-заң университеті

Касабеков С.А. – философия ғылымдарының кандидаты, Қазақ гуманитарлық-заң университеті

Мырзабеков М.М. – Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

Сүлейменов П. – философия ғылымдарының кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Борецкий О.М. – философия ғылымдарының кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Ким Л.М. – философия ғылымдарының кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Қарабаева А.Г. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Исмагамбетова З.Н. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Раев Д.С. – философия ғылымдарының докторы, профессор, Абылай хан атындағы Қазақ халықаралық қатынастар және әлем тілдері университеті

Борбасова Қ.М. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Альджанова Н.К. – PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Манасова М.М. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Мұханбет А.А. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Кенжебаева С.К. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Мантаева Т.С. – PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Молдабеков Ж.Ж. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Өмірбекова А.Ө. – доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Қаңтарбаева Ж.Б. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Тәттібек Н.М. – философия кафедрасының магистранты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Галия Темиртон (Садыкова) – PhD докторы, Қазақстан Республикасының Орталық мемлекеттік мұражайы

Омарова С.Т. – Л.Н. Гумилев атындағы Евразиялық ұлттық университет

Таирова Б.Л. – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразиялық ұлттық университеті

Алтмышбаева Дж.А. – Қырғыз – Ресей славян университеті

Иоганн Рау – профессор, Бундесвер Кардрес Жетекші академиясы

Нурышева Г.Ж. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Раимжанова А. – Мәдени дипломатия институтымен серіктестіктегі Бухарест Университеті

Рустем Жангожа – Украина ұлттық ғылым академиясы

Масалимова А.Р. – философия және саясаттану факультетінің деканы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Асқар Л.Ә. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Карипбаев Б.И. – Е.А. Букетов атындағы Қарағанды мемлекеттік университеті, философия және психология факультетінің деканы

Солощенко П.П. – Е.А. Букетов атындағы Қарағанды мемлекеттік университеті

МАЗМҰНЫ–СОДЕРЖАНИЕ

1-бөлім Раздел 1
Философия Философия

Абдрасилова Г.З., Бұхаев Ә.Н.
Адами капитал қалыптастырудағы ұлттық рухани мұраның рөлі 4

Алтаев Ж., Амиркулова Ж.
Қазақ философиясының методологиялық негіздері 10

ДжаамбаеваБ.А., Жолдасбек А.Е
Философское осмысление К.Поппера и теория развития знания 18

Джекебаева М.А., Дюсенова Н.К., Турсунбаева С.Д.
Адам еркі мен тағдырының өзара байланысы 28

Doskozhanova A.B., Nurysheva G.Zh., Tuleubekov A.S.
Essence of intellect and logic in the farabian tradition 36

Еділбаева С.Ж., Рамазанова А.Х.
Ж-Ф. Лиотардің постмодернистік білім және ғылым тұжырымдамасы 42

Ибжарова Ш.А.
Образы человека и концептуальные подходы к определению целей образования
в западной философии: греческий этап 50

Исмагамбетова З.Н., Галиев А.А., Баткалова К.
Экзистенциальная семиотика Э. Тарасти (На основе анализа Eero Tarasti
«Seinund Schein: Explorationsin Existential Semiotics» (De Gruyter Mouton, 2015)) 60

Малгараева З.Б., Касабеков С.А., Умирзакова Л.А.
Философия суфизма Ходжи Ахмеда Ясави как основа исламского мировоззрения тюрков 66

Мырзабеков М.М.
Матуриди ілімінің қалыптасу алғышарттары және Әбу Мансур әл-Матуридидің өмір сүрген ортасы 76

Сүлейменов П.М.
Қазақстандағы діни сананың эволюциясы 84

Tanabayeva A.S., Alikbayeva M.B.
Al-Farabi:about philisophy and religion 90

2-бөлім Раздел 2
Мәдениеттану Культурология

Борецкий О.М., Ким Л.М.
Мракобесие и деструктивная религиозность в современной культуре: «верую, ибо абсурдно» 98

Борбасова Қ.М., Альджанова Н.К.
Қазақ киіз үйінің этно-белгілік жүйелері 108

Карабаева А.Г., Исмагамбетова З.Н., Аубакирова С.С.
Роль масс-медиа, Интернета в распространении философии и ценностей толерантности 116

Манасова М.М., Мұханбет А.А., Кенжебаева С.К.
Әлемдік астаналардың мәдени дамуын компаративистік талдау 124

Мантаева Т.С.
Көшпелі кезеңдегі тұлғалық бейнелер 134

Молдабеков Ж.Ж., Мантаева Т.С.
Қазақ көркем мәдениетіндегі тұлғалық даралану үдерістері 144

Мұқан Н., Дузелбай А.
Қытайда ислам дінін қабылдаған этникалық топтар 156

Нұрсұлтан Е., Еркебай А.С.
Қазақ сахнасындағы шетел пьесаларының бүгінгі интерпретациясы 164

Өмірбекова А.О., Кантарбаева Ж.У.
Қазіргі мәдениеттегі ұлттық құндылықтар мәселесі 170

Раев Д.С.
Қазақ би-шешендері: «ел бірлігі» тұғырнамасының теориялық-әдіснамалық негіздері 180

Тәттібек Н.М.
Жаһандану және заманауи мәдени кеңістіктегі құндылықтар өзгерісі 190

Темиртон Г. (Садыкова)
Культурная интеграция: синергетика как междисциплинарное методологическое основание изучения 196

3-бөлім Раздел 3
Саясаттану Политология

Лукпанов А.И.
Казахское ханство как политический феномен 204

Омарова С.Т.
Роль государства в становлении и развитии инвестиционных отношений в Республике Казахстан 214

Таирова Б.Л., Малгараева З.Б.
Ел билеу үрдісіндегі түрік – моңғол шежіресінің қоғамдағы орны 222

4-бөлім Раздел 4
Шетел басылымы Зарубежные публикации

Алтмышбаева Дж.А.
Рациональность и иррациональность в истории становления кыргызской философской мысли 230

Иоганесс Рау, Нурышева Г.Ж., Рамазанова А.Х.
Фридрих Ницше: естественность становления и вечное возвращение 238

Raimzhanova A.
Power and its forms: Hard, Soft, and Smart 244

5-бөлім Раздел 5
Ғылыми өмір Научная жизнь

Рустем Жангожа
Нравы жителей добродетельного города – универсалии 254

Масалимова А.Р.
Д.К. Кшибеков: «Я – философ, а у философа дело до всего…» (штрихи к портрету) 257

Асқар Л.
Ұлттық идея жаршысы 260

Нұрышева Г.Ж.
Халыққа ғылымның ақиқатын жеткізуші 262

Мерейтой – Юбилей

Карипбаев Б.И., Солощенко П.П.
Юбилей как формирование новых смыслов (к 20-летию факультета философии и психологии КарГУ им. Е.А.Букетова) 264

Еске алу – Воспоминанье

Асқар Л.
Тұлғалық болмысына моральдық мұраты үйлескен ойшыл 269

Авторлар туралы мәлімет 271

CONTENTS

Section 1
Philosophy

Abdrasilova G., Buhayev A.
The role of national spiritual heritage in the formation of haman capita.....l4

Altayev Zh., Amyrkulova Zh.
Methodological bases kazakh philosophy 10

Dzhaambaeva B.A., Zholdasbek A.E.
Philosophical understanding of Karl Popper and the theory of knowledge.....18

Jekebayeva M.A., Dussenova N.K., Tursunbaeva S.D.
The relationship of the human will and destiny.....28

Doskozhanova A.B., Nurysheva G.Zh., Tuleubekov A.S.
Essence of intellect and logic in the farabian tradition.....36

Edilbay S., Ramazanova A.
J-F. Lyotard: post-modern knowledge and science.....42

Ibzharova Sh.A.
Image of a man and a conceptual approach to determining the goals of education in Western philosophy: Greek stage 50

Ismagambetova Z.N., Galiev A.A., Batkalova K.
Existential semiotics E. Tarasti (based on the analysis Eero Tarasti «Seinund Schein:
Explorationsin Existential Semiotics» (De Gruyter Mouton, 2015).....60

Malgaraeva Z.B., Kassabekov S.A., Umirsakova L.A.
The philosophy of Khwaja Ahmad Yasawi'sasthebasis of the islamic worldview of turks.....66

Myrzabekov M.M.
Prerequisites for the formation of Maturidi study and Abu Mansur al-Maturidi's living environment 76

Suleimenov P.M.
Evolution of religious conscious IN Kazakhstan.....84

Tanabayeva A.S., Alikbayeva M.B.
Al-Farabi: about philisophy and religion 90

Section 2
Cultural Studies

Boretsky O.M., Kim L.M.
«Credo quia absurdum»: Obscurantism and Destructive Religiosity in Modern Culture 98

Borbassova K., Aljanova N.
Ethno-semiotic system of the kazakh yurt.....108

Karabayeva A.G., Ismagambetova Z.N., Aubakirova S.S.
The role of the mass media, the Internet in disseminating the philosophy and values of tolerance.....116

Manassova M.M., Mukhanbet A.A., Kenzhebaeva S.K.
Comparative analysis of the cultural capitals of the world.....124

Mantayeva T.C.
In nomadic times viewed images of individuals.....134

Moldabekov Zh.Zh., Mantaeva T.C.
The processes of individualization in the Kazakh art culture.....144

Mukan N., Duzelbai A.
Ethnic groups accepted islam in China.....156

Nursultan Y., Yerkebay A.S.
Interpretation of foreign plays in Kazakh stage today 164

Omirbekova A.O., Kantarbaeva Zh.U.
The problem of national values in contemporary culture 170

Raev D.S.
Kazakh bey-orators: theoretical-methodological foundations of the «unity of the people» conception 180

Tattibek N.M.
Globalization and the transformation of values in the contemporary cultural space 190

Temirton G. (Sadykova)
Synergetics as an interdisciplinary methodological basis of the study of cultural integration 196

Section 3
Political Science

Lukpanov A.I.
Kazakh khanate as a political phenomenon 204

Omarova S.T.
Government's role in the formation and development of investment relations in the Republic of Kazakhstan 214

Tairova B.L., Malgarayeva Z.B.
Role and value of turkic-mongolian genealogy in control system of power 220

Section 4
Foreign publications

Altmyshbaeva Dj. A.
Rationality and Irrationality in the History of Formation of Kyrgyz
Philosophical and Public-Political Thoughts at the End of the 19th Century 230

Johannes Rau, Nurysheva G.Zh., Ramazanova A.H.
Frederick Nietzsche: naturalness of becoming and eternal recurrence 238

Raimzhanova A.
Power and its forms: Hard, Soft, and Smart 244

Section 5
Scientific life

Рустем Жангожа
Нравы жителей добродетельного города – универсалии 254

Масалимова А.Р.
Д.К. Кшибеков: «Я – философ, а у философа дело до всего…» (штрихи к портрету) 257

Асқар Л.
Ұлттық идея жаршысы 260

Нұрышева Г.Ж.
Халыққа ғылымның ақиқатын жеткізуші 262

Anniversary

Карипбаев Б.И., Солощенко П.П.
Юбилей как формирование новых смыслов (к 20-летию факультета философии и психологии КарГУ им. Е.А.Букетова) ... 264

The memory

Асқар Л.
Тұлғалық болмысына моральдық мұраты үйлескен ойшыл 269

Авторлар туралы мәлімет 271

УСПЕЙТЕ ПОДПИСАТЬСЯ НА СВОЙ ЖУРНАЛ

АКЦИЯ!!!

Каждому подписчику ПУБЛИКАЦИЯ СТАТЬИ БЕСПЛАТНО!!!

- **Акция действительна при наличии квитанции об оплате годовой подписки.**
- **Статья должна соответствовать требованиям размещения публикации в журнале.**
- **Статья печатается в той серии журнала, на которую подписался автор.**
- **Все нюансы, связанные с публикацией статьи, обсуждаются с ответственным секретарем журнала.**

АКЦИЯ!!!

Издательский дом
«Қазақ университеті»
г. Алматы,
пр. аль-Фараби, 71
8 (727) 377 34 11, 221 14 65

АО «КАЗПОЧТА»
г. Алматы,
ул. Богенбай батыра, 134
8 (727 2) 61 61 12

ТОО «Евразия пресс»
г. Алматы,
ул. Жибек Жолы, 6/2
8 (727) 382 25 11

ТОО «Эврика-пресс»
г. Алматы,
ул. Кожамкулова, 124, оф. 47
8 (727) 233 76 19, 233 78 50