

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

№3 (57)

Алматы
«Қазақ университеті»
2016



ХАБАРШЫ

ФИЛОСОФИЯ СЕРИЯСЫ. МӘДЕНИЕТТАНУ
СЕРИЯСЫ. САЯСАТТАНУ СЕРИЯСЫ. №3 (57)



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

Куәлік №956-Ж.

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-нің төрағасының бұйрығы 26.06.2003, №433-З 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)

Абдығалиева 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)

Ғариғолла 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)



КАЗАН
УНИВЕРСИТЕТИ
Б А С П А У Й І

Ғылыми басылымдар бөлімінің басшысы

Гульмира Шаккозова

Телефон: +77017242911

E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

Редакторлары:

Гульмира Бекбердиева, Агила Хасанқызы

Компьютерде беттеген

Айгүл Алдашева

Жазылу мен таратуды үйлестіруші

Мәдір Өміртайқызы

Телефон: +7(727)377-34-11

E-mail: Moldir.Omirtaikyzy@kaznu.kz

ИБ № 10199

Басуға 12.10.2016 жылы қол қойылды.

Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 6 т. Офсетті қағаз.

Сандық басылыс. Тапсырыс № 5354. 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, 2016

1-бөлім
ФИЛОСОФИЯ

Раздел 1
ФИЛОСОФИЯ

Section 1
PHILOSOPHY

Алтаев Ж.А., Калмырзаев А.М.

**Әл-Фараби идеяларының
ортағасырлық мұсылман және
Еуропа философиясының
дамуына әсері**

Осы мақаланың мақсаты әл-Фарабидің логика, метафизика, саяси теория мен музыка сияқты аса маңызды ғылым салаларында жеткен жетістіктері жайлы, оның гректің бай ғылыми мұрасын исламдық шығыс пен латынтілдік Еуропаға жеткізуші негізгі көпір болғанын көрсету, әл-Фарабиді тек антик философтардың еңбегіне комментатор жасаушы ғана емес, оның әлемдік ғылым мен философия тарихында өзіндік орынға ие дербес ойшыл болғанын дәлелдеу. Мақалада Әбу Насыр әл-Фарабидің әлемдік философия мен ғылым тарихындағы орны, оның философиясының өзінен кейінгі Араб және Еуропа философтарына тигізген әсері туралы баяндалады. Оның математика және тағы басқа да жаратылыстану ғылымдарындағы жетістіктері мен жаңашыл идеялары туралы айтылады. Мақалада әл-Фарабидің әлемдік интеллектуалдық ойдың дамуына тигізген әсері туралы шетелдік және отандық ғалымдардың еңбектерінен нақты деректер келтіріледі.

Түйін сөздер: әл-Фараби, орта ғасыр философиясы, Ислам діні ілімі, логика, музыка, этика, неоплатонизм, саясат философиясы.

Altaev Zh.A., Kalmyrzaev A.M.

**Influence of al-Farabi's
ideas to the European and
Islamic medieval philosophy
development**

In the present article considered about a comprehensive account of al-Farabi contribution to logic, political theory, metaphysics and music, and his role as a major link in the transmission of Greek philosophy to the Arabs and his impact on subsequent philosophers, in both the Muslim world and the Latin West. The article is about the role of Abu Nasr Al – Farabi in world philosophies and in science stories, and about his influences on the subsequent generation of the Arab and European philosophers. And his new ideas and achievements in the sphere of mathematics and geography are also considered. Exact data from works of foreign and domestic scientists on a contribution of Farabi on development of a world intellectual thought are provided in article.

Key words: al-Farabi, Medieval philosophy, Islamic religious scholars, logic, music, ethics, neoplatonism, political philosophy.

Алтаев Ж.А., Калмырзаев А.М.

**Влияние идей аль-Фараби
на развитие средневековых
европейских и мусульманских
философий**

В настоящей статье рассматривается вклад аль-Фараби в логику, политическую теорию, метафизику и музыку, его роль в качестве основного звена в передаче греческой философии к арабам и его влияние на последующих философов как в мусульманском мире, так и на латинском Западе. В статье рассматривается роль Абу Насыра аль-Фараби в мировой философии и в истории науки, его влияние на последующее поколение Арабских и Европейских философов. А так же рассмотрены его новые идеи и достижения в сфере математики и естествознания. В статье приводятся точные данные с работ зарубежных и отечественных ученых о вкладе аль-Фараби на развитие мировой интеллектуальной мысли.

Ключевые слова: аль-Фараби, средневековая философия, Исламское религиозное учение, логика, музыка, этика, неоплатонизм, политическая философия.

**ӘЛ-ФАРАБИ
ИДЕЯЛАРЫНЫҢ
ОРТАҒАСЫРЛЫҚ
МҰСЫЛМАН
ЖӘНЕ ЕУРОПА
ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ
ДАМУЫНА ӘСЕРІ**

Әбу Насыр әл-Фарабидің Ислам философиясының тарихында алғаш болып жүйелі философиялық ілім жасаушы ретіндегі орнына, оның логика, метафизика, саясат философиясы, музыка сияқты ғылым салаларының бастаушысы болуына қарамай қазіргі күнге дейін ол туралы еуропалық тілдерде жарияланған еңбектер мардымсыз. Еуропалық әдебиеттерде ортағасырлық араб-мұсылман философиясы туралы жазылған еңбектердің көпшілігінде әл-Кинди, ибн Сина, Ибн Рушд, ибн Туфайл тағы басқа да ойшылдарға баса мән берілген. Мысалы, Әл-Киндиді «шығыс перипатетизмінің» негізін салушы деп көрсетсе, Ибн Синаны эманация теориясын жасаушы және медицина ісінің білгірі, ал ибн Рушдты «қос ақиқаттылық» теориясының негізін қалаушысы деп жақсы біледі. Бірақ әл-Фараби философиясымен таныс болған кез келген адам оның жоғарыда аталған атақтардың әрқайсысына да лайық болғанына күмәнданбайды. Араб-мұсылман философиясының алғаш бастаушылары туралы сөз болғанда әдетте Әбу Якуб әл-Киндидің есімі бірінші тілге алынады. Оның қалдырған мұрасы астрономиядан бастап психологияға дейін, физика мен метафизика сияқты сол кезеңдегі барлық дерлік маңызды ғылым салаларын қамтыды. Бірақ оның бізге жеткен санаулы шығармаларынан сол кезең қойған маңызды сұрақтар мен таластарға жауап табу өте қиын. Ол философия тарихында алғашқы араб философы ретінде өзінің лайықты орнына ие болғанымен, оның философиясының әлде де бір жүйеге келмегенін мойындау қажет. Әл-Киндиден кейін мұндай ауқымды қамтыған, ислам тарихындағы ең алғашқы біртұтас философиялық жүйе жасаған Әбу Насыр әл-Фараби болды.

Ол Плотин мен Проклдің метафизикасы мен космологиясының негізінде Ислам философиясында бұрын қарастырылмаған эманация теориясын жасап, мұсылмандық неоплатонизмнің негізін қалады. Бұдан бөлек әл-Фараби Платонның «Республикасының» негізінде, «қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» арқылы баяндалған мұсылман әлеміндегі ең алғашқы саяси трактаттардың бірін жазды. Сонымен қатар ол Аристотельдің бүкіл логикалық идеяларының қайнары болған «Органонына» толық комментарий жазып, оны

өте керемет түсіндіре білген тамаша логик болды. Бірақ осыған қарамай Батыста әл-Фарабидің логикасына базар назар аударылған жоқ. Еуропада әл-Фараби туралы ең алғашқы монография тек XIX ғасырдың аяғында ғана, 1889 жылы неміс ғалымы М. Штейншнейдер тарапынан басылып шықты. 1890 жылы Дитеридің әл-Фараби шығармаларының неміс тіліндегі жинағы жарыққа шықты. 1934 жылы француз тілді араб ғалымы Ибраһим Мадкурдің *La Place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique Arabe* еңбегі Парижде басылып шықты. Аталған еңбектердің барлығы әл-Фараби туралы Еуропаға алғашқы мәліметтерді бергенімен, оның логикасы, метафизикасы, жалпы философиясымен терең танысуға әлі де жеткіліксіз болды. Әл-Фарабидің трактаттарындағы философиялық мәселелерге жеке-жеке тоқталып, толық талдау жасалған М. Махди мен Д.М. Данлоптың еңбектеріне ерекше назар аударуға болады. Бірақ әл-Фараби туралы жасалынған осы зерттеулердің барлығы Батыс әдебиеттерінде, оның шығыстық ізбасарлары Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн Туфайл жайлы жазылған еңбектермен салыстырғанда мардымсыз болып тұр. Осы мақаланың мақсаты әл-Фарабидің логика, метафизика, саяси теория мен музыка сияқты аса маңызды ғылым салаларында жеткен жетістіктері жайлы, оның гректің бай ғылыми мұрасын исламдық шығыспен латынтілдік Еуропаға жеткізуші негізгі көпір болғанын көрсету, әл-Фарабиді тек антик философтардың еңбегіне комментатор жасаушы ғана емес, оның әлемдік ғылым мен философия тарихында өзіндік орынға ие дербес ойшыл болғанын дәлелдеу.

Әл-Фарабидің ортағасырлық христиандық философияға тигізген әсері жайлы құнды еңбектердің бірін ағылшын шығыстанушысы Роберт Хаммонд жазған еді. Әл-Фараби шығармашылығын зерттей отырып, оның философия тарихында жоғарғы орынға ие болуының үш себебін атап көрсетеді: «Біріншіден, әл-Фараби алғашқы болып эллиндік мұраны мұсылман әлеміне таныстырушы және мұсылман әлемін батысқа таныстырушы өзіндік көпір іспеттес болды.

Екіншіден, әл-Фараби орта ғасырлық схоласт ойшылдарға өте үлкен ықпал етті. Бұған Ұлы Альберттің әл-Фараби еңбектеріне сілтеме жасауы дәлел бола алады. Егер ол әл-Фараби еңбектерімен таныс білмесе бұл мүмкін болмайтын еді. Әл-Фараби еңбектерін түсіну Ұлы Альбертке және оның шәкірті Сент Томасқа христиандық философияны түсіндіруде жаңа

логикалық жүйе тудырып, бірқатар таласты тақырыптарға жауап табуына көмектесті.

Үшіншіден, әл-Фараби Аристотельдің көптеген теорияларын одан әрі жетілдіріп, шешілмей келе жатқан біраз мәселелердің күрмеуін шешті. Сондай-ақ ол схоластиканы қажетті болмыс, шартты болмыс, спекулятивті және практикалық интеллект сияқты тағы басқа да көптеген терминдермен дамытты» [1].

Ол Антиканың Платон, Плотин сияқты өзге де көптеген ойшылдарының еңбектерін терең қарастыра отырып, солардың бәрінің тамаша «қосындысы» болған өзіне ғана тән ерекше философиялық ойлау дәстүрін қалыптастыра білді. Оның идеялары сол кезеңде Еуропада ұмытылып бара жатқан эллиндік мұраның қайта жаңғыруына, басқаша айтқанда ұзақ жылдар бойы ұйқыда жатқан Еуропаның қайта оянуына алып келді.

Әл-Фарабидің Орта ғасырлардағы Еуропаның дамуына әсері туралы белгілі ақын, қоғам қайраткері Олжас Сүлейменов: «VII ғасырда арабтар Гибралтар бұғазы арқылы өтіп барып, Испанияны басып алды, сол жерде 8 ғасыр бойы тұрақтады. Сондықтан олар Испанияның да, жалпы Еуропаның да мәдениетіне көп жаңалық енгізді, біздің әл-Фараби бабамыз да олардың қатарында. Оның еңбектері XI ғасырда араб тілінен латыншаға аударылды... Сол кітаптар XI ғасырда Гранада мен Кордоваға жетеді. Сол жерде оларды латын тіліне аударды. Сосын Аристотель мен Платонның кітаптары күллі Еуропа бойынша жасырын түрде тарап кетеді. Осылайша қайта жандану – яғни ренессанс дәуірі басталды... Олар бұл туралы ұмытып кетеді, сондықтан үнемі естеріне салып отыру қажет» [2] – деген ой айтты.

Жалпы араб-мұсылман философиясын зерттеуші бірқатар ғалымдар әл-Фарабидің өзінен кейінгі философтарға тигізген әсері жөнінде әр түрлі ой-тұжырымдар айтып кеткен. Сондай пікірлердің бірін француз шығыстанушысы Диляс Ольери: «әл-Фарабидің ұлылығына қатысты не айтсақ та, әсірешілдікке ұрынбаймыз. Ибн-Синаның, Ибн-Рушдтің еңбектерінде кез-келген идеялардың түпкілікті мәндік негіздері әл-Фарабидің ілімінде жатыр» деген батыл ой айтқан. Масиньон әл-Фараби туралы «бұл тұлға Ислам философтарының арасындағы ең түсініктісі, көне ғылымдарға ең көп жүгінуші, ол таза философ, ол шынында білгір» деп жазды [3]. Луи Гарде әл-Фарабидің Батысқа еткен әсері турасында өзінің «Діни ойдың философиясы» атты ғылыми зерттеуінде былай деп жазды:

«Аристотельдің мұрасын Батысқа түсіндіру арқылы жеткізген араб тілді, ислам дінді әл-Фараби еді» [4].

Фарабидің философиясындағы логика, метафизика, дін туралы ойлары тосын, тың және таңсық болса да, одан кейін келген теологтар мен мистиктер әл-Ғазали, Ибн-Саб'ин, әт-Туси, Хауаджа Заде, Ибн-Тәймия, әл-Бағдади, Шәһрастани; сондай-ақ, философтар Ибн-Сина, Ибн-Рушд, Ибн-Баджа, Ибн-Туфайль, Муса бән Маймун, Аквиндік Фома, Ұлы Альберт, Брабанттық Сигер ж.т.б. ұлы тұлғалар отырарлық ғұламаның дін туралы ойларына жүгінді, оның философиялық идеяларын ары қарай дамытты.

Әл-Фараби еңбектерін латын тіліне аудару ісі XII ғасырдың ортасынан басталды. Оның «Ғылымдардың классификациясы» трактаты Д. Гундиссалин тарапынан 1140 жылы алғаш рет латын тіліне аударылды. Бұдан бөлек әл-Фараби еңбектерін латын тіліне аудару ісімен Ж. Кремона, Иоан Севильи, Герман Каринти, Майкл Скот, Марк Толедо т.б. аудармашылар айналысты. Осы аудармалардың ішінде арабша қолжазбасы жоғалып кеткен әл-Фарабидің «Никоммах этикасына» жазған түсініктемесін ерекше айтып өткен жөн. Орта ғасырлардағы схоластика ілімінің негізін салушылар Фома Аквинскийдің, Ұлы Альберттің және жоғарыда айтып өткен Маймонидтің еңбектерінде осы шығармадан сілтемелер кездеседі. Әл-Фарабидің тағы бір ерекше трактаты Аристотельдің Физикасына жазған түсіндірмелерінің араб тіліндегі нұсқалары туралы айтылғанымен, осы күнге дейін сақталмаған. Оның латынша нұсқаларынан келтірілген сілтемелер Роджер Бэкон мен Ұлы Альберттің еңбектерінде кездеседі. Мұндай тізімді жалғастыра беретін болсақ өте көп. Бұл жерде туындайтын негізгі ой әл-Фарабидің көптеген еңбектері түпнұсқасында сақталмағанымен, оның латын және иврит тіліндегі біршама нұсқаларының сақталғандығын және бұл еңбектер Еуропалық ғалымдардың үлкен сұранысына ие болғандығына куә боламыз.

А. Қасымжанов айтқандай, «әл-Фараби сынды күрделі мәдени құбылысты түсіну тек кең тарихи-мәдени бастауларды қамту арқылы ғана мүмкін болып, әл-Фарабидің әлемдік философия тарихындағы орнын белгілеу үшін оның ойшыл және ұстаз ретіндегі терең де толық бейнесін қайта қалпына келтіруді қажет етеді» [5]. Фараби де өз кезінде «философияны оқуды өткенді жаңғырту, жаңарту ісімен жүзеге асырды» [6].

Ибн-Сина өзінің «Метафизиканың мақсаттары» атты еңбегінде теологияны тек әл-Фарабидің теологиялық ілімін оқығаннан кейін ғана түсінгенін жазды. Ол өзінің әл-Фарабиге борыштар екенін өзінің еңбектерінде, әсіресе «Пікір таластыру» атты кітабында былай деп жазды: «Әбу-Насыр әл-Фарабиге келсек, қай салада болмасын оған деген сеніміміз кәміл болуы керек». Ибн-Синаның айтқан пікірлері мен көзқарастарының түпнегізінде әл-Фарабидің идеялық мұрасы жатыр. «Ибн-Синаның философияға сіңірген еңбегі оның «Екінші ұстаздың» ислам фәлсафасы саласында айтқан ойларын түсіндіруінде, оларды дамытуында, Фарабиді танытуында еді» [7] – дейді XX ғасырдағы арабтың философы профессор Ибраһим Мадкур. Сондай-ақ, біз Фарабидің ислам дінінде орасан зор беделге ие Абу Хамид әл-Ғазалиге еткен әсерін ұмыт қалдырмауымыз қажет. Әл-Ғазалидің Фарабиді қатты сынға алғанына қарамастан, Фарабидің «бақыт», «пайда болу», «ақыл», «байланыс» туралы теориялық көзқарастары оған үлкен әсер еткен.

Ибн-Баджа, Ибн-Туфайль, Ибн-Рушд сияқты испандық мұсылман философтарды қарастырғанда, біз олардың өздерінің шығыстық ағайындарына қарыздар екенін мойындауға мәжбүрміз. Араб және еврей философияларының зерттеушісі С. Монктың осыған қатысты айтқан пікірлеріне сүйенсек, Фарабидің байланыс туралы теориясының Ибн-Баджаның шығармашылығындағы орнының үлкен болғанына куә боламыз. Оның «Сопының шарасы» атты кітабы Фарабидің «Қайырымды қаланың тұрғындары» атты кітабымен үндес. Олардың екеуі де Аристотельдің әсерінде қалған ғалымдар. Сондай-ақ, Ибн-Туфайльдың «Хай бен Яқзан» атты еңбегінде де, оның астарлы және мистикалық стилистикасының Фарабидің Бақыт және Байланыс теорияларын, оның теологиялық және ғылыми көзқарастарын негіз еткенін байқаймыз. Ибн-Рушдтің оны қатты сынауын («Терістеуді терістеу», «Сөздер білімі», «Түсіндіру» атты еңбектерінде) екі философтың әлемнің жаратылысына және ондағы белсенді және белсенді емес ақылдарға қатысты үлкен қарама-қайшылықта болуларына қарамастан, жасампаз сын болды деп айтуға болады. Ибн-Рушд басқа андалусиялық философтар сияқты әл-Фарабидің «бақыт» туралы теориясын қабылдады. Олардың бағыты жалпы бір болса да кейінірек Ибн-Рушд ақылдық теорияны таңдады. Ибн-Хазм да индукция және екінші мән мен үшінші мән арасындағы байланыс мәселелерінде

әл-Фарабидің ықпалында болды. Ол логиканы оңайластыру мен түсіндіруде әл-Фарабиден бұрын ешкім осы әдісті қолданбағаны туралы жазды. XIII ғасырда өмір сүрген христиан және еврей философтары Фарабидің күшті ықпалында болды. Мұса бән Маймун өзінің «Адақандарға жол көрсету» атты кітабында, Әбис-Сальт Аддани өзінің «Зейінді түзету» атты еңбегінде, Ибн-Тамлус өзінің «Логикаға кіріспе» атты еңбегінде көбінесе әл-Фарабиге жүгінген.

Әл-Фарабидің пиренейлік араб философтары мен латын тілді Еуропа философиясына тигізген әсерлері туралы ерекше бағалап, оның біліміне құрметпен қараған яһуди философиясының белді өкілдерінің бірі Мойсей Маймонид болды. Маймонид өзінің шәкірті Самуель бен Тиббонға жазған хатында: «Аристотельдің ғылыми трактаттарының түп тамырын Александр Афродзейскийдің немесе Фелийстий мен Ибн Рушдтың комментарийлерінің көмегімен ғана түсіну мүмкін емес. Менің сізге айтар кеңесім, логика еңбектерін түсіну үшін тек Әбу Насыр әл-Фарабиді оқу керек. Оның барлық шығармалары күмәнсіз керемет. Оны оқып түсіну қажет, себебі ол ұлы адам болған» [8].

Әл-Фарабидің сол кезеңдегі жаратылыстану ілімдерінің дамуына қосқан үлесі туралы да көптеген деректер келтіруге болады. Әл-Фарабидің математикалық мұраларын алғаш зерттеуші отандық ғалымдарымыздың бірі А. Көбесов «Әл-Фарабидің математикалық мұрасы» атты монографиялық еңбегінде: «әл-Фарабидің математиканы философиялық негіздеу туралы ізденістері мен мұраттары математиканы дамытуда, оны оқытуда дұрыс бағыт-бағдар жол-жоба көрсетті деп нақты айтуға болады. Мәселен, оның Евклидтің «Бастамаларына» жазған түсініктемелері бұл еңбекті жаңаша, терең зерттеуге күшті ықпал жасайды. Әл-Фарабиден кейін өмір сүрген оның шәкірттері, ізбасарлары саналатын Орта Азия математиктері Әбу Әли ибн Сина, Омар Хайям, Насыреддин ат-Туси тағы басқалар Евклид «Бастамаларына» арнайы түсініктемелер жазып, математикада елеулі жаңалықтар ашады» [9].

Әл-Фараби «Ғылымдарды классификациялау» трактатында ғылымдарды жіктеу үшін оларды теориялық және практикалық деп екіге бөліп қарастырады. Ғылымдарды бұлай жіктеу Аристотельден басталғанымен, әл-Фараби оны дамытып, әсіресе оның практикалық жағына ерекше тоқталып, ғылымдардың күнделікті өмірде қалай қолданылатындығын нақты дәлелдемелер келтіре отырып ашып береді. Сол

сияқты математика ғылымының да практикалық жағына аса мән қояды. Мысалы арифметиканы күнделікті сауда-саттықта қолданудың басымдығы, математиканың ережелерін музыкада қолданып, әуендердің құрылымын ерекше түсіндіруге тырысуы осыған дәлел бола алады.

Әл-Фарабидің жалпы ғылымның дамуына қосқан үлесі жайында айтқан кезде оның музыкасына тоқталмай кетпеуге болмайды. Ол өзіне дейінгі жазылған музыкалық туындылар мен грек ғұламаларынан аударылған еңбектерге көңілі толмаған. Себебі музыкамен айналыспаған адам ол туралы кітап жазуы дұрыс емес деп санаған. Әл-Фарабидің өзі саз аспаптарында ойнап, ән салған, өз жанынан ән, күй шығарған. Оның ірі трактаттарының бірі «*Музыканың ұлы кітабы*» – ғұламаның әрі музыка жайында, әрі физика, математика жайында жазған тарихи үлкен туындысы. Әл-Фарабидің музыка теориясы жайлы жазған кітаптары осы салада үлкен феномен болды, бірақ бұл кітаптың тілі өте күрделі және математиканың кейбір мәселелерінен хабары жоқ адамдар үшін түсіну өте ауыр болды. Әсіресе, оның ырғақты (ритм) дұрыстау жөніндегі ойларын түсіну қиын болды. Бұл туралы әл-Фараби музыкасын зерттеуші Д.М. Ранделл: «Немістің атақты зерттеушісі Экхард Нойбауер әл-Фарабидің ырғақ мәселесі талқыланды екі бөлімнің аса күрделі екендігін, Әл-Фарабидің өзі де бұл мәселені кейіннен қайта қарауға мәжбүр болғандығын достарына айтқан екен», – дейді [11]. Мұнда музыкалық акустика мәселелері барынша кең қамтылып, дыбыстың табиғаты, тегі, таралуы тағы да басқа музыканың теориясы жайында көптеген дұрыс, соны пікірлер айтылған. Музыканың тәжірибелік және теориялық негіздерін жасап, физикалық және математикалық заңдылықтардың белгілі музыкалық аспаптарда қалай жүзеге асу жолдарын көрсетеді. Музыканың математикалық теориясын жасау жолында әл-Фараби математиканың көптеген түбегейлі мәселелерін қамтиды. Олар: қатынастар теориясы, комбинаторикалық талдау мәселелері, функционалдық тәуелділіктер және оны кескіндеу, аксиоматика идеясы т.б.

Латындық дәуір үшін әл-Фарабидің бейнесі әл-Киндидің бейнесінен айқынырақ болды. Сол кезде-ақ, оның «Ғылымдарды жіктеу», «Ақыл туралы трактат», «Бақыт жолына нұсқау» атты еңбектері аударылып үлгерген еді.

Біз XIII ғасырда христиан ғалымдарының ұлыларының барлығының, дәлірек айтсақ, Р. Бэкон мен Ф. Аквинскийдің әл-Фарабиге жүгінгенін үлкен сеніммен айта аламыз. Олар

эл-Фарабиге жүгінуде, көбінесе Ибн-Синаның түсіндірмелерін пайдаланды. Нәтижесінде, Ибн-Синаның аты күллі әлемге таралды.

Әл-Фараби еңбектерінің бізге жетуіне әл-Фарабидің еңбектерін өте үлкен құлшыныспен Яхуди тіліне аударған Яхуди ойшылдарының еңбегі зор. Бұл туралы қазіргі күндегі Түркиядағы белгілі ғалым Б. Қарлығаның «Фараби – өркениет философы» атты еңбегінде: «әл-Фарабидің пікірлері, әсіресе атакты Яхуди хахамы және ойшыл Ибн Меймунға да біршама түрткі болды. Оның көмегімен де Яхуди ойшылдары, әл-Фарабидің пікірлері шеңберінде өз түсініктерін дамыта бастады. Ибн Меймун, әсіресе оның логикаға деген көзқарасына көп көңіл бөлгені үшін, Ибрани ойшылдары да оның логикадағы қосқан үлесіне қызығушылық танытты. Тіпті Ибн Меймунның «Логика жайындағы шығармаларға тоқталғанда, тек қана Әбу Наср әл-Фарабидің шығармалары жеткілікті екендігі туралы: «Оның барлық шығармалары өте жақсы және ғажап. Ол шығармалар қысқартылған түрде және толықтай зерттелінген. Өйткені, ол өте үлкен тұлға» [10] – деген пікір айтты.

Үлкен Альберт және оның шәкірті Сайн Томас арқылы Латын әлемінде де біраз әсерін тигізген, ойшылдардың пікірлері азайса да, он сегізінші ғасырларға қарай Батыста танымал болғаны белгілі.

Арабшадан латыншаға аударылған бас-тамамен бірге, батыс зерттеушілерінің қызығушылықтарының қайнар көзі болған. Әл-Фарабидің шығармаларынан қол жеткізген анықтамаларымызға қарағанда еңбектерінің 9 данасы латын тіліне, 27 данасы иврит тіліне аударылған.

Бүгінде әл-Фарабидің арабша түпнұсқасы жоғалып кеткен. Қалған басқа шығармаларын біз, иврит және латын тіліндегі аудармалардан, немесе иврит әріптерімен жазылған арабша мәтіндерден оқи аламыз.

Бұл аудармалар нәтижесінде әл-Фараби Батыс әлемінде жақын танылу мүмкіндігін тапса да, оның Ибн Сина мен Ибн Рушд сияқты бір ағым негізін құру деңгейінде қабылданғаны жайлы сөз айту мүмкін емес. Бірақ Яхуди ғалымдары мен ағартушылар арасында Фарабидің қалдырған әсері, қалған екеуінен де жоғары. Жоғарыда айтылып өткендей, әсіресе атакты Яхуди ғалымы және дін адамы Мұса Ибн Меймун, оған үлкен көңіл аударуы, пікірлерінің, ибранилер арасында әсерлі бір ағымның пайда болуын қамтамасыз етуі және басқа Яхуди ойшылдарын Фарабидің шәкірті санауына әкелді.

Әл-Фараби философиясын өзінен алдыңғы және кейінгі философтар идеяларынан ерекшелеп тұратын оның пайғамбарлық және аян туралы айтқан ойлары еді. Ежелгі гректерде пайғамбарлық мәселесі талқыланды және әл-Фарабиге дейін мұсылман әлемінде де бұл мәселелер әлі көтеріле қоймаған еді. Әл-Фараби Аристотельдің Түс туралы теорияларын осы мәселені шешуде пайдаланды. Белгілі Мысыр ғалымы Насер Саид Хуссейн әл-Фарабидің пайғамбарлық туралы идеясының аса маңыздылығын атап өтеді. Ол: «Әл-Фарабидің пайғамбарлық жөніндегі теориясы орта ғасырда да, тіпті қазіргі таңда да маңыздылығын жоймай келеді. Мұсылман ойшылдарының ішінде Ибн Сина мен Ибн Рушд бұл теорияны ары қарай дамыта түсті. Яхуди философиясының негізгі өкілдерінің бірі Ибн Меймун да бұл теорияны қолдап, өзінің кейбір идеяларын да пайдаланды. Сонымен қатар Спиноза да ибн Меймунға сүйене отырып, осы сияқты теория қалыптастырған» [12].

Әл-Фараби Аристотельдің, Платонның және ислам әлемінің сан-қилы көзқарастарын өз бойына сіңіріп, қорытып, жаңа бөлек мектептің негізін салды және алғашқылардың бірі болып философияны ғалам ғылымынан ажыратып, оны кейін дамытып, өзінен кейінгі христиандық және исламдық ойлардың дамуына күшті түрткі болды. Әл-Фараби Аристотельдің философиясында өз шешімін таппаған «Құдай мен Әлем арасындағы байланыс» мәселесін шешеді, Құдайды түпкілікті себептен жасампаз себепке айналдырады, шашыраған сансыз бөлшектерді біріктіріп, түп-негізі бір, барлық нәрсені қамтитын біртұтас ақиқат моделін жасайды. Ол кейінгі ойшылдар мен философтар үшін бірнеше ғасырлар бойы негізгі дереккөз болды. Ол кейбір мәселелерді тек толықтырса, енді кейбіреулерін тек бастап қана қойып, өзінен кейінгі буынның еншісіне қалдырды. Бүгін кейбір философтар оның философиясындағы кейбір ғаламдық-космологиялық ойларының қате екендігін, оның жетекшілікке алған зерттеу әдістерінің тым көне және тиімсіз, күнімізге сай еместігін алға тартуы мүмкін. Бірақ, біз ұзақ ғасырлар бойы ғылым мен өркениеттің дамуына қызмет етіп, олардың гүлденуіне өзінің тұтас ғұмырын сарп еткен ұлы ойшылдың мұрасы турасында айтып тұрмыз.

Осылайша, әл-Фараби ислам әлемінде еркін ойлардың таралуына негіз жасады. Әл-Фарабиден кейінгілер оны ұстаз ретінде қабылдап, оның тигізген прогрессивтік әсерін мойындады. Бұған

қоса, әл-Фараби алғашқылардан болып, ислам фәлсафасының қалыбын жасады, оның негіздері мен принциптерін салды.

Әл-Фараби тек қана өз дәуірінің немесе түрік және ислам әлемінің емес, шығыстан батысқа дейінгі әр кезеңде де бүкіл әлемге сәулесін шашқан бір әлемдік деңгейдігі

философ болды. Өзінің жазған еңбектерімен, айтқан ой-пікірлерімен, оның шығыс пен батыстағы ықпалымен белгілі болған ұлы ойшыл қазіргі таңда дағдарыс ішінде тыпырлаған әлемге ауадай қажет болған мәдениет философиясының ең беделді теоритиктерінің бірі.

Әдебиеттер

- 1 Hammond R. The Philosophy of Al-Farabi and its influence on Medieval Thought. Hobson Book Press. – New York, 1947. – P. 118.
- 2 http://www.inform.kz/kz/olzhas-suleymenov-al-farabidin-enbekteri-europanyn-kayta-zhandanuyna-komekteskenin-unemi-eske-salyp-otyru-kazhet_a2746071
- 3 Massignon Louis. Recueil de Textes. Inedites concernant L'histoire de mystique en pays de l'islam. – Paris, 1998. – P. 53.
- 4 Louis Gardet: A Catholic Thomist takes up Islamic Studies, Volume 99. – P. 253-259.
- 5 Қасымжанов А. Х. Абу-Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – С. 3.
- 6 Хайруллаев М.М. Фараби-крупнейшей мыслитель средние веков. – Ташкент, ФАН, 1973. – С. 14
- 7 Ibrahim Madkur. La Place d'al-Fa`ra`bi dans l'e`cole philosophique Arabe. Paris, 1934. – P. 8
- 8 Majid Fakhry. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence. – Oxford: Oneworld Publications, 2002. – P. 148
- 9 Көбесов А. Әбу Насыр әл-Фараби: монография. – Алматы: Қазақ университеті, 2004. – 175 б.
- 10 Bekir Kaliga. İslam düşüncesinin Batı düşüncesine etkileri. – Istanbul, 2004. – 308 s.
- 11 Don M. Randel Al-Fārābī and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages Journal of the American Musicological Society Vol. 29, No. 2 (Summer, 1976). – Pp. 173-188
- 12 Nasr, Seyyed Hossein. Islamic philosophy from its origin to the present: philosophy in the land of prophecy. State University of New York Press, 2006. – P. 273.

References

- 1 Hammond R. The Philosophy of Al-Farabi and its influence on Medieval Thought. Hobson Book Press. – New York, 1947. – P. 118.
- 2 http://www.inform.kz/kz/olzhas-suleymenov-al-farabidin-enbekteri-europanyn-kayta-zhandanuyna-komekteskenin-unemi-eske-salyp-otyru-kazhet_a2746071
- 3 Massignon Louis. Recueil de Textes. Inedites concernant L'histoire de mystique en pays de l'islam. – Paris, 1998. – P. 53.
- 4 Louis Gardet: A Catholic Thomist takes up Islamic Studies, Volume 99. – P. 253-259.
- 5 Kacymzhanov A. X. Aby-Nacp al'-Fapabi. – M.: Mycl', 1982. – С. 3.
- 6 Xajpyllaev M.M. Fapabi-krypnejshej myclitel' cpednivekov'ja. -Tashkent, FAN, 1973. – С. 14
- 7 Ibrahim Madkur. La Place d'al-Fa`ra`bi dans l'e`cole philosophique Arabe. Paris, 1934. – P. 8
- 8 Majid Fakhry. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence. – Oxford: Oneworld Publications, 2002. – P. 148
- 9 Kөbesov A. Әбу Nasyr әl-Farabi: monografija. – Almaty: Қазақ universiteti, 2004. - 175 b.
- 10 Bekir Kaliga. İslam düşüncesinin Batı düşüncesine etkileri. – Istanbul, 2004. – 308 s.
- 11 Don M. Randel Al-Fārābī and the Role of Arabic Music Theory in the Latin Middle Ages Journal of the American Musicological Society Vol. 29, No. 2 (Summer, 1976). – Pp. 173-188
- 12 Nasr, Seyyed Hossein. Islamic philosophy from its origin to the present: philosophy in the land of prophecy. State University of New York Press, 2006. – P. 273.

Шын білім – ақиқат, анық білім.

Ғылым адам санасына болмысы бөлек, ерекше ұтқыр ұғымдарды орнықтыру арқылы ғана терең ұялайды.

Ғылыммен айналыссам деген адамның ақыл-ойы – айқын, ерік-жігері – зор, тілек-мақсаты – ақиқат пен адалдыққа қызмет етуге талап жолында болуы шарт. Жай ләззат іздеу, кәсіпқұмарлыққа ұқсас әрекет ондай болмасқа керек.

Әбу Нәсір әл-Фараби

Әбдірасылова Г.З.

**Философиядағы онтология
мәселесінің тарихи-әлеуметтік
негіздері**

Мақалада философиялық дүниетанымның болмыстық тұғырының тарихи-әлеуметтік негіздері, олардың метаморфозалық ерекшеліктері талданды. Түпнегіз, жаратылыс құрылымы, болмыс және қозғалыс, Логос және Нус туралы түсініктердің тарихи-рухани ерекшеліктері, трансформациялану тетіктерінің мәні ашылды. Бүгінгі замандағы ақиқаттылық эталоны ретінде алынатын құндылықтар, постмодерндік дағдарыс кезеңіндегі онтологиялық аңырудың себептері анықталды.

Түйін сөздер: болмыс, таным мүмкіндіктері, философиялық рефлексия, еңбек апологеті, Абсолютті құдірет, шындық, тағдыр, қажеттілік, онтологиялық нигилизм, жанның субстанциясы, трансценденталдылық.

Abdrassilova G.Z.

**The socio-historical basis of
the problem of ontology in
philosophy**

The article analyzes the socio-historical basis and specificity of metamorphosis ontological perspective philosophical worldview. Uncovered historical and spiritual features, the mechanisms of transformation and the meaning of «structure of the universe», «existence», «movement», «Logo», «NUS». Identify the values that serve as the standard of truth, promises and causes of ontological inquiry in the age of the crisis of the postmodern.

Key words: Genesis, the boundaries of knowledge, philosophical reflection, advocates of labor, the absolute spirit, truth, destiny, necessity, ontological nihilism, the essence of the soul, transcendence.

Абдрасилова Г.З.

**Социально-исторические
основы проблемы онтологии
в философии**

В статье проанализированы социально-исторические основы и специфика метаморфоз онтологической проблематики философского мировосприятия. Раскрыты историко-духовные особенности, механизмы трансформации и значения понятий «структура мироздания», «существование», «движение», «Логос», «Нус». Определены ценности, служащие эталоном истинности, посылы и причины онтологического вопрошания в век кризиса постмодерна.

Ключевые слова: бытие, границы познания, философская рефлексия, апологеты труда, абсолютный дух, правда, судьба, необходимость, онтологический нигилизм, субстанция души, трансцендентальность.

ФИЛОСОФИЯДАҒЫ ОНТОЛОГИЯ МӘСЕЛЕСІНІҢ ТАРИХИ- ӘЛЕУМЕТТІК НЕГІЗДЕРІ

Дүниенің, адам тіршілігінің негізі – болмыс проблематикасы қашанда дәуір сұранысы. Ертеде б.д.д. V-IV ғасырлардағы Парменидтің заманында грек халқының Олимптегі дәстүрлі құдайларға деген сенімі жойылып, әфсана (мифология) – ойдан шығарылған аңыз-ертегі ретінде қарастырылған сәт туды. Гомер, Гесиодтан – Софокл және Аристофан заманына дейінгі уақыт ішінде жалпы грек дүниетанымында мәнді өзгерістер іске асып үлгерді. Ол өзгерістер ең алдымен поэзияда айқын көрініс берді. Шумер-аккадтық «Энума элиштің» әсерімен жазылған «Теогониясында» Гесиод дүниенің, адамның жаралуы және құдайлар дүниесіндегі адам орны туралы дүниетанымдық сұраққа өз жауабын баяндады. Гомер эпосында «гомерлік Грецияның» алғашқы (классикалық-микендік) кезеңіндегі ақсүйектік идеалдар паш етілсе, шаруа әкеден туған Гесиод – еңбектің апологеті. Сондықтан Гесиод үшін алдаумен, зорлықпен келген байлық – нағыз дәулет емес. Антикалық этика Гесиодтың дәл осы «Еңбектер және күндерінен» бастау алды. Гомерде қасиеттілік, кие туралы ұғым жоқ. Ол жырлайтын құдайлар мен адамдарға ар-иман, адамгершілік тән емес. Құдайлардың дүниенің жаратылуына қатысы жоқ, олар табиғи процестер мен құбылыстардың жоғары жаратылыстық сыңарлары ғана.

Адамдардың пайда болуы туралы Гомер эпосында ештеңе айтылмайды. Бар болғаны адамдар құдайларға керісінше суреттеледі: олардың өмірлері қайғыға толы және толығымен құдайлар еркіне бағынышты. Адамдардың міндеті – көмек пен рахым тілеп құдайларға құрбандық шалу. Ал құрбандықты қабылдау-қабылдамау – құдайлар еркінде. Және бұл мәселедегі шешімді олар ақыл мен адамгершілік қағидаларына сүйеніп емес, өз құштарлықтарын басшылыққа ала отырып қабылдайды. Сөйтсе де Гомердің кейіпкерлері құдайларды алдап, олармен күресуге шешімі жететін жүректілікке ие. Ал Аристофан заманында мұндай көзқарас әжуа-мысқыл тудырды. Софокл құдайлардың білімі мен құдіретін адамдікімен салыстыруға келмейтіндігін айтады. «Бізге білу берілмеген, тек болжау ғана» – дейді оның Одиссейі. Сонысымен Гомердің айлакер Одиссейінен ерекшеленеді.

Поэзия сияқты біртіндеп философия пәні де өзгерді. Философтардың түпнегіз, жаратылыс құрылымы, болмыс және қозғалыс, Логос және Нус туралы батыл да кесімді пікірлері Сократтың (Софокл, Аристофан және Эврипидтердің замандасының) өз білімсіздігі туралы скепсисімен алмасты. Бірақ Сократ скепсисі білу мүмкіндігін терістейтін скепсистен өзгеше.

Дүниетанымдағы өзгеріс құдайлар және адам арасындағы қатынас, екеуінің мүмкіндіктері, адам және Құдайдың бір-бірінен алшақтығы туралы мәселеде іске асты. Сократтық скепсис философиялық рефлексияда жаңа бетбұрыс жасады: философтар адам мүмкіндігінің шектеулілігін, адам шектілігі мәселесін ұғынып, философия өзінің танымдық мүмкіндіктерінің шексіздігі туралы түсініктен бас тартты. Парменид заманында басты тірегі құдайлар және дәстүр болып табылатын антика дүниесінің негізі күйреді.

Енді дүние, Әлем соншалықты мызғымастай берік болудан қалды: барлық нәрсе тұрақсыз, формасыз, сенімсіз болып шығып, адам өзінің өмірлік сүйенішін жоғалтты. Сенімді дүниесінен айрылған көне заман адамының үрей-қорқынышы мен мазасыздығы күшейді. Адам санасының тереңіндегі ой тығырықтан шығатын жол таппағандықтан түңілу, күдік-күмән сезімдері белең алды. Орнықтылық негізі, жан тыныштығының бастауы болатын өмірлік сүйенішке, жаңа құдіретке қажеттілік туды.

Адам тіршілігі үшін трагедияға айналған бұл жағдайды ұғынған Парменид дүниені хаосқа айналудан сақтайтын, дүниеге тұрақтылық беретін, барлық нәрселер мен құбылыстарды белгілі тәртіпке бағындыратын Болмыстың (Абсолютті Құдіреттің) бар екенін жария етті. Парменид оны мәңгі де жойылмайтын Құдірет, Шындық, Тағдыр, Қажеттілік деп атап, өзгермейтін, бөлінбейтін, пайда болмаған, сондықтан жойылмайтын, қозғалыссыз, әрі уақытта шексіз, сезімсіз, ештеңені қажет етпейтін, тек ақылмен, оймен тануға болатын Жоғары Ақиқат, Ізгілік және Игілік деп сипаттады. «Болмыс дегеніміз ой» дегенді Парменид субъективті ой ретінде емес, Логос – «адамға дүниенің мазмұны тікелей ашылатын космостық ақыл-ой» деген мағынада қолданды. «Барлығы қажетіне қарай» дегені дүниежаратылыстағы ешбір нәрсе кенеттен өзгеріп кетпейтінін, күннен кейін түн келіп, Күннің сәуле шаша беретінін және адамдардың бір күнде себепсізден-себепсіз жантәсілім болмасын білдірді. Осылайша Парменид сезімдік

дүниенің арғы жағында – осы мына дүние тіршілігінің гаранты рөлін атқаратын ерекше күштің бар екендігін негіздеді. Мұндай сенім мызғымастық сезімінің жойылуынан туған түңілісті сейілтті. Кәдімгі грек сөзінен алынғанмен жаңа («болмыс» – «бар болу») мазмұнмен байытылған Парменидтің «болмысы» адам санасына күнделікті күйкі тіршіліктің арғы жағындағы Құдіретке деген мойынсұнуды, тәуелділікті әкелді. Әрі кез-келген кездейсоқтық пен субъективті зорлық-зомбылықтан қорғалғандығы сезімін берді. Адам Ақиқаттың қажеттілік атты Құдіреттің алдында тізе бүгуге шақырылды, сондықтан адам тәкәппарлығына орын қалмады.

Гераклит теориясына қарсы шыққан философтардың алғашқы теоретигі болған Парменид өз ілімін «өзіне Ақиқат Құдайы – Дике ұсынған ақиқаттар» ретінде жариялады. Ақиқатты ақылдың көмегімен ғана тануға болады. Ақылмен қабылданып, оймен ойланатынның ғана реалды екенін жариялаған Парменид – болмыс пен ойлаудың тепе-теңдігін тұжырымдады: «Нәрсе туралы ой және ойдың нәрсесі – бір». Бейболмыс деген жоқ, өйткені оны «оймен танып, сөзбен сипаттау мүмкін емес». Бейболмысты ойлау мүмкін емес, себебі ол туралы ойлауға кірісер болсақ (ой және ойдың нәрсесі тең болғандықтан) бейболмыс – болмысқа, мәнсіздік – тіршілікке айналады.

«Парменидтің болмыс мәселесіндегі шешімі бүкіл батыстық дүниенің тағдырын айқындады» деп тұжырымдады М.Хайдеггер. Бір жағынан, мәдениет пен дүниетанымға көзге көрінетін заттардың ар жағында – көрінбейтін дүниенің, әрбір қырынан Игілік, Жарық Нұр, Ізгілік есетін, үйлесімді ұйымдастырылған ғажайып мінсіздіктің бар екені туралы түсінік ендірілді. Батыстық дүние мұндай, трансцендентті нағыз болмыс идеясын қабылдап, дамытты. «Егер нағыз болмыс деген бар болса, онда жердегі тіршілікте ақиқаттың болмағаны ғой. Ақиқат қандай да бір өзге, көзге көрінбес бейнеде екен ғой». Осылайша еуропалық дүние ғасырлар бойы өзге болмысты оймен танып-зерттеуге жаттығып, ойлау машығын болып көрмеген деңгейге жеткізді. Ал екінші жағынан, «көзге көрінбейтін нағыз болмыс бар болса, онда жердегі тіршілік нағыз, шынайы болмағаны. Демек, жердегі болмысты өзгерту, жетілдіру, мінсіз де ақиқат, нағыз болмысқа ұқсатып, жақындату қажет». Батыстық ой тарихында көптеп кездесетін әлеуметтік утопиялар – нағыз болмысқа қол

жеткізу талпыныстарының өзіндік нәтижелері, көрсеткіші болды.

Жердегі болмыстың жалғандығын жөндеу, жеңу жолындағы батыстық ой-әрекет екі түрлі жолмен іске асты. Біріншісі – жердегі дүниені, қоғамды қайта құру мақсатындағы практикалық әрекет түрінде жүрді. Бұл әрекет түрі сыртқы құрылымға: дінге, салтқа, мемлекеттік құрылысқа, экономикалық өмір тәсіліне бағытталды және көтерілістер, төңкерістер жолы болды. Көздейтін мақсаты – жалған болмысты бұзып-жойып, оның «сынықтарынан» нағыз дүниені – жалпы теңдік, еркіндік, бауырластық дүниесін құру. Екінші жол – сыртқы дүниені емес, ішкі, рухани дүниені өзгерту. Жалған болмыс мәселесі сыртқы дүниеден ішке көшірілді: адамдар мемлекеттік құрылымды, қоғамның экономикалық өмірін емес, өзін-өзі іштей жетілдіруді мақсат етті.

Адам мәні туралы мұндай Сократ, Платон, Аристотель, Плотиндер ұсынып, олардың шәкірттері, жақтаушылары дамытқан түсінік антикалық заманда қатаң сынға ұшырады. Оған қарсы қойылған басты идея – объективті мәндік жүйеге қарсы тұратын индивидуалдылық идеясы болды. Ол идея өз көрінісін софистика, скептицизм, эпикуреизм сияқты философиялық ағымдардан тапты.

Бірақ гректік дүниеде ондай мінсіздік идеясы шарықтай алмады. Жеке жанның ажырамастығы туралы діни тақырыппен байланысты бола жүріп бұл идея тек христиандықта ғана шешуші мәнге ие болды. Құдайды тұлғалық тұрғыдан ұғыну, тұлғалық махаббат, индивидуалды ажалсыздық, күнәға бату, күнәдан арылу және құтқарылу – бірінші кезекте антикалық дүниенің мәндік құрылымының жалпылығымен және бейтұлғалылығымен қатаң қайшылыққа келген элементтер осылар. Христиандық ортағасырлардың ұлы үлесі – бір-біріне қайшы негізгі екі мотивті біртұтас етіп өрнектей білгендігінде.

Жаңадан пайда болған христиандықтың адам мәселесін шешуге не бергенін нақты ұғыну қажет. Бір жағынан адам болмысы нағыз трансценденциямен байланыстырылды, ал екінші жағынан бұл процесс адамның табиғи байланыстары құнсызданбайтындай болып, мұқияттылықпен іске асты. Бұл дүние және о дүниенің қарама-қарсылықтары аристотельдік-платондық қарама-қарсылықтар синтезі түрінде іске асты. Алайда христиандықтың «антиканы терістеуі» бұл емес. Адамдағы қайталанбастықты, бірегейлікті, демек, нағыз революциялық элемент болып табылатын тарихилықты ашуында. Адам тұлғасы

оның индивидуалдылығынан, өзінің ғарыштағы, объективті түрде алдын ала берілген-белгіленген жағдайынан туындайды. Антикалық дүниеге тіпті жат тарихилық (бастапқыда құтқарылу туралы діни ілім түрінде болса да) алғаш рет христиандықта көрініс берді. Мұндай тұлғалық бірегейлік және тарихилық-қайталанбастық элементтер антикалық онтологияның қатаң құрылымын көкке ұшыру қаупін тудырды.

Нағыз жарылыс тек Жаңа Заманда іске асқанмен, мұндай революцияшыл элементтерді ауыздықтап, ортағасырлық ұлы синтезге ендіру үшін ұзақ та қатыгез күрес қажет болды. Мысалы, христиандықтың алғашқы жүзжылдығында сахнаға грек философиясына қарсы аянбай күрескен жансебіл ойшылдар – философияны «күпірліктің анасы» деп атаған Татиан мен Тертуллиан шықты. Александриялық Климент және Оригендер, керісінше, алғаш болып грек философиясы мен христиандықтың синтезін жасауға талпынды. Олардың пікірінше, христиандық – антикалық ілімдерге қарапайым адасушылықтар ретінде емес, жекелеген ақиқаттар ретінде қарсы. Христиандық ілімді олар грек философиясының соңы, ал мәжусилік даналықты – христиандыққа дайындық деп қабылдады. Бұл ойды дамытқандар Ұлы Василий, Григорий Назианзин және Григорий Нисскийлер болды.

Ең алғашқы ұлы синтезді жасаған Августин христиандықтың негізгі элементтерін антикалық қазынамен біріктіргенмен, кейінгі ортағасырлық францискандық-августинистік ағымдарда Аристотель онтологиясының ықпалын сезінген схоластикалық онтологияға қарсы бағытталған тенденциялар қайта-қайта көрініс берді. Адам тұлғасының бірегейлігіне назар шоғырландырып, махаббаттың және ерік-қайраттың жетекшілік рөлін мойындау, құдіретті мейірім-шапағаттың мәнін баса насихаттау және экзистенциалдық категорияларды ұсыну – осылардың барлығы Августинде бар. Әрине, Августин ілімінде объективті мәндердің жалпы құрылымы шешуші сипатқа ие екенін ұмытуға болмайды. Алайда, объективті дүниеқұрылым біртіндеп артқы планға ығыстырылып (августинистік-францискандық қозғалыстың өкілдеріндегі сияқты), алдыңғы орынға индивидуализм мен номинализм шықты. Ортағасырлар соңындағы Дунс Скот және Уильям Оккам мәндерге негізделген қазіргі замануи философиядағы адам картинасының толық ыдырауына негіздеме дайындап та үлгерді.

Индивидуализм және номинализм келесі: субъективизм, идеализм, релятивизм, иррацио-

нализм сияқты бағыттарға алғашқы баспалдақ қана болды. Бұл тұрғыдан алғанда, Жаңа Замандағы «христиандықты грек онтологиясының элементтерінен тазартса, адам картинасының бастапқы, шынайы сипатын қайтаруға болар еді» деп санаған протестанттық діни қозғалыстың тууының да мәні бар. Ілімнің дамуы Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Ұлы Альберт арқылы іске асты. Әйтсе де өзінің шырқау шегіне бұл тенденция Фома Аквинский ілімінде ғана жетті.

Фоманың мәндерге негізделген картинасында «рухани жанның субстанциясы – индивидуалды» екендігі туралы тұжырымы шешуші рөл атқарды. Аристотель ілімінде бұл мәселе өз шешімін таппаған және сонысымен аверроизмнің бастамасына айналған болатын. Осылайша христиандықтағы адам жанының бірегейлігі мен бұзылмайтындығы туралы идея объективті мәндік дүниелік тәртіп туралы идеямен бірігіп, тұтасты. Аристотельдегі сияқты Фомада да индивидуализациялау принципі материя болып табылады. Жан да тәннің формасы ретінде қарастырылады. Басты назар формаға емес, форма мен материяның, жан мен тәннің бірлігіне аударылғанына қарамастан нағыз субстанция және тұлға – бұл – жанның тәнмен субстанционалды бірлігі. Ақылды жан (разумная душа) тәннен бөлінсе де таза рухани өмірдің функцияларын орындай бере алады, бірақ бұл күйде ол (виталды функцияларды атқару қабілетін жоғалтқандықтан) толыққанды тұлға болып табылмайды. Демек, адам жаны тәнмен бірлікте өмір сүру үшін жаралған. Өйткені бұл оның табиғи жаратылысы. Олай болса жалғыз жан ғана емес, жан-тән бірлігі де өлмейді, өйткені христиандық ілім бойынша тәннің қайта тірілетіні рас. Жан – рухани-моральдық өмірдің ғана емес, сензитивті және вегетативті өмірдің де принципі болып табылады. Ол тіпті тәндіктің (тәнділіктің) де принципі. Демек, адам тұтастығында бір ғана форма бар. Томистік ілім мен адам мәніндегі формалардың көптігін жақтайтын францискандық-августинистік мектептің басты, бірінші кезектегі айырмашылығы осында. Субстанционалдылық және адам болмысының мәндік берілуі томизм антропологиясының басты ұстанымын бейнелейді. Ал келесі ұстаным: адамды объективті түрде алдын ала берілген болмыс тәртіптеріне кесімді түрде таңу. Барлық мәндердің дүниеқұрылымда нақты бейнеленген орны бар. Бұл орын оған өзінің уақыттан тысқары өзгермейтін мәні арқылы берілген. Форма мен норманы да адамға бекітілген тәртіптер ендіреді.

Болмыстық дүниеқұрылымға дәл осындай нақты белгіленген құндылықтар дүниеқұрылымы сәйкес келеді. Адамның міндеті – оларды айқын танып-біліп қабылдау. Ол өз мәнін барынша максималды дәлдікпен жүзеге асыруға және соның арқасында ғарыштағы өз орнын иеленуге тиіс. Адам әрекеті объективті мәнді құндылықтық принциптермен анықталған. Ол төменгі құндылықты жоғарғымен алмастыруға және тек жоғарғыға ұмтылуға тиіс. Сондықтан ерік-жігер мен әрекетті таңу қатаң түрде программаланған. Осылайша адам болмысы әрбір жағдайдың теориялық және практикалық аспектілерімен жалпы объективті мәндік тәртіптермен байланысты.

Өз дамуының шырқау шыңына Фома Аквинский ілімінде жеткен дәстүрлі философияның дүние картинасы ортағасырлардан кейін де – Жаңа және Қазіргі заманғы түрлі философиялық ағымдарда өз тіршілігін жалғастырды.

Жаңа Заманда антикалық объективті болмыс идеясы трансформацияға ұшырады: болмыс субъективтендірілді. XX ғасырда бұл процесс тереңдеп, Абсолют-Құдай адамның ішкі априорлы ұстанымына тәуелдене түсті. Антикалық дәстүр субстанцияны – объективті реалдылық, яғни адамға, оның танымы мен санасына тәуелсіз болу қасиетін беріп сипаттаса, Жаңа Заман номиналистік ұстанымды басшылыққа ала отырып өзімізге субъективтіліктен асқан айқын да анық, нақты реалдылық жоқ екенін жариялады. Антикалық дүние мен Ортағасырлық реализм объективті дүние және объективті абсолюттің бар екеніне күмәнданбаса, Декарт бастаған философтар аталғандардың бар-жоғына сенімсіздік танытты. Болмыс сферасы адам «меніне», тұлғаның трансценденталды құрылымына тәуелді етілді. Трансценденталдылық ұғымы схоластикалық философияда пайда болып эмпириялық дүниеден, шектіліктің сферасынан асатын болмысты білдірді.

Канттың философиялық зерттеулерінің орталығындағы-адамтанудағы «коперникандық төңкерісі» арқасында адам субъектисіндегі тарихи қалыптасу идеясы дамыды. Және бастапқыда бостандық сферасы ретінде ұғынылған мәдениет саласы адамның құндылықтарды жүзеге асыру аймағына айналды. Сондықтан Кант негізін қалаған «антропологиялық бетбұрыс» – танылатын дүниеге қатысты ойлаудың белсенділігін ұғынған Жаңа Заманның философиялық жаңалығын түйіндеді. Объективтілікті Канттық тұрғыдан ұғыну аса маңызды болды. Өйткені ол адамға объект ретінде берілетіннің барлығы

адамның өз ақыл-ойының принциптеріне сүйене отырып қана қоймай, сезімдік қабылдаудың қиял күшіне әсер етуін реттейтін ақыл-ой қабілетінің аркасында берілетінін білдірді. Осылайша өзге (иное) өзіндік ақыл-ой белсенділігінің аркасында ғана мүмкін болады (Кант). Бұл жағдайда адам барабарлығы радикалды сұраққа айналады, өйткені ақыл-ой өзіндігі (данность себе) өзге өзіндікке бағынуға тиіс. Алайда ол бағына алмайды.

Кант трансценденттілік терминіне өзгеше мән ендірді: ол оны сезімдік пен пайымдаудың априорлы формаларын белгілеу үшін қолданды. Олар Кант ілімінше, дүниені тану мүмкіндігінің формалды шарттары болып табылады, яғни бейболмыс біз арқылы көрініс беріп, ал біз тәжірибеге дейінгі (априорлы) уақыттық-кеңістіктік ойжорушылық формалар мен пайымдау категорияларының көмегімен оларды «аулап», болмыс фрагменттерін белгілі бір тұтастыққа біріктіреміз. Кантты болмыс мәселелері емес, таным сұрақтары қызықтырды. Және таным болғанда да нәрселермен айналысатын таным емес, өзіміздің танымымызда бар нәрселердің формаларымен шұғылданатын таным. Өйткені таным мүмкіндігі бастапқыдан берілген (априорлы). Кант адам танымының құбылыстар дүниесіндегі болмысты «жарататынына» сенді. Ал түптеп келгенде Абсолютті болмысты, Құдайды да.

Жаңа Заман антикалық дәстүрдің адам тіршілігіне аса қажет сүйеніш-тіректі ізденісін жалғастырды. Құдайдың орнын адам ақыл-ойы иеленді. Құдайсыз қаңырап қалған дүниедегі ойсыраған Құдай орнын ақыл-ой күшіне деген сенім алмастырды. Әңгіме ақыл-ой, логос туралы емес (Парменидтегідей әлемдік-ғарыштық емес), адам өлшемдес түпкі ақыл-ой туралы болғанмен, ақылды тірек ету талпынысы антикалық сипатта еді. Адам ақыл-ойына ақиқатты тану, эмпириялық болмыстағы хаосты жүйелеп-реттеу, заттар мен құбылыстар арасындағы байланыстар мен қатынастардың себеп-салдарлық қажеттілігін анықтау сияқты Ақыл-Ой-Логосқа тән сипаттардың барлығы тән етілді. Жаңа Заман философтары адамдардың барлығында қатаң да дәйекті, өз ойлау заңдары мен принциптерін өз-өзіне ескертіп отыратын, ақыл-ойға «өлшем» болу қабілетіне ие деп тұжырымдады. «Ақыл-ой дегеніміз «мен» және дүние бірлігінің шарты» деп сенілді. Ақыл-ой – қоғамдық даму идеалының және түптеп келгенде тарихтың парасаттылығының кепілі деп саналды. Ақылға ие болғандықтан адамдар

қоғамдық мүдденің құндылығын және жалпы тарихи мақсаттар жолында өз-өзін құрбан ету қажеттілігін мойындайды.

Қайта Өрлеу және Ағарту дәуірінде рационалды жобалар жасалды.

Ал XX ғасыр антикалық дәстүрден қол үзуімен ерекшеленді. Болмыстың гректік түсініктегі өзгеріссіздік, қозғалыссыздық, субстанционалдылық ұғымынан, ақыл-ойды адам тіршілігінің тірегі ретінде мойындаудан бас тартылды. XX ғасыр адамы және қоғамы ақыл-ойға сенім білдіруден бас тартты.

Канттың номиналистік-протестанттық бастаудан тараған трансцендентализм идеясы экзистенциализм философиясында даму алды. Канттан өзгешелігі, экзистенциализм «трансценденталды» ұғымын гносеологиялық (теориялық-танымдық) мағынада емес, моральдық-этикалық мәнде қолданады. Егер Кант адам «менінің» трансценденталды құрылымындағы сезімдік пен пайымдаудың априорлық формаларынан өзге, танымды іске асыратын ештеңе көрмеген болса, экзистенциализм бұл құрылымға априорлыны (ештенеден туындамайтын тәжірибеге дейінгі) ішкі, шартсызды мойындады. Осылайша экзистенциализм адам құрылымында мәңгіге, абсолютке бағытталған ішкі тартылыстың болуын тұжырымдады. Адам бойындағы Абсолютке және шартсызға деген фундаменталды талпыныстың іске асырылуы мүмкін болмаса, адам мазасыздыққа, кобальду мен күйінішке ұшырайды.

Экзистенциалистер шартсызға деген талпыныс – адамның тұрмыс қиыншылықтарын жеңуге көмек беретін трансценденталды тіректі табуға ұмтылыс беретініне сенімді. Мұндай тірек Құдай болып табылады. Бірақ Құдай экзистенциалистер түсіндірмесінде спецификалық ерекшелікке ие: ол адамнан тысқары емес, адамның өзінде. Экзистенциализмде Құдай идеясы екінші болып келеді. Өйткені ол идея адамның қандай да бір мәңгі де тұрақтыға, сенімдіге ұмтылысын қанағаттандыруға берілген жауап ретінде пайда болады.

Антикалық рационалистік дәстүрден бас тарту XIX ғасырдың ортасында басталған болатын. Гегельдің шәкірті әрі замандасы, дат философы С.Кьеркегор өз ұстазының көзі тірісінде-ақ ақыл-ойдың талпыныстарына қарсы шығып, ақыл-ойды – адамдар өмірін шырмап, олардың тіршілігін қансыз-сөлсіз өрмекке айналдыратын «ауру өрмекші» деп жариялады. Бірақ XIX ғасырдағы адамзат ақыл-ой мүмкіндіктеріне деген сенімнен бас тартуға дайын емес еді,

сондықтан Кьеркегор, Ницше сияқты ақыл-ой сыншыларының идеялары ақылдан алжасқандардың сандырағы ретінде бағаланды.

XIX ғасырдағы классикалық ой өзінің кеңістігінде бейсаналық, ақылдан алжасу, секс тақырыптарын ұғынуға және көпшілік алдында талдауға жол бермеді. Мемлекет өмірдің бұл салаларын қатаң бақылап, репрессивті амалдар арқылы қадағалап отырды. Аталған тіршілік формалары бейақыл, сондықтан адамға, қоғамға жойылу әкелетіні туралы сенім үстем еді.

XX ғасырда бейсаналық мәселелері ашық жарияланып, өнер түрлері арқылы бейнеленіп, қоғамдық санаға толық енді. Бұл процестерді адам сезімі мен өзгерістерінің ең сезімтал индикаторы – тіл көрсетті: «махаббат» сөзі лексикадан ығыстырылып, «секс» сөзіне орын берілді. Бұл – XX ғасыр адамының дүниеқабылдау, дүниесезінуі мен жандық-рухтық-ойлау ұстанымы өзгергенін бейнеледі. Кьеркегор, Ницше, Паскаль идеялары ақталып, интеллектуалдық кеңістіктің орталығына қайтарылып, ол идеялар біздің ғасырымызда З. Фрейд, М. Хайдеггер, Гадамер, Ж. Дерридалар назарына ілікті. Бұл ілігу XX ғасырда іске асқан дүниетанымдық өзгерістердің, трансформациялардың көрсеткіші болды.

Ақылға қарсы шыға отырып ойшылар қоғамда күшейе түскен – тіршілік етудің мағынасыздығы, сүйеніш-тірексіздігі сезімдерін бейнеледі. Құдайдан бас тартып («Құдай өлді» Ницше), бұдан былай ақыл-ойға сенім артпайтын XX ғасыр адамы өз денесімен, тәнімен жалғыздан-жалғыз, бетпе-бет қалды. Рух және ақыл-ой культінің орнын дене культі иеленді. Бұл – мәжусиліктің, дәлірегі неомәжусиліктің басты белгісі. Мұндай жаңа культ түрі бұқаралық ақпарат құралдарының көмегімен планетаға кең тарауда. Түнгі эротикалық және порнографиялық телебағдарламалар Дионисийлік мәнердегі көпшілік қатысатын оргияларды ұйымдастырушы міндетін атқаруда. Антикалық фаллос культі осы мүшеге байланысты ритуалдық, символдық әрекеттерге және құпия мағынаға ие болса (саулық, өсіп-өну, жемістілік), қазіргі заманғы секс символында терең мән жоқ. Барлық шаралардың түпкі мақсаты адамдардың жыныстық инстинктеріне және оны қанағаттандыру тілектеріне тікелей ашық ықпал ету. Мұндай мәжусилік процестер өнер түрлерінде де көрініс беруде. Насихатшылар адам психикасының тереңінде жасырынған эмоционалды белсенділік пен интеллектуалдылықтың бейсаналық бастама-

ларына оралуға талпыныс жасауда. Олардың негізінде адам тіршілігінің мағынасыздық, мақсатсыздық, алогизм мен хаос, болмыстың абсурдтылығы, адам ақыл-ойының шарасыздығы сияқты дүниетанымдық ұстанымдар жатыр. Сондықтан абсурд жанрының драматургтері гротескті жиі қолдануда (фр. grotesque – жеркеніш, қорқыныш, ашу-ыза сезімдерін тудыратын образдарды жасау).

Бұл – XX ғасырда мәдениеттердің алшақтауы басталғанын көрсетеді. XX ғасыр адам мен дүние тіршілігінің бұған дейін мойындалып келген, бірақ өз орнына жаңа өмірлік тірек ұсынып үлгермеген немесе ұсынғысы келмеген негіздерін теріске шығарды. Адамзат қайтадан, Парменид заманындағыдай, қайта оралған жетімдіктің алдына қойылды. «Онтологиялық нигилизмнің» орнын ақыл-ойды терістеу басуда. Адамзат өз дүниетанымында не Құдайға, не ақыл-ойға сүйеніп, сенім арта алмауда. Қазіргі заманғы Еуропалық азаматтың психологиялық портретін өз кезінде Ортега-и-Гассет былай суреттеді: «Адам – өмірлік сұраныстары кедергісіз қанағаттандырылып, күшейіп келе жатқан және сондықтан өзіне өмір бергеннің және оны жеңілдеткеннің барлығына туа біткен қайырсыздық тән, әрі өз натурасын тоқтаусыз эспансиялаушы ерке сәбиді еске түсіреді». Ойшыл қазіргі адамды «құтырған жабайыға» теңейді, басқаға емес тап осы «құтырғанға», өйткені «қалыпты жабайы» дәстүрге құрмет көрсетіп, ырым, жоралғы, өсиет, тыйым, сенімдерді қатаң сақтайды.

XX ғасырдағы Еуропа антикалық дәстүрдің «болмыс» ұғымынан толығымен бас тартты. Адамзат кенет, ешбір кепілдік пен тірегі жоқ, барлығы сенімсіз дүниеде өмір сүріп жатқанын сезінді. Дүниеде үйлесім мен тәртіпке орын қалмады. Өмірдің барлық сфераларында (экономикада, саясатта, моральда) тірексіздік сезімі пайда болды. Ешбір құндылықтық иерархиясы жоқ тоталды плюрализм дәуірі қалыптасты және қоғамдық құрылымның басты идеясына айналды. Қоғамдық саяси өмір әлеуметтік топтар мен мүдделердің бәсеке алаңына, құндылықтар плюрализмі – адам және қоғам өмірінің негізіне айналды. Адамгершіліктік, саяси, мемлекеттік, экономикалық, таптық приоритеттер жойылды. Қоғам өзінің жоғары-төменділік, бас-аяқтық, құндылықтық вертикалін жоғалтып, горизонталды жазықтыққа айналып, болмыстық уақыт пен кеңістікте теңесіп, қоғам – атом-индивидтерге ұсақталды. «Мен осыны қалаймын!» тілегімен тұйықталатын көптүрлі құндылықтар

көлемі туып, адам өзін нәпсілік қанағаттандыру құқығына алаңсыз кірісті – «егер құндылықтар вертикалі жоқ болса, өзіңнен жоғары тұрған, демек, әлдеқайда ақиқат сатыға алаңдаудың қажеті жоқ» деген пікір туды.

Бүгінгі күніміз Парменид заманындағы жағдайды еске түсіреді. Алайда бір ғана айырмашылықпен: Парменид заманы өзінің болмыстық тірексіздігін ұғынудан туатын үрей-қорқынышты сезінген бойда оған жол бермейтін жаңа күштерді іздестіруге кіріскен болса, праг-

матизм билеген XX ғасырда адамзат өзінің қорқыныш пен күйзеліс сезімдерінен – өзі ойластырып, ережелерін өзі ендіретін және еркінше өзгертетін ойынға қатысу арқылы қашуға тырысып, өз-өзімен жасырынбақ ойнауда. Барлық нәрсе, іс-әрекет «бұл дүниеде ештеңе мәңгілік еместігімен» ақталуда. Өмір сүре жүріп ешбір нәрсеге сенім жоқ екенін және ақиқаттылық эталоны, болмыс өлшемі ретінде алынатын құндылықтардың жоқтығын есте сақтау жүйелі түрде ескертілуде.

Әдебиеттер

- 1 Брюнинг В. Философская антропология //Западная философия: Итоги тысячелетия. – Екатеринбург: «Деловая книга». – Бішкек: «Одиссей», 1997.
- 2 Кшибеков Д. Национальная идея. – Алматы, 2007. – 338 б.
- 3 Аристотель философиясы//Әлемдік философиялық мұра, 3-том. – Алматы: Жазушы, 568.

References

- 1 Brjuning V. Filosofskaja antropologija //Zapadnaja filosofija: Itogi tysjacheletija. Ekaterinburg, «Delovaja kniga», Bishkek, «Odissej», 1997.
- 2 Kshibekov D. Nacional'naja ideja. – Almaty, 2007. – 338 b.
- 3 Aristotel# filosofijasy//Әлемдік filosofijalyқ мұра, 3-tom. – Almaty: Zhazushy, 568.

Абдрасилов Т.Қ.,
Қалдыбай Қ.Қ.

**XX ғасырдағы дін
философиясының даму
бағыттарындағы адам мәселесі**

Бұл мақалада XX ғасырдағы дін философиясының арналарына жеке-жеке талдаулар жасап көрсете келе, әрбір бағытқа өзіміздің көзқарастарымызды білдірдік. Атап айтқанда, психоанализ, діни тәжірибе, дінді эпистемологиялық тұрғыдан тану т.б. бағыттар сараланды. Бірақ олардың әрқайсысы әр түрлі бағыттар мен ұстанымдарды негізге алады. Ең бастысы қазіргі діни ахуал мен дін философиясы түптеп келгенде, адам мәселесінен тыс бола алмайды. Алайда, барлығы да белгілі бір конвенционалистік бағдарды қолдайды, ешқайсысы да атеистік немесе фанаттық сенімді уағыздамайды және рационалды тұрғыдан дінге келудің өзіндік үлгісін көрсетіп береді.

Түйін сөздер: дін, философия, адам, руханилық, моральдық құндылықтар.

Abdrassilov T.K.,
Kaldybay K.K.

**The problem of man in the
philosophy of religion in
progressive trend of XX century**

In this article analyzing separately the current philosophy in the twentieth century, we have shown their point of view with respect to each of the areas. In particular were considered, psychoanalysis, religious experiment epistemological knowledge of religion, and other areas. However, each of which takes as its basis the various directions and positions. Most importantly, the modern religious situation and the philosophy of religion can not relate to the problems of man. Nevertheless, they all have certain conventionalist direction, none of them does not promote or fanatical atheist beliefs, and they show their own example of a rational attitude to religion.

Key words: Religion, philosophy, human, spirituality, moral qualities.

Абдрасилов Т.Қ.,
Қалдыбай К.К.

**Проблема человека
в философии религии
в прогрессивной тенденции
XX века**

В данном труде, анализируя по отдельности течения философии в XX веке, мы показали свою точку зрения по отношению к каждому из направлений. В частности были рассмотрены психоанализ, религиозный эксперимент, эпистемологическое познание религии и другие направления. Однако, каждое из них берет за основу различные направления и позиции. Самое главное, что современная религиозная ситуация и философия религии не могут не касаться проблемы человека. Тем не менее, все они поддерживают определенное конвенционалистское направление, ни одно из них не пропагандирует атеистские или фанатичные верования, а также они показывают собственный пример рационального отношения к религии.

Ключевые слова: религия, философия, человек, духовность, моральные качества.

XX ҒАСЫРДАҒЫ ДІН ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ДАМУ БАҒЫТТАРЫНДАҒЫ АДАМ МӘСЕЛЕСІ

Кіріспе

XX ғасыр адамзат өркениетінің даму тарихы мен эволюциясында қай қырынан алсақ та өрлеу кезеңі болды. Ол әсіресе, ғылыми-техникалық өркениет арқылы әйгіленеді. Алайда осы өркениет аясында адамзаттың руханияты мен дін саласының дамуының өлшемдері жоқ болғандықтан, бұл сала айтарлықтай деңгейде өрбіді деп айта алмаймыз. Әлеуметтанушылардың пікірінше, қоғамның материалдық арнасы дамыған сайын «рухани саланың техникалық саладан қалып отыруы» құбылысы орын алады. Қазіргі қоғамның рухани келбетінің дамуында көп жағдайда адамзаттың рухани-моральдік деңгейінің құлдырап бара жатқандығы туралы көзқарастар жиі айтылады. XX ғасырдағы философияда адам мен дін мәселесін зерттейтін бірнеше ағымдар мен бағыттардың қалыптасуына қарамастан, дінге деген сенімділік деңгейі және адам руханиятының келбеті мәселесі өзектілене түсті. Діндегі адам мәселесі де XX ғасырда көптеген философиялық ағымдар аясында қарастырылды және дін философиясының арнайы сала ретінде дамуына байланысты да әр түрлі көзқарастар мен пікірлердің дискурс алаңы құрылды. Осыған орай, біз бұл мақалада қойылып отырған мәселе аясында, дін философиясындағы көптеген ағымдардың арасынан тікелей адамға қатысты мәселелерді ғана таңдап алып, таразылайтын боламыз.

Негізгі бөлім

XX ғасырдағы дін философиясының арнасы сол кезеңдегі философиялық бағыттармен келіп түйісіп жатты, мысалы, діни экзистенциализм, прагматизмдегі діни тәжірибе, дінді психоанализдік тұрғыдан талдау т.б. қатар дін феноменологиясы, дінтану әдіснамасы, дін психологиясы, дін әлеуметтануы сияқты іргелі салалар да өркендей бастады.

Бұл салалардың ішінде, діни тәжірибе деп аталатын бағыт, яғни, діндегі тылсымдықты, әсіресе, діни салттар мен дәстүрлерді бүркемелемей, оны ашық талқылау (У. Джемс, И.А. Ильин); дінді психоанализдік тұрғыдан саралау, сенім кезіндегі бейсаналылық, діннің бейсаналы тамырларын зерттеу

(З. Фрейд, Э. Фромм); дінге эпистемологиялық тұрғыдан келу, діннің нақты тарихи-әлеуметтік мазмұнын діни ақиқаттар негізінде ашу, діни көзқарастардың шынайылық дәрежесі (Е. Эдамс, Д. Вибби); діни сенімдердің өзіндік ұстанымдары мен категориялық, гипотезалық сияқты инструменттер арқылы зерттеу (В. Кристенс, Д. Кингарлоу, Д. Витейкер); діни сенім мен рационалдылық мәселесі, олардың арақатынасы, діни идеялардың философиялық негіздемелері (Я. Барбур, Д. Стейнсби, Е. Шен); руханияттағы «діни тіл», немесе «тілдерді діни негізде пайдалану» сияқты мәселелер ауқымын туғызу (П. Донован, В. Юст); дінді лингвистикалық философия тұрғысынан саралау, діни тілді философиялық мәселе ретінде қарастыру (Л. Витгенштейн, И. Дерт, Е. Флу, К. Нильсен).

Соның бірі – діни тәжірибе туралы құрылған дін философиясынан тамыр тартатын, кейде дін психологиясына қайра бет бұратын діндегі адам мәселесіне тікелей қатысты бағыт. Діни тәжірибе жалпы сөздіктерде, көп жағдайда, дінге қатысты мистикалық нұрлану мен сан алуан ғажайыптар туралы ахуалдарға қатысты зерттеулер болып құрылады. Бірақ бұл тұста, біз, біріншіден, оны барлық діндегі діни тәжірибелерге, нақтырақ айтқанда, барлық діни салттарға қатысты кең ауқымда қарастыруды жөн көреміз. Екіншіден, мистикалық салттар тым күңгірттеу және ғылыми тұрғыдан бүгінгі күнге дейін дәлелденбегендіктен, оны діннің өзінің мистикалық тұрпатынан қатаң ажыратып алуды аса қажеттілік деп таппаймыз. Үшіншіден, діни тәжірибе дінтанудың немесе теологияның нақты бір саласы ретінде қалыптаспағандықтан, оны дін философиясындағы адам мәселесіне, нақтырақ айтқанда дінге сенетін адамның діни салттары ретінде қарастырамыз. Бұл бағыт нақтырақ айтқанда: «Дін соңғы шындық айналасында жеке және қоғамда бір жерге түйіскен сенім және тәжірибе жиынтығы деп айтуға болады», – деген сияқты тұжырымдар арқылы тиянақталады [1]. «Сенімдік немесе оның көріністеріне негізделген діндердің барлығын өз ішіне алатын анықтамаға қол жеткізу өте қиын. Сондықтан да, дінді дүние мен адамға қатысты концепция және осы концепция мен бұған тәуелді болып адам қай тәрізде өмір сүруі керек екендігін әр түрлі ритуалдардан, құрылымдардан тұратын тәжірибелі ұғымдық жүйе деп түсіндіруге болады», – деген тұжырымдар арқылы да ұғынылады [2].

Бұл бағыттың көрнекті өкілдерінің бірі – У. Джемс діни өмірдің мәнді жақтарын бы-

лайша анықтаған еді: көрінетін әлем тек қана, өзге бір рухани әлемнің өзінің мағынасын жоғалтатын бөлшегі, біздің өміріміздің жоғары мақсаты осы жағынан әлем мен үйлесімділікте болу; Құлшылық ету немесе осы әлемнің рухтарымен іштей қатынас орнату ол «Құдай» немесе «Заң» болсын, рухани қуат көзі ашылатын, феноменалдық әлемде материалдық және психикалықты туғызатын шынайы өтіп жатқан үдеріс; Дін құтқарылуға деген сенімділікті, рухани өмірді туғызады және махаббат сезіміне қуатымызды апарып құяды. Сонымен қатар У. Джемс дін мен ғылым арақатынасын қарастыра келе, ғалымдардың дінге деген өткеннің сарқыншағы ретінде менсінбеушілік, жоғарыдан қараушылығына қарсы болды [3].

Италияндық философия тарихшылары Д. Реале мен Д. Антисери де Джеймстің өзінің діни қоғамдағы ғылымның дамуының адамшылықтан тыс бағытына деген қарсылық және ғылым мен технизмге табынуға қарсы күрес ретінде де нәтижелі болды деген ойларын түйіндеген болатын [4]. У. Джеймстің бұл бағыты біздіңше, шындығында да, діни мистиканың таза мистикалықтан гөрі адами тәжірибелік, пайдалылық қырларына назар аудару керектігін ұсынумен, психологиялық әсерлену мен діни сенім адам үшін, тіпті сана үшін атрибут болып шығуы ықтимал екендігі туралы толғануға жол ашумен, қазіргі кезде діннен тыс барлық мистикалар қарастырылып, зерттеліп жатқан сәтте, неліктен діни мистикаларды да қоса зерттемейміз деген сауалдар тудырып қараумен, ғылым мен дінді ғана емес, оларды нақтыландырсақ, сол ғалым мен дін өкілдерінің арақатынасы мәселесін тудырумен т.б. құнды болып келеді.

Мысалы, медитация, аскетизмдік нұрлану басқа да әр түрлі физикалық, психикалық жаттығулар т.б. бүгінгі таңда ғылымилануға қарай бет бұрып, өзінің прагматистік қырларын паш етіп келеді. Ал діни қайырымдылық жақын мен алысқа, одан соң Құдайға деген махаббат этикалық тұрғыдан мойындалған игіліктерге айналған.

Діни тәжірибенің философиясы кейіннен, психологияға, атап айтқанда дін психологиясына тығыз байланысты болғандықтан, кейіннен бұл мәселелер Р. Оттоның, К. Юнгтың, Х. Зунденнің зерттеулерімен нақтыландырылды. Яғни, діни сананың психикалық құрылымы мен күйі, дінге сенушінің әрбір сәтінде қандай болуы тиіс деген сауалдар бойынша зерттеулермен жалғасын тапты.

У. Джеймс дінтану мен прагматизмді тығыз байланыстырды немесе дінге прагматистік тұрғыдан келді деп айта аламыз. 1907 жылы Лоуэллов лекцияларында Джеймс: «Прагматизмге сай, Құдай бар деген гипотеза жақсы жұмыс жасаса, кең мағынада алсақ ол шындық», ол «прагматистік немесе мелиористік» деген теизмдік бағыт арқылы абсолютизм мен материализм арасындағы компромиске келе алады» деп тұжырымдайды [5].

Дінді, адам қалпы ретінде, алдымен, діни тәжірибе деп қарастырған А. Ильин, әрбір адамдағы ішкі субъективті сенімді негізге алады да, «адам адамға рухани-жандық-тәндік өзге болмыс» деп анықтап, «сен мен емессің, ал мен сен емеспін» деген ұстанымды негізге алады. Яғни, дін адамның ішкі өзіндік мені арқылы, тіпті балалық шақтан бастап ешкімге ұқсамайтын өзіндік бір сенімі ретінде қалыптасады. Тіпті Боттичелли мен Сегантини өздерінің картиналары арқылы, Бетховен – симфонияларымен, Жуковский, Тютчев басқа да ақындар – өздерінің өлеңдерімен сыйынды. Бірақ бұл «жалғыздық» құдайдан немесе діни бірлесуден оқшау дегенді білдірмейді. Мысалы, «субъективтілік» «көпшіліктің» тұңғығына сіңіп кеткен көпшілік фанатизмін өзгерту қиын, бұнда жеке руханилық бейтараптанады, оқшаулық парадоксальді сияқты болып көрінеді дей келе, адамзаттың діні жеке субъективті жанның қалпы деген тұжырымға келеді.

Бірақ бұл субъективтілік адамның ішкі рухымен, руханилығымен жабдықталған, рухтың сенімі мен махаббаты осы Құдайға деген сенімде толығырақ ашылады. Яғни, дін рухтан, діни тәжірибе рухани қалып болып табылады деген тұжырымға келеді. Бірақ рух енжар қабылдаушы ғана емес, белсенді шығармашылықты болып келеді. Осындай өзгеге ене алмайтын, өзге бұл бола алмайтын жеке рух автономды, синергиялы және сонымен қатар дінге деген сенім тұрғысынан еркін. Барлық діни мәжбүрлеулер, тіпті ол ақиқат сенімге болсын, ол адамның руханилығын бүлдіреді, сенімінің шынайылығы мен бүтіндігін жояды. Сондықтан да, қорқуға негізделген тым көне байырғы сенімдер жалған болып шықты.

Тарихи және психологиялық айғақтарға жүгінсек, бастапқыда дінге сенуші уағыздаушылардың беделіне ғана соқыр сеніммен сүйенеді, ол егер осы сатыда қалып қоятын болса, мәңгі діни балалыққа тағайындалғандай болады, рухтан да, рухани діннен де ол тыс кейпінде қалады.

Ол діни тәжірибе қамтуы тиіс адам қуатын былайша жіктеп көрсетеді: Сезім қуаты, қиялдау қуаты, ой қуаты, ерік қуаты, сезімдік қабылдау қуаты. Сонымен қатар діни тәжірибенің басты элементі байыптау болып табылатындығын ұсынады.

Ендеше діндегі адам еркіндігі мен еріксіз қырларын сараптаған И. Ильиннің бұл тұстағы өзгешелігі адамның дінге деген сенімінің нағыз болмысын ашып беруінде, махаббаттанған сенімнің тек құр эмоцияға берілуінде емес, сол махаббатты адам болмысының мәні ретінде дұрыс ұғынып, оның түбі құдайға деген шынайы сенімге алып баруы тиіс екендігін жіті пайымдауында, әрбір адамның дінге деген жеке өзіндік ешкімге ұқсамайтын тұлғалық болмысына байланысты сенімі болатындығын, бірақ ол мүлде оқшау емес екендігін, жалпы дін ұжымдық тәжірибелікпен келіп шартталатындығын ұсынуы болып табылады. Демек, дін небір абстрактілі немесе құрғақ схоластика, тіпті болмаса, атеистік көзқараспен сынайтын идеологияда емес, адам өмірінің тәжірибесіндегі бір қыры, оның діни тәжірибе арқылы өз өмірінің тәжірибесін жасауы болып шығады деп айта аламыз.

Дін психологиясын дін философиясымен байланыстырған XX ғасырдағы фрейдизм мен неофрейдизм бағыттары бейсаналық аймағы бойынша бүкіл мәдениеттің элементтерінің пайда болуын, сондай-ақ діннің де қалыптасуы мен діни сенімді де түсіндіріп берген болатын. Бейсаналықтағы әр түрлі қатпарлар, түптеп келгенде, З. Фрейд бойынша діннің де, діни дүниетанымның да, дінге деген сенімнің де, діни қажеттіліктің де негізгі астарлары болып табылады. Ол қолданған психоаналитикалық тәсіл бойынша бірінші сатыда, невроз бен шырмалған ойлар арқылы түсіндірілген еді. Демек, адамның тылсымданған және қордаланған, қысымшылық жасалған санасы бейсаналы түрде адамның ұмтылыстарының туындысы болып шығады. Оның түсінігі бойынша, шырмалған идеялар қоғамдық және жеке невроздардың бір түрі діни сенімдерге, дінді туғызуға алып келеді [6].

Сондықтан да дін адамның өзінің бейсаналы ұмтылыстарына деген өзінің қарсылығы, сол сәтте адам ләззат алудың басқа бір формасын қабылдай алады, сол арқылы адамның бейсаналық пен саналылық арасындағы жеке қайшылықтары өзінің өткірлігін жояды. Бұл жалпы мәдениеттің пайда болуына ортақ болып табылатын жыныстық қысымшылықтың ықпалынан деген өзінің тұжырымдамасы ая-

сында пайда болған идея еді. Бірақ адамның инстинктерінің кейбір бөліктері діннің пайдасына шешіледі. Себебі, әр түрлі салттар адамның сезімдік ләззат алудан адамды алшақтататындай болып рәмізделеді, діни салттар адамның тілектері мен құмарлықтарын кейінге қалдыра отырып, құдайға деген құлшылықтың әлеуметтік формасын алып келеді. Сублимацияланған дін адамның тыйым салынған табуларын ашуға да, жабуға да септігін тигізеді деген сияқты ойларын түйіндейді. Сондықтан да, жалпы діни соқыр сенім, құдайға деген сенім, мифологиялық байыптау т.б. барлығын тұтастай алғанда, психологияның ішкі әлемге көшірілген түрі болып шығады. Келесі бір түсіндірмесінде, ол «Эдип комплексі» бойынша әкесін өлтірген ұл өзінің кінәсін сезінгеннен кейін әкесінің орнына тотемді шығарды [6, 13 б.].

Осындай сананың өзінің кінәсін сезінуінен дін пайда болды, ол бастапқыда тотемизм түрінде көрініс тапты. Бірақ кейінгі діннің әр түрлі формалары да осы мәселені әр түрлі шешудің жолдары екендігін түйіндеген З. Фрейд, бұл ахуалдың адамзатқа бүгінгі күнге дейін маза бермей келе жатқандығын атап өтеді. Ал діннің пайда болуы туралы үшінші бір нұсқасында табиғаттың алдындағы дәрменсіздігінен, одан қорғанудан пайда болған деген идеяны ұсынады. Адам табиғатты жандандыруға, адам кейіптендіруге ұмтылады да, оған күнделікті өмірде адамдар қолданатын тәсілдерді ұқсатып қолданғысы келеді. Табыну объектісі оның қуаттылығы мен құдыреттілігін түсіру үшін немесе онымен одақтасу үшін құрылған болып шығады.

Бірақ дін қоғамдағы қысымшылықты иллюзиялық түрде түсірудің, өзінің шынайы болмысымен бетпе-бет келген қайшылықты жоюдың бір түрі, адамның дәрменсіздігіне деген жасалған компенсация болғандықтан ол қоғамға қажетті деп түсіндіреді [7].

Бұл тұста, біз З. Фрейдтің психоаналитикалық теориясын сынауды мақсат етпейміз, бірақ, ол дін психологиясы мен дін философиясы арнасынан адам мәселесін туындатпай, адамды сол мәселеге апарып орналастырып берді де, қойылып отырған мәселесін өзі әр қырлы түсіндіріп берген еді. Дегенмен, ол өз тәжірибесінде, өзінің әдіс-тәсілдері арқылы дінге сенген адамды «сенбейтіндей қылып» емдеп шығарған жоқ. Сонымен қатар, әртараптанған, жоғарыда айтылғандай, үш бағыттағы түсіндірмесінің үшеуі де психоаналитикалық тұрғы болғанмен, қайталамалы болса да, әр тарапты болмауы тиіс еді. Бейсаналық қатпарлардың салдары

болған дін, бірте-бірте жойылып та кетер еді. Жалпы алғанда, З. Фрейдтің ілімі діннің пайда болуының бағдарларын ашып көрсетті, бірақ өзінің атеистік тәрізді ұстанымдары бойынша, діни сенімнен адамзатты арылтуды мақсат етпеді. Жалпы алғанда, З. Фрейдтің бұл идеясының ақиқаттығы мен шындыққа сәйкес келмейтіндігін ашу үшін, алдымен, психоанализ теориясының өзіне үнілуіміз қажет. Сондықтан, егер де психоанализ терістелсе, онда бұл теориялар да жоққа шығарылады.

Оның идеялары кейіннен Э. Фромм, К.Г. Юнг идеяларында жалғасын тапты. К.Г. Юнгтың архетиптері түптеп келгенде, байырғы мифологиялық белгілер мен діннің сарқыншақтарының адам санасына зиянды емес, белгілі бір деңгейде қажетті екендігін де паш етті. Э. Фромм оның рәміздер арқылы тиянақталатындығын және оның шығу тегі туралы өзінің тұжырымды ойларын паш еткен болатын.

Э. Фромм З. Фрейд теориясын толықтай құптаған жоқ. Байырғы көне сенімдер бүгінгі күні де бар екендігін және неврозды жеке адамға қатысты қарастыру қажеттігін ұсына келе, дінді авторитарлы және гуманистік деп екіге ажыратқан болатын. Авторитарды діндерді сынаған Э.Фромм: «Құдай неғұрлым кемелденген сайын, адам соғұрлым жетілмеген болып шығады», – деп тұжырымдады [8]. Әрі қарай осы екі бағытты қатар қойып, гуманистік дінді қолдайтындығын білдірді. Сөйтіп, түптеп келгенде, жалпы пұтқа табынушылыққа қарсы күрес жүргізу қажеттігін паш еткен болатын.

Діннің танымдық жағына баса назар аударған бағыт дін философиясының арнасында адам мәселесіне қарай бірте-бірте ойыса түсті. Р. Бурхо дін бұрын өзінің топтарына тек сенімділікті ғана емес, өздеріне қауіп төндіретіндерге де өшпенділікпен қарағандығын, ол өздерінің сақталуына септігін тигізгендігін, сөйтіп, қауымдық-рулық діндер кеңейіп, жалпылама түскендігін, діни салттар біздің бүгінгі күнге деген сенімділігімізге шақырса, оларды қатаң ғылыми талаптарға жауап беретіндей қылып, қайта пішіндеу керектігін ұсына отырып, бұл жалпы адамзаттық құндылықтарды бекіте түсетіндігін атап өтеді [9].

Сондай-ақ, эволюциялық натурализмді қолдаған ол табиғат құдайды дәстүрлі түсінудің қызметтік эквиваленті болып табылады, біздің тұтас тағдырымыз эволюцияға байланысты, табиғат құдыретті және тұтастай билік жүргізеді, сондықтан адам өмірінің шынайылығы мен

құтқарылуы оған бейімделуде жатыр деген ойларын түйіндейді [10].

Дегенмен, Бурхонның діни құбылыстарға деген талдауы биологиялық және антропологиялық зерттеулерге келіп ұласқанмен, эволюциялық натурализмге сүйене келе, қатаң ғылыми тұжырымдамаларға емес, метафизикалық жүйені қолдайды.

Джулиан Хаксли (Huxley) мен Конрад Лоренц (Lorenz) хайуанаттардың салттарын зерттей келе, олар да жұптасуда, аймақтық салттарын орындауда генетикалық тұрғыдан бағдарламаланған. Сондықтан адамның салттары, кей жағдайдағы мәдени-әлеуметтік деңгеймен шартталғандығына қарамастан да, сезімнен туындайтын, тым төменгі мидың қабаттарымен байланысып жатыр [11].

Бірақ бұған қарсы шығып, салттар ешқандай да генетикалық жолмен берілмейтінін, тұтастай мәдени-әлеуметтік шарттармен қалыптасқандығын атап өтушілер де бар [12].

Олай болса, діннің танымдық жағына назар аударған бұл ойшылдар, дінге деген гуманистік тұрғыны негізге алып, сол діннің өзінің ішкі болмысына табиғи-биологиялық тұрғыдан үңілуді мақсат еткен деп айта аламыз. Бірақ хайуанаттар мен адам болмысындағы негізгі рухтық мәселе, осы дінге деген сенімге байланысты болып шығады. Жоғары дамыған хайуанаттар да белгілі бір салттарды орындайды, бірақ ол шындығында, адамды еліктіретін немесе адам оны генетикалық-инстинктивті тұрғыдан тікелей қайталайтын жан иесі емес, бұл ұқсастық біріншіден, жалпы табиғатқа тән болса, екіншіден, адам өзінің қимыл-қозғалыстық мүмкіндігі шеңберінде ғана діни салттарды орындайды деп тұжырымдай аламыз. Нақтырақ айтқанда, діни салттарды орындау кезінде адам өзінің табиғи-биологиялық мүмкіндіктері мен сезім мүшелері арқылы табиғи түрде қабылданатын әлем бойынша әрекет етеді. Ендеше, сананың табиғи болмысы да сол дінді қабылдау, құдайға сену, дінді тарату арқылы жүргізіледі.

Бұл тұста біз, мәселені толығырақ ашу үшін діни философиялық антропологияға қайта оралып, антрополог ойшылдардың идеяларын сараптап өтуіміз керек.

Бұл бағыттың көрнекті өкілдерінің бірі – М. Шелер адамды зерттеу нәтижесінен туындаған бір-бірімен сыйыспайтын үш бағытын көрсеткен болатын: біріншісі, иудаистік-христиандық дәстүрдегі Адам мен Ева туралы, жаратылу мен жұмақ, күнәлы бо-

лып туу жөніндегі түсініктер, екіншісі, адамның өзіндік санасы әлемде бірінші рет оның ақылы, логосы бар екендігімен байланысты өрлейтін гректік-антикалық түсініктер, үшіншісі, адам Жер дамуындағы кешірек қалыптасқан, қабілеті мен қуаты арқылы жануарлық әлемнен ажырайтын қазіргі заманғы жаратылыстану мен генетикалық психология сүйенілген бағдары.

Ол «мәндік дін феноменологиясын» ұсынып, оны үш бөлімге бөліп қарастырған болатын: мәндік онтика, құдайлық табылып, өзін адамға көрсететін ашылу формалары туралы ілім, адам ашылуының мазмұнын қабылдауға дайындалатын және сенімде оны таба алатын діни акті туралы ілім. Құдайлық өзін әлеуметтік және тарихи шындықта, адамдық санада табиғат әлеміндегі оқиғалар арқылы көрсетеді. Бұл табиғи дінге сәйкес келетін табиғи ашылу болып табылады. Ашылу тұлға арқылы жүзеге асса, онда позитивті ашылуға орнын табады деп түсіндіреді [13].

Шындығында, біздің пайымдауымызша, діннің көрінісі мен оған деген сенімнің белгілі бір деңгейдегі өлшемі діни актілер арқылы ғана көрініс таба алады. Ал адам өзін діни актілер арқылы діни адамдығын таниды. Себебі, діни актілер діннің қоғамда өмір сүріп тұрғандығының бір көрінісі екендігі даусыз. Сондықтан да, тарихта тұлғалар мен адамдар өздерін тек діни актілер арқылы ғана көрсетуге ұмтылады да, ол шектен шыққан сәтте құр формалық сенімге айналады. Бұндай құбылыс шындығында, қазіргі біздің қоғамда да сақталып отыр. Акті арқылы өзінің сенім иесі екендігін өзгелерге дәлелдеу қазіргі таңда басым көзқарастардың бірі болып отырғандығы сөзсіз деп айта аламыз.

М. Шелер сенімнің феноменологиялық негіздерінің бастапқы шарттарын былайша тиянақтап береді: «Қасиетті», «өзінен өтетін болмыс» предикаттарын қамтамасыз етумен ғана түсінілетін адамдағы құдайдың шартты санасы, өзіндік сана, әлемдік сана арасындағы қатаң мәндік байланыстарды ашуға қол жеткізу керек. Бірақ бұл абсолютті болмыс саласы іштей көңіл қоюға немесе тануға қол жетімді болып табыла ма, әлде, қол жетімді емес пе, бәрібір, адамның өзіндік санасы және әлемдік сана ретінде оның мәніне тән.

Біз бұл жерден адам Құдаймен «одақ» құрысты, одан кейін Құдай белгілі бір халықты өзінің таңдағандығы туралы түсінікті табамыз (көне индуизм). Немесе, адам қоғамның әлеуметтік құрылымына байланыстылығынан құдайдың алдында мәжбүрлікпен және қулықпен көсілетін «Құдайдың құлы», оны магиялық

құралдармен, қатерлермен, өтініштермен қозғаудың жолдарын іздестіреді. Жоғарғы формада ол жоғары егеменді «иесінің» алдында «адал қызметші» болып табылады. Монотеизм жағдайында жоғары және таза түсінік Құдай-Әке қатынасы бойынша оның ұлдары болу туралы идеяға дейін жеткізеді деген тәрізді ойларын тиянақтаған М. Шелер келесі кезекте, танымды махаббатпен байланыстыра келе, Құдайды бәрін сүйетін, бәрін танитын ғарыш пен оның бүтіндігінің тұлғалық орталығы деп түсіндіреді. Барлық заттардың мәндік идеялары мен мақсаты құдайда алдын ала ойланылған және алдын ала махаббаттанған екендігі туралы тұжырым жасайды. Ал адамға әлемнің бір бөлігі мәнді түрде қол жетімді болғанмен, ол танитын, ерікті болатын, сүйетін бар екендік болып табылады.

Әлемнің бірінші атомы мен құм түйіршегінен Құдай патшалығына дейінгінің барлығы біртұтас патшалық болғандықтан, адамның барлық махаббатында Құдай идеясы жатыр. Адам қайтадан барлық тіршілік иелерінің бәріне ортақ бір өмірдегі өзара ынтымақтастығына, әлемдік үдерістердің ынтымақтастығына жетуді үйренуге тиіс, бірақ ол осы байланыстылықты тек ілім ретінде қабылдау ғана емес, оған өмірлік түрде, іштей және сырттай жаттығып, оған қатынасуы тиіс екендігін пайымдаған М. Шелер, дін мен метафизикаға қатысты саяси элитаның мүмкін болатын төрт ұстанымын ажыратып береді, біріншісі, шіркеу моралі мен тәртібіне бағынатын шіркеумен қосылған конфессионалдық сенім. Екіншісі, «*écrasez l'infâme*», марксизм ізімен құрылған Кеңес үкіметінің саясаты, үшіншісі, фашизмге тән Макиавелли ұстанымы, мемлекеттік ер дінге қатынасы жөнінен абсолютті скептик, дінді сырттай ғана қолдайды, шіркеу көпшілікті бекітуші немесе «халықтың мифі», ал іштей дінге құлықсыз, тіпті мүлде жек көреді. Төртіншісі, Платон мен Аристотель, Спиноза, Гете, Гегель, Шопенгауэр, Фон Гартманның дінге деген қатынасындай бағыт. Спиноза айтқандай: «Дін – көпшіліктің метафизикасы, метафизика – ойшылдардың діні» және оларға дұрыс-теріс ретінде баға береді [13].

М. Шелер бұл тұста, біздіңше, діни феноменолог ретінде ең басты мәселе, адамның дінге сенуіндегі діни сананы талдап, оны әлеуметтік-саяси сатыда түсіндіріп береді, яғни, дін философиясынан дін әлеуметтануына дейін өрлейді. Оның ең басты қойған мәселесі бұл тұста дінге деген шынайы сенімді философиялық негізде дәйектеу және жалған сенімді әшкерелеу бол-

ды. Адам саналы түрде сезім мен махаббатқа илігеді, тіпті ол адам болмысына тағайындалған, сондықтан да, сенім негізінен шынайы болуы тиіс. Дін бір қырынан адамға еркіндік берсе, екінші бір қырынан адам өз еркіндігін сенім арқылы шектейді. Шындығында, адамның абсолютті еркіндігі түптеп келгенде, бұқараны адасуға алып баратын тәрізді. Сондықтан да, адамның өзі тіпті, біздіңше, еркіндігін бейсаналы түрде болса да шектеуге мәжбүрленеді. Бұл фрейдизмнің «Шексіз Ұлы пана» сарыны емес, адамның өз мүмкіндігі мен болмысын терең сезінуінен туындайтын тәрізді. Адам кез келген жағдайда сүйенетін «Ұлы Тұлғаны» таңдап алу да емес, өзінің сенімге негізделген табиғатын терең түйсіну арқылы қалыптасады деп айта аламыз. Яғни, М. Шелер діни антропологияға дін феноменологиясы тұрғысынан келгенмен, өзінің жеке басының дінге деген қатынасын да білдірді.

Діни деп аталып кеткен экзистанциализм, біздің ойымызша таза діни ғана емес, негізінен «дін философиясындағы адам мәселесінің экзистенциясын» қозғайды. К. Ясперстің экзистенциализмі адам еркіндігі мен оның болмысы туралы толғаныстарға алып келгенмен, ол дінді адам болмысы мен тұтастандыра қарастырады. Оның түсінігі бойынша, мифтегі жан мен құдай, сәйкесінше, философиялық тілде, экзистенция мен трансценденция деп аталады [14].

Дегенмен, ол христиан дінінің жақтаушысы ретінде, оның адамға қатысты ерекшеліктерін философиялық тұрғыдан талдап береді де, оны жағымды және жағымсыз тұрғыдан түсіндіріп береді. Жағымды қырлары: Құдайдың Трансценденттігі – адам құдайдың жаратқандығы арқылы өзінің экзистенциясында әлемнен еркін болады, сондықтан ол құдаймен бірлігі арқылы әлемге қатысты алғанда, одан тәуелсіз болып шығады. Адамның құдаймен кездесуі – трансцендентті жеке құдайға адам ұмтылады, оны естуге ұмтылады, жеке құдайды іздеуге деген құлшыныс пайда болады; Құдайдың өсиеттері – зұлымдық пен ізгілік болып қатаң ажыраған; Тарихилық сана – құдай жаратқандықтан шексіздіктің тым жайылып кетпегендігі мен кездейсоқ еместігі адам өміріне салмақ береді; Азап шегу – ол құдайға алып баратын жол болғандықтан, қайғылы сана болмайды немесе оны жеңеді.

Жағымсыз қыры: Бір құдайлық абстрактілі, жекелік көптікті жояды; трансцендентті құдай әлемнен ажырайды, ол жаратусыз тек қана ой болып қалады, әлем де, трансценденттілік

те ештеңеге айналады; құдаймен тоғысу эгоистік немесе сезімдік рахаттануға айналады, фанатизмнің көзі болып табылады; Құдай өсиеттері қарапайым адамгершілік негіздерін абстрактілі құқықтық нормаларға айналдырады; тарихилық сана тарих алдындағы жеке экзистенцияны жоятын эстетикалық байыптауға жетелейді; азап шегу мазохистік рахаттануға немесе магиялық категорияларды жеңгендік садистілікпен бекітіледі. Библиялық діндегі бұл ауытқулар бүгінгі күнге дейін жалғасып келе жатқандығын атап өткен, К. Ясперс, адамның хайуаннан жоғары, періштеден төмен болып келетін тағайындалған орнына тоқтала келе, адам екеуі де емес екендігін, бірақ екеуімен де туыстық болғандықтан, аралығындағы арқылы басымдылыққа ие екендігін атап өтеді [15].

Бір қарағанда, бұл діни философия сияқты болғанмен, негізінен басым көпшілік идеялары адамға қатысты дін философиясы болып табылады. Оны жоғарыдағы христиан дініндегі адам болмысына қатысты жағымсыз қырларын атап өтуінен-ақ көруімізге болады.

Бұл дінде құдайдың адамды өзіне ұқсатып жаратқандығы, бірақ адам өзінің еркіндік шектерін анық білетіндігі, тіпті хайуандық өмірге де түсе алатындығы немесе жоғары құдайлық қабатқа көтеріле алатындығы, адам құдайға ұмтылған құлықты өмірі арқылы ғана адамдар арасындағы мәнді теңдікті сақтай алады, ол адамды тек құрал ретінде ғана емес, өзіндік мақсат ретінде бағалауға мүмкіндік беретін әрбір адамға деген құрмет болып саналады. Адам өзінің ішкі дүниесінен туындаған шешімді қабылдаған жерде, құдайға тиімді болатындығы туралы біліміне кепілдік берілетіндігін иеленбесе де, құдайды тыңдаймын деп ойлайды. Бұл тәуекелшілдік өсімтал еркіндіктің шарты болады, ол қайсар сенімділікті жоққа шығарады, фанатизмге де кедергі болады. Ал дінге сенбеушіліктен адам өзінің қуатын жоғалтады, танылған қажеттілік пен қашып құтыла алмайтындыққа қарай, қатерлі аяқталғандықтың жақындап келе жатқандық пессимизміне қарай жетелейді деген сияқты ойларын ұсынған К. Ясперс, «философиялық сенім адамның өзінің мүмкіндіктеріне деген сенім, бұнда оның еркіндігі бар» деп ой түйіндейді [15, 20 б.].

Бұдан К. Ясперстің философиялық сеніміндегі орталық түсінік – адам еркіндігі болғандығын аңғарамыз, дегенмен, адам өзінің абсолютті еркіндігін шектеу үшін дінге деген сенім қажет екендігі туралы, бірақ ол әсіресе діншілдікке берілмес үшін, діннің өзінде де тек

еріксіздік емес, белгілі бір деңгейде еріктілік тағайындалған деген сияқты тұжырымдарды байқай аламыз.

Діни экзистенциализм негізінде «нақты философиясын» жасаған Г. Марсель адам өмір сүруінің іргелі ақиқатын іздеді. Адамның шынайы мәнін іздеуде дінге қарай бет бұрған Г. Марсельдің философиясы зерттеушілердің пікірінше, адам мәніне қатысты өзіндік ұғымдық аппарат жүйесін жасады [16].

Ол өзіндік ұғымдар мен түсініктер жүйесін философдерге айналдырумен қатар, діни экзистенциалистік мәселелерді шешу сәтінде экзистенция мен объективтілік, болмыс пен иелену, мәселе мен құпиялылық, құштарлық пен тынымсыздық сияқты түсініктерді шендестірді. Ғылыми-техникалық прогресс аясындағы адам болмысына үңіле келе, ол дінге деген сенімнің табиғатын дұрыс деп тапты: «Сырттай қарау позициясы әуес болу нақты формасымен сабақтас деп ойлаймын, көбінесе сол субъект өзі әлем қабылдаған әрекетпен сабақтас деп ойлаймын. Теоцентризмде жасырын жатқан терең ақиқатты енді көріп жатырмын. Қызмет көрсету үшін біз осындамыз, және осы идея барлық ықтималды мағынасында қызмет ету болып табылады» [17].

Ол, әрине, дінді апологетикалық тұрғыдан емес, онтологиялық тұрғыдан адам болмысының әлем болмысына қатысы тұрғысынан ұсынған болатын:

«Құдайдың барлығы толығымен расталған сәттен, ақиқат және болмыс арасындағы саңылау өздігінен белгілі бір дәрежеге дейін толып және кейбір ақиқаттар сенім алдында құндылықтарын жоғалтты» [17, 50 б.].

Азап шегуді позитивтік құндылыққа айналдыру мәселесі, оны әлем тылсымына метафизикалық байланыс, туыскандық ретінде қатынастыру ретінде болуы тиіс екендігін, жарықтандырылған адам жаны үмітті, ол құдаймен толығырақ тоғысуға түсуді қалайтындығы, бірақ барлық позитивтілік құдайдан екендігін біле тұра, өзін құнсыздандыру арқылы құдайлық сыйды құнсыздандыратындығы, бұл тұста дінге сенуші адам құдай алдында өзін қарызданушы ретінде сезінетіндігі сияқты пікірлерін ұсынады. Оның ойынша, торығу мүмкін емес болып, өлім деген мүлде болмайтын болса, онда үмітке орын да болмайды, үміт пен торығу діни-этикалық антитеза болып табылады. Бұл адамның өзінің болмысының алдына қойған онтологиялық таңдау. Тұлға құтқарылуға үміттенуге ерікті, бірақ өзінің өмір сүретіндігін мағынасыз деп есептеуге де ерікті. Құтқарылуға деген үміт

адамды әрқилы еріксіздіктен суырып алып, иелену әлемінен аутентикалық болмыс әлеміне енуге есік ашады. Бірақ иелену әлемінде еркіндік өзіне еркін билік ету мүмкіндігі ғана. Бұл егер өмір сүру жағдайы төзбейтіндей болғанда, өмірден өз еркімен кетуге құқық беруге қатысты. Ал құлшылық ету өзін-өзі өлтіруге рұқсат бермейді. Өзінің иелігінде емес нәрсені жоюға болмайды. Өзін-өзі өлтіруге тікелей қарама-қарсы нәрсе өзін куәландыру құралы ретінде қарастыратын сенім иесінің өзін құрбан етуі мен азап шегуі. Эгоцентризммен өзін шектен тыс жақсы көру иелену әлеміне үстемдік жүргізіп, құлшылық етуге қабілетсіздікке алып келеді, адам өмірін трансценденттік жоспарда пайдасыз қылады. Эгоцентризмді жеңе білу қабілеті тек дінде ғана емес, шығармашылықта, махабатта, яғни, еркіндікке шынайы аңғар ашылған барлық жерлерде [17, 51 б.].

Демек, Г. Марсель адам болмысының дінге қатысты шынайылығы ғана емес, діннің де адам болмысына қызмет етуге арналған өзіндік шынайылығын паш етеді. Сондықтан да оның бұл жердегі философиясын: «дін мен адам болмысындағы өзара кіріктірілген экзистенциалдық үлгілер» деп бағалай аламыз. Шектен тыс мағынасыздық пен өзін-өзі өлтіру еркіндігін шектеу еркіндігі, біздіңше, Г. Марсель айтқандай, иелену қақпасынан шығатын махабат, дін, шығармашылық т.б. арқылы емес, бос уақыттың болмауымен келіп шартталатын сыңайлы, бұлар тек формалар ғана, ең бастысы зерігудің болмауы. Мысалы, діннің құлшылық салттары көп қызметті: зерігуді болдырмау, адамның өзінің өзіне шектен тыс еркіндігін шектеу, сенімді құрметтеу арқылы өзін құрметтеу т.б. Дін адам болмысы мен өміріндегі мағынасыздықты сақтап қалудың құралдарының бірі деп түсіндірген Г. Марсельдің регулятивтік қызметі, бұл тұста, онтологиялық тұрғыдан дәйектеледі: «адамның табиғи еркіндігі – дінге сенім еркіндігі – діни сенімдегі еркіндік» деп құрастыруымызға болатын түзілімін біз экзистенциалдық тұрғыдан қайтадан: «адамның өзіне – өзінің-өзгеге – өзгедегі-өзінің-өзіне» еркіндігі деп тұжырымдай аламыз.

Адамның жер бетінде болуының гуманистік, шығармашылық түрде орындалуын негізге алған персонализм діндегі адам мәселесімен қатар, діни адам тұлғасы тек дінге қатысты тұрғыдан ғана емес, жалпы қоғам мен әлемге қатысты тұрғыдан қалай болуы қажет екендігін шешуге тырысты. Э. Мунье де сол дәуірдегі «адам дағдарысы» деп түсінілген құбылысқа сәйкес, оны жеке адам

қабілеті қызметінің дағдарысы, руханилықтың құлдырауы, бұқараны христиансыздандыру деп түсінді. «Буржуазиялық жүйесіздік» пен христиандықтың тоғысуына алаңдаған Э. Мунье және басқа да оның жақтастары христиандықты буржуазиялық қоғамнан ажыратуға мүдделі екендігін жариялады да, христиандықтың жаңа тұжырымдамасын ұсынуды қалады. Ол тұжырымдама буржуазиялық қоғамды гуманистік негізде құруда рухани тірек бола алатындай етуді қолдады. Бұл тұжырымдама ғылыми және философиялық болып шығуы үшін, оны сол дәуірдегі ықпалды ағымдармен, әсіресе, экзистенциализммен, марксизммен асимилициялауды жөн көрді.

Француз персоналистерінің басты ұстанымдарының бірі – Құдай патшалығының жер бетіндегі көрінісін орнату еді. Э. Мунье Құдай қаласы мен жердегі қаланы радикалды түрде ажыратуға қарсы шығып, рухани тәртіп – жер үлесінен алшақтаған метафизикалық қағида емес, адамзат қоғамында өзін көрсететін динамикалық күш. Құдай қаласы мен жер қаласы ғасырлар бойы қатар өрілді және бір-бірінен тек бағыттары бойынша ғана ажырайды. Сондықтан Э. Мунье мен оның жақтастары байыптаушылықтан гөрі жердегі белсенділікті жақтады. Католиктік персонализм бағытын ұстанған персоналистер 1960 жылдары басқа да жаңа теологияларды туындатты: «төңкеріс теологиясы», «еңбек теологиясы», «тұлға теологиясы», «махабат теологиясы» т.б. Э. Мунье өз ойларын түйіндей келе, тұлғаны былайша жаңаша бір қырынан анықтады: «Тұлға – оның ұзындығымен, кеңдігімен, тереңдігімен келісілген адамның толық көлемі, үш рухани өлшем аралығында тіршілік ететін кернеу: төменнен жоғары көтеріліп, денеге келеді; жоғарыға қарай бағыттталып, әмбебаптылық деңгейіне көтеріледі; тереңдеп барып, бірге қатысады» [18].

Оның түсінігі бойынша «тұлға белсенді рух» дегенге келіп саяды:

«Тұлғаның индивидтен айырмашылығы ол тұрақты емес. Ол қалыптасуда, трансцендеттелгенде, өзін-өзі жаратқанда пайда болады. Құдайдың шақыруына жауап беріп, адам өзінің Мен эгосы шегінен шығады. Тұлғаның қалыптасуы дегеніміз, Құдайға ұқсастықты және түрін өзгертуде шырайландыру. Яғни тұлға болу дегеніміз, Құдайды мойындай отыра соған қарай жүру және табу» [19].

Персоналистер де діндегі адам болмысы мәселесінде, алдымен тұлғаны және оның рухын басты орынға шығарды, бірақ оның рух түсінігі

адамның «жаны», «санасы» т.б. мағыналарда емес, күрескер, жауынгерленген, аса белсенді, оптимистенген кейіптегі құбылыс. Сол дәуірдің капиталистік құрылысын сынаған персоналистер христиан дінінің өркендеуін жақтайды.

Біздіңше, персонализмдегі біздің зерттеу тақырыбымызға қатысты мәселелердің түзілімі былайша құрылған және былайша шешімін тапқан тәрізді (христиан діні бойынша):

– философиялаудың тұлғаны басымдылыққа шығарып, оны дін арқылы өрістете алудың өзіндік тетіктерін ұсынуы;

– діни мәтіндердегі тұлғаны жетілдірудің арнайы жүйесі жоқтығын аңдай біліп, құдайлық пен тұлға арасында тығыз байланыс орнатуы;

– діндегі руханилық пен гуманизм мәселелерін тұлғаның ішкі Рухымен байланыстырып, оның қоғамдық өмірдегі белсенділігінің жаңа үлгісін жариялауы т.б.

XX ғасырдағы дін философиясындағы адам мәселесіне қатысты бағыттарды сараптай келе, олардың бүгінгі күнге қолдануға болатын жақтарын ашып көрсету үшін оларды былайша жүйелеп көрсетеміз.

6-кесте – Батыс ойшылдарының адам мәніне жалпылама сипаттары

Бағыттар	Адам мәнінің жалпылама сипаты
Прагматизм мен діни тәжірибе (У. Джемс, А. Ильин)	Дін мен салттар адамның өзінің ішкі жайбарақаттануын туғызатын болса, ол бәрібір шындық болып табылады, яғни, ол алдымен адамның өзінің ақиқаты
Фрейдизм-неофрейдизм (З. Фрейд, Э. Фромм)	Дін адамның бейсаналы ұмтылыстары мен қажеттіліктерінің жемісі және түп тарихи ұжымдық бейсананың сабақтастығы
Діни эпистемология (Р. Бурхо)	Адамның эволюцияға бейімделуі оның тарихи арғытүптік сенімін жандандырумен байланысып жатыр, ол сананың өзінің табиғи болмысымен келіп ұштасады
Діни философиялық антропология (М. Шелер)	Дінге деген сенімнің өзі Құдай болмысын терең сезімдік махаббатық деңгейде танумен келіп шартталады және ол адамның өз орнының табиғатына қарай жетелеуі тиіс
Діни экзистенциализм (К. Ясперс, Г. Марсель)	Адамның дінге деген сенімі өзінің еркіндігінен туындайды, адам адасуы ықтимал еркіндіктерін дін тежеп отырады, сондықтан, дін арқылы ол бір қырынан еркін, екінші бір қырынан еркін емес.
Діни персонализм (Э. Мунье)	Адамның тұлғалық жетілуінің басты өлшемдерінің бірі руханилық, ол абстрактілі сенім арқылы емес, оның нақтыланған үлгісі арқылы жүзеге асады

Қорытынды

Сонымен қазіргі заманғы дін философиясының басқа кезеңдердегі осы мәселеге қатысты толғаныстардан айырмашылығы және негізгі бәріне ортақ ерекшеліктерін былайша жинақтап көрсете аламыз.

– дінді схоластикалық негізде идеологияландырудан, көзсіз апологетикадан толықтай арылып, сенімге тікелей қарсы да шықпай, таза парасаттылық ұстаныммен дін философиясы бойынша ойтолғаудың заманауи жаңа белестерін жасады;

– ойшылдар тек қана өзінің ұстанатын сенімін ғана емес, мүмкіндігінше, жалпы дін мен жалпы сенім нысанаға алынды, тіпті, діннің пайда болуы тұрғысынан, алғашқы діни сенімдер де назардан тыс қалмады;

– дін мен сенімнің қоғамдық өмірдегі нақты мәселелеріне қарай ойысты, «адам дінге қалай қызмет етуі керек» деген сауалдардан «діннің

адам үшін қаншалықты маңызы бар», «адам өміріндегі сенімнің мәні қандай» деген сияқты барынша тәжірибелік сауалдарды талқылады;

– философиялық ой қуатын, философиялық ойтолғау машығын «дінді», «Құдайды», «сенімді» түсіндіруде еркін пайдаланды. Нақтырақ айтқанда, бұл объектілерді сараптау фобиясынан арылды;

– адамның шынайы табиғаты мен мәнін дінге қатысты тұрғыдан ашуға деген ұмтылыстары түптеп келгенде, діннің өзінің шынайы табиғатын ашумен детерминацияландырылды;

– осыдан, «егер қоғамда дін болмаса не болар еді», «адамға сенімнің қажеті бар ма, әлде жоқ па», «адам дінге сенім арқылы неге қол жеткізеді немесе неден айрылады» деген сияқты мәселелер өздігінен қойылды да, діннің жағымды және жағымсыз қырлары өздігінен туындатылды;

– нәтижесінде, діндегі адам өмірінің мәні барынша толықтай ашылып, бүгінгі күнге, дәл

қазіргі ХХІ ғасырдағы қоғамға пайдалануға болатын тәжірибелер әр түрлі үлгілер мен нұсқалар ретінде құндылықтар құрады. Осыған байланыс-

ты, біз келесі кезекте, қазіргі Қазақстандағы және әлемдегі діни үдерістерге, ондағы адам мәселесіне барынша еркінрек бойлай аламыз.

Әдебиеттер

- 1 Peterson M. Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion. – New York: Oxford University Press, 2003. – 416 p.
- 2 Yandell K.E. Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction. – London: Routledge, 1999. – 401 p.
- 3 Джемс У. Многообразие религиозного опыта // Русская Мысль. – М., 1910.
- 4 Реале Д., АнтисериД. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Т. 4. – 880 с.
- 5 Рассел Б. История западной философии. Глава 29. Уильям Джемс //http://sbiblio.com.
- 6 Попова М.А. Фрейдизм и религия. – М.: Наука, 1985. – 200 с.
- 7 Мазаник М.Н. Будущее одной иллюзии // История философии: энциклопедия /сост. и гл. науч. ред. А.А. Грицанов. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – 1376 с.
- 8 Fromm E. Psychoanalysis and Religion. – New Haven, 1950. – 50 p.
- 9 Ralph Wendell Burhoe. War, Peace, and Religion's Biocultural Evolution. – Zygon 21, 1986. – P. 439-472.
- 10 Burhoe. The Human Prospect. «Natural Selection and God», Zygon 7 Chicago (1972): 30– 63. – 567 p.
- 11 Eugene G. d'Aquili, «The Myth – Ritual Complex: A Biogenetic Structural Analysis», Zygon 18. – 1983. – P. 247– 269.
- 12 Victor Turner. «Body, Brain, and Culture», Zygon 18. – 1983. – P. 221-245.
- 13 Шелер М. Положение человека в космосе. die stellung des menschen im kosmos //http://www.musa.narod.ru.
- 14 Гайденок П.П. Человек и история в свете «Философии коммуникации» К. Ясперса // Человек и его бытие как проблема современной философии. – М., 1978. – 288 с.
- 15 Ясперс К. Философская вера //http://www.krotov.info
- 16 Чухина Л.А. Проблема человека в религиозной философии: дис. ... докт. филос. наук. – Рига, 1983. – 393 с.
- 17 Марсель Г. Быть и иметь. 1928– 1933 //http://filosof.historic.ru
- 18 Эммануэль Мунье. Манифест персонализма //http://rumagic.com/ru
- 19 Дворецкая Е.В. Персонализм и христианство // Материалы научной конференции «Религия и нравственность в секулярном мире». 28– 30 ноября 2001 года. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 163 – 167 // http://www.anthropology.ru/ru/texts/dvoretzk/secular_38.html

References

- 1 Reterson M. Reason and Religious Belief: An Introdustion to Rhilosorhy of Religion. – New York: Ohford University Rress, 2003. –416 r.
- 2 Yandell K.E. Rhilosorhy of Religion: A Sontemrorary Introdustion. -London: Routledge, 1999. – 401 r.
- 3 Dzhems U. Mnogoobraziereligioznogoopyta//Russkaja Mysl'. – М., 1910.
- 4 Reale D., AntiseriD. Zapadnaja filosofija ot istokov do nashih dnei. Ot romantizma do nashih dnei. – SPb.: TOO TK «Petropolis», 1997. – Т. 4. – 880 s.
- 5 Rassel B. Istoriya zapadnoj filosofii. Glava 29. Uil'jam Dzhems //httr://sbiblio.som.
- 6 Popova M.A. Frejdizm i religija. – М.: Nauka, 1985. – 200 s.
- 7 Mazanik M.N. Budushhee odnoj illjuzii //Istoriya filosofii: jenciklopedija /sost. i gl. nauch. red. A.A. Gricanov. – Minsk: Interpresservis; Knizhnyj Dom, 2002. – 1376 s.
- 8 Fromm E. Rsyshoanalysis and Religion. – New Haven, 1950. – 50 p.
- 9 Ralrh Wendell Burhoe. War, Rease, and Religion's Biosultural Evolution. – Zygon 21, 1986. – R. 439-472.
- 10 Burhoe. The Human Rosrest. «Natural Seletion and God», Zygon 7 Chicago (1972): 30– 63. – 567 p.
- 11 Eugene G. d'Aquili, «The Myth – Ritual Somrleh: A Biogenetis Strustural Analysis», Zygon 18. – 1983. – R. 247– 269.
- 12 Vistor Turner. «Body, Brain, and Sulture», Zygon 18. – 1983. – R. 221-245.
- 13 Sheler M. Polozhenie cheloveka v kosmose. die stellung des mensshen im kosmos //httr://www.musa.narod.ru.
- 14 Gajdenko P.P. Chelovek i istoriya v svete «Filosofii kommunikacii» K. Jaspersa // Chelovek i ego bytie kak problema sovremennoj filosofii. – М., 1978. – 288 s.
- 15 Jaspers. K. Filosofskaja vera //httr://www.krotov.info
- 16 Chuhina L.A. Problema cheloveka v religioznoj filosofii: dis. ... dokt. filios. nauk. – Riga, 1983. – 393 s.
- 17 Marsel' G. Byt' i imet'. 1928– 1933 //httr://filosof.historis.ru
- 18 Jemmanjujel' Mun'e. Manifest personalizma //httr://rumagis.som/ru
- 19 Dvoreckaja E.V. Personalizm i hristianstvo // Materialy nauchnoj konferencii «Religija i nrvstvinnost' v sekuljarnom mire». 28– 30 nojabrja 2001 goda. – SPb.: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo, 2001. – S. 163 – 167 //httr://www.anthrorology.ru/ru/tehts/dvoretzk/sesular_38.html

«Қазақстан – Жерұйық» ұлттық идеясының концептуалды мазмұнын түйіндейтін болсақ, «Жерұйық» концепциясының тұғырнамасы түркі дүниетанымында көрініс тапқан. Негізгі мағынасы тәуелсіздік құндылығын ұлықтанған, ұлттар мен ұлыстар үшін құтты мекен саналатын қоныс деген қортынды жасай аламыз.

Аташ Берік

Аташ Б.М., Толысбай К.
**Асан Қайғының «Жерұйық»
идеясының философиялық
мәні және «Мәңгілік Ел»
идеясы**

Мақалада әрбір мемлекет өзінің даму мен өркендеуі үшін мұраттар құрып алатындығы айтылады. Ол сәйкесінше, біздің елімізде де орын алып отырған құбылыс. Бірақ бұл жуық маңдағы тактика емес. Қазіргі Қазақстандағы мұндай ұстаным: «Мәңгілік Ел» идеясы. Мақалада Асан Қайғы бабамыздың «Жерұйықты» іздеуі туралы аңыздың мәні көрсетіледі. Атап айтқанда, «мемлекетіміздің сол кездегі территориясын» белгілеуші деп атай аламыз; болашақ ұрпақтарына «оны мәңгілікке сақтай біліңдер» деген ұлтжандылық-тәлімгерлік өсиет тастағаны туындайтындығы; осыдан оның туған даласына деген сүйіспеншілігі, шексіздігі мен кеңдігіне деген сезімі анық байқалатындығы т.б. қазіргі «Мәңгілік Ел» идеясымен сабақтасатын тұстары көрсетіледі.

Түйін сөздер: Асан Қайғы, Жерұйық, Мәңгілік Ел, оптимизм, қазіргі заман, отаншылдық.

Atash B.M., Tolsbai K.
**Philosophical values of Asan
Kaigy's idea «Zheruik» and the
idea of «Mangilikel»**

In the article it is written that every state for the development and prosperity beforehand determines the aims. This phenomenon is peculiar to our country. But it is the not nearest tactics. Such position of modern Kazakhstan is an idea of «Mangilik El». In the article the value of legend is shown about the search of «Zheruyak» of our ancestor of Asanas of kайgy жырай. For example, «determination of territory of our state of those times, his appeal about maintenance of him forever is a future generation patriotic-educator edification, that clearly shows his love to the native steppe, sense to his boundless spaces, and also the succession of some his views is traced from the ideas of «Mangilik El».

Key words: Asanas of Kaygy, Zheruyk, Mangilik El, optimism, ideal, contemporaneity, patriotism.

Аташ Б.М., Толысбай К.
**Философский смысл идеи
«Жерұйық» Асана Кайгы и идея
«Мәңгілік Ел»**

Каждое государство для своего развития и процветания заранее определяет свои цели. Это явление свойственно и нашей стране. Позиция современного Казахстана – это идея «Мәңгілік Ел». В статье показано значение легенды о поиске «Жеруиык» нашего предка Асан Кайгы жырай. Например, «определение территории нашего государства тех времен, его призыв будущему поколению о сохранении его навечно является патриотическо-воспитательным назиданием, которое четко показывает его любовь к своей родной степи, чувство к его бескрайним просторам, а также прослеживается преемственность некоторых его воззрений с идеей «Мәңгілік Ел».

Ключевые слова: Асан Кайгы, жеруик, Мәңгілік Ел, оптимизм, идеал, современность, патриотизм.

**АСАН ҚАЙҒЫНЫҢ
«ЖЕРҰЙЫҚ»
ИДЕЯСЫНЫҢ
ФИЛОСОФИЯЛЫҚ
МӘНІ ЖӘНЕ
«МӘҢГІЛІК ЕЛ»
ИДЕЯСЫ**

Адамзат дамуының эволюциясындағы әрбір кезең тарихи үдерістердің үздіксіздігі, сан алуан өзгерістердің динамикалылығы, прогресс пен регрестің бірлігі бойынша жүріп отырады және бүгінгі жаһандану заманында әрбір халықтар мен ұлттар, мемлекеттер мен аймақтар одан тыс қала алмақ емес. XX ғасырдағы Ұлы Дала Еліне қатысты осындай тарихи игілікті серпілістердің бірі Қазақ халқының тәуелсіздікке қол жеткізуі.

Ұлттық идея қай кезеңде болмасын өзінің идеалын құрып алады. Ол бейне бір романтика, қиялшылық, арман қуушылық, фантастика емес, мемлекеттің дамуындағы стратегиялардың бірі болып саналады.

Олай болса, бұл ел басқару ісіндегі философиялық мәселе болып табылады. Оның оңтайлы және жағымды тұстары: халықтың болашаққа деген сенімі артады да, белсенділік пен жарқын көңіл күй орнайды, мемлекет өзінің беттеп бара жатқан бағдарын анықтайды да, соған сай батыл қадамдар жасайды т.б. Бірақ бұл жуық маңдағы тактика емес. Мысалы, Кеңес үкіметіндегі бес жылдықтар немесе Қазақстан-2030 бағдарламасы т.б. емес, алыс болашаққа негізделген нақты мұраттар болуы тиіс. Осыған байланысты мұндай мұраттар түркі-қазақ халқының тарихындағы саясаттың, тұтас руханияттың өн бойына сіңірілген деп айта аламыз. Олай болса, біз, осы тұста, осы мұраттар мен болашаққа үміт жобаларының тарихына шолу жасай отырып, оны бүгінгі күнмен сабақтастыра зерделеуді негізге аламыз.

Тарихи таным көрсеткендей, мұндай мұраттар бірнеше рет құрылып, бірнеше рет ұмыт болған да шығар. Дегенмен, біз тарихи деректер арқылы жеткен және бүгінгі күнмен үндесетін мұраттарды, салыстыра қатар қойып зерделейміз.

Руникалық жазбалардағы үзінді мәліметтер бойынша көне түркілер мифологиясы – мазмұны жағынан архаикалық болып келеді, атап айтқанда көне түркі мифологиясы тотемді генеологиялық және космогониялық болуымен ерекше екендігі де белгілі. Түркі мифологиясындағы көне түркі мемлекеттігінің пайда болуы туралы миф салыстырмалы түрде элитарлы және бұқаралық биліктің тылсым көрінісі, мифологиялық тұрғыдан жаңа қабатты бейнелейтін мазмұнды оқиғалар легін құрайды.

Ол бір қырынан ел билеушілері туралы айтылса, екінші бір қырынан халқының хал-жағдайы мен өрлеу эволюциясын тұтас сипаттайды.

ҚР Президенті, Елбасы Н.Ә. Назарбаев «Ұлттық бірегейлік туралы» сөз қозғағанда «халықтың рухының жерұйығы» туралы ой тастайды. Жалпы «Жерұйық» ұғымының концептілік этимологиясын, мифологиялық тұғырнамасын анықтау маңызды мәселе. «Жерұйық» дегенде біріншіден, құтты мекен ойға оралады, ол қазақ халқының тарихында Асан қайғының философиясымен тығыз байланысты. Себебі, Асан қайғы желмаясына мініп халқына Жерұйық іздейді. Сонда «жерұйық» дегеніміз қандай жер және бүгінгі заманда қазақ халқы өз жерұйығын тапты ма деген сауалдарға жауап іздеу кезек күттірмес мәселе [1].

Орхон-Енисей руникалық жазбаларын негізге ала отырып және оларды археологиялық, этнографиялық, мифологиялық деректермен толықтыра отырып, көне түркілердің дүниетанымын түсінігін және олардың космогониялық танымын анықтауға негіз бар. ҚР Президенті, Елбасы Н.Ә. Назарбаев өзінің «Тарих толқынында» атты кітабында: «Бұдан 1,5 мың жыл бұрынғы ғұн нәсілдері – түркілер – Ашина руының түркілері – Ордос алабынан ауған жүнді тайпаларының ежелгі ақсүйек әулетінен тараған ұрпақтар. Осынау жаңа рухани толқынның тоғысында тұңғыш Түркі қағанаты – «Мәңгілік Ел» бой көтереді. Бұл үшінші империя жергілікті сақ тайпаларын бұдан арғы мыңжылдықта ғұндардың арынды асау рухының ықпалымен таратып жіберіп, Байкалдан Каспийге дейінгі байтақ өлкені жайлап келген Түркі тайпаларымен біріктіріп, барлығын өз қанатының астына жинаған» [2, 44 б.], – деп атап көрсетуі Қазақ даласының ұлы түркі елінің қара шаңырағы екендігін айқындай түседі. «Жерұйық» концепциясының негізін түркілер заманынан іздеу осынысымен маңызды.

Көне түркі түсінігінен қалған мифтік абыз-ақынның образы Асан қайғы турасында ой қозғауға алып келеді. Атап айтқанда, «Асан – «аспан адамы», қайғы – «ақын, жырау, сазгер» деген туынды мағынаға ие екендігін, Асан қайғы – «аспан жыршысы» екендігін ғана айта аламыз», – деген С. Қондыбайдың зерттеушілік пікірі, Асан қайғының «киелі жерді іздеген Асан» және көктүркілік «халқын киелі жерден, атамекеннен шығарған Асянь-шадты» бір трафаретке енгізілген образ деп көрсетеді [3, 44 б.].

Еліміз тәуелсіздік алғаннан кейінгі ұлттық руханиятымызға деген бетбұрыстың маңызды буындарының бірі – оны философиялық

тұрғыдан зерделеумен келіп ұштасып жатыр. Сондықтан да, қазіргі таңдағы төл рухани мәдениетіміздің тарихи-философиялық астарларын ашып беріп, оның бүгінгі күнгі маңызына тоқталу үрдісі қарқынды түрде белең алып келеді. Осы орайда, ғасырларда өмір сүрген қазақ даналығындағы айтулы тұлғалардың бірі – ХҮ ғасырда өмір сүрген Асан Қайғы бабамыздың ойтолғамдарын саралау, оның Жерұйық идеясының мәнін ашу және қазіргі заман үшін маңызын ашып беру, бір қырынан еліміздің саяси-әлеуметтік ұстанымдарын одан әрі нығайтуға септігін тигізетін болса, екінші бір қырынан, идеологиялық тұғыр, үшінші бір қырынан алғанда, қазақ философиясындағы тұлғалардың тереңірек зерттеуге алып келетін беталыс болып табылады.

Көпқырлы және көпжақты Асан ата философиясын талдау үшін, біз, алдымен оны, концептуалдық үлгіде, тарихи шындық аясында; мифтік және реалдық бейнеге жіктеп аламыз. Екінші бір эмоционалдық жазықтықта бұның дүниетанымын; пессимистік, бейтарап, оптимистік деңгейлерде ажырата аламыз. Ал үшінші бір философиялық сала деңгейінде нақтыласақ, саяси-әлеуметтік онтологиясын, әлеуметтік философиясын, футурологиясын, қазақы этикасын, сезімдік-парасатты логикасын т.б. жіктеп көрсетуімізге болады.

Мифтік бейне ол туралы аңыздар төңірегіне топтастырылатындығы сөзсіз. Мәселен, бабамыздың «Жерұйықты іздеу» хақындағы әфсанасының өзі ғана саяси-әлеуметтік онтология ғана емес, жалпы этикалық-эстетикалық-онтологиялық-космологиялық-«даналық» танымының түбірлестігін (синкреттілігін) айғақтап береді.

Еуропадағы Мордың (More) Томас (1478-1535) «Утопия аралы», Кампанелланың (Campanella) Томмазо (1568-1639) «Күн қаласы» еңбектеріндегі осындай утопиялық сарын қайта өрлеу кезеңіндегі Асан қайғы идеясымен сарындас философия. Бірақ олардың өмір сүрген кезеңдеріне назар аударсақ, Асан қайғы бабамыздың (1361-1470) бұрынырақ ғұмыр кешкендігін аңдай аламыз, кейде «осы көзқарастар арасында сабақтастық жоқ па екен» деген пікір де туындап отырады.

Ол аңыздан гөрі шындыққа жақындау келетін тарихи уақыт пен кеңістік аясындағы көркемдік танымның айқын көрінісі. Бірақ біз үшін басты мәселе, «Асан қайғы не үшін ел кезіп жүр, оның ұлт мүддесін толғаған пікірлері өзінің мұраттарында қалай көрініс та-

бады» деген сауалдың мағынасын ашып көрсету қажеттілігінен туындайды.

1. Асан қайғының қазақ даласын шарлауы, оның аңыздарындағы қазіргі еліміздегі жер-су аттарының кездесуімен қатар, байырғы ұлттық сахараны кезуіне қарап, оны «мемлекетіміздің сол кездегі территориясын» белгілеуші деп атай аламыз. Әрине, ол өзге халықтың мекендеріне барып, баға беріп жүруі мүмкін емес екендігі түсінікті жайт. Сондықтан, ол өзінің даласын еркін шарлай отырып, «болашақ ұрпақтарына қазақ даласының шекарасын белгіліп кеткен» деп тұжырымдаймыз. Осыған орай, оның ойтолғамдарын Ғ. Есімнің ұлттық идея ретінде бағалауының [4, 50-52 бб.] да шындыққа саятындығына көз жеткіземіз. Демек, Асан қайғының бұл идеясы, бүгінгі таңдағы шекарамыздың нақтылануы мен қайтадан бекітілуі үдерісімен келіп, үндесіп, Мәңгілік Ел идеясындағы тұғырлы қағиданы тинақтайды.

Бұның өмір сүрген уақыты қазақ хандығы құрылар кезеңмен тұспа-тұс келеді. Кез келген мемлекет қалыптасу сәтінде әуелі өзінің территориясын, меншікті аймағын айқындап алуы қажет. Себебі, оның шекарасы, сол ұлттың, мемлекеттің маңызды атрибуттарының бірі. Осы орайда, Асан қайғының қазақ даласын шарлауы, әрбір атауы мен белгісі белгілі болған жер-суды аралауы сол кездегі қазақ халқының аумағын белгілеп кеткендей болады. Өйткені, ол шұрайлы жер іздегеннің өзінде де басқа мемлекеттің немесе өзге тайпа, қауымдастықтың жеріне кірмейді, өз елін ғана шарлайды.

2. Осыдан сайын даланы еркін кезіп өскен, ғұмырын өткізген халқына аймақты белгілеп бере отырып, болашақ ұрпақтарына «оны мәңгілікке сақтай біліңдер» деген ұлтжандылық-тәлімгерлік өсиет тастағаны туындайтындығы өзінен-өзі түсінікті. Бұл Мәңгілік Ел идеясындағы отаншылдық сезімді өркендетудің тарихи-танымдық алғышартын құрайды.

3. Оның қазақ сахарасына берген бағасының көпшілігі оңды, жағымды (мұнда, бүкіл дала халқының тек сол жерге ғана шоғырланып кетпеуі саясаты да бар сияқты). Осыдан оның туған даласына деген сүйіспеншілігі, шексіздігі мен кеңдігіне деген сезімі анық байқалады. Бұл – әрбір қазақ халқының өкіліне «менің далам» деген ішкі психологиялық терең түйткіл орнататын бейсаналық түрде берілетін трансформациялық үлгілер мен канондардың қорытындысы іспетті.

4. Шындығында, оның жерұйықты табуы мен таба алмауы аса маңызды емес, «Өз елімнің әрбір аймағы, әрбір топырағы «Жерұйық» де-

ген тезистің тұспалды ойларын аңдай аламыз. Бұл ойымыз бір қарағанда жалған сезімге берілгендік тәрізді болып көрінеді, бірақ оның парасаттылық қырына тереңірек үңілсек, осы идеяның ақиқаттылығына оңай көз жеткізуге болады. Мәселен, нәтижесінде, «Жерұйық» табылған жоқ, басты модус – «іздеу», «табу» тіптен негізгі мақсаттан айрылып, екінші жоспарға шығарылады. Бұл қазіргі қазақ даласы – Жерұйық идеологиясымен келіп үндеседі.

«Қазақ елінің мәңгілігі» деген түсінік – мұраттар негізінде құрылған пафостық түрде перспективтіліктің шынайы болашақ қуаттылық деңгейін ашады. Яғни, мұнда шабыт пен жігердің, белсенділік пен ұмтылыстың стратегиясы жатыр. Бұл параллелизмнен: «Жерұйықты» (өз Отанын) қастерлеу – Қазақ елінің мәңгілігінің сақталуының кепілі» деген тұжырымдама алынады.

XXI ғасырда қазақ халқының Жерұйығы – Тәуелсіз Қазақстан. «Тәуелсіз Қазақстан – Жерұйық Қазақстан» концепциясының бірлігі дұрыс екендігіне де толыққанды көз жеткіздік. Өйткені аталмыш концепция түркі әлем бірлігі мен бүгінгі қоғамдық тұтастықты көрсетеді. «Жерұйық» концепциясының тарихи, мифологиялық, философиялық мазмұны ұлттық рухымыздың түп-тамырынан сыр шертетіндігі, дүниетанымдық ерекшелігі – көне түркі мифологиялық бастауларынан қайнар алатындығы бүгінгі ізденісімізде толыққанды негізделді.

Жаһандану заманында Қазақстан азаматы өзін ғылымға, саясатқа, мемлекеттік өмірге жеке қатыстығын сезіндіруге мүмкіндік беретін тәуелсіздікпен орныққан, ұлттар мен ұлыстардың қасиетті, құтты мекеніне айналған «Қазақстан – Жерұйық» ұлттық идеясының концептуалды мазмұнын түйіндейтін болсақ, «Жерұйық» концепциясының тұғырнамасы түркі дүниетанымында көрініс тапқан. Негізгі мағынасы тәуелсіздік құндылығын ұлықтанған, ұлттар мен ұлыстар үшін құтты мекен саналатын қоныс деген қортынды жасай аламыз.

5. «Қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған заманды» (протокоммунизм деп айтса да болады) ол өзінің философиялық діңгегі ғана емес, идеалы ретінде тандап алды. Коммунистер ол заманды уақыт бойынша іздеді, яғни, болашақта болуы тиіс, тіпті нақты уақыттың да белгілі екендігіне (XX ғасырдың аяғы) сенді. Ал Асан қайғы оны кеңістік бойынша іздеді. Осы тұста кеңістік пен уақыт парадигмаларының заманды іздеу тұрғысынан байланыстылығы туындайды

және салыстырылып отырылған идеалдар екіге айрылады.

Екеуінің басты айырмашылығы мынада: коммунистер Асан Қайғы одан бес ғасыр бұрын ондай қоғамның болуы мүмкін емес екендігін дәлелдеп кеткендігіне қарамастан оған сенгендігінде болса, Асан Қайғының оны кеңістік бойынша да, уақыт бойынша да табу және орнату мүмкін емес екендігін дәйектеп, оған сенбегендігінде және оны мұраттар ретінде болашақ ұрпақтарға қалдырып кеткендігінде болып отыр. Міне, сондықтан да, бүгінгі ұсынылып отырған Мәңгілік Ел идеясы да осындай оптимистік көзқарас орнататын басты мұрат болып отыр.

6. Бабамыздың бұл концепциясының жалпы-адамзаттық рухани-ақпараттық кеңістіктегі сабақтастық тұрғысынан үлкен тарихи-әлеуметтік маңызы болды; Т. Мор мен Т. Кампанелладан бастап, коммунистерге дейін жалғасқан идея және осы типтес тұжырымдардың тағы тууы мүмкін екендігі. Сонымен қатар идея жалпы алғанда, оптимистік сипатта, өміршендік пен шабыт, үміт пен болашаққа сенімнің бейсаналы түрдегі толықтырушылығы (компенсациясы). Яғни, бұл идея іске аса, әлде аспай ма, мәселе мұнда емес. Негізгі мәселе – адамзат қандай-да бір идеалдар мен әлеуметтік мифтер аясында қалуы тиіс, әрине, оның бұл тұста оптимистік сипатта болғандығы маңызды.

Жалпыадамзаттық оптимистік философия мен ұлттық рухты бітістірген Асан қайғы идеялына өзінің жеке басының оған сенгендігінде немесе сенбегендігінде емес, осы идеалдың жалпы алгоритмін (логикалық құрылымын) жасап бергендігінде болып отыр. Неге десеңіз, «бес ғасыр өтсе де, коммунистер дәл осындай үлгіні неге тандап алады» деген сұрақтың жауабы бұған дәлел. Демек, Мәңгілік Ел идеясы да осындай шабыт пен сенім туғызатын оптимистік философиядан тамыр тартады деген сөз.

7. Қазіргі кезеңдегі ел кезуші велосипедшілер, мотоциклшілер, «керуеншілер» т.б. осы типтес архетиптік нышанды қайталайды, бірақ олар құрғақ формада және өздерінің мүддесін ғана көздейді. Осындай трансформациялардан-ақ Асан Қайғы бабамыздың адамзатқа тән ел мен жерді бейбітшілік және ізгілік жолмен танудың геоэтногносеологизмінің түпкі генезистерін қалыптастырғандығын бағамдай аламыз. «Асан қайғы саяси-тұрақтылық пен бейбіт өмірді жақтаушы», – деп дәйектеген жыраулар поэзиясын зерттеушілеріміздің пікірі де [5, 20 б.] біздің осы ұстанымымызды қуаттай түседі.

Асан қайғы сол ел мен жердің халқымен тілдесіп, келер заман туралы толғап, жұртының болашақтағы өмірі туралы толғанып, оларға бірлік пен ізгілік рухын сыйлаушы ретінде белгілі болған. Себебі, оның толғаулары да осындай сарынды аңғартқандықтан, ел аралау сәтінде өзінің идеяларын халыққа жеткізбей қалуы да мүмкін емес екендігі түсінікті жайт. Осы тұста, Мәңгілік Ел болу үшін бейбітшілік сүйгіш халық болуымыз керек. Елбасының атом қаруынан бас тартуының өзі бейбітшілік сүйгіш халық екендігімізді дәйектеудің бір айғағы десе де болады.

8. Ол үнемі «курортты жер» емес, шөбі шүйгін дала іздейді. Бұл қазақ халқының мал шаруашылығының мәңгілік кәсіп екендігін уағыздап тұр және болашақта адамзаттың осы кәсіпке қарай бет бұратындығын меңзеген болуы да ықтимал. Себебі, оның көріпкелдік қасиеті бар екендігін ескеруіміз қажет. Шындығында, адам болмысы шөп қоректі хайуан емес, ет қоректі болып жаратылғандығына күмән жоқ (Бұл тұста вегетериандық өз алдына бөлек мәселе). Мал шаруашылығы адамның табиғатпен бірлікті болып, мәңгі өмір сүруіне жағдай жасай алатын кәсіп екендігі сөзсіз. Бұл да Мәңгі Ел болудың өзіндік бір астарлы ыңғайларымен келіп тоғысады.

9. Асан қайғы іштей өз мүддесін тереңнен көздейтін ел кезуші дәруіш те, «зеріккен» саяхатшы да, уақытша хабар айтушы жаушы да, бітістіруші елші де, әжуалаушы алдар көсе де, қожанасыр да емес, ол – «көшпенділер философы», парасатты дала адамының нақты образы, болашақ жөнінде толғаушы көріпкел т.б.

Сондықтан осы тұста, оның мифтік және реалды бейнесі қайтадан тұтасады. Ендеше реалды бейнесі тарихи Асан Қайғының нақты өмір сүргендігімен айғақтала отырып, өзінің константтылығын бекітеді.

Ал бейтараптық дүниетанымы тек сезімдік тұрғыдан алынған өлшем, ол, шындығында, *дархан дүниедегі даланың даналық дарынымен дараланатын дарабоз данышпанның дуалы және ғақлиятты ой кешу үрдістерінің парасатты нұсқалары*. Оны кейде батыстық философия құрсауымен өлшеуге де келмейді.

«Таза мінсіз асыл тас, су түбінде жатады,
Таза мінсіз асыл сөз, ой түбінде жатады
Су түбінде жатқан тас, жел толқытса шығады,
Ой түбінде жатқан тас, шер толқытса шығады», –

деп толғаған [6, 17 б.] Асан қайғының осы жолдарынан, нақтырақ айтқанда нені байқауымызға

болады. Қарапайым логика бойынша, су түбінде жатпаған асыл тастың, ой түбінде жатпаған асыл сөздің «асылдық» дәрежесі төмендейді.

Бұл жердегі негізгі мәселе таста емес, әрине, ойда екендігі сөзсіз. Мұны тек фидеистік түсінікпен, рационалистікке қайшы екендігімен шешіп тоқталып қалуға болмайды. Ойды толқытатын «шер» осы рационалдылықтың түпкі мағынасындағы сана интенциясы, бейсаналық толқулардың көрінісі, интуицияның қозғаушы күші, иррационалдылықтың ықпалдық әсерінің рационалдылықпен тоғысуы екендігі түсінікті, бірақ мұндай батыстық парадигмалар қазақ философиясын толықтай аша алмайтындығын үнемі ескергендігіміз жөн.

Сондықтан осы түсініктердің қазақи түсіндірмесін былайша ұсына аламыз. Шердің толқытуы – ойдың ақиқаттылығының, тереңнен толғанылғандығының, шынайы-табиғи түрде шығарылғандығының, құрғақ ақылға жүгіну емес екендігінің, сезімдік танымның қосылғандығының нақты көрінісі және өлшемі болып табылады. Мәселен, эмотивистердің этикасында «кімнің сезімі күшті болса, сонікі ақиқатқа айналады, моральдік қағидаларды, дұрыс пен бұрысты логикалық тұрғыдан түсіндіру мүмкін еместігі» айтылады. Яғни, сезімдік ішкі психологиялық толғаныстар, алдымен, субъектінің өзінің субъективті ақиқаттылығын шешіп береді, содан соң сол сезім күшінің иландырушылық күші арқылы ақиқаттылығын тағы да бекітеді, сайып келгенде, субъективті сезім күшін өзгеге және баршаға апарып жұқтырумен тамамдалады. Мәселен, ол дінде, саяси идеологияда т.б. анық байқалады.

Міне, Асан Қайғы бабамыздың шер толқытқан асыл сөзі, ол асыл болмаса да, шер арқылы асылданады деп қарапайым түрде түсіндіріп өте аламыз. Ол сөз өзінің пайда болуы жөнінен, табиғаты жағынан «асыл» болғанның өзінде (ақиқат болғанның өзінде), «шер» арқылы асылданады, себебі, алдымен сөз емес, шер пайда болуы тиіс. Осы шер арқылы асылданғаннан кейін, ол өзінің асылдық рухын бекітіп, метафизикалық тұрғыдан өзін-өзі қайтадан таниды. Өзінің асылдығы шердің толқуы арқылы шыққандығымен үнемі дәйектеліп тұрады. Яғни, бұл жерде «шер» адамның ақиқатты іздеуіндегі толғаныстың нәтижесі іспетті. Нақтырақ айтқанда, ойланып,

толғанып ұсынылған ой-пікір «асыл құндылық» деп тұжырымдай аламыз.

Осыдан Асан Сәбитұлының идеяларының әлемдік деңгейде таразыланатын сабақтастық деңгейінің жалпы бағдарларын түйіндедік. Бабамыздың осындай парасатты ойтолғамдарын және әлі де бізге белгісіз болып келе жатқан толғауларын таба біліп, оның әлемдік руханияттық-ақпараттық кеңістіктегі орнын айқындай түсу – Каспий өңірінің тарихи мұраларын әрі қарай зерделей түсудің ұстанымды қадамдарына белгілі бір дәрежеде өз үлесін қосады. Сонымен қатар Асан Қайғының «Жерұйық» идеясының құндылықтық бағдарларын да былайша жинақтап көрсетуімізге болады:

1. Ол жоғарыда айтылған түркі-қазақ діліндегі ұлттық құндылық, көптеген идеялардан жоғары тұратын метадеңгейге көтерілген болғандықтан, әрі мыңдаған жылдар бойы баршаның құрметтеуіне алып келген игілік, бірақ теориялық, априорлық қана емес, таза тәжірибелік құбылыс. Бүгінгі Еласымыздың да «нақты қадам», «нақты тапсырма» деп атап жүрген сөз оралымдары да мемлекеттік стратегиямыздағы тәжірибелік пен нақтылықты қалайды.

2. Витальдік құндылық. Ол таза өмірмәнділік, әрі рух пен шабыт сыйлайтын сол ұлттың негізгі шабыты мен идеалы, өміршендіктің, шексіздіктің ұлтқа көшірілген мәні.

3. Эстетикалық құндылық. Ол арман-мұраттарды, қайғылы ел басына күн туған сәтте, қайғырумен қатар, қайта жандануды, жаңғыруды мақсат ететін эстетикалық мағына жамайды.

Қорыта айтқанда, «Жерұйық» пен «Мәңгілік Ел» идеясы Қазақ билігін игілікті және оңды бағытта жүргізудің идеологиясы болып табылады. Оның тарихи тамырлары мен эволюциясы қашанда, ұлттың өміршендігінің негізгі идеологиясына айналғандығына көз жеткіздік. Ол әрбір дәуірде, әр түрлі формада болғанымен, түпкі мазмұны бір болған. Ендеше, бүгінгі таңдағы бұл идеяның қайтадан жаңғыртылуы халыққа рух берді, оптимистік көзқарас пен өмірге деген белсенділікті арттырды. Олай болса, осы беталыс болашақта да жалғаса береді деп айта аламыз. Сондықтан да, «Мәңгілік Ел» идеясы «Өткеніміздің – Қазіргіміздің – Болашағымыздың» өн бойына сіңірілген тұтас идея деп айта аламыз.

Әдебиеттер

- 1 Жерұйық//<http://kk.wikipedia.org/wiki>
- 2 Назарбаев Н.Ә. Тарих толқынында. – Алматы: Атамұра, 2003. – 288 б.
- 3 Қондыбай С. Қазақ мифологиясына кіріспе. – Алматы: Арыс, 2008. – 207 б.
- 4 Ғарифолла Есім. Қазақ Ренессансы. – Алматы: Қазақ университеті, 2006. – 98 б.
- 5 Ошақбаева Ж.Б. Қазақ хандығы дәуіріндегі жыраулар шығармашылығындағы әмбебаптар: автореф. канд. филос. дисс. – Алматы, 2010. – 26 б.
- 6 Ай, заман-ай, заман-ай. (Бес ғасыр жырлайды): 2 томдық. – Алматы: РББ, 1991. – Т. 1. – 384 б.

References

- 1 Zherujyk // <http://kk.wikipedia.org/wiki>
- 2 Nazarbaev N.A. Tarih tolkynynda. – Almaty: Atamura, 2003. – 288 b.
- 3 Kondyбай S. Kazak mifologijasyna kirispe. – Almaty: Arys, 2008. – 207 b.
- 4 Farifolla Esim. Kazak Rennsansy. – Almaty: Kazak universiteti, 2006. – 98 b.
- 5 Oshakbaeva Zh.B. Kazak handygy dauirindegi zhyraular shygarmashylygyndagy ambebaptar: avtoref. kand. filos. diss. – ҚР. – Almaty, 2010. – 26 b.
- 6 Aj, zaman-aj, zaman-aj. (Bes gasyr zhyrlajdy): 2 tomdyk. -Almaty: RBB, 1991. – Т. 1. – 384 b.

*Пайда, залалды айыратұғын қуаттың аты – ақыл...
Адамның адамшылығы – ақыл, ғылым, жақсы ата, жақсы ана, жақсы
құрбы, жақсы ұстаздан болады.
Үш-ақ нәрсе адамның қасиеті: Ыстық қайрат, Нұрлы ақыл, Жылы
жүрек.*

Абай Құнанбаев

Байдлаева А.К.

**Власть и язык: теория
создания социальных
институтов**

В данной статье рассмотрена теория создания социальных институтов, онтология социального мира с позиций теории социальной реальности популярного философа Джона Серля. Приведены примеры формирования социальных институтов путем назначения статус-функций, взаимосвязи языка и власти в контексте социальной реальности и создания социальных фактов. Кроме того, автор описывает формирование институциональной реальности путем проявления коллективной интенциональности, представления и декларирования статус-функций, обеспечивающих власть и формируемых при помощи языковых средств.

Ключевые слова: социальный институт, власть, язык, статус-функция, онтология социальной реальности.

Bajdlaeva A.K.

**The power of language and the
theory of creating social institutions**

This article describes the theory of the creation of social institutions, the ontology of the social world from the standpoint of the theory of the social reality of the popular philosopher John Searle. The article gives examples of the formation of social institutions by assigning status functions, the relationship of language and power in the context of social reality and the creation of social facts. The author also describes the formation of an institutional reality by developing collective intentionality, representation and declaration of status functions, providing power and formed with the help of linguistic instruments.

Key words: social institution, power, language, status-function, ontology of social reality.

Байдлаева А.К.

**Билік және тіл: әлеуметтік
институттарды құру теориясы**

Берілген мақалада әлеуметтік институттардың құрылу теориясы, әлеуметтік әлемнің онтологиясы танымал философ Джон Серльдің әлеуметтік шындық теориясы тұрғысынан қарастырылған. Мақалада әлеуметтік шындық және әлеуметтік фактілерді құру мәнмәтініндегі тіл мен биліктің арақатынасы, статус-функцияларды белгілеу жолымен әлеуметтік институттарды қалыптастыру үлгілері келтірілген. Оған қоса, автор билікті қамтамасыз етіп, тіл құралдары көмегімен қалыптасатын ұжымдық интенционалдылық, алға тарту және статус-функцияларды жария ету жолымен институционалдық шындықтың құрылуын сипаттайды.

Түйін сөздер: әлеуметтік институт, билік, тіл, статус-функция, әлеуметтік шындық онтологиясы.

ВЛАСТЬ И ЯЗЫК: ТЕОРИЯ СОЗДАНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ИНСТИТУТОВ

Введение

Онтология социального мира, теория формирования социальных институтов и фактов и институциональная эволюция – одно из наиболее популярных направлений исследований в современной социальной философии. Проблема власти и ее роли в создании человеческого общества и цивилизации всегда тревожила умы великих мыслителей. Не менее острый интерес вызывала и проблема взаимосвязи власти и языка, а также языковые формы манипулирования человеческими массами. В данной статье мы постараемся сделать анализ институциональной эволюции социального мира в контексте взаимосвязи власти и языка.

Особую популярность тема институциональной эволюции приобрела в конце 20 века. Это отразилось в виде частого использования в научных текстах, аналитических и политических программах таких словосочетаний, как «институциональные реформы», «выращивание» или «трансплантация» институтов, «институциональные ловушки» и даже «институциональное проектирование». Однако современная институциональная теория весьма неоднородна и содержит различные подходы к анализу проблем создания социальной действительности.

Одна из интереснейших теорий представлена Дж.Р. Серлем – одним из наиболее авторитетных представителей современной аналитической философии. Идеи Серла получили известность в социальной теории после выхода в свет его книги «Конструирование социальной реальности» [1]. Позже была опубликована работа «Создавая социальный мир» [2], в которой были доработаны идеи относительно социальной онтологии, представленной в «Конструировании социальной реальности». В его концепции институтов знакомые понятия получают довольно оригинальную трактовку. В лучших традициях аналитической философии Серль довольно просто на первый взгляд и однозначно дает описание социальной реальности, но с приведенными им доводами очень сложно не согласиться или опровергнуть их. Важнейшую роль в его анализе играет язык как наиболее фундаментальный социальный феномен. Вводя новую терминологию, Серл показывает, как анализ роли язы-

ка в создании и функционировании институтов помогает объяснить наличие и характерные особенности «институциональных фактов» – основного элемента институциональной реальности.

Критикуя философские традиции касательно терминологических установок и ошибочности понимания некоторых явлений с позиции привычных и неправильных по своей сути терминов, Серль предлагает пересмотреть философский терминологический словарь в части понимания того, что такое социальная реальность, что есть объективность и субъективность в онтологическом и эпистемологическом значении. При этом он предлагает совершенно отказаться от традиционного дуалистического подхода рассмотрения тех или иных явлений, особенно в части описания сознания и редуцируемыми им интенциями, языком и т.д. Вместо этого Серль предлагает ввести понятие биологического натурализма, с позиций которого нет необходимости деления вещей на материальные и идеальные субстанции [1, с. 11].

Активные дискуссии по данному вопросу – по проблеме социальной онтологии – показывают, что проблема остается все еще не решенной. Нам предстоит исследовать этот вопрос еще более тщательно, и, в особенности, потому что правильный и результативный анализ данной проблемы и сегодняшние технологии по обработке больших данных массовой коммуникации могут нам дать возможность не только избежать излишних и опасных конфликтов, но и разработать эффективные методы налаживания деятельности различных социальных институтов и их взаимодействия.

Основная часть

Так что же из себя представляют социальные институты? Какова их онтология, каковы способы существования социальной реальности? Как проследить за эволюцией человеческого общества? И какую роль в формировании и развитии социальных институтов играют такие явления, как власть и язык? И может ли вообще существовать «институциональная эволюция»? Эволюционируют ли феномены власти и языка, и как можно проследить за этим процессом в свете развития общества и человеческой цивилизации?

В этой части хотелось бы отметить, что Серль дает две методологические рекомендации тем, кто занимается вопросами исследования

теории институтов. Первое – поскольку институциональная онтология субъективна, считает Серль, ее всегда следует изучать от первого лица. Институциональные факты существуют только с точки зрения их участников, и поэтому внешние функционалистские или бихевиористские методы для их анализа неадекватны. Следует самому мысленно вжиться в институт, чтобы понять его. Вторая рекомендация заключается в том, что следствием такого анализа является то, что общество обладает логической структурой. Данная характеристика отличает социальные явления от других грубых или онтологически объективных явлений природы. Теории о природных, онтологически объективных явлениях имеют логическую структуру, но сама природа – нет. Однако общество отчасти состоит из представлений, репрезентаций, а эти репрезентации обладают логическими структурами, и любая теория, в которой рассматриваются такие феномены, должна содержать логический анализ их структур [3, с. 22].

Задаваясь вопросом «Что такое институт?», Джон Серль отмечает: «Можно было бы подумать, что на данный вопрос уже давно был дан ответ, причем не только экономистами, но и многими представителями социальной теории, занимавшимися онтологией общества. Я имею в виду не только таких важнейших мыслителей, как Макс Вебер, Эмиль Дюркгейм, Георг Зиммель и Альфред Шюц, но и всю западно-европейскую традицию обсуждения политических и социальных институтов, которая восходит по крайней мере к Аристотелевой «Политике». Может возникнуть мысль, что на сегодняшний день мы имеем четкую и разработанную теорию институтов. Однако одной из причин неадекватности упомянутой традиции является то, что авторы, начиная с Аристотеля, обычно принимают язык как само собой разумеющееся. Они используют язык в качестве исходной предпосылки, а затем спрашивают, как возможны человеческие институты, каковы их природа и функции. Но очевидно, что если вы предполагаете язык, то предполагаются и институты. Удивительно, но, скажем, теоретики общественного договора считают естественным наличие у людей языка и изучают то, как эти люди вступают в общественный договор. Между тем в теории речевых актов уже предполагается, что если у вас есть сообщество людей, которые говорят друг с другом, осуществляя речевые акты, это и есть общественный договор» [3].

Серль уверен, что не следует анализировать институты, предполагая язык заданным, а исследовать роль языка в учреждении институтов.

Для этого надо рассматривать язык как фундаментальный социальный институт. Таким же фундаментальным социальным институтом является и власть, на которой основываются всякого рода сообщества, в том числе и человеческое общество. Если не принимать язык как данность с целью увидеть логическую структуру других социальных институтов составляющих социальную реальность, Серль предлагает понять, в каком смысле язык является фундаментальным социальным институтом. Если взять во внимание, что язык не только редуцируется сознанием, но и является инструментом и главным способом его деятельности, то множества разработанных до этого времени теорий четко доказывают нам, что язык сам по себе фундаментален в весьма конкретном отношении: язык может существовать без всякого рода социальных институтов и фактов вроде государства или денег, но эти социальные явления, как государство, деньги, всяческие социальные статусы, невозможно представить без института языка. Но установить и описать эту конститутивную роль языка в создании всех социальных институтов непросто. Какие доводы нужно привести, чтобы доказать, что язык формирует социальные институты?

Что вообще онтологически представляет собой социальный институт? Институт – это, по сути, сумма наложенных на него статусных функций. «Общий вид статусных функций состоит в том, что мы наделяем статусом, а вместе с ним и функцией, нечто, что не может выполнять эту функцию лишь благодаря своим физическим свойствам. При этом оно может действовать, только если ему приписана статусная функция, и здесь его отличие от других инструментов», – отмечает Серль [2, с. 7]. Социальные факты, и социальные институты в том числе, существуют только благодаря «наличию коллективного представления о предмете как обладающем тем статусом, который несет данную функцию. Статусная функция должна быть представлена в качестве существующей, чтобы вообще существовать, а язык или символика определенного рода используются как средства такого представления» [2, с. 13].

Данные явления – социальные институты не всегда имеют четких физических свойств. И даже если имеют какие-то физические свойства в виде, к примеру, здания университета, то сами по себе эти чисто физические свойства данного

здания не могут дать вам ни малейшего представления о том, какую функцию предписано выполнять университету как социальному институту. Чисто физические, онтологически объективные характеристики вещей не несут в себе эпистемологической составляющей, определяющей статусную функцию данного предмета. В социальном мире факты и объекты, предметы и явления существуют в виде представления этого предмета в соответствии с наложенной на него статусной функцией, которая репрезентирует его социальную, смысловую сущность. Значит, необходимо представление. Но представление невозможно без средства представления, без способа выражения этого представления, или даже без средства осмысления его. Данным средством представления является символика или язык с самым широким смысле этого слова.

Язык и является, по сути, единственной такой формой, в которой грубые физические факты мира могут быть соотнесены с фактами коллективного сознания и сознания вообще, поскольку язык и сознание тождественны по своей логической структуре. Другими словами, на том основании, что в речевых актах презентуется логическая структура состояний сознания, Серль делает вывод, что эти же речевые действия способны репрезентировать отношение грубых фактов и фактов коллективного сознания значимым для этого сознания образом. Обратим внимание, что в своей работе, посвящённой социальной реальности, в отличие от работы под названием «Интенциональность», Серль, вводя понятие коллективной интенциональности, тем самым приписывает сознанию статус особой фактичности, а именно фактичности институциональной реальности коллективного сознания, но при этом продолжает настаивать на логическом тождестве языка и сознания [4].

Без представления, а значит, без языка не бывает статусной функции. Серль утверждает, что отсутствие языка обрекает животных на невозможность иметь институциональную реальность. Несмотря на наличие иерархических отношений внутри стада или других форм сообществ. Однако осознание статусной функции и признание институциональной реальности требует от нас умения мыслить на двух различных уровнях одновременно. Мы должны уметь видеть физические предметы или явления в виде, к примеру, перемещений, и одновременно соотносить эти предметы или явления с символическим представлением и осознанием статусной функции. То есть у нас должны одновременно

действовать два уровня мышления: физическое, каким обладают и животные, и институциональное. Способность мыслить на различных уровнях встраивается в реальные когнитивные процессы нашего восприятия. Но когнитивная способность видеть такие вещи требует наличия лингвистической или символической способности, иначе говоря способности к языку. Подводя итоги, напрашивается простой вывод: нет языка – нет статусной функции; нет статусной функции – нет институциональной деонтологии [3, с. 28].

Перемещение от грубого к институциональному состоянию – само по себе лингвистическое перемещение, потому что X термин теперь отображает в символической форме что-то вне себя. Но это символическое перемещение требует мыслительного процесса. Чтобы обладать мыслью, которая создает перемещение от X термина до Y статуса, должен быть носитель мысли, обладающий сознанием. Нам нужно что-то для мышления. Физические особенности X термина недостаточны для содержания мысли, но любой объект, который может конвенционально использоваться, как носитель этого содержания может использоваться для создания мыслей. Лучше всего подходят для этого слова, потому что они для этого и предназначены. Но, строго говоря, любой стандартный маркер будет делать это. Просто думать в словах, но гораздо труднее думать в людях, горах, и т.д., потому что они имеют слишком много лишних свойств и они слишком непредставимы. Мы используем реальные слова, но можем использовать и словоподобные маркеры как носители мысли. К примеру, дорожные знаки, знаки компьютерных программ, крайне популярные в последнее десятилетие смайлики и прочее. Для создания институциональных фактов социальной реальности язык эпистемологически необходим. В структуре институциональных фактов мы налагаем Y статус-функцию на X термин, который не выполняет ее исключительно благодаря его физической конституции. Это довольно сложный процесс – создание факта, несущего онтологическую субъективность, и в то же время обладающего вполне реальной в контексте социальной реальности – эпистемологической объективностью. Мы не можем вывести функцию или статус из физических свойств, когда дело касается, к примеру, денег, университетов, профессоров и игры в шахматы. Чтобы мы могли рассматривать бумагу как деньги, например, мы должны иметь некоторый лингвистический или символический

путь представления созданных фактов относительно функций, потому что они не выводятся непосредственно из физических свойств объектов. Проще говоря, распознавание факта, что это деньги, требует, чтобы он был лингвистически или символически представлен [5].

Вне языка невозможны, с точки зрения Серля, ни общезначимая мысль, ни совместное действие. Можно сказать, что здесь в теорию Серля проникает осязаемый дух кантовской мысли, обнаруживающей необходимость как закон координации двух случайностей. В данном случае случайно коллективное сознание, взятое само по себе (так сказать, онтологически). Также случайны грубые факты нашего мира, их физический масштаб и размерность, но необходимым является взаимосвязь того и другого в институциональной реальности человеческой жизни, и способом предъявления этой необходимости является язык. Важно, что язык, с точки зрения такого понимания, не содержит в себе закон «предустановленной гармонии», но сама по себе есть особого рода практика, игра, в которой некоторая гармония предъясняется как становящаяся в процессе совместной деятельности и её истории [6].

По мнению Серля, формирование институциональной реальности обеспечивается коллективным признанием обладания вещей, предметов или явлений определенным статусом и их возможности выполнения определенных функций.

На вопрос о том, что обеспечивает длительное существование институциональных фактов, Серль отвечает, что секрет состоит в том, что индивидуумы, непосредственно вовлеченные в этот процесс, и достаточно большое число членов данного сообщества продолжают признавать и принимать существование таких фактов. Так как статус конструируется коллективным принятием и так как функция, чтобы выполняться, требует статуса, существенным моментом функционирования является длительное принятие статуса. Например, если все или большинство членов общества отказываются признавать права собственности при революции или другом перевороте, то права собственности прекращают существовать в этом обществе.

При этом Серль отмечает, что одной из огромных иллюзий нашей эры является выражение, что «Власть вырастает из дула пистолета». На самом деле власть формируется и реализуется из организаций, то есть система систематически организованных статус-функций.

И в таких организациях человек с оружием, вероятно, будет наиболее слабым и будет сильнее всех подвергаться опасности. «Реальная власть будет у того человека, который сидит за столом и делает шумы с помощью его или ее рта и делает отметки на бумаге. Когда институт требует большее количество участников, чем можно привлечь силой, когда согласие необходимо, внешний антураж используется таким способом, чтобы навести на мысль, что происходит нечто большее, чем просто принятие формулы X считать как Y в С. Армии, судьи и в меньшей степени университеты используют церемонии, знаки отличия, формы, почести, разряды и даже музыку, чтобы поддержать длительное принятие структуры. В тюрьме такой аппарат не столь необходим, так как там используется грубая сила. Один из способов создания институциональных фактов, когда института не существует, просто делать, так как будто он существует», – считает Серль [1, с. 24]. При этом индикаторами статуса могут выступать не только слова и языковое выражение, а символика. Военная форма, государственные символы, отличительные знаки в виде полицейского удостоверения – тоже могут быть индикатором статус-функций, обеспечивающей власть.

Статус-функции, обеспечивающие власть и формируемые при помощи языковых средств, можно, при этом, условно разделить на четыре категории: символические, деонтические, почетные и процедурные.

1. Символическая власть обеспечивает представление действительности путем создания смысла с помощью речи или неречевых моделей. В данной категории мы налагаем интенциональность на объекты, которые по своей природе не интенциональны. И процесс этого создает язык и смысл во всех его формах. Наложение интенциональности на некоторого рода физические структуры определяет как формальную структуру – синтаксис, так и значимое содержание – семантику. Символизация необходима для других форм наложения институциональных функций. Тут следует учесть, что мы не можем наложить права, обязательства, и т.д., без слов или символов.

2. Деонтическая власть направлена на регулирование отношений между людьми. Ее функция – создание прав и обязанностей. В данной категории мы налагаем права, обязанности, обязательства, привилегии, полномочия, штрафы, разрешения и другие деонтические феномены. Существуют два вида деонтических статус-функ-

ций. Первый – здесь агент обеспечен некоторой новой возможностью, свидетельством, правом, разрешением или квалификацией, предоставляющей способность делать что-то, что он, или она не могла бы иначе делать; и второй – где агент обязывается, заставляясь или как-то иначе вынуждается делать то, что он или иначе не стал бы делать – или, что относится к этой же категории, ему препятствуют делать что-то, что было бы иначе выполнимо. Грубо говоря, две основных категории – это *положительные* и *отрицательные* возможности. Оба вида деонтических статус-функций являются предметом *конвенциональной власти*. Данная терминология позволит нам отличить конвенциональную власть от грубой физической власти, несмотря на то, что довольно часто эти виды власти идут бок о бок; потому что часто факт предоставления конвенциональной власти должен разрешить использование грубой физической власти.

3. Почетные статус-функции, это так называемые статусы ради статусов. Данные статусы являются ценными сами по себе, нежели в связи со своими последствиями. Данные виды статус-функций требуют идентификации условных или процедурных свойств деонтической власти и полномочий.

4. Категория процедурных статус-функций подразумевает шаги на пути к власти и привилегиям [1, с. 38].

Отметим, что один и тот же институциональный факт может включать все четыре свойства.

Разворачивая тему конвенциональной власти в своей теории, Серль отмечает, что в природе конвенциональной власти есть неявная скрытая особенность: она существует только тогда, когда есть некоторый акт или процесс создания.

Заключение

Разрушение власти можно определить в терминах прежде существующей конвенциональной власти. Чаще всего прежде существующая конвенциональная власть разрушается посредством разрушения принятия.

Итак, в заключение приведем ряд функций, благодаря которым язык необходим для конструирования социальной реальности и благодаря которым можно понять сложный механизм социальной реальности и возможности социальных фактов как таковых. Во-первых, язык эпистемиологически необходим для создания социальной реальности. Во-вторых, социальные факты, обязательным условием которых,

как говорилось выше, является наличие коллективной интенциональности, должны быть передаваемыми. Чтобы система функционировала, созданные факты должны передаваться от одного человека к другому. И эту функцию, сторого говоря, выполняет непосредственно язык. Даже в простых случаях институциональных фактов эта передача требует средств общей связи, языка, знаковой системы как таковой. В-третьих, в реальной жизни рассматриваемые явления являются чрезвычайно сложными, и представление такой сложной информации требует языка. Даже наиболее очевидно простое действие товарно-денежного обмена или заключение брака имеет большую сложность. Так как структура факта существует только в зависимости от его представления, сложные факты требуют сложной системы представления для их существования; и такая сложная система представления созданных социальных фактов – язык. В-четвертых, рассматриваемые факты сохраняются независимо от продолжительности убеждений и склонностей участников института. Коллективное соглашение как результат коллективной интенциональности приводит к созданию социальных фактов, в том числе и социальных институтов. Их непрерывное существование, как существование социальной реальности в целом, требует средств представления, независимых от примитивных до лингвистических состояний участников и это представление – лингвистическое.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что социальные институты и социальные факты не могут существовать без языка и власти. Существуют грубые факты, наличие которых совершенно не требует вербальной системы, к примеру, различные природные явления. Однако если мы хотим констатировать эти явления как факты, нам требуется язык. Социальные же факты полностью зависят от языковых форм представления и основываются на статус-функциях, которые обеспечивают определенные формы властных отношений, которые регулируют все социальные процессы и деятельность социальных институтов и объектов.

Социальный мир – мир, созданный людьми, основывается на таких всеобъемлющих феноменах, как язык и власть. Несмотря на всю метафизическую громоздкость и сложность этого мира, каждый социализированный индивидуум так или иначе оказывается в структуре властных и языковых отношений, и сама социализация означает вовлеченность данного индивидуума в социальные процессы. Осваивая язык, человек осваивает представления об этом социальном мире, что вовлекает его в коммуникационные процессы социальной реальности, в среде которых он проживает свою жизнь. В этом социальном мире, где язык несет власть и освобождает от нее, и где власть нуждается в языке и трансформируется путем речевых актов. В социальном мире языка и власти...

Литература

- 1 Searle J. R. The Construction of Social Reality. – New York: Free Press, 1995. – 256 с.
- 2 Searle J. R. Making the social world: The Structure of Human Civilization. New York: Oxford University Press, 2010. – 208 с.
- 3 Searle J. R. What is an Institution? // Journal of Institutional Economics. 2005. – Vol. 1. – No. 1. P. 1–22.
- 4 Searle J. R. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – 278 с.
- 5 Searle J. R. Consciousness and Language. – New York: Cambridge University Press, 2002. – 269 с.
- 6 Сёрль Дж. Открывая сознание заново. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.

References

1. Searle J. R. The Construction of Social Reality. New York: Free Press, 1995. – 256 s.
2. Searle J. R. Making the social world: The Structure of Human Civilization. New York: Oxford University Press, 2010. – 208 s.
3. Searle J. R. What is an Institution? // Journal of Institutional Economics. 2005. Vol. 1, No. 1. P. 1–22.
4. Searle J. R. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – 278 s.
5. Searle J. R. Consciousness and Language. New York: Cambridge University Press, 2002. – 269 s.
6. SyorlDj. Otkrivayasoznaniezanovo. - M.: Ideya-Press, 2002. – 256 s.

Қазіргі Қазақстан көпұлтты халық болғандықтан толеранттылық мәдениетті қалыптастыру мәселесі өте маңызды. Осы ретте, тиімді қарым-қатынас жасау үшін төзімділік мәдениетті дамыту, бір-бірінің ұлттық ерекшеліктеріне деген өзара сыйластық мәдениетті дамыту өте қажетті болып отыр.

Исмагамбетова З.Н.

Исмагамбетова З.Н.,
Рысбекова Ш.С., Балпанов Н.

Толеранттылықты қалыптастырудың жолдары

Аталмыш мақалада толеранттылықты қалыптастыру мәселесі жан-жақты көрсетілген. Толеранттылық ұғымының анықтамалары мен оның қолданыс мәніне талдау жасалынады. Толеранттылық мәселесі және оны іске асыру мәселесі анықталған. Толеранттылық ұғымының түрлі саладағы жұмсалып мазмұны анықталады, жұмсалымдық қызметі ажыратылып, ішкі тоғыспалы мағыналық сипаты танылады. Толеранттылық мәселесі туралы Ресей және Қазақстан ғалымдарының зерттеулері қарастырылған.

Түйін сөздер: толеранттылық, төзімділік, мағына, ұғым, тұрақтылық, мазмұн, ғылыми қолданыс, нәсілдік, этникалық, этностық, діни айырмашылықтар, этнос, мәдениет, мейірімділік, шыдамдылық, сезімталдық, ымыраластық, мәмлегерлік, бітімгерлік, терроризм, ксенофобия, агрессивті ұлтшылдық, бейбітшілік мәдениеті, құндылық.

Ismagambetova Z.N.,
Rysbekova Sh., Balpanov N.

Ways of formation of tolerance

This article is comprehensively reviewed the problem of the tolerance formation, there is analyzed the definition and scope of its application. The basis of the research is investigations of scientists from Russia and Kazakhstan on the issues of tolerance, it clarifies the content of the concept of tolerance in various branches, its application function, there is characterized by the inner content of the concept.

Key words: tolerance, patience, meaning, notion, constancy, content, scientific applications, racial, ethnic, religious differences, ethnicity, culture, kindness, goodness, self-control, sensitivity, peacemaking, conciliation, erudition, terrorism, xenophobia, aggressive nationalism, culture of peace, value.

Исмагамбетова З.Н.,
Рысбекова Ш., Балпанов Н.

Пути формирования толерантности

В данной статье всесторонне раскрывается проблема формирования толерантности, анализируются определения понятия толерантности и области его применения. За основу анализа взяты исследования ученых России и Казахстана по проблемам толерантности, уточняются содержание применения понятия толерантности в различных отраслях, функции его применения, характеризуется внутреннее содержание понятия.

Ключевые слова: толерантность, терпение, значение, понятие, постоянство, содержание, научное применение, расовый, этнический, религиозные различия, этнос, культура, доброта, милосердие, выдержка, чувствительность, миротворчество, примиренчество, образованность, терроризм, ксенофобия, агрессивный национализм, культура мира, ценность.

ТОЛЕРАНТТЫЛЫҚТЫ ҚАЛЫПТАСТЫРУДЫҢ ЖОЛДАРЫ

Барлық уақыттарда этностар, діндер, мемлекеттер, өркениеттер, тіпті әр түрлі адамдар арасында адал, шынайы, достық жылы қарым-қатынастарды орнатудың тиімді жолдарын анықтауға, соған қол жеткізуге тырысып келе жатыр. Бүгінгі әлемде әртүрлі мәдениеттер өкілдерінің арасындағы өзара әрекеттестігінің жиілігі мен қарқындылығы күннен күнге артып келеді. Қазіргі Қазақстан көпұлтты халық болғандықтан толеранттылық мәдениетті қалыптастыру мәселесі өте маңызды. Осы ретте, тиімді қарым-қатынас жасау үшін төзімділік мәдениетті дамыту, бір-бірінің ұлттық ерекшеліктеріне деген өзара сыйластық мәдениетті дамыту өте қажетті болып отыр. Мұндай өзара сыйластық қарым-қатынастың болмауынан, көбінесе этникалық және діни аралық қақтығыстар, шиеленістер, дау-дамайлар туындап отыр.

Толеранттылық мәселесі және оны іске асыру мәселесі, тек қана соңғы он бес жылда этносаралық қатынастар мәселелеріне байланысты туындамаған, ол барлық уақыттарда әртүрлі мәдениеттер өкілдерінің бір-бірімен қарым-қатынас жасау арасында болған. Сонымен қатар, өзара төзімділік, үйлесімділік пен ынтымақтастық қағидаттарына негізделген бейбітшілік пен қауіпсіздікті қамтамасыз ету идеялары адамдарды бейжай қалдырған жоқ, бұл мемлекет шеңберіндегі әлеуметтік-саяси, экономикалық, мәдени, нәсілдік, этностық және діни айырмашылықтары бар жағдайда үйлесімді өмір сүруге және дамуға мүмкіндік береді. Үшінші мыңжылдықта болған революциялардың, соғыстардың зиянды салдарын жете түсіне отырып, ұлтаралық, этносаралық, дінаралық шиеленістерді және басқа да қақтығыстарды бастан өткізе отырып, көптеген саяси көшбасшылар, әлемдік мемлекеттер қоғамдастығы осы жолдың дұрыс екенін мойындап және осы жолды таңдап отыр, атап айтқанда діни топтар мен этностық, әлеуметтік, саяси билік институттар арасындағы толеранттылық, рақымшылық, төзімділік идеалдарын бекіту қоғамның әлеуметтік-экономикалық тұрақты дамуы, бейбітшілік пен қауіпсіздікті қамтамасыз ету қажетті шарттарының бірі болып отыр.

Соңғы он жылдың ішінде ЮНЕСКО-ның күш салуының арқасында «толеранттылық» ұғымы халықаралық терминге айналып және ол ерекше мәнге ие болып отыр. ЮНЕСКО

Бас конференция Резолюциясымен бекітілген толеранттылық принциптері Декларациясында 1995 ж. «толеранттылық» категориясын талдау бойынша нақты жұмыстар жасалынды. Оның ішінде өзгенің құқығын құрметтеу (сонымен қатар бөгде болу құқығы), барлығының бір-бірінен өзара тәуелділігін, адамзаттың алуантүрлілігі мен ынтымақтастығын мойындау негізінде толеранттылықтың мәні тұжырымдалған, сонымен қатар өзгеге зиян келтіруден өзін-өзі тоқтату, себебі зиян келтіру өзгеге де өзіне де зиян келтіру дегенді білдіреді.

Толеранттылық ұғымының жалпы мазмұны халықтардың тарихи тәжірибесіне байланысты әртүрлі тілдерде ол көп мағыналы болып келеді. Ағылшын тілінде толеранттылық – «затты немесе жеке тұлғаны ешбір қарсылықсыз қабылдауға қабілетті болу және дайын болу», француз тілінде – «өзгенің еркіндігін, саяси және діни көзқарастарын, тәлімін құрметтеу» – дегенді білдіреді. Қытай тілінде толерантты болу дегеніміз – «өзге адамға қатысты кеңпейілділік таныту, жол беру, мүмкіндік беру». Араб тілінде толеранттылық – «кешірім сұрау, мейірімді, кешірімді болу, аяушылық білдіру, рақымды болу, игі ниеттілік, төзу, біреудің ықыласына ие болу, парсы тілінде – «төзу, төзімділік, шыдамдылық, ымыраластыққа дайын болу». Ал қазақ тілінде «төзімділік» ұғымының мәні өте терең; ол шыдамдылық, байсалдылық, адамгершілік, ізгілік, қайырымдылық, жанашырлық, құрметтеу, мейірімділік, шыдамдылық, сезімталдық, ымыраластық, мәмлегерлік, бітімгерлік, ықыластық, кең пейілділік, ақ ниеттілік, серіктестік, меймандылық, ізгілік, пәтуаға келу, достық, келісімді табу деген мағыналарды білдіреді.

Қоғамдағы өзара түсіністік пен бейбітшілікті нығайту бойынша мәселелер БҰҰ-ның бірқатар құжаттарында жан-жақты қарастырылған және «Өркендеуге арналған күн тәртібіндегі» БҰҰ бас хатшысының баяндамасында нақты тұжырымдалған.

Әлем мәдениетінің концепциясы алғаш рет ЮНЕСКО-ның бастамасымен 1989 ж. шілде айында Ямоссукродағы (Кот Д'Ивуар) «Бейбітшілік адамдар санасында» атты халықаралық конгресте жете зерттелінген. Сол кезден бастап ол бірнеше даму кезеңінен өтті: а) концептуалды-философиялық контекстіндегі даму – 1989 ж. кейін, б) ұлттық бағдарламаларды құрастыру мен нақты іс-қимылды орындау – 1992 ж. кейін) [1]. Бейбітшілік мәдениет шеңберіндегі іс-әрекеттер бағдарламасы және

«Толеранттылық принциптерінің декларациялары» (1995 ж.) БҰҰ Бас Ассамблеясы негізінде қабылданған рақымшылық пен бейбітшілік мәдениеті жаһандық қозғалыстың эволюциясы.

1996 ж. ЮНЕСКО орта мерзімді стратегиялар шеңберіндегі «Бейбітшілік құрылысы стратегиясына қосқан үлесі үшін» 1996 – 2001 жылдары жарияланды және «Бейбітшілік мәдениетіне арналған пәнаралық жоба қабылданды». Жобаның негізгі тезисі: «Адамдар санасына бейбітшілікті орнату» [1].

1996-1997 ж. (ЮНЕСКО-ның бірінші екіжылдық ортамерзімді стратегиялары) бейбітшілік құрылысының даулары басты назарда болды. Ұйымдардың қызметі «Бейбітшілікке арналған күн тәртібінде» ООП Бас Хатшысының баяндамасы концепцияларды дамытуға бағытталған, бұл жерде тұрғындардың білімдеріне және плюрализм мен демократияның принциптеріне қоғамның бейімделуіне ерекше көңіл бөлінді [1].

ЮНЕСКО-ның ұсынысымен, БҰҰ Бас Ассамблеяның қолдауымен, 1997 ж. 2000 ж. 20 қазан айынан 52/15 резолюциясымен планета балаларына арналған Халықаралық бейбітшілік мәдениеті және зорлық жасамау онжылдығы болып жарияланды [1].

XX ғ. көптеген декларациялар, жарғылар, заңдар қабылданды, бұл құжаттарда жеке бостандығы идеясын жүзеге асыру қарастырылған («Адам құқықтары туралы декларациясы» (1948), «Дін бостандығы туралы декларациясы» (1965) және т.б.) Алайда, бұл құжаттарда қаншалықты еркіндік туралы көрсетілсе, соншалықты қарама-қайшылықтары бар екенін көруге болады және «адам құқықтарының жиынтығы төзімділік философиясын ауыстыра алмайды».

«Бейбітшілік мәдениеті мен әлеуметтік өзгерістер» кітабында келесі мәселелер аталып өтті:

«Ең біріншіден, қазіргі бейбітшілік мәдениеті – ол тек екіжақты немесе аймақтық мәселе ғана емес, сонымен қатар ол әлемдік мәселе болып отыр».

Екіншіден, ол «Суық соғыс» кезеңінде және екі дүниежүзілік соғыс арасында дамыған халықаралық қатынастарының нормалары мен принциптері қорымен шектелінбейді. Бұл берілген мұраны елемей керек екендігін білдіреді. XX ғасырдағы адамзаттың жазмышына айналған мемлекеттік және қоғамдық ойдың күйзеліске ұшырауының нәтижесінде құнды дүниелер жинақталған. Соңғы кездегі халықтар мен ұлттар арасындағы шынайы орнатылған

өркениетті қарым-қатынас жаңа бейбітшілік мәдениетінің негізі болып қалуы тиіс.

Үшіншіден, қазіргі кезде мемлекеттер арасындағы өзара әрекет әлеуметтік-мәдени құрылыммен тікелей байланысты және аймақтық қауымдастықтар мен жеке ұлттық ішкі өзара қатынастың нормаларымен байланысты [1].

Бейбітшілік Мәдениеті концепциясының негізгі ұғымдарына мыналар жатады: бейбітшілік, рақымшылық, толеранттылық, адам құқығы, тұрақты даму, демократия, ақпараттармен еркін түрде алмасу, ер адам мен әйел адамның тең құқықтары, ынтымақтастық.

Атап айтатын болсақ, бейбітшілік Мәдениеті бір уақытта үрдіс пен тұжырымдама болып табылады, сонымен қатар көптеген параметрлері бар үлкен жоба болып табылады, бұл милитаризм мен соғысқа тән позитивті баламаның дамуымен тығыз байланысты. Берілген пайымдаулар «бейбітшілік» – ол тек шиеленістердің болмауы ғана емес, сонымен қатар ол позитивті, динамикалық және жан-жақты кең қатысу үрдісіне негізделген, осы ретте «суық соғыстың» аяқталуымен бейбітшілік мәдениетті бекітуге арналған мүмкіндіктер аясы кеңейді, өзара түсіністік пен ынтымақтастық негізінде қақтығыстар ретке келтіріліп диалогқа шақырылады.

Копенгагенде өткен Бүкіл әлемдік кездесуде әлеуметтік дамыту мүдделерін жоғары деңгейде қабылданған әрекет бағдарламасы мен декларациясы, нәсіл мен нәсілдік соқыр нанымдар туралы ЮНЕСКО Декларациясы, 27 C/5.14 резолюциясына сәйкес өткізілген аймақтық конференциялардың ұсынысын ескере отырып, төзімділікке арналған, БҰҰ Жылы шеңберіндегі ЮНЕСКО Бас конференциясы, сонымен қатар толеранттылыққа арналған, БҰҰ Жыл бағдарламасы бойынша мемлекеттер мүшелері ұйымдастырған конференциялар мен кездесулердің ұсыныстары мен қорытындылары, кейінгі кездері жүйеленіп кеткен төзімсіздік, зорлық көрсету, терроризм, ксенофобия, агрессивті ұлтшылдық, нәсілшілдік, антисемитизмге, жатсыну, маргинализация және ұлттық, этникалық, діни және тілдік азшылықтарға қатысты кемсітушілік, босқындар, еңбек мигранттары, иммигранттар және қоғамдағы әлеуметтік онша дамымаған топтар, сонымен қатар, пікір білдіру еркіндігі құқығын жүзеге асыру арқылы жеке адамдарға қатысты зорлық-зомбылық көрсету және қорқыту актілері, ұлттық және халықаралық деңгейлердегі бейбітшілік

пен демократияны нығайту ісіне қауіп төндіру мен оның дамуына кедергі жасау болып табылады, мемлекеттер – мүшелерінің міндеттеріне ерекше көңіл аудара отырып, барлық адам құқықтарын құрметтеу, нәсіліне, жынысына, тіліне, діні немесе денсаулық жағдайына, ұлттық айырмашылығына қарамастан төзімсіздік көріністерімен күрес жүргізу, мемлекеттер – мүшелерінің міндеттеріне ерекше көңіл аудара отырып, денсаулығына, дініне, ұлтына, жынысына, тіліне, нәсіліне қарамастан, барлық адам құқықтары мен олардың негізгі азаттығын құрметтеу және дамыту, төзімсіздік көріністерімен күрес жүргізу, осы төзімділік Декларация принциптерін салтанатты түрде қабылдайды және жариялайды, біздің қоғамдағы төзімділік (идеалдарын) мұраттарын бекіту үшін қажетті нәрсенің бәрін істеуге бел байладық, себебі толеранттылық ең маңызды принциптер ғана емес, сонымен қатар ол барлық халықтардың әлеуметтік-экономикалық дамуы мен бейбітшілік үшін қажетті шарттарының бірі болып табылады [1].

Төзімділік ұғымы: Толеранттылық ол әлемдегі мәдениетіміздің бай алуантүрлігін дұрыс түсіну, бағалау және қабылдау және адами даралық көріністерінің жолы. Оған білім, ашықтық, ой еркіндігі мен қарым-қатынасы, ар-ұждан мен діни сенімі ықпал етеді. Толеранттылық – ол алуан түрлі үндестік. Ол тек адамгершілік парыз ғана емес, сонымен қатар саяси және құқықтық қажеттілік. Толеранттылық – бейбітшілік өмірді орнатуға мүмкін беретін ізгілік жолы және соғыс мәдениетін бейбітшілік мәдениетіне алмасуына ықпал етеді.

Толеранттылық – ол көну, жол беру, кешірімділік таныту дегенді білдірмейді. Толеранттылық – ол ең алдымен адамның негізгі еркіндігі мен жан-жақты құқықтарын тануға негізделген белсенді қарым-қатынас. Толеранттылық ешбір жағдайда осы негізгі құндылықтарға қастандық жасай алмайды, толеранттылықты жеке адамдар, топтар мен мемлекеттер көрсетуі қажет.

Толеранттылық – ол құқықтық тәртіп пен демократияның, плюрализмнің (сонымен қатар мәдени плюрализмнің), адам құқықтарын нығайтуға ықпал етеді. Толеранттылық – адам құқығы аумағындағы халықаралық актілерде бекітілген, абсолюттілік ақиқаттан және бекітілетін нормадан, догматизмнен бас тартуды білдіретін ұғым болып табылады.

Адам құқығымен үндес ретіндегі толеранттылықты көрсету ол әлеуметтік әділетсіздікке төзу, өзгенің нанымдарына жол беру немесе

өзінің нанымынан бас тарту дегенді білдірмейді. Ол әр адам өзінің нанымын ұстана отырып өзгенің құқығын қабылдауын білдіреді. Бұл адамдар өзінің табиғи жаратылысымен, ерекше орнымен, сырт келбетімен, тілімен және құндылықтарымен өзінің даралығын сақтай отырып, бейбітшілікте өмір сүру құқығына ие бола алады дегенді білдіреді. Сонымен қатар, бір адамның көзқарасын екінші адамға міндеттеуді білдірмейді.

Толеранттылық ұғымы көптеген ғасырлар бойы қалыптасып келе жатқанын білеміз, бұл үрдіс осы күнге дейін де жалғасын табуда. Жан-жақты мән-мағынасын жинақтай келе, «толеранттылық» термині шынайы болуға ұмтылады, осы ретте төзімсіздік көріністерінің әртүрлілігін жеңуде жаңа құралдарды қолдануды талап етеді. Яғни, «толеранттылық» ұғымының анықтамалары үнемі толықтырылып отырады.

Мәдени дәстүрлердің, әртүрлі көзқарастарды жақтаушылардың (қорғаушылардың) үйлесімді және дау-даумайсыз қатар өмір сүру құралдары мен түрлі әдістерді қолданулары әр уақытта да философтардың, мәдениеттанушылардың, дінтанушылардың, әлеуметтанушылардың, психологтардың, қоғамдық және діни қызметшілердің назарында екені белгілі. Әлеуметтік-мәдени деңгейіне, зерттелу тақырыбының танып білуі деңгейіне байланысты әрқайсысы өзінше өз ойларын тұжырымдап айтады. Осыған орай, егерде бұрында тек «төзімділік», «діни төзімділік» ұғымы жиі қолданылып жүрсе, ал кейінгі кездерде «толеранттылық» ұғымы кеңінен таралып, өрістеп келеді.

Негізінен толеранттылық мәселесі 1990 жылдардың ортасынан бастап трансформациялық құбылыстардың қарбаласы, діни идентификация мен этникалық рөлдің күшеюі кезеңінен бастап көпшіліктің назарында болғанын білеміз. Әсіресе, ол қоғамның түрлі сегменттеріндегі төзімсіздік таныту көріністеріне арналған публицистикалық мақалалар, осы ретте, түрлі оқиғаларға қатысты жергілікті халықтың әртүрлі топтарының реакциялары, толеранттылыққа деген қарым-қатынастарының бағалануы әлеуметтік және әлеуметтік-психологиялық құбылыстар ретінде толеранттылықты ғылыми зерделеудің, оның қалыптасу шарттары мен шектерін, «толеранттылық» ұғымының теориялық жағын ұғыну қажеттілігі айқын болып отыр.

Толеранттылық мәселелерінің тұжырымдамалық зерттемелерінде Аристотель, Конфуций, Платон сынды көне ойшылдардың

философиялық еңбектеріне жүгінбеу мүмкін емес, себебі олар ең бірінші болып берілген бағыттың этикалық мәселелерін айқын көрсетті. Толеранттылық мәселелеріне қатысты түрлі көзқарастарды Г. Лейбництің, Н. Макиавеллидің, Ш. Монтескьенің, Ж.Ж. Руссоның, Б. Спинозаның классикалық еңбектерінде де көруге болады. Дін еркіндігі іргелі зерттеулерін насихаттаған, ымырашылдық идеяларын, гуманизм мен төзімділікті өздерінің шығармашылығында көрсете білген П. Бейль, Ф. Гоббс, Дж. Локк және т.б. ағартушыларды атап көрсетуге болады.

Төзімділік мәселесі теориялары шынайы классикалық теориялар болып табылатын Ағарту дәуірінде өмір сүрген ойшылдардың еңбектерінде зерттелген. Төзімділікті XVII-XVIII ғасырлардың Дж. Локк, Ф.М.А. Вольтер, Ж.Ж. Руссо, И. Кант сынды ұлы либералды ойшылдары азаматтық қоғамның негізгі құндылықтарының бірі ретінде қарастырған. XIX ғ. Дж.Ст. Милль төзімділік идеясын еркіндіктің басты шарты ретінде қарастырады, М. Вебер дінге еріктілік идеяларын қорғайды. XX ғасырдың 70-ші жылдары «бейтарап либерализмнің» теорияшылы Дж. Роулс төзімділікті әлеуметтік әділдіктің негізі ретінде қарастырады. Барлық атап өтілген еңбектерде төзімділік идеясы ой еркіндігі мен ар-намыс еркіндігі қағидаларының шиеленісуі ретінде қарастырылады, алайда онымен қоса соғыс пен бейбітшілік мәселесімен де ұштастырыла бастады. А.А. Алиев, М.С. Стецкевич, В.М. Золотухин, В.В. Шалин, Б.Г. Капустин және т.б. діни төзімділік туралы ойлардың қалыптасуы мен дамуының талдауына арналған монографиялық еңбектер мен жекелеген мақалалар жазған.

Қазіргі батыс зерттеушілерінің еңбектерінде саяси жүйелердің түрлі типтеріндегі толеранттылық принциптерін жүзеге асырудың салыстырмалы талдауларына, демократиялық жүйелердің сақталу қажеттілігін ескере отырып, төзімділік шектері мен ерекшеліктерін қарастыруға ерекше мән берілген (А. Лейпхартаның «қосқоғамдық демократия» туралы ілімі, Дж. Ролздың «әділеттілік теориясы» және т.б.).

Ресейдегі аймақтық ғалымдары толеранттылық мәдениеті көріністерінің өзгешеліктерін зерделеуге ерекше мән берген, атап айтатын болсақ, Н.И. Воронина полиэтникалық қаланың дамуындағы кризистері мен инверсиялары мәселелерін, оның тұрғындарының мәдени сәйкестіктерін белсенді зерттеген. Ал,

Р.И. Александрова мен Е.В. Мочалов ұлттық діл мәселелерін қарастырған.

Ресей гуманитарлық ғылым саласында толеранттылық феномен мәселесі 1990 жылдардан бастап қарастырылып, зерттеліп келе жатыр, бұл Ресейдегі радикалдық саяси-әлеуметтік трансформацияларға байланысты болып отыр. Осы ретте, ғылыми әдебиеттердегі толеранттылық категориясына сараптама және талдау жұмысын жүзеге асырып жатқан бірнеше аспектілерді атап кетуге болады: Асмолов А.Г. [2], Гриншпун И.Б. [3], Солдатов Г.У. [4], Круглова Н.В. [5], Вагабова Н.М. [6], Климова М.В. [7].

Круглова Надежда Викторовна [5] өзінің зерттеулерінде қоғамның ішкі жіктелу дәрежесінің артуы мен олардың мәдени статусының толық бағалануы ретінде әлеуметтік мәдени қызметінің жаңа субъектілерінің пайда болуы өзара әрекеттестігі шиелінісінің формаларын маңызды болуына әкеледі, демек ол толеранттылық қатынастар субъектілерінің шоғырын кеңейтеді және әлеуметтік құрылымды оңтайландырады деп көрсеткен.

Еліміздің тәуелсіздік даңғылына беттеген қазіргі кезеңінде діни сананың ықпалымен адам сапасын жақсартуға үлес қосу. Адамның дүниетаным руханияты мен ұлттық құндылықтар тұтастығында баға беріп, біртұтас жүйесін жасау. Бұл мемлекеттің ұлттық идеологиясын көздейтін адамгершілік мұраттарымен өте тығыз сабақтасады. Ең бастысы, көп ұлтты мәдениет тоғысында Қазақ Елінің толеранттық мәдениеттің қайнар көзі бола отырып, өзі де титулдық ұлт ретінде, яғни «Мәңгілік Ел» мүддесімен өркениетті ел қатарында болуын басты нысанада ұстау қажет.

Жалпы алғанда Қазақстан Республикасындағы толеранттылық және халқымыздың ұлттық бірегейлігін сақтау мәселесі еліміздің А.Р. Масалимова, А.Н. Нысанбаев, А.Т. Құлсариева, А.Д. Құрманалиева, Н.Ж. Байтенова, З.Н. Исмағамбетова, А.Г. Карабаева, Ш.С. Рысбекова, Т.Х. Ғабитов, Қ.А. Затов, Қ.С. Бағашаров және т.б. дінтанушы ғалымдардың жеке мақалалары мен ғылыми еңбектерінде кездестіруге болады.

Атап кететін болсақ, Қ.С. Бағашаров [8] Фетхуллах Гүленнің дүниетанымдық жүйесіндегі әрі қоғамдық бастамаларындағы «толеранттылық» пен «дінаралық диалог» идеясының мәнін ашу мәселелерін қарастырған. Қ.С. Бағашаровтың еңбегінде Гүленнің толеранттылық көзқарастарының қалыптасу алғышарттары зерттелінген. Ф. Гүлен шығар-

машылығындағы рухани жетілуге, кемелденуге бағытталған негізгі идеялары көрсетілген. Ф. Гүлен шығармашылығындағы «діни толеранттылық» түсінігіне сараптамалық шолу жасалынған. Ф. Гүленнің «дінаралық диалог» түсінігін талдап, осы тақырыпта көтерген қоғамдық бастамаларына сараптамалық шолу жасады. Қазақстанда тұңғыш рет дінтанулық деңгейде Фетхуллах Гүленнің діни төзімділік идеясы мен дінаралық диалог тақырыбы зерттелді.

Т.Х. Ғабитов, Қ.А. Затов [9] «Исламдағы толеранттылық дәстүрі» атты мақаласында толеранттылық мәселесін қарастыра отырып, адам болмысының мәнді категориясы ретіндегі толеранттылық әділеттілік ұғымымен тығыз байланысты, ал әділеттілік болмаған жерде толеранттылық та орнамайды, – деп көрсеткен. Яғни, Т.Х. Ғабитовтың және Қ.А. Затовтың пайымдауынша: әділеттілік – қоғам мен ғарыштағы үйлесімділіктің сақталуы, үйлесімділіктің бұзылуы әділетсіздікке әкеледі. Әділетсіздік тағатсыздықты туындатады.

Толеранттылық қарым-қатынас белгілі бір дәрежеде сеніммен қамтамасыз етеді, себебі ол мемлекеттегі демократияның бір қалыпты тіршілік етуі үшін қажетті. Түрлі топтар өкілдеріне толеранттылық қарым-қатынастың жетіспеушілігінен қоғамдағы шиеліністер мен әлеуметтік алаңдаушылықтардың пайда болуы мүмкін. Л. Джеймс, М. Реймонд және т.б. американдық әлеуметтанушыларының пікірінше «толеранттылық бұл кез келген демократиялық мемлекеттің қажетті элементі. Ол болмаса саяси бәсекелестіктің болуы мүмкін емес». Толеранттылық – күрделі және сан қырлы феномен, ол өзіне әлеуметтік өмірдің әртүрлі көзқарастарын қосады: этникалық, мәдениаралық, діни, саяси және әлеуметтік. Кез келген уақытта, әртүрлі әлеуметтік жағдайда осы көзқарастар қоғам үшін ерекше маңыздылықты иеленуі әбден мүмкін.

Альберт Эйнштейннің сөзін еске алатын болсақ: «Әлемді күшпен ұстауға болмайды. Оған тек түсіністікпен ғана қол жеткізілуі мүмкін». Демек, бейбітшілік пен келісім діни фанатизм мен радикализмнен, конфессиялық негізде оқшауланудан бас тартатын, оларға үнқатысу мен төзімділікті қарсы қоятын қоғамда ғана болуы мүмкін. Ал толеранттылық бір мәмілеге, ымыраға келуді, қисынды жұмсақтықты, әрдайым диалогқа дайын болуды білдіреді. Толеранттылық құрмет пен теңбе-теңдікті мойындау, зорлық-зомбылық пен басым болудан бас тарту, сонымен қатар бөтенді өзім деп қабылдау

және олармен келісім негізінде өзара әрекет ету. Толеранттылық – өзара түсінісу және сыйласу, ымыраласу жолдарын іздеу, бейбітшілік пен рухани келісім. Толеранттылық – бұл сан алуан тұрғыдағы бостандық. Бұл моральдық парыз

ғана емес, сонымен бірге саяси және құқықтық қажеттілік. Толеранттылық – бұл бейбітшілікке қол жетуін мүмкін етіп, соғыс мәдениетін бейбітшілік мәдениетімен алмастыруға жәрдемдесетін жарылқаушы.

Әдебиеттер

- 1 Декларация о культуре мира.<http://www.tolerance.ru/vek-tol/5-0-decloraciy.html>.
- 2 Асмолов А.Г. Толерантность: различные парадигмы анализа // Толерантность в общественном сознании России. – М., 1998. – С. 3-14.
- 3 Гриншпун И.Б. Понятие и содержательные характеристики толерантности. Толерантное сознание и формирование толерантных отношений (теория и практика): сб. науч.-метод. статей. – М.: Изд. МПСИ; Воронеж, 2002.
- 4 Солдатов Г.У. Жить в мире с собой и другими: Тренинг толерантности для подростков. – М.: Генезис, 2000. – 112 с.
- 5 Круглова Н.В. Толерантность как социокультурная норма (западно-европейский опыт) дис. док. филос. наук. – СПб., 2011.
- 6 Вагабова Н.М. Этническая толерантность в поликультурном обществе: автореферат. – Махачкала, 2007.
- 7 Климова М.В. Формирование толерантности как интегрального качества личности подростков 13-15 лет: автореферат. – Нижний Новгород, 2011.
- 9 Бағашаров Қ.С. Ф. Гүлен шығармашылығындағы діни төзімділік идеясы және дінаралық диалог: диссертациялық жұмысы.
- 10 Ғабитов Т.Х., Затов Қ.А. Исламдағы толеранттылық дәстүрі // <http://islam.kz/kk/articles/islam-jane-gylym/islamdagy-toleranttylyq-278/>.

References

- 1 Deklaracija o kul'ture mira.<http://www.tolerance.ru/vek-tol/5-0-decloraciy.html>.
- 2 Asmolov A.G. Tolerantnost': razlichnye paradigmy analiza // Tolerantnost' v obshhestvennom soznanii Rosii. – M., 1998. – S. 3-14.
- 3 Grinshpun I.B. Ponjatie i sodержatel'nye harakteristiki tolerantnosti. Tolerantnoe soznanie i formirovanie tolerantnyh ot-noshenij (teorija i praktika): sb. nauch. – metod. statej. – M.: Izd. MPSI; Voronezh, 2002.
- 4 Soldatov G.U. Zhit' v mire s soboj i drugimi: Trening tolerantnosti dlja podrostkov. – M.: Genezis, 2000. – 112 s.
- 5 Kruglova N.V. Tolerantnost' kak sociokul'turnaja norma (zapadno-evropejskij opyt) dis. dok. filos. nauk. – SPb., 2011.
- 6 Vagabova N.M. Jetnicheskaja tolerantnost' v polikul'turnom obshhestve: avtoreferat. – Mahachkala, 2007.
- 7 Klimova M.V. Formirovanie tolerantnosti kak integral'nogo kachestva lichnosti podrostkov 13-15 let: avtoreferat. – Nizhnij Novgorod, 2011.
- 9 Barasharov Q.S. F. Gulen shygarmashylygyndagy dini tozimdilik idejasy zhane dinaralyk dialog: dissertacijalyq zhumysy.
- 10 Gabitov T.H., Zaton K.A. Islamdagy toleranttylyk dastyri // <http://islam.kz/kk/articles/islam-jane-gylym/islamdagy-toleranttylyq-278/>.

Актуальные проблемы современной эпистемологии, связанные с развитием научной, методологической, когнитивной, онтологической, лингвистической, социокультурной, коммуникативной проблематики философии в новом контексте, позволяющем не только трансформировать философский анализ познавательного процесса, культурного содержания науки и научного знания, но и определить новые функции и стратегии философии, смыслы и процедуры познания, новые уровни взаимопроникновения научного, социального, гуманитарного, в аутентичном философском содержании, измененную роль эпистемологии в общефилософском содержании и общенаучном контексте.

Карабаева А.Г.

Карабаева А.Г.,
Исмагамбетова З.Н.

**Эпистемологические функции
современной философии**

Статья посвящена актуальным проблемам современной эпистемологии.

В частности, проблемы эпистемологии рассмотрены в контексте культурной, социальной, гуманитарной рефлексии и анализа актуальных теоретических, методологических проблем сферы познания и эпистемологического содержания современной философии. Показаны закономерности развития современной отечественной эпистемологии. Выявлены основные тенденции развития социальной эпистемологии. Определено многообразие концепций и подходов в сфере эпистемологических исследований и оценок.

Ключевые слова: наука, эпистемология, культура, дискурс, знание, методология, язык, рационализм, мышление, ментальность.

Karabayeva A.G.,
Ismagambetova Z.N.

**The epistemological functions of
modern philosophy**

The article is devoted to relevant problems of modern epistemology. Problems of epistemology were considered in the context of cultural, social, humanitarian reflection. Problems were analyzed in regards to relevant theoretical, methodological problems in the sphere of knowledge and epistemological content of modern philosophy. Patterns of development of modern domestic epistemology are shown. The basic tendencies of development of social epistemology were found. The variety of concepts and approaches in the field of epistemological research and evaluation was defined.

Key words: science, epistemology, culture, discourse, knowledge, methodology, language, rationalism, thinking, mentality.

Карабаева А.Г.,
Исмагамбетова З.Н.

**Қазіргі заманғы
философияның
эпистемологиялық
функциялары**

Мақала қазіргі заманғы эпистемологияның өзекті мәселелеріне арналған.

Эпистемологиялық мәселелері білім және қазіргі заманғы философияның эпистемологиялық мазмұны саласындағы теориялық, әдіснамалық мәселелерінің мәдени, әлеуметтік, гуманитарлық рефлексия және талдау тұрғысында қараланған. Қазіргі заманғы отандық эпистемология дамуының заңдылықтары көрсетілген. Әлеуметтік эпистемология дамуының негізгі тенденциялары ашылған. Эпистемологиялық ғылыми-зерттеу және бағалау саласындағы тұжырымдамалар мен тәсілдердің әртүрлілігі анықталған.

Түйін сөздер: ғылым, эпистемология, мәдениет, дискурс, білім, әдістеме, тіл, рационализм, ойлау, менталитет.

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Введение

Историческая и культурная значимость событий, которые переживает казахстанское общество в последние десятилетия, в том числе в научной, социальной и гуманитарной сферах, актуализировали изучение научной, теоретико-методологической, эпистемологической проблематики более масштабного, глобального, «цивилизационного», всеобщего характера, где вопросы культур-философского, теоретического анализа связаны с постнеклассическим, постмодернистским контекстом, критическим пересмотром эпистемологических оснований философии, новым практическим, прагматическим, методологическим, лингвистическим, онтологическим, историческим, антропологическим измерением сферы познания, появлением «постнеклассического субъекта», новым уровнем рассмотрения предпосылок и оснований науки и знания, с отсутствием единой когнитивной перспективы и «организованной», нормативной рациональности, мультикультурализмом, языковым и лингвистическим контекстом, релятивизмом, диалогизмом в интерпретации знания.

Основная часть

Эпистемологический анализ знания и познавательной деятельности и методологическая рефлексия над современной наукой подводят к вопросам понимания, детерминированности и концептуализации знания в единицах культуры, аксиологического измерения знания, выявления соотносительности теоретических оснований и различных систем объяснения с логикой культуры. В XX веке произошли кардинальные изменения в самих основах философской мысли. Под воздействием духовных трансформаций современной культуры новейшая философия стремится переопределить связующие скрепы, основания, мотиваций, сущность познавательных оценок. Данный факт способствовал определенному раскрепощению философской мысли и дал творческий импульс развитию ее новых направлений. Реинтерпретация философского наследия, использование всех доступных средств постметафилософской рефлексии,

стремящейся охватить проблемное поле новейшей науки, протекают параллельно с осознанием культурно-аксиологического, смыслового и цивилизационного кризиса современного общества и культуры. Попытки наращивания «смыслообразующих» аспектов философии осуществляются в ситуации ее возвращения в «практическую» составляющую культуры. Основные модели и компоненты философствования, метафизические и рациональные инверсии и трансформации понятийных рядов современной философии связаны с множественностью тенденций развития и многообразием мировоззренческих ориентиров в современной культуре, а также спецификой взаимодействия и взаимопроникновения установок и понятий в научной, социальной, гуманитарной сферах и отражением этого «контакта» в философии.

Одной из важнейших задач подведения философских итогов XX века является оценка и определение состояния постнеклассической науки и культуры. Ключевые проблемы в развитии философской мысли естественным образом касаются проблематики эпистемологии и философии науки, приобретшей особую актуальность в связи с постановкой когнитивных и эпистемологических вопросов разного уровня в рамках социокультурных и междисциплинарных подходов. Значимые фрагменты философско-научного и эпистемологического содержания, их взаимосвязи не могут не учитывать актуальные и живые события формирования метафилософских, социальных, междисциплинарных вопросов и критических аргументаций, связанных с новыми ориентирами и топологическими размерностями современной философии, в корне подрывающими прежние «претензии» философии и взламывающими оберегающие и оценивающие культуру ценности и нормы, в том числе связанные с пониманием задач научного развития.

Целостное представление об основных изменениях, происходящих в предметном поле философских исследований проблем познания и науки, анализ перспективы исследования в данной области связываются с историко-научным, культурфилософским и методологическим анализом, а также проблемами эпистемологии и эпистемологического суждения. «Дополнительные», пограничные и даже альтернативные науке формы познания и рациональности оказываются в фокусе специального эпистемологического, историко-философского, когнитологического анализа.

Седиментарные понятия и представления философской культуры и эпистемологии пронизаны связями с политическими диалогами, экономическими программами, эстетическими представлениями, лингвистической рефлексией, и современному исследователю приходится неизменно сталкиваться с правилами выхода за пределы «классических» образцов и моделей философии познания. «Особенный интерес представляет разработка и экспликация собственно теоретико-познавательного содержания коммуникации» [1, с.10]. Идея гетерогенности, разнотипности познания оказалась близка многим философским направлениям. Заметны обобщающие попытки соотнести эталоны познания с прочими базовыми ценностями культуры (далеко не ограничивающимися наукой), изучить процесс «социализации» познавательной установки и деятельности. Познавательная установка анализируется с точки зрения «квазиаприорного условия знания». Речь идет о когнитивных векторах тех проявлений культуры, которые именуются архетипами, ментальностями, эпистемами, о внимании к «тексту», ментальным единицам сознания, идеям вещи или феномена, как инструментам анализа познавательной сферы, об интересе к дискурсу, направленному на «реконструкцию» знания, сознания, языка, культуры. Продолжающееся обращение к многообразным эпистемологическим мотивам и различным нюансам генеалогии знания актуализирует, к примеру, исследование природы эпистемологического суждения. Дискурсивная проблематика позволяет обратиться к особенностям коммуникативных стратегий и интенций участников познавательного процесса, изучить не только логико-семантические и прагматические аспекты научного языка, но и функции и аутентичные аспекты дискурсивных процессов, индивидуальности и личностному творчеству, смысловым структурам философии и культуры и т.д. «Прагматика научного знания, особенно в аспекте поиска новой аргументации, выводит на передний план изобретение новых «приемов»» [2, с. 130].

Современная эпистемология имеет своей задачей пояснить существующие познавательные единицы и образования с точки зрения их конструктивных и конституирующих начал и идеального смысла, превращающихся в возможность мышления, когда динамичная и специфическая система интеллектуальных и духовных диспозиций и критериев, ценностей и понятий современной культуры существенно детерми-

нируют целепологание мыслительной деятельности. Субъект познания перестраивается на восприятие логики и содержания знания через обращение к пласту культуры, психики, языка, смысла, что дает возможность прояснить когнитивную ситуацию как результат некоего процесса встречи с духом культуры, вхождения в нее. «В рамках постнеклассической рациональности не подлежит сомнению, что доступ к реальности опосредован знаково-символическими средствами языка, культуры» [3, с. 10].

И по сей день продолжают подвергаться пристальной оценке существенные изменения в эпистемологии, методологии и других областях, формируются «новые онтологии». Культурный контекст существенно стимулирует саморазвитие эпистемологии, а также методологии и философии науки, историко-научные исследования, в рамках которых еще неоднократно предстоит осмысливать происходящие перемены, смену типов мировосприятия, существенные свойства процессов обоснования, интерпретации, понимания и т.д. В отечественной философии состоялся критический пересмотр «эпистемологических оснований» философии и науки, как «внутренних», так и «внешних», социокультурных. В отечественной философии по-прежнему имеет место интерес к «рационалистической философии» и «рационалистической аргументации», в частности, к различного рода критическим теориям. Конечно, речь не идет о возврате к «классической рациональности». В то же время очевидна потребность в некоем «позитивном» философском дискурсе, который, естественно, отвечал бы запросам новой эпистемологической культуры. Ставятся вопросы о том, какова природа теоретических конструкций, их посылок и построений, связей и иерархий в новом теоретико-познавательном пространстве? Каковы функции методологии науки в дифференцированной и интегрированной науке? Что располагается за пределами унаследованной эпистемологической традиции, за чертой вопросов о том – для чего предназначен ее концептуальный аппарат, какие методологические средства вырабатывает, какие задачи он решает и какие цели обслуживает? Здесь возникают принципиальные вопросы и затруднения, связанные с построением «описательного» аппарата эпистемологических конструкций и знания. И проблема состоит в том, что, очевидно, должно быть изменен основной набор средств, рецептурных приемов и норм, в которых мы описываем познавательный про-

цесс. «Современное состояние науки характеризуется сосуществованием широкого спектра методологических установок» [4, с. 10]. На сегодняшний день основные классификации, иерархии познавательных, ментальных структур, сам способ мышления в рамках традиционных методологических ориентаций не годятся для воспроизведения реального состояния когнитивной сферы и оценки исторического развития эпистемологии. Получает развитие «когнитивная методология познания» и ее принципиальные аспекты [5, с. 17].

В современном культурном мире происходит актуализация экспликации смысла понятия «эпистемологическая культура», за которым открыто или латентно кроются актуальные вопросы и представления об этическом и эстетическом содержании эпистемологии и эпистемологического суждения, в том числе выражение отношения говорящего к содержанию мышления посредством выявления его модальности, как сопряженное обычно с культурным опытом, «психологическим состоянием» или «оценочной» деятельностью. Эпистемологические суждения и структуры – своего рода альтернатива историческому знанию кумулятивистского типа. Становление «новых» «эпистем», нового образа знания и науки состоит не в накоплении знаний, не в уточнении методов познания прежней эпохи, но в изменении внутренней структуры пространства познания – в изменении самих эпистем и их конфигурации. «Трансформировано знание в своем содержании, в том, как мы его воспринимаем, либо в том, как мы организуем элементы, которые считаем знанием» [6, с. 81]. Правоммерно говорить об артикулированном контексте специальных проблем социальной эпистемологии и культуры эпистемологического суждения в современной философии, а также в различных направлениях социологии: современной социальной философии, философии культуры, философии постмодернизма и т.д. Понятие «эпистемологическая культура», представление о культуре эпистемологического суждения не сводимы к представлению о социокультурной и ценностной детерминации науки. В данных условиях возможно выявить в плоскости научных суждений и понятий, в анализе самих событий мысли и знания, изменение формата эпистемологического суждения, часто рассматриваемого как исторически изменяющиеся структуры, исторического априори, которые определяют условия возможности образований феноменов знания и культуры.

Проблема соотношения типологических характеристик культуры с эпистемическими стандартами и конструкциями имеет широкую амплитуду: от релятивистских идей и традиций до универсалистских (фундаментальных) принципов и норм в условиях их релевантности различным видам дискурса (к примеру, выбор способа согласования философии языка, эпистемологии, социальной теории, схем коммуникации и практического применения знания, соотношения этики и политики и т.д., фокусирующийся в социальных, дискурсивных, культурных практиках, формах и функциях знания), когда необходимый характер носит принципиальная переориентация познавательной проблематики на субъект-субъектную схему, моделируемую межличностным общением и систематической реконструкцией дотеоретического знания в коммуникативном ракурсе.

«Дискурсивный поворот» в понимании когнитивной сферы связывается с интегрированными теоретическими основаниями аналитики дискурса: анализом форм объективации содержания сознания и знания, семиотическими аспектами деятельности, языковой прагматикой, характеристиками социальной реальности, прагматической захваченностью сферы человеческого опыта. Снятие рационалистической (рационально-логической) процедурности и нормативности с интерпретации дискурса в контексте постметафизического мышления, в дискурсивном анализе, «дискурсивной теории» и интерпретации предполагает включение в ткань философской рефлексии новых социальных и когнитивных требований и неканонических стратегий, дискурсивных практик, а также предполагает учет всего объема элементов когнитивной сферы, что представляет собой радикальную ревизию коррелятивного, понятийно-концептуального аппарата философии и философии науки. Особый смысл приобретает выяснение значения отказа от философии как синтеза «оснований культуры», замещенного индифферентными к дисциплинарным, методологическим исследованиям установками. Этот поиск соответствует выяснению стратегического смысла принципа субъективности (и представлений о «гносеологическом субъекте», «праксеологическом субъекте», «эмпирическом субъекте» и т.д.), как оформления презумпции субъекта в современной культуре и эпистемологии и определения способа субъективации в бессубъектном характере познавательного пространства.

«Постэпистемологическая эпоха» знаменует не только наступление новой прагматики, «дисквалификации» репрезентативизма и традиционной теории познания в целом, но и новой когнитивной культуры, базирующейся на историзме, «социологизме», культурном контексте и совмещающей как критический, так и «компромиссный» планы трансформации характеристик знания, теоретического и эмпирического, реализма и инструментализма, логического и исторического, адаптативного и нормативного, рационального и иррационального в концепциях, связанных с коммуникацией несоизмеримых когнитивных позиций и положений, оценкой установок прагматизма, реализма, релятивизма, антиментализма и т.д. Новые образы ментального, сыгравшие значительную роль в обновлении эпистемологии, связаны с рефлексивным, содержательным наполнением и диспозициональным объяснением в когнитивном анализе познания, сознания и мышления.

Определение специфики «дискурса» раскрывает эвристическое и методологическое значение дискурсивной схематики и археологического анализа, которые предполагают возможность характеристики любого знания и оценки меры социальной и культурной заданности самого человека, его познания, смысловые характеристики социокультурного взаимодействия. «Одной своей стороной дискурс обращен к прагматической ситуации. Другой своей стороной дискурс обращен к ментальным процессам участников. Дискурс – это сложное коммуникативное явление» [7, с. 73-74]. При этом «методологический» характер дискурсивного подхода отражается в исторической реконструкции явлений, живой социальности, социальном обосновании, социокультурной реконструкции, когда они трактуются как конструируемые в социальных проектах, а также в дискурсах, т.е. в контексте общественной практики, деятельности и мышления, когда единство дискурса, конституирующих практик, конструктивистских решений и социальных отношений, культурных установок оказывается коррелятивным понятию мыследеятельности. Дискурс как мыслительная деятельность осуществляется на основе социальных кодов, связанных с реальными когнитивными и коммуникативными потребностями. Дискурс признан как важный элемент социальной теории. «К дискурсу, если мы рассматриваем его как форму знания, применимы общие эпистемологические таксономические принципы» [8, с. 87]. Социальную эпистемологию по-прежнему привлекает

собственно прагматическая интерпретация дискурса, а не обычная наукоотносительная (нормативная) установка относительно дискурса.

Интерпретация нового горизонта науки и знания представляет не саму по себе науку, мышление, ментальность, а скрещивание интерпозиций, коммуникатирующих установок, позволяющих разграничивать познавательные, научные области и другие сферы. Трансформируется само отношение к традиционному когнитивному схематизму «метфизическое» сознание – «методологическое» познание – «классическая» наука. Практические интересы, критерии, запросы, схематизмы определяют весь строй когнитивной работы, эпистемологического анализа, этических выборов. «Разными путями философы движутся к новому пониманию познания. В этом новом понимании опасность релятивизации познания, утраты понятия истины, потери эмпирического содержания знания, в определенной мере компенсируется привнесением в познавательный процесс динамизма, обусловленной творческой активностью субъекта познания, в свою очередь возможной благодаря неопределенности познавательного процесса» [9, с. 234].

В результате глубоких и противоречивых концептуальных сдвигов в современной философии происходит не только активное расширение и дополнение феноменологическими, антропологическими, аналитическими, герменевтическими, «критическими» и другими подходами и методами традиционного теоретико-познавательного исследования. Существенное значение имеют исследования форм, содержания, динамики, детерминант эпистемологического суждения, отражающих структуру «культурных» априори знания, основные упорядочивающие функции внутри каждой эпистемы. Ключевым контекстом рассмотрения проблемы культуры эпистемологического суждения, в качестве тезиса, подхода, схемы, концептуального решения, методологического средства, часто определяется ситуация методологического кризиса, в том числе в области научной рациональности, на этапе перехода от классической к постнеклассической и постмодернистской парадигмам, изменение ситуации в социогуманитарном познании. Философия сталкивается с проблемой своеобразного синтеза культурного и эпистемологического содержания, что и должно стать предметом дальнейшего заинтересованного исследования философских исследований соответствующего направления.

Необходимость культивирования критического подхода в эпистемологии, не отягощенного жестким натурализмом, теоретизмом и «позитивистскими» ориентирами, способствует тому, что «теоретическую» область философии, при определенных условиях, можно перестать рассматривать в качестве мерила философской подлинности. Современная эпистемология позволила увидеть новые перспективы взаимодействия основных идей современной философии, где антропологическое, онтологическое, методологическое, лингвистическое в равной степени определяют сложные трансформационные процессы, среди которых стоит отметить «когнитивный» плюрализм, усложнение и возрастание роли коммуникативных структур, лингвистический поворот, релятивизм и т.д.

Современная культурная ситуация, в которой нашла особое место кризисная ситуация смены философских парадигм, новые философские и культурные стратегии потребовали разработку концепций, которые могли бы удовлетворить требованию концептуализации серьезных теоретических поисков в области эпистемологического знания на уровне «внутренних» смыслов и культурных детерминант, ценностной составляющей знания и тематизации критической и аргументативной рефлексии, а также лингвистической ориентации основных суждений и представлений. «Методологический» потенциал эпистемологии может быть совмещен с потенциалом культурным, онтологическим, когнитологическим, лингвистическим, а анализ эпистемологического содержания превращается в плодотворный поиск и соизмерение основных парадигм, которые содержат в себе совокупный образ научного и теоретического знания в системе культуры.

Актуальные проблемы современной эпистемологии связаны с развитием научной, методологической, когнитивной, онтологической, лингвистической, социокультурной, коммуникативной проблематики философии в новом контексте, позволяющем не только трансформировать философский анализ познавательного процесса, культурного содержания науки и научного знания, но и определить новые функции и стратегии философии, смыслы и процедуры познания, новые уровни взаимопроникновения научного, социального, гуманитарного, в аутентичном философском содержании, измененную роль эпистемологии в общеподлинном содержании и общенаучном контексте.

Исследования в области эпистемологии, а также истории, методологии и философии науки в разное время акцентировали внимание на разных теоретико-познавательных вопросах, уровнях функционирования науки и научного знания. История философии, методология науки позволяют говорить об определенных закономерностях в обсуждении эпистемологических проблем. Детальный, кропотливый, в чем-то локальный анализ содержания когнитивной сферы, а также внутренней логики науки, форм и методов ее развития предопределяет решение более общих проблем эпистемологического содержания и рефлексии над научным содержанием, наукой как целостными явлениями, как элементами культуры и т.п. Однако, можно слышать и замечания относительно того, что «для современных отечественных философов часто характерна подмена предмета исследования – вместо анализа и рефлексии философско-методологических вопросов современного естествознания выстраиваются тяжеловесные концепции о смене типов научной рациональности» [10, с. 9]. Сегодня в центре исследовательского интереса находятся как раз вопросы «глобальных» концептуальных проблем сферы знания и науки и анализа внутринаучного развития. Данный путь поиска и исследований прошла и продолжает проходить казахстанская эпистемологическая школа. Постсоветский этап развития отечественной философии, характеризующийся продолжающимся активным интересом к вопросам эпистемологии в целом, открывает дальнейшую перспективу поэтапной исследовательской работы в изучении проблем науки и научного знания самого широкого масштаба в области, как оснований научного знания, так и культурной детерминации знания и науки.

И сегодня философская традиция артикулирует представленную проблему в контексте предметного анализа философских, социокультурных и методологических проблем науки и ее детерминационных аспектов, природы социогуманитарного познания, сравнительного анализа типов и характеристик науки, ее отдельных дисциплин, компаративистского анализа возможностей ее развития в пределах западного и восточного типов культуры, изучения науки и ее методологии в культурном контексте, в разрезе культуры мышления, антропологии и онтологии знания, истории неклассической эпистемологии и философии науки, а также современной западной и отечественной философии науки. Актуальнейшие проблемы современной эпистемологии

отразились и в продолжающихся исследованиях по проблемам исторических типов научной рациональности, социальной истории науки, постнеклассического этапа развития науки и философии, обусловленности структуры оснований науки универсалиями культуры, дискурсивного поворота в понимании проблем науки, цивилизационных, синергетических, герменевтических, компаративистских аспектов анализа науки и современной философии. Труды современных авторов актуализировали историко-философский, культур-философский, методологический, когнитивный ракурс исследуемой проблемы в аспекте демонстрации преемственности трансценденталистских систем и представлений, выяснения условий возможности «научной» феноменологии, статуса трансцендентального субъекта, анализа науки как трансформации дискурсивных практик (нашедший непосредственное приложение в историко-научных исследованиях и социальных исследованиях). Исследуется постнеклассическое эпистемологическое пространство как переоткрытие коммуникативной формы существования культуры и мышления, переориентации операционального характера эпистемологических понятий и мыслительных конструкций, принимающих дискурсивный характер, анализа альтернативных форм развития знания и методов науки, часто рассматриваемых как «иные» типы методологии, рациональности, знания, укорененных в многообразии человеческого опыта. В этой связи особо выделяются установки на взаимосвязь философско-теоретического, культурно-исторического, историко-научного анализа науки, а также когнитивной и методологической оценки знания, мышления, сознания, языка, деятельности как фактов культуры. Целью эпистемологических исследований давно стали вопросы и проблемы эффективной политики знания, «эмпиричности» гуманитарного знания, «реальности» социогуманитарного знания, актуального производства знания, обновленного «нормативизма», институциональной уникальности знания, инерции и инноваций в познавательной сфере и многие другие перспективные вопросы.

Заключение

Современная философская культура особое значение придает «критическому» опыту в эпистемологии, когда научные представления о мире приобрели статус «научности», воплотив в себе черты, образующие в совокупности матри-

цу понимания, заданную культурой, и нашли отражение в постнеклассической, постмодернистской концепции науки и знания, отмеченной нарастающим пониманием сущности тех форм знания, в том числе в их «рациональной» представленности, которые укоренены в языке, установках культуры, в социальной сфере и т.д. Широкая степень изученности эпистемологической проблематики не исчерпывает все возможные грани этой философской сферы и инициирует ее дальнейшую теоретическую разработку, связанную с выходом за границы «узкого» гносеологизма, методологизма и когнитивизма и

избавления от методологической зашоренности и сугубо рационально-инструментального и сциентизированного обоснования всего того, что находится в философском ведомстве, и раскрытием в полной мере широкой перспективы и роли эпистемологии, ее методологического потенциала, в общеполитической реальности и обновленных культурных контекстах, в аспекте корреляции культурного, ментального, мыслящего, антропного, социального, дотелесного, понимающего, аргументативного, методологического, когнитивного, институционального и других подходов и ракурсов.

Литература

- 1 Антоновский А.Ю. Коммуникативная философия знания: от теории коммуникативных медиа к социальной философии науки. – М.: ИФ РАН, 2015.
- 2 Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.: Издательство «Алетейя», 1998.
- 3 Смирнова Н.М., Бескова И.А., Майданов А.С. Язык, смысл, творчество. – М.: ИФ РАН, 2015.
- 4 Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Когнитивно-синергетическая парадигма НЛП: От познания к действию. – М.: КРАСАНД, 2010.
- 5 Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Когнитивное конструирование реальности: философия образования. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.
- 6 Харт К. Постмодернизм. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006.
- 7 Актуальные проблемы современной лингвистики: учебное пособие для студентов, аспирантов, преподавателей – филологов / составитель Л.Н. Чурилина. – 5-е издание. – М.: Издательство «Флинта», Издательство «Наука», 2010.
- 8 Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / под редакцией И.Т. Касавина. – М.: «Канон +», 2010.
- 9 Баксанский О.Е. Когнитивные репрезентации: обыденные, социальные, научные. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009.
- 10 Пирожкова С.В. Предвидение как эпистемологическая проблема. – М.: ИФ РАН, 2015.

References

- 1 Antonovskij A.Ju. Kommunikativnaja filosofija znaniya: ot teorii kommunikativnyh media k social'noj filosofii nauki. – М.: IF RAN, 2015.
- 2 Liotar Zh.-F. Sostojanie postmoderna. – М.: Izdatel'stvo «Aletejja», 1998.
- 3 Smirnova N.M., Beskova I.A., Majdanov A.S. Jazyk, smysl, tvorcestvo. – М.: IF RAN, 2015.
- 4 Baksanskij O.E., Kucher E.N. Kognitivno-sinergeticheskaja paradigma NLP: Ot poznanija k dejstvu. – М.: KRASAND, 2010.
- 5 Baksanskij O.E., Kucher E.N. Kognitivnoe konstruirovanie real'nosti: filosofija obrazovanija. – М.: Knizhnyj dom «LIBROKOM», 2013.
- 6 Hart K. Postmodernizm. – М.: FAIR-PRESS, 2006.
- 7 Aktual'nye problemy sovremennoj lingvistiki. Uchebnoe posobie dlja studentov, aspirantov, prepodavatelej – filologov / Sostavitel' L.N. Churilina. – 5-e izdanie. – М.: Izdatel'stvo «Flinta», Izdatel'stvo «Nauka», 2010.
- 8 Social'naja jepistemologija: idei, metody, programmy / Pod redakciej I.T. Kasavina. – М.: «Kanon +», 2010.
- 9 Baksanskij O.E. Kognitivnye reprezentacii: obydennye, social'nye, nauchnye. – М.: Knizhnyj dom «LIBROKOM», 2009.
- 10 Pirozhkova S.V. Predvidenie kak jepistemologicheskaja problema. – М.: IF RAN, 2015.

Құрманалиева А.Д.,
Утебаева Д.С.

Ислам дінінің таралу тарихы және ерекшеліктері

Дінмен байланысты жағдай әлемде және елімізде түрлі өзгерістердің туындауына себеп болды. Бұл өз кезегінде, дін мен мемлекет, адам мен қоғам арасындағы қайшылықты шешуге бағытталған көптеген іргелі зерттеулерді қажет етеді. Жаһандық деңгейде орын алған исламофобиялық көңіл-күйлер және исламмен байланысты қоғамның радикалдану үдерістері осы мақаланың жазылуына себеп болды. Авторлар мақалада, бүгінгі таңда өзекті болып отырған ислам дінінің таралуы мен жаңғыруы мәселесін қарастырады. Исламдандыру және реисламдандыру ұғымдарына анықтама берудің күрделілігін және қазіргі кезеңдегі исламның саясилануын айта отырып, исламдандыру теорияларына тоқталады. Мақала барысында, исламды таратудағы Мұхаммед пайғамбардың алатын орны мен рөлі жөнінде сөз қозғалады. Сонымен бірге, ислам дінінің негізі болып саналатын дағұат туралы талдау жасалады. Дағұат пен миссия арасындағы ұқсастықтар мен айырмашылықтар салыстырылып, түсіндірме беріледі. Мақалада, исламдағы дағұаттың жүйеленуі, заманауи ислами миссионерлік ұйымдардың пайда болуы туралы қысқаша айтылады.

Түйін сөздер: исламдандыру, реисламдандыру, дағұат, миссия, Мұхаммед пайғамбар.

Kurmanaliyeva A.D.,
Utebayeva D.S.

The history and features of the spread of Islam

The situation with religion and religious processes in the country and in the world, became the reason of occurrence of various changes in society. This fact in turn requires basic research aimed at solving problems related to the relationship between the state and religion and between man and society. The radicalization of society, terrorism, extremism and Islamophobia in society are the reason for writing this article. The authors of the article analyze the history of the spread of Islam and its revival in the modern world. The authors emphasize the difficulty of identifying the concepts of Islam and Islamization. According to the authors, the politicization of Islam in the modern world, distorts the real essence of religion. In the article, the authors talk about the theories of Islamization, the place and role of prophet Muhammad in spreading Islam. Also in this article the authors make a brief comparative analysis between the terms «Dawa» and «mission.»

Key words: islamization, reislamization, da'wah, misson, prophet Muhammad.

Құрманалиева А.Д.,
Утебаева Д.С.

История и особенности распространения ислама

Ситуация, связанная с религией и религиозными процессами в стране и в мире, стала причиной возникновения различных изменений в обществе. Данное обстоятельство, в свою очередь, требует фундаментальных исследований, направленных на решение проблем, связанных с взаимоотношением между государством и религией, а также между человеком и обществом. Радикализация общества, терроризм, экстремизм и исламофобские настроения в обществе являются причиной написания данной статьи. Авторы статьи анализируют историю распространения ислама и его возрождение в современном мире, акцентируют внимание на сложности определения понятий ислама и исламизации. По мнению авторов, политизация ислама в современном мире искажает истинную сущность религии. В ходе статьи авторы рассказывают о теориях исламизации, о месте и роли пророка Мухаммеда в распространении ислама. Также в данной статье авторы делают краткий сравнительный анализ между терминами «дава», «миссия».

Ключевые слова: исламизация, реисламизация, дава, миссия, пророк Мухаммад.

ИСЛАМ ДІНІНІҢ ТАРАЛУ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Кіріспе

Қазіргі кезеңде әлемде дінмен байланысты жағдай ушығып тұрғаны белгілі. Бұл, әсіресе, Таяу Шығыстағы мұсылман мемлекеттерінің жағдайы мен ислам атын жамылған ұйымдардың террорлық әрекеттерімен тығыз байланысты. Қоғамдағы әлеуметтік теңсіздік, мәдени оқшаулану, діни сауатсыздық және т.б. көптеген мәселелер ұлтаралық және конфессияаралық қақтығыстардың туындауына себеп болып отыр. Қоғамдағы мұндай жағдай түрлі топтар арасында экстремистік көңіл-күйлердің пайда болуы мен радикалдануына ықпал етуде. Биыл әлемнің түрлі елдерінде Францияда, Германияда, Египетте, Түркияда және еліміздің Ақтөбе мен Алматы қалаларында болған террорлық әрекеттер де жоғарыда аталған мәселелер салдарынан болып отырғаны белгілі.

Бүгінгі таңда, әлем елдерінде бір жағынан исламды қабылдау «сәнге» айналса, екінші жағынан исламофобиялық көріністер белең алуда. Қоғам исламға қатысты екі өзара бітіспес жаққа бөлінді. Адамдардың бір бөлігі үшін ислам – үрей мен қорқыныш ошағы болса, екінші бөлігі исламның өзге сенімдерден артықшылығын дәлелдеуге және оны әлем алдында ақтап алуға тырысуда. Осы аталған екі жақты өзара бітістіру әлем ғалымдары мен дінбасылары, әсіресе дінтанушылардың міндеті деген ойдамыз. Сол себепті исламды, оның ішінде исламдандыру үдерісін зерттеу қазіргі уақытта исламға қатысты қалыптасқан жаңсақ пікірлер мен көзқарастардың ара-жігін ашуға мүмкіндік береді деген ойдамыз. Исламдандыру дегеніміз не? Ислам дінінің таралу тарихы қандай? Дін таратудағы Мұхаммед пайғамбардың рөлі қандай? Ислам миссионерлік дін бе? Дағуат дегеніміз не? деген сияқты көптеген сұрақтарға мақала барысында жауап беруге тырыстық.

Негізгі бөлім

Мұхаммед пайғамбар өмірі – исламның таралуының негізі ретінде

Ислам – әлемдік діндердің ішінде жас саналғанымен, бірнеше ғасырлық тарихы бар, таралу аймағына қарай өзіндік

ерекшелігі бар дін. Ислам діні ұстанушыларының саны жағынан христиан дінінен кейінгі екінші орынды иеленеді. Және бұл көрсеткіш жыл санап артып келеді. Pew зерттеу орталығының әлем діндерінің болашағы жөнінде жүргізген болжамына сәйкес, ислам 2070 жылы христиан дінімен теңесіп, 2100 жылға қарай алғашқы орынға шығады. Орталық есебі бойынша христиандар да өз өсімін жалғастыра береді, бірақ бұл үдеріс өте баяу жүреді. Ал мұсылмандар санының өсуі демографиялық жағдайлармен, исламдандыру және исламның қайта жаңғыруы сияқты үдерістермен байланысты болады деген болжам жасайды [1].

Араб жартыаралында пайда болған ислам діні ерекше тұлға Мұхаммед пайғамбардың өмірімен тығыз байланысты. Тарихи деректерден, жазба мәліметтерден Мұхаммед пайғамбардың өмірде өте қарапайым, кішіпейіл, ерекше көркем мінезді, адамдарға жайлы болғаны туралы белгілі. Оның осы өнегелі мінезі туралы көзін көрген шәкірттерінің хадистері тәлім-тәрбиелік мәні зор әңгімелер мен көркем сөз туындыларына арқау болып, мұсылмандық әдепті, жалпы адам әдебін бағалаудың бір нормасына айналды. Мұхаммед пайғамбар адамдарды өз дініне тарта жүріп, адамзат қауымдастығының жаңа түрін қалыптастырды. Адамдар рухани туыстық принципі тұрғысынан бірігетін болды. Ол исламның «үммет» ұғымында көрініс беретін мүлде жаңа әлеуметтік байланыстар түрі жөніндегі түсінікті әкелді.

Мұхаммед пайғамбар дінді насихаттай бастағанда, оның жақындары, оның ішінде әйелдер қауымы оған өте көп қолдау көрсеткен. Айталық, Хадишаның исламды алғаш болып қабылдап, бүкіл байлығын дін жолында сарп еткені белгілі. Пайғамбардың әйелі Хадиша мұсылман болған соң, кейін қыздары Рукия, Зейнеп, Үммү Күлсім және Фатима да Ислам дінін қабылдаған [2]. Хадишадан кейін исламды қабылдаған алғашқы мұсылмандар Зайд Ибн Хариса, Мұхаммедтің ағасының баласы Әли ибн Әбу Талиб және досы Әбу Бәкір екендігі белгілі. Кейіннен олардың қатары көбейіп Осман ибн Аффан, Зубайр ибн Аввам, Абд-ар-Рахмен ибн Ауф, Саад ибн Әбу Уақас және Тәлха ибн Убайдулла сияқты ислам тарихында өшпес із қалдырған тұлғалармен толықты. Әйтсе де, алғашқы кезеңде Мұхаммед пайғамбар жаңа дінді ашық насихаттамады. Исламдағы құпия дағуат ісі үш жылға жалғасты. Үш жылдан кейін Мұхаммед пайғамбар мен оның ізбасарларының ислам дінін қабылдауға ашық түрде шақырған

уағыз-насихаттар кезеңі басталды. Мұхаммед уағыздарында дәстүрлі араб құдайларынан бас тартуға, қоғамдағы пұтқа табынушылықтан құтылуға шақырды. Бұл, әрине, ескілікті көксеген тайпаларға ұнамады. Олар Мұхаммед пен оның ізбасарларын қуғын-сүргінге ұшыратты. Әйткенмен де пайғамбарлық миссияның алтыншы жылына аяқ басқан шақта Меккедегі мұсылмандар саны көбейіп, ислам идеялары кеңінен таралып, мұсылмандар қоғамдағы саяси күш ретінде алға шықты. Әйелі Хадиша және исламды қабылдамаса да Мұхаммедке қолдау көрсеткен ағасы Әбу Талибтың өлімінен кейін, құрайыш тайпасынан қағажу көрген Мұхаммед пайғамбар және оның жақтастары Меккеден Ясрибке (Мәдинаға) қоныс аударды. Осы қоныс аудару оқиғасы мұсылмандар күнтізбесі – хижраның пайда болуына себеп болды. Ясрибте (Мәдинада) Мұхаммед қарапайым уағыздаушыдан қауымның саяси басшысына айналды [3]. Осы кезеңде алғашқы мұсылман мемлекетінің негізі қаланып, алғашқы мешіт салынды.

Жалпы алғанда, Мұхаммедтің өмірі арқылы исламның пайда болу, қалыптасу және таралу тарихын көруге болады. Себебі, Мұхаммедке алғашқы уахи жіберілген уақыттан бастап, ол дүниеден өткенге дейінгі аралықта исламның қоғам өмірінде маңызды орынға ие болғанын көреміз. Құран аяттарының меккелік және мәдиналық болып бөлінуінің өзі, Мұхаммед пайғамбардың қоғам өмірінде рөлінің өзгеруімен тығыз байланысты. Өйткені, меккелік аяттарда бір Аллаға табыну, ислам дінінің негіздері айтылса, мәдиналық аяттарда мұсылмандық қауым, отбасы ішіндегі тәртіп және өзге дінді (иудаизм және христиан) ұстанғандарға қатынас мәселесі қозғалады. Яғни жаңа мемлекет құрылу барысында туындаған сұрақтарға жауап беріліп, ислам бүкіл адамзатқа жіберілген ең соңғы, әрі ақиқат дін ретінде танылып, мұсылмандар сенімінің негізіне айналды.

Ислам дінінің тарихы түрлі әлем елдерінде іргелі зерттеулердің негізгі тақырыбына арқау болғаны белгілі. Ислам діні алғашқы кезде сенушілердің санын арттыру бойынша христиандықтың қарсыласы ретінде оның осал тұстарын табу мақсатымен зерттелді. Исламның қасиетті кітабы Құранды алғашында латын, кейіннен Еуропа тілдеріне (ағылшын, француз, итальян және т.б.) аудару арқылы зерттеулер жүргізіле бастады. Ал, Ресей империясының отарлау саясаты кезінде, ислам діні ерекше ыждағаттылықпен зерттелгені бәрімізге белгілі.

Қазан қаласындағы рухани семинариясының миссионерлік мұсылмандыққа қарсы бөлімі болғаны белгілі. Оның студенттерінің 1873-1894 жж. аралығында исламға қатысты жүргізген зерттеулері жарияланған «Миссионерлік мұсылмандыққа қарсы жинақ» атты мерзімдік басылымының жарық көруі – патшалық Ресейдің қол астындағы халықтарға қатысты рухани отарлау саясатын жүргізгендігін көрсетеді [4].

Кейіннен, XIX ғасырда дінтану ғылымының пайда болуымен байланысты, исламға қатысты ғылыми, объективті зерттеулер жүргізіле бастады. Бұған мысал ретінде дінтану ғылымының негізін салушылардың бірі М. Мюллердің «Кімде-кім бір дінді ғана білсе, ол ешбірін білмейді» деген қанатты сөзін келтіруге болады [5]. Осы уақыттан бастап батыс және Ресей университеттерінде исламтануға, шығыстануға арналған бөлімдер ашылып, ислам діні арнайы зерттеу пәніне айналды.

XX ғасырда исламның тарихы мен оның таралуы көптеген батыс және кеңестік дәуір ғалымдарының еңбектерінде зерттелді. Олардың ішінде батыс ғалымдары А. Массе, Б. Льюис, Т. Арнольд, Р. Итон, Дж. Эддисон, Г.Э. фон Грюннебаум және ресейлік зерттеушілер В. Бартольд, И.П. Петрушевский, О.Г. Большаков, С.М. Прозоров, А.Б. Халидов сияқты көптеген ғалымдар бар.

Еліміздің тарихындағы исламның таралуы мен алатын орны жөнінде Ш. Уәлихановтың «О мусульманстве степи» еңбегінен бастау алған зерттеулер, кеңестік дәуірде жалғасын тауып, тәуелсіз Қазақстан тарихында қаншама диссертациялардың жазылуына себеп болды. Қазақ даласына исламның таралуы жөнінде Н. Нұртазина, А. Сұлтанғалиева, В. Басилов, А. Избаиров, А. Тасмағамбетов, А. Нұрғалиева, Г. Мұхтарова сияқты тағы да басқа ғалымдардың еңбектерін айтуға болады.

Исламдандыру термині мен теориялары

Бүгінгі таңда ислам әлемнің көптеген елдерінде таралып, сенушілердің саны артып, осыған байланысты «исламдандыру» және исламның қайта жаңғыруы («реисламизация») сияқты ұғымдар пайда болды. Сонымен қатар, дәстүрлі христиандық болып саналатын аймақтарда да ислам кеңінен таралды. Соның нәтижесінде еуроислам термині алға шықты. Бұл өз кезегінде әлемдік деңгейде ислам феноменінің туындауына себеп болды.

Исламдандыру ұғымының сөздіктердегі мағынасына көз жүгіртсек, алғашында исламдандыру – мұсылман мемлекетінің басқа елді

жаулап алуы нәтижесінде немесе дін таратушылар арқылы исламды қабылдауы делінсе, бүгінгі таңда дәстүрлі мұсылман емес ортада исламның таралуын білдіреді [6]. Сонымен бірге, батыс сөздіктерінде, исламдандыру ұғымы бір конфессиядан басқаға ауысу мағынасынан бөлек, мұсылман қауымындағы рәсімдер мен ритуалдарды орындаудағы қатандықтың күшеюі дегенді білдіреді. Осы тұста реисламдандыру, яғни «исламды жаңғырту» ұғымы пайда болады. Бұл әсіресе, дәстүрлі мұсылман мемлекеттерінде немесе мұсылман қауымдарында жаңа қоғамдық сананың қалыптасуы және исламның рөлінің артуымен сипатталады. Дегенмен, қазіргі уақытта орын алған исламдандыру ұғымына нақты анықтама беру аса қиын. Себебі, қазіргі уақытта Таяу Шығыстағы жағдаймен байланысты исламды саясиландыру үдерісі белең алды.

Исламдандыру және реисламдандыру терминдеріне анықтама берудің қиындығы жөнінде ресейлік ғалым А. Садыхова «Трансформация значений терминов «исламизация» и «реисламизация» в контексте современных социально-политических процессов» атты мақаласында атап көрсетеді. Оның пікірінше, бастапқыда, батыс және ресейлік шығыстану ғылымында, исламдандыру мұсылмандар жаулап алған мемлекеттердегі халықтардың исламды қабылдауы (ерікті немесе еріксіз түрде) деп түсіндірілді. Яғни исламдандыру христиандандыруға ұқсас үдеріс ретінде қарастырылды. Дегенмен, соңғы уақытта исламдандыру және реисламдандыру терминдері халықаралық саяси үдерістердің шиеленуіне байланысты мемлекеттіліктің зайырлы жолын таңдап алған мұсылман мемлекеттерінің қоғамдық өмірі мен мемлекеттік саясатына исламның ықпалының күшеюі үдерісі мағынасында қолданыла бастады [7].

Исламдандыру үдерісіне қатысты батыс ғылымында бірнеше теория бар. Ислам дінінің таралуын түсіндіруге бағытталған алғашқы теория «қылыш теориясы» болды. Бұл теорияға сәйкес ислам мұсылман жаугершілігінің нәтижесінде күштеп таралды. Аталған теория XIX ғасырдың соңына дейін жалғасын тапты. Кейіннен арабтанушы Т. Арнольдтың «Исламның таралуы» атты кітабының шығуымен байланысты бұл көзқарас өзгерді [8]. Екінші теория мұсылман-иммигранттарының жергілікті халықпен араласуы, некелесуі, сол елдімекенде тұрақтап қалуы арқасында ислам таралды дегенге саяды. Үшінші теорияға сәйкес исламдандыру – мұсылман мемлекетінің қол астындағы

адамдардың билікке, белгілі бір жеңілдіктерге қол жеткізу үшін ислам дінін қабылдауы арқылы жүзеге асты. Соңғы төртінші теория бойынша ислам әлеуметтік құтқарушы және қоғамдағы теңсіздікті жоюға бағытталған күш ретінде алға шығады. Бұл, әсіресе, Үндістандағы касталық жүйені жоюға, өзгертуге бағытталған үдерістерде және әлеуметтік теңдік орнату сияқты мәселелерде көрініс тапты [9].

Дегенмен, біздің ойымызша, бұл теориялар исламның көптеген елдерге таралуын жеткілікті деңгейде сипаттап бере алмайды. Мәселен, алғашқы «қылыш» теориясының негізсіздігін мұсылман билеушілерінің жаулап алған елдердегі діни сенімдерге төзімділік танытуы дәлел бола алады. Тарих барысында өзге діндегілерге зимми құқығының берілуі, олардың салық төлеп өз діндерін ұстануға еркін болуы осыған дәлел. Сонымен бірге, географиялық фактілерді ескерсек, аталған теориялардың исламдандыру үдерісін толық қамти алмайтынын көреміз.

Түрлі мәдениеттер мен халықтардың исламды қабылдауы – оның бай екенін және адамдарға әр түрлі идеялар бере алатындығын көрсетеді. Исламның таралуы уақыт, мекен және тарихи оқиғалармен тығыз байланысты деп айтуға болады. Мысалы, түрік ғалымы Әли Косенің пікірінше, тоғызыншы ғасырдағы андалусиялықтардың исламды қабылдауына әлеуметтік жағдайлар ықпал етсе, XIII ғасырда Анатолия халқының исламға келуіне суфизмнің үлесі зор [9, 4 б.]. Ал қазақ халқының исламдануына Қожа Ахмет Ясауидің суфизмі себеп болғаны белгілі.

Исламның таралу заңдылығын зерттегенде діни және рухани себептердің де болатынын ескерген жөн. Мәселен, жеке адамдар жаңа идея, философия, дін және жаңа технологияны кездестіргенде, өздерінің бұрынғы ескі ұстанымдарын ысырып тастап, жаңаны бірден қабылдамайды. Егер адамдарға жаңа ұнаса, олар оны өз білімдер қорына қосады. Кейіннен уақыт өте келе жаңа мен ескіні салыстырып таңдау жасайды. Бұған мысал ретінде Үнді жеріндегі Бенгалия аймағында исламның таралуы жөнінде зерттеу жүргізген Р. Итонның араласу, бірегейлену және алмастыру (inclusion, identification, displacement) теориясын атап кетуге болады.

Р. Итонның пікірінше, адамның табиғатына бір діннен келесі дінге немесе бір дүниетанымнан екінші дүниетанымға бірден ауысу жат. Яғни адам өзінің дүниетанымында бар құндылықтар,

белгілер мен символдарды өзге дүниетанымнан тапқан кезде өзгереді. Сол себепті Р. Итонның ойынша, исламдандыру үдерісі жоғарыда айтылған араласу, бірегейлену және алмастыру сияқты 3 кезеңнен тұрады. Мәселен, Бенгалия халқының космологиясына ислами түсініктердің біртіндеп енуі, кейіннен аталған түсініктерді халықтың өздеріне тән сияқты қабылдауы, соңында бұрынғы исламға дейінгі наным-сенімдердің ислами қағидалармен толықтай ауысуын айтуға болады [10].

Қазақ халқының ислам дінін қабылдауы барысында да бенгал халқы сияқты исламға дейінгі діни сенімі – тәңірлік дүниетанымның кейбір элементтері жаңа дүниетанымдық ұстанымдармен бірге араласты. Мәселен, исламның халық арасына тарауына байланысты бұрынғы әулие ұғымының мағынасы толығымен түсті. Бұл бағытта, әсіресе, қазақ даласына ислам дінінің сопылық ілім түрінде енуі үлкен әсер етті. Сопылар ұстанымындағы дәруіштік, пәктікке ұмтылу, зікір салу, т.б. қазақтардың ежелгі нанымдарына ұқсас еді. Халық оларды әулие санап, пір тұтты. Баба түкті Шашты әзиз, Арыстан баб, Баб ата, Қожа Ахмет Иассауи, Бекет ата, Сопы Әзиз, Оқыш ата, т.б. әулиелер білімпаз діндарлығымен де, қарапайым ізгілігімен де халық жадында мәңгілік сақталған [11].

Жоғарыда айтылған исламдандыруға қатысты зерттеулерге сүйене отырып, исламдандыру күрделі әрі ұзақ әлеуметтік үдеріс екендігі және оның нәтижесінде қоғамда түрлі өзгерістер пайда болатыны жөнінде қорытынды жасауға болады. Бұл өзгерістер төмендегідей сипатқа ие:

- діни (өз дінінен бас тартып исламды діни-идеологиялық жүйе ретінде қабылдау);
- демографиялық (миграция, көшу, халықтардың араласуы);
- тіл негізінде болған өзгерістер (басқа тілді қабылдау немесе діни мазмұндағы араб, парсы немесе түрік тілдерінен келген сөздердің сөздік қорға қосылуы);
- саяси (мұсылмандық мемлекеттілік идеясын қабылдау, исламды тарату және ислам мемлекетін құру);
- мәдени (өзін мұсылмандық әлемнің бөлігі ретінде сезіну, мұсылман мәдениетін мойындау және қабылдау)[7, Б. 362].

Исламдандырудың «бастамашылары» тек араб жаулаушылары ғана емес, жаулап алынған жерлерге көшіп барған Аравия жарты аралының халқы және мұсылман өркениетінің мәдени құндылықтары болды. Сонымен бірге исламның таралуына экономикалық және әлеуметтік

факторлар ықпал етті. Дінді қабылдаған адам салықтан босатылып, оған теңдік берілген. Тарихи даму барысында көптеген халықтар ислам дінін ұстанды. Исламның жергілікті жағдайларға бейімделгені соншалық, жергілікті халық оны өзінің ұлттық діні ретінде қабылдады. Дегенмен, қазіргі кезеңдегі исламдандыру басқаша сипатта болып отырғаны да белгілі.

Дағуат – ислам дінінің негізі ретінде

Исламда дінге күштеп тартуға тыйым салынған. Бұған дәлел ретінде «Дінде зорлық жоқ» [12, 2:256] деген Құран аяттарын келтіруге болады. Сондықтан әрбір мұсылман исламды тарату үшін оның өзге діндерден артықшылығын көрсетуі тиіс. Және әрбір мұсылман дінге шақырғанда Құранның «Адамдарды Раббыңның жолында даналық және көркем үгіт арқылы шақыр. Әрі олармен көркем түрде күрес. Күдіксіз, Раббың Ол, тура жол тапқандарды да жақсы біледі» [12, 16-125] деген аятын басшылыққа алуы тиіс. Себебі ислам ғұламаларының пікірінше, әрбір мұсылман өз іс-әрекетімен және сөздерімен дінді насихаттайды. Яғни ислам дінінің таралуының себебі оның қарапайымдылығында және өзге дінді ұстанғандарға төзімділігінде болып отыр.

Исламда дінге шақыруға және оның негіздерін түсіндіруге бағытталған әрекет – «дағуат» деп аталады. «Дағуат» сөзі этимологиялық тұрғыдан алғанда шақыру, үндеу, ұран деген мағынаны білдіреді. Ислам дінін зерттеуші батыс ғалымы Пол Уокер өзінің «Құрани ілімдердегі дағуат» атты мақаласында «Дағуат – Алладан басқа тәңір жоқ, Мұхаммед оның елшісі екенін айғақтайтын, оған сенуге шақыратын ұстаным, әрекет. Дағуат исламды, ал ислам болса дағуатты білдіреді» деген анықтама береді [13].

«Дағуат» сөзі ислам дінінің негізі болып табылады. Бұл сөз Құранда, оның түсіндірмелерінде, ауызша және жазбаша классикалық мұсылман мәтіндерінде және қазіргі теологиялық мәтіндерде жиі кездеседі. Құранда «дағуат» сөзі үш негізгі мәнге ие: 1) Құдайға немесе пұтқа табыну; 2) сұрау, үндеу (Құдай, пұттар, адамдар); 3) дінге шақыру (ислам немесе өзге діндер) [14]. Дағуат сөзінің саяси, діни, құқықтық салаларға және жеке адамға қатысты түрлі мағынасы бар. Дегенмен дағуат сөзінің түп мағынасы шақыру екенін ұмытпаған жөн.

Ислам дінінің пайда болуының алғашқы кезеңдерінде дінді тарату ісі ұйымдасқан түрде болмаса да, әрбір мұсылманға Мұхаммед пайғамбар өсиетіне сәйкес дағуат жасау міндеттелген. Мұхаммед пайғамбар және оның

сахабалары ислам дінін тарату ісіне ерекше көңіл бөлген. «Ел-жұртты Аллаға оның хақ жолына шақыратын һәм (өзін әрі қоғамды түзеуге бағытталған) игілікті істер істейтін, әрі: «Мен шын мұсылманмын», – деп жар салған жаннан асқан сөзі жақсы кім бар?!» [12, 41-33] деген аяттар осыған дәлел. Дағуат мақсаты мұсылмандарды біріктіру және мұсылман емес-тер арасында исламды тарату болып табылады [15].

Әлем елдеріне дағуат сөзі христиандық түсінік аясындағы «миссия» немесе миссионерлік қызмет ұғымдарына жақын мағынада белгілі. Әйтсе де, ислам ғұламалары исламның миссионерлік қызметі жөнінде айтқанда дағуат ұғымын пайдалануды дұрыс деп есептейді. Себебі христиандықтағы миссионерлік қызмет отарлау мен экспансияның құралы ретінде мұсылман елдері үшін негативті сипатта көрініс алды.

Дегенмен біз, ислам – миссионерлік дін деген тұжырыммен келісуге болады деген ойдамыз. Өйткені 1873 жылы Вестминстер аббатығында оқыған дәрісінде М. Мюллер, дінді тарату ісін қасиетті борыш деңгейіне көтеретін, дінсіздерді жалғыз ақиқат – Құдайға әкелуді мақсат тұтатын діни сенімдерді миссионерлік дінге жатқызған. М. Мюллер миссионерлік және миссионерлік емес діндерді бөліп көрсетіп, буддизм, христиандық және исламды миссионерлік діндер қатарына жатқызған [16]. Әрине, ислам мен христиандықтағы дін таратудың өзіндік ерекшеліктері бар екендігі белгілі. Мәселен, «миссия» сөзі этимологиялық тұрғыда «жіберу, жолдау» болса, ислам дініндегі «дағуат» ұғымы «шақыру» дегенді білдіреді. Христиан дініндегі миссионер құтқарушыға келген ізгі хабарды адамдарға жеткізуші және Жаратушыдан келген ізгі хабарды (евангелие) таратушы болып табылады. Ал исламды уағыздаушы адам болса, «Алладан басқа тәңір жоқ», яғни бір құдайға табынуға шақырады. Ислам миссионері (егер солай айтуға болатын болса, себебі, исламда дағуатқа шақырушы дағии, көпше түрде дұғат деп аталады) адамзат жаратылғалы бергі жалғыз ақиқат – Аллаға қайта оралуға үндейді. Дағуат пен миссия арасындағы негізгі айырмашылық жөнінде батыс ғалымы Д. Керр былай дейді: «Миссия орталықтан (Құдай, ақиқат) жан-жаққа (адамдарға) бағытталса, дағуат шеттен (адамдардан) орталыққа (Құдайға, ақиқатқа) қарай бағытталған» [17].

Сонымен бірге, біз христиандықтағы миссионерлік қызмет пайда болған уақытынан

бастап миссияға жіберуші ұйым және миссияны орындаушы сияқты белгілері бар институтталған жүйелі құрылым болғанын білеміз. Ал, ислам дініндегі «миссионерлік қызмет» болса, кейбір зерттеушілердің пікірінше XIX ғасырдағы христиандық миссиялар қызметінің белсенді болуының ықпалымен жүйеленді [8, 10-11 бб.]. Дағуаттың жүйеленуі XX ғасырда ислами миссионерлік қоғамдардың пайда болуы және олардың арнайы семинарлар мен уағыз жүргізу, діни әдебиет тарату, интернет желілері арқылы уағыз-насихат жүргізу сияқты әдіс-тәсілдері арқылы көрініс тауып жатыр.

Қорытынды

Егер, біз исламдық діни сенімнің қалыптасу дәуірін қарастырсақ, жалпы адамзаттық құндылықтардың ұлттық немесе таптық құндылықтардан да маңызды мәдени мінез-құлықтың жаңа стилі қалыптасқанын, ал мәдениеттің дамуына этикалық ұғымдарды руханилық және жалпы адамдық мәнге ауыстырылған «канонизация» мен «авторитаризм» арқылы гуманистік бағдар берілгенін байқаймыз. Сөйте тұра, исламның әр түрлі этностардың өзіндік ерекшеліктерін немесе «мәдени таңбасын» сақтауға бөгет болмағанын көреміз. Мұсылман мемлекеті болып сана-

латын елдерде иудейлік және христиандық қауымдардың әлі күнге дейін сақталуы исламның күшпен таралмағанының дәлелі деп айтуға толық негіз бар. Ислам әлемге түрлі сенімді және көзқарасты ұстанатын халықтар мен адамдар арасындағы татулық, достастық келісімі туралы ілімді, адамның дінді таңдау құқығы туралы ілімді, барлық адамдар мен халықтардың теңдігі мен бауырластығы туралы ілімді алып келді.

Ислам дініндегі адамның негізгі құқықтары мен еркіндігі қасиетті Құранда Құдайдың өзі бекіткен. Ислам ілімімен таныс емес адамдарға таң қаларлық болып көрінсе де, ар-ождан және діни сенім бостандығы Құранда заңдастырылған. «Ей Пайғамбар тыңда, ақиқат Алладан келіп тұр: кім қаласа сол сенеді, кім қаламайды, сол сенбейді» [12, 18:29]. Егер осы сөздерді талдасақ, онда мәңгі өмірге деген діни жолды, діни сенім бостандығына деген құқықты көреміз. Осылайша ар-ождан және діни сенім бостандығына деген құқық ислам діні үшін қажетті шарт пен исламды насихаттаудың құралы болып табылады. Сондықтан, адамдардың ешбірі басқа адамдарды діни сенімдері үшін айыптауға құқығы жоқ. Ислам дінінің өзіне тән белгісі, жеке тіршілік етудің құндылықтарын дәріптеу, эсхатологиялық құтқарылу үшін адам өмірінің мәнділігін анықтау – ислам өркениетінің өзіндік мақсаты болып табылады.

Әдебиеттер

- 1 The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. 02.04.2015 // <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050> Сайтқа кіру уақыты: 27.09.2016 ж.
- 2 Бағашар Қ. Ислам дініндегі әйелдің орны // <http://www.islam-orkeniet.kz/> Сайтқа кіру уақыты: 01.07.2016 ж.
- 3 Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь // Серия золотой фонд исламской мысли. – Издательство Ансар, 2007.
- 4 Миссионерский противомусульманский сборник // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890–1907.
- 5 Мюллер М. Введение в науку о религии // Классики мирового религиоведения // www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/klass/01.php Сайтқа кіру уақыты: 24.09.2016 ж.
- 6 Русско-английский словарь религиозной лексики // http://religion_ru_en.enacademic.com/ Сайтқа кіру уақыты: 27.07.2016 ж.
- 7 Садыхова А.А. Основные концепции и подходы к пониманию исламизации и реисламизации в зарубежной науке (обзор Интернет-ресурсов) // Личность. Культура. Общество. – 2009. – Т. XI. Вып. 3. – No 50. – С. 362-369.
- 8 The Preaching of Islam A History of the Propagation of the Muslim Faith T.W. Arnold MA. C.I.F Professor of Arabic, University of London, University College Second Edition Revised and Enlarged London Constable & Company Ltd. 1913
- 9 Ali Köse The assessment various factors in the spread of islam during the medieval period // Islam araştırmaları dergisi, Sayı 1, 1997. – Б. 65-89.
- 10 Eaton, Richard M. The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760. Berkeley: University of California Press, c1993. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft067n99v9/>
- 11 Затов Қ., Ғабитов Т., Сатершинов Б., Бағашаров Қ., Өмірбекова Ә. Қазақстанның рухани мәдениеті. Толеранттылық. Энциклопедия. – Алматы, 2014.
- 12 Құран-Кәрім қазақша түсіндірмелі аударма. – Алматы, 2015.
- 13 Paul Walker, «da 'wah: Quranic Concept,» in The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, I (Oxford: Oxford University Press, 1995), 343.

- 14 T. Janson Your Cradle is Green: The Islamic Foundation and the Call to Islam in Children's Literature. – Lund: Lund University. 2003. – Б. 59–61.
- 15 Raciun, Egdunas The multiple nature of the Islamic Dawa. – Helsinki 2004. – Б. 31.
- 16 Prof. Arvind Sharma Problematising Religious Freedom. – 2011 г. // <http://www.springer.com/series/6958> Сайтқа кіру уақыты: 10.01.2015 ж.
- 17 David Kerr, «Islamic da'wa and Christian Mission: Towards a comparative Analysis in International Review of Mission. 2000.

References

- 1 The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. 02.04.2015 // <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050> Сайтқа кіру уақыты: 27.09.2016 ж.
- 2 Barashar Қ. Islam dinindegi әjeldiң ornı // <http://www.islam-orkeniet.kz/> Сайтқа кіру уақыты: 01.07.2016 ж.
- 3 Ali-zade A. Islamskij jenciklopedicheskij slovar' // Serija zolotoj fond islamskoj mysli. Izdatel'stvo Ansar, 2007.
- 4 Missionerskij protivomusul'manskij sbornik // Jenciklopedicheskij slovar' Brokgauza i Efrona: v 86 t. (82 t. i 4 dop.). – SPb., 1890–1907.
- 5 Mjuller M. Vvedenie v nauku o religii/ Klassiki mirovogo religiovedenija // www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/klass/01.php Сайтқа кіру уақыты: 24.09.2016 ж.
- 6 Russko-anglijskij slovar' religioznoj leksiki // http://religion_ru_en.enacademic.com/ Сайтқа кіру уақыты: 27.07.2016 ж.
- 7 Sadyhova A. A. Osnovnye koncepcii i podhody k ponimaniju islamizacii i reislamizacii v zarubezhnoj nauke (obzor Internet-resursov) // Lichnost'. Kul'tura. Obshhestvo. – 2009. – T. III. Vyp. 3. – No 50. – S. 362 – 369
- 8 The Preaching of Islam A History of the Propagation of the Muslim Faith T.W. Arnold MA. C.I.F Professor of Arabic, University of London, University College Second Edition Revised and Enlarged London Constable & Company Ltd. 1913
- 9 Ali Köse The assessment various factors in the spread of islam during the medieval period // Islam araştırmaları dergisi, Sayı 1, 1997. – B. 65-89
- 10 Eaton, Richard M. The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760. Berkeley: University of California Press, c1993. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft067n99v9/>
- 11 Zaton Q., Fabitov T., Satershinov B., Barasharov Q., Ömirbekova Ö. Qazaqstanıń ruhanı mädenieti. Toleranttylyq. Jenciklopedija. – A., 2014
- 12 Qıran-Kerim qazaqsha tysindirmeli audarma. – A., 2015
- 13 Paul Walker, «da'wah: Quranic Concept,» in The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, I (Oxford: Oxford University Press, 1995), 343.
- 14 T. Janson Your Cradle is Green: The Islamic Foundation and the Call to Islam in Children's Literature. – Lund: Lund University. 2003. – Б. 59–61.
- 15 Raciun, Egdunas The multiple nature of the Islamic Dawa. – Helsinki 2004. – Б. 31
- 16 Prof. Arvind Sharma Problematising Religious Freedom. – 2011 г. // <http://www.springer.com/series/6958> Сайтқа кіру уақыты: 10.01.2015 ж.
- 17 David Kerr, «Islamic da'wa and Christian Mission: Towards a comparative Analysis in International Review of Mission. 2000.

Малғараева З.Б.
**Критическое мышление
как один из принципов
философии**

В статье рассматриваются вопросы преподавания и изучения критического мышления. В первой части анализируются общие подходы и определения критического мышления в европейской образовательной парадигме. Выделяются ее основные характеристики, такие как самостоятельность, любознательность, открытость, гибкость, аргументированность, социальная направленность, рефлексивность. Утверждается мысль, что критическое мышление является одним из базисных принципов философии. На основе исторического экскурса философии софистов, Сократа, Аристотеля, Ф.Бэкона, Р.Декарта, М. Хайдеггера, Э. Фромма показывается, во-первых, что мышление как объект познания являлся особым приоритетом философии, во-вторых, критическое мышление составляет основу философского дискурса. Рассматриваются аспекты различного социокультурного контекста использования термина «критический» в англо-американской и постсоветской языковой структуре.

Ключевые слова: критическое мышление, рефлексия, образование, открытое общество, философия, мышление.

Malgarayeva Z.B.
**Critical thinking as one of the
principles of philosophy**

The article discusses the teaching and learning of critical thinking. The first part analyzes the general approaches and the definitions of critical thinking in the European educational paradigm. Its basic characteristics such as independence, curiosity, openness, flexibility, argumentation, social orientation, reflexivity are emphasized. There is a statement of the idea that critical thinking is one of the basic principles of philosophy. Based on the historical perspective of the philosophy of the sophists, Socrates, Aristotle, F. Bacon, R. Descartes, M. Heidegger, E. Fromm the article shows, first, that thinking as the object of knowledge was a special priority of philosophy, and secondly, critical thinking is the basis of philosophical discourse. Aspects of various sociocultural context of the use of the term «critical» in the English-American and post-Soviet linguistic structure are considered.

Key words: critical thinking, reflection, education, open society, philosophy, thinking.

Малғараева З.Б.
**Сыни тұрғыда ойлау
философияның негізгі
қағидаларының бірі ретінде**

Мақалада сыни тұрғыда ойлауды оқыту әдістемесі қарастырылған. Бірінші бөлімде еуропалық білім беру парадигмасындағы сыни тұрғыда ойлаудың анықтамасы және жалпы бағыттары талданған. Оның негізгі анықтамаларына, яғни дербестігі, құштарлығы, ашықтығы, икемділігі, аргументтігі, әлеуметтік бағыттылығы, рефлексивтігі атап көрсетілген. Сыни тұрғыда ойлау философияның негізгі қағидалары екендігі туралы да ой айтылған. Философияның негізін қалаушылар Сократ, Аристотель, Ф.Бэкон, Р.Декарт, М. Хайдеггер, Э. Фроммның еңбектерінен, біріншіден, ойлау философияның негізгі танымы ретінде екендігін, екіншіден, сыни тұрғыда ойлау философиялық дискурстың негізін құрайтындығын байқауға болады. «Сыни тұрғыда ойлау» терминінің ағылшын-американдық және посткеңестіктегі тілдік құрылымы әртүрлі аспектіде әлеуметтік контексте қолданылуы қарастырылған.

Түйін сөздер: сыни тұрғыда ойлау, рефлексия, білім, ашық қоғам, философия, ойлау.

**КРИТИЧЕСКОЕ
МЫШЛЕНИЕ
КАК ОДИН
ИЗ ПРИНЦИПОВ
ФИЛОСОФИИ**

Сегодня в образовательном процессе Казахстана, как и России [1], происходят важнейшие модернизационные процессы, цель которых достойное вхождение казахстанского образовательного потенциала в мировые тренды. Фактически речь идет о смене образовательной парадигмы, переориентации системы образования с «передавания знания» на то, как «получать знания и пользоваться ими». Как отмечает Е.С. Полат, «не просто усвоение знаний, а умение их творчески применять для получения нового знания, развитие самостоятельного критического мышления – вот проблема, реализация которой требует принципиального иного взгляда как на технологию обучения, так и на теорию» [2].

Университетам Казахстана предоставлена большая автономия в выборе дисциплин, в том числе из цикла общеобразовательных. Как известно, всегда легче следовать твердым правилам, нежели проявлять инициативу и брать ответственность за выбор новых академических дисциплин. В западных университетах, имеющих устоявшиеся цели и миссии, образовательные программы 1 курса представлены дисциплинами, направленными, в том числе, на формирование критического мировоззрения. Одной из таких академических дисциплин является «Критическое мышление». «Принятое Советом Европы определение пяти ключевых компетенций, которыми «должны быть оснащены молодые европейцы», включает группу компетенций, связанных с «возрастанием информатизации общества», которые предполагают «...владение способами критического осмысления информации...» [3, с. 11]. Предпосылками к необходимости внедрения явились такие современные тенденции, как постоянно расширяющееся информационное пространство, повышение роли информационных процессов в контексте открытого общества, рост числа образованных людей и др.

Другими словами, образование ставит перед собой задачу воспитания критически мыслящего человека, думающего, анализирующего, умеющего увидеть проблему и предложить различные рациональные пути её решения.

Какое же содержание вкладывается в понятие «критическое мышление»?

Темпл Ч., Мередит К., Стил Дж. утверждают, что критическое мышление работает на многих уровнях. В личностном плане критическое мышление – это поведение, основанное на здравом смысле: как рассудить и поступить логично, с учетом как своей точки зрения, так и других мнений; это умение отказаться от собственных предубеждений, понимание точки зрения другого. «Думать критически означает проявлять любознательность и использовать исследовательские методы: ставить перед собой вопросы и осуществлять планомерный поиск ответов. Критическое мышление работает на многих уровнях, не довольствуясь фактами, а вскрывая причины и следствия этих фактов. Критическое мышление предполагает вежливый скептицизм, сомнение в общепринятых истинах, означает выработку точки зрения по определенному вопросу и способность отстоять эту точку зрения логическими доводами. Критическое мышление предусматривает внимание к аргументам оппонента и их логическое осмысление. Критическое мышление не есть отдельный навык или умение, а сочетание многих умений» [4]. Д. Клустер выделяет параметры критического мышления [5]. Суммируя его идеи, можно выделить следующие:

- 1) мышление самостоятельное (доверие к себе в собственной способности рассуждать);
- 2) любознательное (заинтересованность в том, чтобы становиться и оставаться в целом хорошо осведомленным);
- 3) открытое (непредубежденность относительно отличающихся мировоззрений);
- 4) гибкое (в рассмотрении альтернатив, мнений, стереотипов, предубеждений; готовность изменения собственной точки зрения);
- 5) аргументированное (обоснованное доводами);
- 6) социальное (направлено на сохранение консенсуса и развитие общества);
- 7) рефлексивное (направленное на самоанализ).

Таким образом, критическое мышление – это своего рода «мышление о знании», которое позволяет «использовать ранее приобретённые знания, чтобы создавать новые» [6]. Во-вторых, если брать способности критического мышления в социометрическом измерении, оно развивает качества гражданина открытого демократического общества, способного и стремящегося нести ответственность за свои слова и поступки. В-третьих, вспомним фразу Д. Клустера о положительном влиянии критического мышления на

жизнь людей во всех странах. Это оптимистически ориентированное мышление.

Понимая многоаспектность и важность формирования критического мышления, большинство исследователей, в том числе и западных, принимают, что в качестве академической дисциплины она должна быть надпредметной дисциплиной и строиться на стыке трёх научных направлений. На Западе критическое мышление изучается и преподается на стыке философского, когнитивного (психологического) и прикладного направлений.

Базовым основанием критического мышления выступает процесс философской рефлексии. Процесс рефлексии является переходом от просто знания к формированию убеждений, мировоззрения, а также началом практического использования полученных знаний. Рефлексия как необходимое условие и неотъемлемая часть критического мышления нашла отражение в определении Р. Пола, директора Центра критического мышления и моральной критики в США: «Критическое мышление – это размышление о мышлении, когда вы размышляете с целью улучшить своё мышление... При этом два момента имеют определяющее значение: критическое мышление – это влекущее за собой самоусовершенствование; и это усовершенствование приходит с навыками использования стандартов корректной оценки мыслительного процесса» [7].

«Поскольку философы играют центральную роль в оценке полезности КМ для человека и общества, в анализе основных положений КМ, при разработке учебных программ для колледжей, а также в оказании помощи по внедрению КМ в учебные программы средних школ, совсем не удивительно, что Американская философская ассоциация в лице её комитета по довузовской философии проявила большой интерес к КМ и его влиянию на профессию» [8]. Американской философской ассоциацией КМ определяется как: «целеустремленное, саморегулирующееся суждение, которое завершается интерпретацией, анализом, оценкой и интерактивностью, а также объяснением очевидных, концептуальных, методологических, или контекстных соображений, на которых основано это суждение» [8]. Таким образом, «философский подход имеет целью обоснование теоретических основ применяемых методов мышления, принципов построения и категоризации «критического мышления» [1].

В рамках данных подходов философия выступает своего рода методологическим базисом и исследовательским инструментарием. Однако

акценты скорее должны быть выставлены на оборот. Критическое мышление есть один из принципов философии. За советский период философия из саморазвивающейся и рефлексивной научной мировоззренческой системы превратилась в догматичную систему. Критическое мышление философии было направлено на идейное уничтожение противников Советской власти и философское интерпретаторство действий и указаний власти. С обретением политической независимости и демократизацией общественных процессов появилась возможность научной социальной реабилитации философии, критического переосмысления философских учений и соответственно вновь обретения ею статуса «любви к мудрости».

Рефлексивность и беспристрастность философского сознания позволит вернуть критическое мышление в качестве базового принципа философского дискурса на постсоветском пространстве, которое будет адекватно времени и истории. Необходимо понимать, критическое мышление – это стиль открытого мышления, поведения и отношения, для него характерны открытость, гибкость, рефлексивность, коммуникативность, самостоятельность, мобильность, толерантность и ответственность, осознание и принятие внутренней многозначности позиций и точек зрения, альтернативности принимаемых решений. Умение мыслить критически – это не выискивание недостатков, а объективная оценка положительных и отрицательных сторон в изучаемом объекте.

Базовыми социально-философскими принципами микритического мышления являются идея открытого общества и понимание культуры как диалога равноправных цивилизаций и субъектов, то есть сосуществование различных мировоззрений при отсутствии единой, жестко заданной нормы восприятия и поведения.

Мышление как объект познания является особым приоритетом философии. Большинство философов в истории философии в той или иной степени внесли свой вклад в развитие теории мышления и его базового принципа – критического мышления. Однако формальное использование термина «критическое мышление» в социально-философском плане предложил в Юрген Хабермас, представитель Франкфуртской школы критической социальной теории.

Одними из первых в истории вклад в философское понимание мышления внесли софисты. В противоположность космоцентрическим учениям, где мышление и разум понимаются как

некие абстрактные сверх силы, в философии софистов разум впервые становится личной силой и способностью человека. Быть мудрым у софистов значит свободно мыслить, что совпадает с умением выражать свои мысли в свободной и грамотной речи [9, с. 15]. Их главное открытие было в свободе ума и речи. Появление софистики можно считать отправной точкой в появлении теории критического мышления [10].

Противником софистов (в вопросах нравственного и гносеологического релятивизма) был Сократ, который понимал мышление не просто как способ самопроявления самостоятельности личности, а, прежде всего, как способ познания и изменения бытия. Согласно Сократу правильное аргументированное мышление способно изменить бытие человека и окружающих. Сократовский способ философствования, основанный на рассуждении, аргументации, логике вопросов-ответных процедур, а также понимании мышления как способа изменения бытия внес вклад в формирование критического мышления.

Формализация логических мыслительных процедур и форм реализуется в философии Аристотеля. В его собрании трудов «Органоне» был представлен свод логических правил: учение о силлогистике, суждении, понятии, правилах определения, доказательствах, опровержении. Таким образом, Аристотель внес большой вклад в развитие самой процедуры критического мышления.

«Беспристрастный ум, освобожденный от всякого рода предрассудков, открытый Природе и внимающий опыту» – это исходные положения философии Бэкона представляют собой основные принципы современного критического мышления [11, с. 12]. Опора на опыт, борьба с «идолами» (стереотипами, авторитетами, собственными предубеждениями) заложила основы научной революции, прежде всего, в сфере мышления.

Один из важнейших принципов критического мышления был заложен в философии Р. Декарта. «Я мыслю, следовательно, я существую» – стало основой его философии [12, с. 63]. Принцип логики Декарта заключен во всеобщем сомнении, кроме самого акта мышления. Таким образом, преодоление стереотипов, ложных авторитетов, стремление доказывать очевидное, необходимость аргументированности даже общеизвестных истин внесли вклад в развитие европейской науки. Важно также, что Декарт придерживался принципа гносеологического оптимизма, согласно которому возможности по-

знания безграничны [10], что в целом также отражает установки критического мышления.

В XX веке понимание и правильное истолкование становятся важнейшими условиями сохранения бесконфликтного состояния общества. Поэтому дальнейшие философские искания во многом связаны с обращением к вопрос-ответным процедурам Сократа. «Всякий вопрос по делу – уже мостик к ответу. Ответ по существу – всегда просто последний шаг спрашивания. А он остается неисполнимым без длинного ряда первых и последующих шагов. Ответ по существу черпает свою подъемную силу из настойчивости спрашивания. Он есть лишь начало ответственности... поэтому подлинный вопрос найденным ответом и не снимается» [13, с. 43]. По существу, Хайдеггер отстаивает принципы критического мышления: любознательность, необходимость диалога, настойчивость в поиске истины, ответственность. В контексте современных гуманитарных процессов данные качества обладают статусом социокультурного императива.

В контексте сократовских вопрос-ответных процедур американский философ Э. Фромм поднимает проблему на уровень образования. Он выделяет два типа студента: первый ориентирован на обладание. Как следствие, по мнению Э. Фромма, они не стремятся к поиску нового, «ибо все новое ставит под сомнение ту фиксированную сумму знаний, которой они обладают», между ними и содержанием лекций так и не устанавливается никакой связи, они остаются чуждыми друг другу. Для второго типа студентов – главное – это взаимоотношения с миром. В образовательном процессе такие студенты не отвечают чужими мыслями. Фромм считает, что «у них рождаются новые вопросы, возникают новые идеи и перспективы. Для таких студентов слушание лекций – живой процесс» [цит. по 10]. Э. Фромм считал, что бытие – это собственно задание вопросов, новые идеи, результатом чего становится развитие самого человека.

Карл Поппер рассматривает социальные аспекты функционирования критического мышления и понимает его в качестве базисной детерминанты современного общества. В работе «Открытое общество и его враги» он выдвигает идею открытого общества, основу которого составляют принципы демократии и критического мышления индивидов. Таким образом, он перекидывает мостик между демократическим, открытым обществом и критическим мышлением. В целом эта позиция является базисной. Например, Фонд Розы Люксембург, являясь од-

ним из крупнейших центров политического образования в Германии, использует критическое мышление как идеологию в продвижении идей демократического социализма и достижения политических альтернатив [14].

Технологию критического мышления можно использовать в системе образования. «Однако при этом следует помнить, что одним из основных различий в восприятии критического мышления в США/Великобритании и постсоветском пространстве является разница в восприятии действительности: для американцев и англичан характерно *positive thinking* (позитивное мышление), в то время как для нас – *negative thinking* (негативное мышление). Американская мать, отправляя ребенка на детскую площадку, говорит ему: «Enjoy yourself!» (Играй, получай удовольствие!). А русская мать говорит: «Не балуйся!» Точно так же и слово «критический» имеет разные импликации в двух языковых культурах: в американской культуре это слово означает «важное размышление», «размышление, связанное с пронизательным суждением», а для русского менталитета картина совсем другая – это «размышление, связанное с вынесением неблагоприятной оценки, выявлением недостатков». При использовании технологии критического мышления необходимо упреждать критику ради критики, в том числе – необъективную критику студента товарищами по группе» [15].

Итак, преподавание и обучение критическому мышлению в Казахстане должно быть основано, как это имеет место в англо-американской педагогике, на философии и технологии критического мышления. Однако необходимо иметь ввиду, что европейская и американская культура мышления, помимо традиций сократических вопросов, основывается на протестантской системе ценностей – индивидуализм, индивидуальная ответственность, право индивида не просто на свою точку зрения, подкрепленную аргументами, но и на её реализацию. «Критическое мышление отражает не только языковую картину мира, но и социополитическую систему ценностей: не случайно во многих работах американских авторов присутствует фраза о том, что критическое мышление способствует распространению демократии... Таким образом, можно утверждать, что критическое мышление является не только философским подходом к образованию и педагогической технологией, но также идеологией и культурным феноменом» [15]. Таким образом, чтобы критическое мышление стало принципом мышления и стилем поведения, важны совместная продуктивная дея-

тельность всех структур общества. Критическое мышление представляет собой всепроникающее и самоулучшающееся гуманитарное явление, по-

этому оно раскрепощает систему образования и предоставляет большие возможности для личной и общественной жизни [8].

Литература

- 1 Москвская Н.Л., Муякина В.П. Критическое мышление как образовательная ценность // www.t21.rgups.ru/archive/doc2010/4/15.doc
- 2 Полат Е.С. Проблемы образования в канун XXI века // Интернет-журнал «Эйдос», 1998. <http://www.eidos.ru/journal/1998/1111-07.htm>
- 3 Hutmacher W. Key competencies for Europe//Report of the Symposium Berne, Switzerland 27–30 March, 1996. Council for Cultural Co-operation (CDCC): Secondary Education for Europe. – Strasbourg, 1997.
- 4 Темпл Ч., Мердит К., Стил Дж. Пособие «Как учатся дети: Свод основ».
- 5 Клустер Д. «Что такое критическое мышление?» // «Перемена». – 2001. – № 4.
- 6 Fisher A. Critical Thinking. An Introduction. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – № 5. – Р. 6.
- 7 Paul R. Critical Thinking: What Every Person Needs to Survive in a Rapidly Changing World. – Rohnert Park, CA: Center for Critical Thinking and Moral Critique, Sonoma State Univ. – 1990. – 8. – С. 91.
- 8 Критическое мышление: отчёт об экспертном консенсусе в отношении образовательного оценивания и обучения (Дельфи-доклад) // <http://evolkov.net/critic.think/basics/delphi.report.html>
- 9 Медведев А.Ф. Добро и зло в воззрениях софиста // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. – СПб., 2001. – Вып. 4. – С. 372-397.
- 10 Королева А.В. Философские аспекты критического мышления // Психологическо-педагогический журнал Гаудеамус. – № 1 (17). – 2011.
- 11 Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. – Т.2. – М., 1978.
- 12 Асмус В.Ф. Декарт. – М., 2006
- 13 Хайдеггер М. Что зовется мышлением? – М., 2006.
- 14 Ивунина Е.Е. О различных подходах к понятию «критическое мышление» // Молодой ученый. – 2009. – № 11. – С. 170-174.
- 15 Воевода Е.В. Критическое мышление как культурный феномен / Е.В. Воевода // Язык и коммуникация в контексте культуры: Сборник статей по материалам 7-й Международной научно-практической конференции, 21–22 мая 2012 года / отв. ред. С.В. Лобанов, Е.В. Воевода. – Рязань: РГУ им. С.А. Есенина, 2012. – С. 120-126. // <http://mgimo.ru/upload/iblock/014/014421a281e2f342139de20bdc53283c.pdf>

References

- 1 Moskovskaja N.L., Mujakina V.P. Kriticheskoe myshlenie kak obrazovatel'naja cennost' // www.t21.rgups.ru/archive/doc2010/4/15.doc
- 2 Polat E.S. Problemy obrazovaniya v kanun XXI veka // Internet-zhurnal «Jeidos», 1998. <http://www.eidos.ru/journal/1998/1111-07.htm>
- 3 Hutmacher W. Key competencies for Europe//Report of the Symposium Berne, Switzerland 27–30 March, 1996. Council for Cultural Co-operation (CDCC): Secondary Education for Europe. – Strasbourg, 1997.
- 4 Tempel Ch., Meredit K., Stil Dzh. Posobie «Kak uchatsja deti: Svod osnov».
- 5 Kluster D. «Chto takoe kriticheskoe myshlenie?» // «Peremena». – 2001. – № 4.
- 6 Fisher A. Critical Thinking. An Introduction. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – № 5. – R. 6.
- 7 Paul R. Critical Thinking: What Every Person Needs to Survive in a Rapidly Changing World. – Rohnert Park, CA: Center for Critical Thinking and Moral Critique, Sonoma State Univ. – 1990. – 8. – S. 91.
- 8 Kriticheskoe myshlenie: otchjot ob jekspertnom konsensuse v otnoshenii obrazovatel'nogo ocenivaniya i obuchenija (Del'fi-doklad) // <http://evolkov.net/critic.think/basics/delphi.report.html>
- 9 Medvedev A.F. Dobro i zlo v vozzrenijah sofista // Vestnik Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta. – Spb., 2001. – Vyp. 4. – S. 372-397.
- 10 Koroleva A.V. Filosofskie aspekty kriticheskogo myshlenija // Psihologicheskoe-pedagogicheskij zhurnal Gaudeamus. – № 1 (17). – 2011.
- 11 Bjekon F. Soch.: v 2 t. – T.2. – M., 1978.
- 12 Asmus V.F. Dekart. – M., 2006
- 13 Hajdegger M. Chto zovetsja myshleniem? – M., 2006.
- 14 Ivunina E.E. O razlichnyh podhodah k ponjatiju «kriticheskoe myshlenie» // Molodoy uchenyj. – 2009. – № 11. – S. 170-174.
- 15 Voevoda E.V. Kriticheskoe myshlenie kak kul'turnyj fenomen / E.V. Voevoda // Jazyk i kommunikacija v kontekste kul'tury: Sbornik statej po materialam 7-j Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii, 21–22 maja 2012 goda / otv. red. S.V. Lobanov, E.V. Voevoda. – Rjazan': RGU im. S.A. Esenina, 2012. – S. 120-126. // <http://mgimo.ru/upload/iblock/014/014421a281e2f342139de20bdc53283c.pdf>

Сейдухаммед Абдунаим

**Әл-Баззәзидің «Жария зікірге
байланысты мәселелер» атты
шығармасы және оның берген
фиқһтық үкімі**

Seidmukhammed Abdunaim

**Work of Al Bazzazi «Questions
related Zhariya Zikir» and his
and fiqh verdicts**

Сейдмухаммед Абдунаим

**Работа Аль-Баззәзи «Вопросы,
связанные с Жария зикир» и
его фикх приговоры**

Бұл зерттеуде әл-Баззәзидің «Жария зікірге байланысты мәселелер» атты еңбегіндегі Ханафи мәзһабы ғұламаларының фиқһтық көзқарастары талданады. Жария зікірге қатысты әл-Баззәзидің келтірген дәлелдері және оның берген фиқһтық үкімі зерделенеді.

Түйін сөздер: зікір, шуқәқ, нифақ, қиям, кууди, салудың дарб-асма, дауран, сама, ракс, ара-зікір, қылует, хат-хажаган, фатуа, иждиһат.

In this study were analyzed the views and issues of fiqh scholars hanafit school of thought in the work of Al Bazzazi «Questions related Zhariya Zikir». Presented evidence of Al-Fiqh Bazzazi and fiqh verdicts on the basis of Zhariya Zikirov will be studied.

Key words: zikr, gleam, nifaq, kiyam, quudi, dauran, sama, raqs, ara-zikr, qyluet, khat-khazhagan, fatua, igtihad.

В этом исследовании проанализированы фикхи взгляды и вопросы исследователей ханафитского мазхаба в работе Аль-Баззәзи «Вопросы, связанные с Жария зикир». Приведенные фактические данные Ал-Баззәзи и его фикх приговоры на основе Жария зикир подробно исследованы и изучены.

Ключевые слова: зикр, луч, нифак, киям, кууди, дауран, сама, ракс, ара-зикр, кылует, хат-хажаган, фатуа, иджитһад.

**ӘЛ-БАЗЗАДИҢ
«ЖАРИЯ ЗІКІРГЕ
БАЙЛАНЫСТЫ
МӘСЕЛЕЛЕР» АТТЫ
ШЫҒАРМАСЫ ЖӘНЕ
ОНЫҢ БЕРГЕН
ФИҚҰТЫҚ ҮКІМІ**

Кіріспе

XIV ғасырда ғұмыр кешкен Хафизуддин Мұхаммед б. Мұхаммед әл-Баззази әл-Кердери Ислам әлеміне көптеген еңбектерімен танымал фикһ білгірі. Әл-Баззази Ханафи мәзһабы бойынша өз заманына сай иждиһат (үкім) жасаған ғұлама. Алтын Орданың астанасы Сарайда, Қырым мен Бұлғар қалаларында фақиһ-қазы қызметін атқарған. Алтын Орда құлдырай бастағанда, Осман мемлекетіне барып, сонда өмірінің соңына дейін ғылыммен шұғылданған. Ол негізінен «Фатауатул Баззазия» атты шығармасымен көпшілікке танымал. Дегенмен, әл-Баззазидің ғылыми айналымға әлі еңбеген трактаттары бар. Соның бірі әл-Баззазидің «Жария зікірге байланысты мәселелер» атты еңбегі болып табылады.

Әл-Баззазидің «Жария зікірге байланысты мәселелер» атты бұл еңбегі Сауд Арабиясының ар-Рияд қаласының кітапханасынан табылды. Ғылыми шығарманың мазмұны сопылық ілімдегі зікірді қамтығанмен, негізінен зікір салудың фикһтық үкіміне көбірек басымдық берілген. Яғни, фикһ ілімінің ғибадат бөлімі, оның ішіндегі жария зікір салу ритуалы фикһтық тұрғыда жан-жақты талданған.

Негізгі бөлім

Еңбектің алғашқы беті «Аса қамқор ерекше мейірімді Алланың атымен бастаймын. Адамзат баласына тура жолды көрсету үшін әрі рақымшылығынан күннің шуағындай нұр болған, мүшріктерге ұнамаса да басқа діндерді толықтырушы елшісін жіберген, Алланы есіне алып, өз нәпсісімен күресуші құлдарын жаңсақ пікірлерден, керағар әрекеттерден, адасушылықтан аман сақтау үшін ғұламаларды жіберген Алла тағалаға мақтаулар болсын. Әуелгі және кейінгілердің әрі біздің жол көрсетуші басшымыз болған Мұхаммедке Алланың салауаты мен сәлемі болсын» [1], – деген беташар сөзбен басталған.

Одан ары қарай: «Шариғатта зікір ету бар, оны жоққа шығара алмаймыз. Дегенмен зікір айтудың шарттары бар, ол жария және жасырын болады. Сонымен бірге жария зікірдің

өзінің де шарттары бар» [1], – деп зікір салудың формалары мен алғышарттары бар екенін жеткізеді.

Шынтуайтында, шарифатта зікір салу қимыл бойынша қиями (аяқта тұрып) және қууди (отырып), ал дыбысы бойынша жария және жасырын болып бөлінеді [2. 47 б.]. Осыған байланысты Ислам елдерінде зікір салудың дарб-асма, дауран, сама, ракс, ара-зікір, қылуат, хат-хажаған [3. 121 б.] т.б. түрлері кең тараған. Зікір салудың осы ритуалдарына қатысты фикһ ғалымдары әртүрлі үкім берген. Ал, әл-Баззиді бұл еңбегінде Ханафи мазһабы бойынша жария зікірді талқылап, оған оң үкім беруге тырысып баққан.

Әл-Баззиді тақырыпқа кірмей тұрып, зікір салудың діни мән-маңызын былайша ашып көрсеткен: Құрметті бауырларым, Алланы зікір етіп еске алу тілмен, жүрекпен, жасырын, жария, құпия айтылуы жөнінде шарифи тұрғыдан дұрыс екендігі белгілі. Алла тағала бізді әһли шуқак (адасқан топ) және әһли нифак (екіжүзді топ) ақидасынан сақтасын. Негізінде бұл Аллаға итағат етудің, ғибадат етудің шыңы болып есептеледі. Бірақ мынадай шарттары болу керек: Аллаға деген сүйіспеншілік пайда болатын дәрежеде әрдайым ықыласпен ішкі жан дүниесінің бірлесуі, осы уақытта анасынан жаңа туған бейкүнә сәбидей болып, нәтижесінде махаббат, мағрифаттың жемісін көреді. Негізінде логикалық тұрғыдан ойланар болсақ, кімде кім бір нәрсені қатты жақсы көрсе оны әрдайым ойлап жүреді. Сондай-ақ бәр нәрсені білгісі келсе, оны да көп айтып жүред. Саған ашықтап түсіндірер болсам, егер бір сенің ішкі дүниең тазарса әрі іс-әрекетің соған сай болса, ол кезде сенің Исламға деген құштарлығың артады. Жолың оңынан болып, Алланың арқасында дәрежең көтеріледі [1].

Бұл жерде әл-Баззиді зікірдің шарифатқа қайшы емес екендігін алға тарта отырып, зікір салуды Құдайға деген құлшылықтың шыңына балайды. Әрі зікірді күнәдан арылып, пәктікке бөленудің амалына жатқызады. Өз пікіріне қисынды өлшем етіп алып, «кімде кім бір нәрсені қатты жақсы көрсе оны әрдайым ойлап жүреді. Сондай-ақ бәр нәрсені білгісі келсе, оны да көп айтып жүреді» [1] деп ой қорытады. Жүрек пен амал ұштасса, мақамың артып, рухани кемелденуге жол ашылатынын: «ол кезде сенің Исламға деген құштарлығың артады. Жолың оңынан болып, Алланың арқасында дәрежең көтеріледі» деген байламмен жеткізеді.

Әл-Баззидің зікір хақындағы ой-тұжырымы әһли-сунна сенімімен шарифатқа қайшы емес.

Зікірдің рухани тазаруға баулитынын, оның мәні Аллаға деген шексіз сүйіспеншіліктен тұратынын насихат қылған. Бұлайша зікір туралы ой қорыту Орта ғасырлық классикалық ғұламалардың көпшілігіне тән [4. 332 б.]. Әл-Баззиді де уақыт принципіне сай өз дәуірінде бекіген діни анықтамаларды құптаған.

Әл-Баззиді шығарманың негізгі тақырыбын былайша қаузады: «Діндегі жасалған әрбір амалдың өзінің негізгі бір орны бар. Бұл амалдар кейде жасырын, кейде жария жасалады. Шарифат негізгі қағидалары осы екі амалға барып тіреледі. Екеуінің бір-бірінен айырмашылығы бар. Мысалы Исламдағы бес парыз: иман келтіру, намаз оқу, зекет беру, ораза ұстау, қажылық амалдары. Осы бес парыздың бірі жария жасалса, кейбіреулері жасырын болғаны абзал. Бұған байланысты Алла тағала Құранда былай дейді: «Сондай амалдарын күндіз-түні көмес және көрінеу Алла жолында жұмсағандар, сонда оларға Раббыларының сыйлықтары бар. Сондай-ақ оларға қорқу жоқ және әрі олар қайғырмайды» (Бақара сүресі 274 аят) [1].

Яғни, әл-Баззиді Құран аятын негізге ала отырып, діни амалдарды шартты түрде жария және жасырын болады деп жіктейді. Ол осы тұста Ханафи мазһабы бойынша жария зікірдің үкімдеріне тоқталады. Атап айтар болсақ, Имам Ағзам Әбу Ханифа мен оның шәкірттері Имам Юсуп, имам аш-Шайбани және имам ән-Насафи, имам Тахауи, Қауамиддин Итқанидің көзқарастарын төсендегідей талдайды:

«Абу Ханифа жария зікірді макруһ деді. Имам Абу Ханифа мазһабының бұл мәселедегі негізгі пікірі айқын болады емес пе? Халыққа берілетін пәтуаны айтар болсам, былай жауап берер едім: Абу Ханифа және оның екі шәкірті Рамазан айтындағы намазға келе жатқанда жария зікір айтуды келтірген. Бұл Абу Бакр әл-Разиден келген. Дегенмен Тахауидің шархында Абу Ханифаның тәкбірді жария айтуға болмайтындығы келеді. Шарифаттың негізіне келер болсақ, Құранда Алла тағала: «Раббыларыңа жалбарынып, жасырын түрде тілендер» (Ағраф 55 аят).

«Раббыңа ішіңнен жалбарына қорыққан түрде бәсең сөзбен ертелі-кеш зікір ет» (Ағраф 205 аят).

Хафизуддин әл-Нәсәфи осы аяттарға сүйене отырып, жария зікірдің макруһ екендігін айтады. Бұдан шығатыны жалпы Алланы жария зікір ету макруһ деген мәселе шығады. Осы себепті Имам Тахауи ораза айтындағы намазға бара жатқанда айтылатын тәкбірді жария айтылуына ешқандай

кедергі жоқ дейді. Бұны Қауамиддин Итқани Һидаяның шархында айтқан» [1].

Макрұһтың шариғаттағы үкіміне келетін болсақ, күнә емес, бірақ дініміз үшін сүйкімсіз жәйттарды айтамыз. Макрұһ үкімі таһриман және танзиһан болып бөлінеді. Таһриман макрұһ деп харамға жақын әрекеттерді айтамыз. Мысалы, темекі шегу, ер адамның алтын тағуы т.б. Ал, танзиһан макрұһ деп жауапкершілігі ауыр емес әрекеттерді айтамыз. Мысалы, екінті намазынан кейін нәпіл намазын оқу, пияз бен сарымсақ жеу т.б. әрекеттер жатады [5. 35 б].

Жоғарыдағы жария зікірге қатысты Ханафи ғұламалары макрұһ деген үкім берген. Ал, жария зікір таһриман макрұһ пе, әлде танзиһан макрұһ пе дегенге келетін болсақ, ғұламалар Құдайға жасалған құлшылықтарды таһриман макрұһке жатқызбаған. Әл-Баззази: «Негізінде жария зікір ету абзал, ұйықтап жатқа кісіге, намаз оқып жатқан немесе басқа адамға зияны тимейтін болса. Кейде ол жанындағы адамға пайдасы болуы мүмкін. Өзің айтып отырған зікірді басқа адам естісе де пайдасы болады. Сол зікірдің дауысы ұйықтап жатқан адамды оятуы мүмкін. Жария зікір етуден мақсат ол Құран оқуы мүмкін, діни дәріс өтуі мүмкін, момын-мұсылмандарға дұға жасауы мүмкін. Осы әрекеттер жария зікірге жатады әрі ұйықтап жатқан адам оянса, пайда алады» деген көзқарасты білдіреді. Яғни, бұл ой-пікірден жария зікірді харамға жақын макрұһ деп айта алмаймыз.

Әл-Баззази өзінің бұл ұстанымына шариғат бекіткен ғибадаттардан көптеген мысалдар берген. Мысалы, Құран Кәрімдегі ораза тұтудың парызы болғанын білдіретін үкімдегі: «Әрі Алланы ұлықтаңдар (тәкбір айтыңдар)» (Бақара сүресі 185 аят) – деген аятты былайша дәлелге алады:

«Бұл жердегі дәлел ораза біткен соң тәкбір айту жайлы әмір келгендігін көреміз. Демек тәкбір айтумен толық болып есептеледі. Қинйятул фатауада тәкбірді жария айтуды бидғат, осы жасауға бұйырылмаған, тыйымда салынбаған деп айтқан. Менің пікірім Алла тағала тәкбірді діннің бір белгісі етті» [1].

Әл-Баззази жария зікірдің дәлеліне құлшылықтың төресі саналған намаздан да мысалдар береді:

«Намаздың да негізгі кілті (такбирул ифти-тах) етті. Намаздың ішіндегі қимылдардың ауысуында да тәкбір бар. Азан айтылғанда тәкбірдің айтылуы намаз уақытының кіргендігінің белгісі. Қамат түсірген кезде тәкбір айтылып, имам намаз бастайды» [1].

Ислам дініндегі маңызды құлшылықтардың бірі Құрбан шалу екендігі белгілі. Әл-Баззази осы Құрбан құлшылығын атқаратын күндердегі «ташрик» айтуды да жария зікірдің дәлеліне жатқызады:

«Құрбан айттың «ташрик» күндері айтылатын тәкбірдің де өзіне лайықты мағынасы бар. Демек Алла тағала осы тәкбірдің әрбірін белгі етіп қойды. Демек осы құлшылықтардың тысындағы әрекеттердің барлығында тәкбірді жария айту бидғат екендігін көреміз. Мысалы духа намазында тәкбір айтылмайды. Осы себепті тәкбірлердің барлығын жария айта алмаймыз. Алла тағала Құранда былай дейді: «Әй мүміндер! Алланы өте көп зікір етіңдер. Оны ертелі-кеш пәктендер» (Ахзаб 41-42 аяттар) [1].

Жалпы жария және жасырын зікір айтудың формасы басқа болғанымен, мазмұны бір, Алланы еске алуда. Жария және жасырын зікірдің сыртқы пішініне қарап, бірінен бірін жоғары немесе төмен қою әбестік. Тек, жария зікір мен жасырын зікірдің әрбір құлшылықта өз реті бар. Осы тәртіпті сақтаса, жария немесе жасырын зікірді қателік деп айта алмаймыз. Әл-Баззази де жария және жасырын зікірді ажыратудан гөрі синтездеуге ұмтылған. Осы тұрғыдағы ойын ол былайша жеткізеді:

«Жария зікір етуді теріске шығара алмаймыз. Бұл мәселеде әр бір зікірдің ерекшеліктеріне мән беру керек. Егер макрұһ болса, оның негізгі астарына қарауымыз керек. Ол жалпы зікір ме әлде жалпы зікір емес пе? Жария зікірдің де екі түрі бар. Біріншісі жәй ғана сыбырлап, екіншісі дауысты қаттырақ шығарып зікір айту. Дауысты қатты шығару зікірге жатпайды. Жәй сыбырлап айту да жари зікірге жатпайды. Бір істі бастар уақытта «Бисмиллә» деп бастау, таң қалғанда «субханалла» деп айту, Исламды қуаттау үшін «Лә иләһә иллалла» деп айту, өлім аузында жатқан адамға иман үйіру секілді амалдарды ешкім макрұһ деп айтқан емес. Бұл жердегі жеккөріністілік басқа әрекеттерде. Мысалы дауысты қатты көтеру, бақыру, қасындағы адамдарды мазалайтындай әрекет макрұһ болып есептеледі. Бұл әрекеттер ақылға қонымды әрі Құраннан дәлел келтіруге де болад: «Намазда жариялап та, құпиялап та оқыма, осының арасындағы жолды ұста» (Исра сүресі 110 аят) [1].

Діни-уасит (орта жол) – әрбір мәселеде, тіпті құлшылық ету де қажет өлшем. Мұсылман орта жолдың өзегінен тайқыса, сауапқа кенелу былай тұрсын, күнәға батуы әбден мүмкін. Жария және жасырын зікір салуда да ортасын ұстану аса

маңызды. Әл-Баззәзи оған қатысты мына риуаятты негізге алады:

«Бір күні пайғамбардың сахабалары тауап жасап жатып Әбу Бәкрдің таһажжуд намазында Құранды ішінен оқығандығын көреді. Ал Омар болса дауыстап оқиды. Биләл болса екеуін де жасайды. Пайғамбарға келгенде осы көргендері жайлы сұрайды. Әбу Бәкір: «Мен кімге құлшылық етсем, Ол мені естиді» деді. Омар: «Шайтанды қуып жатырмын» деді. Биләл: «Мен жәннат бақшаларын аралап, бірінен екіншісіне өтіп жатырмын» деді. Сондай пайғамбар Әбу Бәкірге даусыңды шығарып оқы деді. Омарға жәй оқы деді. Биләлға «бір сүрені бастасаң оны аяқта, намазыңды қатты дауыстап оқыма» деп айтты. Даусыңды көтер дегеннен «жасырып оқыма» деген мағына шығады. Өйткені Алла тағала құранда былай дейді: «Намазда жариялап та, құпиялап та оқыма да осының арасындағы жолды ұста» (Исра сүресі 110 аят.). Аяттағы даусыңды шығарып оқыма (жариялап) дегеннен мақсат Құрандағы аятқа амал қылған болып есептеледі. Өйткені Құранның бір аяты екінші бір аятты тәпсірлейді. Дұғаға қатысты болған аяттар, мысалы: «Раббыларыңа жалбарынып, жасырын түрде тілендер» (Ағраф 55 аят) деген аят Алла тағаланы зікір еткенде барлығын жасырын жаса деген мағынаға келмейді. Себебі дұға зікірден маңызды. Демек дұға жасағанда дауыстап айту, зікір айтқанда дауысты шығарып айту деген мағына бермейді [1].

Шынтуайтында, зікірдің нысаны – Алла құлының жүрек үнін дәйім ести алатын ас-Самиғ (естуші). Ол үшін Жаратушыға арақашықтық маңызды емес. Хақ-Тағаланың естуіне ешнәрсе кедергі келтіре алмайды. Бұл хақында әл-Баззәзи ойын былайша сабақтап, Құраннан дәлел келтіреді:

«Егер «Раббымыз жақын жерде ме сыбырлап сөйлейтіндей, әлде алыста ма айқайлап шақыратындай» деген сұраққа байланысты Алла тағала мынадай аят түсірген:

«Егер құлдарым, Мен туралы сенен сұраса: «Өте жақынмын, қашан Менен тілесе, тілеушінің тілегін қабыл етемін. Ендеше олар да әмірімді қабыл етсін. Және Маған сенсін. Әрине тура жол тапқан болар еді» (Бақара 186 аят.)

Бұл жерде Алла тағала алыста ма әлде жақында ма деген сұраққа жауап берер болса, жоғарыдағы аятта оның жауабы келген. Аятта «Өте жақынмын» деп айтылған. Алла тағаланың жақын болуы, адамның Алланы дауыстап шақыруға рұқсат бермеуіне дәлел болмайды.

Егер шақырушы «Йа Алла» деп айтса, алыстан тұрып айқайлағандай болушы еді. Бірақ бұл олай емес» [1].

Әл-Баззәзи зікір туралы талдау жасай келе, жария зікірдің абзал болатын сәттерін, артықшылықтарын төмендегіше сөз етеді:

«Негізінде жария зікір ету абзал, ұйықтап жатқа кісіге, намаз оқып жатқан немесе басқа адамдарға зияны тимейтін болса. Кейде ол жаныңдағы адамға пайдасы болуы мүмкін. Өзің айтып отырған зікірді басқа адам естисе де пайдасы болады. Сол зікірдің даусы ұйықтап жатқан адамды оятуы мүмкін. Жария зікір етуден мақсат ол Құран оқуы мүмкін, діни дәріс өтуі мүмкін, момын-мұсылмандарға дұға жасауы мүмкін. Осы әрекеттер жария зікірге жатады әрі ұйықтап жатқан адам оянса пайда алады. Кімде-кім базарда дүние істерімен шұғылданып жатқан адамдардың арасында тасбих немесе таһлил айтатын болса, жеке өзі немесе адамдардың арасында айтқаны дұрыс па? Осының қайсыбірі абзал және айырмашылығы неде? Алланы естен шығарып дүние ісімен айналысып кеткен адамдар арасында тасбих айту Алла жолында күрескенмен тең. Жалпы құран оқу тасбих, зікір айтудан абзал. Құран оқудың өзі дұға, бұған тең келетін ешнәрсе жоқ» [1].

Әл-Баззәзи «Жария зікірге байланысты мәселелер» атты еңбегін Орта ғасырлардағы ислам дәстүрге сай беташарын «бисмилламен» бастап, сөз түйінін барша мұсылманға былайша дұға айтумен аяқтаған:

«Пайғамбардың отбасынан мынадай дұға келген:

Аллаһым сенен нығметтің толығын, сақтанудың жалғасын, рахымшылықты кеңінен, денсаулықты молынан, өмірдің берекелісінен, бақытты ғұмыр, жақсылықтың, нығметтің пайдалысын, фазилеттің тәттісін, мейірімділікті кеңінен бере гөр. Аллаһым бізге көмек бер, біздің дұғаларымызды қайтара көрме! Аллаһым соңымызды қайырлы ет. Мақсаттарымызды артығымен бер. Күніміз бен түнімізді тыныш ет. Сенің рахметіңе баратын жолымызды ашық ет. Күнәларамызға мейірімді жаңбырдай жаудыр. Кемшіліктерімізді түзеуге күш қуат бер. Тақуалықты азығымыз ет. Дінде ыждахаттылықты нәсіп ет. Саған тәуекел еттік, тура жолдан айырма. Қияметте өкінішке себеп болатын амалдардан сақта. Біздің жүгімізді жеңілдет, өмірімізді бақытты ет. Жамандардың жамандығынан сақта. Біздің, ата-аналарымызды, ұстаздарымызды қарыздан, зұлымдықтан, тозақтың отынан құтқара гөр. Әмин [1].

Қорытынды

Әл-Баззази «Жария зікірге байланысты мәселелер» атты еңбегінде шариғаттың ғибадат бөліміндегі бір детальді (жария зікір) ғана қарастырса да, тақырыпты терең талдап, оның мәнін жан-жақты аша білген. Ханафи мәзһабы ғұламаларының жария зікірді макрұһ деген үкімін негізге ала отырып, оған қарсы өзінің айшықты дәлелдерін келтірген. Әл-Баззази зікір туралы талдау жасай келе, жария зікірдің артықшылықтары мен ерекшеліктерін тізбектеп қалың мұсылман жұртына «Негізінде жария зікір ету абзал, ұйықтап жатқа кісіге, намаз оқып жатқан немесе басқа адамарға зияны тимейтін болса. Кейде ол жанындағы адамға пайдасы болуы мүмкін. Өзің айтып отырған зікірді басқа адам естісе де пайдасы болады. Сол зікірдің даусы ұйықтап жатқан адамды оятуы мүмкін. Жария зікір етуден мақсат ол Құран оқуы мүмкін, діни дәріс өтуі мүмкін,

момын-мұсылмандарға дұға жасауы мүмкін» деп атап көрсеткен.

Әл-Баззази жария зікірге қатысты білдірген тағы бір маңызды пікірі – жария және жасырын зікір салуда басқа құлшылық-ғибадаттардағыдай орта жолды ұстану аса маңызды. Ол жария зікір шариғат бекіткен деңгейде айтылса, оның сөкеттігі жоқ екенін, қайта өзгелерді имандылыққа шақыратын өнегесі мол амал екенін алға тартқан. Анығында, Ханафи ғалымдарының көпшілігі жария зікірді макрұһ деген фатуаға тоқтаған. Алайда, әл-Баззазидің Ханафи мектебінің өкілі бола тұра, жария зікірдің хақ екеніне көптеген дәлелдер келтіріп, оны жақтап үкім беруі мәзһаб үшін бұл сөзсіз жана иждиһат (үкім) еді. Әл-Баззази расында да өз заманында ғылымда кемелдікке жетті және өз елінде атағы шықты. Махмұт әл-Кафауидің айтуынша, «ғалымдар оның біліміне, қабілетіне таң қалатын. Сол себепті де ол туралы жұрт арасында жақсы пікір тарады» деді.

Әдебиеттер

- 1 Хафизуддин Мұхаммед б. Мұхаммед әл-Баззази әл-Кердери. «Жария зікірге байланысты мәселелер». Қолжазба. Әр-Рияд кітапханасы.
- 2 Сүлейман Атеш. Ислам тасаууфы. – Анкара, 1972.
- 3 Осман Түрер. Тасаууф тарихы. – Истанбул, 1995.
- 4 Имам Ғазали. Һимая Саадет. – Истанбул, 1991.
- 5 Зайдан А. Аһкамүл-з Зиммин уа Муста’минин фи дарул ислам. – Бағдат, 1963.

References

- 1 Hafizuddin Muhammed b. Muhammed al-Bazzazi al-Kerderi. «Zhariyazikirgebailanystymaseleler». Qolzhazba. Ar-Riyad-kitaphanasy.
- 2 dr. SulyemanAtesh. Islam tasauufy. – Ankara. 1972.
- 3 Osman Turer. Tasauuftarihy. – Istanbul. 1995.
- 4 imamGazali. HimaiyaSaadet. – Istanbul. 1991.
- 5 Zaidan A. Ahkamul-z ZimminuaMusta’minin fi darulislam. – Bagdad. 1963.

Сүлейменов П.М.
**Әл-Фарабидің білім және
білімді берудің маңыздылығы
туралы ойлары**

Бұл мақалада әл-Фарабидің философиялық жүйесіндегі білім мен педагогика мәселесі әлеуметтік феномен ретінде жан-жақты қарастырылады. Бұл феномен тікелей адам жанымен тығыз байланысты, сонымен қатар, әрбір жеке тұлға қоғамның мүшесі болуға, өзінің жеке кемелінің деңгейіне жетуге, соның нәтижесінде өзіне қойылған басты мақсатқа жетуге ерте жастан бастап дайындалатынын растайды. Білімге бағытталған іс-әрекеттердің барлығы әл-Фарабидің ойынша, белгілі бір кезеңде және қоғамда құндылықтар, ілім мен тәжірибелік мүмкіншіліктерді тұлғаның игеруі деп тұжырымдайды. Білім алудың басты мақсаты жеке тұлғаны кемеліне жеткізу болса, ал әлемде адамзаттың өмір сүруінің басты мақсаты абсолюттік жақсылық – жоғарғы деңгей деп танылатын бақытқа жету деп анықталады.

Әл-Фараби, білім алу мақсаттарының барлығы үйрену мен тәжірибені бірдей деңгейде біріктерді: кез келген алынған теориялық білім тәжірибе жүзінде іске асырылуы тиіс деп тұжырымдайды.

Түйін сөздер: білім беру, теория, тәжірибе, саяси көшбасшы, моральдық, жеке тұлға, педагогикалық, интеллектуалды білім, дидактика.

Suleimenov P.M.
**Al-Farabi's thoughts of
importance of teaching and
knowledge**

In this article as a social phenomenon problems of education and pedagogics in philosophical system of Al-Farabi are versatily considered.

This phenomenon is closely connected with soul of the person and also confirms that each person since early years is going to become the member of society, to reach the level of perfection, and as a result to achieve the set goal. According to Al-Farabi, all activity directed on education is an of the person of values, knowledge and practical opportunities in society, in some period of time. If a main goal of education is achievement of perfection by the personality, the human life purpose in the world – to achieve the highest level of happiness – absolute good.

Al-Farabi unites all levels of knowledge and practice in the purpose of receiving knowledge: any received theoretical knowledge has to be put into practice.

Key words: Education, theory, practice, political leader, moral, personality, pedagogical, intellectual knowledge, didactics.

Сулейменов П.М.
**Значимость образования и
обучения по взглядам
аль-Фараби**

В этой статье в качестве социального феномена разносторонне рассматриваются проблемы образования и педагогики в философской системе Аль-Фараби. Этот феномен тесно связан с душой человека, а также подтверждает, что каждый человек с ранних лет готовится стать членом общества, достичь своего уровня совершенства, а в результате и поставленной перед собой цели. По мнению Аль-Фараби, вся деятельность, направленная на образование, является осваиванием человеком ценностей, знаний и практических возможностей в обществе, в каком-то периоде времени. Если главной целью получения образования является достижение личностью совершенства, то цель жизни человека в мире – добиться высшего уровня счастья – абсолютного добра.

Аль-Фараби объединяет все уровни познания и практики с целью получения знания: любое полученное теоретическое знание должно применяться на практике.

Ключевые слова: образование, теория, практика, политический лидер, моральный, личность, педагогический, интеллектуальное знание, дидактика.

**ӘЛ-ФАРАБИДІҢ БІЛІМ
ЖӘНЕ БІЛІМДІ
БЕРУДІҢ
МАҢЫЗДЫЛЫҒЫ
ТУРАЛЫ ОЙЛАРЫ**

Ғасырлар бойы ойшылдар адам өзі өмір сүріп жатқан дәуірімен үйлесімділікте болу үшін, қоғамда өз орнын табу үшін және нәтижесінде өзі мен қоғамға пайдасын тигізер азамат болу үшін нені үйренуі қажет деген мәселені алға тартқан. Осыдан келіп білімнің қажеттілігі туындағаны анық.

Дегенмен, білім және ғылыми таным жайлы түсініктер алуан түрлі, тіпті бір-біріне қарама-қайшы болып келетіндері де баршылық. Сондай ойшылдардың ішінде білімнің, сонымен қатар педагогика ғылымының қалыптасып, дамуына үлкен үлесін қосқан философтардың бірі Әбу Насыр әл-Фарабидің ойлары мен ілімдері жоғары маңыздылыққа ие. Көптеген ғалымдар бұл ойшылдың логикалық, метафизикалық және саяси ғылымдарға қосқан үлесіне көбірек көңіл аударғанына қарамастан, оның әсерлі Платонның еңбектерін негізге ала отырып, зерттеген білімге деген құштарлығын жоққа шығара алмаймыз.

Жалпы Әбу Насыр Әл-Фараби (870-950 ж. ш.) – әскербасының отбасында дүниеге келген әлемге әйгілі ойшыл, философ, социолог, математик, физик, астроном, ботаник, лингвист, логика, музыка зерттеушісі. Әл-Фараби Отырар медресесінде, Шаш, Самарқан, Бұхара, кейін Харран, Мысыр, Халеб (Алеппо), Бағдад шаһарларында білім алған. Мұндай білім жолының нәтижесі ретінде әл-Фараби философиялық ойларын тұжырымдай келе «Әлемнің екінші ұстазы» атанған ғұлама [1].

Әл-Фарабидің әлем мен адамзатты түсінуге, соңғының әлемдегі орнын анықтауға және дүние мен қоғамның толық интеллектуалды бейнесіне қол жеткізуге деген құштарлығы зор болды. Ойшылдың интеллектуалды мұрасы тікелей антикалық философия өкілдері, оның ішінде Платон мен Аристотельдің философиялық ілімдері мен аудармаларына толы, сонымен қатар, өзінің көптеген ғылым салалары бойынша еңбектері де жетерлік. Ғалымдардың пайымдауынша, әл-Фарабидің жетпістен жүз алпысқа дейін трактаттары бар [2].

Әл-Фарабидің философиялық жүйесінде білім және педагогика элеуметтік феноменнің бірі болып табылған. Бұл феномен тікелей адам жанымен тығыз байланысты, сонымен қатар, әрбір жеке тұлға қоғамның мүшесі болуға, өзінің жеке кемелінің деңгейіне жетуге, соның нәтижесінде өзіне қойылған басты мақсатқа жетуге ерте жастан бастап дайындалатынын растайды.

Әл-Фарабидің тікелей білім мен педагогика жайлы ерекше арналып жазылған еңбектерінің болмауына қарамастан, оның «Бақытқа жолды бағыттау», ««Интеллект» сөзінің мағынасы туралы», «Философияны үйренуге дейінгі алғышарттар туралы», «Азаматтық саясат» және тағы басқа философиялық ойларын жете меңгерген адам олардан анық педагогикалық ілім элементтерін аңғаруға болатынына көз жеткізе алады.

Білімге бағытталған іс-әрекеттердің барлығы әл-Фарабидің ойынша, белгілі бір кезеңде және қоғамда құндылықтар, ілім мен тәжірибелік мүмкіншіліктерді тұлғаның игеруі деп тұжырымдайды. Білім алудың басты мақсаты жеке тұлғаны кемеліне жеткізу болса, ал әлемде адамзаттың өмір сүруінің басты мақсаты абсолюттік жақсылық – жоғарғы деңгей деп танылатын бақытқа жету деп анықталады.

Мүлтіксіз тұлға, әл-Фарабидің ойынша, интеллектуалды білімін қорытындылайтын теориялық ізгілік пен рақымшылықты, адамгершілікке толы тәрбиенің кемеліне жеткен тәжірибелік ізгілікті бойына сіңірген адам. Бұл теориялық және тәжірибелік ізгілікті шынайы күшпен бақтастырған тұлға қоғамның басқа мүшелерінің алдында көшбасшы рөліне ие болып, саяси басшылыққа ие болады деп танылған. Әл-Фараби моральдық және эстетикалық құндылықтарды біріктірген: жақсылық ол әдемілік, ал әдемілік жақсылықтың бейнесі; сұлулық ақылдылықпен өлшенетін құндылық. Фарабидің еңбектері еуропалық Ренессанстың өрлеуіне үлкен ықпал етті. Фараби Шығыс пен Батыстың ғылымы мен ежелгі мәдениетін табыстыруда зор рөл атқарды сол кезеңдегі білімнің дамуына ықпал жасады [3,8 б.].

Білім алудан күтілетін бұл кемелділік ілім мен адамгершілікке толы тәрбиені біріктіреді; бұл бір уақытта жақсылық та, бақыт та.

Теориялық және тәжірибелік кемелділікке қоғамда ғана қол жеткізуге болады. Егер тұлға қоғамнан тыс өмір сүрсе, ол тек жабайы жануар болуға үйрене алады деп саналған. Сондықтан, білімнің басты мақсатының бірі «барлық қалалары бақытқа жол іздеу мақсатында біріккен идеалды қоғам құру» болып табылады [4].

Білім алудың тағы бір мақсаты ретінде әл-Фараби саяси көшбасшыларды тәрбиелеу деп түсіндіреді, себебі кез келген қоғам өзін бағыттап, дұрыс жолға салушы көшбасшыны талап етеді.

Жоғарыда аталған мақсаттардан басқа, әл-Фараби шығармашылық қабілеттілікті алғартартады, оның басты себебі ретінде теориялық

және тәжірибелік шығармашылықтағы кемелділік данагөйліктің белгісі деп қорытындылайды.

Әл-Фарабидың пікірінше, білім алу мақсаттарының барлығы үйрену мен тәжірибені бірдей деңгейде біріктерді: кез келген алынған теориялық білім тәжірибе жүзінде іске асырылуы тиіс деп тұжырымдайды [5]. Ғылым тәжірибеге салынбаса, ешқандай да құндылығы болмайтынын аңғартады.

Осы аталған мақсаттарды жүзеге асыру барысында білім алу мен оқытуды негізге ала отырып, әл-Фараби Платонның ойымен қосылады.

Жалпы білім беру деген не?

Әл-Фараби бұл ұғымды түсіндіру мақсатында көптеген түсініктерді қолданған: тәртіп (ta'dib), бағалау түзеу (taqwim), үйрету (tahdhib), бағыттау (tasdid), жаттығу немесе үйрену (irtiyad), нұсқау беру және тәрбиелеу (tarbiya).

Әл-Фарабидің трактаттарының бірі «Бақытқа жету туралы» еңбегінде әл-Фараби білім беруді халықтар мен қалаларды теориялық ізгілікке үйрету деп анықтайды. Ал жақсы тәрбие, оның ойынша, жақсы қасиеттердің жиынтығы, ал тәртіп адамгершілік қасиеттерді құру жолы [6].

Әл-Фараби нұсқау беру мен тәртіпке үйретудің аражігін анықтайды. Алдыңғысы теориялық мәдениетке үйретсе, соңғысы тәжірибелік және техникалық қабілеттіліктерді бойға сіңіруге үйретеді. Сондықтан екеуі екі түрлі дүние.

Әл-Фараби сезімдік қабылдауға ерекше маңыздылық берумен Платоннан ерекшеленеді. Ол сезім мүшелерін адамзат білімді қабылдайтын жолдар деп түсіндіреді. Мұнан шығатын тұжырым, әл-Фараби білімді сезімдерден бастау алатын концепция ретінде түсіндіреді. Сонымен бірге, ол Аристотельдің «The Book of Demonstrations»! (түсіндірмелер) атты еңбегінде «Кімде-кім өзінің сезім мүшелерінен айырылса, білімнен айырылады» деп жазылған ойына үлкен көңіл бөлген [7].

Сезіммен тығыз байланыстағы білім беруге әл-Фарабидің көп көңіл бөлгеніне қарамастан, ұлы ойшыл сезімдер тек сананың құралдары ғана, ал сана өз кезегінде түсінік алуға/ үйренуге бағытталған деп түсіндіреді. Ол үйренудің негізгі табиғаты есте сақтау деп түсіндірген Платонның ойын негізге алған.

Білім әл-Фарабидің түсінігінде кемелділік пен бақытқа қол жеткізуге мақсатталған қоғамның барлық мүшелеріне қажет деп танылады. Сондықтан, білім беру әдістері қандай қоғам тобына бағдарлануына байланысты бейімделуі тиіс.

Білім беруде екі негізгі әдіс бар: оның біріншісі жалпы халыққа арналған наным-сенім болса, ал екіншісі элиталық қауымға арналған әрекет-қимыл көрсету деп танылды. Көрсету әдісіне сөз арқылы қол жеткізілсе, нанымдық әдісте сөзбен бірге іс-әрекет басшылыққа алынады.

Платонның білім беру моделін басшылыққа ала отырып, әл-Фараби диалог және сөз жарыстыру әдістерін де білім берудің маңызды бөліктері деп тұжырымдайды.

Жалпы халыққа білім беру олардың сана деңгейіне қарай жүргізілу керектігіне де ойшыл көңіл бөлген. Осындай қоғам мүшелерін үйретуде білім берудің тағы бір әдісі – қиялдау арқылы түсінуге қиын құбылыстарды метафора және басқа да ұқсас бейнелермен түсіндіру қажет деп танылды.

Жоғарыда аталған әдістерден басқа, әл-Фараби білім алудың маңызды бөлігі ретінде қайталау мен жаттауды атап көрсеткен. Ойшыл соңғысын екі секцияға бөлген: біріншісі оқушының сөздерді есте сақтағанша қайталап отыруы болса, екіншісі жай жаттап алудан тереңірек ойда тұжырымдауға бағытталған.

Әл-Фараби жаттап алу мен түсінудің қайсысы білім алуда маңыздырақ деген сұраққа түсіну есте сақтаудан әлдеқайда жақсырақ екенін, сонымен бірге, есте сақтау тек білімнің бөлшектерін жаттап алумен шектелетінін, ал түсіну үйретіліп жатқан құбылыстарды толығымен ой-санада мазмұндап, нәтижеге итермелейтінін айтып жауап қайтарған болатын.

Әл-Фарабидің осындай білім берудегі әдістері қазіргі таңда ең жоғарғы деңгейлі оқу орындарымен қолданылуын оның маңыздылығының жоғары деңгейде екенін аңғартады.

Жалпы білім берудегі басты қатысушылары, яғни оқушы мен оқытушы жайлы әл-Фарабидің ойларына тоқтала кетелік.

Ойшылдың тұжырымы бойынша, оқытушы оқыту мәдениетін өз еркімен, ешқандай міндетсіз бойына сіңіру қажет. Жалпы оқытушы тұлғасы келесідей ғылыми және моралдық талаптарға сай келуі керек: өзінің мамандығы бойынша жоғары деңгейдегі білімді, көрсетуге болатын құбылыстарды оңай көрсете білетін, өзі білетін білімді басқаларға тоқи білетін, түрлі мәселелерге төтеп бере алатын тұлға.

Ал оқушы болса мынадай қасиеттерге ие болуы тиіс: білім концепцияларын түсіну қабілеті, оны қабылдау қабілеті және сол концепцияларды түсіндіре алу қабілеті.

Сонымен қатар, әл-Фарабидің пікірінше ізденуші әрқашан білім алуға құштар, басқаға кө-

ңіл бөлмей тек білім алуға бағытталған тұлға. Себебі оқу немесе білім алу ұзақ уақытты талап ететін дүние.

Әл-Фараби білім беру мәні, оның қатысушыларының негізгі қасиеттерінен бөлек білім беру пәндері тізіміне де ерекше мән берген.

Әр кезеңде өз мақсатына жету үшін білім беру белгілі бір бағдарлама арқылы жүзеге асуы тиіс, яғни білім беру кезектілігі болуы керек. Әл-Фараби білім беруде бағдарлама құрылымын жеке тұлғаның өз ұлты мәдени құндылықтарын игеруге, ал екінші жағынан, өз сезімдерінің шарықтау шегіне, кемеліне жеткізуге септігін тигізетін білім берудің маңызды бөлігі ретінде қарастырған. Осындай түсінікпен әл-Фараби ғылым салаларын тек жіктеп жүйеге келтіріп қана қоймай, мұсылман философтарының ішінде ең алғашқы болып оларды білім беру мақсатымен жіктеуге көңіл аударған. Оның «Ғылымдарды жіктеу» атты трактаты тікелей білімді игерудегі осындай жіктемені қарастырады [8].

Ұлы ойшылдың пайымдауынша, білім берудің бастамасы ретінде тілден және оның құрылымынан бастау алу керек. Жалпы тілдерді меңгерген тұлға басқа ғылым салаларын үйренуге бастама ашады.

Ойшылдың тілге үлкен мән беруін, оның түрлі мәдениеттермен қоғамдарды салыстыруға септігін тигізген бірнеше тілдерді меңгеруінен аңғаруға болады.

Тілдерді үйренуден соң білім беру бағдарламасы – логиканы үйренуге бағытталуы тиіс деп санады. Себебі, араб тіліндегі ‘logic’ (mantiq) түсінігі сөз бен интеллектуалды үрдістерді біріктірген, сондықтан ойшылдың ойынша, тіл үйрену адам санасын күрделі біліми дәрежеде жұмыс істеуге бастама деп танылды.

Білім беру бағдарламасының келесі құрылымдық бөлшегі математикаға тоқталады. Әл-Фараби теориялық ғылымдардың алғышарты ретінде арифметиканы меңгеру қажеттілігін атап өткен: ‘Кімде-кім теориялық шығармашылықты үйренгісі келсе, сандардан, өлшемдерден бастауы тиіс, себебі бұл жүйелер оптикалық, астрономиялық, табиғи ғылымдардың барлығына тән құрылғылар. Математиканы ойшыл бірнеше түрлерге бөліп қарастырған: сандар (арифметика), геометрия, ғылыми астрономия, музыка, динамика мен құрылғы-машиналар ғылымы.

Осындай нақты ғылымдардан соң теология мен метафизика, одан кейін саяси ғылымдар, құқық, академиялық теология бағдарламада қарастырылады. Қысқаша айтқанда, әл-Фарабидің білім беру бағдарламасы мынадай ғылым

салаларының топтарынан құралады: тілдер ғылымы, логика, математика, жаратылыстану ғылымдары, теология, саяси ғылымдар, құқық пен академиялық теология.

Дегенмен, әл-Фараби **философияны барлық ғылымдар атасы** деген тұжырымға тоқталған. Себебі, бұл ғылым барлық адамзат басқарылатын себептердің білімі ретінде түсіндірілген. Философия құбылыстардың ең жақсысын ең жақсы жолмен зерттеуге мүмкіншілік береді, сонымен қатар, ол бақытқа бастар жол. Әл-Фараби өзінің «Философияны үйренуге дейінгі алғышарттар туралы» трактатында философияны меңгеруге дейін тоғыз түрлі әрекет талап етіледі делінген және олар Аристотельдің еңбегіне негізделіп анықталған. Олар:

1. Философия ғылымындағы барлық мектептер атауларын білу.
2. Аристотельдің әр кітабының негізгі мақсаттарын меңгеру.
3. Философияны үйренуге негіз болған ғылымды игеру.
4. Философияның негізгі мақсаттарын жетік білу.
5. Философияның кемеліне жету мақсатындағы тұлғаның соған жету жолдарын білу.
6. Аристотельдің әр кітабындағы тілдерді жетік меңгеру.
7. Аристотельдің өз кітаптарына түсініксіздіктерді қосу себебін білу.
8. Философияны меңгерген тұлғаның қандай жағдайда болатынын анықтау.
9. Аристотельдің әр кітабын үйренуге қажетті нәрселерді білу [6].

Әл-Фарабидің ілімдері дүние жүзінде философия мен білім берудің антикалық кезеңнен ортағасырлық кезеңге өтуі мен заманауи кезеңге сіңісуінің бейнесі болып табылады. Уақыттың өтуімен ғылымның жаңа жетістіктерінің пайда болуына қарамастан, әл-Фараби мұрасының маңыздылығы күннен-күнге артуда. Білім беру мен тәрбиеде қазіргі таңға дейін ұлы ойшылдың ілімдерінің элементтерінің қолданылуы, оның ішінде, білімнің негізінде әлі күнге дейін тілдер мен математиканы үйрену қажеттілігі, білім берудің тәрбиелеусіз, ал тәрбиелеудің білім берусіз жүзеге аспайтындығы соның айқын дәлелдері екені сөзсіз.

Әл-Фарабидің дидактикасында «Музыканың ұлы кітабы» еңбегінің алатын орны үлкен: бұл еңбек музыка сияқты аса қиын да күрделі ғылымды методикалық жағынан шеберлікпен қиюын тауып құрудың қазіргі күнге дейін мәнін жоймаған тамаша үлгісі болып табылады.

Автордың дидактикалық үлкен бір жаңалығы бұл оқулыққа музыка ғылымының методологиялық, методикалық, тарихи мәселелерін қамтыған үлкен кіріспе тарауын беру болып табылады [9].

Әл-Фараби жалпы қауым мүшелерін, оның ішінде, әсіресе жастарды оқыту, тәрбиелеу процесінде «қатты әдіс» пен «жұмсақ әдісті» ұйымдастырып қолдануды талап етіп, ол былай дейді: *«Мұғалімдік еткен адамның оқыту әдісі тым қатал болмасын және тым босаң да болмасын. Егер де оқыту тым қатты, үнемі ызғармен болса, онда оқушылар мұғалімін жек көретін халге жетеді. Егерде өте босатып жіберетін кішіпейілділік болса, онда оқушылар тарапынан мұғалімді кем санау, менсінбеу, оның ғылымына жалқау қарау қаупі туады»*. Бұл күні бүгін де күшін жоймаған педагогикалық қағида. Шынында, ойды әр нәрсеге бөліп, жеңілтекке салыну, денсаулықты күтпеу ғылымды игерудің, білім алудың дұшпаны деген өте орынды пікірмен келіспеуге болмайды.

Әл-Фарабидің дидактикасында оқытудың екі негізгі формасы бар: біріншісі, зеркер шәкірттерге арналған дәлелдеу, абстракциялық қиялдау жәрдемімен сендіру, көз жеткізу; екіншісі: орташа оқушыларға арналған көрнекілік, яғни бейнелеу. Сендіру, көз жеткізу әдісі, біздіңше, қазіргі жай әңгіме эвристикалық әңгіме, дәріс, проблемалы оқыту әдістеріне жақын келеді. Әл-Фараби осыған байланысты практикалық өнер, қол өнерін үйрету методикасы мәселелеріне де тоқталып, мұнда ауызша сабақты шәкірттің жаттығу, машықтану әрекеттерімен ұштастыра жүргізуді ұсынады.

Бұл түсініктемелерде ежелгі авторлардың ғылыми еңбектерінің маңызын өндеп, жөндеп, ықшамдап түсіндіріп, көпшілік оқушы қауымға оқып түсінуге ыңғайлы методикалық түрге келтіреді.

Әбу Насыр әл-Фараби ғылымы фәлсафа, логика сияқты салаларының ірге тасын қайта қалаған, әр ғылым саласын жеке пән ретінде игеру жағын көтере отырып олардың мәнін айқындап, мазмұнын ажыратуға тырысқан. Әуез жайлы да күрделі зерттеулер жүргізген, математика үлкен жаңалықтар ашқан, астрономия кесек-кесек еңбектер қалдырған, физика ғылымында тың ойларымен байытқан. Жаратылыстану ғылымының медицина, химия, минералогия секілді аса маңызды салалар бойынша күні бүгінге дейін мәнін жоғалтпаған еңбектер жазған. Көне грек оқымыстыларының пікірлеріндегі озық қағидаларды талдаған [10].

Әл-Фараби өздігінен оқып жетілген ғалым. Ол ең алдымен грек ғылымын, оның

фәлсафасын, әсіресе ұстазы Аристотельдің еңбектерін қызығып оқыған. Біз әл-Фарабидің алғашында фәлсафашы ретінде танылғанын білеміз. Оның фәлсафалық еңбектерінің басым көпшілігі грек ғалымдарының, әсіресе Аристотельдің мұрасын зерттеуге арналған. Әл-Фараби Аристотельдің «категория», «Бірінші және екінші аналитика» сияқты фәлсафалық және логикалық шығармаларына түсіндірмелер жазған. Сондай-ақ өзі де «Кемеңгерлік меруерті», «Ізгі қала тұрғындарының көзқарасы», «Мәселелердің түп мазмұны», «Ғылымдардың шығуы», «Бақытқа жету» сияқты т.б. көптеген трактаттар туындатқан.

Әбу Насыр әл-Фараби ғылымның фәлсафа, логика сияқты салаларының іргетасын қайта қалаған, әр ғылым саласын жеке пән ретінде игеру жағын көтере отырып, олардың мәнін айқындап, мазмұнын ажыратуға тырысқан.

Әуе жайлы да күрделі зерттеулер жүргізген, математика саласында үлкен жаңалықтар ашқан, астрономия жайлы еңбектер қалдырған, физика ғылымын да тың ойлармен байытқан. Жаратылыстану ғылымының медицина, химия, минералогия секілді аса маңызды салалары бойынша күні бүгінге дейін мәнін жоғалтпаған еңбектер жазған.

Әл-Фараби — педагогика тарихында алатын үлкен орны бар асқан дидактик методист, ғұлама болған адам. Ғұламаның бұл саладағы мұралары сұрыптап, қазіргі педагогика ғылымының даму игілігіне пайдалану — абзал міндеттердің бірі болып табылады. Қазіргі таңда әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде Фараби мұраларын оқыту қолға алынуда, бұл дегеніміз Фарабидің ғылыми теориялық жетістіктерін оқыту интеллектуалды студент жастарды тәрбиелеуде маңызды орын алады.

Әдебиеттер

- 1 Кұл-Мухаммед М. Аль-Фараби. – Алматы: Аруна, 2007. – 96 б.
- 2 Тәжібаева Т.Л. Музей Аль-Фараби: наследия и преумножая // Вестник КазНУ. – 2011. – С. 89.
- 3 Ауданбек Көбесов. Әбу Насыр әл-Фараби. – Алматы, 2004. – 13 б.
- 4 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алматы, 1975. – С. 352-353.
- 5 Алтаев Ж. Қазақ халқының рухани мұрасы. – Алматы, 1997. – 67 б.
- 6 Абу-Насыр аль-Фараби. Добродетельный город: Философские трактаты. – Алматы: RS: Международный клуб Абая, 2014. – 504 б.
- 7 Көбесов А. Әл-Фарабидің ашылмаған әлемі. – Алматы, 2002. – 87 б.
- 8 Аль Джинди Назих Ахмад. Педагогическое наследие аль-Фараби: автореф.: 13.00.01. – М., 1991. – 26 с.
- 9 Көбесов А. Әл-Фарабидің дидактикасы // Қазақстан мектебі, 1988. – №11.
- 10 Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. – Алматы, 1992. – 456 с.

References

- 1 Kul-Mukhammed M. Al-Farabi. – Almaty: Aruna, 2007. – p.96
- 2 Tazhibayeva T.L. Museum of Al-Farabi: inheriting and multiplying // Herald of KazNU. 2011. p.89 //
- 3 Audanbek Kobesov. Abu Nasir Al-Farabi. Almaty, 2004th y., p.13
- 4 Al-Farabi. Social and ethical treatises. Almaty 1975th y., p. 352-353
- 5 Altayev Zh. The spiritual heritage of the Kazakh people. Almaty, 1997th y., p.67
- 6 Abu-Nasir Al-Farabi. The virtuous city:Philosophical treatise. – Almaty. RS: International club of Abai, 2014th y., – p.504
- 7 Kobesov A., The untold world of Al-Farabi. Almaty, 2002, p.87
- 8 Al-Dzhindi Nazikh Akhmad. The pedagogical heritage of Al-Farabi. Synopsis: 13.00.01. – M., 1991, – p.26
- 9 Kobesov A. Al-Farabi's didactics // The Kazakhstan school. №11. 1998.
- 10 Al-Farabi. Treatises on music and poetry. A., 1992, p.45

Tanabayeva A., Massalimova A.

The relevance of al-Farabi's social and ethical views in the modern world

At the end of the twentieth century, the world recognized and spoke about the globalization of human unity, universal interconnection and interdependence of nations and peoples. More and more we are using concepts such as the global community, global culture, values of universalism. It is logical to ask the question: What is globalization? Globalization is a kind of «world model», which means socio-economic, cultural and political realities of our time. But do we keep our moral values? How to be faster and better? Is it possible to be perfect? What criteria we should use to be perfect?

Heritage of Al-Farabi was and remains relevant in the modern era of globalization.

In this article, we considered the value and importance of the virtuous city, virtuous religion and a perfect man in the writings of al-Farabi and also in modern life with its specific development in global aspect.

Key words: Al-Farabi, philosophy, virtuous society, perfect man, religion, modernity, globalization.

Танабаева А., Масалимова А.

Әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық көзқарастарының қазіргі әлемдегі өзектілігі

XX ғасырдың соңында әлем ұлттар мен халықтардың өзара жаһандануы туралы айтып, оны мойындады. Біз жаһандық қоғамдастық ретінде әлемдік мәдениет, әмбебап құндылықтары ұғымдарын қолданып жатырмыз. Жаһандану дегеніміз не? Жаһандану «әлемдік модель», ол әлеуметтік-экономикалық, мәдени және саяси шындықтың бір түрі болып табылады. Бірақ біздің адамгершілік құндылықтарымыз сақталуда ма? Қазіргі уақытта жылдам және жақсы болу үшін не қажет? Кемел адам болу мүмкін бе? Қандай критерийлер бізді кемелдікке жеткізеді деген сұрақтар туындайды.

Әл-Фараби мұрасы қазіргі заманғы жаһандану дәуірінде өзекті болып қалууда.

Мақалада біз әл-Фараби еңбектерінде ізгілікті қоғам, дін және кемел адам маңыздылығын және қазіргі кемел адамды жаһандық контексте қарастырдық.

Түйін сөздер: Әл-Фараби, фалсафа, ізгілікті қоғам, дін, кемел адам, заманауилық, жаһандану.

Танабаева А., Масалимова А.

Актуальность социально-этических взглядов аль-Фараби в современном мире

В конце двадцатого века мир признал и говорил о глобализации человеческого единства, всеобщей взаимосвязи и взаимозависимости наций и народов. Все больше и больше мы используем такие понятия, как мировое сообщество, мировая культура, ценности универсализма. Вполне логично, что немедленно возникает вопрос: Что такое глобализация? Глобализация является своего рода «моделью мира», это социально-экономические, культурные и политические реалии нашего времени. Но сохраняем ли мы при этом наши моральные ценности? Как быть быстрее и лучше? Можно ли быть совершенным? Какие критерии мы должны использовать, чтобы быть совершенным?

Наследие аль-Фараби было и остается актуальным в современную эпоху глобализации.

В этой статье мы рассмотрели значение и важность добродетельного города, добродетельной религии и совершенного человека в трудах аль-Фараби, а также модель современного совершенного человека в глобальном аспекте.

Ключевые слова: Аль-Фараби, философия, религии, добродетельное общество, религия, совершенный человек, современность, глобализация.

THE RELEVANCE OF AL-FARABI'S SOCIAL AND ETHICAL VIEWS IN THE MODERN WORLD

Among the socio-ethical views of al-Farabi important place is given to the education of perfect personality. The problem of a man is at the center of his philosophical system. Man by nature is designed to perfection, according to the philosopher. The idea of human perfection is one of the sources of cultural and spiritual life-affirming ideas and concepts.

Abu Nasr al-Farabi spiritual rebirth of man saw through the formation of his virtuous. The notion of virtue thinker considered the highest values of the human. He saw virtue as a means of improving the morality of a man, and a virtuous characterizes everything that contributes to happiness. Appointment of ethics and philosophy regarded in helping a man in his moral improvement. These values help him achieve the highest perfection -happiness.

Pointing to the cause of bringing people together, al-Farabi emphasizes two important things: 1) because each needs the other, they are on an equal situation; 2) the activities of all people united in society to meet the needs of each, provides the basis for achieving excellence. So, according to al-Farabi, human society since the dawn pursues humane goals [1, 23].

Al-Farabi distinguishes three types of states: ignorant, collective, virtuous. The main place in the teachings of al-Farabi takes the virtuous characteristics of the city.

According to al-Farabi virtuous city means a perfect society, its social life is characterized by the principles of high morality.

To perform virtuous acts, noble deeds required a certain order in the community and a collaborative effort. The state is the instrument that establishes rules, conduct moral code, mobilizing its people to attain perfect happiness.

According to al-Farabi, «Virtues are of two kinds: ethical and intellectual. Ethical – is virtue of (soul), such as temperance, courage, generosity, justice. Second is the intellectual part (of the soul), such as wisdom, reason, intelligence, sharpness of mind, intelligence» [2, 270].

Al-Farabi drew a society of the future as a perfect and fair, in which freedom will prevail, universal equality, mutual respect: total wellbeing – to aspire to modern humanity.

According to al-Farabi, virtuous state (city) is impossible without freedom and equality, justice and mutual understanding. Residents

of the city come together and interact in order to protect and continue the good and perfect happiness, residents of such states are free to choose.

The predominant interest for the al-Farabi is the dispensation of the society in order to maximize the excellence of its citizens, the role and functions of the head of state in an ideal society. Political leaders – the virtuous ruler (ideal) of the city, according to al-Farabi, philosopher should be able to know the beginning of controlling nature and society, and to transfer this knowledge to the people in figurative symbolic, religious form. The governor – the chief member of the municipal association must possess exceptional perfection, the gift of prophecy, perform the function of «heart» in the mechanism of a complex social organism. Al-Farabi listed twelve innate qualities, which should have the first imam: health, intelligence, memory, vision, clear speech, love of knowledge, temperance in eating and pleasure, love of truth and hatred of lies, generosity of soul, justice and determination. Perfect ruler can establish laws and replacing him city rulers, if they are less perfect, but able to maintain the established order, must follow him.

Since the combination of these qualities in one person is a thing very difficult, he gave a shorter list of six qualities sufficient to maintain order in the state (city): to be wise, to be knowledgeable and storing in the memory of the laws, to be creative, to have insight and quick-witted, able word your guide to the implementation of laws, have the bodily strength. In the definition of the natural qualities of the ruler al-Farabi draws on Plato, but unlike him, who allowed to control only the representatives of the propertied, al-Farabi considered that the ruler can be any person prescribed as above mentioned.

For al-Farabi study of philosophy meant to comprehend the knowledge of teachers of divine wisdom, to include it in the context of improvement of the soul, for without the knowledge of intelligible beings, it can not be improved, and to transfer this knowledge chain «from teachers to students», equating thereby human knowledge. Philosophy, therefore, included in the educational process by virtue of their ability to comprehend higher forms, becoming a necessary condition for improvement of the soul through the transfer of knowledge, its creation and augmentation followers joint efforts of many people's body of knowledge. So in essence the philosophy of al-Farabi was educational and aimed at improving the rights, increasing its cognitive capabilities [3, 152].

To know the truth of life and science was an important moment of the philosophy of all time.

Medieval Islamic culture has opened the world a lot of the scientific knowledge of the world and the universe. According to al-Farabi, a man in search of truth reaches perfection, knows himself, defines moral principles. Moral and ethical values decorate mental personality. «Speak the truth and fair knowledge is certainly goodly» [4, 33].

Understanding of happiness is interpreted differently. The definition of happiness for each person revealed by different approaches and explanations. Happiness according to al-Farabi is a kind of perfection. «It is clear that happiness is among the benefits is the greatest blessing and among preferred things is the perfect goal towards which trends a man» [5, 3].

Following Plato, al-Farabi believed that the goal of any political association is committed to the realization of the natural aspirations of the people to happiness, understood as the achievement of the citizens «the highest good» and personal «perfection». In the spirit typical of the ancient traditions of approach to politics ethically Abu Nasr formulated his own understanding of happiness.

As it was noted by Kwame Gyekye, the word translated 'tolerance' is *musamaha* which ordinarily means 'generosity', 'liberality', 'leniency'. In using the word in an epistemological context, al-Farabi – in the name of philosophical theologians is suggesting that a more liberal attitude, in the sense of a less rigid approach, be adopted in the search for the universal premises in arguments involving theology, ethics and other inexact areas of human knowledge [6, 138].

Pointing to the important place of religion in the virtuous society, al-Farabi clearly indicated that religion is necessary for a particular group of people. He also specially noted the importance of a virtuous religion. Religion consists of two parts: the establishment views and determine the actions [7, 79].

Religion is necessary to facilitate the path towards good unenlightened masses. Just as raising children, we warn them against the evil influence, pointing to enjoyment, which will follow the abstinence, just as there are religious teachers in relation to the mass of people. But religious and symbolic props do not need a bold and decisive person who has mastered the truth [8, 49].

According to Charles E. Butterworth, in the Attainment of Happiness Farabi explains why it is so important for religion and political science to be based on a proper understanding of the universe. Only through an investigation of the things existing

in the universe is it possible to become aware of the ultimate perfection for which man has come into being (1969a, secs. 17-18). A theme running throughout Farabi's writings is that the terms philosopher, religious leader (*imam*), virtuous ruler, and law-giver all have one meaning. Or, as he explains (1969a: sec. 58), «they all finally agree by signifying one and the same idea.» Such an identity exists because of the fundamental harmony between virtuous religion and the political science which is subordinate to philosophy, that is to say, between religion and philosophy [9, 25].

As stated A.N. Nysanbaev: «Issues of education and enlightenment, the search for truth, the relation of philosophy and religion in the spiritual life of society, he connected with the issues of social transformation. The main role in this transformation played a transformation of the individual. In his numerous treatises the thinker reveals the essence and meaning of the moral perfection of a man. Achieving perfection by a person this is fundamental goal of his ethical views, and the perfect man – the owner of high moral qualities is the central subject of political and legal transformation of society» [10, 180]. The main motive of any religion – faith in God, in the supernatural. Calling religion «psychological arsenal of the culture» S. Freud wrote that the religious ideas in people's eyes are the «most precious treasure of culture, the supreme value, what it can offer to its members, far more than all the arts and skills, allowing to open the bowels of the earth, to supply humanity food or to prevent a disease. People say that life will become unbearable if religious concepts lose for them the value they attribute to them» [11, 109].

Thinking man's strength due to its dominant position is able to organize and discipline the natural instincts and passions of a man. It has a selective ability, determines the value-rational approach to things. Thus, the reasonableness of a person secured his freedom, a reasonable choice, initiative self-conscience, independent decision [12, 120].

Globalization and formation of a «model» of a civilized man

There are many definitions of globalization process. In summary, we give the following definitions of globalization:

Globalization is a process of interaction and integration among the people, companies, and governments of different nations, a process driven by international trade and investment and aided by information technology. This process has effects on the environment, on culture, on political systems, on economic development and prosperity, and

on human physical well-being in societies around the world [13].

Globalization can usefully be conceived as a process (or set of processes) which embodies a transformation in the spatial organization of social relations and transactions, generating transcontinental or interregional flows and networks of activity, interaction and power.

It is characterized by four types of change:

- First, it involves a stretching of social, political and economic activities across political frontiers, regions and continents.

- Second, it suggests the intensification, or the growing magnitude, of interconnectedness and flows of trade, investment, finance, migration, culture, etc.

- Third, the growing extensity and intensity of global interconnectedness can be linked to a speeding up of global interactions and processes, as the evolution of world-wide systems of transport and communication increases the velocity of the diffusion of ideas, goods, information, capital, and people.

- Fourth, the growing extensity, intensity and velocity of global interactions can be associated with their deepening impact such that the effects of distant events can be highly significant elsewhere and even the most local developments may come to have enormous global consequences. In this sense, the boundaries between domestic matters and global affairs can become increasingly blurred [14].

Thus, globalization – an objective process that defies any and all nations and peoples, which requires the definition of modern development trends, search for answers and solutions to the problems of the global crisis. We emphasize that the possible consequences of globalization as yet poorly understood, in this regard, you must prominently mark: features, advantages and disadvantages, contradictions and factors of globalization.

The peculiarity of modern globalization processes is as follows:

- a) globalization happens as a process of modernization, or rather Westernization, the planting of the living standards of the West to other nations. In turn, Westernization, influencing the attitudes of people, transforming the consciousness of people, cultivate negative qualities, such as consumerism, self-centeredness, social indifference;

- b) the dominance of their own local interests. Subjects of International Politics and Economics act solely on the basis of its national interests, without taking into account the consequences of the higher-level system;

c) cultural pluralism became a distinct feature of the international community. Resisting globalization processes, countries seek to maintain internal diversity and originality of their cultural traditions. Cultural differences are much more pronounced than before.

c) the communication of numerous political, cultural and, in particular, economic agents actually united the world, but so far this has not happened awareness resulting integrity.

Describing the positive aspects of globalization, emphasize that strongly developing economic sphere, mobilized the world market, introduced the values and traditions of economic liberalism, increased adaptability to scientific and technical and other innovations, formed a large-scale socio-economic, political, informational, multicultural space. The negative side of globalization is marked excessively strict requirements to the level of development of the states that have distinct historical fate and culture. Degrades national traditions, the exacerbation of conflicts, increased competition for influence in energy, population, food and environmental sectors. There are mutated forms of dependence – economic, technological, political, ideological, religious, civilizational.

Benefits of Globalization:

- Humancentrism
- The relationship of cultures
- Planetary informatization
- Manageability of world community

Disadvantages of globalization:

- Absolutization of Westernization
- The split of civilizations
- Strengthening economic differentiations
- Socio-demographic gap
- The worsening ecological situation
- Strengthening the social and cultural differentiations

- The exacerbation of civilizational conflict
- Cultural unification [15, 68-77].

To implement the items mentioned in the first place should carefully consider the factors influencing the process of socialization in the conditions of modern civilization, namely:

1. Economic processes. The introduction of a market economy led to increasing urbanization, unemployment, hard working conditions, and competition.

2. Changing social structure; social differentiation. Economic inequality causes social heterogeneity of people, population differentiation.

3. Changes in social roles, the institution of family crisis.

4. The level of education of educators and teachers educators. Civilizational processes dictate their conditions to be today have a broad outlook, higher education, erudition, to be highly educated, intellectual, esthete, master modern means, the latest learning technologies.

5. Influence of the media, film and television. Our time – the era of electronic communications. Dramatically reducing the direct interaction, media, TV, radio, telephone, however, ensure the functioning of society. In this regard, increasing their importance as a secondary social institutions as a source of information and human knowledge about ourselves, about the world, as a factor in the formation of a mature personality worldview.

Therefore, designing a «model» of the modern person, we can identify such parameters or measurement of a civilized man, as:

1. The spiritual and moral qualities of personality, humanism.
2. High adaptive capacity to the conditions of existence. Openness to innovation.
3. Pluralism. Tolerance for other people. Respect for the dignity, regardless of his social status.
4. Commitment. Punctuality. Accuracy. Saving time. Action and planning.
5. Intelligence. The high value of education and training.
6. Self-confidence in justice.
7. Aspiration into the future.

Conclusion

Address to the teachings of Al-Farabi leads to the conclusion that his social and ethical views and ideas become more relevant in a creation of a civil society, establishing the principles of consent and consensus. In this context, social and ethical views and ideas of al-Farabi can be a valuable source for the spiritual education of the younger generation. Noting his great contribution to the development of world history, political thought and culture, and the need to explore the great philosopher-thinker rich heritage with a view to the development of cultural heritage past as the most important link for social progress and humanism.

According to al-Farabi, ethics, metaphysics and politics are closely linked. He thinks about the virtuous city as a place where citizens can reach their intellectual and moral perfection.

Al-Farabi in his conception of the perfect state developed such deep ideas like the harmony and perfection of a man, education, moral purification and the attainment of happiness, rationalism, reason,

humanism, the glory of knowledge. The ideas of al-Farabi continue to live nowadays. In today's world in which the global nature brings people together in

one big community, the principles of morality and spirituality come to the fore, demanding from us a great education, professionalism and perfection.

References

- 1 Taukelev A.N., Sapargaliev G.S. State-legal views of al-Farabi. Science. – Alma-Ata, 1975. – 101 p.
- 2 Al-Farabi. Aphorisms of a statesman // Selected treatises.
- 3 The world of values of al-Farabi and axiology of the XXI century. Book I. – Almaty, 2006. – 266 p.
- 4 Al-Farabi. Social and ethical treatises. – Alma-Ata, 1973.
- 5 Al-Farabi «Attainment of Happiness» in the book «Socio-ethical treatises». – Almaty: Nauka, 1973.
- 6 Kwame Gyekye. Al – Farabi on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians // Journal of the history of Philosophy. – Volume 27, Number 1. – January 1989. – P. 135-143.
- 7 Alimzhanov A. Compilers: Auezov M.M., Tayzhanov B.K. / Social Editor: A.Kh.Kasymzhanov. Return of the Master. The life and works of Farabi. – Alma-Ata: Zhazushy, 1975. – 200 p.
- 8 Kasymzhanov A.Kh. Thinkers of the past. Abu Nasr al-Farabi. Center «Al-Farabi» at Al-Farabi Kazakh State University. – Almaty, 1997.
- 9 Charles E. Butterworth. Ethics in Medieval Islamic Philosophy // The Journal of Religious Ethics. – Vol 11, No. 2 (Fall, 1983). – P. 224-239.
- 10 Nysanbaev A.N. The spiritual heritage of the past and the development of civil society in Kazakhstan. – Almaty, 2002.
- 11 Freud S. The Future of an illusion. Twilight of the Gods. – M., 1990.
- 12 Satybekova S.K. Humanism of Al-Farabi. Nauka. – Alma-Ata, 1975. – P.142.
- 13 <http://www.globalization101.org/what-is-globalization/>
- 14 <https://www.polity.co.uk/global/whatisglobalization.asp>
- 15 Los B.A., Kasuk A. A. Policy for sustainable development of civilizations: the mechanism of global process management: textbook. – M.: VPO Moscow State Linguistic University, 2012. – P.226.

Фролов А.А.
**Альтруизм сквозь призму
философии и религии**

Никто не может подвергнуть сомнению, что альтруизм сегодня выступает неким «лозунгом» современной этики. Тем не менее, вопрос о том, как привести людей к практическому применению принципа альтруизма в реальной жизни, остается открытым. Если разобраться в эволюции понятия «альтуризм», фактически уходящего корнями в традиционную религиозную практику милосердия и сострадания, то станет ясно, что в этом процессе немалую роль способно сыграть именно религиозное чувство. Статья повествует о коннотации и практике понятия «альтруизм» в современном мире, говорит о необходимости и важности альтруистического отношения к миру и человеку. На основе анализа идей восточных и западных мыслителей проводятся важные параллели между мышлением религиозного и светского плана, на основе которых становится ясно, что альтруизм может и должен культивироваться не только светскими людьми, но и глубоко религиозными.

Ключевые слова: альтруизм, «Эго», императив, «Суфизм», Коран, эпоха Просвещения.

Frolov A.A.
**Altruism through the prism of
philosophy and religion**

Nobody can ever doubt that altruism is a watchword of the modern ethics. Yet, the question about how one can have people living in accordance with the principle of altruism remains unanswered. If we betake ourselves to analyze the very evolution of the «altruism» notion, the roots of which go deeply into the traditional religious practice of mercy and compassion, it will become quite clear that it is the religious sentiment that can play very notable a role as far as living up to altruistic ideals is concerned. The article also tells about the connotation and practice of the «altruism» notion in the modern world as well as stands up for the necessity and importance of altruistic attitude toward man and the universe. By the way of analysis of the Western and Eastern thinkers, important parallels are drawn between the religious and secular ways of thinking, making it evident that altruism can and should be cultivated not only by people of the secular mindset, but those who are deeply religious, too.

Key words: altruism, «Ego», imperative, «Sufism», Qur'an, the Enlightenment Age.

Фролов А.А.
**Альтруизм: философия мен
дін призмасынан бір көзқарас**

Альтруизмді қазіргі этиканың лозунгі екендігін ешкімнің теріске шығара алмасы аян. Солай бола тұра, бүгінгі адамдарға альтруизм принципін қай жолмен жүзеге асыра аламыз деген сұраққа әлі де толыққанды жауап берілген жоқ. Тарихи негізі тұрғысынан мейірімділік пен қамқорлықтың дәстүрлі діни практикасына байланысты болып табылатын альтруизм түсініктің эволюциясына үніліп қарасақ, альтруизмді жүзеге асыру барысында діни сезімнің неғұрлым тиімді әрі әсерлі екендігі өз-өзінен анық болады. Мақала альтруизм түсінігінің өткен мен қазіргі заманда қалай түсініліп жүзеге асырылғандығы туралы ой-пікір түйіп отыр. Әр адамның өзге адамдар мен бүкіл әлемге альтруизм сезімімен қарау қаншама маңызды екенін түсіндіріп жатыр. Шығыс пен Батыс ойшылдарының пікірлерін талдауға салып, альтруизм туралы зайырлы және діни түрде ойлау барыстары арасында маңызды ұқсастықтардың жиынтығы көрсетіліп отыр. Салыстырмалы әдіс арқылы альтруизмнің тек қана зиялы қауым емес, бойларын тереңдеп дінге алдырған жандар тарапынан да жүзеге асырылуы мүмкін болмақ түгіл, тиіс екендігі анықталып отыр.

Түйін сөздер: альтруизм, «эго», императив, «суфизм», Құран, ағарту заманы.

**АЛЬТРУИЗМ СКВОЗЬ
ПРИЗМУ
ФИЛОСОФИИ
И РЕЛИГИИ**

Никто не может подвергнуть сомнению, что альтруизм сегодня выступает неким «лозунгом» современной этики. Стандартное толкование этого слова, являющегося производным от латинского «alteri» («другие люди», «некто иной»), включает в себя такие понятия, как «бескорыстная забота о других людях; антоним понятия «эгоизм». Профессор религиоведения Рональд М. Грин отмечает: «Мы знаем, что скромность и бескорыстие есть сама суть высокой нравственности» [1, с. 181]. С точки зрения Дж. Озинги, профессора политических наук в Университете Окленда, альтруизм есть «просто-напросто делать для других что-то, что обходится вам в копейку; корыстолюбие же есть делать для себя что-то, что обходится другим в копейку» [2, с. xvi]. Стало быть, в этой статье мы не будем входить в сложные дебаты касательно того, является ли «альтруизм» сам по себе логически состоятельным термином, ведь сама готовность отдавать во имя других есть некий показатель невозможности *чистого* альтруизма («альтруизм» как понятие должно нести смысл «другие люди» и вообще не нести смысловой нагрузки в плане «Эго» того человека, что совершает альтруистический акт). С точки зрения чистой логики ясно, что мы должны, дабы понять смысл чего-либо вообще, идентифицировать себя как «независимые деятели»; именно это и есть то, что отличает нас от животных, не способных отличать собственное «Эго» от окружающих предметов, и не способных, соответственно, использовать логику. Также мы не будем заниматься проблемой того, получает ли альтруист какое-либо внутреннее наслаждение и не подрывает ли он тем самым свое изначальное намерение «думать только о благе других» (эту идею всегда подчеркивал известный английский философ Томас Гоббс (1588-1679)). Для Гоббса, если вы, скажем, поможете попросить, то сделаете это только ради того, чтобы избавить себя от нелицеприятного созерцания беды другого человека [3, с. 15]. Для того чтобы остановить подобного рода дебаты, будет достаточно придерживаться вышеупомянутого значения термина «альтруизма». Скорее, целью этой статьи будет пролить свет на исламское понимание альтруизма с той точки зрения, что любой альтруизм есть «творение добра на пользу другим и в убыток себе», а также выяснение, являются ли светское и рели-

гиозное понимания «альтруизма» взаимоисключающими.

Прародителем термина «альтруизм» считают французского мыслителя Огюста Конта (1798-1857), являющегося основателем современного позитивизма и, тем самым, одним из главных фигур современной науки. Как он писал: «Любое существо, будь оно человеческим или животным, любя только себя, и живя, в действительности, только ради себя, уже по факту этого своего поведения обречено провести свою жизнь то в отупляющих приступах невежества, то под натиском неконтролируемого возбуждения» [4, с. 565]. «Альтруизм» был частью его грандиозного проекта совершенного нового миропонимания, которое он предусматривал для всего человечества, проекта «Религия великого существа, Человечества», согласно которому принцип философского рационализма принимался как достаточный для того, чтобы снабдить человечество всем возможным материальным прогрессом и физической силой без какого-либо отношения к религиозным институтам, в течение долгих веков почитаемых всеми людьми. Для него христианские организации уже не могли удовлетворить реальные потребности человечества в сколько-нибудь соответствующей форме. Более того, для него религия в любом своем проявлении и как наиболее аутентичная философия жизни устарела и должна была быть заменена позитивистской наукой, вершинным проявлением которой станет «рациональная этика». Общество не может существовать без этики, этика же не может существовать без того, чтобы не контролировать в самом жестком виде все наши эгоистические устремления. С этой стороны, личность человека должна быть «расплавлена» в желании жить во имя других. К сожалению, Конт, не проявляя вообще никакой симпатии к индивидуализму, перешел в иную крайность, ибо долг перед обществом в его философии получил приоритет над любыми, даже самыми естественными проявлениями индивидуальных предпочтений и желаний. Соответственно, любые «попытки» индивидуальных потребностей – будь они выражены в таких невинных формах, как поддержание здоровья или психологического благополучия – всегда должны быть проверяемы на предмет соответствия требованиям чего-то более важного и всеохватного – государства и общественных интересов [5, с. 139].

Еще одним выдающимся мыслителем той эпохи был Иммануэль Кант (1724-1804), который разработал свое собственное понимание

альтруистических действий, которые, в самой своей сути, были близки к контовскому отношению. Хотя он не использовал слово «альтруизм» в своих работах, для него в плане этики наиболее ключевым понятием выступает концепт «морального закона», определенного только нашим разумом и не имеющего связи с какой-либо религиозной традицией. Этот «закон» универсален по своей природе и осознается разумом, а не сердцем. В то же время следование ему довольно тяжелое дело. Согласно ему, «Я никогда не должен действовать кроме как в таком ключе, когда принцип, руководящий моим действием, может стать универсальным законом (над всеми людьми)» [6, с. 67]. Кант полагал, что мы сможем управлять собой только посредством силы нашего интеллекта и будем, тем самым, ответственны за все наши действия – в частности, за то, что мы будем потакать своим животным инстинктам или слишком сильно потворствовать своей эмоциональности; для него все эти действия не происходят из категорий нашего рассудка и, по сути, «вне закона». Все наши обязанности есть проявления того закона. Для того чтобы сделать этот вопрос яснее, мыслитель приводит иную формулировку «закона»: «действую таким образом, что ты будешь обращаться с человечеством – будь последнее представлено самим тобой или иным человеком – как с «целью-в-самой-себе», и никогда – как с неким средством достичь иных целей» [6, с. 91]. Согласно этому подходу, перед тем, как начать делать что-либо, мы должны определить, что произошло бы, будь наше действие применено по отношению ко всему человечеству. Если наша совесть убеждает нас, что действие будет одинаково полезно в обоих случаях, то оно соответствует «моральному закону» и морально приемлемо; если же не соответствует, то это означает, что оно будет лишено любого достоинства. Например, обстоятельства сложились так, что мы должны дать показания в суде против нашего родного брата. Человеческая слабость может легко возбудить в нас желание солгать и тем самым вывести нашего родственника из затруднительного положения. Но если мы порядочны настолько, чтобы не забывать о Моральном Законе Канта даже в столь критическое время, мы осознаем, что наши ложные показания могут принести вред истцам нашего брата, и что поступить подобным образом будет означать, что мы поставили во главу угла благополучие нашего брата, но не то, что мы должны были воспринять как самое важное – установление истины и справедливости. К тому же, мы

никогда не захотели бы, чтобы наши ложные показания стали законом, обязательным для исполнения всему человечеству, ибо сие приведет к полному исчезновению доверия среди людей и погрузит людской мир в хаос. Согласно Канту, люди слишком умны для того, чтобы заниматься подобными вещами, которые, по сути, не приносят вреда никому, кроме них самих. Таким образом, Моральный Закон – будучи использован перед началом какого-либо действия как некий эвристический механизм, избавляет нас от ошибочных склонностей, свойственных нам как людям, а также являет нам идеально объективную оценку человеческих взаимоотношений, которые свойственны нам как обладателям и интеллекта, и воли выполнять суждения этого интеллекта. Какой бы абстрактной не была природа этого закона, он очень важен с той стороны, что позволяет нам дистанцировать себя от тех негативных помыслов/позывов нашей человеческой натуры, которые в противном случае остались бы незамеченными. Кроме того, благодаря нему мы становимся активными и способными совершать полезные для других действия [7, с. 13]. Другими словами, благополучие других людей в том свете, в котором оно предстает перед нами через призму Морального Закона, должно руководить нами, но не наша корысть. И тем не менее, капризы и пристрастия окружающих людей, многовековые традиции и недостаток чувства очевидной истинности окончательных выводов в философии нашей жизни вполне может отвлечь нас от необходимости быть предрасположенными к альтруизму и состраданию. Более того, не всех людей можно логически убедить быть альтруистичными в одинаковой мере. Очевидно, что огромное количество людей для того, чтобы настроить себя на «одну волну» с Кантом, скорее всего, будут вынуждены пройти через длительный процесс нравственного само-совершенствования, постоянного выполнения позитивных дел и поэтапного «впитывания» в себя мудрых советов других. Кроме того, множество людей не будут придерживаться результатов своих собственных логических выводов о необходимости быть альтруистичными. В конце концов, все мы знаем, что наша человеческая природа не очень-то способствует беспристрастному отношению к любому отдельно взятому человеку – если мы и можем быть альтруистами по отношению к дорогим нам людям, это не значит, что мы будем таковыми и ко всем другим. Кроме того, развне не будет готовность к самопожертвованию, что является центральной чертой альтруизма, иметь какие-то границы, дойдя до которых, мы должны будем остановиться и передать бразды правления делами нашим эгоистическим устремлениям? Ведь, как бы то ни было, чтобы предоставить кому-то что-то, мы нуждаемся, по крайней мере, в личном благополучии и, таким образом, в некой разумной доли чувства собственного достоинства [8, с. 186-193]. «Если мы настолько «альтруистичны», что оказываемся неспособными развиваться и выражать себя правильно, то мы становимся неспособными давать другим то, что они хотели бы получить от нас больше всего» – отмечает американский философ-политолог Джин Хэмптон [8, с. 187]. Эти идеи философов Ренессанса и Просвещения как зеркало отражали популярную в то время и практически неограниченную веру в способность человека достигать успеха практически во всех сферах жизни посредством интеллекта и личной инициативы – в противоположность тотальной подчиненности умов и сердец жителей средневековой Европы диктату церковных организаций и традиционного образа жизни.

Очевидно, что О. Конт как основатель «позитивистского» научного мировоззрения сыграл огромную роль в том, как мы воспринимаем вещи сегодня. То же самое можно сказать об И.Канте, который – хоть и будучи интерпретирован разными людьми по-разному – был и остается главным бустером агностицизма среди мыслителей западного мира в том, что касается веры в Бога. Но действительно ли человечество, начиная с античности и заканчивая эпохой Конта, не обратило внимание к той острой потребности в альтруизме, что испытывается всеми нами? Конечно же, нет. Причиной, по которой люди не размышляли над альтруизмом, было... отсутствие понятия «эгоизм»! Именно религиозность, столь характерная для средневекового жителя, была той причиной, по которой самопожертвование и бескорыстие – по крайней мере, в рамках общих культурных ареалов – были самыми обычными ценностями. Именно то понятие «эгоизма», что впервые детально разработал Томас Гоббс, вызвало мощную реакцию со стороны других рационалистических и не всецело религиозных мыслителей и заставило их разработать светское понятие «бескорыстия» (англ. «selflessness») или «анти-эгоизма» – процесс, что в итоге увенчался изобретением слова «альтруизм».

Да, именно Гоббс попытался первым провести резкое и четкое разграничение между позитивными (альтруистичными) и негативными (эгоистичными) устремлениями человеческой

натуры. В своем «Левитане» он отмечает, что альтруизм вообще невозможен, ибо мы, по своей природе, обладатели сильнейшей склонности навязывать свою волю другим. Для него человеческая природа «по сути индивидуалистична, анти-социальна, склонна к конкуренции и агрессии» [9, с. 50]. В то время как альтруизм склонен объединять людей и видеть в них сходство, считая, что все вещи (в том числе и человеческая душа) во Вселенной по факту своего существования несут внутри себя какое-то добро (являя собой проявление «единства всех вещей и разщепления дихотомии «я-другие» как некой иллюзии» [10], Гоббс видит между человеческой природой и добротой вселяющую ужас пропасть. Все это заставляет говорить о «борьбе за власть», заглатывающей все общество. Именно из-за подобного зловещего состояния дел вытекает необходимость социальных договоров и пактов – необходимость, что, в конечном итоге, выполняется бездушной государственной «машиной». Только так эгоистическая склонность наших душ дает возможность людям жить друг с другом с определенной взаимной пользой. Хотя в этой ситуации индивидуальные устремления человека подавлены, наши эгоистические устремления хотя бы частично удовлетворяются, и воцаряется относительное благополучие. С помощью этого мы получаем, как отмечает Гоббс, «наибольший простор для действий в этом переполненном мире» [11, с. 4]. После Гоббса, около одного века целая группа английских философов (Шафтесбери, Хатчсон, Балтер и др.) пыталась показать, что природа человека не настолько эгоистична! Тем не менее, они так и не сумели разъяснить суть дуалистической (альтруизм-эгоизм) природы человека. Хартли (1705-1757) и Милль (1806-1873) отмечали, что эти две склонности наших душ могут быть соединены воедино ассоциативным путем – мы можем быть эгоистами, стремясь помочь другим людям (как и говорил Гоббс), но в то же время наши мысли и идеи со временем начинают все больше и больше концентрироваться на благополучии других, и мы начинаем считать главным объектом нашего внимания *их*, а не самих себя [11, с. 6]. Джереми Бенсам (1748-1832) придерживался так называемой «количественной точки зрения», по которой из-за способности нашего сознания воспринимать вещи «зеркально», мы можем видеть других людей как представителей нашего собственного духовного мира; таким образом, счастье как можно большего количества людей становится причиной постепенного роста

нашего собственного счастья, а ведь именно достижение счастья есть – по мнению Бенсама – главный мотив, управляющий нашим поведением. Адам Смит (1723-1790) считал, что симпатия играет огромную роль в наших жизнях, ибо мы не можем оставаться безучастными к страданию или счастью других. Для него разделять чувства с другими или, более того, идентифицировать себя с другими есть позитивное действие, что заряжает энергией и приводит к благополучию максимального количества индивидуумов [11, с. 7].

Исламское решение проблемы альтруизма призывает людей видеть все отражением священного, божественного единства бытия. Нет никакой причины быть эгоистом, когда Божественное Присутствие настолько превалирует над существованием чего-либо еще, что любое заявление человека о том, что он, дескать, существует независимо от этой Божественной Реальности, не подлежит даже рассмотрению. С другой стороны, относительная степень существования все еще может быть приписана человеку в той мере, в какой существуют его *обязанности* перед сверх-существом Бога. В этом плане главной такой обязанностью выступит его интеллектуальная и духовная любовь к подлинному истоку всего и вся и его готовность пожертвовать самой идеей его автономного существования во имя созерцания Божественного Единства вне рамок и ограничений своего собственного «Я» и во имя следования Его воле в каждое мгновение жизни. С другой стороны, с точки зрения исламского права, эти действия желательны, но не обязательны. Человек, выполняющий их, считается достигшим одной из самых важных духовных состояний исламского «Суфизма» – состояния «Исар» (ар. «предпочтение других (и прежде всего, Всевышнего Создателя) своим собственным желаниям»). Как об этом было красноречиво сказано исламской мистической поэтессой Раби'а аль-Адавия (ум. в 801):

О, мой Господь, если я поклоняюсь Тебе из-за страха перед Адом, то сожги меня в Аду! Если я поклоняюсь Тебе из-за страсти к Райским садам, то не дай мне войти в них. И если я поклоняюсь тебе ради Тебя Самого, то не лишай меня Твоей извечной красоты! [12, с. 169].

Так что, с исламской точки зрения, кантовская этическая позиция становится едва ли не религиозным обязательством. Такие коранические стихи, как «Скажи: каждый поступает сообразно своему характеру и манерам, и твой

Господь лучше знает, кто лучше с точки зрения пути и кто есть хуже» (17:84); «Мы даровали детям адамовым честь и достоинство, и позволили им передвигаться по суше и по морю, и снабдили их прекрасными вещами и со всей очевидностью предпочли их многим другими созданиям» (17:70); «О, человечество, поистине, мы создали вас от мужчины и женщины, и сделали вас различными народами и племенами, чтоб познавали вы друг друга. Воистину, самый благородный среди вас есть тот, кто более праведен и благочестен» (49:19). Согласно этим аятам, каждый человек есть носитель божественного духа: «И вот когда Я человека сотворю и нечто из Моего духа вдохну в него, (о, мои ангелы!) падите ниц пред ним!» (15:29). То есть принимать каждого человека таким, какой он есть, и, в конечном итоге, любить его таким, какой он есть, есть то, что подразумевал немецкий философ под своим императивом «не делать из какого-либо человека средство для достижения некой более важной цели». То есть человек не может быть приведен к уровню некоего «средства» для достижения некой более довлеющей цели, ведь Сам Господь требует того, чтобы каждого человека уважали только потому, что последний есть обладатель человеческого, а значит, возвышенного духа.

Таким образом, эта форма гуманизма как своеобразной заботы о других людях, что так долго воспевалась философами Просвещения, находит свое выражение в исламском откровении с тем отличием, что там предстает в «теоцентричной» форме, т.е. всецело опираясь на Священное Писание, а не только на человеческий разум [13, с. 520-547]. И все же не каждый способен полностью отказать от следования своему «Эго», и потому эта ступень религиозности, ступень альтруизма желательна для достижения, но не обязательна. В конце концов, полностью быть «альтруистичным» (как «думающем *только* о других») прямом смысле этого слова просто невозможно – ведь, в любом случае, наши альтруистические эмоции произойдут от первоначального осознания нами самих себя как независимых от других и, следовательно, в какой-то мере эгоистичных или прагматически настроенных индивидуумов [19]. Наше «Эго» есть первичная ступень нашего самоосознания, и потому без некой доли привязанности к нашему «Я» мы никогда не сможем осознать, что означает привязанность к благополучию других людей. Доброта окружающих по отношению к нам вполне может сделать нас «рабами» добродетелей, но происходит это только от того, что

наше «Я» всегда влюблено в тех, кто совершает добро по отношению к нему. И все же, как отмечает известный исламский теолог аль-Газзали (1058–1111), те люди, эстетические и моральные склонности которых достигли высокого уровня развития, перестают любить себя и как бы «растворяются» в своей любви к абстрактным проявлениям красоты и доброты [14, с. 139-143].

Следуя за аятом «Те, которые выполняют данные им обещания и страшатся дня, зло которого распространится повсюду, те, кто кормит во имя Аллаха бедняков, сирот и пленников, говорят: «Мы кормим вас во имя Всевышнего Создателя; мы не хотим от вас ответа благодарности или признания» (76:7-9), мусульмане старались привести в жизнь идеал альтруизма в исламском мире в виде так называемых институтов «Вакф» – благотворительных фондов. Значение этого арабского понятия следующее: «закрепить что-либо за чем-либо», «предотвратить что-либо»; кроме того, это слово применяется в значении «навсегда зарегистрировать какое-либо имущество в качестве общественного достояния, предотвращая, таким образом, приобретение прав на пользование им другими лицами» [15, с. 77]. Те случаи, когда доходы от «вакфа» были ограничены какой-либо семьей, были крайне редкими; скорее, «вакфы» предназначались для использования всеми нуждающимися. Примерно 75% подобных фондов в Османском Государстве XVIII в. направляли значительные денежные средства для обслуживания людей, не имеющих к фонду никакого отношения; 18% же из этих фондов представляли собой благотворительные фонды в строгом смысле слова. То есть «вакф» представлял собой попытку навсегда предотвратить пользование неким имуществом в личных целях; это имущество начинало считаться «имуществом Аллаха», и все доходы и прибыли от его содержания использовались в благотворительных целях или в целях улучшения общественной жизни [16, с. 294]. Мусульмане, финансирующие эти заведения, верили в то, что существование в этом бренном мире лишь временно, и что предназначать доходы для улучшения жизней других людей есть уникальный способ повысить свои шансы на достижение счастья в следующей, вечной жизни [17]. По всему огромному пространству Исламского мира, начиная от Тихого Океана и заканчивая Атлантическим, бесчисленные учреждения, игравшие незаменимую роль в социальной жизни людей, спонсировались и поддерживались посредством «вакфов»; интересно отметить, что некоторые

из последних просуществовали более чем тысячу лет [18], предоставляя нуждающимся и лишенным такие первичные вещи, как еда, ночлег, образование, а также возводя такие важные сооружения, как кладбища, маяки, общественные бани, мосты, фонтаны, водопроводы, мечети и дороги – одним словом все, что приносит в общественную жизнь комфорт и спокойствие [19].

Подведя итог, можно сказать, что религия не противопоставляет себя альтруизму даже в комтовском смысле этого понятия. Исследования, проведенные европейскими организациями «European Value Systems Study Group» и «British Household Panel», показывают, что те люди, что регулярно посещают церкви, в три раза более склонны к участию в добровольной службе во благо других людей чем те, кто не посещают церковь [20, с. 174-5]. Таким образом, любовь к людям может быть вызвана не только секуляристской или гуманистической склонностью современной западной цивилизации к возвеличиванию людей и приданию им высшего онтологического статуса, но и также – и даже в первую очередь – присутствием любой монотеистической религии императивом «любить людей как лучших творений Всевышнего». В действительности, любой подлинный монотеизм и гуманизм в этом плане будут совершенно солидарны с той оговоркой, что первая приходит к этой идее следуя за Откровением свыше, а другая – путем независимого от религиозного источника рационального мышления. Однако же, в отличие от философского гуманизма, которые – будучи производением школы философского критицизма, основанной родоначальником современного скептицизма Рене Декартом (1596-1650) – всегда подвержена бесконечным сомнениям в отношении своей собственной внутренней состоятельности и логичности, религии монотеизма, исходя из неизменных и самоочевидных в глазах своих последователей постулатов веры, обладает многовековыми социальными институтами и медитационными техниками, что способны предоставить человечеству подобного рода бесценное духовное и телесное воспитание – воспитание, что человечеству всегда недостает. Как отмечают авторы книги «Альтруистичный вид» Эндрю Майкл Флешер и Даниэль Л. Уорзен,

Альтруизм не есть что-то дарованное людям изначально, равно как и не является чем-то недостижимым для людей. Скорее, это все время имеющаяся потенция, которую всегда можно активизировать. Будучи скорее вопросом тренировки, чем таланта, и, следовательно, результатом тяжелого труда, альтруизм связан с нашим моральным развитием [21, с. 239].

С другой стороны, нет ничего негативного в том, что люди, совершая альтруистический акт с точки зрения религиозной атмосферы, несут в себе толику эгоцентризма, ведь любой человек по-своему прагматичен. Намного важнее для нас быть настолько уверенными в правоте альтруистичного образа жизни, чтобы трансформировать это внутреннее желание помочь окружающим в конкретные физические действия. Судя по всему, именно эта оторванность воспетой современностью любви к людям от многовековых практик и духовных тренировок, именно эта ее основанность на философских спекуляциях и гипотезах и привела в итоге к знаменитому «Освенцему» – адскому концентрационному лагерю, возведенному никем иным, как соотечественниками И. Канта, а также стала причиной трагедии в Хиросиме и Нагасаки – массовому убийству, учиненному последователями идеи английского утилитаризма о «всеобщем благополучии»; благополучии человечества, ценой которого могут стать жизни отдельных народов. С этой стороны, исламская перспектива на альтруизм учит нас следующему – если высочайшим началом всего и вся есть не человеческий интеллект, а Единый Бог теологов и всех верующих, то все наши действия будут принадлежать не нам, а Самому Всесильному Творцу. Мы как бы «погружены» и «растворены» в сиянии Единого и Всевышнего Божественного «Эго». Нашей целью в этом случае станет не препятствовать своим собственным «эго» проявлениям божественной милости и сострадания, демонстрирующим себя повсюду в этом мире, но, скорее, стереть, «растворить» последнее в море бытия Божественного. Действительно, религиозные альтруисты поведут себя несколько вразрез с кантовским идеалом – они все же будут использовать людей в качестве *средства* для достижения чего-то высшего и трансцендентного – довольства Всевышнего. Тут нужно отметить, что зачастую забывается что трансцендентная суть этой цели вовсе не мешает нам проявлять альтруизм максимально возможной степени к другим людям в плане практического, материального сосуществования на нашей общей планете. Религиозные альтруисты считают своей обязанностью помогать людям, облегчать их страдания, обращаться со всеми одинаково и не стремиться во что бы то ни стало «переделать» окружающих людей на свой лад. Все это ни что иное, как идеалы И. Канта, которые он – не совсем успешно – пытался привить человечеству. С этой точки

зрения, все делается во имя довольства Все-
вышнего и не ожидая каких-либо возможных
мирских/материальных результатов. Как гово-
рит Священный Коран, «Мы кормим вас ради
довольства Всевышнего и не ищем иные цели.
Нам не нужна ваша благодарность или награ-
да» (76:9). Именно таким образом и решается
проблема, существовавшая в подходе средневе-

ковой церкви к альтруизму, та самая проблема,
что так занимала и занимает умы философов
Просвещения и их последователей вплоть до
сегодняшнего дня – а именно то, что религия
есть просто инструмент, используемый религи-
озными институтами для управления массами,
что она органически не принимает во внимание
подлинные устремления большинства людей.

Литература

- 1 Ronald M. Green. *Religious Reason: The Rational and Moral basis of Religious belief*. – New York: Oxford University Press, 1979.
- 2 James R. Ozinga. *Altruism*. – London: Praeger, 1999.
- 3 Jacob Neusner. *Altruism in World Religions*. – Washington D.C.: Georgetown University Press, 2005.
- 4 Comte, Auguste. *System of Positive Polity, Volume 1: Containing the General View of Positivism & Introductory Principles*. Translated by John Henry Bridges. – New York: BurtFranklin
- 5 Mill, John Stuart. *Auguste Comte and Positivism*. – London: N. Trübner & Co.
- 6 Kant, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H.J. Paton. – New York: Harper and Row, 1964.
- 7 Thomas, Hill Jr. *Beneficence and Self-Love: A Kantian Perspective*, in *Altruism*, ed. by Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller Jr., and Jeffrey Paul. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993.
- 8 *The Altruistic Species: Scientific, Philosophical, and Religious Perspectives of Human Benevolence* / by Andrew Michael Flescher and Daniel L. Worthen. – Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 2007.
- 9 Singer, Peter. *The expanding Circle: Ethics and Socio-biology*. – New York: Farrar, Straus and Giroux, 1981.
- 10 *Attuning Consciousness: The Origins of Altruism* – paper presented at conference on Altruism in the World Religions. – Bard Collage, Annandale-on-Hudson, New York, November 17, 2004.
- 11 Palmer, George Herbert. *Altruism: its Nature and Varieties*. – Westport: Greenwood Press, 1970.
- 12 Translated by Paul Losensky in *Early Islamic Mysticism*, ed. by Michael Sells. – New York: Paulist Press, 1996.
- 13 Kim, Heon Choul. *Gülen's Dialogic Sufism: A Constructional and Constructive Factor of Dialogue* // *Confrence materials*. – Washington D.C., 2009.
- 14 Çağrı, Mustafa. *Gazzali'ye Göre İslâm Ahlâkı*. – İstanbul, 1982.
- 15 Akgündüz, Ahmet. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. – İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996.
- 16 Bilmen, Ömer N. *İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. – İstanbul: 1969 (V. 4).
- 17 Yediyıldız, Bahaeddin. *Place of the Waqf in Turkish Cultural System*. Translated by R Acun and M Oz. İstanbul: Second United Nations Conference on Human Settlements (Habitat II) / www.history.hacettepe.edu.tr/archive/waqfkultur.html.
- 18 Çizakça, Murat. *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present*. – İstanbul: Bogazici University Press, 2000.
- 19 Yalawae, Asming, and M. Tahir, Izah. *The Role of Islamic Institution in Achieving Equality and Human Development: Waqf or Endowment* / www.capabilityapproach.com/pubs/Asming%20Yalawae,%20and%20Izah%20TahirWaqfAsmeng.pdf.
- 20 Gill, Robin. *Churchgoing and Christian Ethics*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- 21 Flescher, Andrew Michael and Worthen, Daniel L. *The Altruistic Species: Scientific, Philosophical, and Religious Perspectives of Human Benevolence*. – Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 2007.

2-бөлім
МӘДЕНИЕТТАНУ

Раздел 2
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Section 2
CULTURAL STUDIES

Асанова С.С., Абжалов С.У.

**Қазақстандағы неопаганистік
қозғалыстар: «Ақжол» ұйымы
мысалында**

Бұл мақалада Қазақстан аумағында тәуелсіздіктен кейінгі жылдары пайда болған деструктивті сипаттағы «Ақ жол» қозғалысы туралы баяндалады. «Ақ жол» қозғалысының қызметінде адамның денсаулығына зиян беретін, психологиялық тұрғыдан зиянды белгілер айқындалды. Бұл қозғалыс діни сауаты төмен қара халықты киелі жерлерді зиярат жасату арқылы барлық рухани әрі материалдық проблемалардан арылтуды насихаттайды. Ғұрыптық қызметтерінде оккультті мистикалық ағымдарға тән элементтер қолданады. Киелі орындарды аралату, құрбандық шалу секілді ғұрыптарға кететін барлық шығындар адепттер тарапынан төленеді. Ақжол қозғалысы шын мәнінде коммерциялық сипаттағы деструктивті ағым екені осы жолға түсіп алданған көптеген адамдардың айтқандарынан анық аңғарылады.

Түйін сөздер: ақ жол, деструктивті секта, әруак, әулие, аққу, сұңқар.

Asanova S.S., Abzhalov S.U.

**The neo-pagan movement
in Kazakhstan: the case
of the movement «Akzhol»**

This article describes the religious movements of destructive character, «Akzhol» which appeared after the independence of Kazakhstan. In the process of analysing the activities of the movement Akzhol defined negatively influencing the parties on health and the human psyche. This movement made a pilgrimage to the holy places, manipulates the low level of religious education of the population and preach to solve any spiritual and material problems. In their funeral ceremonies use occult mystical elements. The cost of tours to Holy places, sacrifice, etc. are paid from the followers. Movement, Akzhol is actually a commercial sect destructive nature and proof of the affected people.

Key words: Akzhol, a destructive sect, aruak, saints, Akku, Sunkar.

Асанова С.С., Абжалов С.У.

**Неопаганистические движения
в Казахстане: на примере
движения «Ак жол»**

В данной статье рассматривается религиозное движение деструктивного характера «Ак жол», которое появилось после независимости Казахстана. В процессе анализа деятельности движения Ак жол определены негативно влияющие стороны на здоровье и психику человека. Данное движение совершает паломничество в святые места, манипулирует низким уровнем религиозной образованности населения и проповедует, что может решить любые духовные и материальные проблемы. В своих ритуальных обрядах использует оккультно-мистические элементы. Расходы на туры по святым местам, жертвоприношение и т.п. уплачиваются со стороны адептов. Движение Ак жол на самом деле является коммерческой сектой деструктивного характера и этому доказательство пострадавшие люди.

Ключевые слова: Ак жол, деструктивная секта, аруак, святые, акку, сункар.

**ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ
НЕОПАГАНИСТІК
ҚОЗҒАЛЫСТАР:
«АҚЖОЛ» ҰЙЫМЫ
МЫСАЛЫНДА****Кіріспе**

Қоғамның ескі рухани құндылықтары құлдыраған, ал жаңасы әлі қалыптаспаған посткеңестік кезеңдегі рухани вакуумды, сондай-ақ халықтың дәстүрлі діндері жөніндегі білімінің таяздығын пайдалана отырып, демократияны әртүрлі ұрандарын бетперде еткен сан түрлі жалған ілімдер мен секталар Қазақстан Республикасына қаптады. Соңғы жүзжылдықта Қазақстан аумағында бұрын-соңды болмаған әртүрлі діни ағымдардың санының өсуі байқалуда. Бұл дәстүрлі емес діндер салыстырмалы түрде алғанда жақын аралықта пайда болғандар (XIX-XX ғғ.). Дәстүрлі емес діни қозғалыстар Қазақстанда XX ғасырдың 90-жылдары асқан белсенділік көрсетті.

Сәуегейлік, балгерлік, сиқыр, үйді дуадан тазарту үшін «әулие» деп аталатындардың қызметіне жүгіну – осы аталғандардың барлығы қоғамдық өмірге кіргені соншалық ұлттық ғұрыпқа айналып кетті. Қазіргі адамдар қиын жағдайға ұшыраса тәуіптерге (сәуегейлер, емшілер), балгерлерге, мазарларға барады. Исламның атын жамылған және Түркістан мазарларына жасалатын құлшылықты ұйымдастырумен айналысатын «Ақжол» қозғалысының құлашын кеңге сермеуі, олар баратын мазарлардың, «қасиетті орындардың» күн санап артуы ислам теологтарының аландаушылығын тудырды.

Қазақстандықтардың діни өміріндегі дәстүрлі емес көріністердің бірі «Ақжол» болып табылады. Қазақстанның дәстүрлі діні болып табылатын исламның атынан сөйлейтін ақжолдықтар сыртқы жағынан (киімі, дұғасы, құлшылықтың басқа да түрлері) мұсылмандық дінге ұқсайды. Бірақ «Ақжолдың» діни өмірінің культтық тәжірибесін зерттеп қарар болсақ, оның ислами дәстүрге қайшы екенін ұғамыз. Яғни исламмен толықтай сәйкессіздік және ислам канондарына қатысты қарама-қайшылық байқалады. Аталған қозғалыстың идеяларынан, әдеп ережелерінен, сондай-ақ біздің халықтың мәдениетімен және рухани өмірімен еш байланысының болмауынан «Ақжолдың» дәстүрден тыс ағым екенін ұғамыз. Ақжолдың басшылары дәстүрлі емес ағым екенін еш мойындамайды. Олар халықтың атынан сөйлей отырып, өздерінің ілімінің халық дәстүріне және нағыз Исламға сәйкес екенін айтады.

Қозғалыс 1997 жылы ақпанда «Ақжол» деген атаумен пайда болды. Кейіннен атауы «Ата жолы» деп өзгерді және 2001 жылы Алматыда кәсіптік ұйым ретінде тіркелді. Аталған қозғалыс Қазақстанның тоғыз аймағында өз қызметін жүргізді.

Ұйым белгілі бір ақыға кез келген адамды емдейді және оны киеліге (әулиеге) айналдырады. Емдеу курсына бабалар рухымен, яғни әруақтармен байланысу үшін Қазақстанның оңтүстік өңірлеріне (Түркістанға) бару кіреді. Ақжолдықтар келушілердің әрқайсысына «сенің ерекше қасиеттерің және емшілік қабілеттерің бар, сен адамдарды емдеуге тиіссің. Егер сен әруақтардың айтқанына құлақ түрмесен, саған бақытсыздық келіп жетеді», – деп үгіт-насихат жүргізеді. Құқық қорғау органдары «Ата жолы» ағымының негізгі қаржыландыру көзі келушілердің салымы екенін анықтады. «Ата жолы» тарапынан қолданылатын емдеу шаралары ресми медицинаның да, халықтық медицинаның да принциптеріне қайшы келеді. Қозғалыстың қызметі және ғұрыптық тәжірибесі оккультті-мистикалық сипатқа ие. Бұл ұйым адамдардың санасын арбау және психикасына әсер ету әдістерін қолданады. «Ата жолы» қозғалысының қызметі салдарынан Қостанай облысының 48 жасар Р. есімді тұрғыны өз өзіне қол жұмсаған. Адамдардың денсаулығына қауіп төндіргендіктен Алматы қаласының соты 2009 жылы «Ата жолы» қозғалысының қызметіне тыйым салды. Қызметіне тыйым салынғанына қарамастан аталған қозғалыс Қазақстан аумағында әлі де қызмет атқарып жатыр және жаңа мүшелерді өз қатарына қосуда. «Ақжол» қозғалысының пайда болуының алғышарттарына тоқталып өтейік [1].

Жаңа діни ағымдардың кеңінен таралуы көптеген себептермен байланысты. Тарихи себептерге байланысты тұрғындардың басым бөлігінің діни сенімі терең болмады. Қазақстанның және өзге де посткеңестік елдердің өміріне дін 90-жылдардың басында ғана кірді. Атеистік дәуірдің идеологиясы әсерінен көптеген адамдар өз діні жөнінде жеткілікті білмеді және культтік ғұрыптарды немқұрайлы орындады. Мәселен, сенушілердің бір бөлігі үшін христиан болу крест тағумен ғана, ал мұсылмандар үшін шошқаның етін жемеумен ғана көрініс тапты. Біздің көптеген азаматтарымыз діни орталықтарға (мешіт, шіркеу) ірі мейрамдар кезінде ғана барады, ал күнделікті өмірде дінмен байланыс мүлдем болған жоқ десе де болады [2].

Міне, осындай рухани аштық пен шынайы Ислам жөніндегі білімнің жеткіліксіздігі әсерінен руханилық түрлі баламалардың ықпалымен кетті. Күшті мистикалық көңіл-күйлер адамдарды балгерлерге, шамандарға, тәуіптерге, магтарға т.б. итермеледі. Газеттер, журналдар, теледидар бағдарламалары оккультті мазмұндағы бағдарламаларға толып кетті. Әртүрлі маг-экстрасенстер мен астрологтардың қызметі жарнамаланды. Бұл «қайраткерлердің» барлығы адамдардың жеке мәселелерін және күллі адамзаттың мәселелерін шешіп беруге уәде берді. Психикасы еліккіш, діни білімі жоқ адамдар осындай адамдардың көмегі арқылы барлық мәселесінің шешілетініне сенді.

«Ақжол» – авторитарлы қозғалыс. Оның негізгі мақсаты – адамдарды басқару және олардан ақша алу арқылы сол ұйымның басшылығына пайда келтіру. Осы мақсатқа жету жолында олар әртүрлі бетперделерді (дін, психология, мәдениеттану, педагогика, саясат және т.б.) киеді.

«Ата жолы» ЖШС-нің негізгі қызметі – Қазақстандағы киелі орындарға турлар ұйымдастыру. Бұл ұйым өз жарғысы бойынша бейбіт және тіпті ізгі қызметті жүзеге асырады. «Ата жолы» адасқандарды тура жолға түсіреді, салауатты өмір салтын ұстануға шақырып, адамдарды ішімдіктен, шылым шегуден, есіркіден арылтады. Бұл бейбіт сапарлардың артында не тұрғанын, саяхат барысында қандай жайттар болатынын алдағы бөлімде айтып бермекпін.

Бүгінгі таңда Қазақстанның «қасиетті орындары» тұрақты табысты мемлекеттік қазынаға емес, «Ата жолы» ЖШС-нің қорына түсіруде. Бұл жұмыс автордың «Ақжолдың» культтік ғұрыптарын білу үшін аталған ұйымның ғұрыптарына қатысып жүргізілген зерттеулеріне сүйеніп жасалынды.

Негізгі бөлім

«Ақжол» қозғалысының мистикалық-оккультті ғұрыптары

«Шырақ» – әруақтарды шақырудың спиритистік сеансы. Спиритизм – Жер шарының барлық бөліктерінде кеңінен таралған құбылыс. Спиритизмге, яғни рухтарды шақыру ісіне көптеген адамдар сенеді, олардың арасында мұсылмандар да бар. Спиритизм жақтастары өз идеяларын скептиктардан жақтау үшін бітіссіз күрес жүргізді. Көптеген елдердің үкіметтері рухтарды шақыру кезіндегі құпия құбылыстарды зерттеу мақсатында өте көп

қаржы бөлді. Таңқаларлық құбылыстарды зерттеуге ғалымдар, жазушылар, болжаушылар және т.б. қосылды. Олардың барлығы спиритизм сеансы кезінде өлген адамдардың рухы осы әлемге келетініне толықтай сенеді. Сеанстың аса маңызды шарттарын сақтаған жағдайда әлгі рухтар өздерін қатысушыларға білдіре бастайды. Қатысушылар сұрақ қояды, ал рух оларға жауап береді. Кейбір сәттерде рухтар бөлмедегі заттарды қозғай алады немесе қаламды әлде компьютерді пайдалана отырып жазы бастайды [3].

Шырақ әдетте кешкісін немесе түнде қандай да бір емшінің, сәуегейдің, сиқыршының үйінде өтеді. Шырақ үшін жекелеген бөлмені немесе сол үйдің басқа бір бөлігін таңдап алады. Бұл орын «орда» деп аталады. Орда қандай да бір бабаның немесе атақты тұлғаның есімін иемденеді. Мәселен, «Сыпатай батыр ордасы», «Қарасай батыр ордасы» немесе «Жамбыл ата ордасы» және т.б. Орданың ашылуы – «ақжолдықтардың» өміріндегі салтанатты оқиға. Оны ашу үшін сектаның ерекше қызметкерлері – «Аққу» немесе «Сұңқар» деп аталатын «әулиелер» келеді. Ашылу рәсімі сиқырлық дуаларды оқумен, жаман рухтарды қуу ғұрпымен, Құран оқумен және басқа да ғұрыптармен жасалады. Осыдан соң ол араға баба рухы келеді және оған қызмет ету міндеті тапсырылады. Орданың есімі сол араға келген рухтың атымен аталады [4].

Бұдан кейін сиқыршы өзіне әртүрлі мәселелер бойынша (ауру-сырқау, бала көтермеу немесе тағдырдағы басқа қиындықтар) келгендердің барлығын шыраққа шақырады. Шырақ кезінде рухтар келушілердің сұрақтарына жауап беріп, оларға жол көрсететініне, тіпті барлық мәселені шешетініне сиқыршылар сөз береді.

Түнгі мезгілде барлық қатысушылар еденге шеңбер формасында дөңгеленіп отырады. Сиқыршы шеңбердің ортасына шырпысы бар ыдысты қояды. Бұдан соң әлгі шырпыны сіріңкемен тұтатады. Адамдар отқа қолдарын тосып, алақандарымен беттерін сүртеді. Осы әрекеттері арқылы игілікке жетеміз деп түсінеді. Сиқыршы дуаларын оқи отырып, рухтарды шақырады. Осыдан соң тылсым оқиғалардың реті басталады. Рухтар сиқыршы арқылы сөйлей алады, яғни рух сиқыршының тәніне енеді. Сиқыршы шырақ кезінде рухтың атынан сөйлейді. Әрбір бабаның әруағы жеке-жеке сиқыршының тәніне еніп, жиналғандарға хабарларын айтады. Әрбір әруақ өзінің жерленген моласына шыраққа қатысушылардың келуі қажеттігін және баталарын алуы тиіс екенін

білдіреді. Міне сонда ғана қатысушылардың барлық мәселелері шешіледі.

Шыраққа қатысушылар сеанста болып жатқан дүниелерге еш күмәнсіз сенеді. Толқыған көңіл-күй үстінде қатысушылар рухтың кез келген тапсырмаларын орындауға әзір тұрады. Әсіресе өзіне жақын және жақсы көретін адамның рухы болса, сеансқа қатысушы кез келген бұйрыққа мойынсұнады. Міне дәл осындай жолмен, яғни білімсіздерді ақымақ ету арқылы Түркістандағы мазарларға немесе басқа да қасиетті орындарға баратын зияратшылар тобы құралады. Топты жинағаны үшін сиқыршы «Ақжолдың» басшылығы тарапынан қаржылай сыйлықпен марапатталады.

«Жүрекпен сөйлеген» Аққудан алған сауалнама кезінде Аққу транс барысында санасы бұлыңғырланып, бойына тағы біреу еніп алғандай сезінетінін айтқан. «Аққу» әйел былай дейді: «Әруақтың сөзін жеткізген сәтте мен өзімнің санамның, ойлау қабілетімнің біртіндеп өшкенін аңғарамын. Мен өзімнің бірдеңе сөйлеп жатқанымды сеземін, бірақ аузымнан шыққан сөздің мазмұны мен мағынасын түсінбеймін. Менің тілімді, менің тәнімді біреу басқарып жатқанын сеземін».

Емдеу және бал ашу. Емдеу мен бал ашу «Ақжол» қозғалысының кеңінен таралған қызметтерінің бірі. «Ақжолдықтардың» мәлімдеуінше, емдеу мен бал ашу қабілеті – қасиетті орындарды аралаушыларға әруақтардың берген сыйы болып табылады. Емшілік және балгерлік қабілет жаңа зияратшының бойында да бар екені ақжолдықтар тарапынан жаңа зияратшыға жеткізіледі. «Ерекше» қабілеті бар әлгі адам өзін ғана емес, басқаларды да аурулар мен сәтсіздіктерден құтқара алады [5].

«Бата алу» ғұрпы. «Ақжол» қозғалысының оккультті-мистикалық ғұрыптарының бірі – әруақтардан «бата алу» сеансы болып табылады. Ақжолдықтардың қасиетті орындарға барудағы негізгі мақсаты – зияратшылар үшін әруақтардан бата алу. Осы мақсат үшін бастапқы ұяшық-ордада әзірленген адамдар тобын автобустарға отырғызады және тиесілі бағыттар бойынша «қасиетті» мазарларға апарады. 40 немесе одан да көп адамнан құралған керуен исламның ақ туын көтеріп, Қазақстанның жолдарында сапарға шығады. Секта ер жынысты қызметкерлерін – «сұңқар», ал әйел жынысты қызметкерлерін «аққу» деп атайды. Сұңқарлар мен аққулар «қасиетті жандар» ретінде өлілер әлемімен байланысқа шығады және о дүниеден мына дүниеге батаны жеткізеді.

Қазақстанның жері әулиелердің мазарына толы және олардың әрбірін құрметтеу қажет. Ең алғашқы аялдама Қордай батырдың мазарынан басталады. Халық бата алу салтанатты рәсімінің алдында дәрет алуға асығады. Бұл жайт шарият нормаларына қайшы, өйткені ислам бойынша дәрет Аллаға құлшылық ету алдында ғана алынады. Атақты бабадан өте жақсы және өте көп бата алу үшін бұдан әрі ақжолдықтар әруақтың көңілін табу үрдісіне кіріседі. Осы әрекет үшін олар тауаф, яғни мазардың айналу рәсімін жасайды. Мазарға тәжім етіп, мазарды ақтықпен (ақ матамен) жабады. Қабір үстін қолдарымен сипайды және одай кейін алақандарымен беттерін сүртеді.

Халық мазарға шеңбер түрінде жиналады және бұдан кейінгі оқиғаларды асыға күтіп тұрады. Ортаға Аққу шығады. Ол кенеттен қорқынышты үнмен бірдеңелерді әндетіп айта бастайды. Бұл әйелдің бойына Қордай батырдың рухы қонды және осы тұлғаның рухы Ақжолдық зияратшыларға батасын бере бастады. Жап-жас Аққу сұлу абыржыған көрермендер алдындағы қойылымда өз рөлін тамаша орындап шығады. Аққу транс күйінде көзін орайды, тұтыға сөйлеп өз кеудесін ұрады, кейде бірнеше секунд үнсіз қалады. Рух асқан жомарттықпен батаны оңға да, солға да береді. Бір айта кетерлігі жынның рухани дәрежесі қандай болғанына қарай бата өлең түрінде де беріледі. Бірнеше жүзжылдықтар бойы өмір сүріп келе жатқан, Бұқар жырау дәуіріндегі жыр дәстүрін меңгерген жындар да бар. Сөздің ежелгі құрылысын, күтпеген поэтикалық әдістерді, халықтың сүйікті нақылдарын пайдалана отырып әлгі «рух» адамдардың жүрегі мен санасын жаулап алады. Кейде Аққу зияратшының жақын туысының, әкесінің немесе шешесінің рухымен «байланысқа шыға алады». Әлгі өмірде тіршілік етіп жүрген ұлына мейірімді, жан тебіренерлік сөздермен қайырылғанда, қатысушылардың жүрегі қорқыныштан жарылардай болады және қатты таңданады. Міне осындай күй кезінде адам кез келген ақпаратты қабылдауға даяр болады. Сонымен әруақтардан – «бата алу» рәсімі жүріп жатыр. Әдетте әруақтар өзінің батасымен бірге, зияратшыға қандай да бір қасиетті дарытады. Мысалы, емшілік немесе балгерлік. Зияратшыға ерекше міндет жүктелгенін ақжолдықтар қабылдайды. Ол міндет – дұрыс істер жасап, халықты ауру-сырқаудан емдеу немесе көріпкелдік ету. Зияратшыға бұл ұлы міндеттен бас тартуға болмайды. Егер бас тартса оған немесе оның туысқандарына қайғы-қасірет,

ауру-сырқау, бақытсыздық келеді. Мұндай күйге түскен адам қиын жағдайда болады. Оған не істеу керек? Адамның бойын үрей билейді. Әрбір адамның өз қорқынышы бар. Біреулер өлімнен, біреулер жақындарынан айырылудан қорқады... Бар болғаны адамды қорқытатын мәселені таба білу ғана керек. Адамдар киелі орындарға жеке мәселелерін шешу үшін барып жатады. Осындай қиын сәттерде олар ақжолдықтардың құрған тұзағына түседі. Дәл қазіргі сәтте әлгі адамға махаббат, қауіпсіздік, денсаулық және жақындарының көмегі жетпей тұрғанын айтады.

Емшілер мен сәуегейлердің барынша көп болуы ақжолдықтар үшін аса тиімді. Өйткені олардың әрқайсысы өз үйінде орда ашып, жаңа зияратшылар мен ұйымның жаңа мүшелерін тартушыларға айналады. Зияратшылардың саны артқан сайын, діни туризмнің географиясы да артады. Осының ізінше бұдан түсетін табыстар да көбейеді.

«Бата алу» сеансы кезінде жас Аққу алдында қай ұлттың өкілі тұрғанына қарай кейде орысша, кейде қазақша сөйледі. Арнайы танысусыз-ақ ол әрбір адамға аттарын атап қайырылды және оларға әруақтардың сөздерін жеткізді. Мұндай сеанстар Аққудың немесе Сұңқардың физикалық мүмкіндігіне қарай сағаттап созылатын. Сеанстың соңында біздің Аққу өзін жағымсыз сезінді және теңселіп шеңберден шығып кетті. Зияратшылардың барлығы бірдей бата ала алмады. Міне сондықтан да жұрт наразылық білдіре бастады: «Бұл қалай, біз неге әруақтың бізге қатысты сәуегейлігін естімедік?». Осы сәтте Сұңқар барлығын тыныштандырып былай деді: «Алаңдамаңыздар, бата сіздерге де болады».

Аққу экстрасенсорлық сеанстар кезіндегі өзінің бойындағы сезімдер жайында былай дейді: «Пациенттің ауырған мүшесі әруақтың көмегімен менің тәнімде де ауырады. Осы арқылы мен пациенттің диагнозы жайында біле аламын. Кейде менің көз алдыма экран тәрізді бейне көрініп, науқастың дене мүшелерін контурлық картадан көргендей боламын. Кейде маған рух сөйлейді және менің ішімнен шығып жатқан дыбыс маған алдымдағы адамның тағдырын айтып береді. «Бата алу» сеансы кезінде, әруақтың сөзін жеткізген сәтте мен өзімнің санамның біртіндеп өшкенін байқаймын. Мен өзімнің бірдеңе деп сөйлеп жатқанымды білемін, бірақ сөзімнің мазмұны мен мағынасын білмеймін. Мен өзімнің тілімді, тәнімді біреу басқарып тұрғанын сеземін. Сеанстың соңында мен қатты шаршап, сүрініп жығыламын. Мен «Ақжолда» жасап жүрген әрекетімнің жақсы еместігін,

дұрыс еместігін білемін. Бірақ бұл құбылысқа не деп анықтама беретінімді және бұл жағдайдан қалай шығарымды білмеймін. Мен бұл нәрседен арылғым келеді».

Құрбан шалу. «Ақжолдықтардың» қасиетті орындарға жасайтын зияраттары кезіндегі міндетті ғұрпы – құрбан шалу. Түркістандағы Қожа Ахмет Яссауи, Арыстан баб кесенелерінде, Айыртаудағы Қарасай батыр кесенесінде және өзге де ірі мемориалды кешендерде құрбан шалу рәсімі міндетті түрде орындалады. Ғұрыптың бұл түрі Түркістанда ерекше дамыған. Мұнда жергілікті тұрғындар зияратшыларға қызмет ете отырып, күніне жүздеген қойларды сатады. Әсіресе қара түсті қойларға сұраныс жоғары. Өйткені оларды бабалардың әруағы «жақсы көреді» және сол себепті олар көп береке әкеледі. Аталған бизнес жергілікті тұрғындарға қомақты табыс түсіреді. Өлген бабаның әруағын риза қылу үшін құрбан шалу бабаның мазарында орындалады. Дәл сол орында құрбандыққа шалған қойдың етінен үлкен қазандарда ет асылады. Ет қайнап жатқан уақытта, зияратшылар мазардың басына жиылады және осы орында «бата алу» рәсімі орындалады. Әруақтардың құрметіне құрбан шалынғандықтан, әруақтар да жомарттықпен зияратшылардың барлығын батамен риза етеді [6].

Ақжол қызметкерлері кейбір жағдайларда, адамдарды жаман рухтардың ықпалынан емдеу үшін қара қоразды құрбандыққа шалуды талап етеді. Адамның бойынан «жаман рухты» қуу үшін сиқыршы бауыздалған қара қоразды ұстап алып аурудың айналасында жүгіреді. Аурудың денесінің барлық бөлігін өлген қораздың қаны толық жапқанша, оның арқасынан қоразбен ұра береді.

Исламның шариғат заңдары бойынша, құрбан шалу анықталған діни ережелер негізінде тірі жануарды бауыздау. Мұсылмандар құрбан шалу ғұрпын Аллаға жақындау және Алланың ризалығын алу үшін жасайды.

«Ақжол» қозғалысының деструктивтілігі бірнеше сипаттары бойынша танылады.

«Ақжол» – авторитарлы қозғалыс. Оның негізгі мақсаты – адамдарды басқару және олардан ақша алу арқылы сол ұйымның басшылығына пайда келтіру. Осы мақсатқа жету жолында олар әртүрлі бетперделерді (дін, психология, мәдениеттану, педагогика, саясат және т.б.) киеді.

«Ақжол» қозғалысының деструктивтілігі өз мүшелерін қатаң түрде қадағалаудан байқалады. Ұйымның іліміне және жетекшілеріне

сын көзбен қарауға жол берілмейді. Кейде жекелеген адамдардың отбасынан және қоғамнан жырақ өмір сүруі тәжірибе жүзінде қолданылады. Мұндай тәжірибе кезінде адамдар қандай да бір сиқыршының үйіне, «ордаға» немесе тіпті мазарға барып тұрады. Ұйым мүшелерін бақылау олардың іс-әрекетін манипуляциялау арқылы жүзеге асады. Манипуляция дегеніміз психологиялық озбырлық. «Ақжол» қозғалысы өз іліміне сай келетін өмірлік құндылықтар мен іс-әрекеттерді адамдарға сіңіру арқылы олардың санасын бақылайды. Егер адамдарды сөзбен көндіруге күштері жетпесе, ұйым жетекшілері гипнозды, медитацияны, бір сөйлемді бірнеше мәрте қайталауды қолданады. Адамды мәңгірттендірудің әдістері ұйым тарапынан тиімді қолданылады. Нақтырақ айтқанда психологияда пайдаланылатын нейро-лингвистикалық бақылау әдістері олардың қажетіне жарауда. Бұл әдіснама арнайы құрылған сөз тіркестері арқылы адамның ойлауын және іс-әрекетін бағдарламалауға мүмкіндік береді. Бірақ психологияда бұл әдіс психологиялық саулықты жақсарту және күрделі жағдаяттарды шешу үшін қолданылады. Мұндағы бағдарламалау тұтынушының өз қалауына сәйкес таңдалып алынады. Ал сектада бұл әдіс жеке тұлғаларға ескертпестен қолданылады. Бұл ұйымдағы адамгершілік қатынастар өз деңгейінде емес, Ақжол ұйымында адамдар секта жетекшілерінің қалауын көзсіз сеніп орындайтын мәңгіртке айналып кетеді. Жеке тұлғаның дербестігі өзін-өзі жариялаған «әулиелер» мен «пайғамбарлардың» шексіз бақылауына тәуелді болады. Адамдағы құндылықтар жүйесі толығымен өзгереді. Жеке тұлғаның бар өмірі жалған діни ұйымның ережелеріне бағынады. «Ақжолдағы» психологиялық тәуелділік есірткіге тәуелді болудан кем емес [7].

Психологтарға «Ақжол» ұйымының бұрынғы мүшелері жиі шағымдануда. Психологтардың айтуынша, адамдар, әсіресе жастар бұл ұйымнан үлкен қорқынышпен, бұйығы көңіл-күймен кетеді.

«Ақжол» ұйымының қызметі салдарынан Қостанай облысының 48 жасар тұрғыны Р. Байғабылова өз-өзіне қол жұмсаған. Байғабылованың отбасы мүшелері әйелдің өз-өзіне қол жұмсауына «Ақжол» сектасы себепкер деп мәлімдеді. Туыстары мен таныстары Байғабылованың өмірде көңілді әрі энергиясы мол жан болғанын айтады. Бірақ сектаға кіргеннен соң өмірі күрт өзгерген. Бұл әйел «Ақжолдың» бастапқы ұяшығы «ордада»

тұруға жиі барып жүрген. Тылсымнан өзіне бұйыра айтылған сөздерді естігенін және оларды орындауы тиістігін Р.Байғабылова басқаларға айтқан. Қайғылы жағдай орын алардан бұрын Байғабылованың қызы анасының денесінен көптеген ісіктерді байқаған. Бұл ісіктер «жағымсыз аурадан арылту» рәсіміндегі камшының іздері болатын [8].

Бүгінгі таңда біздің мемлекет сауатты ислам теологтарына мұқтаж. «Ақжолдықтардың» исламмен байланысты емес екені барлығына мәлім болуы тиіс және оларды рухани тұрғыдан қоғамымыздан толықтай алшақтатқанымыз жөн.

Халықтың діни сауатсыздығы және діни мәселелерден бейхабарлығы діннің мәнін дұрыс түсінбеуге әкеледі. Өз кезегінде бұл діни заңдылықтар мен құндылықтарды қауіпті күштердің өз мүддесіне пайдаланып кетуіне мүмкіндіктер жасайды.

Қорытынды

Қазіргі уақытта қоғамда дінге қызығушылық жастар арасында кеңінен танымал болып отыр. Діни жаңғыру, руханиятқа бетбұрыс тұрғысынан алғанда мұны жағымды құбылыс деуге болады. Дегенмен аталған үрдістің бақылаудан тыс жүруі және шашыраңқылығы алаңдаушылық

туғызуда. Халықтың діни сауаттылығының төмендігін пайдаланған кейбір күштер діни ұрандарды жамыла отырып, билік пен байлыққа қол жеткізуді көздейді.

Дәстүрлі ислам дініміздің атын жамылған, қалың бұқараның білімсіздігін пайдаланған, мұсылманның негізгі парызы намазды орындауға шақырса да, сонымен бірге ислам канондарына қайшы келетін оккультті-мистикалық ғұрыптарды көпшілікке орындатып жүрген «Ақжол» ұйымының зияны көп. «Ақжол» қозғалысы исламмен ортақ емес. Шын мәнінде «Ақжол» қозғалысы ислам принциптеріне керісін қарама-қарсы дүниелерді насихаттап жүр.

2009 жылдың 5-ші ақпанында Алматы қаласының мамандандырылған ауданаралық экономикалық сотының шешімімен Қазақстан тұрғындарының денсаулығына зиянын тигізу арқылы мемлекет қауіпсіздігін бұзатын «Атажолы» ЖШС және «Ата жол» (Ақ жол) қозғалысының қызметін БАҚ арқылы тарату мен насихаттау жұмыстарына тыйым салынды.

«Ақжол» тәрізді ұйымның қызметіне исламтанушы теологтар «Ақжол» қозғалысының оккультті-мистикалық ғұрыптарындағы тылсым құбылыстарының табиғатын түсіндіре алады. Демек бүгінгі таңда бізге білікті ислам теологтары керек.

Әдебиеттер

- 1 Шуленова Л.В. Казахстане завелась еще одна опасная тоталитарная секта – «Атажолы» / Дорога предков», <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1202280000>
- 2 Айталы А. Мемлекет және дін. <http://www.aktobegazeti.kz/?p=14016>
- 3 Беспаленко П.Н., Римский В.П. Политико-идеологические и социокультурные основания типологии нетрадиционных религий// Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. – Тула: Тульский государственный университет, 2009. – № 1. – С. 3-13.
- 4 Акынұлы М. Орда орға жықпасын, http://imam.ucoz.kz/publ/adasqan_agymdar/11-1-0-25
- 5 Каримова Ж. Не верьте «Ата жолы», <http://informburo.kz/obshchestvo/ne-verte-ata-zholy-972.html>
- 6 Ханака Туркестана, <http://azan.kz/gallery/show/id/72.html>
- 7 Негативные факторы обрядовой и проповеднической деятельности псевдорелигиозных течений в Казахстане, <http://pricom.kz/?p=4999>
- 8 Шуленова Л. Смерть на дороге предков, http://old.express-k.kz/show_article.php?art_id=14467

References

- 1 Shulnova L.V. Kazahstane zavelas' eshhe odna opasnaja totalitarnaja sekta – «Atazholy» / Doroga predkov», <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1202280000>
- 2 Ajtaly A. Memleket zhane din. <http://www.aktobegazeti.kz/?p=14016>
- 3 Bepalenko P.N., Rimskij V.P. Politiko-ideologicheskie i sociokul'turnye osnovaniya tipologii netradicionnyh religij// Izvestija Tul'skogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki.- Tula:Tul'skij gosudarstvennyj universitet, 2009. – № 1. – S. 3-13.
- 4 Akynuly M. Orda orga zhykpasyn, http://imam.ucoz.kz/publ/adasqan_agymdar/11-1-0-25
- 5 Karimova Zh. Ne ver'te «Ata zholy», <http://informburo.kz/obshchestvo/ne-verte-ata-zholy-972.html>
- 6 Hanaka Turkestana, <http://azan.kz/gallery/show/id/72.html>
- 7 Negativnye faktory obrjadovoj i propovednicheskoj dejatel'nosti psevdoreligioznyh techenij v Kazahstane, <http://pricom.kz/?p=4999>
- 8 Shulnova L. Smert' na doroge predkov, http://old.express-k.kz/show_article.php?art_id=14467

Діннің тұтастығы – елдің тұтастығы: діни алауыздық ұлттық алауыздыққа апарып соқтырады.

Маған рухани күш, яғни адамның ішкі жандүниесінің тазалығы мен діни сенім бір-бірімен тығыз байланысып, қатар жүретін сияқты көрінеді де тұрады. Мен адам Құдайға жақын болу үшін оған қарай өмір бойы сапар шегуі керек дегенді жұбаныш етемін.

Нұрсұлтан Назарбаев

Альмухаметов А.Р., Махмет М.

**Ислами білім берудің
қазақстандық моделі:
исламтану ғылымының өткені
мен бүгіні**

Кең далада көшіп-қонып өмір сүрген көшпелі қазақ қауымына ислам дінінің таралуы талай ғасырға созылған күрделі тарихи жолды басынан өткізді. Осыған ілесе, ислам діні таралған өңірлерде исламдық оқыту жүйесі де біртіндеп жалпыласып, тарала бастады. Бұл үдеріс жаңаша оқыту кезеңі басталғанға дейін жалғасты.

Бұл мақалада қазақ даласындағы медреселер жүйесінен бастап қалыптасқан исламтану ғылымына дейінгі аралықтағы күрделі даму барысы жөнінде қысқаша тарихи дінтанулық талдау жасалынады.

Түйін сөздер: медресе, ислам, дін, мәдениет, мектеп.

Almukhametov A., Makhmet M.

**The model of Islamic education
in Kazakhstan: the past and
present Islamic studies in science**

The spread of Islam in the Kazakh community, leading a nomadic way of life was associated with a complex historical process, which lasted for several centuries. On the territory of the spread of Islam, Islamic education system was introduced gradually. This process lasted until the beginning of a new learning stage.

This article is a brief historical analysis from the theological point of view on the formation of a complex system of madrassas to Islamic science.

Key words: madrasah, Islam, religion, culture, School.

Альмухаметов А.Р., Махмет М.

**Исламское образование
в Казахстане: прошлое и
настоящее в контексте
современной исламоведческой
науки**

Распространение ислама в казахской общине, ведущей кочевой образ жизни, было сопряжено со сложными историческими процессами, которые длились несколько веков. На территории распространения ислама система обучения внедрялась постепенно. Этот процесс продолжался до начала нового этапа обучения.

В данной статье с религиоведческой точки зрения делается краткий исторический анализ сложного формирования системы медресе до исламоведческой науки.

Ключевые слова: медресе, ислам, религия, культура, школа.

**ИСЛАМИ
БІЛІМ БЕРУДІҢ
ҚАЗАҚСТАНДЫҚ
МОДЕЛІ: ИСЛАМТАНУ
ҒЫЛЫМЫНЫҢ ӨТКЕНІ
МЕН БҮГІНІ**

Жаһандану дәуіріне бет бұрған бүгінгі күннің уақыт талабы мен қоғам сұранысына назар аударар болсақ, еліміздегі білім-ғылым жүйесін әлемдік стандарттарға сәйкестендіру, өзара бірлік-байланыста интеграциялаудың қажеттілігі күн өткен сайын айқын аңғарылып келеді. Бұдан, әрине, жаһандану үдерісі, дамыған елдердің үздік үлгісі, ықпалы сезілмейді деуге болмайды. Оны да ескеріп, бақылап-зерделеп, содан кейінгі тұстарда ұлттық ерекшеліктерімізге сай ұтымды, тиімді жақтарды өмірге, тәжірибеге батыл енгізуге болады.

Тарих тамырына зер салып көрсек, қай елді болмасын, қазіргі таңдағы озық білім беру жүйесі әу бастан діни білім беруден бастау алған. Діндегі айырмашылықтар, ұлттық мәдениеттегі өзгешеліктер мен әртүрлі тарихи кезеңдер бұл процесті әртүрлі формамен қалыптастырған. Қазіргі таңда Қазақстанның жалпы халық санының 70-тен астам пайызын иеленіп отырған мұсылмандардың діни оқыту жүйесі қазіргі Қазақстандағы ғылыми оқытудың негізі болды.

Араб түбегінде пайда болған ислам дінінің қазақ даласына таралуы ертедегі Түркеш қағанаты (704-756) тұсында басталды. 751 жылы Атлах шайқасында араб әскерлері қытайларды жеңіп, Жетісу, Мавернахр, шығыс Түркістан аймағын иелеуі – қазақ даласына исламның тарала бастауынан дерек берді.

Ислам діні қазақ даласына таралғаннан кейін, көшпелі қазақ қоғамына үлкен өзгерістер алып келді. Бұрынғы діни нанымдық, ғұрыптық тұрмыс формасы ендігі жерде исламдық өң ала бастады. Осылайша, мұсылман-араб мәдениеті қазақ даласына өз әсерін көрсетті. Дегенмен ислам бірден жалпыласып кете қоймады. Бұл туралы Абай шығармасында былай өрнектеледі: «Сол уақыттарда арабтан бұл Орта Азияға дін исламды үйретушілер көп әскермен келіп, халықты жаңа дінге қаратып жүргендерінде Құтайба атты кісі Қашқарға шейін келіп, халықты исламға көндіргенде, бұлар да мұсылман болдық депті. Сөйтсе де, бұрыннан бақсы-балгерге иланып, отқа-шыраққа табынатын әдеттерімен исламға тез түсіп кете алмапты» [1, 491-б].

Тарих көшінің алға жылжып, ислам дінінің Қарахандар елі мен Моғолстанның, Алтын орда мен Қазақ хандығының мемлекетті діні болуы жариялануы өңірде ислам дінінің орнығып, өркендеуіне барынша жағдай жасады.

Діннің таралуы мен дамуы нәтижесінде халық арасында діни оқыту қолға алына бастады. Ауқатты адамдар балаларын өз үйлерінде діни білімі бар адамдарды жалдап сабақ бергізді. Кейін бұл мешіт жанындағы медреселерде сабақ беруге ұласты. Осылайша, Қазақ даласындағы алғашқы діни оқу орны медресе болды. Медресе – конфессионалдық мұсылмандық мектеп.

Дін қызметкерлерін, мұсылман бастауыш мектептерінің мұғалімдерін және Таяу, Орта Шығыс, тағы да басқа елдердің мемлекеттік аппарат қызметкерлерін даярлайтын орта және жоғары мұсылман мектептері еді [2, 482-б.]. Тарихи деректерде айтылғандай, Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с.) Мәдинаға қоныс аударғаннан кейін пайғамбар мешітінің жанынан тек білім алумен айналысатын мұсылмандар оқитын медресе іспеттес қарилар үйі ашылды. Бұл орындар медреселердің алғашқы бастамасы болған [3].

Зерттеуші, дінтанушы А. Әбдірәсілқызының айтуынша, Қазақстандағы ислами білім беру жүйесінің ерте орта ғасырлардан басталған мың жылдан аса тарихы мен тәжірибесі бар. Ең алғашқы ислами орта оқу орындары болған медреселердің араб жерінде емес, Түркістан өлкесінде пайда болғаны тарихтан белгілі. Мұның басты себебі тілдік фактордың әсері болып табылады. Мұсылмандықты қабылдаған түркі халықтары үшін ислам дінінің негіздерін үйрену, шарият заңдылықтарын түсіну, зерттеу, тарату талпынысын араб тіліндегі Құран Кәрімді, Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с.) хадистерін, исламдық мәтіндерді игеру арқылы ғана жүзеге асыру мүмкін болып табылатын.

Ең алғашы ислам оқыту жүйесін медреселік оқытуды өмірге келтірген қазақ даласы болды деген пікірден басқа, парсылардың, үнділердің жерінде де медреселер ашылды деген пікір де кездеседі. Мысалы, Мәдинадан бастау алған медреселер бірте-бірте Нишапур, Бағдад, Басра, Бұқара және Самарқанда салынып жатты. Бұл дәстүр Баласағұн, Түркістан, Отырар, Сайрам, Сығанақ секілді Ұлы Жібек жолының бойында жатқан ірі мәдени орталықтарда жалғасын тапты. Нақты мамандандыру жүйесі арқылы медреселерде діни білім берілсе, рухты кемелдендіру жүйесі арқылы рухани білім ордалары (текке, құжыра, забия, ханака) да қызмет етті [4].

Мұсылман мектептері оқу орындарының бастапқы сатысы болды. Бастауыш мектептен білім алған балалар оқуларын медреседе жалғастыра алды. Медреселерде ірі Бұқара, Стамбұл, Қазан, Уфа, Орынбор, Троцкі, Омбы сияқты ірі қалалардан оқып келген оқытушылар

дәріс берді. Шәкірттерге араб тілі, дін, риторика, шығыс әдебиетімен қатар физика, химия, астрономия, ботаника, алгебра, геометрия сияқты пәндер тереңдете оқытылды [5, 54-б.].

Медреселерде ересек балалар оқыған және олар емтихансыз қабылданған. Оқу қыркүйек айында басталып, мамыр айында аяқталды. Сабақтар аптасына 3-4 рет өткізілді, ал қалған күндері шәкірттер жеке дайындалуға тиіс болды. Ораза кезінде медреседегі сабақтар бір айға тоқтатылды. Жазғы демалыс уақытында шәкірттер үйлеріне қайтып, ауыл балаларын оқытумен айналысқан. Мұсылман мектептері мен медреселерін Орынбор мүфтилігі де тікелей қадағалап отырды.

Зерттеуші Қ. Адамбековтің пікірі бойынша, қазақ даласында ашылған медреселер өзіндік ерекшеліктерге ие болды. Айталық, медреселер өзіне дінді, отан сүйгіштікті, отан пайдасы үшін отан балаларын жетілдіруді мақсат етті, отанға және ұлтқа деген сүйспеншілікті арттырды, тұрмыста тәуелсіз қарекет ете алу, түрлі, күнделікті мәселелер алдында абдырап қалмау, өзінің ахуалы мен мұқтажының талабына жарата аларлық, шетке шыққанда өзін тәрбие айтып, алып кетерлік білім берді.

Осы мақсатта әр жердегі әр түрдегі медреселер негізінен дін, ана тілі, есеп, орыс тілі, жағрафия, табиғаттану, ұлт тарихы, отан тарихы, ашқал және рәсім, күй және гимнастика қатарлы пәндерді оқытты [6, 19-б.].

Ислами оқу жүйесінің күн санап, қанат жаюымен, «жәдидизм «усул-ү жәдид» (жәдит тәсілі) алғашқы түрік зиялылық қозғалысы болып табылатын жәдитшілік қозғалысы он тоғызыншы ғасырдың екінші жартысының басында тіл, оқу-ағарту және дінмен байланысты салалардағы жаңару қозғалысы ретінде басталды. Бұл қозғалыстың негізгі өкілдері сол кезде Орта Азия бойынша діни ғұламалар Абдүлнасыр Курсави (1770-1814), Муһабеддин Маржани (1815-1889), Абдулкаюм Насыр (1824-1907), және Һусейн Феизһани (1826-1866) болды. Жәдитшілік – Ресейдегі түрік халықтарында болған экономикалық өзгерістердің нәтижесінде және осы өзгерістердің ықпалымен жанданған ояну, жаңалық қозғалысы. Кейінірек «Усул-ү жәдид» қозғалысы бүкіл түрік әлеміне тарау жолын іздеді. Бұл қозғалыс ең алдымен ағарту саласында жаңалықтар енгізуді мақсат еткен. Татар мектептерінде жаңа оқу әдісінің қолданылуының талқылануы кезінде ескі әдісті қолдайтын «қадимшілер» жаңа әдісті қолдайтын «жәдитшілер» арасында бір тартыс басталған

болатын» [7, 116-6]. 1905 жылдан бастап ескі оқу жүйесіндегі Қадимшылардың саны азайып, жадиттік оқыту жүйесі басым орынға шықты. Жәдидтік қозғалыстың жандануы «жаңа әдісті» мұсылмандық медресе, мектептердің көптеп ашылуына алып келді.

Уфадағы «Ғалия» медресесі 1905 жылы ашылып, қазақ балаларының оқитын орындарының біріне айналды. Ол жоғары мұсылман оқу орны ретінде татар, башқұрт және Ресейдегі басқа мұсылман халықтарын ағарту саласында үлкен рөл атқарды. «Ғалияға» білімге құштар мұсылман жастары жер-жерден ағылды. Мұнда қызғылықты әдебиет кештері өткізіліп, пікірсайыс клубтары жұмыс істеді. Қазақ, татар, өзбек тілдерінде қолжазба журналдар шығарылды [8, 182-183-б]. Медресеге орта сыныптық «рушдиядан» өткендер сынақ тапсыру жолымен қабылданған. Төменгі басқыш «ибтидаияда» үш жыл, орта «рушдияда» үш жыл, жоғарғы «Ғалияда» алты жыл, жиыны он екі жыл оқыған. Бұл медреседен қазақтың алдыңғы қатарлы зиялылары Ж. Тілепбергенев, М. Жұмабаев, Б. Майлин, Т. Жомартбаев, Б. Серкебаев, барлығы 50-ден астам азаматтар білім алған. «Ғалия» медресесінде оқыған қазақ шәкірттері жиі-жиі бас қосып, мұқтаж шәкірттерге көмек көрсету, ағарту мәселелері жөнінде ақылдасып отырды.

Қазақстанда атап айтқанда, Верныйда Ғабдулвалиевтер, Ақсуда «Мамания», Қапалда «Якобия», Зайсанда «Қазақия» және «Ғизатия», Қарғалыда «Әмирия» және тағы басқа медреселер ашылды. Бұл оқу орындарының шәкірттері жылдан-жылға көбейіп отырған. «Мамания» медресесі 1899 жылы Ақсуда бой көтерді. Бастапқы кезде медреседегі оқу араб жазуы негізінде діни бағытта ғана оқытылды. Ал 1904 жылдан бастап Сейітбаттал мен Есенғұл Тұрысбековтер медресені жаңа әдісті оқу орны ретінде қайта құрып, қажетті мектеп жабдықтарымен қамтамасыз етіп отырған. «Мамания» медресесін оқып шыққандар кейіннен Уфа, Орынбор сияқты ірі қалаларда оқуларын жалғастырған. Мұсылманша оқитын оқушылардың саны жыл сайын артып отырды. Патша шенеуніктері панисламизм пен пантүркізм идеяларын насихаттауы мүмкін деген қорқынышпен жаңа әдісті мектептердің оқу жүйесіне енгізілгеніне қарсы болды. Сондықтан мұсылман медреселері мен мектептерінің оқу бағдарламалары қатаң тексеріліп, дәріс беретін мұғалімдер құпия түрде бақылауға алынып, олардың іс-әрекеті турасында арнайы іс ашылған.

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасыр басында ашылған мұсылман мектеп-медреселері мен ағартушылық қоғамдарының ағарту саласына қосқан маңызы зор [9].

Қазақ даласындағы ислами білім беру тек қазіргі Қазақстан территориясымен шектелмеді. Шетелдегі қандастар арасында да діни оқыту өз бетінше қанат жайды. Мысалы. Қазіргі ҚХР иелігіндегі Шығыс Түркістан қазақтары да алғашқы оқу-ағарту ісін діни оқудан бастады. Исламның бұл өңірге таралуы ерте болғанымен, діни оқыту істері жайырақ басталды. Тарихи деректерге негізделгенде, 1827 жылы Алтай молдалары арасында беделді Мұхамет Момын (оқымысты Шаһи Мансур ұлы) Алтайдағы Қожамжар төре ауылында төре бейіті деген жерден үй салып, жанынан медресе ашып, бала оқытады. Кейіннен бұл медресенің орнына мешіт салдырады. Оның сыртқы көрінісіне қарап халық «сары мешіт» деп атап кетті. Мұхамет Момын атқарған қызметтерінің арқасында қазылық қызметіне көтеріледі. Осылайша Алтайда тұңғыш ислами үкім шығаратын қазылық билік жүйесі орнайды [10, 25-26 б.].

Тарихшы, ғалым Қабимолла Мәнжібаевтің «Қазақ оқу-ағарту тарихынан қысқаша деректер» деген еңбегінде: «Шығыс Түркістандағы қазақтар мекендеген өңірлерде медреселі мешіттер XIX ғасырдың екінші жартысының соңынан бастап салына бастаған. Бұған Алтайдың Сары терек деген жерінде 1870 жылы салынған «Жота қажы» медресесін айтуға болады. 1920 жылы Іле ауданында «Тоқжан» медресесі салынған», – деген дерек кездестіреміз [11, 168-б.].

Шығыс Түркістан өңірінің әр түкпірнен ашылған медреселерден Ақыт Үлімжіұлы, Мәми бейсі, Зуқа Сәбитұлы, Бөке батыр Жырғалаңұлы, Оспан батыр Сіләмұлы, Ғазез Ақытұлы қатарлы қазақтың біртуар оқымыстылары мен қоғам қайраткерлері шыққан. Ғазез Ақытұлы алғаш рет қасиетті Құран Кәрімді қазақшаға аударып бастырып, 3000 данамен халыққа таратқан. Бұндай игі істер Қазақстан территориясындағы ислами ілімдерінің қанат жаюына да өз септігін тигізді.

Бұл оқу орындарынан білім алған қазақ шәкірттердің кейбіреулері шет мемлекеттерде білімдерін жалғастырып, ғылым жолына түссе, ал біреулері қазақ қоғамының қызметіне белсене араласып, қазақ газет-журналдарын, оқулықтарын шығаруға белсене араласты. Осы оқу орындарын бітіргендер қазақ зиялыларының қатарын толықтырып, мемлекеттік орындарда қызмет етті. Кеңестік кезеңде ислам білім беру

жүйесі тоқырауға ұшырады деп мойындауға болады. Кеңестік идеология дінді мемлекеттен толық бөлуді мақсат етіп қойып, жүзеге асыруға тырысты. Дегенмен, мемлекет өмірінен тыс, стихиялы түрде ислам қағидалары мен талаптары туралы білім ишандар мен ахундардың ілімдерінде насихатталып, таратылып отырғаны белгілі. Мысалы, қазақ еліндегі ислам дінінің алғашқы орталығы саналатын Сыр өңірінде Қалтай ахун, Ақмырза ахун, Марал ишан секілді көптеген кісілердің еңбектері кең таралған. Дегенмен, олардың көпшілігі репрессияның құрбандарына айналды [9].

Тарихи, саяси себептермен, Монғол жорығы және кеңестік кезеңдерде әлсірген ислами оқыту жүйесі Қазақстан Республикасы тәуелсіздік алған жылдары қайта түледі. 1990 жылғы 12 қаңтарда өткен Қазақстан мұсылмандарының тұңғыш құрылтайында дербес Қазақстан Мұсылмандары діни басқармасы құрылды. Республикада ислам дінін оқытып-үйрететін мамандар даярлау, ислам дінін насихаттау, сондай-ақ, шет елдік діни ұйымдармен, бірлестіктермен, оқу орындарымен қарым-қатынас орнату, діни әдебиеттер, оқулықтар, т.б. қажетті басылымдарды әзірлеу сынды мақсаттарға ие бұл мекеме өз жұмыстарын жан-жақты тиянақты жүргізіп келеді.

Тәуелсіздік таңы атып, дініміз бен тілімізге қайта оралып отырған бүгінгі күнде, ислами оқыту жүйесі мемлекет тарапынан зор қолдау тауып отыр. Қазіргі таңда Қазақстан Мұсылмандары діни басқармасына қарасты курстар, медреселер және имамдар біліктілігін жетілдіру институты, сондай-ақ, Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының ақылшылығымен университет деңгейінде дін мамандары дайындалады:

1. Мешіттер жанындағы діни сауат ашу мен Құран сүрелерін жаттау курстары.
2. Діни оқу-тәрбие процесін жүргізетін Қайырымдылық мекемелері.
3. Құран кәрім сүрелерін кәсіби тұрғыда жатқа оқуды үйрететін қарилар дайындау орталықтары.
4. Медреселер.
5. Университет.

Мешіттер жанындағы діни сауат ашу мен Құран сүрелерін жаттау курстары – Республикамыздың түкпір-түкпіріндегі мешіттердің жанынан ұйымдастырылатын діни сауат ашу курстары білім алуға ниетті шәкірттердің жасы мен білім деңгейін ескере отырып, оларды топтарға бөліп сатылы білім береді. Сол арқылы оның діни тәлім-тәрбие алуын және имандылыққа

бейімделуін, мұсылмандық тұлғасының қалыптасуына толыққанды үлесін қосады.

Курсты тәмамдаған тұлға бес парызға қатысты мәселелерді игерумен қатар арабша хат танып, Құран кітабын оқи алатын, бірнеше сүрелерді қағидасымен жатқа оқитын деңгейге жетеді. Жалпы білім беру-оқыту мерзімін толық орындаған, сынақтан өткен шәкірттерге сертификат табысталып, өз қалауларымен Құран жаттау курсында оқуын жалғастырады.

Орта арнаулы діни білім беретін медреселер 2007 жылдан бері Астана, Алматы, Павлодар, Орал, Ақтөбе, Шымкент, Сарыағаш, Шамалған, Тараз өңірлерінде ашылған. Оқу мерзімі – 3 жыл. Өткен жылдары 11 сыныпты бітірген немесе колледж, университет тамамдаған шәкірттер қалдырылып келсе, 2015 жылдан бастап, Сарыағаш медресесінде 9 сыныпты бітіргендер де қабылдана бастады. Сондай-ақ, Оңтүстік Қазақстан, Алматы облыстарында қыздарға арналған медреселер де бой көтерген.

Алғашында Қазақстан мұсылмандары діни басқармасына қарасты орта арнаулы діни білім беретін медреселер заман және уақыт талабына сәйкес, Қазақстан Республикасы Үкіметінің қажетті мамандықтар тізіміне енгізіліп, мамандыққа мемлекеттік шифр берілген. Соның нәтижесінде медреселердің оқыту жоспары мемлекеттік стандартқа сәйкес жасалынған.

Медреселердің оқу жоспарына Құран, хадис, ақида, фикһ, дағуат әдістемесі, пайғамбарлар тарихы, араб тілі қатарлы ислами пәндерден сырт, Қазақ тілі, Қазақстан тарихы, информатика, мәдениеттану, экономика қатарлы зайырлы пәндер де енгізілген. Оқытылатын барлық оқулықтар, әдебиеттер мен оқу бағдарламасы Қазақстан мұсылмандарының діни басқармасы тарапынан ханафи мазхабының ұстанымдарымен толық сәйкестігі тексеріле отырып бекітілген.

Ислами оқу беретін Қазақстандағы жалғыз жоғары оқу орны – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті. Университет құрылғаннан кейін Ислами білім беру жүйесі жүйелі білім беруге көшкен. Көп жылдық қызмет пен ізденістер нәтижесінде, ислами оқыту жүйесі исламтану мамандығы болып, 2011 жылы тіркеуден өтті. Алғашында бакалавр жүйесінде ғана оқытылып келген мамандық, қоғам талабы мен ғылыми сұраныс қажеттілігін қанағаттандыру үшін 2008 жылы магистратура бөлімі және 2012 жылы докторантура бөлімі ашылды.

Исламтану мамандығы қазіргі таңдағы қалыптасқан қоғамдық, саяси жағдайларға байланысты, мемлекеттік маңызға ие ірі мамандыққа

айналып отыр. Сол себепті, мамандыққа мемлекет тарапынан көңіл бөлініп, жыл сайын мемлекеттік білім гранттары бөлініп келеді.

Шәкірттерге сапалы ислами білім беру, отандық оқыту жүйесін халықаралық білім беру кеңістігіне шығару – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің ең маңызды міндеттерінің бірі. Университет ислами оқыту үрдісінде, Мысыр Араб Республикасы, Түркия, Малайзия, Ресей қатарлы мемлекеттермен ынтымақтастық жөнінде меморандумға қол қойылған.

Шәкірттердің университетте сапалы, жүйелі білім алуына шарт-жағдай жасау мақсатында Талғар қаласында университеттің исламтану мамандығының түсушілеріне арналған дайындық курсы жұмыс жасайды. Дайындық курсында шәкірттер ислами білімдермен қатар, араб тілі, қазақ тілі және Қазақстан тарихы пәндерінен дайындалады.

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінде исламтану мамандығының білім алушылары тек діни бағытта ғана емес, ғылыми бағытта да жоғары білім алу мүмкіндігіне ие. 2015 жылдың мамыр айында Исламтану мамандығы

ұлттық-инстиционалдық аккредиттеуден сәтті өтіп, республикалық білім үдерісінде өз орнын қалыптастырды.

Қорытып айтқанда, нақты зерттеулерге сүйене отырып байқайтынымыз – қазақ даласы дін ғұламалары көптеп шыққан киелі мекен. Бұл өңірде әл-Фараби, Ахмет Яссауи, әс-Сығанақи, әл-Қарнақи, әл-Исфиджаби атты шоғыр ғұламалар болған. Мұндай оқымыстылар кеңес үкіметіне дейін жалғасқан [12]. Дін ғұламалары мен олардан тәлім алған шәкірттер қазақ жерінде жаңаша діни білім беру жүйесін қалыптастырды. Тарихи жағдайлармен аз-кем үзіліс тапқан оқыту жүйесі тәуелсіздікпен бірге қайта түледі.

Дәстүрлі Ханафи мазһабындағы қазақ қоғамы ислами оқыту жүйесінен жаңа формадағы исламтану мамандығына дейінгі аралықта күрделі қалыптасу барысын бастан кешірді. Ислами оқу жүйесі – қазақ халқының діни және ғылыми сауат ашуының негізі болса, исламтану ғылымы – ислам ілімдерін жүйелі қарастыратын ғылыми бағытқа айналды. Халық ықыласы мен ел үкіметінің қолдауымен хақ дінді оқытуға деген талап пен талпыныстың арта берері даусыз.

Әдебиеттер

- 1 Абай Құнанбайұлы. Шығармаларының бір томдық толық жинағы. – Алматы, 1961.
- 2 Орысша-қазақша түсіндірме сөздік: Педагогика. – Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ. 2006.
- 3 Елмалылы Хамди Языр. «Құран ділі Хақ дини». – Стамбул. II/940–941
- 4 Ержан Қ., Махмет М. Діни білім беру орталықтары: кеше және бүгінгі: исламтану және араб филологиясы мәселелері – халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – 2014. – 13 том. – 74-81 бет.
- 5 Миropиев М.А. О положении русских инородцев. – СПб., 1901.
- 6 Адамбосынов Қ. Қазақстан медреселеріндегі ұлт тарихы // Қазақ ордасы. – 2003. – №1
- 7 Яшар Шахиноғлы. Жәдитшілік және Исмаил Гаспаралы // Түркология журналы. – №3 (23). – 2006. – 128 бет.
- 8 История Уфы, 1981 ж.
- 9 www.e-history.kz
- 10 Мынжанұлы Н. Ислам дінінің қазақ халқына таралуы // Шынжаң қоғамдық ғылымдары журналы. – 1990. – № 1.
- 11 Мәнжібаев Қ. Қазақ оқу-ағарту тарихынан қысқаша деректер. – Үрімжі: «Халық», 1998.
- 12 Керім Ш. Исламды оқыту, игеру-өркеніетке сай ғылыми тұрғыдан жүргізілгені ләзім // Егемен Қазақстан газеті. – 29 маусым 2014 ж.

References

- 1 Abaj Qunanbayuly. Shygharmalarynyñ bir tomдық toлық zhinary. – Almaty, 1961.
- 2 Oryssha-kazaksha tysindirme sözdik: Pedagogika. – Pavlodar: «JeKO» ҒӨФ. 2006.
- 3 Elmalyly Hamdi Jazyr. «Qұran dili Haқ dini». – Stanbul. II/940–941
- 4 Erzhan Q., Mahmet M. Dini bilim beru ortalyqtary: keshe zhәне bygini: islamtanu zhәне arab filologijasy мәселелері – halykaralyқ ғыlymi-tәzhiribelik konferenciya materialdary. – 2014. – 13 tom. – 74-81 bet.
- 5 Miropiev M.A. O polozhenii russkih inorodcev. – SPb., 1901.
- 6 Adambosynov Q. Kazakstan medreselerindegi ұlt tarihy // Kazak ordasy. – 2003. – №1
- 7 Jashar Shahinorly. Zhәditshilik zhәне Ismail Gasparaly // Tyrkologiya zhurnaly. – №3 (23). – 2006. – 128 bet.
- 8 Istorija Ufy, 1981 zh.
- 9 www.e-history.kz
- 10 Myñzhanұly N. Islam dininiñ kazak halkyna taraluy // Shynzhañ qoғamдық ғыlymdary zhurnaly. – 1990. – № 1.
- 11 Mәnzhibaev Q. Kazak oқu-aғartu tarihyнан qysqasha derekter. – Yrimzhi: «Halyқ», 1998.
- 12 Kerim Sh. Islamdy okytu, igeru-örkenietke saj ғыlymi tırғыdan zhүrgizilgeni lәzim // Egemen Kazakstan gazeti. – 29 mausym 2014 zh.

Бағашаров Қ.С.
**Ислам жүйесінде бала
тәрбиесінің орны**

Мақалада ислам дініндегі тәрбие жүйесі, әсіресе бала тәрбиесінің орны, бала тәрбиесінің нәзік тұстары, балаға жеткілікті көңіл бөлуде Мұхаммед пайғамбардың өзіндік тәжірибесі, бала тәрбиесінің мұсылмандық негіздері жан-жақты қарастырылады. Атап айтқанда, Мұхаммед пайғамбардың балаларға қалай көңіл бөлгені, тәрбиеге үлкен жауапкершілікпен қарағаны, баланы тәрбиелеу үшін мейірімділік таныту, жақсы көру, ақылмен еркелету, көңіл бөліп ойнату, адал несібемен бағып-қағу, ұл-қыз деп алаламау, ешқашан алдамау, берген уәдені орындау ұстанымдары айқындалады. Бұған қоса, әр қылығына түсіністікпен қарау, жынысына сай тәрбие беру, денесін шымырлыққа шынықтыру, жастайынан иман негіздерін сіңіру, ата-ана ретінде отбасында жақсы өнеге көрсетіп, нашар қылықтарға жуытпау, баланы жастайынан тазалыққа, адамгершілікке, ізгілікке, мұсылмандық әдептілікке баулу мәселелері тілге етіледі.

Түйін сөздер: бала тәрбиесі, ислам, Мұхаммед, мұсылмандық.

Bagasharov K.S.
**Place children's education in
Islam**

The article discusses the system of education in Islam, in particular, the place of parenting, subtle aspects of children's education, the experience of the Prophet Muhammad in matters full attention to the children, Muslim foundations in the children's upbringing, and others reveals the principles that adhere to the Prophet Muhammad in the education: Full attention, as a high level of responsibility in the upbringing and mercy, love, mischief reasonable, cooperative games, child permissible religion, not separating children by gender, unacceptable lies in education, the performance promises. However, addresses such topics as : treat with understanding for the misdeeds of children education, taking into account peculiarities of the child's sex, positive parental example, not to provoke bad behavior in the child vaccination in childhood healthy lifestyle, purity, humanity, kindness, fundamentals of religion and Muslim morality.

Key words: Child's education, Islam, Muhammad, muslim.

Бағашаров К.С.
**Место детского воспитания
в исламе**

В статье рассматривается система воспитания в исламе, в частности, место воспитания детей, тонкие аспекты детского воспитания, опыт пророка Мухаммеда в вопросах полноценного внимания к детям, мусульманские основы в детском воспитании и др. Раскрываются принципы, которых придерживался пророк Мухаммед при воспитании: полноценное внимание, проявление большой ответственности и милосердия при воспитании, любовь, разумное баловство, совместные игры, обеспечение детей дозволенным религией, неразделения детей по половому признаку, неприемлемость лжи в воспитании, исполнение данных обещаний. Вместе с тем затрагиваются такие темы, как: относиться с пониманием за проступки детей, воспитание с учетом особенностей пола ребенка, положительный родительский пример, не провоцировать плохое поведение у ребенка, прививание с детского возраста здорового образа жизни, чистоты, гуманизма, доброты, основ религии и мусульманской нравственности.

Ключевые слова: воспитание ребенка, ислам, Мухаммед, мусульманство.

ИСЛАМ ЖҮЙЕСІНДЕ БАЛА ТӘРБИЕСІНІҢ ОРНЫ

Кіріспе

Бүгінгі күні елімізде дәстүрлі исламға қарқынды бетбұрыс байқалып отырғаны шындық. Осы орайда Исламды тек құлшылық қана емес, тәрбие негізі ретінде қарастырудың берері мол. Мақалада Ислам дініндегі бала тәрбиесінің орны қарастырылды. Бүгінге дейін елімізде зерттелмеген исламдағы бала тәрбиесінің маңызды тұстарын ашу мақсат ретінде алға қойылды. Осы мақсатқа сай Мұхаммед пайғамбардың өмірлік тәжірибесі сарапқа салынады. Мұхаммед пайғамбардың балаға деген ұстанымдары негізге алына отырып, Ислам жүйесіндегі бала тәрбиесінің орны анықталады. Исламда отбасы құрудағы негізгі мақсаттардың бірі – өмірге ұрпақ әкелу, иманды, ізгі ұрпақ тәрбиелеу. Хадисте бұл турасында «Балаға әкенің берер ең жақсы сыйы – ол тәрбие» делінген. Балаға көңіл аудару, өскенде жаны ізгілікке толы мұсылман, қоғамға пайдалы азамат етіп қалыптастыру – үлкен сауапты істің бірі. Сондықтан Мұхаммед пайғамбар (с.а.у.) ата-аналарға: «Балаға бір мәрте көңіл бөліп, тәрбие беру – бір сағ¹ көлемінде садақа бергеннен де жақсы», «Кімде-кім жылаған баланы жұбатса, Аллаһ тағала жаннатта оған қалағанынша сый-сияпат береді» – деп, балаға көңіл бөлудің сауап жағынан да артықшылығын ұқтырған.

«Тәрбие» – арабтың сөзі. «Көктету, өсіру, жетілдіру» деген мағынаны білдіреді. Мағжан Жұмабаев «Педагогика» атты еңбегінің алғысөзінде адамның басқа жаратылыстардан бөлек екенін, тәрбиені қажетсінетінін былай деп білдірген: «Жер жүзіндегі басқа жан иелерімен салыстырғанда, адам баласы туғанда өте әлсіз, зағип, осал болып туады. Малдың төлі туа сала аяқтанады. Тауықтың балапаны жұмыртқадан жарылысымен жүгіріп кетеді. Ал адам баласы – туғанда іңгөлаған айғайы мол бір кесек ет. Ақылы, есі жоқ. Денесі тым әлсіз. Өсуі, ұлғаюы тым сараң, тым шабан. Мінеки, адам баласы осылай өте әлсіз боп туып, аса сараң өсетіндігінен, оның денесіне, жанына азық беріп, өсуіне көмек көрсетпей, яғни оны тәрбие қылмай болмайды» [1, 4 б.]

¹ Бір сағ – 2120 граммға тең.

Тәрбие кешенді, жан-жақты қолға алынуы тиіс. Алайда тәрбиенің өзегін қайдан алу керек? Кемел тәрбиені қайдан табамыз? Қала берді, тәрбие берудегі мақсатымыз не болуы тиіс? Тәрбиеден не күтеміз?

Бұл мәселеге аталмыш еңбегінде М.Жұмабаев төмендегідей жауап айтады:

«Тәрбиеден мақсұт – адамды һәм сол адамның ұлтын, асса, барлық адамзат дүниесін бақытты қылу. Ұлт мүшесі әрбір адам бақытты болса, ұлт бақытты, адамзат дүниесінің мүшесі әрбір ұлт бақытты болса, адамзат дүниесі бақытты. Қысқасын айтқанда, тәрбиеден мақсұт – адам деген атты құр жала қылып жапсырмай, шын мағынасымен адам қылып шығару» [1, 4 б.]

Демек, баланы тәрбиелеудегі мақсат – оны жан-жақты кемелдендіріп, қоғамға пайдасы тиетін азамат етіп қалыптастыру. Осы орайда, Ислам дінінің кемел тәрбиеге қосар үлесі зор. Ал, Исламдағы тәрбие негіздерімен танысуға руханият дамып келе жатқан бүгінгі күні толық мүмкіндік туып отыр. Исламда бала тәрбиесі жігіттің өзіне қалыңдық таңдау сәтінен-ақ басталады. Өйткені, болашақ ананың ары бар, ақылы бар, ұятты, көргенді, діндар болуы ұрпақ тәрбиесіне өз әсерін тигізбей қоймайды.

Шығыс халықтарында айтылатын «Бала қымбат болса, баланың тәрбиесі одан да қымбат» деген нақыл сөздің мәні терең. Өйткені, тәрбиелі ұрпақ – ата-ананың мақтанышы, елдің ертеңі. Кез келген халықтың болашағы, оның өміршеңдігі рухани қайнардан сусындаған, ұлттық рухы кемел, жақсы тәрбиеленген ұрпақтың қолында. Егер ұлт өз болашағын аманат етіп тапсыратын текті, саналы ұрпақ өсіре алмаса, оның келешегі бұлыңғыр тартпақ. Сөз жоқ, ұрпақ тәрбиесіне, ұлттың келешегіне ата-ана жауапты. Сондай-ақ баланың тар ойлы, жетесіз болып өсуіне, парықсыз қылық танытуына тәрбиешінің кінәланғаны тегін емес. Тіпті «Бала істеген жауыздықтың жазасын тәрбиеші көтерсін» деген Иран елінің мәтелі де осыдан туған. Сол себепті ұрпағының өзінен оза туғанын қалаған мұсылман халықтары бала тәрбиесіне үлкен жауапкершілікпен қараған.

Халқымыздың бір ерекшелігі – тәрбиеге үлкен мән беруінде. Өйткені, бүкіл салт-санасы, әдет-ғұрпы, ертегі, аңыздары, мақал-мәтелдері, жыр-термелері, ойын-сауығы, жұмбақтары мен жаңылтпаштары барлығы да айналып келіп тәрбиеге тірелген. Бірақ, өкініштісі, соңғы жылдары қазақ қоғамында да ұлттық тәрбие жүйесі қағажу көріп, тәрбиелік ырғағы бұзылып, бала тәрбиесінің тым нашарлап кеткені белгілі.

Оған есірткі мен анашаға тәуелділер, ішкілік пен темекіге әуестер, жасөспірімдер арасында бұзақылықтар мен қылмыстың өршіп кетуі т.б. дәлел. Себептер де аз емес. Көбіне іскерге қоймадағы жүгі, саудагерге сатқан малы, шенеунікке шен-шекпенінің қымбат болуы, үй ішіндегі күйбең тіршіліктен шешенің қолының бір босамауы, жұмысбастылықтан әкенің уақыт таппауы т.б. Қазіргі уақытта теледидардағы кино мен мультфильмдердің көбі атыс-шабыс, төбелес, қирату, ұру, сындыру, күш көрсетуге негізделген. Ал бұл себептердің санасы әлі қалыптаса қоймаған балаға зиянды екені айтпаса да түсінікті.

Ұлыбританияда теледидардың әсері жайында жазылған 2286 мақаланы сараптағанда, көптеген зерттеушілердің ортақ ой тоғыстырған тұсы – теледидардан көрсетілетін қатыгездік пен озбырлық әрекеттердің көрермендерге де жұғатындығы. Бұл жағдай, әсіресе, бала санасына көбірек әсер қалдырады. Баланың теледидардан не көрсе соны істейтіндігі, жағымды-жағымсыз қылық болсын өзіне үлгі ретінде қабылдап, соған қатты еліктейтіндігі байқалған.

Америкада 8 жасынан 30 жасына дейінгі адамдардың өмірі зерттелгенде, жас кезінен ұрыс-төбелеске жақын бағдарламаларды көбірек көріп өскен адамдардың кейін өскенде де мейірімсіз, тасжүректеу келетіндігі, қылмыс істеуге де жақын тұратындығы анықталған. Сондай-ақ олардың өз балаларын сотқар етіп өсіретіндіктерімен қоймай, оларға күштеп жаза беруге де дайын тұратындықтары байқалған. Міне, бұлар бала тәрбиесінің негізін шайқалтатын кері іс-әрекеттер болып табылады. Бұл сондай-ақ егер бала тәрбиесімен саналы түрде айналыспасақ, болашақта бізді үлкен қауіп-қатер күтіп тұрғанын ұқтырады. Бұл кереғарлықтардың қатарына дәстүрден қол үзгенімізді, дініміздегі тәрбие құндылықтарымен жете таныс болмағанымызды да қосыңыз.

Мұхаммедпайғамбар (с.а.у.) өз тәжірибесінде бала өмірге келмей жатып-ақ оған қамқөңілділік танытқан. Баланың өмір есігін ашқанын қуаныш көрген. Туыла салысымен мұсылмандық тәрбие нышандарын жасаған. Айталық, қызы Фатима (р.а.) босанып, немересі Хасанды алғаш көргенде, үстіндегі сары жаялығын шешіп, ақ жаялыққа ораған [2, 337-338 б.] Бұл оның сәби жынысына сай түсті таңдағанын білдірсе керек. Сәби туылғанда сүйінші бергенді ұнатқан. Өзінің ұлы Ибраһим туылғанда, сүйінші сұрап келген Әбу Рафиға сый-сияпат тарту еткен. Жаңа туған сәбиді құшағына алып тұрып, игі

дұға тілейтін, сосын құрманың сөлін таңдайына жағып, алғашқы дәм таттыратын болған. Айша анамыз бұл жайды: «Пайғамбарымыз өзіне әкелінген нәрестелердің әрбіріне береке тілеп, дұға оқитын», – деп еске алған [3, 108 б.]

Балаларды жүректің жемісіне (сәмәртүл-күлуб), көздің нұрына (құрратул-айн) теңеген Мұхаммед пайғамбар (с.а.у.) Абдуллаһ ибн Аббасқа бала кезінде: «Иә, Алла тағалам, бұған хикмет үйрете гөр!» деп дұға жасаған. Ал Әнәсқа (р.а.) байлығы мен бала-шағасының көп болуын, ұзақ өмір сүруін, берген садақаларының қайырлы болуын тілеген. «Ата-ананың баласы үшін жасаған дұғасы қабыл болады» деген Пайғамбар бала тәрбиесінде Алладан тілек тілеп, дұға жасауда үлкен мән бар екенін осылай ұқтырып отырған.

Нәрестелерге туыла салысымен ат қойған кездері болған. Бірақ, көбіне бұған нәресте туылғаннан кейінгі жетінші күнді дұрыс көрген. Сәбиге азан шақырып, ат қоюды ата-ананың балаға деген алғашқы міндетінің біріне жатқызған. Сондай-ақ әрдайым балаға мағыналы, жақсы ат қоюға шақырған. Бұның мәнін «Сендер қиямет күні өз есімдеріңмен және әкелеріңнің есімдерімен шақырыласыңдар. Олай болса балаға әдемі есім қойыңдар» [3, 70 б.] деп түсіндірген. Ең әдемі есімдердің қатарына Абдуллаһ (Алланың құлы) және Абдуррахман (Рахманның құлы) деген қос есімді жатқызған. Кей нашар аттарды мағынасы дұрыс, естір құлаққа жағымды есімдерге өзгерткен.

Немерелері Хасан мен Хүсейін (р.а.) өмірге келгенде, немерелі болғанына шүкіршілік білдіріп, арнайы құрбандық шалған (ақиқа). Қызы Фатимаға (р.а.) сәбилердің үлпілдек шашын алып, алынған шаштың салмағындай садақа беруді тапсырған [4, 109 б.] «Нәрестеге берілген сүт адамның болашақ табиғаты мен мінез-құлқын қалыптастырады» деп, адал сүтпен қоректендірудің маңызын ұқтырған. Қандай да бір себеппен баланы басқа біреу емізген жағдайда, харамға ауыз салмайтын адал жанға табыстауға көңіл бөлуді аңғартқан.

Мұхаммед пайғамбар (с.а.у.) жылаған баланы жұбатуға да ерекше көңіл бөлетін. «Кімде-кім жылаған баласын жұбатуға тырысса, Алла тағала жаннатта оған риза болғанға дейін нығметтерін үйіп-төгеді» деген ол жамағатқа намаз оқытып тұрғанда, жылаған баланың дауысын естісе, намазды тезірек бітіруге тырысатын.

Бірде таң намазын әдеттегіден жылдам оқып бітіреді. Сахабалардың бірі бұған таңданып: «Уа, расулалла, бүгін намазды неліктен жыл-

дам аяқтадыңыз?» – деп сұрағанда, «Арт жақтан жылаған баланың дауысын естімедің бе? Анасы барып тезірек жұбатқанын қаладым», – деген жауап естіген [5, 122 б.].

Үйіне кіре бергенде баланың жылаған дауысын естіп: «Мына бала неге жылап жатыр, көз тиюге қарсы оқытпап па едіңдер?» – деп сұрағаны да бар [6, 72 б.].

Мұхаммед пайғамбар балалардың кіш етіп қойғанына да түсіністікпен қарайтын. Бұл жайында Уммул-Фадл басынан өткен мына бір оқиғаны баяндаған:

«Мен Әлидің ұлы Хүсейінді емізіп жатқанымда Алла елшісі (с.а.у.) қасыма келіп, баланы сұрады. Қолына ұстатқаным сол еді, сәби үстіне сиіп қойды. Баланы қайта алмақ болып қолымды соза бергенімде: «Асықпа, аяқтасын. Кедергі жасама», – деді. Ал киімінің былғанған жерін сумен тазалап жіберді» [7, 180 б.] Баланың еркінен тыс болған іске қабақ шытпайтын.

Баланы алдамауға, берген уәдені орындауға қатты көңіл бөлетін.

Бірде Мәдинаға хижрет жасаған сахаба аналарымыздың бірі Ләйла (р.а.) Пайғамбарымыздың үйінде отырған кезінде сыртта ойнап жүрген ұлын шақырып:

– Балам, келе қойшы, саған бір нәрсе беремін, – дейді.

Бұны естігенде Мұхаммед пайғамбар (с.а.у.) дереу одан:

– Ұлыңызға не бермексіз? – деп сұрайды.

Әйел:

– Құрма берейін деп едім, – дегенінде, – Егер балаға «бір нәрсе берем» деп шақырып, ешнәрсе бермесеңіз, амал дәптеріңізге «өтірік айтты» деп жазылар еді, – деп ескерткен [3, 80 б.]

Мұхаммед пайғамбардың (с.а.у.) балаларға деген сүйіспеншілігі турасында он жыл қызметінде болған Әнәс (р.а.) былай дейді: «Бала-шағасына пайғамбардан артық мейірімді жанды көрмедім». Бір хадисінде былай деген: «Балаларыңды көп сүйіндер. Себебі, сүйген сайын жаннатта бір дәреже беріледі. Әрбір дәреженің ара қашықтығы бес жүз жыл. Періштелер әр сүйгендеріңді санап, жазып отырады». Бір күні немересі Хасанды өбектеп, сүйгіштеп отырғанда, қасына келген Акра ибн Хабис: «Менің бір емес он балам бар, ешқайсысын әлі күнге басынан сипап, маңдайынан сүйген емеспін», – дейді таңданып. Сонда пайғамбар: «Сен басқаларға мейірімділік танытпасаң, Алла да саған мейірімділік көрсетпейді», – деген мағынада жауап қатады [3, 156 б.]

Мұхаммед пайғамбар (с.а.у.) балаларды райхан гүліне ұқсатып, ал иісін жаннаттың иісіне теңеген. Немерелерін жиі-жиі қасына шақырып, бауырына басып, мейірлене иіскейтін. Тіпті кейде оларды құшақтап, сүйгеннен кейін: «Иә, Алла тағалам, бұларды мен жақсы көремін, Сен де жақсы көре гөр!» деп дұға ететін. Бөлмесіне ешкім кірмесін деген уақыттарда да немерелері кірсе қарсылық танытпайтын. Тіпті мешітте жамағатпен намаз оқып жатқанда немерелері келіп ұмар-жұмар үстіне асылып ойнайтын.

Әбу Қатадә былай дейді:

«Пайғамбарымыз (с.а.с.) бір күні жиен немересі Умамәні иығына отырғызған күйде мешітке келді. Жамағатқа намаз оқытты. Рұқуғқа иілгенде қызды жерге түсіретін, сәждеден тұрған кезде қайтадан алатын». Ханафи мәзхабының ғалымдары осы хадистен үкім шығарып, намаз оқып тұрған кезде осы секілді мәжбүрлік жағдайда артық қимыл жасауға болатынын айтады.

Бір күні хазірет пайғамбар немерелері Хасан мен Хүсейнді арқалаған күйде мешітке кіреді. Жамағатқа намаз оқыту үшін орнына барып тұрады да, балаларды оң жағына отырғызады. Өзі сәждеге барған кезде сәждені ұзақ жасайды. Намаз біткен соң жамағат: «Уа, расулалла, намазда сәждені көбірек создыңыз. Мұндай сәждені бұрын-соңды көрмеген едік. Бұл Алла тағаланың әмірі ме?» – деп сұрайды. Сонда: «Жоқ, бұл Алланың әмірі емес. Немерем арқама мініп алды. Өзі түскенге дейін күткенді дұрыс көрдім», – деп жауап береді [4, 165-166 б.]

Басқа риуаяттарда хазірет Пайғамбар (с.а.с.) намазда сәжде жасағанда немерелерінің арқасына мініп алатыны, сәждеден тұрар кезде жайлап жерге түсіретіні, құлап кетпесін деп қолымен ұстап, рұқуғ жасаған кезінде аяқтарын ашып тұратыны, намаз біткен соң оларды бауырына басып, сүйетіні жайлы айтылады. Кейде сахабалар бұндай сәттерде намазға кедергі жасамау үшін балаларды көтеріп алмақшы болған кездерінде Пайғамбар (с.а.у.) оларға тиіспеуге ым жасайтын. Намаздан кейін «Балаларды алып анасына апарайық» дегендерге де, «Тиіспендер», – дейтін. Біраздан кейін өзі немерелеріне «Аналарыңа бара қойыңдар», – дегенде, олар өз еріктерімен тұрып, үйлеріне қарай жүгіре жөнелетін.

Жұма күні бірде пайғамбар хұтба оқып жатқан болатын. Немерелері Хасан мен Хүсейін сүріне-қабына мешітке кірді. Пайғамбар (с.а.у.) сөйлеп жатқан жерінен тоқтап, мінберден түсіп, екеуін көтеріп алады да, мінберге қайта шығады. Екеуін алдына отырғызып: «Алла тағала: «Бала-

ларың мен дүние-мүліктерің сендер үшін сынақ» деп қалай дұрыс айтқан. Олардың құлап-сүрініп келе жатқанын көрген кезде шыдай алмадым, айтып жатқан сөзімді бөліп, барып оларды құшағыма алдым», – дейді.

Мұхаммед пайғамбар (с.а.у.) тек өз балалары мен немерелерін ғана емес, сахабалардың да балаларын жақсы көрген. Усамә (р.а.) өзінің балалық шағындағы бақытты сәтін былай баяндайды: «Алла расулы бір тізесіне мені, екінші тізесіне немересі Хасанды отырғызды, сосын бізді құшағына қысып: «Уа, Жасаған ием, бұларға рақымдылығыңды төге гөр, себебі мен де оларға мейірімдімін», – деді» [8, 22 б.]

«Баласы бар баламен бала болсын» деп өсиет қалдырған Пайғамбар жас сәбилерге ерекше мейіріммен қараған. Кейде өзі де немерелеріне ат болып, кейде иығына мінігізіп жүріп ойнатқан. Бірде оның екі немересі Хасан мен Хүсейнді иығына отырғызып алып, көтеріп ойнатып жүргенін көрген Омар (р.а.) бұған қатты сүйсініп «Әй, балақайлар, мініп алған сәйгүліктерің қандай тамаша!», – дейді. Сонда Пайғамбар оған «Олар да осал атқа мінерлер емес», – деп жауап береді.

Мұхаммед пайғамбарбалаға «Алла тағаланың берген сыйы» деп қарағандықтан, ұлды артық көріп, қызды кемсітуге жол бермеген. Қоғамды қызбаланы жек көрмеуге шақырып, «Егер тандау еркі маған берілсе, қайта қызбаланы артық санар едім» деген. Өйткені, қызбаланың жүрегі жұмсақ, жаны нәзік, ол ертеңгі біреудің қимас серігі, оң босағадағы қонақ деп түсіндірген. Өзі сапарға шыға қалса, ең соңынан қызы Фатимамен қоштасып, оралғанында ең алдымен соған амандығын сұрап, кіріп шығатын. Қызды қор көрмеуге шақырып, «Кімде кімнің үш қызы болып, ұлды олардан артық санамаса, жақсы тәрбиелесе, Алла ондай ата-анаға жұмақты нәсіп етеді» дейтін. Қызбалаға мейіріммен қарауға шақырып, оның сауабы зор екенін білдіретін. Осы орайда хазірет Айша (р.а.) тілге тиек еткен мына бір дерек өте мәнді.

«Бірде маған бір әйел қайыр сұрай келді. Қасына ертіп алған екі қызы бар екен. Менде бары бір тал құрма еді. Әлгі әйел мен берген құрманы екі бөліп, екі қызының аузына тосты. Өзіне ештеңе қалдырмады. Олар кетіп қалғаннан кейін Пайғамбарымыз келді. Мен болған жайтты әңгімелеп бергенімде, «Кім өмірде қыздарымен сыналса, қыздарына жақсы қараған жағдайда қыздары ата-анасын тозақтан сақтайды» деп еді.

Әркез отбасында балаларды бір-бірінен алаламауға шақырып, «Балаларыңды бөліп-

жармай, теңдей көріндер», «Бала алдындағы ата-ана міндеттерінің бірі – оларды алаламау», – дейтін.

Бірде бір кісі Пайғамбардың (с.а.у.) қасында отырған кезінде, жанына ұлы келеді. Өлгі кісі ұлының бетінен сүйіп, оны алдына отырғызады. Сәлден кейін қызы келеді. Қызын да шақырып, алдына отырғызады. Бірақ оның бетінен сүймейді. Бұны байқаған Пайғамбар (с.а.у.): «Екеуін теңдей көрмейсің бе?» – деп ескерту жасайды. Осы тәрізді бірқатар хадистерді талдай келе, мұсылман ғұламалары «балаларға сыйлық бергенде ғана емес, еркелетіп, бетінен сүйген кезде де оларды алаламауға көңіл бөлу керек» деген қорытынды жасаған.

Осы тұрғыда мына бір оқиға да ерекше мәнді.

Нұғман ибн Бәширдің (р.а.) әкесі бір күні:

– Уа, Алланың елшісі, өзге балаларым да бар. Бірақ, Нұғманым бір төбе. Рұқсат етсеңіз, дүние мүлкімнің көбірек бөлігін Нұғманға бергім келеді, – дегенде, Пайғамбар:

– Өзге ұлдарыңа да сол мөлшерде бердің бе? – деп сұрады. Бәшир:

– Жоқ, – деді.

Алла елшісі басқаларына да ескерткісі келгендей көтеріңкі дауыспен:

– Алладан қорқындар, балаларға әділ қарандар! – деді.

Артынша Бәширге бұрылып:

– Сен әлде бар балаларыңның өзіңе бірдей құрмет көрсетуін қаламайсың ба? – деп сұрады.

Ол:

– Жоқ, қалаймын ғой – деп күмілжігенде, – Ендеше, бұлай жасаушы болма – деп қатан ескерткен еді.

Кейде балалармен әзілдескенді ұнататын. Хасанды еркелетіп лұқа (бұзық), Әнасты Зұл-Ұзұнайн (қосқұлақты), ал кішкене бауырын Әбу Ұмайр деп атаған. Махмұд ибн Рәби бес жастар шамасында Пайғамбарымыздың өзімен су бүркіп ойнағанын айтқан. Бұл оның Ансарлық сахабалардың балаларымен әртүрлі әзілдесіп ойнағанынан туған. Баланы жақсы көретіндігін әртүрлі жағдайлармен көрсетіп отыратын. Мекке-Мәдинаға келген кезінде алдынан жүгіріп шыққан балаларды көлігіне мінгестіріп алатын. Ибн Аббасриу аятында Меккеге келген кезінде

өзін күтіп жүгіріп шыққан Абдулмұтталиб әулетінің балаларының бірін алдыға, бірін артына мінгестіріп алғандығы айтылады.

Баланың тентектігіне ашуланбай, сабырлылық танытқан. «Бала кішкене кезінде бұзық болса, бұл оның өскенде ақылды болатындығының белгісі» дейтін.

Баланың физикалық жетілуіне де көңіл бөлетін. «Топырақ – баланың көктемі» деп, апақ-сапаққа қалмай, баланың күн жарықта ойнағанын құп көрген. Тамақтан бұрын және тамақтан кейін қол жуу, оң қолмен жеу, «бис-милламен» бастау, өз алдынан жеу деген секілді тамақтанудың әдебін, бұған қоса тән мен жан тазалығын үйретумен қатар, ер балаларға күрес, садақ ату, жүгіру, суда жүзуді игертуге шақырған. Жыныстық тәрбиені де назардан тыс қалдырмай, «Он жасқа толғанда қыз бен ұлдың төсегін бөлек салыңдар» деген.

Бала оң-солды ажырата бастағаннан бастап, оны ұяттылыққа, имандылыққа тәрбиелеп, ненің күнә, ненің сауап екенін үйрету, мешітке үйретіп, Алланы, пайғамбарды танытуға, Құранды үйретуге, 7-10 жастарынан бастап намаз оқу секілді мұсылмандық міндеттерді орындауға баулу да сүннеттен егізге алынған.

Қорытынды

Қорыта келгенде, Ислам жүйесінде тәрбиенің, әсіресе бала тәрбиесінің өзіндік алар орны ерекше. Өз тәжірибесінде Мұхаммед пайғамбар (с.а.у.) балаларға қатты көңіл бөліп, тәрбиеге үлкен жауапкершілікпен қараған. Баланы тәрбиелеу үшін мейірімділік танытуға, жақсы көруге, ақылмен еркелетуге, көңіл бөліп ойнатуға, адал несібемен бағып-қағуға, ұл-қыз деп алаламауға, ешқашан алдамауға, берген уәдені орындауға шақырған. Әр қылығына түсіністікпен қарап, жынысына сай тәрбие беруге көңіл аудартқан. Денесін шымырлыққа шынықтырумен қатар жастайынан иман негіздерін сіңіруге назар аудартқан. Ата-ана ретінде отбасында жақсы өнеге көрсетіп, баланы жастайынан тазалыққа, адамгершілікке, мұсылмандық әдептілікке баулуды үлгі еткен.

Әдебиеттер

- 1 Бағашаров К. Воспитание детей в исламе. – Алматы: Кокжиек-Б, 2013.
- 2 Ибн Хажар әл-Асқалани, әл-Исаба фи тамиизи сахаба, IV. Бейрут.
- 3 Әбу Дәуіт Сүлейман ибн Асас әс-Сижистани, әс-Сүнән, Чағры йайынлары. – Стамбул, 1992.

- 4 Әл-Хаким, Әбу Абдуллаһ Мұхаммед ибн Абдиллаһ ән-Нисабури, әл-Мүстадрак алас-сахихайн, III. Дарул-кутубил-илмия. – Бейрут, 1411-1990.
- 5 Ибн Хажар, әл-Мәталибул-алия би зауаидул-масадинис-самания, I. – Кувейт, 1973.
- 6 Ахмед ибн Ханбәл, Әбу Абдуллаһ әш-Шәйбани, әл-Мүснад, VI, Муассасатул Куртуба, Мысыр.
- 7 Әл-Хаким Әбу Абдуллаһ Мұхаммед ибн Абдиллаһ ән-Нисабури, әл-Мүстадрак алас-Сахихайн, III. Дарул-кутубил-илмия. – Бейрут, 1990.
- 8 Әл-Бұхари, Әбу Абдиллаһ Мұхаммед ибн Исмаил. Сахихул-Бухари, I-VIII, Әл-Мактабатул-исламия. – Стамбул, 1979.

References

- 1 Bagasharov K. Vospitanie detej v islame. Almaty. Kokzhiek-B. 2013.
- 2 Ibn Hazhar әл-Asқalanі, әл-Isaba fi tamiizi sahaba, IV. Bejrut.
- 3 Әбу Дәуит Сүлейман ибн Асас әс-Сизхистани, әс-Сүнән, Chарry jajynlary, Stambul. 1992.
- 4 Әл-Наким, Әбу Абдуллаһ Мұхаммед ибн Абдиллаһ ән-Нисабури, әл-Мүстадрак алас-сахихайн, III. Darul-kutubil-ilmija, Bejrut, 1411-1990.
- 5 Ibn Hazhar, әл-Мәталибул-алия би зауаидул-масадинис-самания, I. Kuvejt, 1973.
- 6 Ahmed ibn Hanbәl, Әбу Абдуллаһ әш-Шәйбани, әл-Мүснад, VI, Muassasatul Kurtuba, Mysyr.
- 7 Әл-Наким Әбу Абдуллаһ Мұхаммед ибн Абдиллаһ ән-Нисабури, әл-Мүстадрак алас-Сахихайн, III. Darul-kutubil-ilmija. – Bejrut, 1990.
- 8 Әл-Бұхари, Әбу Абдиллаһ Мұхаммед ибн Исмаил. Sahihul-Buhari, I-VIII, Әл-Мактабатул-исламия. – Стамбул, 1979.

Борбасова Қ.М.,
Рысбекова Ш.С., Доскеев А.

**Қазақ ағартушыларының
патша үкіметінің діни отарлау
саясатына қарсы күресі**

Borbasova K.M.,
Rysbekova Sh.S., Doskeev A.

**The Struggle of the Kazakh
Educators Against Religious
Expansion of the Tsarist State**

Борбасова К.М.,
Рысбекова Ш.С., Доскеев А.

**Борьба казахских
просветителей против
религиозной экспансии
царского государства**

Мақалада Ресей патшалығының қазақ даласында өзінің билігін толық жүргізіп отыру мақсатында дінді өте ұтымды қолданғаны қарастырылады.

Миссионерлік екі бағытта: саяси және идеологиялық жолмен өрбіді. Шоқындыру арқылы орыстандыру саясатын қазақ елінде де жүзеге асыруға тырысты. Осы саясатқа өз кезеңінде қарсы шыққан Шоқан, Ыбырай, Абай сынды қазақ ағартушыларының еңбегі баға жетпес. Мақалада аталған үш тұлғаның қазақ халқын рухани құлдықтан аман алып қалу жолындағы ағартушылық еңбектерімен қоса қоғам қайраткерлері ретіндегі іс-шаралары талданады.

Түйін сөздер: қазақ ағартушылары, отарлау саясаты, миссионерлік, шоқындыру, орыстандыру.

The article reveals how Russian Imperial power during the establishment of their rule in its activities widely used in missionary work from an advantageous position for the government.

Missionary work was conducted in two areas: political and ideological. Russification and Christianization were the main policies of Tsarist Russia. Also in this article we consider a great contribution to the struggle against colonization of the Kazakh educators such as Shokhan, Abai, Ybyray. Analyzing the works of three great Kazakh educators along with their great contribution to the spiritual development of the Kazakh steppe, showing their achievements as public figures.

Key words: Kazakh Educators, The Policy of Colonization, Missionary, baptizing, Public Figure.

В статье раскрывается, как во время установления своего господства Российская царская власть в своей деятельности широко использовала с позиций выгоды для власти миссионерскую работу.

Миссионерство проводилось по двум направлениям: с политической и идеологической. В ходе данной политике пытались широко реализовать на территории Республики и политику христианизации. Авторами показывается, как во время колонизации против данного действия выступили казахские просветители, такие как Чокан, Абай, Ыбырай. Их вклад не оценим. Анализируя труды трех великих казахских просветителей, наряду с их большим вкладом в духовное развитие казахской степи, анализируются процессы их достижения как общественных деятелей.

Ключевые слова: казахские просветители, политика колонизации, миссионерство, крещение, общественный деятель.

ҚАЗАҚ АҒАРТУШЫЛАРЫНЫҢ ПАТША ҮКІМЕТІНІҢ ДІНИ ОТАРЛАУ САЯСАТЫНА ҚАРСЫ КҮРЕСІ

Қазақ жерінде діни экспансияның ең қатты қарқын алған уақыты XIX ғасырдың 30-жылдарынан басталды. Алтын орда империясын құлатып, түрік халықтары көптеген ұсақ хандықтарға шашылып кетуі – Ресейдің оларды біртіндеп жаулап алуына мүмкіндік туды. Ресей оларға қатысты шоқындыру арқылы орыстандыру саясатын мықтап ұстанды.

Қазақ даласында миссионерлік екі бағытпен жүргізіліп, саяси және идеологиялық жолмен өрбіді. Қазақ даласында миссионерлік саясаты күшпен де рухани, идеологиялық тәсілдермен де жүргізілді. Христиандандыруды күшпен жүргізушілер: генерал Скоблев, патша үкіметінің өте үлкен чиновнигі, орыстың мемлекеттік және саяси қайраткері М.М. Сперанский болса, рухани жолды жүргізушілердің бірі Н.И. Ильминский болды. Ильминский орыс графикасымен қазақ тілінде бірталай кітап шығарды. Оның бұл ісі қазақтарды озық орыс мәдениетіне ұштасу бағытында прогресстік роль атқарғанымен, басқа әрекеттері бір халықты екінші бір халыққа бағындыру жолындағы рухани озбырлықтың дәл өзі еді. Миссионерлік кітаптарды «бөгде тілге» аударудағы мақсатын Н.И. Ильминский былай деп түсіндіреді: «Бөгде тілдердегі кітаптар бөгделердің құдайға құлшылығы, әулие, шіркеулерге бөгде тілдегілердің құрметі – менің снарядтарым» [1].

Саяси жолмен жаулау мақсатында қазақ жерінде көптеген әскери қамалдар мен бекіністер пайда болды. Ең алғаш салынған бекініс Петр I-нің жарлығымен Ресей шекарасын кеңейту мақсатында 1715 жылы Ертіс бойында салынған. Кейін ол жерді тұрғылықты халық Семей деп атады.

Негізінен Ресей патшалығы мен түркі халықтары арасындағы қарым-қатынас бұдан II-III ғасыр бұрын басталған. Патшалық Ресей қазақтардың діни өміріне, қоғамда қалыптасқан қағидалар мен салт-дәстүрлерге, әдет-ғұрып пен тұрмыс-тіршілікке тікелей араласқан жоқ. Бұл процесс әу баста осы аймаққа қоныс аударған Дон казактары мен орыс мұжықтары арқылы жүзеге асырылды.

Отарлауды жүзеге асыру мақсатында көшпелі қазақ халқын бір орталыққа қарай тартып, дінге де көп көңіл бөлді. Атап айтқанда, олар осы мәселелерге байланысты арнайы шешім қабылдады: садақа беру, ғибадатханалар салу, оларды

қамтамасыз ету, құрбан шалу, діни қызметкерлерге барлық жағдайдың жасалынуы секілді жұмыстарды бұрыннан келе жатқан сұлтандарға жүктеді.

XIX ғасырдың екінші жартысында қазақ жеріне рухани тұрғыда экспансия жасаудың жоспарын құру үшін, патша II Александр Москвада 1869 жылы миссионерлік орталық құрды. Орталық бұратана халықты шоқындырудағы мақсаттарын XIX және XX ғасырларда қарқынды жүргізді [2].

Осы орталықтың аянбай еткен «еңбектерінің» жемісінің көрінісі болып патша үкіметінің жарлығымен 1877 жылы мамыр айының 4-інде Түркістан өлкесінде архиерей кафедрасы ашылды. 1872 жылы оның резиденциясы құрылып, жағдайға қарай екі бағытта әрекет ете бастады. Алдымен келген келімсектер үшін, дін орталығы қажет болса, жергілікті бұратана халықты шоқындыру арқылы орыстандыру саясатын жүргізу керек болды. Түркістан өлкесіндегі бодандыққа түскен халықтарды шоқындырудағы миссионерлік әрекеттің ресми діни орталығы Верный қаласындағы кафедралды соборға жүктелді. Бұл қазіргі Алматы қаласындағы Вознесенский кафедралдық соборы. Кафедралдық соборды 1901 жылы 11 қарашада Ресей империясының миссионерлік саясатын бүкіл Орта Азия халықтарының арасында іске асыру мақсатында салдырғаны белгілі.

Қазақ даласын отарлау үшін патша үкіметі алдына екі мақсат болды. Біріншісі – экономикалық тұрғыда болса, екіншісі – рухани тұрғыда болды. Алғашқысын орыс капиталистері мен саудагерлері оңай жүзеге асырды. Шешуі қиыны екіншісі еді.

Мұны патша үкіметі Святой Синодқа тапсырды. Олар миссионер ғалымдарға жүктелді. Мұндағы нысана қазақтарды шоқындыру, орыстандыру мәселесі. Осы мақсатпен православ шіркеуі отарлау ісіне үкіметпен бірге білек сыбана кірісті. Миссионерлердің қазақ жеріндегі әрекеттерінің басында кіші жүзді шоқындыруда профессор Ильминский, орта жүзді орыстандыруда профессор Алекторов, түркістандықтар мен ұлы жүз қазақтарын шоқындырып, орыстандыруда атақты профессор Остроумов тұрды. [3].

Миссионерлер қазақ халқын шоқындырмастан бұрын, олардың тарихы мен әдет-ғұрыптарын, мінез-құлқын әбден зерттеп, зерделеп барып кірісті. Сонымен бірге, сол кезеңдегі қазақ арасындағы сауаттылықтың төмен дәрежесін ескере отырып, далалықтарға аралас, яғ-

ни қазақ-орыс мектептерін ашуды жоспарлады. Аралас мектеп мәселесін қолға алып, алғашқы үлгісін орнықтырған Сырдария губерниясының тұңғыш генерал-губернаторы Кауфман болатын. Ол Перовскідегі (Ақмешіт) орыс-түзем мектебін тексеру үшін келіп, орыс тілінде оқып жатқан бұратана халықтардың баласы оқитын мектептің дәрісіне кіріп, балалардың орыс тілін жақсы меңгеріп жатқанына ризашылық білдірді. Бірақ, қоңырау соғылып, балалар далаға шығып ойнап жүргенде, олар тек қазақ тілінде сөйлеуіне назар аударма қарады. «Неге олар өз тілінде сөйлейді, не себепті олар өздері оқыған орыс тілінде сөйлеп ойнамайды? Олар өз тілін ұмытып, тек орыс тілінде ғана сөйлеп кетуі үшін не амал қолдану керек?», – деп, отаршыл генерал ойланды, ойланды да бір байламға келді. Ол байламы – мектепте орыс балалары мен қазақ балаларын аралас мектеп арқылы бірге қосып оқытып, орыс тілінде сөйлеу ортасын орнықтыру. Сөйтіп, орыс-қазақ балаларын араластыра оқыту қажет деген кеңес берді. Генерал-губернатор келесі жылы осы ойының жүзеге асуын тексеруге арнайы түрде қайта айналып келіп, олардың ойын үстіндегі сөйлеу тілін бақылады. Балалар енді қоңырау соғылған соң далаға шығып, бәрі де орыс балаларымен араласып, орысша сөйлеп ойнап жатты. Мақсаты жүзеге асқанына дән риза болады. Осы қалыпты орнықтыруға кеңес берді. 1903 жылы Әулиеата қаласында ашылған қыздар гимназиясы да осы саясаттың ағарту саласындағы жемісі еді.

Орыстар татарларды пайдалану арқылы қазақтарды қол астында ұстау үшін оларға ислам дінін үйрету жұмыстарын ұйымдастырумен қатар, христиан миссионерлерінің іс-әрекеттеріне де қолдау көрсетіп отырған. Алайда, қазақтар христиан дінін қабылдауды дін немесе мәдениет ауыстырудың астарында жатқан орыстандыру саясаты деп түсінгендіктен, орыстар дйттеген мақсаттарына жете алмады. Сол жылдары қазақтар арасында жұмыс істеген христиан дінінің миссионері қазақтардың осы ұстанымдарына былайша баға береді: «Қазақтарды орыстандыру жұмыстары барысында бір қазақты орыстандыру, демек көшпелі қазақты зорлықпен отырықшы ету, орыстардың сенімі ортодоксалды христиандыққа енгізіп, шоқындыру болып табылатын. Надан қазақ үшін бұл жаңа сенім христиан дініне кіргізуден гөрі орыстандыру деген мағынаны білдіретін...». Осы ниетті түсіне алмаған Ш. Уәлиханов бұл туралы былай жазған: «Татар молдалары мен Орта Азия ишандарының атқарған жұмыстары-

ның нәтижесінде кейбір қазақ сұлтандары мен байлары әйелдерін жеке үйлерде ұстап, тысқа шығармайтын еді... Түсінігі мол, сенімді болып көрінгенімен татар мектептері қазақтарға ешқандай құны жоқ схоластикалық діни ілімнен басқа еш нәрсе үйрете алмайды. Сол себепті де біз қалай болған күнде де татарлардан сақтануымыз керек. Үкімет бұл мәселеде бізге қажетті көмекті көрсетуі керек. Аймақтарда татар мектептері емес, орыс мектептері ашылуы тиіс» – деп жазды. Орыс мектебі батысқа ашылған терезе болып көрінді. Бұл сол дәуірдің шындығы болатын. [4].

Патша үкіметі жалпы отарланған бұратана халықтарды біртіндеп, асықпай, сақтықпен шоқындыру арқылы орыстандыру жолындағы ең басты тәсілдерінің бірі – қазақ халқының ғасырлар бойы қолданып келе жатқан араб графикасы негізіндегі жазуын қолданыстан шығару болатын.

Күнделікті тұрмыста қолданылып келе жатқан арабша жазуын кириллицамен алмастыруда – бүкіл халықтың келер ұрпағын ата-баба салтынан, діни-нанымынан айырып, рухани жағынан қалай илесең, солай жығыла беретін көнбіс құлға айналдыру мақсаты жатты. Бұл үрдіс, кейін Кеңестік дәуірде де өз жалғасын тапты. Осының салдарынан арадағы ұрпақ сабақтастықтары үзіліп, кейінгі ұрпақ өзінің бұрынғы өткен тарихын, әдебиетін оқи алмайтын дәрежеге жетіп, өздігінен құлдық қамытын мойнына киді. Тарихта төл жазуынан айрылған халықты қоғамдағы бағытынан адастырып, оның санасын бұрып әкету оңайға соғатынын сол кездегі империалистік Ресей өте жақсы түсінді.

Патша үкіметі қазақ даласына келімсектерді көптеп әкеліп, шекарасын кеңейту, әрі оны бекіту мақсатында бекіністермен бірге шіркеулер салып отырды. Атап айтқанда, Елизавета Петровна патшайымның тұсында, 1752 жылы Есіл өзенінің бойынан Петровск бекінісін салды. Кейін ол, яғни 1807 жылы қала статусын алады. 1730 жылдары Кіші жүз ханы Әбілқайыр Ресейге бодан болып кіргеннен кейін 1738 жылы 3 тамызда Орынбор бекінісі салынып, ол жерде Әбілқайыр хан Ресей бодандығына өту үшін патшайым Анна Иоановнаға берген анты қабылданды.

1798 жылы Орта жүз қазақтары Ресей бодандығына өтті. Осы кезеңдерде орта жүз рулары мекендеген Сарыарқа өңірінде Қарқаралы, Көкшетау, Ақмола, Баянауыл, Үшбұлақ, Аманқарағай және Көкбетті әскери-әкімшіліктері құрылды. Ал, 1837 жылы Аягөз бекіні-

сі ашылып, ол жерде 1847 жылы казак ауылдары пайда болды. Бұл жер Сергиополь казак селосы атанды.

Ұлы жүз ордасы І Николайға ант бергеннен соң, Ұлы жүз жерінде 1850 жылы Қапал бекінісі бой көтереді. Осы салынған бекіністерде міндетті түрде отарлаудың екінші түрі миссионерлік әрекеттерді жарнамалайтын шіркеулердің болғандығы ақиқат.

1853 жылы Перовский мен Қазалы бекіністерінде приходтар ашылған. Көптеген елді мекендерде орыс православ шіркеулері мен приход мектептері бой көтеріп жатты. Қазан төңкерісіне дейін қазақ жерінде Түркістан епархиясынан басқа Семей, Петропавловск, сонымен қоса Омск, Орынбор епархиясынан Қостанай епархиялары бөлініп, өз қызметтерін атқара бастады.

1854 жылы патша Николай І-нің жарлығымен Жетісу бекінісі 1854 жылы 17 қыркүйекте Верный болып ауыстырылды. Бұл атау «әулиелер» Вера, Надежда және Любавлар мен олардың анасы Софияның құрметіне сол күні берілді.

Верный бекінісіне келген келімсектермен бірге Томск епархиясының священнигі Евтихий Вымесловцевтің келіп, 1856 жылы кішігірім ғибадат үйін салып, оны екі жылдан соң София шіркеуі деп атауының өзінде қаншама астар жатыр.

Сол кезде Түркістан өлкесі Томск және Орынбор епархиясына қараған Жетісу, Сырдария деп екіге бөлінген болатын. XX ғасырдың басында бір ғана Верныйда 16 шіркеу, бірнеше кішкене шіркеу үйлері болған. 1909 жылы Түркістан, Ташкент епиконы Дмитрийдің басшылығымен әйелдер монастрі салынды. Мұнда жүзге жуық қыздар мен әйелдер тәрбиеленді [27].

Патшалық Ресейдің қазақ даласына жалған миссионерлік әрекеттері оны толық өзіне бағындырғаннан кейін кезең-кезеңімен іске асырып отырды. Бұл үшін барлық бар мүмкіншіліктерін аямай жұмсай білді. Сонымен бірге, миссионерлік әрекеттерін қарқынды жүргізіп, христиандық догматтарды сіңіру үшін, жергілікті халық арасынан Ресейдің сойылын соғатын және саясатын қолдайтын өкілдер табуы да ойларынан қалыс қалдырмады. Осындай мақсатта, олар Шоқан, Ыбырай және Абай сынды халқының мұң-мұқтажын жоқтаған қазақтың зиялы қауымын пайдалануға әрекет етті.

Шоқан Уәлиханов Ресей патшалығына, ғылымына, орыстың қазақты зерттеп, тануына қызмет етті. Шоқан Дербес Сібір корпусы командирінің ерекше тапсырмалар жөніндегі адъютанты

міндетін атқарып жүрген кезеңде Ұлы жүз қазақтары мен Ыстықкөл қырғыздарының Ресей қарамағына отарлануы жүріп жатты. Жетісуда Қапал (1847), Верный (1854) секілді бекіністер бой көтере бастады. Әйтсе де, Ресей үшін әлі алда Іле Алатауы, Тәңіртаулары мен Ыстықкөл маңында алда атқарылуы тиіс ұшан-теңіз жұмыстар күтіп тұрғаны белгілі. Бұл аймақтар Қоқан хандығының құрамында еді. Міне, сондықтан да осы аймақтарды Ресейде ың-шыңсыз қосу ісінде аса сақ, әрі тиімді саясат жүргізу керек болды. Бұл істе патша ұлықтарына Шоқан секілді жергілікті халық арасынан шыққан, туыстас жұрттардың өмірі мен тұрмысын, әдет-ғұрпын, тілін жақсы білетін, алғыр, оқымысты, мәмілегер адамдардың көмегі ауадай қажет еді [5].

Шоқанның Ыстықкөл бойын зерттеулеріне ықпал еткен, Қақшал тауларына дейін қоныстанған екі рудың арасындағы жер дауына байланысты туындаған. Патшалық Ресей Ыстықкөл маңындағы саяси ахуалды реттеу үшін және тұрғылықты халықтың тұрмыс-тіршілігін білу географиялық ерекшеліктерін және Ыстықкөл маңайын картаға түсіріп, арғы беттегі Қашғар өңірін зерттеу мақсатында әскери-ғылыми экспедиция құрады. Отрядты басқару полковник Коментовскийге жүктеліп, руларды татуластыру мәселесімен шұғылдану үшін генерал-губернатордың ерекше тапсырмасын орындайтын адъютанты Шоқанға жүктеген.

Ол осы сапарының нәтижесі ретінде «Ыстықкөл сапарының күнделігі» деген еңбегін қалдырды. Онда Шоқан XIX ғасырдың орта тұсындағы Жетісу мен Ыстықкөл төңірегі, осы өңірлерді мекендеген жұрттардың өмірі мен тұрмысы туралы құнды мағлұматтар келтірген.

Ыстықкөл, Құлжа сапарларына барып қайтып, «Қырғыздар туралы жазбалар», «Қытай империясының батыс өлкесі туралы», «Құлжа мен Шәуешектегі сауда жайында», бұған дейін «Ыстықкөл сапарының күнделігі», «Қытай империясының батыс өлкесі және Құлжа қаласы», «Қазақ халқының поэзиясының түрлері» сол кездегі Ресей үшін баға жетпес еңбектердің біріне айналды. Бұл Шоқанның осы уақытқа дейін жасаған еңбектері, сол кезеңдегі орыс отаршылары үшін беймәлім болып келген Қашқарияға сапар шегуіне итермеледі.

Бұл сапары орыс географиялық қоғамы үшін өте құнды болып есептелді. Қашқарияны жан-жақты зерттеген ғалым Шоқан беймәлім болып келген мемлекеттің Ресей үшін бетін ашқан алғашқы ғалым болды. Қашқарияны зертте-

ген еңбегін күнделік ретінде жазып, география қоғамына тапсырды.

Патшалық Ресейге осыншалық тер төге еңбек еткен Шоқан отаршылдардың қитұрқы әрекеттерін білмеді десе болады. Ол өзінің халқын қараңғылықтан тек орыс ғылымы арқылы құтыла алады деген толық сеніммен, барлық ерік-жігерімен өз халқының тарихы мен мәдени құндылықтарын, жер жағдайларын зерттеп берді.

Алайда, ол патша өкіметінің қазақ халқының болашағын көздемегенін кейіннен білді. Ол өз халқын жақсы көрген. Қазақтарды бұратана жабайы деген ұғымға бар жан-тәнімен қарсы болған. Ол сот реформасының жобасы жайындағы халық пікірін жинауға Далаға сапар шеккен комиссия басшысы болған, облыстық басқарманың кеңесшісі Иван Еремеевич Янсен-комен болған сұхбатындағы: «Жабайылық қырғыз-қайсақтарының мінез-құлқының үлгісі деген сөзіне, менің халқымды қонақжайлылығы үшін мақтаған да, онда не жай қырғыз, не жай қазақ деп атайды. Ал егер дәрежелігі мен жабайылығын бетіне басу керек болғанда, міндетті түрде қырғыз-қайсақ деп атайды. Осы сөзде вокалдық жоқ деп ойламайсыз ба, сіз?» – деген осы сөздері бұлтартпа дәлел [6].

Қазақ даласындағы ежелден қалыптасқан әдет-ғұрыптары мен билер сотына отаршыл Ресейдің өзгертулер енгізуіне қарсы болды. 1862 жылы 30 қыркүйекте Санк-Петербургский сенатский «ведомствосында» басылып шыққан жаңа сот ісін жүргізу жобасы Омбыда қыс бойы түбегейлі талқыланды. Осы мәселені іске асыру мақсатында 1863 жылдың жазында Шоқан сот реформасының жобасы жайында халық пікірін жинауға далаға аттана комиссияның жұмысына атсалысты. Бұның бәрі алдын ала ойластырылған мәселе болатын. Сондықтан, генерал-губернатордың пікірімен толық үйлесетін халық пікірін әкелу үшін көп жерлерде жергілікті халықпен санаспаған жұмыстары да болды.

Билерді ұлықтың өзі сайлауы олардың арасында дау туындайтынын, сонымен қоса паракорлықтан да етек алатынын ол жақсы түсініп, қазақтар өздері білетін әдісін сақтап қалуға тиіс деп санады.

Үкімет адамдарының қарсылығына қарамай, олардың шешіміне бастан-аяқ қарсы келетін халық пікірін жинады. Көкшетау, Ақмола, Атбасар, Баянауыл округтерінің кейбір сұлтандары мен билері кейбір тұста ғана жаңа бітістіруші судьяның билер сотымен үйлеспейтінін және осы себептен де билердің құқықтары мен міндеттеріне сәл ғана өзгерістер

енгізіп, оны сол қалпында қалдыруды ұйғарған қаулыға өз қолдарын қойып, таңбаларын басқан.

Потанин өзінің естеліктерінде бір жолы қатты науқастанып қалған Шоқанды түлкі ішігін жамылып, бөлменің төрінде жатқан жерінде көргенін әңгімелеп берген. Шоқан сондай жабырқау екен және бастықтар туралы шағынған.

Патша үкіметінің саясатына Шоқанның қарсы болуы және оның пиғылының айқын көрінісін байқаған тұсы полковник М.Г. Черняевтің Әулиеатаға жорығы кезінде болды. Шенқұмар Черняев бастаған Әскери экспедиция Әулиеатаны 1864 жылдың 2 маусымында жаулап алады.

Шоқан мен Черняев арасындағы келіспеушіліктің шарпысқан түп-төркіні де дәл осы Әулиеата жұртының азасына қатысты [7].

Шоқанның дінге деген көзқарасын анықтауда еңбектеріне қарап, оның діни көзқарастарын сипаттай келе, көптеген ғалымдар оны материалист деп бағалайды. Бірақ, Шоқан еш уақытта атеист болмаған. Ол туралы өзі еш уақытта мен атеистпін деп те айтпаған. Себебі, оның өскен ортасы қазақ даласы, тәрбиеленген ордасы қазақтың беделді төресінің отбасы, тәлім алғаны кемеңгер, ақылгөй әжесі Айғаным болған.

Штаб офицері А. Гейнстің берген хаттарындағы Уәлихановтар әулетінің үй-жайы туралы сипаттамасын біз Шоқанның қандай жерде және қандай ортада өсіп, тәрбиеленгенін көруімізге болады. Ол былай деп жазады: «Шыңғыстың қыстауы қоныстан он шақырым жерде орналасқан қарағай жапқан, ені көркем тау оның үй-жайын жауып тұр; тасты ормен, құламамен жүріп өткенде біз бірнеше орта қолды помещиктер талғамымен салынған үйлерді көрдік, ал ортада мешіт орналасқан». Ал, Шоқан өлімінен кейін 30 жыл өткенде Потанин оның әкесіне барғанда көзіне ең алдымен мешіт түседі.

Шоқанның досы Потанин естеліктерінің бірінде: «Мәңгілікпен салыстырғанда, бұл түкке тұрмайды» – ол (Шоқан) осы сөздерді жиі айтатын, бірақ бұл сөзде оның ең басты ойы еді. Шоқан өзі туралы ұрпаққа қалар естелік туралы қам жеген емес. Ол үшін өмірдегі ең қымбат сыйлық – жамандық атаулының барлығының келесінен сескеніп, одан тығылуда. «Мәңгілікпен салыстырғанда бұл түкке тұрмайды» деген сөздерінің мәніне терең үңілейік. Шоқан ұрпаққа қалар естелік туралы қам жемейді, яғни Шоқан үшін мәңгілік бұл өмірде емес... бірақ бар» [8] – дегенінің өзі Шоқанның діни көзқарасын бізге нақты айқындап беріп отыр.

Шоқан еш уақытта ислам дінін терістеген, сынаған емес, керісінше ол Ыбырай, Абайлар секілді дінді уағыздаушы молдалардың дүмшелігін сынады. Дінді тек ғибадаттың, жалаң діни мотивтегі аңыз-әпсанамен емес, керісінше таза оқумен, ғылым мен ақиқатты табуға талпынған.

А. Левшиннің еңбегіне жазған «Замечание на третьей части описания киргиз-казачьих орд» атты шығармасында: «Кез келген қайсақ Мұхаммедтің ізбасары мұсылман екенін біледі, ал мұсылмандардан өзгелердің барлығы бақилық өмірде мәңгілік тозаққа баратын, құдайдың қарғысын алған кәпірлер» – дейді. Осыдан келіп қайсақ өз дінін білмейді деп айтуға бола ма? Сондай-ақ, ол: «Ислам орыс халқына және кез келген христиан өкіметіне көмектесе алмайды, сатылғыш татар дінбасыларына да сенім артуға болмайды. Бұл бақытсыз тақуалар, сұлтанға католиктер, папаға қарайтындай нақұрыстықпен қарайды және қазіргі наместниктер, халифтер Сүлеймен мен Алмұратқа әулие YIII Григорий мен IV Иннокентийге ұқсас. Бірақ біз үкіметтен білімге мейлінше қарсы дінге қамқорлық көрсетпеуін сұраймыз және талап етеміз, қырға зорлықпен, үрей мен ұрып соғушылыққа негізделген теологтары мен Ортаазиялық әулиелердің зиянды әсерін мүлдем құртуды сұраймыз. Молда атағын тек жергілікті қырғыздар мен қырғыз қожаларына беруді сұраймыз» [9] – деп патша үкіметінің сол кездегі исламды саяси мұратқа пайдаланған және кәсіпке айналдырып, мал тауып, дінді соқыр фанатизмге қосақтап отырған татар дінбасылары мен діни қызметкерлерді қатаң сынға алды.

Ш. Уәлиханов көзқарастарындағы жаратушы мен оған құлшылық етуге деген көзқарасының екіжақтылығын айқын да нақты айыра білу қажет: біріншісі – исламды, не үшін сенім бар екенін нақты түсініп, оның заңдылықтарын ақыл-күшіне сүйену арқылы сақтау, ал екіншісі – соқыр сенімге негізделу. Соңғысын Шоқан қатты сынап, түбінде ол жалаң фанатизм халықты үлкен трагедияға ұшырататынын жақсы сезінді.

XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап, патша өкіметі қазақ даласын бағындырудың билеп-төстеудің тағы бір жаңа әдісін қолдана бастады: қазақ балаларына арнап мектептер ашуға кірісті. Патша өкіметінің бұл мектептерді ашқандағы мақсаты мектеп туралы ережеде ашық айтылған: «Мектеп құрудағы басты міндет – шекарадағы басқару ісін атқара алатын адамдарды сұлтан – ел билеушілердің, ордаға аралық бастықтардың ісін жүргізе білетін және

айрықша қызметтерді атқара алатын адамдарды дайындау», – деп жазылған.

Аталған кезеңдегі патша үкіметінің миссионерлік саясатына Ы. Алтынсарин де қарсы шыққан. Ол қазақ халқын оқуға, білімге тарту ісіне белсене араласқанымен, қазақ мектептерінде христиан діні сабақтарын оқытуға батыл наразылық білдірген. Торғай облысының оқу инспекторы қызметінде жүргенде, ол Орынбор оқу округінің татар, башқұрт, қазақ мектептері жөніндегі инспекторы В. Катаринскийге жазған хатында Ор қаласындағы мұғалімдер мектебін басқарушы, әрі оқытушы А. Бессоновтың миссионерлік жат пікірі жөнінде: «Сізге өте бір қайғылы хабар білдіруге тура келіп отыр... Бақсам, олар мұғалімдер мектебінің 3 және 4 класстарына бір ай бойы Інжіл және оның парыздарын уағыздай бастапты. Тіпті, ол өз шәкірттерін залым деу сияқты сөздерге дейін барыпты» – деп, бұған асқан сорақылық деп қарайды. Бұдан әрі Ы. Алтынсарин мұғалімдер мектебінде дін сабағын оқытуды мүлдем тоқтату жөнінде төтенше бұйрық шығарылсын, ондай болмаса, орыс, қазақ мектептерінде дін сабағы бөлініп оқытылсын» – дейді. Ал Бессоновты мұғалімдіктен босатып, қатаң шара қолдануды Орынбор оқу округінен талап етеді.

Ы. Алтынсарин дүниеден қайтқанша миссионерлік саясатпен ашық күресіп келген. Мысалы, ол Красноуфимскідегі ауылшаруашылығы мектебінде қазақ балаларына шошқа бақтыру, шошқа етін беру, орыс оқушыларымен бірге ғибадат еткізу оқиғаларын» естіп, қатты наразылық білдіріп, тікелей барып шара қолданатындығын жазады. [10].

Ыбырай заманындағы миссионерлердің жергілікті халыққа жасаған озбырлығын: «Мешіттерді, медреселерді, сыйыну үйлерін жабу, діни кітаптарды жою, қазақ тілінде жазылған Евангелия, христиан дінін қабылдамаушыларды Сібірге жер аударумен қорқыту, миссионер мұғалімдер арқылы орысша оқыту, қазақтарды ант қабылдауға мәжбүр ету, қазақ балаларын миссионерлік үйлерде еріксіз ұстау, оларды шоқынды деп жариялау, христиан дінін қабылдамағандығы үшін қазақ қызының басын арқанмен қысу, қазақ тілінде кешірім мен өтініш жазуға тыйым салу, болыстық басқармадағы іс қағаздарын орысша жүргізу, т.б. адамдардың арын аяққа басу мен қорлау, күш көрсету т.б. XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында ұмыт қалған алыстағы шет аймақта осы уақытқа дейін іске аспай келеді. Мұның барлығын қалай ұлы Ресей державасының теократиялық, бю-

рократиялық үкіметінің шет аймақ ұлттарына қарсы крест жорықтары деп атамасқа лаж жоқ» – деп атап көрсетті М. Тынышбаев [11].

Реформа кезеңіндегі Ресей және Қазақстан тарихының жалпы көрінісінде Ыбырай Алтынсариннің педагогикалық қызметі, оның Қазақстандағы білім беру жүйесін ұйымдастыру ұстанымдары, осы істегі ағартушының демократиялық көзқарастары баяндалады. 1950 жылдарға дейін Ы. Алтынсариннің қызметін зерттеушілер оның тек педагогикалық қызметін ғана атап, алдыңғы қатарлы ойшыл ретіндегі көзқарастарын елемейді.

А. Сыдықов Алтынсарин мен Ильминскийдің халыққа білім беру туралы көзқарастарының ұқсастығы мен ортақтығын және де олардың бір-бірімен тығыз қарым-қатынаста болғанын жазады. Бірақ, Ыбырай Ильминскийдің миссионерлік көзқарасын қабылдамаған. Тек оның адамгершілігін, оқу-ағарту ісіндегі білгірлігін сыйлаған, құрметтеген, өзінің қажетіне пайдаланған. Алтынсариннің патша үкіметі қуаттап отырған орыстандыру саясатынан мол хабардар болып, одан бойын тарта ұстаған ғалым. Ы. Алтынсарин профессор Ильминскиймен алдына қойған биік мақсатын жүзеге асыру үшін амалсыздан араласқанын көрсете келе, олардың арасындағы қарым-қатынас көп жағдайда дипломатиялық ыңғайға құрылғанына, халыққа білім беру мақсаты жөнінен қарама-қайшы көзқарастардың астыртын күресі жүргеніне сын көзбен зер салып қарау керектігіне баса назар аударғаны айқын байқалады.

Ильминскийдің ресми түрде көмектесе отырып, қатаң талап етуімен және де ағарту министрі граф Толстойдың тікелей нақтылы түрде тапсыруымен Ы. Алтынсарин өз кітаптарын Ильминский ұстанып келген ресми ұстанымға орай орыс алфавиті негізінде жазып шығаруға мәжбүр болған. Ы. Алтынсариннің іс жүзінде қолданған орыс алфавиті негізіндегі қазақ жазуында орыс алфавитін өзгертпей, сол қалпында алуды талап еткен. Петербург университетіндегі кертартпа ғалымдардың талабы тұрғысынан орындалғанын да ұмытпаған жөн деген пікір де шындыққа жанасады [12].

Ол Н.И. Ильминскийдің, А. Алеханов, А. Бессонов, т.б. миссионерлік әрекеттеріне қарсылық білдіріп отырған. Ы. Алтынсарин сол кездегі қазақ жазуын (яғни, араб әрпіне негізделген қазақ емлесін) орыс алфавитіне көшіруге мүлде қарсы болған. Бұл туралы жоғары орындарға бірнеше рет хат жазып, арыз айтып ұсыныстар жасаған. Мысалы, ол 1871 жылғы 31 тамызда

Н.И. Ильминскийге жазған хатында былай дейді: «Шапағатты төрем николай Иванович! Сіз бұл хатыңызда қазақ арасына орыс алфавитін енгізу жөнінде пікір айтқан екенсіз. Бұл талассыз пайдалы пікір ғой. Дегенмен, оны жүзеге асыру, меніңше, үлкен қиыншылыққа кезіктіреді. Орыс әрпімен жазылған кітаптар қазақ арасына, тап біздің ойлағанымыздай жеңіл және тез сіңе қоймайды. Бірінші жағынан фанатизмнің салдарынан, екінші жағынан, орыс жазуына көзі үйренбегендіктен, оның таныс еместігінен, оның үстіне, елімізде тарап отырған татар жазуының әсерінен... Кітаптарды қазақтың өз тілінде, олардың өздеріне таныс әріппен шығара алу керек. Міне, менің шын пікірім осы» [13].

Патша үкіметі қазақ халқын жер бетінен ұлт ретінде жоюды олардың болашағынан бастау керек деп шешті. Сол мақсатта миссионерлер жоғарғы дәрежеде қол жеткізуге тырысты. Бұл жөнінде мына құпия хаттан миссионердің өз күшіне сене бастағаны анық байқалады: «Ауылдарда, старшындарда «ауыл мектебі» деген бүркеніш атпен мектеп ұйымдастырылып, бірте-бірте олардың санын көбейтіп, алғашқыда қазақтардың көңілін табу үшін оларға қазақ мұғалімдерін жіберу керек. Оларға міндетті түрде орыс оқуын оқытып, балалармен орысша сөйлеуді, қазақ әрпін қандай жағдайда болсын қолданбауды тапсырып, сөйтіп қазақ кітабын оқи алмайтындай жағдайға жеткізу керек. Бірақ оны заң ретінде қолданбау керек» – деп жазылды [14].

Қазақ даласында азғыру, діннен бездіру майданы өте ұқыптылықпен, әккілікпен жүргізілді. Миссионерлердің көшбасшысы болған Н.И. Ильминский синодтың обер-прокуроры К.П. Победоносцевке: «Бұратана халықтар арасындағы миссионерлік мектептердің жағдайын жақсарту керек, жақсартқанда оның программасын жаңа педагогиканың талабы бойынша ұлғайтып, оқыту әдістерін жетілдірудің қажеті жоқ, керісінше, Қазанның қасиетті әулиелерінің жүйесі негізінде, бұратаналық-миссионерлік бағытты күшейту керек» – деп ақыл береді. [15]. Бұл айтылған сөз Ыбырайдың алға қойған мақсаттарын іске асырмаудың бірден-бір жолы болды. Ыбырайдың қазақ даласында мектеп ашуының мақсаты – қазақ балаларын шоқындыру емес, керісінше, оларға өркениеттік білім беру, елін, халқын сол кезеңде жетілген орыс ғылымы арқылы бақытқа жеткізу болды.

Сол мақсатпен қазақ халқының қыз балаларын оқыту мәселелерін де қолға алады, ол бірақ патша үкіметі тарапынан кедергілер-

ге ұшырайды. Ыбырай Орынбор оқу аймағының татар, башқұрт, қазақ мектептері жөніндегі бақылаушы В.В. Катаринскийге жазған бір хатында былай деп хабарлайды: «Қазақ қыздарына арнап мектеп ашылмақ, табысты боларына губернатордың күдігі бар... ал мұндай маңызды істі бастамаса, ешқашан да ештеме де болмайды ғой. Бұл істің Ырғызда оңға басатындығына мен қазірдің өзінде кәміл сенемін» [16].

Көп ұзамай бұл арманы жүзеге асады. Ырғыз қаласында қазақ қыздарына интернаты бар арнаулы мектеп ашылады. Шындығында, бұл қазақ халқының өмірінде болған аса үлкен оқиға еді. Аса маңызды бұл бастаманың сәтті болғанына Алтынсарин аса қуанады. Оған патша әкімшілігінен Торғай облысының барлық уездерінде қыздар училищелерін 1891 жылы Торғай қаласында, 1893 жылы Қостанайда, 1895 жылы Қарабұтақта және 1896 жылы Ақтөбеде ашуға рұқсат етілді.

Қыздар мектеп-интернаттарының ашылуына себеп болған миссионерлердің мына: ол ертең қазаққа тұрмысқа шығып, ана болған соң өзінің күйеуі мен баласын орыстарға бейімдейді. Олай болған күнде қазақтың оқуын тез жоюға қол жеткіземіз және орыс оқуын ғана оқытамыз. Содан кейін арнайы (ең шешуші) Заң шығарылуы тиіс, сол заң арқылы қазақтарды әр қонысқа бөліп-бөліп тастап, оларды крестьянға айналдырамыз», – деген пиғылы еді.

Осы екі мақсатқа да миссионерлер XIX ғасырдың аяғында, XX ғасырдың басында ішінара қол жеткізді. Адвокат Плеваконың шешесі – Алма, генерал Корниловтың шешесі – Рахия, Жүсіпбек Аймауытовтың әйелі – Евгения, сол қыздар мектебінің жемісі еді. Бұл ең нәзік әрі қатерлі жол болды.

Ыбырайдың халқы үшін еткен еңбегінің барлығын патша өкіметі қолдағанымен, өз саяси мақсаттарына барынша пайдалануға тырысты. Ресей империясының жасырын түрде жүргізілген миссионерлік саясатын ол жақсы түсініп, миссионерлердің идеологтарымен тікелей араласып, оларды өзінің ағартушылық жолына дипломатиялық әдіс-айла тұрғысынан қарым-қатынас жасап, ретіне қарай пайдаланған.

Империалистік патша үкіметінің мұндай озбыр саясатына төзбеген Ыбырай 1889 жылы 20 ақпанда В.В. Катаринскийге Ор қаласындағы мұғалімдік мектептің директоры туралы:

«Аса қадірлі Василий Владимирович! Сізге қайғылы хабар ескертуге тура келеді. Біздің Бессонов Александр Григорьевич ақылынан адасқан тәрізді. Оның өз оқушыларына жасаған

мүлдем қисынсыз қылықтарын осылай деп түсіндірмесе ешбір болмас. Әңгіме мынада: ол мұғалімдік мектептің үшінші және төртінші класында «Інжіл» мен «Уағыз» сабақтарын бере бастаған көрінеді. Бұл кластардың оқушылары оны қаламаса да бастаған ісін бір ай бойы жүргізген. Соның салдарынан, бір жағынан мұғалімнің ашуы келіп, кейін, өз шәкірттерін мұттайым, тағы сол сияқты намысты сөздермен балағаттауға дейін барған, тіпті балаларды желкелеп сабаған кездері де болған... Бұл оқиғаға менің қатты қынжылатын себебім сол: мұғалімдік мектеп оқушылары ықыласпен келетін орын болып қалып еді, олар осында белгілі бір дәреже де білім алуға біржолата бекінген еді және іс жүзінде қазақтардың тұрмысына пайдалы адамдар бола алады. Егер, олар Александр Григориевич тілегендей, христиан дінін таратушылар болып қалмаса, онда дүниеге парасатпен қарайтын, түрлі фанатикалық идеяларға тосқауыл қоятын қазақ халқының ойы мен экономикасының өркендей беруіне көмектесіп отыратын адамдар болар еді. Мұндай ора шалақ, жарым ес басшы тұрғанда, мұның бәрі күл-талқан болып, көкке ұшпақ! Қаттырақ айтқаныма кешіргейсіз, тіпті кісінің ызасы келеді екен!» – деп ашына жазды [17].

Ыбырай өз заманында Ресейдің жасаған саяси және рухани экспансиялық әрекеттеріне бүкіл күш қуатын сарқа жұмсап, қарсы тұрды. Ол өзінің өмірінің соңына дейін патша үкіметінің кері пиғылдағы іс-әрекеттерін қазақ халқының пайдасы үшін жұмсауға әрекет етті. Бірақ, бұл іс-әрекетіне билікті қолдарына алған патша үкіметі мұрша бермеді. Өзінің қысқа ғұмырында миссионерлерге астарлы түрде де, ашық түрде де қарсылық білдіріп отырды.

Отаршыл патша үкіметіне жергілікті халықты өз дегеніне көндіру үшін сол ұлттың өзінен шыққан беделді тұлғаны пайдалану ауадай қажет болды. Міне, осы тұрғыда Мұхтар Әуезовтің «Абай жолы» романында Абай мен Павловтың арасындағы диалог бізге көп нәрсенің бетін ашып береді. Бұл туралы профессор Мекемтас Мырзахметұлы «Қазақ қалай орыстандырылды» атты кітабында былай суреттейді: «Қазақ елінің рухани көзіне айналған Абайдың әлі де көзі жетіп сезіне алмаған, сезінсе де патша үкіметі саясатының отарланған бұратана елдерді дінге шоқындыру арқылы орыстандыру тәрізді өте жасырын, құпия түрде жүргізіліп отырған империялық саясаттың астарына бойлай алмаған. Миссия деп аталған діндар ұйымның бұратана халықтардың бірі қазақтарды шоқындыруға бет

алған патша саясатының түп төркіні мен басты мақсатын жете біліп отырған Павловтар тобы миссионерлік әрекеттің мән-мағынасы мен көздеген түпкі мақсатын Абайға жанама түрде болса да сездірген әрекетін аңғарамыз» [18].

Абай заманындағы орыс отаршылары мен миссионерлерінің астарлы да жымысқы әрекеттері олардың Құдайдың тура жолы емес, ақ патшаның жарлығын уағыздағанын білдіреді.

Абай миссионерлердің әрбір іс-әрекеттерін жіті бақылап отырған. Жаппай шоқындыруға кіріспек болған православие архирейінің жарлығының көшірмесі қолына түскен Шаймерден Қосшығұлов сонау Көкшетаудан бұл хатты Шыңғыстаудағы Абайға жолдайды. Ол хат Абайдың қолына жетпей жатып, 1903 жылы 21 мамыр күні Омбыдағы Дала генерал-губернаторының кеңсесінен Семей облыстық әскери губернаторына шұғыл телеграмма соғылады. Онда Дала генерал-губернаторының: «Өлкенің бас архиепископының өтініші бойынша, Сізден мынаны анықтап беруіңізді өтінемін: Көкшетау қаласынан Шаймерден Қосшығұловтың атынан Арқат почта-телеграф кеңсесіне Ибрагим Құнанбаевқа жолданған хатты хат иесі алды ма, жоқ па, соны біліңіз. Хат тапсырылмаса ұсталынып қалынсын», – деген мағынадағы бұйрығы жазылған еді. [19].

Мәртебелі Ағзамға мұсылмандар арасына Иса пайғамбардың православиялық дінін тарату туралы жасаған ұсынысын қабылдағаны туралы құпия мәліметтің көшірмесі де шықты.

Мұны оқығанда Абайдың қандай көңіл-күйде болғанын нақты сезінбесек те, шамалап түсінуге болады. Құпия тапсырма: «1902 жылы 22 наурызда Мәртебелі ағзамның бекіткен заңына сәйкес мемлекеттік құпия істер жөніндегі кеңесші: «Патшаның бодандығындағы барлық бағыныштылар бір дінге көшуі керек, бірақ та оларды бағындыру және шоқындыру, бір дінге кіргізу Ережеге байланысты құпия, ың-шыңсыз, бірте-бірте күш қолданусыз, зорлаусыз, алайда асқан ептілікпен, айламен; «Олардың өздері дінге кіруге ризалығын берген-міс» – деген желеумен жүргізілуі тиіс. «Өздері православие дініне енуге өтініш білдірді, өздерінің еркімен енді, деген айлалы амалды жүзеге асыру үшін арнайы жоспар жасау керек деп нұсқау берді», – деген сөзден басталатын [20].

Ұлттың рухани тұтастығын ыдыратудың аса қауіпті, әрі ұзақ жылдарға арналған жоспарын Абай өлерінен бір жыл бұрын білді. Архирейдің нұсқауында жоғарыдағы Н.М. Ядренцев пен В.В. Радловтың ұсыныстары толық ескерілді.

Онда қазақ даласына орыс оқуы дендеп кірген соң: «Қазақтардың өз атынан бізге шоқындырушы уағызшы керек деген аңыз ұйымдастыру керек. Бұл міндетті орындауға жіберілген адам (уағызшы) қазақтардың барлық талаптарын орындауға, көмектесуге міндетті, оларды өзімен бірге ертіп жүріп бойын үйретсін, өзімен қол беріп амандасқан қазақтардың өкіліне сыйсияпат көрсетсін, өзіне тартсын. Дінге үйір қыла берсін, сөйте жүріп: «Қазақтардың дініне ешкім де қысым көрсетпейді – деп пікір тарата берсін, ал олардың уағызға келуі және тыңдауы өздеріне пайдалы, бір-біріне қастық жасамауға, шындықпен өмір сүруге көмектеседі деп сендірсін. Қазақтарды осылайша тыныштандырып алған соң мынадай ұсыныс жасау керек: «Мұның барлығын қазақтардың өздері сұрап жасаттырып еді, ол үшін миллиондаған сом ақша кетті, қазақтардың өзі уағызшы сұрап еді, ол да қанағаттандырылды, соның бәріне қарамастан қазақтар үкіметті алдады, сол үшін жазаға тартылуы керек – деп жарлық жасау керек. Қазақтарды жазаға тарту туралы мәртебелі ағзамнан пәрмен сұралады. Пәрмен берілгеннен кейін қазақтарды жазалау үшін әскер жабдығталады және олар кресті алға ұстап, жорыққа аттанады. Қазақтардың бәрін де шоқындыруға және православие дініне кіргізуге мәжбүр етеді. Ал бұл талапты өз еркімен орындамағандарды қырып салу керек», – деп кесімді үкім шығарылып қойған еді [21].

Абайды бұл оқиға бей-жай қалдырмады. Ол патша үкіметінің аярылық саясатына қарсылық білдірді. Бірақ, ол тірек іздеген қазақ даласындағы Ислам дінінде патшалық Ресей аясын тарылтып, қалай да бодан елді шоқындыруға құлшынып, ол пиғылын заңмен бекітті. Мешіттерге жандармериялық бақылау жасалды. Мұны 1868 жылы «Екінші низам» арқылы заңдастырды. Осы «низамның» «Қазақтардың құқы» және «Қазақтардың діни істерін басқару» туралы бөлімдерінде шоқындыру бағыты анық көрініс берді. Оны: «251. Қазақтар дін ісі бойынша Орынбордағы дін ислам мұфтиятына қарайды. 252. Қазақтардың жергілікті жердегі діни істерін молда жүргізеді, ол азаматтық басқармаға, сол арқылы Ішкі істер министрлігіне бағынады. 253. Қазақтардың арасында бір болысқа бір молда бекітіледі... 255. Молданың сайланғаны туралы ақпаратты уезд бастығына жолдайды, ол мұны бекіту үшін облыстық басқармаға жібереді. 256. Молдалар Облыстық басқарма мен Әскери губернатордың шешімі-

мен бекітіледі, не босатылады... 258. Мешіттер тек қана генерал-губернатордың рұқсатымен салынады... 259. Мешіттің жанынан жергілікті балаларды оқыту үшін мектеп ашуға молда міндетті түрде уезд бастығының рұқсатын алуы керек», – деген заң баптарынан анық байқауға болады. Мұнда дін ұстау жолының бәріне шек қойылған. Сайлаған молданы ұлықтар бекітеді. Оған Ішкі істер министрлігі, яғни полиция бақылау жасайды. Өз бетімен мешіт салуға еркі жоқ. Бала да оқыта алмайды. Жоғарыдағы хатта айтылған архирей басқармасының нұсқауының барлығы заң жүзінде бекітілді. Мұнда тек дінге тыйым салу деген сөз ғана жетпей тұр. Бірақ та, дәл осы низамның 247 және 248-баптарындағы: «Христиан дінін қабылдаған қазақтар өзінің ауылында тұра береді немесе қырдағы орыс тұрғындарының арасына көшіп келуіне де болады, ол қазақтарға тиісті құқықтың бәрін пайдалана алады. Христиан дінін қабылдаған қазақтар қауымдастарының рұқсатынсыз-ақ, қалаға немесе селолық жерге емін-еркін орналаса алады», – деген заң ережесінен халықты қайда қақпайлап отырғаны анық көрінеді. [22].

Сонымен, түйіндей келсек, патша үкіметінің қазақ даласындағы миссионерлік әрекетін Абай мезгілінен кеш білсе де, өз дәрежесінде қарсы тұрды. Абай миссионерлік әрекеттерін артында қандай жымысқы мақсаттар тұрғанын білгеннен соң сол кезеңдегі ислам діні өкілдеріне қатты сындар айтып, олардың шала сауаттылықтарын, дінді жете түсінбей, оны пайда табудың көзіне айналдырғандықтарын беттеріне басып айыптады. Оның бұл сыни көзқарастары қазақ жеріндегі миссионерлік әрекеттердің белең алып тұрған кезіндегі оның жан айқайы болды деп ойлаймыз.

Ресей империясының мұндай екі жүзді саясатын Қазан төңкерісі әрі қарай өрістетуіне кедергі келтірді. Кеңес үкіметінің саясаты діни идеологияға қарсы болып, дінді қудалап көптеген шіркеулер мен монастырьларды қиратты. Діни қызметкерлерді абақтыларға қамап, Сібірге жер аударды. Еліміз тәуелсіздік алғанға дейін қоғамда атеизм өз үстемдігін жүргізді. Егемендік алған жылдардан бастап дінге еркіндік те берілді. Осы уақытта республикамыздың аумағына дәстүрлі діндермен қоса шет елдерден көптеген кері діни қозғалыстар да келіп өз қызметтерін атқара бастады. Ендігі мәселе сол дәстүрлі емес діни қозғалыстардың мемлекетіміздегі бүгінгі діни ахуалға әсері туралы өрбуі керек.

Әдебиеттер

- 1 Мырзахметұлы М. «Біз қалай мәңгірттендік?» // Жалын. – №2. – 2009. 2-13 б.
- 2 Бейсенбаев Жасын – тағдыр жарқылы. – Алматы, 1987. – 287 б.
- 3 Бейсенбаев Жасын – тағдыр жарқылы. – Алматы, 1987. – 250 б.
- 4 Уәлиханов Шоқан. Таңдамалы. – Алматы: Жазушы, 1980.
- 5 Бейсенбайұлы Ж. Шоқан. Ғұмырнамалық деректі хикая. – Алматы, 2009.
- 6 Бұл да сонда.
- 7 Ордабеков С. Шоқанның Әулиеатаға сапары // Ақиқат. – №11. – 2008. – 210 б.
- 8 Қалиева Р. Ш. Уәлихановтың дінге көзқарасы жайында // Қазақ мектебі журналы. – №5. – 2004. – 743 б.
- 9 Бұл да сонда.
- 10 Ы. Алтынсарин тағылымы: Әдеби-сын мақалалар мен зерттеулер. – Алматы, 1991. – 91 б.
- 11 Тынышпаев М. Қазақтар және азаттық қозғалыс. (Автономшылар Одағының І-ші съезінде 1905 жылғы 19 қарашада). – 123 б.
- 12 Сыдықов Ә.Ы. Алтынсариннің педагогикалық идеялары мен ағартушылық қызметі. – Алматы: Мектеп, 1969. – 156 б.
- 13 Алтынсарин Ы. Таңдамалы шығармалары. – Алматы, 1955. – 475 б.
- 14 ЗнаменитАя неведомАя половецкая тетрадь Францисканского миссионера // www.vostlit.info
- 15 Сыдықов Ә.Ы. Алтынсариннің педагогикалық идеялары мен ағартушылық қызметі. – Алматы: Мектеп, 1969. – 102 б.
- 16 Алтынсарин Ы. Таңдамалы шығармалары. – Алматы: «Ғылым», 1994. – 153 б.
- 17 Бұл да сонда. 217 б.
- 18 Мырзахметұлы Мекемтас. Қазақ қалай орыстандырылды. – Алматы, 2011. 156-157 бб.
- 19 Бұл да сонда. 196 б.
- 20 Мырзахметұлы М. «Су басынан тұнады» // Жалын. – №7. – 2008. – 200 б.
- 21 Мырзахметұлы М. «Біз қалай мәңгірттендік?»
- 22 Мырзахметұлы Мекемтас. Қазақ қалай орыстандырылды. – Алматы, 2011. 156-157 бб.

References

- 1 Myrzahmetuly M. «Biz qalaj мәңгіrttendik?» // Zhalyn. – №2. – 2009. 2-13 b.
- 2 Bejsenbaev Zhasyn – taғdyr zharkyly. – Almaty, 1987. – 287 b.
- 3 Bejsenbaev Zhasyn – taғdyr zharkyly. – Almaty, 1987. – 250 b.
- 4 Uәlihanov Shokan. Taңdamaly. – Almaty: Zhazushy, 1980.
- 5 Bejsenbayly Zh. Shokan. Ғұmyrnamalyқ derekti hikaja. – Almaty, 2009.
- 6 Bұл da sonda.
- 7 Ordabekov S. Shokannyң Әulieataға sapary // Aқиқat. – №11. – 2008. – 210 b.
- 8 Kalieva R. Sh. Uәlihanovtyң dinge көzқarasy zhajynda // Qазақ mektebi zhurnaly. – №5. – 2004. – 743 b.
- 9 Bұл da sonda.
- 10 Y. Altynsarin taғыlmy: Әdebi-syn maқalalar men zertteuler. – Almaty, 1991. 91 b.
- 11 Tynyshpaev M. Qазақtar zhәne azattyқ kozғalys. (Avtonomshylar Odaғыnyң I-shi s#ezin-de 1905 zhylyғы 19 qarashada). – 123 b.
- 12 Sydykov Ә.Y. Altynsarinnyң pedagogikalық idejalary men aғartushyлық kyzmeti. – Almaty: Mektep, 1969. – 156 b.
- 13 Altynsarin Y. Taңdamaly shyғarmalary. – Almaty, 1955. – 475 b.
- 14 ZnamenitAja nevedomAja poloveckaja tetrad’ Franciskanskogo missionera // www.vostlit.info
- 15 Sydykov Ә.Y. Altynsarinnyң pedagogikalық idejalary men aғartushyлық kyzmeti. – Almaty: Mektep, 1969. – 102 b.
- 16 Altynsarin Y. Taңdamaly shyғarmalary. – Almaty: «Fylym», 1994. – 153 b
- 17 Bұл da sonda. 217 b.
- 18 Myrzahmetuly Mekemtas. Qазақ qalaj orystandyryldy. – Almaty, 2011. 156-157 bb.
- 19 Bұл da sonda. 196 b.
- 20 Myrzahmetuly M. «Su basynan tynady» // Zhalyn. – №7. – 2008. – 200 b.
- 21 Myrzahmetuly M. «Biz qalaj мәңгіrttendik?»
- 22 Myrzahmetuly Mekemtas. Qазақ qalaj orystandyryldy. – Almaty, 2011. 156-157 bb.

Ешкім де іштей батыр болып тумады. Батырлық та мінез секілді өскен орта, көрген тәрбиеге байланысты қалыптасады.

Бауыржан Момышұлы

Бүгінгі жастарды ең болмаса қазақ халқының «тура биде туған жоқ» деген даналығының рухында тәрбиелейік.

Ғабит Мүсірепов

Исламбаева З.У.,
Ескендилов Н.Р.

**Тарихи тұлғалардың драмалық
шығармалардағы сомдалу
ерекшелігі**

Ғылыми мақалада авторлар өткен ғасырда жазылған пьесалардың, олардағы идеяның бүгінгі күн үшін тарихи маңыздылығын, рухани құндылығын талдаған. Ұлттық драматургияның негізін қалаған К. Тоғысов, А.И. Лиханов, Б. Серкебаев, т.б. шығармаларының көркемдік деңгейі төмен болғанымен қазақ драматургиясының алғашқы баспадағы ретіндегі мәнін атап өтеді. Авторлар пьесаларына кәсіби талдау жасай отырып, бұлардағы ұлт-азаттық қозғалысының туындау себептерін ашып берген. Жазушылардың Кенесары, Исатай, Махамбет, Жәңгір, Баймағамбет сынды тарихи тұлғалардың тарихи-әлеуметтік бейнесін кескіндеудегі ізденістерін саралау мақала авторларының назарынан тыс қалмаған. Сондай-ақ, талдауға алынған шығармалардағы кейіпкерлер мінездерінің ашылу барысын, олардың төңкеріс жолындағы саяси ұстанымдарын нақты тарихи дәлелдер арқылы саралайды. Драматургтердің ремаркасындағы сөз бен әрекеттің, ой мен пластиканың қисынды байланысы нақты ғылыми тұжырымдармен берілген.

Түйін сөздер: ұлттық драматургия, театр, көркем өнер, тарих, ой-тұжырым, әдеби жанр, жазушы, тәуелсіздік, төңкеріс, диалог, ізденіс, әлеуметтік ахуал.

Islambayeva Z.U.,
Eskendirov N.R.

**The peculiarities of displaying
historical figures in dramatic
works**

The article analyzes the plays of the last century, discusses spiritual values and the historical importance of the ideas inherent to them. Despite the low level of works of the founders of the national drama such as K. To-gusov, A.I. Likhanov, B. Serkebayev and others, the article stresses the value of these works as plays of the initiators of the Kazakh dramatic art. Having carried out a scientific analysis of the play «Khan Kene» by M. Auezov, «Amankeldi» by G. Musrepov, «Issatay – Makhambet», «Revenge» by I. Zhansugurov, «Issatay – Makhambet» by M. Ahinzhonov, «Makhambet» by G. Slanov, «Wounded Tiger» by K. Myrzaliyev, «Makhambet» by Iran-Gaiyp, the authors demonstrate the causes of the development of the national liberation movement. Not overlooked by the authors of the article is the search for socio-historical images of famous historical figures such as Kenesary, Isatay, Makhambet, Zhanger, Baimagambet carried out by the playwrights. Along with this, accurate historical facts are outlined in revealing the character of the heroes of the analyzed works, their political views on the future of revolution. Words and actions, the idea and the related physical connections in the stage directions of the playwrights are confirmed by scientific conclusions.

Key words: national drama, theatre, art, history, conception, literary genre, writer, independence, revolution, dialogue, search, social position.

Исламбаева З.У.,
Ескендилов Н.Р.

**Особенности воплощения
исторических личностей
в драматических
произведениях**

В статье анализируются пьесы прошлого века, рассматриваются духовные ценности и историческая важность идей, заложенных в них. Несмотря на низкий уровень художественных произведений основателей национальной драматургии К.Тоғысова, А.И.Лиханова, Б.Серкебаева и других, в статье говорится о значении этих произведений как пьес, стоявших у истоков казахской драматургии. Проведя научный театроведческий анализ пьес «Хан Кене» М.Ауэзова, «Амангельды» Г. Мусрепова, «Исатай – Махамбет», «Кек» И. Жансугурова, «Исатай – Махамбет» М. Ахинжанова, «Махамбет» Г. Сланова, «Жаралы жолбарыс» К. Мырзалиева, «Махамбет» Иран-Гайыпа, авторы статьи показывают причины развития национально-освободительного движения. Не остались без внимания авторов статьи поиски в решении историко-социальных образов известных исторических личностей, таких как Кенесары, Исатай, Махамбет, Жангир, Баймагамбет, проведенные драматургами. Вместе с этим, в раскрытии характера героев проанализированных произведений приведены точные исторические факты, политические взгляды героев на пути переворота. Слова и действие, идея и её раскрытие в ремарках драматургов подтверждены научными заключениями (выводами).

Ключевые слова: национальная драматургия, театр, художественное искусство, история, замысел, литературный жанр, писатель, независимость, революция, диалог, поиск, социальное положение.

ТАРИХИ ТҰЛҒАЛАРДЫҢ ДРАМАЛЫҚ ШЫҒАРМАЛАРДАҒЫ СОМДАЛУ ЕРЕКШЕЛІГІ

Қазіргі дәуір әр ұлттың, дербес елдердің өзіндік келбеті, өзіне тән ерекшелігі айқындалған жаһандық кезең болып саналады. Бұл тұста сол халықтардың қоғамдық-әлеуметтік құрылымында, әдебиетінде, мәдениеті мен өнерінде елеулі өзгерістердің болатыны анық. Өйткені соңғы ширек ғасырда өзін-өзі таныған дербес халықтар рухани құндылықтары мен мәдени жәдігерлерге ерекше көңіл аударды. Қазақ елінің мәдени орталықтары да ұлттық болмысты арттырып, халықтық үлгілерді насихаттау барысында өткен тарихи ізді қайта зерттеуді қолға алып отыр. Бұл мақсаттың басты бағытында қазақ драматургиясының қалыптасу, даму кезеңіне бағдар жасау міндеті тұр.

««Тәуелсіздік» деген ұғым өте сыйымды, яғни оны бірнеше мәнде қолдануға болады: жеке адамның тәуелсіздігі, бас бостандығы, ой сезім еркіндігі, отбасының, қауымның, рудың, тайпаның өз жері мен тіршілігінің еркін болуы, мемлекеттің, ұлттың тәуелсіздігі... ..мемлекет тәуелсіздігі деген ұғым өте кең, күллі халықтың, Отанның азаттығымен тікелей байланысты, ол ұлттың тағдырына әсер етеді» [1, 257 б.], – деп жазады академик С.Қасқабасов. Сол тұрғыдан алғанда ұлттық драматургияның, оның жүріп өткен жолындағы қоғамдық талаптардың қазақтың рухани болмысына, тағдырына тигізген әсерін жаңа көзқараста бағалау, бағдарлау, саралау бүгінгі күннің еншісінде дейміз.

XX ғасырдың алғашқы кезеңдерінде қазақ әдебиетінің даму бағыты драматургия жанрының да пайда болып, бірте-бірте кәсіби деңгейге көтерілуіне ықпал етті [2]. Бұл кеңестік театр өнерінің әсерінен, сонымен қатар қоғамдық талап негізінде өрістеп отырды. Ұлттық драматургияның алғашқы балаң шағында қолына қалам ұстаған икемді жастар қоғамда болып жатқан жағдайларды, оқиғаларды өз шығармаларында көрсетуді мақсат етті. Алғашқы драмалық шығармалар саналатын К. Тоғысовтың «Надандық құрбандары», А.И. Лихановтың «Манап», Б. Серкебаевтың «Бақсы», «Ғазиза», «Жер дауы» «...көркемдік жағынан елеулі кемшіліктері барлығына қарамастан ...қолжазба күйінде үйірмелер сахнасында қойылғандығын ашып айта аламыз. Рас, оларды толық мағынасындағы драмалық көркем шығармалар деу қиын,

алайда алғашқы бастама ретінде өз кезінде мәнді көрініс болғаны сөзсіз» [3, 6 б.].

Одан кейін драматургияның кәсіби өркендеп, қарқынды дамуына қазақ жеріндегі үйірмелерден бастау алған театрларда жастардың ұйымдастыруымен шығармалары қойылған С. Сейфуллин, М. Әуезов, Ж. Аймауытов, Ж. Шанин, Б. Майлин, С. Абланов, Е. Ерданаев, И. Меңдіханов, Ж. Тілепбергенов, т.б. авторлар ұйытқы болды [4; 5]. Бұлардың әрқайсысы өз түсінігінше пьесаны қызықты оқиғаларға құрып, айтар ойын кейіпкерлер мінездері, олардың сөз-диалогтары арқылы меңзеп отырды. Кеңестік жүйенің орнығуы мен идеологиялық формацияның белең алу үрдісі қызу жүріп жатқан сол тұста жазушы-драматургтердің шығармаларындағы негізгі айтар ой мен идея сол уақыттың талабы негізінде туындады. Бұларда көбінде заман сұранысы бойынша, кеңестік таным-түсінік негізінде жаңа дәуірдің, жаңа адамның келбетін жасау міндеті тұрды. Байлар мен молдаларды сатира тілімен түйреп немесе өз бақыты, махаббаты үшін күрескен жастардың құқығын қорғауға, олардың бас еркіндігін, жарқын өмірге ұмтылуына кеңестік жаңа қоғамның ықпал еткендігіне назар аударылып отырды.

Дегенмен драматургия тілінің қоғамдық ахуалға тигізер ықпалын түсінген авторлар қазақ ұлтының болашағын, басты кейіпкерлердің ерлік істерін, олардың гуманистік, отаншылдық қасиеттерін алдыңғы планға шығарып, метафоралық сипат беруді назардан тыс қалдырған жоқ. Мәселен, М. Әуезовтің «Хан Кене», Ғ. Мүсіреповтің «Ақан сері – Ақтоқты», Ғ. Мүсіреповтің «Аманкелді», І. Жансүгіровтің «Исатай – Махамбет», «Кек», М. Ақынжановтың «Исатай – Махамбет», Ә. Тәжібаевтың «Біз де қазақпыз», Ғ. Слановтың «Махамбет», З. Шашкиннің «Замана осылай басталды», С. Мұқановтың «Күрес күндерінде», «Шоқан Уәлиханов», Т. Ахтановтың «Ант», т.б. көптеген пьесаларда ұлттық сарын, халық үні ерекше орында тұрды. Және бұларда қазақ жүріп өткен тарихтың тереңіне үңілу, ұлттың болашағына алаңдаушылық басым деп айтуға негіз бар.

Мәселен, М. Әуезов 1928 жылы жазылған «Хан Кене» пьесасында қазақ жеріндегі XIX ғасырдың алғашқы жартысында болып өткен жаугершілік ахуалдың әлеуметтік сипатын бұқара халық пен Кенесары Қасымұлының көркемдік бейнесі арқылы суреттейді. Мұнда Кенені хан сайлаған қазақ жұртының өзара алауыздығы да орын алған. Ғасырлар бойы бірде

қалмақпен, енді бірде қырғызбен қақтығысқан елдің бауырлас қырғызбен бірікпей, керісінше тартыстың өршіп, қазақтың соңғы ханы Кенесары мен хас батыр Наурызбайдың қолға түсуі тарихи деректер негізінде бейнеленеді.

Басталғаннан-ақ азаттықты, тәуелсіздікті аңсаған елдің патшалық билікке қарсылығы, дербестікке ұмтылудағы психологиялық толғанысы прологтағы үш кісі, үш жігіт, үш шал арқылы берілген. Пьесада екі желі бар: бірі – Кенесары, Наурызбай, Бопай, Бұқарбай, Ағыбай, Нысанбайлар, екіншісі – Рүстем, Сыпатай, Бұғыбай және қырғыз батырлары. Олардың драмалық қақтығыстарынан өрбитін қисынды әрі жүйелі желілер көркемдік сипаты тұрғысынан да, композициялық құрылымы жағынан да өзара байланысып, автор меңзеген ұлттық болмыс, қаһармандық-патриоттық рух көтеріңкі пафоста бедерленген. Кенесары өмірінің соңғы кезеңі алынған бұл шығармада тарих та, саясат та, әлеуметтік хал-күй де, психологиялық-моральдық толқыныс-бұлқыныс та бар. Драматург ремаркасында сөз әрекетімен, ой пластикасымен қатар қимыл-қозғалыс, іс-әрекет қызу темпте ойнап тұрады.

Драмада Кене тарихи дәлділікке сай қазақ елінің мүддесін көздеуші, сыртқы дұшпанға төтеп берер ақыл мен қайраттың иесі ретінде көрінеді. Ол Мұсаға: «...Қалың қазақ баласының қамалған көшіне септігім тиер ме деп жүрмін ғой. Езіліп бара жатқан елдің жоғын жоқтап жүргем жоқпын ба? Бүлінгені бүтінделер деп бас қамын ұмытып жүргем жоқ па, сол ел үшін» [6, 190 б.], – дейді. Бұл – ханның елі мен жері үшін өзін құрбан етуге дайын парасатын тереңдетіп тұрған авторлық реплика. Сонымен қоса Нысанбай ақынның:

«...Жалғыз салған ұранмен
Қырық мың үйін қазақтың
Бір атаның ұлындай
Іргелі елдік жолына
Жамыраған төлдей шұбатты...» [6, 181-182 бб.], –

деген толғау жолдарында кейіпкердің тұлғасы одан әрі даралана түскен.

Автор ханның көркемдік бейнесін, оның мінез ерекшелігін ашу мақсатында шығармадағы тартысты қырғыз батырлары мен оның саяси бағыт-бағдарын түсінбеген халық арасында өрбітеді. Көрші жатқан екі ел бірігіп, ортақ дұшпаны – Ресей империясына қарсы көтерілу мақсатында елшілерін жіберіп, бітімге, келісімге шақырғанмен олардың қарсылық білдіруі

драмалық қайшылықты ушықтыра түскен. Әрі бұған Наурызбай батырдың тентектігі, қызуқандылығы мен дөрекі әрекеттері себепші болады. Өзіне қарсы шыққанның барлығын ақылға салмай, керісінше, қатыгездікпен аяусыз жазалаған Науанның ісі шегінен шығып, ағасы Кенесарының да, бәсекелес батыр Бұғыбайдың да наразылығын тудырады.

М. Әуезов бұл пьесасында XIX ғасырдың бірінші жартысында Кенесары бастаған көтеріліске әдебиеттің драматургия жанрымен баға бере отырып, ұлттың еркіндігі мен халықтың бостандығын алға тартқан XX ғасыр басындағы ұлт-азаттық көтерілісінің де түпкі мақсатын ашып берген. М. Қойгелді: «...«Хан Кене» сияқты тақырыпқа мақсатты түрде қалам тарта отырып, ол оқырмандарын XX ғасыр басындағы Алаш қозғалысының жеңіліске ұшырау себептері жөнінде ойлануға итермелеп, сондай-ақ, ұлт болашағы үшін күрестің мұнымен де аяқталмайтындығын көркем шығарма тілімен жеткізеді» [7], – деп драматургтың осындай қазақ ұлтының өткені мен болашағын тап басқан кеменгерлігін тани білген. Өткен ғасырдың алғашқы жылдарынан-ақ қазақ жеріндегі кеңестік қысым тудырған толқыныспен дүрбелеңнің, жаңа құрылымды қабылдай алмаған елдегі аласапыранның ғасырға жуық уақыт бойы күшін жоймағандығына тарих куә. М. Әуезовтің бұл драмасы сол дүбірлі кезеңнің қоғамдық, әлеуметтік мәнін бүгінгі буын ұрпаққа ұғындырудағы даралығымен құнды. Яғни, бұл драма қазіргі күнде де идеялық бағыты, көркемдік маңыздылығы жағынан өзекті.

Ғасырлар бойы армандаған, тарихтың қиын-қыстау белесінде түрлі зорлықтар мен қатыгездіктің құрбанына айналған қазақтың бүгінгі ұрпағы жеткен тәуелсіздік ұлттық әдебиет пен оның барлық жанрларында өзінің батыл көзқарасын танытып отыр. Нәтижесінде көптеген қайраткер-тұлғалардың көркемдік бейнесі қазақ драматургиясы тарихының жаңа беттерін толықтырды. Соның бірі де бірегейі – «Хан Кенені» кейіпкерлердің өзара қақтығысын (Наурызбай мен Бұғыбай, Наурызбай мен Бопай, т.б.) жүйелі әрекетке бағындырып, бүтін бір халықтың, бір ұлттың тағдырын көркемдікпен жеткізген М. Әуезовтің бүгінгі ұрпаққа аманаты дейміз.

Өткен ғасырда адамзаттың әлеуметтік сипаты қазақ жерін билеген шонжарлардың өктемдігімен таптық жікке бөлініп, бай мен кедей, би мен жалшы ұғымын тудырды. Соның нәтижесінде үстемдік биліктің әділетсіздігі,

қатыгездігі мұндай жүйеге бағынбаған төменгі тапты өздеріне қарсы қойып, түрлі қақтығыстарға алып келді. Ұлттық драматургиядағы қолтаңбасы 1930 жылдардан басталған Ілияс Жансүгіровтің пьесаларында осындай мәселелер, теңдік құқықтар барынша кеңінен суреттеледі. Бұларда қазақ жеріндегі кеңес өкіметінің құрылуына қарсы шыққандар мен жаңа үкіметке үміт артқан кедейлер тобы арасындағы тартыстың әлеуметтік мәні айшықты бедерленген. Мәселен, драматургтың «Кек» пьесасында (1930) сол кезеңнің түсінігімен, кеңес өкіметінің талабымен жазылғанымен Қытай еліне қарасты қалмақ жеріне дабылды дәуірдің дауылымен көшуге мәжбүр болған бір рулы елдің туған жерге деген сағынышы баса көрсетіледі. Мұнда бай, би, қажылар үстемдік құрғанымен олардың да елді аңсауын, жаңа өмірді қабылдамағанмен туған топыраққа оралуға деген үмітін келісті суреттейді автор. Бұған дәлел – І.Жансүгіровтің идеясын ашатын Үндемес, Аятбай, Есенғұл қажылардың сөз-диалогтары.

Мұндағы Есенғұл қажы – кеңестік құрылымға, большевизмге қарсы шыққан «қазақтың надан байларының бірі емес, оқыған, көзі ашық революцияның жеңісіне жаны қас, өзіндік мақсат мүддесі бар, өз ортасынан шоқтығы биік, келешекке көз жіберіп, алдағы өмірін болжай да, өз мақсатын орындау жолында неше алуан қулық-сұмдыққа барып елді арбап алдай да білетін адам» [3, 75 б.]. Ол жаңа өмірдің толқынын ішкі жан дүниесімен сезіне біледі. Шығарма соңында автордың қажыны қайыршы кейпінде алып, мүсәпір халде суреттеуін пьесаның жазылған уақытындағы талабына байланысты дейміз.

«Кектегі» кектің екі түрлі арнасы бар: бірі – Аятбайлардың жаңа қоғам құру арқылы езгіден босап, үстем таптан кек қайтаруы болса, екіншісі – жеңілген Есенғұл тобының жаңа өмірге кеткен кегі. Автор пьесасында байлардың, кедейлерге жәбір көрсетуші топтың жеңілгендігін және большевизмді, жаңа өмірдің тәртібін, еңбекшілердің құқығын дәріптейді.

Ал, драматургтың «Исатай – Махамбет» (1936) пьесасы – батыс қазақтарын Ресей отаршылары мен қазақтың хан, сұлтандарына қарсы бастап шыққан батырлар Исатай мен Махамбет тақырыбына арналған ұлттық драматургиямыздағы алғашқы шығарма. Мұнда І. Жансүгіров Исатай бейнесіне ерекше екпін беріп, оның жан тазалығын, азаматтығын, сонымен бірге аңғалдығын баса көрсетеді. Тарихи деректерде Исатайға: «қарапайым, қайы-

рымды, ұстамды, қажырлы адам болды. Оның адамгершілік бұл қасиеттері оған зор бедел әперіп, көтеріліске шыққан шаруалардың оған деген сенімін арттыра түсті. ...Оның батыр атағына ие болуы, халық арасына тараған зор абыройы – оның езілген тап мүддесі үшін істеген айбынды ісіне байланысты екені мәлім» [8, 3-4 бб.], – деген мінездеме берілген. Пьесада оның осы мінезі анық көрініп, байқалып тұрады.

Халқымыздың ары үшін,
Қара қазан, сары баланың қамы үшін
Алдым туды, салдым ұран
Ер азамат атқа мінсін!
Жиылсын жұрттым, асынсын бес қаруын!
Азаттық үшін алысқан ту түбінен табысалық!
[9, 272-273 бб.]

Бұл – Исатайдың халқына арнаған ұраны. Бас бостандығы, әлеуметтік теңдік үшін алысқан батырдың өлімімен аяқталатын пьеса XIX ғасырдың алғашқы жартысындағы қазақ жеріндегі дүбірдің сипатын осылайша аңғартып өтеді.

Еділ бойындағы қазақтардың патша өкіметіне қарсы шығуы қарқынды темпо-римтде, қызу оқиғалар барысында ашылмағанымен пьесада жалпы батырлардың өз ұрпағының болашағына алаңдаушылығы, елдің азаттығын аңсау сарыны басым тұр. Шығармада Жәңгір хан жіберген билер Бегжан, Шомбал, Қонажандардың бітімге шақырған сөзінің жалғандығын сезінген Махамбеттің қайсарлығын, көрегендігін байқаймыз. Жалпы бостандыққа ұмтылған халықты бір тудың астына жинауды көздеген хас батырлар сол азаттыққа жетудің идеалы болып қалды.

Исатай мен Махамбет көтерілісінің туындау себебін орыс-кеңес тарихшылары мен ғалымдары сол XIX ғасырдан-ақ зерттеуді қолға алып, көптеген мәліметтер қалдырған. Сондай ізденіс пен жан-жақты саралаудың нәтижесінде ұлт үшін көптеген маңызды мәліметтерді қазақ ғалымдары да ортаға салды. Тарихшы-ғалым Ж.Қасымбаев «Сырына терең үңілсек» деген мақаласында: «Исатай Тайманов басқарған шаруалар көтерілісі тек Жәңгір хан және оның төңірегіндегі сұлтан – феодалдық топтардың озбырлығына ғана емес, сонымен бірге патша үкіметінің қанаушылығына көшпелі қазақтардың байырғы қоныстанған жерлерін орыс помещиктеріне тартып алып беруіне қарсылық еді» [10, 225 б.], – деп жазады. Ал, И. Кенжалиев Кіші жүз қазақтарын өздеріне тәуелді етуді мақсат еткен патшаның Жайықтың шығысын үшке бөліп, оларды биле-

уге сайланған сұлтандар туралы айта келіп: «... Бұлардың негізгі жұмысы елден өздеріне соғым, зекет, түгін салығы секілді алым-салықтар жинау еді. Бағынбаған ауылдарды, адамдарды патша әскерінің күшімен қудалап, ыркына көндіру.

...Сонымен Кіші жүздің Жайықтың шығыс жағын мекендеген шаруаларының саяси-әлеуметтік теңсіздікке, қанауға қарсы наразылығының қалай өрістегенін талдағанда ең алдымен мұнда ішкі тап күресінің барынша шиеленіскенін байқаймыз. Екіншіден, бұдан отарлық езгіге қарсы азаттық күресінің өрістеу нышанын да көреміз» [10, 270; 271; 272 бб.], – дейді.

Мұндай озбырлыққа психологиялық-моральдық тұрғыда төзбеген қара халықты бастап шыққан Исатай мен Махамбет көтерілісі 1836-38 жылдары Бөкей ордасында болғандығын білеміз. Еділ мен Жайықты ең жайлаған елдің алым-салық мөлшерінің көптігінен, жер мәселесінен тұрмыс-тіршілігінің төмендеуі азаттық көтерілісінің басталуына әкелген-ді. Осындай тарихи деректер, нақты мәліметтер негізінде ұлттық әдебиет пен оның драматургия жанрында да батырлар бейнесі көптеп орын алды. І. Жансүгіровпен бірге М. Ақынжанов, Ғ. Сланов, Н. Әбутәлиев, Қ. Мырзалиев, Б. Аманшин, Иран-Ғайып осы тақырыпты шығармаларына арқау етіп, қазақ жеріндегі бодандықтың, үстемдіктің туындау себебін, оның саяси мәнін ашып көрсетті.

Ғ. Слановтың «Махамбет» пьесасында (1941-43) тартыс Махамбет тобы мен қазаққа қазақты жау қойған патшаның әккі мақсатын түсінбеген Баймағамбет сұлтан арасында өрбиді. Шығарма сюжетіне Исатай өлімінен кейінгі қол бастаған Махамбеттің шаруалардың басын біріктіріп, қысымға қарсылық білдіру жолындағы әрекеттері, батыр өмірінің соңғы кезеңі алынған. Жаралы жолбарыстай ақылшысынан, арқа сүйерінен айырылып, еліне қамқор болуды өз міндетіне алған оның жабырқау көңіліне Шернияз, Баймәмбет, Шекшекей тәрізді достары мен Қаламқастай сүйікті жары демеу болады. Күндіз-түні қару асынып, отбасы мен ағайын-туысынан алыстап, түзде еліне қарауыл болып жүрген Махамбет Байтөре би жиынға шақырғанда баладай қуанып, елін көптен көрмегендегі сағынышы мен табысқалы отырған ағайынның бұл ісіне риза еді. Пьесада Байұлына Әлімнен жер алып беріп, халықты ауызбірлікке, бітімге шақырған батырдың аңғалдығы, батырлығы, ақылдылығы, қайсарлығы, ғашықтық сезімі бір арнаға тоғысқан.

Ғ. Слановтың тілі шұрайлы, ойлы, сөз тіркестері ұтымды ойға құрылған. Ол әр кейіпкеріне ой беріп сөйлетеді. Драматург қолтаңбасы тағдыры қиын қазақтың сол тұстағы жеңілдікті көтермейтін тауқыметті тірлігін, тұрмысын айқын әрі нақты бедерлеуге мүмкіндік берген. Өсіресе, Махамбет, Байтөре бидің сөздері нық, қорғасындай салмақты. Шығармада мәнді де мағыналы сөздерден түрлі мінездер туып жатады.

Махамбет пен Баймағамбеттің диалогтарында Баймағамбеттің елді езгіде ұстап, қаһарымен, айбатымен ықтыра ұстау, сөйтіп патшадан атақ-шенге ие болуды көздеу принципі, ал Махамбеттің сол езгіден арылып, қиналған халықты, ағайынын еркін өмірге жетелеу мақсаты байқалады. Онда батырдың арманын, ел болашағына алаңдаушылығын биліктен айырылмауды көздеген, Кіші жүздің Байұлы мен Әлім руларының арасын аздырып, бір-біріне айдап салған сұлтанның бос әурешілік деп түсінуі де бар.

Автор әр кейіпкеріне арнайы түрде жеке дара мінездеме беріп, пьесада сол характерлерді түрлі ситуациялар барысында аша алған. Мәселен, оқырманға «сексенге келген ақсақал. Жүзінде бір ғасырдың жүгін арқалағандай бейне бар, мандайы қыртыс-қыртыс, беті әжім-әжім, сақал-мұрты аппақ қудай, ақсұр өнді, қажыры қайтпаған, ел қамын жеген атақты би» [11, 325 б.] деп таныстырған Байтөрені шынында, ұлттық драматургияда дарқан данышпандығымен, болашақты болжай білетін көрегендігімен танылған Абыз, Бұқар тәрізді ірі бейнелер қатарын толықтырған дана кейіпкер деп айта аламыз. «Бітпеген дауың, алынбаған жауың бар. Дауыңның мықтысы өз басында» дейді қара қылды қақ жарған әділ би Байтөре. Сонымен қатар халық атынан сөйлейтін Үмбет пен Козлов Махамбеттің елге, халыққа қажеттігін алға тосып, оның адал басшы, көп қырлы тұлға екендігін нақтылау мақсатында алынған.

Бұларға қарама-қарсы кейіпте кескінделген – Ықылас, Ожырай, Дәуіт бейнелері. «Қу сұлтан мен мына Ықылас уға жығылған қазақтың қанын балға сатады». Бұл – қуыс кеуде, арам ниетті Ықыластың кекесінді сөзі. Бұдан ағайын, рулар арасындағы өрттей өршіген алауыздықтың салмағын өлшеуге болады.

...Ханнан қырық туғанша,
Қарадан бір-ақ тусайшы,
Елімнің кегін қусайшы,
Артымыздан біздердің
Ақыра теңдік сұрауға... –

деп келетін Махамбеттің өлер алдындағы ақырғы сөзі шығарманың да соңғы нүктесі болып қойылыпты. Ашынған ақынның жүрегін жарып шыққан бұл зарды теңдіктің, азаттықтың бағасын анықтап беретін бірден-бір сындарлы монолог дейміз.

Бұл тақырыптың идеялық мазмұндылығы, өзектілігі жағынан бір ғасырдың ауқымынан асып бүгінгі күнге жетуі қазақ халқы үшін, оның әр буын ұрпағы үшін өте маңыздылығын аңғартады. Хормен басталып, хормен аяқталатын Иран-Ғайыптың «Махамбет» поэтикалық драмасы – соның бір айғағы. Шығарма шеттен келген кірме Шыманға берілген жерден ауыл адамдарын қуғындау, зорлықпен көшіру көрінісінен басталады. Одан әрі қорлық көрген жазықсыз момын халыққа ара түскен Исатай мен Махамбеттің Баймағамбет бастаған үстем таптарға наразылығы өрши түседі.

Драмада ақын, Исатай мен Махамбет көтерілісіне қатысқан Шернияз батыр тарихи тағдыры бойынша Махамбеттің досы, серігі, суырып салма ақын ретінде суреттелген. Иран-Ғайыпта Геккелер оқиғаға қатыспай, тек автор ремаркасында ғана көрінсе, Махамбет тақырыбын жан-жақты зерттеп, өткен дәуірдің дүбірлі үнін прозалық, драматургиялық шығармаларына өзек еткен жазушы Н. Әбутәлиевтің «Өттің дүние» пьесасында олардың драмалық тартыстың тереңдеуінде айтарлықтай орны бар, әрекеттері қызу дамып отырады. Сонымен қатар осы «Өттің дүниеде» Фатима мен Махамбеттің арақатынасындағы жұмбақ байланыс Иран-Ғайыптың қолтаңбасында да байқалып қалады.

Сол сияқты абыз ақын Қ. Мырзалиевтің «Жаралы жолбарыс» драмасында да Махамбеттің Исатай өлгеннен кейінгі жалғыздығы, барлық күштің, ел бірлігін сақтаудағы ауыр жүктің, жауапкершіліктің тек өзіне қалғандығын түсінгендігі, сол сәттердегі қиналысы поэтикалық сарында әдемі кескінделеді.

Таразы басында әділеттен қиянаттың басым тұратыны белгілі. Автор да осы принциптен ауытқымай драмалық тартысты екі желіде, яғни бодандық пен бостандық жолындағы қайшылықтар негізінде өршіп отырады. Езгіден бас көтеріп, өздеріне қарсы шыққан момын халықты қорқытып ұстауды мақсат еткен Қарауылқожа, Хазіреттер мен старшындар бас қосқан жиында Махамбетке қара күйе жағып, халық арасына ойдан шығарылған жалған-ғайбат сөздерді көптеп таратуды, сөйтіп одан құтылуды ойластыру сәтінен пьеса оқиғасы трагедиялық сарынға бастау алады. Баймағамбет

батырды ұстап беруді оның қайынағасы ру басы, старшын Сарыбөпеге жүктеп, бұдан бас тартқан күнде оны тығып отырған туған-туыстарының Сібірге айдалатынын қатты ескертеді. Бұл да ағайын арасында алауыздық туғызудың, жазықсыздың қолынан өз діттеген мүдделеріне жетудің, қастандықтың ең ұтымды тәсілі болған.

Дегенмен Баймағамбетте Махамбеттің халық мүддесін қолдау принципін, жан дүниесінің тазалығын түсіну, түсіне отырып құрметтеу бар. Басқа авторларға қарағанда Қ. Мырзалиевте ол өзінің әлеуметтік орнын біледі, сұлтандық лауазымның жауапкершілігін түсінеді, қызуқандылыққа салынбай, керісінше ақылға бой алдырып, қандай істе де ойланып қадам жасайды. Махамбеттің кектен, реніштен туындаған отты сөздеріне сабырлылық танытып, іштегі қайнаған, буырқанған ашуын білдірмей шыдамдылық танытады. Оның бойынан әділдік пен шындықтың Махамбет жағында екенін танып-білу қасиетін аңғару қиын емес. Сұлтанның өлген ақынға «Бұл Махамбет – ғасырда бір туатын» деген анықтама беруі де сондықтан. Батыр өлімін құптай отырып, күйзелген Баймағамбет оның адалдығын, шыншылдығын мойындап, Жүсіп пен Ықыласқа басын денесіне қосып жерлеуді тапсырады.

Қ. Мырзалиев Махамбеттің науқас Баймағамбетке деген қарсылығын, екеуінің бір келісімге келе алмайтындығын айқындау мақсатында жаңғырып естілетін батырдың дауысын пайдаланады. Екеуінің диалогы хан тағы мен халық бағы үшін сөз сайысы, ой тартысы ретінде шығарманың басты мәні мен маңызын арттырған.

Махамбеттің дауысы:

...Келе жатқан бір дәуірді сеземін,
Азаттық деп өртенеді өзегім.
Бостандық деп өртенеді өзегім! –

дейді.

Алдағы қазақ жетер, халық армандаған тәуелсіздіктің нышанын аса сезімталдықпен байқаған, шын көңілімен қалаған қаһарманның ішкі жан дүниесіндегі өкініші мен үміті қатар көрінеді мұнда.

Тағы да Махамбет даусы:

...Менсіз сенің ғұмырың жоқ қас қағым
Тарихқа да мен арқылы кіресің!

немесе

...Махамбетке қойдың өмір сүргізбей,
Махамбетсіз өмір сүре алмайсың! –

дейді сұлтанға. Расында, тарих қойнауына бірге кірген Махамбет пен Баймағамбет аттары барлық дерек-құжаттарда да, әдеби-көркем шығармаларда да, драмалық туындыларда да қатар аталады. Яғни, автор екі кейіпкердің көркемдік желісі үзілмей, қисынды өрбіп отыратын бұл шығармасында ақынның көрегендігі мен даналығын тағы бір қырынан танытады.

Негізінен Исатай мен Махамбет бастаған көтеріліс тақырыбын шығармаларына арқау еткен барлық авторлар тарихи оқиғаны жан-жақты зерттеп, мағыналы көркем дүние жасаған. Әрқайсысы өздерінің идеялық мақсатына қарай оқиға құрылымын түрлі бағытта құрғанымен мақсаты ортақ, мүддесі бір болды. Олардың барлығы дерлік шығармаларында Махамбеттің «Қызғыш құс», «Хан емессің қасқырсың», «Ереулі атқа ер салмай», «Қара нар керек біздің бұл іске», «Жалған дүние», «Жалғыздық», «Бағаналы терек жарылса», т.б. өлеңдерін оқиға барысына қарай ақынның толқу, толғану сәттерінде орынды қолданады.

Жалпы тарих бедеріндегі әр дәуірдің өзіндік жүріп өткен жолына, әлеуметтік қатығыстардың туындау себебіне жауап беретін ерлерін, сол кезеңнің қаһармандық болмысын жасайтын батырларын кейінгі ұрпақтың мүддесіне, жалпы туған елі мен жерінің тәуелділіктен тыс өмір-тірлігіне жауапты тұлға ретінде танимыз. Олардың тарих алдындағы көтеретін жүгі де ауыр. Ал, сондай өткен ғасырдың дүрбелең уақытын өздерінің қылқаламында көркемдік тәсілмен, оқиға-ситуацияларды қисынды әрі мағыналы жүйеде келісті суреттеген драматургтердің жауапкершілігі одан да үлкен. Олар күрделі, ауқымды тақырыпты тарихи құжаттар, мұрағаттық материалдар негізінде саралап, драмалық туынды жасауда ұлттық нақышты, ел мен жер мәселесін, басты кейіпкерлердің халық мүддесін көздеу принциптерін алға қойып отырды. Жоғарыда аталған пьесалар сондай езгі мен еркіндік, ескі мен жаңа тартысының жауапты сәттерін жан-жақты талдауымен, сараптауымен құнды.

Бүгінгі жаһандану процесі әр ұлттың өзіндік ерекшелігін айқындай отырып, әлемдік даму үрдісінде өз тенденциясын байқатуды көздейді. Бұл дегеніміз – әрбір ұлт, әрбір ел дәстүрінің әлемдік аренада көрінуі. Сол негізде Қазақстан мемлекеті де өзінің әлеуметтік-саяси және экономикалық мақсат-міндеттерін алға қойып, мәдени-рухани дамудың жаңа үлгісін көрсетіп отыр. Қоғамдық өрлеудің стратегиялық бағыты

ұлттық мәдениеттің қайнар көзі – театр өнеріне, оның ішінде драматургияға әсерін тигізбей қалған жоқ. Өткен кезеңде жазылған драмалық туындыларды саралай отырып, қазақтың халықтық ерекшелігін, ұлттық нышан-үлгілердің нақты өлшемін, тарих жолындағы жеңілістері мен жеңістерін таразылауға мүмкіндік туды.

Сол уақытта әдебиеттің күрделі жанрының бірі – драматургияда өзіндік қолтаңбасын танытқан авторлардың көбі неғұрлым қазақ болмысын ашуды, кейіпкерлер мінездері, әлеуметтік тартыстар арқылы ұлт бірлігін, халық қаһармандығын насихаттауды басты міндет-парыз санады. Аталған драмалар соның айғағы.

Әдебиеттер

- 1 Қаскабасов С. Алтын жылға: зерттеулер мен мақалалары. – Алматы: «Жібек жолы» БУ, 2010. – 576 б.
- 2 Классикалық зерттеулер: көп томдық. – Алматы: «Әдебиет әлемі», 2012. – Т. 8. Қазақ театртану ғылымы (қалыптасу кезеңі). – 376 б.
- 3 Ордалиев С. Қазақ драматургиясының очеркі. – Алматы: Қазақ ССР Ғылым Академиясы, 1964. – 276 б.
- 4 Аймауытов Ж. Шернияз: пьесалар жинағы / құраст. Б. Құндақбаев. – Алматы: Өнер, 1990. – 336 б.
- 5 Шанин Ж. Арқалық батыр: пьесалар мен мақалалар / құраст. Р.Нұрғалиев. – Алматы: Өнер, 1988. – 400 б.
- 6 Әуезов М. Шығармаларының елу томдық толық жинағы. – Алматы: «Ғылым», 2001. – Т. 6. – 368 б.
- 7 Қойгелді М. «Табалдырық», «Хан Кене» және социалистік реализм // Қазақ әдебиеті. 9.10.2009.
- 8 Кенжалиев И. Исатай – Махамбет. – Алматы: Қазақстан, 1991. – 192 б.
- 9 Жансүгіров І. Бес томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Жазушы, 1986. – 5 т. – 368 б.
- 10 Исатай батыр. Жинақ / Құрастырған О. Сахидәулетұлы. – Алматы: Арыс, 2004. – 320 б.
- 11 Сланов Ғ. Шығармалар жинағы. Алты томдық. – Алматы: Жазушы, 1977. – Т.1. – 380 б.

References

- 1 Kaskabasov S. Altyn zhyлга. Zertteuler men makalalar. – Almaty: «Zhibek Zholy» BU, 2010. – 576 p.
- 2 Klassikalyk zertteuler. – Almaty: «Adebiat alemi», 2012. – t. 8. Kazakh teatrtanu gylmy (kalyptasu kezeni) – 376 p.
- 3 Ordaliyev S. Kazakh dramaturgiyasynyn otcherky. – Almaty: KazakhSSR Gylm Akademiasy. – 276 p.
- 4 Aymautov G. Sherniaz: piesalarzhinagy / kurast. B.Kundakbayev. – Almaty: Oner, 1990. – 336 p.
- 5 Shanin G. Arkalyk batyr: piesalar menmakalalar / kurast. R.Nurgaliyev. – Almaty: Oner, 1988. – 400 p.
- 6 Auezov M. Shigarmalarynyn elu tomdyk tolyk zhinagy. t. 6. – Almaty: «Gylm», 2001. – 368 p.
- 7 KoigeldiM. «Tabaldyryk», «Han Kene» zhanesotsialistyky realism // Kazakh adebiety. 9.10.2009.
- 8 Kenzhaliyev I. Issatay – Makhambet. – Almaty: Kazakhstan, 1991. – 192 p.
- 9 Jansugurov I. Bes tomdyk shigarmalar zhinagy. – Almaty: Zhazushy, 1986. – 5 t. – 368 p.
- 10 Issatay batyr. Zhinak. Kurastyrgan O.Sahidauletuly. – Almaty: Arys, 2004. – 320 p.
- 11 Slanov G. Shigarmalar zhinagy. Alty tomdyk. t.1. – Almaty: Zhazushy, 1977. – 380 p.

Khalykov K., Nussipzhanova B.

**The Human Being As The
Philosophical Problem of Arts**

The article analyzes the problem of the relationship of philosophers and artists of different times to the being of a person and works of art. As well as contemporary art, which is not looking for ideals in general, and, furthermore, intends to show more ugly things than beautiful. When we say «ideal», we meaning that in a particular human life, it does not play a role as a kind of a priori givens, which is objectified in practice and mind. We understand it as a kind of image of the «perfect» and «perfection», which in special cases exerts its action in the creative arts, in artistic creativity as a stimulant beginning of life. Therefore, we consider the architectonic of art as something that modeling world, along with the designing the form of a human being as a spiritual and individual, defines the world of man and his existence as the main measure and value. Fundamental human being basis may provide contemporary art to link to the world in a new context, as well as the importance of communication in relation of the «I» to the «Other» in the deepest sense.

Key words: human being, aesthetical categories 'ideal' and 'ugly', 'perfect', 'perfection', Prague Quadrennial (PQ).

Халыков К., Нусипжанова Б.

**Адам өнердің философиялық
мәселесі ретінде**

Мақалада әр кезеңдегі философтар мен суретшілердің адам болмысы мен өнер шығармаларына қатынасы талданады. Сонымен қатар, идеал категориясын қарастыруға ұмтылмайтын және әсемдіктен де ажарсыздықты көрсетуді қалайтын заманауи өнер туралы сөз қозғалады. Біз «идеал» туралы айтқанда адам санасы мен практикада объективтендіріліп, нақты адам өмірінде рөл атқаратын қандай да бір «априорлы берілгендік» туралыны қарастырмаймыз. Біз оны «кемелденгендік» пен «аяқталғандықтың» қандайда бір бейнесі ретінде, өнердегі креативті әрекет, көркем шығармашылықта стимул беруші өмір бастауы. Сондықтан, біз өнер архитектурасын талдағанда, сонымен қатар, әлем моделін адам болмысын конституциялайтын рухани және даралық болмыс, адам әлемін анықтаушы болмыстың басты өлшемі мен құндылығы ретінде анықталады. Адам әлемінің болмыстық негізі заманауи өнерге әлемдік жаңа контексті, «Меннің» «басқаға» қатынасының маңыздылығын терең түсінуде болуы мүмкін.

Түйін сөздер: адам болмысы, эстетикалық категориялар «идеалды» мен «ажарсыз», «кемелденгендік», «аяқталғандық», Прага Квадренниалі (PQ).

Халыков К., Нусипжанова Б.

**Человеческое бытие
как философская проблема
искусства**

В статье анализируется проблема отношения философов и художников разных времен к бытию человека и произведениям искусства. А также современное искусство, которое не ищет идеалы вообще и намеревается показывать безобразное больше чем прекрасное. Когда мы говорим «идеал», имеем в виду, что в конкретной человеческой жизни он играет роль не как некая априорная данность, которая объективируется в практике и разуме. Мы понимаем его как некий образ «совершенного» и «завершенности», который в особых случаях проявляет свое креативное действие в искусстве, в художественном творчестве как стимулирующее начало жизни. Поэтому мы рассматриваем архитектуру искусства, как то, что моделируя мир, наряду с этим конструирует форму человеческого бытия как духовное и индивидуальное, определяет мир человека и его бытие главной мерой и ценностью. Фундаментальные бытийные основания человека, возможно, дают современному искусству установление связи с миром в новом контексте, а также важность коммуникации в отношении «Я» к «Другому» в глубинном понимании.

Ключевые слова: бытие человека, эстетические категории «идеальное» и «безобразное», «совершенное», «завершенное», Пражские Квадренниале (PQ).

THE HUMAN BEING AS THE PHILOSOPHICAL PROBLEM OF ARTS

The art of the modern world and the situation of human existence has changed. The cultural space for all of humankind has blended together – everything is interconnected and the world is changing according to the political, business, economic, ethnic, religious and ethical principles arising and brimming over our multifaceted life experiences.

In the twentieth century – there was a crisis in the arts, a conflict between the traditional and the innovative, and it consequently emerged as a basis for developing the arts.

Each work of art is obviously formed by the personality of its creator, by the characters, reflect in the images, and by the recipient – who views the work. The types of relationships existing between the internal and external environment are manifested. Because of the influence of all of these effects, out of the wide range of cultural phenomena a work of art is the hardest to decipher. The difficulty lies in such aspects as the creative content and how it relates to the author's identity; who it is that receives (views) the work at a particular time; – the contemporary truth contained, in the content according to the time it is created and the truth of the era itself; as well as – the messages that are meant to be transmitted, those which truly passed on – and those that have appeared between the lines in a figurative sense. The Social nature of the work consists of the unlimited scope of relationships between author and recipient. The art work, remaining alone, by itself changes historically under the influence of the life and artistic experience, and starts to take on new significant and valuable characteristic features. With each new generation, it is read as something new, with new eyes. The interpretation of the literal content maintained in the form of communication, which is based on accepted conditions agreed between the author and the recipient – the reader, the viewer, the listener.

The relationship between works of art and philosophy is rooted in the works of the ancient philosophers (Pythagoras, Plato, and Aristotle, Plotinus, to name but a few). The role of philosophy in art and creative processes has also been examined by various representatives of the philosophical schools of the twentieth century. It was linked with the theoretical materialistic or idealistic traditions. Philosophy is a single scientific study depicting the world and man, and art is the metaphoric and emotional semblance of scientific and

philosophical truth. Such methods are referred to as – «applicative or even second-class» – philosophy in terms of outlook. According to Plato's view, «the authors write as the clairvoyant in the unconscious form,» that is, – to say they are clearly outside the sphere of the highest of real wisdom. The author's understanding of the meaning of his own written text, – is comparable to understanding magnetism and how it causes iron to be pulled by a magnet. Using this method, images of art are appraised simply as – «the shadow of shadows» [1; p.11].

They «do not depict ideas, but the things that surround us in the world of sense, they are by themselves represented in the form of vague and unclear ideas.» An explanation and analysis offered by Hegel about art at the relevant level. Plato in comparison by Hegel highly evaluated the role of art perception, but he viewed arts as a certain stage of human history, and explained it in absolute values, because sensuality and rationality have been linked together since ancient times.

According to Hegel's point of view, art creativity in the Middle Ages was not able to fully reflect the «free spirit origin» and thus gives way to religion. In this approach, art is a special kind of philosophical or scientific truth.

In other words, a work of art is «a particular way of understanding the world.» As has been said by many artists an outlook cannot be presented in its full form as a science, and therefore it is necessary to disclose it using artistic methods. Thus, as defined by Goethe, an art work helps to identify those invisible parts that cannot be comprehended only rationally and which are not visible in simple everyday life. It is known that Boccaccio considered a number of prominent poets to belong amongst the ranks of philosophers, and Schilling accepted Shakespeare, Dante and Milton as philosophers of the highest level. A clear example of this concept of a transdisciplinary sage can be found in the person of Leonardo da Vinci – an artist on one side and a scientist on the other – who demonstrated the prominent difference between artistic and scientific methods in the «segments» as a «pure philosophy of nature.» Exactly the same views reflected in the art works of Schilling, and at a later date, in those of Schopenhauer. For example, Schilling says that the philosophy of art is a form of all things, or the study of the potential of art [1; p.25].

He went on to say: «The Philosophy and God are alike: they share the common ideas of humanism and the beauty of truth.» He clarified the following that the «philosophy does not consider the truth, morality or beauty separately, but studies it,

finding something common to all of them art» [1; p.72].

Schopenhauer pointed out that «Art is the highest form of human knowledge.» According to him,» this is not a somnambular state, which gives no idea about things' and he also revealed the inner essence of the composer's world, transmitting the wisdom of the unfathomable mind. Here Schopenhauer described music as the blind practice of metaphysics» [2; p.12]. Schopenhauer's opinion on the perception of art is not unlike Platon's, but his concept of that in the world is based on an irrational world freedom » is considered to be distinctive. The creativity of the artist and the philosopher are expanded from a common endeavor, because both of them draw from the reality of the environment. Their final goals are, however, different. The main task of the philosopher is to systematize the material and spiritual life of people. A first glance, the world seems to be a grouping of characteristic, endless phenomena, and the philosopher explains the importance and legitimacy of these phenomena. Recognition of the vital importance of the phenomena is the duty of the artist, but he does so in a different way. It is not necessary for the artist to pass on his first thoughts and the complex branching of the logical characteristics of intuition, he just offers his understanding and perception of the sense of world to his recipient. In order to illustrate this it is enough to compare the philosophical conception Hieronymus Bosch's *Inferno*, of Dante's *Divine Comedy*, of the works of Aristotle and St. Thomas Aquinas [2; p.17].

The image of man, beauty and quality exist at the heart of every painting. Literature is understood on the basis of the word, a painting is perceived by the eye. The content is at the heart of both things. The view of modern human art is associated with an understanding of the separate contents. Here the content is represented by a changing and developing vector. The human being through the reading of the content becomes the image, the idea, the plot, the content of philosophical thought, reflecting an understanding of the relationship between transitory nature and eternity, embodied in a certain way in works of modern art.

In contemporary art, creative man discontented with his life (dissatisfied with required features and the disappearance of their limits, the fading away of utopian confidence and the transition to transcendent reality), has introduced new experiences, defined in a language we can use to communicate in the new spectrum of perception.

Many philosophers, artists and cultural investigators are painstakingly carrying out theoretical

study of modern Kazakh art created by the middle and younger generations of artists. Issues, whether found directly or indirectly, are reflected in the scientific research. However, we are interested in the topic of an individual who, in addition to studying artistic phenomena, becomes the basis for works, and we wish to learn to what extent he has contributed towards creating knowledge of the subject or the general issue associated with the question at hand. One of the rational issues currently being addressed looks at how an artist includes personality as found in worldwide creative and cultural trends, identifying it through comparing the cultural philosophical sciences and their theoretical analyses and studying how it is reflected in modern Kazakh art. The study will be effective if the interrelation between a work of art and science is defined and if the author of a creative work, his characteristics, his recipient are all defined at the appropriate level within the knowledge mentioned above. The study of human beings involves not only philosophy and anthropological science, but science branched out into many spheres, indicating a long pursuit of human knowledge. The subject of anthropology is currently being expanded and updated. The purpose of the aforementioned study is to identify various trends and to review them according to different aspects of modern anthropology. The original creative art works have been grouped into categories and the basic premises of this science have started to be applied. There is a rule that all of the creative spheres must be covered including any advanced ideas and attempts made during each period. For example, if anthropological philosophy, as a special branch of science considers the nature of man to be a part of the world of being, then so does the philosophy of life, as it is contained in personalism, existentialism, psychoanalysis and neo-Freudism, phenomenology, hermeneutics and structuralism, and each is reflected in a particular way. Different branches of anthropology cover all areas, starting with human biology, and include the constitutional, evolutionary, demographical, ethnical, physical and medical aspects of human life.

In modern art, anthropological knowledge and research are becoming more important for artist.

Additionally, a huge interest has arisen regarding the biological nature of man in relation to his particular ancestral history and characteristic personal features. In general, modern art has embraced a broader artistic scope and art works have started to incorporate information from different areas of the anthropological sciences. In these situations individual perceiving and creating an object becomes

the subject and is categorized and, perceived, as literal context surrounding man.

In the works of our time the being of the individual is compared to works from other periods, they are placed head-to-head and differences are identified. In contemporary art, a creator, just on the basis of being, may feel some dissatisfaction and a crisis arise. For example, he finds the characteristics of his being to be inadequate. He replaces the language he uses and his method of art with a new experience, having recognized the offensive anthropological crisis to have resulted separation and a loss of utopian faith and an attempt to achieve transcendence. Within this field of struggles, one can find all the characters and recipients of the works by the newest generation of Kazakh artists such as K. Ibragimov, S. Maslov, R. Halfin, M. Narymbetov, V. Dergachev, etc.

The Human World has been interesting throughout all of the PQ editions between 1999 and 2015, where art was created and where it has changed? This is a philosophical question...

We may ask this question only from the sidelines, in order to understand ourselves in the professional world and to weigh our intentions. One or another meaning of the scenography creation as art for all this time shows human to consider to be on the other side of the «truth» or to evaluate the «reality» as what we actually are.

We can say: 'Our colleagues have created and continue to create art, and it changes us', but this will not be a complete answer as long as we do not also take into account the audience and all of humanity.

However, time and experience have shown that the discourse following each PQ from 1967 to 2015 changes opinions and the perception of the Human World and the Human World itself. The world and its people have changed over the last half century. The cognition of the society and yourself, and the creative abilities of the human further and further sink into the abyss. The flexible and imaginative assimilation of the World through scenography, the media, and the atrical technology continues to amaze everyone.

Here are some of the important points from previous editions of the PQ:

– «A new concept for the PQ as a festival of live art and meeting space with installations, workshops and seminars» has shown the possibility of the interpretation of drama as an effective phenomenon (for instance Elitsa Georgieva's design for Miodrag Bulatović's *Godot Arrived*, 1998; and Michael Levine's design for Sergei Prokofiev's *Oedipus Rex*, 1997) [3; p.47,59].

Manifest destiny: a combination of styles in a set design, from sketch to reality (Alexander Lisianski's design for Anton Chekhov's *The Three Sisters*, 1997; and Adomas Jakovskis' design for Sophocles' *Oedipus*, 1995). The bloody scene, *Medea* – as a symbol of violence and revenge (Miriam Goretzki's design for Euripides' *Medea*, 1998)[3; p.73].

– «PQ 2003 hopes to penetrate the district cultures, their history as well as their current condition today, leading us into a labyrinth of imagination and spiritual context» (Jaroslav Malina, General Commissioner PQ 03; Ondřej Černý, Director PQ 03)[3; p.101].

– «The 'Heart of the Prague Quadrennial' will be a place for performances, presentations, and experiments where various theatre artists can meet each other and encounter the audience» (Jaroslav Malina, General Commissioner PQ 03, Ondřej Černý, Director PQ 03) [3; p.119].

– At PQ 2007, the Golden Triga was awarded to the Russian exposition *Our Chekhov: Twenty Years Later*. Chekhov's plays still occupy a special place on the Russian stage, comparable with that of Shakespeare in Britain. Present-day productions of Chekhov's plays are dramatically different from those staged two decades ago, as time itself, as well as the situation in which theatres exist, have been profoundly altered. (The following students participated in the design project: E. Dzutseva, E. Ioshpa, V. Martynova, A. Osipova, A. Perezhogina, L. Shulyakov, K. Terentiev, M. Tregubova, M. Volskaya.)[3; p.128].

– The PQ 2011 motto was: «at the still point of the turning world»[4; p.82]. For instance, the that year's exposition from Colombia showed the cry of the soul of Colombian artists, expressing the tired state of a creative person fighting difficulties and obstacles along the way; and the Brazilian artists were able to show their national culture, art full of life at all levels of life. Lust for life and sincerity of expression of national life has become a part of the people and folk art.

– The PQ 2015 theme was *Music – Weather – Politics*, reflecting the state of nature, art and human activity in a politicized society. If, in 2011, we were taking the first steps and finding a way of stepping away from the turning point, the PQ 2015 has already found the way out and expressed it through music, weather, and politics. This means, scenographers are aware of their actions and are sure of how and why they create themselves through art[5; p.11].

– Despite the abundance of materials and the topics covered, the PQ's goal is to connect all professional scenographers in the field of theatre design

and contemporary art. The Russian exposition at PQ 2015 – Meyerhold's *Dream* – was more than surreal, mastering efficient space, design and drama. The world of Meyerhold and his understanding of creativity and how it is allegorically applied in theatrical discourse are still relevant, and we see an image of mystery and understatement, of detachment from society.

– Human creativeness: aesthetic categories of the deformed, the surreal, the schizophrenic are personified in the characters of the heroes (Jovana Gospavić – *Maska Erinye*; *Makers at PQ '15: Recipe for the Heart of a Dog*, Photo: David Kummermann)[5; p.64].

Contemporary art does not seek ideals at all. Why does it show more ugliness than beauty? The ideal of a particular human life plays a role not as *a priori* given, objectified in practice and mind, but is instead meant as a kind of image of perfection and completeness, which, in specific cases, manifests its creative action in art as a stimulant to begin life. Therefore, looking at architectonic art, while it models the world and designs forms of human existence as spiritual and individual, it defines the world of man and his existence as the main measure and value.

Ontopsychologist Antonio Meneghetti said: «The only winning point, the only thing that matters today – human being» (Antonio Meneghetti, 2007, p. 1), and the PQ is trying to show its mysterious verges – «Human being is included in the great design of genesis which desires to see human being in its eternity, life within life.»[6; p. 54].

The Prague Quadrennial Exhibition promotes the solidarity of professional scenographers from around the world. It covers all fields of human life, its problems from the socio-political to those of an individual nature. Even with the broad range of topics covered by our members, there is always something more to research. This is the responsibility people have towards art: how we create art and how that art transforms us. This simple formula shows our reality – past, present and future. It should be noted that during the PQ editions between 1999 and 2015 a lot has changed for scenographers with regard to the range of activities of theatre artists, and has even brought them to their extreme boundaries. A concern has arisen as to whether «the PQ is becoming theatre garbage», of which theatre wants to be remain free. Fortunately, the answer is no. While scenographers and designers continue to work and look for the «arcane» and the «useful», it is still relevant. As for whether there has been a change in the way scenographers think, and in their approach to

space exploration, design and performance over the years – the answer is both yes and no.

The PQ 2015 exhibition revealed several incidences of creative creation and the destruction of artefacts relating to the world of man. Some examples include: Muérete (Spain), Autodafé – Burning – Traces (Quebec), Please Please Me! (Norway), The Other Side (by Dowsett, Pöllönen, Erkamo & al), Shared [Private] Space (Canada), Intangible (Croatia), Meyerhold's Dream (Russia), and many more [5].

Maintaining theatrical inheritance and all of its traces is a priceless heritage in the culture of any country. Moreover, theater performances that are temporary, that is, they are alive, have a complete existence within the whole collective body. In particular, there are many examples stored in theatres and museums, offering a permanent visual show and presenting a particular experience of the creative process, when the conversation is about saving layouts, scenery sketches, costumes, etc.

For example, the Bakhrushin Museum in Moscow is a living heritage of an era and culture that has become a part of the world's cultural heritage. We, however, saw Autodafé – Burning – Traces (Quebec) at PQ 2015, which used a non-traditional approach to preserve these artifacts. Despite the fact that the layout of the play served the mission of the construction, it has certain features of both documentation as well as destruction. It is very interesting to note the fact that during his visit to the city of Almaty (the Kazakh State Academic Drama Theatre named after M. Auezov) Gralf-Edzard Haben, set designer and the director of the Theater an der Ruhr, said that after the premiere he usually breaks and throws away the layouts. It seems a pity that the author destroys the work he made with his own hands. However, we can also remember from the history of Western European art that Michelangelo destroyed all of his sketches (preparatory drawings) for the Sistine Chapel and «the whole of his work» by burning them in the space of one day. The fact that Raymond Marius Boucher, the author of Autodafé – Burning – Traces, does the same «publicly and ceremonially» is very impressive. Many viewers were affected by the story and the concept after watching the film in Quebec's pavilion at PQ 2015[5; p.91].

Raymond Marius Boucher said: «The public incineration will be a highly mediatized event, theatrically and viscerally demonstrating the ephemeral elements of the creative process. At the same time, the event will stimulate an awareness in the theatre community that may lead stage designers to question themselves about the value of their work.

This theatrical action encourages them to re-evaluate their artistic process and the value of the contribution they make to the construction of Quebec's cultural heritage. Collaterally, the incineration project could shock the general public about the limited available means to access the work of cultural producers and researchers» (Prague Quadrennial of Performance Design and Space, 2015, p. 223).

The process of burning a product created by one's own hands is like the incineration of the human body, which requires no storage. When compared with the painter Giorgio Morandi, who buried each of his brushes in his garden with gratitude, the attitude portrayed in Autodafé – Burning – Traces is completely different. It is a phenomenon born out of the era of globalization, when this approach benefits the elimination of the heat and work of human hands.

In their creative quests, the artists of PQ 2015 also took on the philosophical, religious, and spiritual aspects of understanding the human world within the context of Music – Weather – Politics. For instance, Spain's Muérete installation works with metaphorical death as a means of purification and resurrection; and Georgia's installation – Static Drama by Giorgi Janiashvili and David Janiashvili – looked at the theme of sacrifice.

It is possible to note that there are two opposite creative approaches: the way to heaven and the apocalypse. Norway's Please Please Me! by Signe Becker is shaping an apocalyptic future vision at a time when Norway is experiencing its economic heyday. «Creating the future, how we represent it through art ... The apotheosis, human suffering ... The aesthetic category of «ugly» at the same time helps us to perceive sharply this «horror». But, this is just a reminder... which does not exclude the responsibility for our future.

The description for the ____saurus exhibit (a part of the Object exposition, curated by Tomáš Svoboda, which presented theatrical props within the context of their stories) states: «This post-apocalyptic children's toy and haphazard self-portrait was manifested through mechanical intervention, crazy luck and the power of karma»[5; p.307). The «creative miracle of the 21st century's humanity» at last begins to be reflected in this posthuman self-portrait. In this installation, a real jawbone is combined with «a skull of metal remains in the rear wheels of powerful archaic,» describing all of humankind's ingenuity, which has not able to come into harmony with the nature of civilization.

When we create a work of art, we recreate the human world in a way that is understandable for us,

one that is allowed to exist in the mind as a cultural text. The intentions of performative action lines of thought on the subject contextually entail the other side of the reality.

The human world requires a careful attitude regarding both its creation as well as its preservation. What we have seen during all the most recent editions of the PQ has led us to feel the quivering attitude of the artists contained in their works, an attempt to preserve this world in all of its manifestations.

Thus they would like to show their concept of a new world, one that does not depict «being» in the anthropological sense, but transfers it to a new level using the «other science» model, which describes a way of the world based on the postmodernist direction of interaction. However, within today's education system it is known that it is impossible to build a world based on old concepts. The emergence of a new view of the world and the emergence of a new culture, as well as new specifics of the labor force are aspects people should think over. Here, the desire to present the features of human existence is placed in a primary position.

Conclusion. Art perception in the historical and cultural context can be examined in connection with the culture and art of a certain period. We have ac-

cepted this process as a process of artistic perception between recipient and image, and in art it is described as the result of the creative art of communication.

Relationships and discussions are important aspects of the art work presented at the PQ, representing the priorities of art with regard to mankind and transforming the universe. Thanks to humankind's creative abilities, an individual can embellish, innovate, and spiritually develop a piece of art according to their desires. This can be observed in the system of artist – work of art – recipient, and used to predetermine communication about creation and identity formation. Creativity introduces novelty through free thought, rational interpretation and conclusions. The main feature of art consists not just of describing only beautiful images and forming aesthetic taste, but also of learning about the true image, creating a special means of social control within the context of an individual's culture. Art is not a monologue but a dialogue. People familiar with the «philosophy interview» concept are able to come into contact with their inner being and with the world. In other words, it is a dialogue in addition to an interview, relating a little bit to the history of the origination of philosophy of science; it may be explained as a quest for achievement through debate.

References

- 1 Schelling, F.V.I., 1966. The philosophy of art. Moscow: Thought, p. 496.
- 2 Zobov, R.A., Mostapenko A.M., 1978. About some problems of the relationship of philosophy and art. The creative process and artistic perception. Leningrad: «Science» Leningrad Branch, pp.9-31.
- 3 PQ '95 PQ '99, A Mirror of World Theatre II, Marie Vilková, Vera Ptáčková, Jiri Hilmera, Vladimir Adamczyk, p. 58.
- 4 Prague Quadrennial of Performance Design and Space, 2011, p. 350.
- 5 Prague Quadrennial of Performance Design and Space, 2015, p. 392.
- 6 Meneghetti, Antonio. (2007). Projekt «Chelovek» Izdanie 2-e. / Per. s italianskogo. BF «Ontopsihologia», – M.: BF «Otopsihologia». – p. 366.

Кімде-кім халқынан алмаса тәлім,
Оны үйрете алмас ешбір мұғалім.

Ж. Баласағұн.

Мен еш уақытта өз оқушыларыма еш нәрсе үйретпеймін – тек қана олардың оқуы үшін жағдай жаратамын.

Альберт Эйнштейн

Халықтың кемеліне келіп өркендеп өсуі үшін ең алдымен азаттық пен білім қажет.

Шоқан Уәлиханов

Карипбаев Б.И.
Профессиональные и образовательные стратегии студенческой молодежи

Данная статья посвящена вопросам профессионального и образовательного самоопределения студенческой молодежи на основе результатов, полученных в рамках социологического исследования. Анкета исследования содержит вопросы, охватывающие аксиологические, эпистемологические и социокультурные предпосылки того или иного жизненного выбора. В предложенном материале автор в систематизированном виде предлагает факторы, способствующие выбору той или иной установки в части формирования своего профессионального будущего. Автор анализирует оценки молодых людей в части зависимости профессионального успеха от уровня образования и способности к саморазвитию

Ключевые слова: студенчество, профессия, образование, саморазвитие, будущее, карьера, самообразование.

Karipbayev B.I.
Students' professional and educational strategies

The article examines the issues of professional education and self-determination of students on the basis of the results obtained in the framework of sociological survey. The questionnaire of the survey contains questions covering axiological, epistemological and socio-cultural background of a life choice. The author in a systematic way suggests the factors contributing to the choice of the formation of professional future. The author analyzes the assessments of young people in relation to professional success and the level of education and the ability to self-development.

Key words: students, profession, education, self-development, future, career, self-education.

Кәріпбаев Б.Ы.
Студент жастарының кәсіби және білім беру стратегиялары

Бұл мақала социологиялық зерттеу шеңберінде алынған нәтижелердің негізінде студент жастардың кәсіби және білім жағынан өз өзін анықтау бойынша мәселелерге арналған. Зерттеу сауалнамасы белгілі бір өмірлік талдаудың аксиологиялық, эпистемологиялық және әлеуметтік мәдени алғышарттарын қамтитын мәселелерден тұрады. Ұсынылған материалда автор жүйеленген түрде өзінің кәсіби болашағын қалыптастыруға қатысты белгілі бір ұстанымдарды таңдауға мүмкіндік беретін факторларды ұсынады. Автор өзін-өзі дамытуға қабілеттілік пен білім деңгейіне байланысты тұрғыдан жастардың бағамдарын талдайды

Түйін сөздер: студенттік шак, білім беру, өзін өзі дамыту, болашақ, мансап, өз бетімен білім алу.

**ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ
И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ
СТРАТЕГИИ
СТУДЕНЧЕСКОЙ
МОЛОДЕЖИ**

Современное общество, находящееся в состоянии кризиса всех сфер жизнедеятельности общества и человека, определяется активным поиском выхода из этого состояния. Пожалуй, одним из важнейших путей такого выхода является формирование субъекта возможных позитивных трансформаций. В этом смысле большая ответственность ложится на сферу высшего образования, ведь понятно, что те, кто сегодня сидит в студенческих аудиториях, завтра будут определять лицо политики во всех ее форматах. В связи с этим особую актуальность приобретает исследовательский поиск в области профессиональных и образовательных стратегий наших студентов. Такой исследовательский ракурс определил содержание и формат социологического исследования, проведенного среди студенчества Казахстана. Выборка составила 755 студентов ВУЗов семи регионов Казахстана. Полученные результаты стали иллюстрацией авторских гипотез и предположений.

Одной из проблем в подготовке специалистов в системе высшего образования является «столкновение» довузовских представлений о профессии с теми представлениями, которые презентуются уже в рамках института или университета. Надо заметить, что часть абитуриентов приходит в вуз на ту или иную специальность, имея лишь «киношное» представление о своей будущей профессии. Образы, растиражированные в СМИ, в киноиндустрии порой демонстрируют лишь верхушку айсберга, за кадрами остается ежедневная, рутинная работа, порой забюрокраченная и повторяемая. В связи с этим в следующем вопросе мы хотели узнать у наших студентов изменилось ли отношение к выбранной специальности после поступления в вуз. Каждый десятый студент ответил, что его отношение к выбранной специальности ухудшилось. Причем ни одна из причин ухудшения, предложенная в анкете (низкий уровень преподавания, плохая организация учебного процесса, много ненужных предметов, несправедливое оценивание знания, вымогательство преподавателей, разочарование в специальности, отсутствие необходимой литературы и т.д.), не получила «серьезной» процентной поддержки. Ответы колеблются в границах 2 -8%. Можно предположить, что большинство студентов пришли в вуз без особой увлеченности буду-

щей специальностью. В данном случае высшее образование рассматривается лишь как необходимый, стандартный этап в судьбе человека, а каким оно будет, с какой отраслью знания будет связано – не важно. Такой тип студента часто можно встретить в аудитории. Он безучастен, безынициативен, не проявляет интереса к учебе. Бездна ли эта ситуация? Думается, что нет. В данном проблемном пространстве очень важна роль преподавателя, куратора. Здесь важен индивидуальный подход к студенту, необходимо разбудить в нем желание учиться, найти такой дисциплинарный ракурс, который может его заинтересовать. Возможно, необходимо переориентировать студента на другие профессиональные интересы, которые ближе ему или отвечают его способностям. Это большое поле для использования акмеологических технологий и процедур.

Сегодня часто высшее образование воспринимают как обязательное условие жизненного и профессионального успеха. Родители, как правило, лезут из кожи вон, что бы их ребенок получил высшее образование, чтобы соответствовать стандарту успеха и обеспеченного будущего. Так ли воспринимают систему высшего образования наши респонденты?

Каждый третий студент согласен с утверждением, что высшее образование – это обязательная норма современной жизни. Такое согласие соответствует общепринятым представлениям относительно успешной жизни. Отсюда можно сделать вывод о том, что часть студентов стала таковой не в силу призвания, мечты, желания, а просто для того, чтобы соответствовать шаблонным представлениям об успехе, о правильности жизненных ориентиров. Если продолжить логику такой позиции, то получается, что эти респонденты считают ненормальной работу, не предполагающую наличие высшего образования. Такой взгляд может стать основой неоправданного социального высокомерия, снисходительности по отношению к тем, кто не имеет высшего образования.

26,8% студентов, участвовавших в опросе, полагают, что высшее образование – это гарантия трудоустройства. К сожалению, это не соответствует истинному положению дел. В одном из своих выступлений Президент РК говорил о нехватке специалистов рабочих профессий, специалистов среднего звена и о переизбытке выпускников вузов (особенно плачевно обстоят дела с выпускниками юридических и экономических специальностей).

Каждый третий участник опроса (37,6%) согласен с утверждением, что высшее образование – это условие для карьерного роста. Действительно, если карьеру воспринимать как повышение по должностной лестнице, то высшее образование – обязательное условие. Выбор такого ответа студентами свидетельствует об их здоровых амбициях и желании карьерного роста. Такая цель должна быть подкреплена нетривиальным подходом к учебе, к самосовершенствованию. Эти студенты должны быть включены в орбиту акмеологически ориентированных программ в системе образования. Такая включенность позволит этим студентам получить навыки делового общения, психологических основ профессиональной коммуникации, формированию своей карьерной траектории.

Более 50% респондентов в оценке высшего образования считают, что это знания, которые необходимы для общего развития. Действительно, современное высшее образование готовит не только и не столько узких специалистов, а людей с широким мировоззренческим горизонтом. Во всяком случае, такая задача стоит перед высшей школой. К сожалению, тенденции, наблюдаемые сегодня в реформирующемся пространстве высшего образования, свидетельствуют об обратном. Идет сокращение гуманитарных циклов. Социология и политология исчезли из обязательных компонентов, религиоведение существует лишь как элективный курс, да и, как правило, администрации факультетов «рекомендуют» в силу ведомственного патриотизма выбирать свои дисциплины, а религиоведение остается за бортом образовательной траектории. Сегодня, когда наблюдается активный религиозный ренессанс в Казахстане, формирование религиозно-экстремистских настроений (Актобе, Балхаш), такая позиция ущербна.

Формирование профессионала-специалиста во многом определяется правильной организацией учебного процесса, предложением таких учебных курсов, которые бы помогали будущей успешной профессиональной социализации. Наоборот, огрехи в организации образовательного процесса, неинтересные курсы формируют у молодых людей чувство апатии к изучаемой специальности, создают неправильное представление о ней. В связи с этим мы предложили молодым людям ряд вопросов, ответы на которые дают нам представление об их отношении к учебе в вузе. Мы предложили студентам вопрос о том, какой процент занятий при возмож-

ном выборе они бы посещали. Каждый пятый студент считает, что достаточно было бы посещать 50% занятий. Удручающий результат. Этот результат объясним только двумя причинами. Первая причина заключается в том, что предлагаемые курсы не отражают существующих у студентов представлений относительно будущей специальности. Вторая причина кроется в фигуре преподавателя. Очевидно, что даже самый интересный предмет, преподносимый вяло, незаинтересованно, без творческого подхода может вызвать отторжение у студентов. Когда мы говорим о необходимости акмеологизации образования, мы должны понимать, что этот процесс должен затрагивать и преподавателя. Преподаватель должен понимать, что старые форматы преподавания (менторство, чтение лекций, чрезмерный академизм) уже не отвечают современным требованиям. Помнится, один из бывших министров образования как-то говорил, что лекция должна проводиться в формате шоу. Трудно с этим не согласиться. Сегодня, когда у молодых людей столько разнообразных источников информации, важно конкурировать заинтересованным подходом, личностным обаянием, преподавательской харизмой, креативностью мышления. Основной задачей преподавателя в такой ситуации является приобретение студентами навыков рефлексивного мышления.

В следующем вопросе мы выяснили предположения студентов относительно того, собираются ли они после окончания вуза работать по специальности. Положительно ответили на этот вопрос 64,5% респондентов. Однако каждый четвертый студент без энтузиазма ответит «Как получится». Причин такого неутешительного ответа много. Прежде всего, неуверенность в возможности найти работу по специальности. Вторая причина кроется в неуверенности в правильности выбора специальности и ее востребованности. И третья причина, на наш взгляд, заключается в общей атмосфере неуверенности, связанной с различными проявлениями кризисных явлений в обществе. Студенты, ответившие подобным образом, не получили в рамках высшего образования навыков мотивированного, деятельностного подхода к формированию своей жизненной стратегии, не несут в себе качеств целеустремленности, уверенности и самостоятельности. Эти предположения подтверждают и данные, полученные по следующему вопросу. В нем мы выяснили, что думают участники опроса относительно того, позволит ли выбранная специальность успешно построить карьеру в буду-

щем. Каждый пятый студент затруднился ответить на этот вопрос.

В следующем вопросе мы предложили респондентам выбрать три наиболее престижные профессии, по их мнению, в Казахстане. Как выяснилось, самой популярной у студентов профессией является бизнесмен (предприниматель). Так, ответило 44,5% студентов-участников опроса. На втором месте по популярности стоит профессия врача (28,2%). В беседе со студентами они часто говорили о том, что бизнесмен сам себе хозяин, независимый богатый человек. Это и привлекает студентов в этом статусе. Относительная популярность профессии врача, можно предположить, связана с сегодняшней модой на здоровый образ жизни. Сегодня у молодых людей не модно курить, употреблять алкоголь, стали популярными фитнес-клубы, спортивные залы, здоровое питание. Люди стали следить за своим здоровьем, а это, хотим мы того или не хотим, связано с деятельностью врачей. В такой оценке врачей, наверное, присутствует и личный опыт общения с людьми этой профессии. Каждый пятый участник опроса назвал в качестве популярной профессию юриста. Мы уже говорили о том, что сегодня в стране наблюдается переизбыток юридических кадров, но, тем не менее, инерционно популярность этой профессии не падает. Считается, что юридическое образование – гарантия хорошего трудоустройства и благополучной и успешной жизни. Многие студенты еще живут в плену подобных стереотипов.

Приметой нашего времени стала появившаяся возможность получить высшее образование в вузах дальнего и ближнего зарубежья. Подписание Болонской конвенции позволило соотнести образовательные программы наших и зарубежных вузов. Процесс позитивный, позволяющий открыть образовательные границы для нашей молодежи. Вместе с тем в нашем обществе возник устойчивый стереотип, что образование за рубежом лучше, качественнее, основательнее. Очень спорное мнение. И дело здесь не в казахстанском патриотизме, заставляющем думать иначе. Несмотря на общие болонские основания, наши образовательные системы не идентичны, да они и не должны быть таковыми. Схема образования должна быть общей, чтобы студент мог без проблем переводиться из одного вуза одной страны в другой вуз другой страны. А вот содержательно программы должны отличаться. Все зависит, конечно, от тех перспектив, которые рисует себе будущий студент-выпускник. Сегодняшние образовательные программы имеют большой

процент содержания элективного компонента (70%). Как правило, преподаватели предлагают такие элективные курсы, которые соответствуют казахстанской реальности, помогут легче выпускникам войти в профессиональное пространство нашей страны. Мы решили задать нашим респондентам вопрос относительно того, что легче ли найти работу в Казахстане тем, кто получил зарубежное образование. Более 65% респондентов ответили «нет», то есть устройство на работу не связано с «географией» вуза. Однако каждый третий участник опроса считает, что если Вы имеете зарубежное образование, то Вам легче всего найти работу в Казахстане. Прежде всего, на наш взгляд, играет роль инерция нашего сознания, которое существует в дихотомии «зарубежное-качественное», «зарубежное-лучшее». Во-вторых, надо признать, что зарубежные образовательные модели все-таки проверены временем, апробированы и поэтому легче и быстрее адаптируются к инновациям. Мы же, так долго гордившиеся советской системой образования (вполне оправданно), разрушили ее, не оставив на вооружении многие интересные педагогические технологии. Сразу кинувшись к модели Болонского формата, мы еще находимся в стадии становления, привыкания, идентификации в этих новых образовательных ракурсах.

Почти 40% респондентов уверены в том, что хорошим специалистом легче найти работу в Казахстане. Посыл, конечно, верный. Однако, когда речь идет о выпускниках, трудно судить об их профессиональной квалификации. В таких случаях приобретают особое значение факторы подготовленного грамотного резюме и умения вести диалог с возможным работодателем. Мы уже говорили о том, что, исследуя возможности акмеологического дискурса в системе высшего образования, было сформулировано предложение о разработке элективного курса «Психология делового общения». Думается, что знакомство с этим предметом позволило бы студентам-выпускникам правильно строить свою линию поведения и при трудоустройстве и в процессе своей профессиональной социализации.

Среди условий, которые способствовали бы найти работу, почти 40% респондентов назвали наличие связей. И хотя 60% студентов так не считают, необходимо «ломать» эти представления, чтобы выпускники не снимали с себя ответственности в поиске работы и не объясняли свои неудачи отсутствием связей.

Сегодня, для того чтобы быть конкурен-

тоспособным, востребованным специалистом, необходимо знание иностранного (английского) языка. Это согласуется с современными государственными установками относительно внедрения полиязычия в образовательное пространство. Действительно сегодня трудно успешно строить карьеру без знания английского языка. Глобализация мирового пространства, создание крупных корпоративных структур, формирование интересных межгосударственных проектов требуют возможности свободного общения партнеров на самом популярном и доступном языке межнационального общения. Вместе с тем, с сожалением приходится отметить, что 91,1% опрошенных считают, что владение казахским языком не облегчает процесс поиска работы. Это заблуждение. Программа полиязычия предполагает знание трех языков: английского, казахского, русского. Сегодня без знания казахского языка (повсеместно вводится делопроизводство на казахском языке) трудно представить успешную карьеру. В образовательных программах вузов вводятся предметы на казахском языке для русскоязычных групп и наоборот. Знание языка страны, в которой ты живешь и делаешь карьеру – обязательно.

Следующий вопрос связан с позицией наших респондентов относительно того, какие ресурсы они планируют использовать при поиске работы. Самым популярным ответом стал ответ «интернет-ресурсы, газеты». Так ответили 38,7% студентов-участников опроса. Каждый третий респондент надеется в ситуации с трудоустройством только на себя. Большие надежды в поиске работы наши студенты связывают с деятельностью вузовских центров по трудоустройству. Каждый четвертый студент выбрал этот ответ. Акмеологизация системы высшего образования должна пронизывать все структуры этой системы. В связи с этим большая ответственность для успешной карьеры в будущем ложится на эти центры трудоустройства. К сожалению, вся деятельность этих подразделений сводится к сбору заявок о вакантных местах и знакомству с ними будущих выпускников. Думается, в рамках акмеологического дискурса необходима новая концепция работы этих, безусловно, важных подразделений в вузовской системе. Во-первых, работа по трудоустройству должна проводиться не только с выпускниками, но и со студентами, начиная с третьего курса, когда у студентов уже сформировалось свое мнение о профессии и о предполагаемом своем месте в ней. Во-вторых, необходимо через систему тренингов давать сту-

дентам навыки создания собственного дела (мы уже отмечали, что 60 процентов выпускников видят именно такой путь своей профессионализации). Эти навыки должны предполагать знания, умения от оформления и юридического закрепления документов об открытии собственного дела до уровня ведения переговоров с предполагаемыми партнерами и физическими лицами. В работе со студентами центры по трудоустройству и профессиональной ориентации должны или в рамках анкетных опросов или в формате психологического тестирования выяснить, какими критериями руководствовались студенты при выборе профессии, чтобы на основании полученных данных строить в индивидуальном формате свою работу. Именно так мы сформулировали наш следующий вопрос (разрешалось два ответа). Отрадно отметить, что 64,6% наших студентов при своем выборе руководствовались интересом к профессии, что свидетельствует об их неформальном, заинтересованном отношении к своей будущей работе, специальности. В основе выбора 38,9% респондентов лежит желание высокого заработка. Сегодня такое желание не является осуждаемым, поскольку высокий заработок есть условие качества жизни, а это укладывается в стандартную систему ценностей молодежи двадцать первого века. Почти каждый четвертый (23,7%) в качестве критерия своего выбора обозначил востребованность профессии (всегда найдется работа). Такой выбор оправдан, поскольку ситуация сегодня на рынке труда чрезвычайно сложная. Очевидно, что не каждый человек, имеющий высшее образование, работает по полученной специальности. Мы уже говорили о переизбытке специалистов с высшим образованием. Поэтому типичным является обстоятельство, когда человеку приходится получать какое-то дополнительное образование или приобретать рабочую профессию. Современное студенчество в большей своей части понимает, что для реализации своих профессиональных планов необходимо идти на какие-то компромиссы, прилагать определенные усилия. Мы в своем опросе предложили несколько вариантов этих усилий, трудностей в реализации своих профессиональных амбиций. «Много и усердно учиться» – этот ответ выбрали 47% наших респондентов. В таком ответе есть повод для оптимизма. Однако важным обстоятельством в этих условиях является то, чему учиться и как учиться. В связи с этим необходимо пересмотреть наши подходы к образовательному процессу и с точки зрения его содержания и с

позиции формата преподавания. Образование должно давать мотивирующий эффект, эффект, вызывающий стремление к самообразованию, к саморазвитию. Для реализации своих профессиональных планов почти каждый четвертый студент готов переехать в другой населенный пункт. В угоду осуществления своих профессиональных планов 18,8% респондентов готовы не заводить семью, не достигнув определенного профессионального уровня и материального положения. «С милым и в шалаше рай» не в тренде современной молодежи. Для удовлетворения профессиональных амбиций каждый десятый студент готов терпеть деспотичное руководство. Как видно из анализируемых данных, наше студенчество имеет достаточно высокий уровень компромиссности, лишено юношеского максимализма и готово идти к намеченной цели, прикладывая определенные усилия. Мы понимаем, что эта позиция (прилагать определенные усилия) должна быть сопровождается в рамках образовательной траектории научно-методологическими, психологическими и культурологическими модулями. В их пространстве молодые люди смогут уточнить свои жизненные позиции в сфере профессиональной адаптации, откорректировать свое представление об образе делового и успешного человека и т.д.

Определяющим фактором послевузовской жизни студентов становится фактор трудоустройства. Молодые люди хотят поскорее ощутить вкус самостоятельности и независимости. Однако не всегда поиск работы оборачивается искомой должностью, статусом, профессиональной позицией. Мы спросили у наших респондентов «В чем, на Ваш взгляд, заключаются основные трудности при трудоустройстве?». Подавляющее большинство респондентов (68,7%) ответило, что практически везде требуется опыт работы. Конечно, сегодня в условиях оптимизации, повсеместного сокращения штатов работодатель хочет быть гарантирован в приобретении специалистов, которые уже имеют навыки работы и безболезненно приступят к своим обязанностям. Однако, на наш взгляд, необходимо менять такую психологию. Молодые люди, только покинувшие стены вуза чрезвычайно амбициозны, готовы «свернуть горы», неприязнательны к условиям труда, необремененные, как правило, семейным статусом – это те, кто способен на инновации, на креативный подход к привычным вещам, операциям. Тем не менее, пока «торжествует» взгляд на потенциального работника как на опытного работника, необхо-

димо прививать молодым людям навыки самопрезентации. Одним из решающих факторов при приеме на работу является собеседование. К нему надо тщательно готовиться. Необходимо попытаться узнать больше информации об этом предприятии, организации, по возможности изучить историю достижений, предложить свой план возможных позитивных изменений и т.д. В собеседовании важны все детали: от внешнего вида до умения держать себя с достоинством, без подострастия, правильно строить диалог. Помнится, в одном из советских фильмов директор школы задавал потенциальному учителю безобидный вопрос «Как Вы будете добираться до школы?». И если претендент отвечал «на трамвае» вместо «трамвае», то ему вежливо отказывали. Маленькая деталь, но много говорящая о человеке. Очевидно, что все эти навыки и умения должны приобретаться в стенах вуза.

Каждый третий респондент (31,7%) ответил, что одной из трудностей в трудоустройстве является отсутствие связей и знакомств, а каждый пятый в качестве такой причины назвал коррупцию. Сегодня, на наш взгляд, ситуация меняется. Принятое антикоррупционное законодательство активно реализуется. Огласке придаются случаи коррупции в верхних эшелонах власти, внедряются принципы прозрачности при трудоустройстве и т.д. Предполагаемые сложности при трудоустройстве привели к тому, что каждый третий участник опроса (32,7%) предположил в следующем вопросе, что может оказаться безработным. Почти каждый четвертый респондент (22,4%) ответил, что готов согласиться на любую работу не по специальности. На наш

взгляд, такой социальный скепсис определяется отсутствием должной психологической подготовки наших студентов, для них становятся более важными такие источники информации, как чей-то личный опыт, сплетни, настроения недовольства и т.д. В связи с этим, мы это уже отмечали, наряду со знаниями, навыками и умениями мы должны в рамках высшей школы создавать у молодых людей психологический иммунитет, позволяющий не только достойно принимать жизненные трудности, но и активно, мотивированно их преодолевать.

Очевидно, что в наших образовательных программах мало уделяется внимания психологической подготовке наших студентов, они порой становятся беззащитными перед грядущими трудностями, не умеют оперативно найти выход из сложной жизненной ситуации, с трудом вступают в сложные профессиональные коммуникации. В рамках нашего исследовательского проекта мы выступаем с предложением ввести в учебные программы высшей школы курс «Психология делового общения». Следующий наш вопрос в анкете звучал следующим образом «Как Вы считаете, для более успешной профессиональной самореализации необходимо ли Вам усвоение курса «Психология делового общения». 71% студентов согласились с необходимостью внедрения такого курса.

Таковы предварительные аналитические итоги проведенного социологического исследования. Думается, что основные результаты этого исследования будут положены в основу практических рекомендаций, разработанных в рамках нашей темы.

Адамның адамдық, ұлттың ұлттық ең жоғарғы қасиеті – тіл өткірлігі
мойымасын, тіл сұлулығы кемімесін!

Ғабиден Мұстафин

Ана тілінен айырылған адам өз халқы жасаған мәдени мұраның
бәрінен құралақан қалады.

Ғабит Мүсірепов

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 сыңаржақ азамат болады.

Мұхтар Әуезов

Мәжінбеков С.А.,
Құранбек Ә.А.
**Канаданың
мультимәдениет саясаты**

Мультимәдениет саясаты – қазіргі кездегі халықаралық қатынастар жүйесіндегі аса маңызды мәселелердің қатарында. Бұл саясат негізінен миграциялық ағымдарға байланысты туындап отыр. Мультимәдениет идеясы ресми мемлекеттік саясат және ұлтты қалыптастыру бойынша бағдарлама ретінде ең алғаш Канада елінде пайда болды. Қазіргі таңда бұл саясат елдің ресми мемлекеттік саясатына айналып отыр. Канада еліндегі мультимәдениет саясаты заңнамалық тұрғыда жетілдіріліп, мәдени саяси стратегия болып қалыптасқан. 1988 жылдың шілде айында Канада мемлекеті алғашқылардың бірі болып, мультимәдениет туралы Акт қабылдады. Құжатқа сәйкес мультимәдениет – Канада қоғамының негізгі бағыты. Бұл бағыт түрлі мәдениеттерді қорғап, оларға қолдау көрсету мақсатында жүргізіледі.

Түйін сөздер: Канада, саясат, мәдениет, миграция, этникалық топтар, сыртқы саясат.

Mazhinbekov S.A.,
Kuranbek A.A.
**Multicultural
Politics of Canada**

The policy of multiculturalism is an important issue in contemporary international relations. The policy of multiculturalism caused by migration processes. The idea of multiculturalism emerged in Canada as the official state policy as a program of nation building. Today, multiculturalism is official state policy. Multiculturalism in Canada has a legislated strategy of cultural policy. In July 1988, Canada became the first country in the world that has adopted the Act of multiculturalism. According to it multiculturalism is a fundamental characteristic of canadian society. The purpose of this policy is the preservation and development of different cultures.

Key words: Canada, politics, culture, migration, ethnic groups, foreign policy.

Мажинбеков С.А.,
Куранбек А.А.
**Политика
мультикультурализма
в Канаде**

Политика мультикультурализма является актуальной проблемой в современных международных отношениях. Политика мультикультурализма обусловлена миграционными процессами. Идея мультикультурализма появилась в Канаде как официальная государственная политика, как программа по строительству нации. На сегодняшний день мультикультурализм является официальной государственной политикой. Мультикультурализм в Канаде имеет законодательно оформленную стратегию культурной политики. В июле 1988 года Канада стала первой страной в мире, принявшей Акт о мультикультурализме. Согласно ему мультикультурализм – фундаментальная характеристика канадского общества. Целью такой политики является сохранение и развитие различных культур.

Ключевые слова: Канада, политика, культура, миграция, этнические группы, внешняя политика.

КАНАДАНЫҢ МУЛЬТИМӘДЕНИЕТ САЯСАТЫ

Халықаралық қауымдастықтың толыққанды мүшесіне айналып отырған еліміз сыртқы саясатында әлемнің барлық елдерімен терезесі тең қағидатында дербес сыртқы саясатын жүргізіп келеді. Солтүстік Америка аймағында орналасқан, НАФТА интеграциялық құрылымының мүшесі Канада елі де Қазақстан сыртқы саясатының назарындағы ел. XX ғасырдың басында Ұлыбритания доминионы болып танылған Канада елі, XX ғасырдың соңында әлемнің дамыған индустриалды елдеріне айналды.

Канада елінде мемлекеттік саясат ретінде орын алған мультимәдениет саясатының ерекшеліктерін, даму барысын, негізгі мәселелерін зерттеудің өзектілігі төмендегідей бірқатар факторларға байланысты:

Біріншіден, Қазақстан және Канада елінің дамуы арасында ұқсастық факторлары да орын алады, атап айтқанда: көпұлттық халық құрамы, осыған байланысты Канада елінде мультимәдениет саясаты жүргізілініп отырса, біздің елімізде ұлтаралық келісімнің озық үлгісі қалыптасқан.

Екіншіден, Канада халықаралық саясат және экономика мәселелері бойынша маңызды шешім қабылдай алатын аздаған дамыған индустриалды мемлекеттердің қатарына енеді. БҰҰ шеңберінде де Канаданың бейбітшілікті қорғау және қауіпсіздікті қамтамасыз ету бойынша бастамалары саясатта жалғасын тауып жүр. Еуразия кеңістігінде маңызды саяси шешім қабылдауға белсене қатысып, бейбітшілік, қауіпсіздік саласында бастама көтеріп жүрген Қазақстан Республикасы да осы жағынан Канада елімен үзеңгілес болып табылады.

Осыған орай, Солтүстік Америка аймағындағы жетекші мемлекет болып саналатын Канада елінің саясатындағы мультимәдениет бағытының аспектілерін қарастыру, жан-жақты талдау жүргізіп, ұтымды тәжірибелік маңызы бар қорытындылар жасау уақыт талабы.

Мультимәдениет саясатының басты қағидаты – бұл мигранттардың ұлттық және мәдени бірегейлігін сақтау және мигранттарды қабылдап отырған қоғаммен етене жақындасуға мүмкіндік ашу. Жалпы ғылыми әдебиеттерде мультимәдениет ұғымына байланысты түрлі пікірлер қалыптасқан. Г. Терборн өзінің «Мультимәдени қоғамдар» атты еңбегінде мульт

тимәдениет терминінің шығу тарихын және қолдану аясын қарастыра отыра, көп дінді, көп мәдениетті қоғамның ұстанып отырған саясаты ретінде анықтайды [1, 51 б.]. Белгілі американдық әлеуметтанушы Н. Глейзер мультимәдениетті бірыңғай мәдениетке жауап ретіндегі, әр ұлттың мәдени ерекшеліктерін ерекшелеуге бағытталған үрдістердің кешені ретінде қарастырады [2, 98 б.].

А. Борисов мультимәдениет түсінігінің мәніне үңіле отыра, мәселенің екі астарын қарастырады. Ол, бір жағынан оң бағыт ретіндегі, интеграцияға жетелейтін мультимәдениет, теріс бағыт ретіндегі, сепаратистік пиғылдарды тудыруы мүмкін мультимәдениет деп жіктей отыра, мультимәдениеттің қандай арнада дамуын қоғамдық-саяси бағыт ретінде айқындайды [3, 12 б.].

А. Төлеуханқызы мультимәдениетті – өзге ортада өз бейнесін сақтап қалуға қолайлы жағдай туғызуға бағытталған Еуропа елдерінің саясаты ретінде қарастыра отыра, Еуропада 1980 жылдардың алғашқы жартысында, 90-жылдардың басында «мәдени өзгешелікті құрметтеу», «өз ұлттық келбетінді сақтау құқы» сынды терминдер алға тартылғанымен, соңғы жылдары осы идеялардың жүзеге аспағанын мойындауға тура келеді, деп тұжырымдайды [4, 7 б.].

Канада мемлекетін асимметриялық, тілдік сипаты бар, орталықтандырылған федерация деп атауға болады. Асимметриялық сипат оның 10 провинция мен 3 аумақтан тұратындығынан көрінеді. Тілдік сипат Канаданың мемлекеттік және конституциялық құрылысы ағылшын және француз тілінде жүргізілетінімен айқындалады. Демографиялық көзқарас тұрғысынан Канадалық қоғамды үш негізгі топтарға жіктеуге болады:

Бірінші топты, байырғы Канада жерін мекендеген жергілікті тұрғындар құрайды. Канада Конституциясына сәйкес, байырғы Канада тұрғындарының үш тобы қарастырылады: үндістер, аралас некеден туылған метистер, Мұзды мұхиттың жағалауын мекендеген эскимос-инуиттер.

Екінші топты, ата-бабалары XV-XVI ғасырларда Канада жеріне қоныс тепкен француздар мен ағылшындардың ұрпақтары құрайды. XVI ғасырдың 30-40-жылдары Әулие Лаврентий өзені бойымен бірнеше рет жүзіп өткен француз теңізшісі Жак Картье бұл аумақты Францияның иелігі етіп жариялаған болатын. 1534 жылы Жак Картье жариялаған Канада

Жаңа Францияның провинцияларының бірі ретінде қабылданды. Кейіннен француздар қазіргі Канада жерінде отарлық қоныстарын құра бастайды. 1647 жылғы Эдикт бойына Канада территориясында француз отарлық әкімшілігі құрылды. Отаршыл әкімшілік басында, генерал-губернатор, иезуиттік миссия басшысы, Труа Ривьер, Монреаль губернаторларынан құрылған кеңес құрылды. 1600 жылы Тадусак, 1605 жылы Порт-Руаяль, 1608 жылы Квебек қаласының іргетасы қаланды. Ал 1627 жылы Порт-Ройял ауданының маңында ең алғашқы Жаңа Шотландия деп аталған ағылшын қоныстары пайда болды.

Үшінші топты, XX ғасырдан бастап Канада жеріне қоныс аударған халықтар, негізінен, Азия-Тынық мұхит аймағында орналасқан мемлекеттердің тұрғындары құрайды. Канададағы Қытай қауымының саны 1,3 млн адамды құрайды. Канада елінде қытай тілі ағылшын және француз тілінен кейін жиі қолданылатын тілдер тобына енеді.

Мәліметтер бойынша, 2011 жылы Канадаға қоныс аударушылардың 50 пайызын азиялықтар, 20 пайызын Африка және Орталық Азия елдерінің тұрғындары, 12 пайызын Оңтүстік Америка және Америка Құрама Штаттарының тұрғындары, 18 пайызын еуропалықтар құрайды [5].

Статистикалық мәліметтерге сүйене отыра, Канада елінің тарихы мен даму кезеңдері миграциялық ағымдармен өзара байланысты екендігін ерекшелеуге болады. Олардың өзара мәдени, тілдік түрде ықпалдасу үрдісі Канада қоғамының даму үлгісін айқындайды. Канадалық мультимәдениет саясаты – Канада қоғамындағы әрбір ұлттың мәдени ерекшеліктерін сақтауға және дамытуға бағытталған мемлекеттік саясаты.

1967 жылы Л. Пирсон отставкаға кетіп, орнына Пьер Эллиот Трюдо бастаған үкімет келді. Трюдо үкіметі билік басына келгеннен бастап, Канада либералдары Квебек мәселесіне қатты назар аудара бастады. Либералдардың мәселеге қатысты бағдарламасында: «Канада қазіргі кезде үлкен саяси дағдарысты басынан кешіріп отыр, оның басты себебі Квебек мәселесі», деп айқындады. Либералдар ұсынған федерализм тұжырымдамасының негізгі мәні – бір мемлекет – бір ұлт қағидаты болды. Трюдо өз бағдарламаларында Канада елінде бір ғана ұлт – Канадалықтар бар, олар тек әр тілде сөйлейді деп тұжырымдады. Трюдо үкіметі Квебек мәселесіне байланысты 1971 жылы «Мультимәдениет саясатын» ұсынды.

Мультимәдениет саясатының негізгі мақсаттары ретінде төмендегілер айқындалды:

- этномәдени топтарға ұлттық ерекшеліктерін сақтауға жағдай жасау;
- этникалық топтардың Канада қоғамына бейімделуіне, саяси өмірге белсене араласуына жағдай жасау.

1971 және 1981 жылдар аралығында мультимәдениет саясатын дамыту үшін, этникалық топтардың тілін және мәдениетіне қолдау көрсетуге мемлекет тарапынан 20 млн доллар жұмсалды. Аталмыш саясатты жүзеге асыру бағытында, Мультимәдениет бойынша Басқарма құрылды. 1973 жылы Мульти мәдени бастамалардың жүзеге асырылуына бақылау жүргізу үшін министрлік құрылды. Үкімет және этникалық ұйымдар арасындағы ресми байланыстарға айрықша көңіл бөлінді. Өзге де этникалық топтарға байланысты кемсітушілік көріністерінің алдын алу бойынша мульти мәдениеттік бағдарламалар жасалынды.

1982 жылы түрлі этникалық топтардың мәдени ерекшеліктеріне қолдау көрсетіп, дамыту мақсатында елде «Құқықтар және еркіндіктер Хартиясы» (Canadian Charter of Rights and Freedoms) қабылданды. 1988 жылы Б. Малруни үкіметі кезінде, нәсілшілдік және кемсітушілікке тыйым салушы ережелерді қамтыған, көп мәдениеттілік туралы жаңа Заң қабылданды.

Қабылданған заңнамалық құжаттар бойынша, елдің мультимәдениет саясаты төмендегі қағидаттарға негізделеді:

- Канада қоғамының көп мәдениетті сипатын дәріптеу;
- плюрализмге және Канада мәдениетінің екі тілді сипатына ден қою;
- этникалық азшылықтардың мәдени ерекшеліктеріне қолдау көрсету;
- мәдениетке қолдау көрсету бойынша федералдық, аймақтық және жергілікті деңгейлерде өзара іс-шаралар жүргізу.

Дегенмен, Канада мультимәдени саясатына сын көзбен қарау үрдісі де көрініс береді. Бұл саяси бағытқа негізінен канадалық француздар қарсы көзқараста. Мультимәдениет саясаты жарияланған кезеңнен бастап, бұл мәселеге Квебектік тұрғындар қарсы шығып отыр. Квебектіктердің пікірінше, бұл мәселе федералдық билік өкілдерінің провинциялардың ішкі ісіне араласуын тудырады.

Канаданың француз тілді азаматтары елдің мультимәдениет саясатын, ағылшындық мәдениеттің үстемдігін туғызу мақсатындағы, Квебектің қоғамдық мәртебесін төмендетуге арналған саясат деп түсінеді.

Мәдени саясатпен қатар, елдің әскери саясатына да ұлттық фактор үлкен ықпалын тигізіп отыр. Бұл елдегі екі ұлттық қауымның – англоканадалықтар және франкоканадалықтардың болуына байланысты. Квебектік франкоканадалықтар әскери шығындарды өсіруге, шет елдердегі қарулы қақтығыстарға Канада әскери күштерінің қатысуына қарсылығын білдіріп отыр. Әскери саясаттағы Квебек факторының тағы бір астары, провинция басшыларының Канададан бөліне қалған жағдайда өз әскерлерін ұстауға деген ұмтылысымен ерекшеленеді.

XX ғасырдың 60 жылдарынан бастап, Канада елінде халықаралық істерде тәуелсіз саясат жүргізу айқындалды. 1970 жылдың маусымында «Канадалықтар үшін сыртқы саясат» деп аталатын канада Ақ кітабы бекітілді. 1984 жылы Канада үкіметі басына Б. Малруни бастаған консерваторлар партиясы негізінен Канада елін сепаратистерден сақтап қалу бағытында мультимәдениет саясатын кеңінен жүргізе бастады. Осы кезден бастап, мультимәдени саясатын Канада мемлекеті иммиграциялық саясатты жандандырудың маңызды факторы ретінде қарастырады. 1990 жылдардың соңында Канаданың әлемдік саясаттағы орны үкімет тарапынан талқыланып, ел сыртқы саяси бағыттарын өзгерістерге арнады. Канада ғаламдық мәселелерді шешу бағытын сыртқы саяси басымдықтар ретінде қарастырып келеді.

Елдің сыртқы саясаты ғаламдық деңгейге ие. Айта кетсек, Канаданың сыртқы экономикасындағы байланыстар жаппай жоюға бағытталған қару мен терроризмге қарсы екенін көрсетеді. Одан бөлек, тағы бір маңызды аспектілердің бірі тыныштықты сақтау болып табылады. Сонымен қатар, халықаралық деңгейдегі проблемаларды шешу барысындағы өзінің объективті көзқарасын жоғалтқан емес.

Канаданың сыртқы саясатындағы маңызды бағыттар туралы өкіметтің «**Канада әлемде**» атты арнайы жобасы 1995 жылы жарық көрген болатын. Онда халықаралық байланыстар межесінде Канаданың ұлттық құндылықтары мен мәдениетінің даму үдерісін қауіпсіз деңгейде жүзеге асыру қажет екендігі айқын жазылды. Канада үкіметінің сыртқы саясат бойынша мәлімдемесінде сыртқы саяси бағыттағы төмендегідей мақсаттар қойылды [6,77 б.].

– тұрақсыз мемлекеттерге көмек ретінде қауіпсіз әлем құрылысын салуға атсалысу (failed and fragile states), терроризммен, халықаралық қылмыспен күрес, жаппай қырып жоятын қаруды таратпау үшін күрес жүргізу;

– мультилатерализм идеясын тарату, қоршаған ортаны сақтау бойынша халықаралық шараларға қатысу.

XXI ғасырда мультимәдениет саясаты елдің сыртқы саясатының негізгі трендтеріне айналып отыр. Бұл мәдени саясатты кеңінен дәріптеу арқылы, Канада үкіметінің басшылары елдің, инвестиция, бизнес салаларында қолайлы екендігін дәріптеуде. 2010-2012 жылдары Канада инвестициялық климаты қолайлы, әлеуметтік саласы дамыған елдердің көрсеткіші бойынша жоғарғы рейтингтерге ие болған. 2011 жылдың соңында «Форбс» журналының рейтингісі бойынша Канада «бизнес үшін қолайлы ел» деп танылған. «Экономист интеллидженс юнит» аналитикалық орталығының мәліметі бойынша Канада бизнес үшін қолайлы алдыңғы қатарлы ел деп жарияланған [7].

Қазіргі таңда Еуропадағы миграциялық дағдарыстар бұл елдерде мультимәдениеттен бас тарту бойынша пікірлер туғызып келеді. Көптеген зерттеушілер бұл саясатты ұтымсыз бағыт ретінде қарастыруда. Дегенмен, Канаданың ішкі және сыртқы саясатының ерекшеліктеріне байланысты, елдегі қалыптасқан саяси және әлеуметтік жағдайларға қатысты, ел осы бағытты дамытуды көздеп отыр. Көп тілділік және көпмәдениеттілік саясаты демократиялық қоғамды дамытуға аса тиімді құрал ретінде жүргізіліп отыр.

Мультимәдениеттің, жергілікті халықтардың мәдениетіне және ұлттық бірегейлігіне тиімсіз екендігін алға тартылып отырғандығына қарамастан, Канада қоғам азаматтарының мәдени әралуандылығын сақтау, мигранттарға жағдай жасау бағыттарын институционалдық тетіктер арқылы барынша қолдау жасауда.

Әдебиеттер

- 1 Терборн Г. Мультикультурные общества // Социологическое обозрение. – 2001. – Т. 1. – № 1. – С. 50-67.
- 2 Глейзер Н. Мультиэтнические общества: проблемы демографического, религиозного и культурного разнообразия // Этнографическое обозрение. – 1998. – № 6. – С. 98-106.
- 3 Борисов А.А. Мультикультурализм: Американский опыт и Россия // Мультикультурализм и этно-культурные процессы в меняющемся мире: Исследовательские подходы и интерпретации / Под ред. Г.И. Зверевой. – М.: Аспект Пресс, 2003. – С. 8–30.
- 4 Төлеуханқызы А. Мультимәдениет және біздің қоғам// Егемен Қазақстан. – 2014. – № 58. –7 б.
- 5 <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2011/as-sa/98-314-x/98-314-x2011001-eng.cfm>.
- 6 Евтихевич Н. С. Традиции Канадской внешней политики // США. Канада. Экономика-политика-культура. – 2009. – № 9. – С. 75-83.
- 7 Немова Л.А. «Экономика Канады и экономическая политика правительства в 2010-2011 гг.» // Электронный журнал «Россия и Америка в XXI веке», №1, 2011. www.rusus.ru.

References

- 1 Terborn G. Mul'tikul'turnye obshhestva // Sociologicheskoe obozrenie. –2001. – Т. 1. – № 1. – С. 50-67.
- 2 Glejzer N. Mul'tijetnicheskie obshhestva: problemy demograficheskogo, religioznogo i kul'turnogo raznoobrazija // Jetnograficheskoe obozrenie. –1998. – № 6. – С. 98-106.
- 3 Borisov A.A. Mul'tikul'turalizm: Amerikanskij opyt i Rossija // Mul'tikul'turalizm i jetno-kul'turnye processy v menjajushhemsja mire: Issledovatel'skie podhody i interpretacii / Pod red. G.I. Zverevoy. – М.: Aspekt Press, 2003. – С. 8–30.
- 4 Teleuhankyzy A. Mul'timadeniet zhane bizdin koғam// Egemen Qazaqstan. – 2014. – № 58. –7 b.
- 5 <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2011/as-sa/98-314-x/98-314-x2011001-eng.cfm>.
- 6 Evtihevich N. S. Tradicii Kanadskoj vneshej politiki // SSHA. Kanada. Jekonomika-politika-kul'tura. – 2009. – № 9. – С. 75-83.
- 7 Nemova L.A. «Jekonomika Kanady i jekonomicheskaja politika pravitel'stva v 2010-2011 gg.» // Jelektronnyj zhurnal «Rossija i Amerika v NHI veke», №1, 2011. www.rusus.ru.

Кісінің көркі — жүз,
Жүздің көркі — көз,
Ойдың көркі — тіл,
Тілдің көркі — сөз.

«Адамды жөн білетін дана деп біл,
Істерін жалқау жанның шала деп біл.
Құр жасы елулерге келсе-дағы,
Білімсіз сондай жанды бала деп біл»-

Жомарттық пен мәрттік. Бұлардың негізінде үш нәрсе бар: бірі — өз айтқан сөзіңді өзің орындау; екіншісі — әділдік пен туралыққа нұқсан келтірмеу; үшіншісі — қайырымдылықты есіңе ұстап ұмытпау. Егер мәрттік пен жомарттық жолында жүрмек болсаң, әр уақытта үш нәрседен сақтанғайсың: көзді — жаман назардан, қолды — жаман істен, тілді — жаман сөзден.

Қабус намадан

Мусахан Д.Е.
**Специфические особенности
создания киномузыки**

В настоящей статье рассматриваются основные аспекты написания музыкального оформления к кинофильмам. Автор нижеприведенной статьи поднимает вопрос о специфическом процессе создания композиторами киномузыки и о сложностях, с которыми они сталкиваются в данном виде музыкального творчества ввиду многих факторов. В статье затрагивается проблема профессиональной компетентности композитора кино, а также особого типа мышления и способности к эмпатии, психологизму, свойственных данному виду творческой деятельности. В статье рассматривается проблема феномена киномузыки как одного из важнейших составляющих элементов кино, а также абсолютного переосмысления значимости работы композитора при создании художественных и документальных фильмов. Статья также содержит ряд методических рекомендаций по созданию музыки к экранным видам искусства.

Ключевые слова: киномузыка, кинофильм, композитор, музыкальное оформление, музыкальное творчество, эмпатия.

Mussakhan D.Y.
**The specifics of creating film
music**

This article discusses the main aspects of writing a musical setting for films. The author of written below article raises the issues about specific process of creating of cinema music by composers and about the difficulties that they face in this form of musical creativity due to many factors. The article concerns the problem of professional competence of cinema music's composer, as well as a special type of thinking and the capacity for empathy, psychologism typical for this kind of creative activity. This article considers the problem of the phenomenon of film music as an essential constituent elements of the movie, as well as an absolute rethinking of the importance of composer's work in the creation of films and documentaries. The article also contains a number of methodic recommendations for creating music for screen art forms.

Key words: cinema music, film, composer, musical arrangement, musical creativity, empathy.

Мусахан Д.Е.
**Киномузыканы жазудың
өзіндік ерекшеліктері**

Осы мақалада кинофильмдерге музыкалық безендіру жасаудың негізгі аспектілері қарастырылады. Төменде келтірілген мақаланың авторы композиторлардың киномузыка жазуының спецификалық процесі туралы және олар көптеген факторларға байланысты музыкалық шығармашылықтың осы түрінде тап болатын қиындықтар туралы мәселені көтереді. Мақалада кино композиторының кәсіптік құзыреттілігінің, сондай-ақ шығармашылық қызметтің бұл түріне тән ой мен эмпатияға, психологизмге қабілеттің ерекше типінің проблемасы қозғалады. Мақалада киноның аса маңызды құрауыш элементтерінің бірі ретінде киномузыка феноменінің, сондай-ақ көркем және деректі фильмдер жасау кезінде композитордың жұмысының маңызын абсолютті түрде қайта ой елегінен өткізу проблемасы қарастырылады. Мақалада сондай-ақ экрандық өнер түрлеріне арналған музыка жазу жөніндегі бірқатар әдістемелік ұсыныстамалар берілген.

Түйін сөздер: киномузыка, кинофильм, композитор, музыкалық безендіру, музыкалық шығармашылық, эмпатия.

СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СОЗДАНИЯ КИНОМУЗЫКИ

Киноискусство Казахстана имеет уже почти вековую историю. Каждый из этапов его развития различен по качественным и количественным характеристикам отснятых фильмов. Основными критериями их разграничения служат такие определяющие факторы, как сфера и условия развития кинематографа, например, геополитическая ситуация, в которой находился Казахстан в то или иное время.

На основе данных, полученных при изучении казахского кинематографа, автор статьи сделал попытку составления собственной временной характеристики периодов его развития:

1. Пропедевтический (подготовительный) период в развитии казахского кинематографа (1910-1924 гг.).
2. Период возникновения кинематографа в Казахстане (1925-1933 гг.).
3. Период становления и интенсивного развития казахского кинематографа (1934-1990 гг.).
4. Кинематограф независимого Казахстана (1991 г. – до наших дней).

Развитие киномузыкального искусства Казахстана на протяжении всей его истории находилось в тесной зависимости от кинематографической ситуации в стране, т.е., к примеру, от количества выпускаемых фильмов, государственной финансовой поддержки кинопроизводства, показателей кинопроката и т.д.

В настоящее время киномузыка не только становится неотделимым компонентом системы кинофильма, помогающим созданию целостного произведения искусства, но и остаётся при этом оригинальным образцом музыкального творчества. Благодаря своей специфике киномузыка, неразрывно связанная с драматургией кинокартины и её составляющими элементами, стала особым явлением, привлекавшим внимание как теоретиков кино, так и музыковедов.

Не менее интересным (особенно в условиях постоянного расширения технических возможностей) в плане профессионального анализа предстаёт проблема создания киномузыки композитором, талант которого в данном случае определяется не только в способности создать неповторимую музыку, но и в умении понять творческий замысел режиссера, постичь идею кинопроизведения, тонко воссоздать портреты киногероев, а

также в грамотном выборе стилистики, исполнительских составов, используемых тембральных красок.

Современному этапу развития искусствоведения, в том числе и казахстанскому, открываются проблемы, которые еще недавно не рассматривались как возможные области отдельного исследования. Киномузыка, несмотря на недостаточную изученность, в настоящее время является наиболее востребованным жанром в творчестве композиторов и даже более того, уже сложилась в самостоятельную отрасль композиторского творчества. Российский композитор А. Фролов определяет киномузыку как особый прикладной жанр, который, тем не менее, «имеет свои особые законы, подобно симфонии, опере, камерной миниатюре» [1]. По его же мнению, современный композитор может быть наиболее востребован в этом жанре, вследствие чего законы создания киномузыки, её основные разновидности и функции должны непременно входить в область знаний.

В казахстанском обществе наблюдается потребность в дальнейшем развитии кинематографа, которое предполагает безусловное совершенствование всех его элементов, в том числе киномузыки как важнейшей составляющей киноискусства. Киномузыка является сложившейся и признанной во всем мире областью музыкального творчества, которой свойственны свои специфические законы и правила. В связи с этим основополагающей идеей данной статьи является привлечение внимания к вопросу профессиональной подготовки кинокомпозитора в условиях системы образования Казахстана.

Киномузыка, написанная казахстанскими композиторами, отражает наиболее яркие и характерные черты творчества и музыкального языка авторов, подобно опере, балету, симфонии, малым жанрам. В киномузыке композиторов Казахстана активно использованы различные способы взаимодействия музыки и кадра (внутрикадровый, закадровый), а также специфические методы сочинения киномузыки (метод стилизации, символа, цитатный метод и т.д.).

На стадии зарождения кино основным элементом фильма было, как известно, действие. Позже были решены проблемы света и монтажа, и лишь в последнюю очередь ставились задачи оснащения кино цветом и звуком. Анализ фильмов конца XX – начала XXI веков свидетельствует о том, что привлечение в киноиндустрию всех творческих сил привело к значительной модернизации и неожиданным изменениям в миро-

вом кинематографе. Сегодня каждая составная этой сложной системы является сложившейся самостоятельной отраслью в киноискусстве и требует наличия высокопрофессионально подготовленных кадров.

Необходимо конкретизировать термин «киномузыка». Наиболее подходящее, по мнению автора, является определение Т. Корганова и И. Фролова, характеризующих киномузыку как «комплекс музыкально-выразительных средств, являющийся компонентом фильма, участвующий в создании его смысловой и художественной концепции» [2, с. 23].

Некоторые современные композиторы в своём понимании самостоятельности музыки относительно фильма, который она оформляет, ещё больше отходят от традиций. Так, по мнению П. Жансена и Ф. Артхейса, которых, в свою очередь цитирует французский философ Ж. Делёз, «киномузыка должна быть абстрактной и самостоятельной, подлинным «кинородным телом» в визуальном образе, слегка напоминать пыль в глазу, а также сопровождать «нечто присутствующее в фильме без того, чтобы то было в нем показано или даже индуцировано»» [3, с. 101]. Это модернизированное понимание киномузыки не как одного из средств, способствующих раскрытию сюжета фильма, но как самостоятельной семиотической сущности в кинокартине, находит сегодня всё больше приверженцев.

В то время как киномузыка является сложившейся и признанной во всем мире областью музыкального творчества, в ней содержатся специфические законы и правила для кинематографа каждой страны.

Очевидно, что сегодня в казахстанском обществе созрела потребность в дальнейшем развитии кинематографа, что предполагает безусловное совершенствование всех его элементов. Это особенно актуально в наше время, когда, по словам крупнейшего российского специалиста в области медиалингвистики Т. Добросклонской, «произошел своего рода передел мирового информационного пространства, в результате которого границы информационной карты мира оказались практически прозрачными» [4, с. 9]. К тому же, концепция канадского философа М. Маклюэна [5, с. 17] фактически реализовалась: коммуникационные технологии достигли невероятных возможностей, мы имеем доступ к огромному количеству знаний, накопленных человечеством, к продуктам творчества всех стран и континентов, что имеет целый ряд следствий, среди которых – уже отмеченная необходимость

повышения конкурентоспособности специалистов во многих сферах искусства.

Таким образом, очевидно, что в современном мире киномузыка играет гораздо большую, чем когда-либо ранее роль как в структуре каждого отдельного нового фильма, так и в развитии музыкальной культуры в целом. Киномузыка, несомненно, является наиболее перспективным направлением работы композиторов в самых разных странах, что подтверждается многими именами с мировой славой, которые стали известны благодаря деятельности по музыкальному оформлению кинолент. Десятки именитых композиторов обрели мировую известность благодаря работе над музыкальным оформлением фильмов, а кинокартины, в которые они внесли свой вклад, в свою очередь, стали уникальными произведениями искусства. О популярности киномузыки как самостоятельного музыкального жанра свидетельствуют и следующие факты:

1) в настоящее время многие оркестры самых разных составов имеют в своем репертуаре программы, составленные исключительно из музыкальных опусов, ставших знаменитыми именно как произведения, написанные для кинофильмов;

2) с репертуаром «Музыка любимого кино» гастролируют вокалисты из фонда «Таланты мира» под руководством Д. Гвинианидзе;

4) на «Радио России» имеется довольно популярная программа «Саундтрек» (автор и ведущий – М. Предтеченский), посвященная музыке в современном кино;

5) в социальных сетях существует множество групп, пользователи которых обсуждают киномузыку, делятся записями, составляют посвященные фильмам определенных режиссеров или определенной тематике музыкальные коллекции;

6) немалую долю в объемах продаж музыкальных компакт-дисков занимают именно саундтреки, включающие как популярные песни, так и симфонические, камерные, инструментальные произведения для кино;

7) в Казахстане известный киновед О. Борецкий еженедельно ведет авторскую передачу «Киноблюз» на радио «Классика KZ».

Процесс создания композиторами киномузыки обладает своими специфическими особенностями. Работа композитора в этом случае предстаёт как достаточно сложный процесс ввиду многих факторов, например, функций, которые выполняет киномузыка в том или ином фильме.

В условиях современности необходимым представляется учесть передовой опыт университетов и колледжей ведущих стран, тем более что система образования Казахстана так или иначе во многом стремится к западному образцу подготовки специалистов. Отсутствие доступной возможности пройти полноценное обучение в отрасли кинокомпозиции сегодня видится немаловажной проблемой для казахского кинематографа и, по мнению автора, в определенной степени тормозит его развитие.

Рассмотрим основные особенности и требования, учитываемые композитором при создании киномузыки.

Кинокомпозитору не следует забывать о том, что музыка к «экранному» искусству является специфичным жанром, которому не свойственна так называемая концертность, самостоятельность. Музыка в кинофильме скорее выполняет коммуникативную функцию между замыслом создателей и восприятием аудитории. При написании музыки к кинофильму целесообразно учитывать его жанровую специфику.

Жанровая составляющая киномузыки целиком зависит от специфики фильма, к которому она относится. Ниже приведены основные типы кинофильмов, а также дана жанровая характеристика киномузыки к ним.

1. Музыка «немного» кино

Следует отметить, что изначально музыкальное сопровождение было призвано заглушать шум аппаратуры, проектора в зрительном зале. Музыка, исполняемая в момент показа фильма в кинотеатре, носила, как правило, заимствованный либо импровизационный характер. При показе такого кино в зрительном зале музыкальное оформление подбирали и исполняли специальные люди – тапёры. Единичные кинотеатры позже стали содержать симфонический оркестр. Звучание музыки носило синхронный характер по отношению к кадру. Характер и стилистические особенности музыки соответствовали духу времени. В большинстве случаев, это был стандартный набор типичных музыкальных композиций, а музыка появлялась в кинофильме в момент его воспроизведения в зрительном зале.

2. Музыкальный фильм, мюзикл

В данном жанре актёры вербально воплощают сюжетное действие не только с помощью монологов и диалогов, но и при помощи исполнения музыкальных номеров. Музыкальное кино было особо популярно в советский период, в том числе и в Казахстане. Ведущим компонентом в

таких фильмах была песня – наиболее демократичный жанр.

Что касается мюзиклов, то они образуют некоторый жанровый промежуток между музыкальными фильмами и рассмотренными далее фильмами-экранизациями.

3. Фильм-экранизация оперы, балета и т.д.

Экранизация в данном случае представляет собой запечатлённое на плёнку произведение классического искусства. Главное отличие от «живой» постановки на сцене театра заключается в том, что при монтаже фильма в конечный его вариант выбирается лучший дубль, исполненный оперными певцами, танцорами балетной труппы и т.д. Понятно, что музыка в этом жанре уже создана композитором и не претерпевает никаких изменений. Музыкальное сопровождение звучит полностью в кадре и исполняется живыми голосами и оркестром. В какой-то степени музыка в экранизациях играет более значимую роль, чем декорации, освещение, грим актёров, носящие скорее условный, искусственный характер.

4. Фильм-опера, фильм-балет

Отличие от предыдущего жанра экранизации состоит в том, что действия фильма-оперы или фильма-балета происходят не статически на фоне декораций сцены. Подобно художественному фильму действие разворачивается в естественной среде, соответствующей задумке создателей.

Помимо этого, продуманы малейшие детали фильмов данного жанра. Операторская работа включает в себя множество композиций крупных планов, природы и др. Большое значение имеет и внешний облик актёров, который должен полностью соответствовать описанию. В редких случаях, это приводит к тому, что роль в кадре исполняет внешне подходящий актёр, в то время как дубляж производится профессиональным певцом. Как справедливо отмечает З. Лисса: «В опере нет тщательной разработки деталей, ибо они меняются в каждом отдельном спектакле, в то время как в кино, фотографически закреплённые зрительные данности всегда одинаковы и поэтому отделаны до мельчайших подробностей» [6, с. 63]. Данные фильмы легче воспринимаются среднестатистическим зрителем, так как показывают более натуральную, достоверную, живую картину в кадре, создавая гармонию музыкального и зрительного ряда. В подавляющем большинстве случаев, звук «накладывается» на кадр уже в процессе монтажа, в чём проявляется ещё одно отличие от фильма-

экранизации. К тому же жанр фильма-оперы и фильма-балета более подвержен присутствию новаторских режиссёрских постановок, когда действие картины, например, перенесено в другую историческую эпоху, что соответственно сказывается на подборе костюмов, элементов декораций, общем облике героев и т.д.

5. Фильмы о музыке и музыкантах

Такие фильмы, составляющие другую жанровую группу, по сути, являются биографическими лентами о композиторах, певцах, исполнителях, ансамблях и творческих коллективах. В этих фильмах музыка, авторство которой принадлежит прототипам киногероев, выступает в какой-то мере как главный персонаж действия.

6. Музыка к мультипликационным фильмам

В естественной зависимости от жанра и предназначаемой аудитории данная музыка имеет специфические особенности: она проста и мелодична по характеру. Подобно художественному кинофильму анимационные жанры содержат как внутрикадровый, так и закадровый тип киномузыки.

7. Фильмы на готовые музыкальные произведения

Данные фильмы – это так называемое экспериментальное кино, также получившее довольно широкое распространение. Подобно фильму-экранизации, фильму-опере и фильму-балету данные фильмы снимаются на уже созданные произведения музыкального искусства. Отличие состоит в том, что сюжет фильма либо основывается на программности произведения либо разрабатывается режиссёром и сценаристом. Описанный жанр характеризует обратный процесс иллюстрирования музыки фильмом, а не оформление фильма музыкой.

8. Музыка документального и хроникального кино

Подобная музыка, как правило, звучит за кадром и является фоновой, ненавязчиво комментирующей сюжет. В зависимости от тематики фильма, музыка может быть представлена и внутрикадровыми образцами.

9. Музыка художественно-игрового кино

Данная киномузыка воспроизводится как в закадровом, так и внутрикадровом вариантах. Создавая музыку для такого кино, композитор ориентируется, прежде всего, на его жанр: драма, комедия, триллер, боевик, фэнтези, научно-фантастический, приключенческий фильм, фильм ужасов и т.д.

Музыкальное оформление может сочетать в себе множество способствующих целостному

восприятию фильма функций, детально рассмотренных ниже. Сочинение данного типа музыки предполагает использование различных технологий, в том числе сочетание с шумовыми эффектами, в зависимости от сюжетной составляющей.

Жанровое разделение, осуществлённое автором исследования, не претендует на исчерпывающее освещение всех существовавших на протяжении более чем столетней истории искусства кинематографии жанров. Представленная система жанров, находящихся в постоянном развитии, не исключает дополнений и расширений.

В процессе создания музыки к кино возможно использование различных методов. Например, в эпико-исторических фильмах для показа быта, среды и характеристики эпохи, образа жизни оправданным является применение метода стилизации под народную музыку. Помимо авторской музыки (оригинального музыкального материала, написанного композитором), порой необходимо использование цитатного метода, например цитаты образца классической, эстрадной музыки и т.д. Преследуя цель соответствия музыкального оформления атмосфере кадра, нужно помнить о том, что для задуманного восприятия фильма аудиторией необходим современный способ мышления и изложения музыки независимо от метода её написания.

Музыкальное оформление целиком подчиняется сюжетной канве кинокартины и в большинстве случаев имеет свободный, непредсказуемый для аудитории способ развития формы. Сочинение музыки к фильмам предполагает некоторые трудности касательно применения композитором общепризнанных форм классической академической музыки. Однако важно отметить, что кинокомпозитору необходимо владеть самыми различными музыкальными формами, так как во многих случаях традиционные классические способы развития материала вполне применимы.

Огромное значение для кинокомпозитора имеет подготовительный этап, связанный не столько с технической стороной создания музыки, а в большей степени с воздействием на аудиторию эмоционально-психологического плана.

Данный этап, предвещающий непосредственно написание музыки, частично характеризуется беседами с другими создателями кинофильма, в частности с режиссёром, и включает в себя:

- подробное ознакомление со сценарием кинофильма;

- определение ключевого художественно-драматургического конфликта и расстановку психологических акцентов;

- установление основных разделов фильма (экспозиций персонажей, завязки действия, кульминации, развязки и т.д.);

- обсуждение характера среды, героев, общей художественной направленности кинокартины;

- определение сцен, в которых музыка должна звучать, и моментов, где в ней нет необходимости;

- согласование выполняемых задач и функций киномузыки в каждой сцене (комментария, контраста, иллюстрации, динамизации и т.д.).

Не исключается и согласование специфических музыкальных моментов, например, динамических оттенков, выбора инструментария, в том случае, когда режиссёр кинофильма имеет об этом представление. Зачастую это приводит к новым оригинальным идеям музыкального оформления кино.

Профессиональная особенность кинокомпозитора заключается и в хорошей оснащённости знаниями касательно техники записи музыки, при которой важен точнейший учёт измеряемого в секундах хронометража каждой сцены. В настоящее время особую кадровую значимость представляет кинокомпозитор, способный не только написать музыку к фильму с учётом всей её специфики, но и владеющий основами звуко-режиссуры, звукомонтажа и звукозаписи. В противоположном случае следует отметить, что работа кинокомпозитора и звуко-режиссёра должна проходить совместно и предполагает тесное сотрудничество, особенно на этапе совмещения визуального кадрового ряда и музыкального.

Структуру кинофильма могут составлять разнообразные элементы – литературный жанр (сценарий), искусство сцены, фотографии, изобразительный, музыкальный, хореографический, декоративно-прикладной, архитектурный виды искусства и т.д. В целом, многоопределяющим фактором успешной реализации идеи кинофильма как образца синтетического искусства является гармоничная коллективная совместная деятельность представителей самых разных профессий.

Затрагивая тему коллективной кинематографической творческой деятельности, необходимо отметить, что условия создания киномузыки также могут быть самыми разнообразными. Так, к примеру, в самом совершенном варианте, композитору может быть предоставлен видео-

материал кинофильма уже с первоначальным вариантом монтажа и, возможно, с указаниями, к каким именно сценам требуется написание музыки.

В другом случае от кинокомпозитора могут потребоваться собственные предложения по музыкальному оформлению, и он получает в распоряжение только сценарий фильма.

Возможен и третий вариант (актуальный при создании телесериалов, многосерийных кинофильмов), когда с композитором лишь оговаривается художественная направленность кинопроекта, сюжетный материал вовсе не предоставляется, а в требования режиссёра входит написание лишь фрагментов, своеобразных лейтмотивов различного характера, которые впоследствии соединяет с кадром звукорежиссёр. Например – музыка для вступительных и завершающих титров, лирический лейтмотив, музыка, выполняющая функцию динамизации действия и т.д.

Разумеется, что условия создания киномузыки не ограничиваются перечисленными случаями. Каждый из возможных вариантов зависит от разных факторов: творческой индивидуальности создателей, в частности режиссёра и композитора, идейно-художественной задумки кинофильма и др.

Колоссальное значение для кинокомпозитора играет его профессиональная компетентность, а также свойственные данной профессии особый тип мышления, склонность к психологизму и способность к эмпатии. Арамом Хачатуряном был разработан целый комплекс указаний и методических рекомендаций в помощь кинокомпозиторам. В свою очередь, Дмитрий Шостакович считал, что композиторам важно владеть не только обширными знаниями в музыкальной области, но также иметь навыки и наработанные приёмы для создания музыкального оформления к фильмам.

Согласно психологическому словарю, эмпатия (от греч. *empathēia* – сопереживание) – это «постижение эмоционального состояния другого человека, сопереживание психологического состояния другого» [7, с. 789]. Эмпатия предполагает обращённость в другого, и именно эта способность во многом определяет понимание кино как искусства: зритель здесь «вчувствуется» в происходящее на экране, нередко сопереживает героям, а создатели фильма задают определённый тон для восприятия кинокартины, настраивают зрителя соответствующим образом.

Кинокомпозитору в этом процессе принадлежит одна из решающих ролей: он проникает в замысел режиссера, во внутренний мир героев и одновременно моделирует необходимую реакцию зрителя. Для выполнения такой задачи кинокомпозитору самому нужно быть человеком, не только владеющим широкой палитрой чувств и эмоциональных состояний, но и способным к их адекватному пониманию и интерпретации, т.е. обладать высоким уровнем эмоционально-психологической компетентности и психологической культуры.

Психологи выделяют несколько видов эмпатии. Она «может быть эмоциональной, интеллектуальной (когнитивной) и предикативной (предсказывающей переживания другого человека, его аффективные реакции в конкретных ситуациях)» [7, с. 790].

Эмоциональная эмпатия обеспечивает соответствие музыкальной составляющей кинокартины динамике внутреннего состояния персонажей. Интеллектуальная эмпатия предопределяет соответствие музыкального ряда идее фильма. В свою очередь, предикативная эмпатия служит целям моделирования психологических реакций зрителя.

Некоторые психологи выделяют также и «эстетическую эмпатию», под которой понимают «вчувствование в художественный объект, источник эстетического наслаждения» [7, с. 564]. Безусловно, способность к эстетической эмпатии выступает в качестве доминанты всех перечисленных выше составляющих и для человека искусства является важнейшей составляющей его профессиональной компетенции.

Поскольку «в плане психологическом эмпатия является временным сознательным отождествлением с объектом для лучшего его понимания» [7, с. 790], эта способность может быть развита как средствами самого искусства, обладающего колоссальным потенциалом расширения эмоционально-психологической и эстетической компетенции, так и с помощью глубоко психологических методов и приёмов. Если прибегнуть к инструментарию, разработанному в рамках гештальт-психологии, можно отметить, что кинокомпозитору нужно обладать способностью к «самосознанию» [8, с. 74], контакту и присутствию. Как отмечал Ф. Перлз, «методика сосредоточения (фокусированного сознания) дает нам возможность терапевтического движения вглубь, а не вширь» [8, с. 76].

Очевидно, что все вышеперечисленное имеет непосредственное отношение к феномену ка-

тарсиса (*от греч. catharsis* – очищение), который в эстетике осмысливается как «высший духовно-эмоциональный результат эстетического отношения, эстетического восприятия в целом, эстетического воздействия искусства на человека» [9, с. 226].

Согласно современным эстетическим представлениям, «внутреннее потрясение, просветление и неопишное духовное наслаждение, которые характеризуют состояние катарсиса и во многом близки к состояниям мистического катарсиса и экстаза как этапов на пути мистического опыта, свидетельствуют о более глубоком духовном опыте, чем психофизиологические процессы в человеке, высокие эмоциональные состояния или интенции к социально-нравственному совершенствованию».

Наряду со всеми этими сопутствующими моментами в катарсисе выражается самая суть эстетического опыта как одного из путей приобщения человека к Духовному универсуму» [9, с. 227]. Не приходится сомневаться в том, что музыкальное искусство (которое, к примеру, для К. Воннегута, было доказательством существования Бога) обладает едва ли не самым сильным катарсическим потенциалом, и эта его способность в полной мере используется в киноиндустрии.

По наблюдениям автора, огромная популярность саундтреков у современного зрителя в значительной мере предопределена тем, что музыкальные композиции как бы концентрируют в себе те психологические состояния, которые были актуализированы во время просмотра кинокартины. Это своего рода якоря, сгустки эмоциональной энергии, доступ к которым можно получить всякий раз при прослушивании музыки из фильмов. Поэтому «способность к эмпатии требует, в некотором смысле, расщепления своей личности на две части» [7, с. 790]. Собственно такое расщепление, а на деле проникновение в мир другого составляет важную часть профессии кинокомпозитора.

В философском плане эмпатии соответствует следующий этический императив: «провидение в абстрактном «другом» конкретного «ты» и установление с ним диалогических отношений» [10, с. 54]. Именно способность к диалогическим отношениям лежит в основе эмпатии. В то же время для того чтобы обладать эмпатией, человеку необходимо уметь, по выражению Ф. Перлза, «опираться на себя», т.е. быть зрелой, развитой личностью, что предопределяет возможность реализации предикативной эмпатии

в творческом процессе создания киномузыки. К примеру, кинокартина «Сталкер» А. Тарковского – часть своеобразной трилогии (где две другие части – «Солярис» и «Зеркало») о поиске людьми самих себя, об обретении смысла существования и путях постижения объективной действительности через совершенствование душ. И зрительный ряд фильма (сюрреалистичные пейзажи, приглушенные тона), и музыкальное сопровождение Э. Артемьева помогают создателям фильма глубоко проникнуть в сознание аудитории, заставляют задуматься о смысле собственного существования.

Знания в области психологии искусства и человека должны стать существенной частью подготовки кинокомпозитора в фундаментальном (усвоение категорий и понятий психологии, её законов) и прикладном (освоение навыков сосредоточения, концентрации, «вчувствования») аспектах. Еще более значительной выступает необходимость в том, чтобы кинокомпозитор самостоятельно работал над этой составляющей, повышая свой уровень. И, наконец, формирующемуся композитору нельзя ограничиваться сферой музыки и кино, но следует учесть опыт А. Эйнштейна, который черпал вдохновение в художественной литературе (в частности, в романах Ф. Достоевского). Чем эрудированнее и разностороннее личность кинокомпозитора, тем это лучше для него как для профессионала, поскольку мир кинематографа в свою очередь моделирует самые разнообразные миры и имеет дело со всевозможными образами, историческими эпохами и культурами. Это является чрезвычайно значимым, так как современный телезритель весьма искушен, обладает широким выбором, требователен, но в то же время нуждается в новых ощущениях и эмоциях.

Кинокомпозитору следует учесть, какими фоновыми знаниями обладает предполагаемый адресат фильма (интеллектуальная эмпатия), чтобы соблюсти необходимую пропорцию между новым и старым в том, что касается музыкальной составляющей фильма. Предикативная эмпатия, моделирующая эмоционально-психологические состояния зрителя, основана на учете всех описанных выше составляющих эмпатии, с безусловным доминированием эстетической эмпатии.

Иначе говоря, музыка должна быть, прежде всего, качественной, эмоционально насыщенной, характеризующейся в том или ином случае следующими функциями касательно критерия её влияния на зрителя:

1. Эстетическая функция. Огромное значение для создателей фильма, как правило, имеет эстетическая или художественная сторона киномузыки. В случае с авторской музыкой это находится и в интересах кинокомпозитора. При заимствовании музыки создателями киноленты осуществляется подбор лучших образцов классической или популярной музыки. Эстетика киномузыки имеет большое значение в сочетании зрительного и звукового рядов фильма.

2. Социальная функция заключается в том, что кинофильм и звучащая в нём киномузыка являются информационным источником для зрительской аудитории об окружающем мире. Своеобразным подтверждением этому является факт существования различных типов кино, к примеру, «массовое» кино, «элитарное» кино, так называемое «кино не для всех». В качестве яркого примера социальной роли кино и киномузыки можно назвать кинофильмы советской эпохи, которые имели яркую политическую агитационную направленность.

3. Нравственная функция. Общеизвестным фактом является то, что образцы искусства, в том числе музыка и как её подвид киномузыка, оказывают воспитательный, нравственный эффект на людей. Нравственное воздействие киномузыки осуществляется путём эмоционального восприятия через художественный сюжет. Большое значение нравственной функции киномузыки имеет звуковое оформление к художественным, документальным и мультипликационно-анимационным фильмам, предназначенным для детской и юношеской аудитории.

4. Познавательная функция заключается в расширении диапазона эрудиции зрителей в музыкальном плане, т.е. ознакомлении аудитории кинофильма с новыми образцами, получении свежих музыкальных и художественных впечатлений и представлений.

5. Мировоззренческая функция. Музыка в целом и киномузыка как её подвид оказывают огромное воздействие на зрителей. Музыка к кинофильму, будь она авторская или заимствованная, способствует формированию определённого мировоззрения публики, передаче авторского убеждения, философских взглядов и суждений персонажей кинокартины.

6. Психологическая функция. Основу киносюжета составляет не только событийно-логическая составляющая, но и эмоционально-выразительный элемент. Психологическая функция заключается в том, что музыка кинофильма способна воплощать эмоциональные переживания, недостающие в жизни зрителей, что было затронуто выше, в связи с описанием феномена «катарсиса». Киномузыка как один из составляющих структурных элементов фильма помогает достичь облегчающего, очищающего и возвышающего человеческого дух эффекта, служит способом достижения эмоциональной разрядки аудитории.

7. Психотерапевтическая функция. Современная психотерапия давно применяет лечебные методы с использованием образцов искусства, в том числе музыки (арт-терапия). В случае с данной функцией киномузыки имеется в виду создание ею положительного эмоционального фона, благодаря которому может наблюдаться благотворное влияние на человеческий организм, а также эффект релаксации.

8. Гедонистическая функция, в основном, ярко отражается в кинофильмах развлекательного жанра – комедиях, боевиках, так называемых фильмах-блокбастерах. Музыка к данным кинофильмам также преследует развлекательную цель, предполагая ориентацию на зрелищность кадра и специальные визуальные эффекты.

9. Драматургическая функция целиком зависит от происходящего в кадре действия. Роль драматургической функции в кино довольно многопланова. Необходимо отметить, что данная функция является вспомогательной по отношению к сюжету кинофильма.

В завершение следует обозначить ещё один существенный пункт. Истинный кинофильм полноправно представляет собой образец искусства и мастерства создателей, результат выражения их внутреннего мира. Следовательно, несмотря на выработанные за многие годы стандарты создания музыкального оформления, киномузыка как один из элементов фильма должна также обладать подлинной культурной, художественной, эстетической и нравственной ценностью. Таковы основные особенности киномузыкального композиторского творчества.

Литература

- 1 Фролов А. Введение в киномузыку [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://froland.ru/myart.html?m9.txt>
- 2 Корганов Т. Кино и музыка / Т. Корганов, И. Фролов. – М.: Искусство, 1964. – 351 с.

- 3 Делёз Ж. Кино: Кино 1: Образ-движение; Кино 2: Образ-время / пер. с франц. Б. Скуратова. – М.: Ad Marginem, 2004.
- 4 Добросклонская Т.Г. Медиалингвистика: системный подход к изучению языка СМИ / Т.Г. Добросклонская. – М., 2008.
- 5 Маршалл М., Фиоре К. Война и мир в глобальной деревне. – М.: АСТ, 2012.
- 6 Лисса З. Эстетика киномузыки / пер. с нем. А.О. Зелениной, Д.Л. Каравкиной. – М.: Музыка, 1970. – 496 с.
- 7 Старовойтов В. В. Эмпатия // Гуревич П.С. Психологический словарь. – М., 2007. – С. 789 – 790.
- 8 Перлз Ф. Гештальтподход и свидетель терапии. – М., 2013.
- 9 Бычков В. Катарсис // Лексикон неклассики. Художественно-эстетическая культура XX века / под ред. В.В. Бычкова. – М., 2003. – С. 226 – 227.
- 10 Лексикон неклассики. Художественно-эстетическая культура XX века / под ред. В.В. Бычкова. – М., 2003. – С. 54-63.

References

- 1 Frolov A. Vvedenie v kinomuzyku [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://froland.ru/myart.html?m9.txt>
- 2 Korganov T. Kino i muzyka / T.Korganov, I.Frolov. – М.: Iskusstvo, 1964. – 351 s.
- 3 Deljoz Zh. Kino: Kino 1: Obraz-dvizhenie; Kino 2: Obraz-vremja / Per. s franc. B. Skuratova. – М.: Ad Marginem, 2004.
- 4 Dobrosklonskaja T.G. Medialingvistika: sistemnyj podhod k izucheniju jazyka SMI / T.G. Dobrosklonskaja. – М., 2008.
- 5 Marshall M., Fiore K. / Vojna i mir v global'noj derevne. – М.: AST. – 2012.
- 6 Lissa Z. Jestetika kinomuzyki / per. s nem. A.O. Zeleninnoj, D.L. Karavkinnoj. – М.: Muzyka, 1970. – 496 s.
- 7 Starovojtov V. V. Jempatija // Gurevich P.S. Psihologicheskij slovar'. – М., 2007. – S. 789 – 790.
- 8 Perlz F. Geshtal'tpodhod i svidetel' terapii. – М., 2013.
- 9 Bychkov V. Katarsis // Leksikon nonklassiki. Hudozhestvenno-jesteticheskaja kul'tura HH veka / Pod red. V.V. Bychkova. – М., 2003. – S. 226 – 227.
- 10 Leksikon nonklassiki. Hudozhestvenno-jesteticheskaja kul'tura HH veka / Pod red. V.V. Bychkova. – М., 2003. – S. 54-63.

Нұрпейіс Б.К.
**Асқар Токпановтың қазақ
театр режиссурасын
дамытудағы жаңалығы**

Мақалада қазақтың тұңғыш кәсіби режиссері А.Токпанов режиссурасындағы жаңалықтар қарастырылған. Ол қай тақырыпқа барса да, тарихи болмысқа байланысты халықтың тұрмыс-салтын, әдет-ғұрпын, сахналық жабдықтар мен киім үлгілерін этнографиялық дәлдікпен тура беріп отырғаны айтылды. Сонымен қоса пьеса тіліне, автор сөзіне, дауыс үнінің дұрыс шығуына, сөз ырғағының, тыныстың орынды қойылуына, тіл өнеріне қажетті шығармашылық жұмыстарға мейлінше көңіл бөлген. Режиссер актерлердің еркін ойлауына және оларды рольге зор жауапкершілікпен қарауға тәрбиелеген. Сахнада адам өмірінің ерекшелігін, рухани негізін ашуды талап етті. Орындаушылармен роль үстінде тыңғылықты жұмыстар жүргізіп, олардың шеберлігін ұштауға мол ықпал жасады.

Түйін сөздер: театр, шығармашылық, спектакль, сценография, режиссер, актер.

Nurpeis B.K.
**The Innovative Approach
of Askar Tokpanov in the
Development of the Stage
Directing in Kazakh Theatre**

The article deals with the directing novelty of the first Kazakh professional director A. Tokpanov. It is found that no matter what the subject he addressed the director always tried historically to show significantly traditions and life of the people with showing exactly ethnographic costumes. Also, he paid more attention to the text of the play, the author's style, the correct formulation of the voice, the rhythm of the words, the stress on the creative work required for elocution. The director brought in the actors freedom of thought, responsibility for each role. A. Tokpanov required disclosure of significant features of human existence, his spiritual wealth on the stage he conducted painstaking work on each role with the actors and made an indispensable contribution to the development of acting as well.

Key words: theater, art, classic, performance, set design, director, actor.

Нурпейіс Б.К.
**Новаторство Аскара Токпанова
в развитии режиссуры
казахского театра**

В статье рассматривается режиссерская новизна первого казахского профессионального режиссера А. Токпанова. Выявлено, что к какой бы теме он не обращался, исторически достоверно показывал традиции и быт народа, этнографически точно показывал сценические костюмы. Также обращал большое внимание на текст пьесы, стиль автора, на правильную постановку голоса, ритм слова, ударения, на творческую работу, необходимую для сценической речи. Режиссер воспитывал в актерах свободомыслие, ответственность за каждую роль, требовал достоверного раскрытия на сцене особенностей человеческого бытия, его духовного богатства, проводил кропотливую работу над каждой ролью с исполнителями, внес незаменимый вклад в развитие актерского мастерства.

Ключевые слова: театр, творчество, спектакль, сценография, режиссер, актер.

АСҚАР ТОҚПАНОВТЫҢ ҚАЗАҚ ТЕАТР РЕЖИССУРАСЫН ДАМУДАҒЫ ЖАҢАЛЫҒЫ

Бүкіл өмірін қазақ өнерін өркендетуге арнаған, қазақтың тұңғыш кәсіби режиссері, актер, педагог, өнер зерттеушісі, аудармашы, бір сөзбен айтқанда кемел суреткер Асқар Тоқпановтың қазақ театр тарихынан алар орны ерекше. Ұлттық театрымыздың ыстығына күйіп, суығына тоңып, оның биік белестерге көтерілуіне бар ғұмырын сарп еткен Асқар Тоқпанұлы Тоқпанов (1915-1994) 1930 жылдың көктемінде Алматыдағы үлгілі-тәжірибелік жеті жылдық қазақ мектебінің интернатына түсіп оқиды. Өнер аңсап білім қуып келген жас талапкер алғашқы күннен-ақ оқуға бар зейінін салады. Соның нәтижесінде бұрын мектеп көрмесе де, үш жылда бес сыныптың бағдарламасын өте жақсы деген бағамен тәмамдайды. Ал 1933 жылы алты айлық дайындық курсың тауысқан соң Қазақтың Абай атындағы мемлекеттік педагогика институтының қазақ тілі мен әдебиеті факультетіне студент болып қабылданады. Қ. Жұбанов, С. Сейфуллиндей әдебиетшілерден дәрістер алады. 1933 жылы институттың бірінші курсың үздік бітірген студент атақты режиссер Жұмат Шаниннің кеңесімен Мәскеудің А.В. Луначарский атындағы театр өнері институтының әуелі актерлік бөліміне, кейіннен режиссерлік курсты В.Г. Сахновскийден 1939 жылы бітіріп шығады. Сол кездері ГИТИС-тің режиссерлік бөлімі теориялық және практикалық болып екіге бөлінген болатын. Теориялық бөлімге В.Г. Сахновский жетекшілік етті. Бірақ кейін аталмыш курс жабылып, практикалық бөлімі ғана қалды. Ал А. Тоқпанов аты аңызға айналған ГИТИС-тің ұстаздарынан тәлім алып, дипломға ие болған қазақтың тұңғыш кәсіби режиссері.

А. Тоқпанов институт тәмамдайтын жылы дипломдық жұмысына Ф. Шиллердің «Махаббат пен зұлымдық» трагедиясын тандап алып, дайындыққа қызу кіріседі. Әлемдік драматургияның қыр-сырын жетік меңгерген ұстазы В.Г. Сахновскийдің жетекшілігімен болашақ қойылымның нұсқасын жасап Алматыға келеді. Алайда туған еліне шығармашылық тасқынмен оралған А.Тоқпановқа Мәдениет министрлігі мен театр басшылары М. Әуезов пен Л. Соболев бірігіп жазған әлі де сиясы кебе қоймаған «Абай» трагедиясын сахналауға ұсыныс жасайды.

Сол кезеңде Абай туралы тарихи, әдеби, этнографиялық материалдар тапшы болатын. Тіпті ақынның ғылыми өмірбаяны да толық зерттелмеген еді. Режиссер алғашқы жұмысын Абай жөніндегі мәліметтерді іздеуден бастайды. Ол: «Әдебиет майданы» журналында ұлы Абайдың туғанына 90 жыл толу мерекесіне байланысты жарық көрген мақалалармен түгелдей танысып шықтым. Бұл журналда Абай жөнінде көп те терең мағлұмат берген профессор Құдайберген Жұбановтың мақаласы болды. Абайдың әдебиетімізде алатын орны, поэзияға қосқан үлесі, кіргізген жаңалықтары, оның тек ақын ғана емес, ойшыл, кемеңгер дана, философ, әрі қоғам қайраткері, композитор, сегіз қырлы, бір сырлы ұлы адам екенін терең, әрі жан-жақты түсінген» [1, 133-134 б.], – деп сол мақаладан Абайды тану жөнінде көп үйренгенін және дұрыс бағыт алғанын әсерлене жазған. Одан әрі Абайдың өз қаламынан туған төл шығармаларын өлеңдерін, қара сөздерін, дастандарын, бас көтермей оқып, терең талдаулар жасайды. Қайта-қайта үңілген сайын мүлдем жаңаша рең, жаңаша бояу, жаңаша мағына беретін құдіретін таниды. Содан келіп Абайдың өз шығармаларын, ақын ретіндегі өсу жолдарының кезеңдерімен танысады. Ақын шығармашылығына қай жылдарда нендей тақырыптар арқау болғанына назар аударады. Абай өмір сүрген заманды, XIX ғасырдың екінші жартысында қазақ даласында үстем болған рулық-феодалдық және біртіндеп ене бастаған капиталистік қарым-қатынастарды, Абай сусындаған үш мектепті бөліп алады, олар – халық ауыз әдебиеті, Шығыстың Фирдоуси бастаған ұлы ақындарының мұралары; Батыс Еуропа әдебиетін меңгеруі. «Абай» трагедиясындағы ақынның есейген шағын, яғни ұстаз, әке, қоғам қайраткері болған кезеңдерін анықтайды. Бұдан спектакль қоймас бұрын А.Токпанов Абай әлемін терең зерттеп алғандығын көреміз. Тіпті «... «Абай» трагедиясындағы оқиғаларды, талас-тартыстарды түсіну үшін Семей қаласына барып, Ысқақтың баласы Әрхаммен, Абай ауылында өскен Қатпа сияқты көне көздермен танысып, дидарластым» [2, 137 б.], – деп ерінбей-жалықпай Семейге барып ұлы жазушымыз М. Әуезовпен бірге Абайды жақсы білетін адамдардан мол мағлұматтар жинап қайтады. Ертіс жағасындағы ақын оқыған медресені аралап танысады. Ауыл адамдарының айтқан естелік әңгімелеріне талдау жасай келіп, Абайдың нағыз дана, кемеңгерлігіне тәнті болады. Сонымен қоса «Абай» трагедиясындағы кейіпкерлердің мінез ерекшеліктерін терең

ұғынады. Абай мен Жиреншені көзі көрген Қайым, Қатпа, Құсайын ақсақалдар, олардың сөйлеу мәнерлері мен жүріс-тұрыстарын, өздерін қалай ұстағандықтары туралы да айтып береді. Режиссердің осындай үлкен ізденістерге баруы орыс театрының белгілі реформаторы К.С. Станиславскийдің шығармашылық ізденістерін еске түсіреді. Ол да орыс тарихынан басты орын алатын ірі тұлғалардың сахнадағы бейнесін шынайы жасау үшін бірнеше айлар бойы ел аралап, жер аралап, халықтың тұрмыс-тіршілігімен терең танысқандығы жөнінде «Менің өнердегі өмірім» [3] деп аталатын кітабында жазған болатын. Соның нәтижесінде Москва Көркем театрының сахнасынан кесек бейнелер галереясы сомдалған еді.

А. Токпановтың ізденістерінен оның түпкі мақсаты айқын байқалды. Әсіресе, бұрын сахна төрінен көрінбеген тың бейнені бірінші болып шығару оған үлкен салмақ жүктеген еді. Мұны жақсы ұққан режиссер қазақ сахнасынан көрінетін ел ардақтыларының халық жүрегінен бірден орын алуына күшін сарқа жұмсады. Ол трагедияны зерттеу барысында бір-бірімен қабыспайтын, мәңгі тартыста отыратын төрт идея бар екенін анықтап алды. Біріншісі – Абай жолы, өнер, ғылым дүниесіне шақыру, оның ішінде шындық, ақындық жолдары; Екіншісі – Айдар мен Ажарды қорғау арқылы феодалдық-рулық әдет-ғұрып жолы. Өнет, Өскенбай, Кеңгірбай жолдарынан таймау. Үшіншісі – Керім бастаған топтың әрекеті. Төртіншісі – патшалық Россияның отарлау саясаты. Бұлардан басқа келесі бір арна – Айдар мен Ажардың арасындағы махаббатпен байланысып жатқан романтикалық желі. Трагедияның өн бойындағы осы бағыттардың идеялық тартыстары үзілмей, шиеленісіп жүріп отыратындықтан да режиссер осылардың барлығын да өз қалпында көрсетуді көзден таса етпей қадағалайды. Драматургияны әбден зерттеп болғаннан кейін барып, сондағы сұрапыл тартыстарды сахнадан көрсетудің жолдарын іздеуге көшеді. Режиссер трагедияның философиялық, әлеуметтік, көркемдік-идеялық мән-мағынасын ашу, драматургтер бағындырған биік деңгейден төмендемеуді ойластырды. Ол үшін Абай өмір сүрген заманды, қазақ даласындағы әлеуметтік қайшылықтарды тарихи дәлдікпен беруді түпкі мақсат етіп алды.

А. Токпанов шығарманы қолға алған күннен бастап «Станиславский жүйесімен» жұмыс жасауға кірісті. Оның бірінші белгісі кейіпкерлер өмір сүрген тарихи дәуірдің шынайы шындығын беруге деген құлшынысынан көрінді. Екіншіден,

спектакльдің сәтті шығуы рольдердің дұрыс бөлінуіне байланысты болғандықтан бұған да айрықша көңіл бөлді. Басты кейіпкерлерді ойнайтын актерлерді іріктеу оңайға түспегенін А.Токпанов былайша есіне алған: «Абай – ақын, философ, кемеңгер, ұстаз, әке, қоғам қайраткері, композитор, қысқасы, интеллектуальдық қасиеттерге бай. Сегіз қырлы, бір сырлы ұлы адам. Мұндай бейнені кім жасамақ? Кімнің қабілеті жетеді? Мұхтардың өзі де Абайға лайық актер таба алмай: «Өттең, актер Свердлов қазақша білсе, нағыз Абайдың бейнесін жасай алар еді-ау...!», – деп ішкі арманын аһ ұра айтып салған-ды. Мен Абайды Қалибекке бердім дегенде, тіпті актерлер де сенген жоқ» [2, 146 б.], – дегеніне қарап, нақты тарихи тұлғаларға арналған драматургияны сахналауға режиссердің батыл кіріскені сезіледі. Ұлы адамдарды сахнада сомдаудың белгілі бір жолы әлі қалыптаса қоймаған тұста, режиссерлік қадамын енді ғана бастаған А. Токпанов Абай ролін сомдайтын актерді таңдау үшін көп ойланды. Бұған дейін қазақ театрында қойылған спектакльдерде басты рольдерді (Әжіхан, Городничий, Көбей, Тәнеке, т.б.) сомдап әбден ысылған Қ. Қуанышбаев өз шеберлігімен танылған кез болатын. Соның өзінде Абай ролін дөңгелетіп алып кететіндігіне автордың өзі күдікпен қарады. Ұлы ақынның туғанына 95 жыл толуына орай Семей қаласына барып баяндама жасауға жүргелі тұрып, алты ай бойғы дайындықтың шешуші репетициясына қатысқан М.Әуезов бір сөздің мағынасын дұрыс жеткізе алмай қалған Қ. Қуанышбаев пен режиссерге қатты ренжіп қалады. Соңғы күштерін жинап репетицияға қайта кіріскен А. Токпанов суретші С.И. Гуськовтың көмегімен грим жасағаннан кейін ғана Абай бейнесі салмақты, байымды, сабырлы тұлғасымен тұра қалғанын айтқан. Трагедияның өзекті кейіпкері табылған соң барып қалған кейіпкерлердің (достары, шәкірттері, дұшпандары) Абаймен қарым-қатынастары тез шешілген.

Режиссер Қ. Қуанышбаевқа Абайдың көшірмесін ойнап беруді емес, ұлы ақынның басынан кешкен қилы-қилы ауыр өмір соқпақтарының дәл қазір өтіп жатқандай толғануын талап етті. А. Токпанов жібек жіптей суыртпақтай отырып, спектакльдің жанын, соғып тұрған жүрегін, кейіпкерлердің бір-бірімен іштей сабақтасып жатқан қарым-қатынасын дөп басып көрсете білді. Режиссер актерлерді қалай ойнау жолына емес, кейіпкердің ішкі көңіл-күйін терең сезіну, алдына қойған сахналық мақсатқа жету мұраты мен бейнелеу тәсілдерін өзі табуға бағыттап отыр-

ды. «Актер сахнада неге сенсе, сол шындыққа айналады» – [3, с. 34], – деген К.С. Станиславский қағидасына сүйеніп актер ойынында сенім мен шындықты ұштастыруға күшін салды. Актерлік шеберліктің ерекше күш құралы әрекет болғандықтан да, оған алып келетін ақыл, ерік және сезім үшеуін орнымен пайдалану арқылы алдағы түпкі мақсатқа жету көзделді. К.С. Станиславский: «Үш қолбасы – ақыл, ерік пен сезім – ең басты жетекші» [3, с. 34], – деп актерлер үшін ақыл арқылы ойға алғанды көкірек көзімен саралап, одан кейін бағалап, сезімге жету керектігін назарда ұстаған. А. Токпанов та сахналық бейнені тірілту үшін артистің ақылы мен еркін және сезімін біртіндеп шыңдауды алға тартты. Сахнада өмірдегідей әсерлі, күшті, қажырлы тірлік етіп еркін көсілгенде ғана шындық өмірді бейнелеуге болатынын қатты қадағалады. Актер шеберлігінің ең маңызды элементтерінің бірі түпкі мақсат пен үзілмес әрекет желісі. Түпкі мақсат анықталып, соған жететін жолда үзілмей жасалған әрекет жағдайлары дұрыс бағаланса ғана актердің нәтижеге қол жеткізе алатыны сөзсіз. Ол спектакльде Абайдың түпкі мақсатын дәл анықтап берді. Халқын өнер мен білім жолына алып шығуға талпынған Абайдың үсті-үстіне құйылған сәулетті сезім шуағы адамзатты адалдыққа, мейірімділікке, қайсарлыққа шақырды. Сөйтіп, ұлы ақын ел алдында асқар биікке баспалдақтап биіктей берді де, Оразбай, Керім әрекеттері әшкереленіп бірте-бірте құлдилап бастайды.

Сахнадағы көзқарастар қақтығысы, шиеленісі, жан толқулары көрермендердің көкейіне ой салды, көңіліне шуақ құйды, көзіне жас алдырды. М. Әуезов қатты тебіреніп тұрып: «Жаман Қалибектен жап-жақсы Абай шығыпты» [2, 85 б.], – десе, театрдың аса білгір маманы А. Марченко: «Қалибек Қуанышбаев сияқты ірі дарындар бүкіл Одақта саусақпен санағандай-ақ! В. Качалов, М. Москвин, Н. Хмелев сияқты айтулы дарын сахна саңлағы. Бүкіл спектакль ансамбльдік сатыға көтерілген театрдың шынайы қойылған тамаша сәтті туындысы» [4, 18 б.], – деп «Абай» спектакліне жоғары баға берді.

Қазақ театрының тарихында Абаймен бірге А. Токпанов пен Қ.Қуанышбаев есімдері қатар шықты. Актер сахнада ақынды тірілтсе, ұлы дананың ролі оның актерлік даңқын шығарды. Сахнада кемеңгер ақынның тылсым тұлғасы дүниеге келсе, оған ілесе Асқар Токпанұлының есімі де ауызға қоса ілінді. Абайдың сахналық бейнесі арқылы Қ. Қуанышбаевтың актерлік атағы асқақтады.

Сахнада сомдалған Абай қазақ халқының ар-ұжданы мен ақылгөйі, ақындықтың ақсақалды абызы, жаңалықтың пірі мен пайғамбары болып шықты. «Мыңмен жалғыз алысқан» жұмбақ жанның өр тұлғасын тірілткен А. Токпановтың еңбегі өлшеусіз болды. Спектакль премьерасынан кейін бүкіл әдебиет пен мәдениет қайраткерлері өздерінің ой-пікірлерін ортаға салды.

Ғ. Мүсірепов: «Театр Абайдың стилін дұрыс тапқан. Абай дәуірінің мазмұнын беруге көп еңбек сіңірген. Әсіресе, жас режиссеріміз Асқар Токпановқа қатты риза болуымыз керек. Алыста қалған өмірдің сыртын ғана емес, сырын ашу үшін барын салғандығы айқын-ақ. Сахнаға шығарған басты геройлары бірі арғы замандікі, бірі бергі замандікіне ұқсап тұрған жоқ, бір кезеңнің адамдары сияқты, шүбә туғызбайды. Кейде сөз жазушыныкі, декорация мен киім суретшінікі, образ әрбір артистікі болып тұратыны бар ғой, Абайды қойған Асқар бұған қараған жоқ. Сөз бен киім образдікі, образ пьесанікі, постановка Асқардікі» [5], – деп спектакльдің көркемдік тұтастығын тура көрсеткен. Анау-мынауға таңдай қаға қоймайтын кірпияз жазушының бұл айтқандарынан режиссерлік шешімнің тұтастығын, актерлік ансамбльдің мықтылығына көзіміз жете түседі.

«Қазақ театрының тарихында» режиссер А. Токпановтың «Абай» трагедиясы кәсіби тұрғыда кеңінен талданып, үлкен баға берілген. Онда Абай роліндегі Қ.Қуанышбаевтың актерлік жұмысы жан-жақты сөз болған. «Абай – Қуанышбаевтың алғашқы рет сахнаға шығуы аса әсерлі де, естен кетпестей болды. Екі қашқын Айдар мен Ажарды ұстап әкеліп, қуғыншылар бұл екі ғашықты түтіп жеуге айналған аса ауыр сәтте тау кенересінен ірі денелі, кесек бітімді адам шыға келіп, төмендегілердің төбесінен жартастай төніп тұра қалады. Оны көргенде ұялас жауыз жандар жым-жырт болады. Ол қос ғашыққа арашаға келген Абай еді. Абай ұзақ толғанып, үнсіз тұрады. Ол өзгелердің де осы айуандық қылықтарын ойлануларына мүмкіндік береді. Осы көріністе Қуанышбаев өзінің үнсіз тұрыс, дыбыссыз сөзімен көрермен қауымның ақыл-ойын бірден билеп әкетеді. Данышпан дананың рухани құдіретті күйін актер асқан шеберлікпен жеткізеді.

Абайдың сот алдында сөз сөйлеуі спектакльдің жан толқытарлық ең елеулі сәттерінің бірі болды. Қуанышбаевтың сөз шеберлігі барша жалынымен лаулап көрінді» [6, 335-336 б.]. Бұдан Асқар Токпановтың актерге тура

бағыт беруімен бірге Қ.Қуанышбаевтың ішкі сезіммен беріле ойнайтын орындаушы екендігін байқаймыз. Актер жетістігінің көркемдік түп қазығы Абайдың рухани әлемін жетік меңгеруінде болды. Ақын өмір сүрген қоғамның қайшылықтарын терең түсінген Қ. Қуанышбаев өз кейіпкерінің қараңғылық пен әділетсіздікке қарсы арпалыстарын шебер көрсете алды. Ол «күйіне білу мектебінің» озық үлгісін танытып өзі жасаған сахналық бейнеге жүрегі мен жанының лапылдаған жалынын аямай жұмсады.

Спектакльде сәтті шыққан сахнаның бірі – сот көрінісі. Режиссер бұл сахнада қазақ халқының шешендігін, сөзге құлақ түретін айрықша болмысын танытатындай етіп берді. Актерлер аталмыш сахнаны ерекше шабытпен ойнады. Әсіресе, Қ. Қуанышбаевтың Абайы аса салмақты қалыпта, аз сөйлеп бүкіл істің тізгінін өз қолында ұстайды. Абай қадала қарап, мысымен басқан кезде жаулары ығысып, Сырттан би «Сол екі ит сұм ит те болса тірі болсын» деген үкімді амалсыз айтады. Дәл осы көрініс бүкіл оқиғаның шиыршық атқан тұсы болатын. Қ. Қуанышбаев шеберлігінің арқасында бұл сахна тамаша шешім тауып, спектакль оқиғасының одан әрі динамикалы өрбуіне ұйытқы болды.

Абай – Қуанышбаевтан халықтың тарихи болашағы аңғарылғандай еді. Режиссер дананың өмір жолы арқылы қазақ халқының тұтас бір дәуірінің өркендеу бағытын көрсете білді. Ақыннан халықтың рухы мен тағдыры танылды.

А. Токпанов орындаушылардың барлығынан да кейіпкерлердің ішкі сезімін терең беруді талап етті. Бұл үшін К.С. Станиславскийдің ілімі бойынша, кейіпкер бірнеше кедергілер жүйесінен өтіп, олардың тұрмыстық, психологиялық шындығы алға қойылған айқын сахналық міндеттерді орындауға көмектескен жағдайларда ғана адам жаны жарқырап ашылады деген қағиданы мықты ұстанды. Бұл әдіспен ойнау актерлерден зор шеберлікті талап ететіні де жасырын емес. Олар оқиғаға әлеуметтік және психологиялық талдау жасай білгенде түпкі нәтижеге жете алады. Ал спектакль ең үздік актерлердің ойындарына негізделді.

«Абай» спектаклінің сәтті шығуына бүкіл театр ұжымы атсалысты. Спектакльдің декорациясын жасаған Эмиль Чарномский де Абай туып өскен жерге барып, мұражайдағы деректермен танысып, тура режиссердей Абайды көзі көрген ауыл адамдарымен сұхбаттасып қайтады. Кейіпкерлердің киімдеріне аса зор мән берген А. Токпанов жоғарыдағы еңбегінде былай деген: «Абай дәуіріндегі тобықтының басына киетін

тақия, бөркінен бастап, аяғына киетін етігі мен кебісіне дейін, тіпті қолына ұстайтын қамшысына дейін өздеріне тән болуды қадағалап, «жалпылама қазақтыкі» болмауына назар аудардық. Осы күнге дейін келе жатқан бір жаман әдет «әйтеуір, қазақтың тымағы, шапаны болса болды» деумен Х-ХІ ғасырда тірлік еткен Қарабайға да бүгінгі «жасыл» шапанды кигізе салу бар. Жалпы қазақ емес, нақтылы әр рудың, әр жердің өзіне лайық таңбасы, киімдерінің стилі бар. Ал, мұның бәрі зерттелмегендіктен, тарих этнография институттарымен байланыстың жоқтығынан бәрін араластырып жіберу кездеседі. Осы күнгі бір шалалық: режиссер де, суретші де, шынайы зерттеу жұмысын жүргізбей, өздерінің қиялынан туған нәрсені малданып, тарихи шындықты әлеуметтік шындықпен байланыстыра алмайды» [2, 86 б.], – деп режиссурада жіберілетін олқылықтарды тура айтқан. А. Токпановтың осы ойын кеңінен тарқататын болсақ, онда тарихи пьесалармен жұмыс жасаған кезде міндетті түрде режиссер тарихы шындықтың сақталуына мән беру қажеттігін ұғуға болады. Атап айтатын болсақ: тарихта өмір сүрген адамдардың туған мекен-жайларына барып деректер жию, мұражайларды көріп материалдар жинақтау, көз көрген адамдармен әңгімелесу, киім ерекшеліктерін іздеу, тарих, этнография институттарымен байланыс түзу, жеке тұлғаның шығармашылығын терең зерттеу, әдебиетшілермен пікірлесу сияқты т.б. зерттеу жұмыстарын жүргізгенде ғана көркемдік тұтастығы бар спектакль тудыруға болатынын А. Токпанов театр тарихында дәлелдеп кетті.

«Абай» қойылымы шын мәнінде қазақ сахнасының кезеңдік биік белесіне айналған шоқтығы биік спектакль деп бағаланды. КСРО Ғылым академиясынан жарық көрген алты томдық «История советского драматического театра» деген аса үлкен ғылыми-зерттеу еңбекке енген. Онда: «Крупным творческим событием в жизни театра явилась постановка трагедии «Абай». Здесь впервые выведен образ великого казахского поэта, демократа и просветителя Абая Кунанбаева... Роль Абая была этапной работой замечательного мастера казахской сцены Калибека Куанышбаева. Актер проникновенно раскрыл характер великого поэта и мыслителя; зрителей поражала психологическая насыщенность образа» [7, с. 405], – деп спектакльдің табысы жан-жақты талданған.

А. Токпанов қазақ театр сахнасындағы алғашқы қадамын өте сәтті бастап, «Абай» спектаклімен бүкіл халыққа танылды. Ол пьеса авторымен қоян-қолтық байланыста болып,

бұрын театр репертуарында болмаған тарихи адамның өміріне құрылған тұңғыш қазақ пьесасының тұсауын кесті. Абай спектаклінде ойнаған актерлердің барлығына да, тың шығарманы игерудің жаңа жолын көрсетті. Сол спектакльден кейін Абай ролінде ойнаған Қ. Қуанышбаевты орыс театрының қас шебері атанған Щепкинге теңеу басталды.

Режиссер қазақ сахнасында К.С. Станиславский жүйесімен жұмыс жасаудың озық үлгісін көрсетіп берді. А. Токпанов шығармашылығын терең зерттеген театр сыншысы Қ. Уәлиев: «... Станиславский жүйесінің шын сыр-сипатын, практикалық-теориялық мән-мағынасын шала оқулы, көбісі орыс тілін нашар білетін қазақ актерлері бұған дейін театрда жұмыс істеген (тіпті жемісті жұмыс істеген) орыс режиссерлері қаншама түсіндіріп, көрсетіп үйретсе де, (бірақ сол режиссерлердің көпшілігі арнаулы режиссерлік мектептен өтпеген практиктер болатын) нақ арнаулы режиссерлік факультеттің теориялық курсы үздік бітіріп келген, оның үстіне сол білімін ана тілінде жатық та, түсінікті етіп айтып берумен қабат сахнадан да тамаша спектакль қою арқылы іс жүзінде керемет дәлелдеп көрсеткен Асқар Токпановтан көбірек ұғып-түсініп, іштей түйген болса керек» [8, 54 б.], – деген пікірі де А. Токпановтың қазақ актерлерінің К.С.Станиславский жүйесі туралы ұғымдарын тереңдете түскендігін растайды.

А.Токпанов бұдан кейін «Абай» трагедиясын Қарағанды, Гуревь, Қызылорда, Шымкент, Жамбыл театрларында қойып, трагедияның әлеуметтік, философиялық тереңдігін әр қырынан ашуға деген ізденісін жалғастырды.

Ел басына күн туған Ұлы Отан соғысы жылдары режиссердің жұмысы қыза түсті. Соғыстың алғашқы айларында халықтың рухын жанитын патриоттық сезімін ұштайтын пьесалар ауадай қажет болды. Туған жерге, Отанға деген сүйіспеншілік сезімдерді оятуға арналған алғашқы пьеса М. Әуезовтың «Сын сағаттасы» болды.

Пьеса қазақтың академиялық драма театрының сахнасына 1941 жылдың 7 қарашасында Қазан төңкерісінің жеңісіне арналып қойылды. Спектакльді әзірлеу кезінде театрдың бүкіл ұжымы жұмыла қызмет етті. Пьеса кейіпкерлерінің арман-мақсаттары, ой-тілектері оны ойнаушы актерлердің мақсатына айналып кетті. Спектакльде бейнеленген сын сағаттарды әрбір актер өз басынан кешіріп жатқандай көңіл-күйде болды.

А. Токпанов майдан даласы мен шахтерлердің ауыр өмірін қатар көрсетіп отырды. Алғашқы

сахнада Қарағанды шахтерлерінің еңбектегі ерен табыстары, екі кезекпен бірдей істеп, көмір өндіруде рекорд жасаған Ербол Датовтың еңбектегі жеңісі, достарының арасындағы беделі көрсетіледі. Одан кейінгі сахналарда Ербол майданда, дивизия командирі ретінде әрекеттер жасайды. Спектакль жеңісті жақындату үшін соғыс майданындағы әскерлер ғана емес, өндіріспен өнеркәсіптегі жұмысшылардың да ерен еңбегі үлкен болды деген идеяға құрылды. Бұл қойылым туралы Л.Богатенкова кәсіби талдаулар жасап, А. Токпанов еңбегін жоғары бағалаған. Сыншы өз ойын қорыта келіп: «Қазақ театрының еліміздің қаһармандық өмірін бейнелеуге деген ықыласы қазіргі күн тақырыбына жазылған ұлттық драматургия шығармаларын сахнаға шығару кезінде өте-мөте айқын танылып отырды. Бұл ниет театрдың соғыс тақырыбына жазылған аударма шығармаларды күткісі келмегендіктен ғана тумаған еді. Сонымен бірге оның бүкіл халықтың күресте жаумен шайқасып жатқан өз жерлестерінің бейнесін көрермен жұртқа көрсетуге асыққан ыстық ықыластан туған болатын» [6, 27 б.], – деген еді. Шынында да, сахналық өмірін сәтті бастаған «Сын сағатта» пьесасы республикамыздағы барлық облыстық театрлардың репертуарына енгізілді. Солардың ішінде Шымкент, Семей театрларының қойылымдары жоғары деңгейде шықты.

Спектакльге қатысқан актерлердің барлығы да аса бір құлшыныспен ойнап көзге түскендігі А. Токпановтың «Мұхтар Әуезовтың Ұлы Отан соғысы кезіндегі пьесаларының академиялық драма театры сахнасында қойылуы» атты мақаласында кеңінен айтылған. Онда: «Спектакльде ансамбльдік дәрежеде мін болмады. Мен 40-тан аса қойған спектакльдерімнің ішіндегі ең бір сәтті шыққаны осы «Сын сағатта» еді. Мұндай сәттіліктің түпкі себебі: артистердің Отанға деген патриоттық сезімі мен санасы болуы керек» [1, 46 б.], – деп пьесадағы Отанға, елге деген үлкен махаббаттың жалыны актерлердің ойынында алаулаған отқа айналып, бүкіл көрермендердің патриоттық сезімін жанығанын әсерлі әңгімелеген. Спектакль көрермендердің жауға деген өшпенділігін арттырып, жеңіске деген сенімдерін күшейткен.

Суретші Э. Чарномскийдің декорациясы мен сазгер О.А. Сандлердің спектакльге арнайы жазған музыкасы спектакль мазмұнының терең ашылуына жәрдемін тигізді. Оның марш ырғақты музыкасынан пулеметтің таңқылдағаны, жекелеп атылған оқтың үндері айнымай танылып тұрды.

Режиссер сұрапыл соғыстың майдан даласын бейнелейтін сахналарды көрсеткенде шыр көбелек айналатын еңкіш алаң арқылы қара түсті көбірек пайдаланды.

Бұдан кейін А. Токпанов С. Мұқановтың «Жеңіс жыры» деп аталатын пьесасын 1942 жылдың мамырында сахнаға қойды. Спектакль мектеп жасындағы балаларға арналып, оларды кеңестік патриотизм, халықтар достығы рухында тәрбиелей беру ісіне тиісті үлес қосты.

Соғыс жылдары режиссер қойған спектакльдердің ішінде Ш. Құсайыновтың қазақ академиялық драма театрында қойылған «Алдар көсе» комедиясы елеулі табысқа ие болды. Спектакльде халықтың тағдыры туралы идея көтерілді. Бұл ойдың негізгі салмағын режиссер Алдар көсеге жүктеді. Актерлерге роль бөлуде жаңылысып көрмеген режиссер Алдарды Ш. Аймановқа берді. Оның Алдары қиындықтарға мойымайтын, айлакер, тапқыр, жігерлі әзіл-қалжыңды жаны сүйетін адам болып шықты. Алдар жолында кездескен кедергілерден сүрінбей өтіп, үнемі өзінің мақсатына тура жете білді. Өзіне қарсы шыққан жауларын масқаралап, олардың әділетсіз істерін әшкерелеп отырады.

Ш. Айманов сахнаға шыққан кезде спектакль оқиғасын жандандырып, өзінің ойынымен көрермендердің ықыласына бөленді. «Театрдың Алдар көсе сияқты халыққа белгілі, сүйікті бейнені өз көрермендеріне жаңа қырынан, одан да қызықты етіп таныту үлкен табыс болды. Театр Айманов арқылы драматург ойын іске асыруды талантты түрде орындап қана қойған жоқ. Сонымен бірге ол творчестволық ой-өрісі кең бұл тамаша актер арқылы қаһарманның әлеуметтік әуенін биіктетіп, классикалық драматургияның үлгісіне, мәселен, Мольердің Скапені дәрежесіне жеткізді» [6, 46 б.], – деген баға берілген.

Ә. Тәжібаев «Қазақ драматургиясының дамуы мен қалыптасуы» деген монографиясында «Шахмет Хұсайынов Алдар көсеге лайық деген ірі қимылдарды сахнаға шығара отырып, Алдарға лайықты тілге де көңіл бөлген. Ол тек қана күлдіргі сөйлемейді, өткір, кесір сөйлейді. Оның аузынан мақал-мәтелге айналатын ұшқыр-ақылды сөздер де төгіліп отырады» [9, 25 б.], – дегеніне қарап пьесада Алдар бейнесінің терең жасалғанына көз жеткіземіз. Ш. Айманов тек қана пьеса мазмұнымен шектелмей, Алдар туралы халық ұғымында қалыптасқан аңыз-әңгімелердің барлығымен танысқаны байқалады.

Режиссер Алдардың қажымайтын күлкішіл өміршендік қуаты арқылы соғыс жылдарындағы

театрдың айрықша ролін көрсете алды. Бұл пьеса да республикамыздың барлық театрларының сахнасында қойылды.

А. Тоқпанов сахнаға шығарған ұлттық классикалық шығармалардың ішінен М. Әуезовтің «Еңлік – Кебек» трагедиясының орны ерекше. Себебі, 1944 жылы трагедияның қойылу қарсаңында автор пьесаны қайта қарап, күрделі түзетулер енгізген болатын. Бұл жолы драматург пьесаны бұрынғы тұрмыстық, яки махаббат трагедиясы, ру аралық тартыс шеңберінен мағыналық, идеялық, саяси-әлеуметтік тұрғыдан алып қарағанда әлдеқалай тереңдеткен болатын. Автор идеясын тура ұққан режиссер «Еңлік – Кебектің» әлеуметтік астарын, қан төгістің сырын, философиялық мән-мағынасын, трагедияның туу себептерін ашып көрсетуге айрықша көңіл бөлді. Ол бүкіл адамзаттық рухани ізденістермен тереңнен байланысып жатқан философиялық астарларын да қапысыз сараптады. Қан жылаған қасірет трагедиясы тек албырт жастардың махаббаттарын қорғаған гуманистік сипатпен қоса, адамның азат рухына тұсау салғысы келген озбырлық атаулымен ашық айкаста күрескерлік пафосқа ие болды.

А. Тоқпанов «Бүгінгі күнге дейін» деген кітабының «Еңлік – Кебек» пьесаларының қойылуы тарихы» деген тарауында трагедияның 1917 жылғы жазылған алғашқы нұсқасынан бастап автордың сол шығарманы бірнеше рет қайта қарап елеулі өзгерістер әкелгенін және қазақ театр сахнасында қойылу тарихынан мол мағлұматтар беріп өткен. Соның ішінде 1944 жылғы нұсқасында қандай өзгерістер болғандығына тоқталған. А.Тоқпановтың айтуы бойынша: «Ең алдымен «Еңлік – Кебек» – халық трагедиясы деген идеяға құрылды. XVIII ғасырдың аяғы феодалдық рулыққа бөлінген, мемлекеттік бірлік сана жоқ, бірін-бірі талап жатқан, алты бақан алауыз заманның қайғылы жайы-мұңын көрсету мақсатын қойды. Міне, осы тұрғыдан қаралып, бұрынғы бақсы Нысан Абыз – қамкөңіл ата, өліммен алысқан Қорқыт ата күйімен сырласып, қайғылы Асанға алыстан үн қосып дүние сөзінен кеткен, ел қамын жеген, халық мұңының жоқшысы, саналы ойшыл ақынға айналған» [1, 48 б.]. Режиссердің өзі пьеса кейіпкерлерінің тереңдеп, алғашқы нұсқалармен салыстырғанда идеялық мағынасының да күрделенгенін жақсы ұққандықтан актерлерге дұрыс бағыт сілтей алды.

Пьесаның алғашқы нұсқаларында бақсылық қалыпта көрінетін Абыз жаңа нұсқасында көп

өзгеріске ұшырап үлкен әлеуметтік, философиялық биікке көтерілді. Ол ел мен жердің тыныштығын ойлап, халықты бірлікке шақыратын әлеуметтік, идеялық, көркемдік жүгі салмақты кейіпкерге айналды.

А.Тоқпанов режиссурасымен сахнаға шыққан «Еңлік – Кебек» актерлердің классикалық пьесаны игеруге деген ықыласын танытып берді. Режиссер халық трагедиясының сырын, қасіретін ашуды мақсат етті. Ол спектакльді романтикалық стильде қоюды міндет етіп қойды. Кейіпкерлердің костюмдеріне, дүние-жиһаздарға айрықша мән беріп тұрмыстық дәлдіктердің сақталуын қадағалады. Сахна кеңістігін еркін пайдаланып билер сотын үйдің ішінде емес, бір төбеде орналастырып, кең алқапты көрсетуге тырысты. Спектакль суретшісі Э. Чарномский режиссердің ойқиялын дөп басып, пьеса мазмұнын ашатындай декорация тудыра алды. Музыкасын жазған Н.И. Шабельский кейіпкерлердің көңіл-күйін айна қатесіз танытып, жан жүректерін ашуға жәрдемдесетіндей әсерлі музыка тудырды.

«Қазақ театр тарихының» екінші томында: «... Еңлік – Кебектің» жаңа қойылуында сыртқы жауға соққы беру үшін халықтың іштей бірлесуі тақырыбы туындап, ол тақырып қаһармандардың сахналық іс-қимылына баға беруде елеулі роль атқарды. Спектакльде патриоттық идея тарату Абыз қарттың үлесіне тиді. Ол үшін М. Әуезов бұл образға елеулі өзгеріс жасады. Пьесаның жаңа нұсқасында Абыз ұлы Асан қайғының адал мұрагері ретінде алынды. Әуезовтің бұл тамаша пьесасының идеялық жағынан жаңғыруын режиссер А. Тоқпанов пен Абыз ролінің орындаушысы Қ.Бадыров қалтқысыз түсінді. Сөйтіп, олар Абызды сахнаға халықтың адал қамқоршысы, жастардың сүйікті ақылшысы етіп шығарды» [10, 47 б.], – деген. Бұдан режиссердің өзінен бұрын қойылған спектакльдердің кемшіліктерін көңілге түйе отырып, оған әлеуметтік, қоғамдық, философиялық мағына беруге көп күш салғаны байқалады. Аталмыш спектакль театр репертуарында он бес жылдай тұрақтады.

А. Тоқпанов қай тақырыпқа барса да, тарихи болмысқа байланысты халықтың тұрмыс-салтын, әдет-ғұрпын, сахналық жабдықтармен, киім үлгілерін этнографиялық дәлдікпен тура беріп отырғанын байқаймыз. Сонымен қоса пьеса тіліне, автор сөзіне, дауыс үнінің дұрыс шығуына, сөз ырғағының, тыныстың орынды қойылуына, тіл өнеріне қажетті шығармашылық жұмыстарға мейлінше көңіл бөлген. Режиссер

актерлердің еркін ойлауына және оларды рольге зор жауапкершілікпен қарауға тәрбиелеген. Сахнада адам өмірінің ерекшелігін, рухани

негізін ашуды талап етті. Орындаушылармен роль үстінде тыңғылықты жұмыстар жүргізіп, олардың шеберлігін ұштауға мол ықпал жасады.

Әдебиеттер

- 1 Токпанов А. Бүгінгі күнге дейін. – Алматы: Өнер, 1978.
- 2 Токпанов А. Инкәр дүние // Жалын. – 1991. – 258 б.
- 3 Станиславский К.С. Работа актера над собой. – М.: Искусство, 1985. – Ч. 1: Работа над собой в творческом процессе переживания. Дневник ученика. – 497 с.
- 4 Марченко А. На сцене «Абай». // Театр. – 1968. – № 5.
- 5 Мүсірепов Ғ. Абай. // Лениншіл жас. – 1940, қараша – 3.
- 6 Қазақ театр тарихы. Екі томдық. – Алматы: Ғылым, 1975. – 1 т. – 435 б.
- 7 История советского драматического театра в шести томах. – М.: Наука, 1968. – Т. 4. – 458 с.
- 8 Уәлиев Қ. Сахна менің өмірім. – Алматы: Өнер, 1981. – 245 б.
- 9 Тәжібаев Ә. Қазақ драматургиясының дамуы мен қалыптасуы. – Алматы: Жазушы, 1971. – 416 б.
- 10 Қазақ театр тарихы. Екі томдық. – Алматы: Ғылым, 1978. – 2 т. – 432 б.

References

- 1 Tokpanov A. Bugingi kunge dejin. – Almaty: Oner, – 1978.
- 2 Tokpanov A. Inkar dynie // Zhalyn. – 1991. – 258 b.
- 3 Stanislavskij K.S. Rabota aktera nad soboj. – M.: Iskustvo, 1985. – Ch.1: Rabota nad soboj v tvorcheskom processe perzhivaniya. Dnevnik uchenika. – 497 s.
- 4 Marchenko A. Na scene «Abaj». // Teatr. – 1968. – № 5.
- 5 Mıysirepov G. Abaj. // Leninshil zhas. – 1940, karasha – 3.
- 6 Kazak teatr tarihy. Eki tomdyk. – Almaty: Gylym, 1975. – 1 t. – 435 b.
- 7 Istoriya sovetского dramaticheskogo teatra v shesti tomah. –M.: Nauka, 1968. – T. 4. – 458 s.
- 8 Ualiev K. Sahna meniң omirim. – Almaty: Oner, 1981. – 245 b.
- 9 Tazhibayev A. Kazak dramaturgiasynyn damuy men kalyptasuy. – Almaty: Zhazushy, 1971. – 416 b.
- 10 Kazak teatr tarihy. Eki tomdyk. – Almaty: Gylym, 1978. – 2 t. – 432 b.

Егер әртіс нашар ойнаса, онда оған деген қол шапалақтау оның одан да нашар екендігін көрсетеді.

Жюль Ренар

Санасы бос адамның алдында ойнағанша, бос орындықтың алдында ойнаған жақсы.

А. Гиннесс

Адам бүгін театрға ертең адам болып қалу үшін барады.

Робер Лепаж

Театр – адамның өзін-өзі сахнадан көріп, өзін-өзі түсінетін орын.

Григорий Ревзин

Turgenbayeva A.Sh.,
Zhanabayev K.,
Bozhbanbayev B.M.

**The role of spiritual leader,
zhyrau, in harmonization of
nomadic society of the 15th-18th
centuries**

Cultural Studies Science as a comprehensive science about human being and human development gets to a new level of its understanding in the 21st century. It is connected with the attempt of representatives of different ethnic groups to explore its initial cultural frameworks in detail, to save specific features, national identity and its historical memory in the period of general globalization. This article is devoted to the theme of harmony, essence, forms and its functioning in Turkic nomadic epic environment of the 15th-18th centuries. Harmony is the most important aesthetical category, characterizing benefit value, beauty and things reasonability and social phenomena in its systematical order, proportion and balance of opposites (binary). The epic singer, zhyrau, was the bright example of harmony carrier in Kazakh nomadic Middle Ages (the 15th-18th centuries). The singer created not only epic and lyrico-epic works, but he also was the leader of khan council, khan's adviser, commander, diplomat. He divided nomad camps between tribes. War and peace, whole annual order of living of nomadic society depended on this central figure. The central theme of the article is the role of spiritual leader, zhyrau, in social harmonization of nomadic society.

Key words: harmony, agon, specificity, structure, functions, spiritual leader, zhyrau, social harmony, social harmonization principle, military-and-nomadic democracy, syncretic art, batyrs, biys, akyns.

Түргенбаева А.Ш.,
Жаңабаев К.,
Божбанбаев Б.М.

**Рухани көсемдердің,
жыраулардың XV-XVIII
ғасырлардағы көшпелі қоғам
үндестігіндегі рөлі**

XXI ғасырда мәдениеттану ғылымы адам және адам дамуы туралы кешенді ғылым ретінде өзін түсінудің жаңа айналымына шығып келеді. Бұл жалпы жаһандану заманында әртүрлі этностар өкілдерінің өздеріне ғана тән айырмашылықтарын, ұлттық ерекшеліктері мен өздерінің тарихи естеліктерін жоғалтпауға септігін тигізетін өздерінің түпкі мәдени негіздерін аса мұқият зерттеуге талпыныстарымен байланысты. Осы мақала оның XV-XVIII ғасырлардағы түркі көшпелі эпостық ортасындағы үндестігі, мәні, түрлері мен қызмет істеуі тақырыбына арналды. Үндестік – пайда мен сұлулықтың мәнін, заттар мен қоғамдық құбылыстардың мақсаттылығын, олардың жүйелі тәртіптілігін, қарама-қайшылықтардың (бинарлықтар) үйлесімділігі мен тепе-теңдігін сипаттайтын маңызды эстетикалық санат. Ортағасырдағы (XV-XVIII ғасырлардағы) көшпелі қазақтардың эпостық жырылары, жыраулары үндестік тасымалдаушыларының жарқын үлгісі ретінде алға шықты. Жыршы тек қана эпостық және лиро-эпостық шығармаларды шығарып қана қойған жоқ, ол сонымен бірге хан кеңесінің жетекшісі, ханның кеңесшісі, қолбасшы, дипломат болды, қоныстарды рулар арасында бөлген. Соғыс пен бейбітшілік, көшпелілер қауымының өмір сүруінің бүкіл жылдық тәртібі осы орталық тұлғаға байланысты болған.

Түйін сөздер: үндестік, agon, ерекшелік, құрылым, атқарымдар, рухани көсем, жырау, әлеуметтік үндестік, қоғамның әлеуметтік үндестігінің қағидасы, әскери-көшпелі демократия, синкреттік өнер, батырлар, билер, ақындар.

Түргенбаева А.Ш.,
Жанабаев К.,
Божбанбаев Б.М.

**Роль духовного вождя,
жырау, в гармонизации
кочевого общества
XV-XVIII веков**

В XXI веке наука культурология как комплексная наука о человеке и человеческом развитии выходит на новый виток своего осмысления. Это связано с попыткой представителей различных этносов более основательно исследовать в эпоху всеобщей глобализации свои начальные культурные основания, позволяющие не утратить специфические черты национального своеобразия и своей исторической памяти. Настоящая статья посвящена теме гармонии, сущности, формам и функционировании ее в тюркской кочевнической эпической среде XV-XVIII веков. Гармония – важнейшая эстетическая категория, характеризующая значение пользы, красоты и целесообразности вещей и общественных явлений в их системной упорядоченности, пропорции и в равновесии противодействующих (бинарных). Ярким образцом носителя гармонии в казахском кочевом средневековье (XV-XVIII века) выступает эпический певец, жырау. Певец не только создавал эпические и лиро-эпические произведения, но был руководителем ханского совета, советником хана, полководцем, дипломатом, распределял кочевья между родами.

Ключевые слова: гармония, agon, специфика, структура, функции, духовный вождь, жырау, социальная гармония, принцип социальной гармонизации общества, военно-кочевая демократия, синкретическое искусство, батыры, би, акыны.

**THE ROLE OF SPIRITUAL
LEADER, ZHYRAU, IN
HARMONIZATION OF
NOMADIC SOCIETY OF
THE 15TH-18TH CENTURIES**

Conversation of science to spiritual frameworks of disappearing cultures, to musical-and-verbal art, epos, folklore, mythology – everything that is named today as a non-material cultural heritage, is especially topical in the period of rapid development of Internet and entertaining technologies. Therefore, Cultural Studies Science as a comprehensive science about human being and human development received its justification in the 21st century. It is connected with spiritual crisis problem in a whole, but first of all, the spirituality as the only absolute source of national cultures, spirit focus, myth, national memory as the unique part of panhuman culture.

Cultural and historical phenomena were of special interest. At one time, they historically appeared and played decisive role in history of its nations and disappeared in time-stream. Therefore, the main task of any national Cultural Studies is to study unique forms of these cultural phenomena in detail, investigate their initial bases to save specific features and national identity of these historical phenomena.

We talk about harmony, Turkic nomadic harmony of the Middle Ages. Initially, it might seem to be that the harmony theme, so developed in detail and so habitual to ear of philosopher, philologist, cultural specialist, is designed to put forward well-known principles, approaches leading the harmony understanding to absolute unity of opposites.

Before saying about physical and spiritual harmony, as a special form of agon in Turkic musical-and-epic tradition of the Old and Middle Ages turks-nomads, it will be focused on some general characteristics, factors of harmony having theoretical value and relating to essence specificity, as a special aesthetical category, as well as features of its existence and functioning in nomadic environment. This culture might seem to be spontaneous, unorganized, daring and even destructive in its primitive beginning, close to chaotic for researcher who are inexperienced in the eastern psychology and firstly contiguous with a brisk militant poetry, music and mobile lifestyle of Turkic nomads and stricken by them.

In addition, like any type of human civilization, nomadic military-and-tribal world order, its musical-and-verbal culture, its military severe way of life, its vigorous and mobile lifestyle have an amazing harmonic structure in its initial foundation.

To the foreground, there is tribal structure, the head of which is patriarch, the head who managed by tribal council: biys (judges and orators) and elders (wise representatives of elder generation). The beginning of organization is already seen here: consensus, subordination of all members of tribe to tribal council and central ruler of the tribal, i.e. subordination of lower to higher. And this higher manages by the tribe as the one capacious and compact social and administrative and military-and-nomadic combat unit. And this is not authoritarian form of government, not usurpation of power by nomadic feudal lord, and not dictatorship of any separate khan that might seem at first sight. And patriarch of the tribe and tribal council itself are always subject to criticism from 'opposition' side, the initial structural component of which is the singer. This epic singer, zhyrau, is usually wise spiritual leader of the tribe, nation, permanently attending in khan council and always having the right for decisive vote in it. Here, the epic singer is an intellectual figure and the leader of khan council. He, who we knew as a poet and musician, transforms into khan's spiritual teacher of the whole tribe and the whole nation [1. 240]. He is the first governor of power and public relationships in nomadic society.

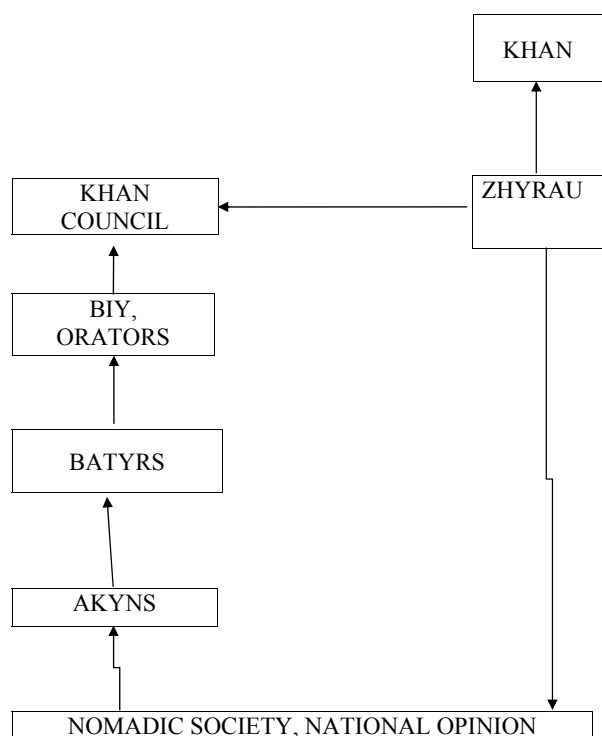


Diagram 1 – Management structure in nomadic camp.
The role of spiritual leader –
zhyrau in harmonization of relationships

The second important structural component in the system of power regulation and public relationships following the zhyrau is national and military nomadic democracy. This original 'opposition' includes representatives of nation, passionate persons, immigrants from nomadic lower environment – intellectual figures consisting of batyrs (leaders of people's volunteer corps), biys (public judges and eloquent orators) and akyns (democratic singers), often boldly throwing their protests in the face of patriarch of the tribe (khan) and the whole khan council, any charges and complaint on behalf of the whole nation, and when it is needed. And all these angry protests and charges have recitative, singing-and-poetical, sometimes musical-and-poetical form, in other words, by poems and music.

As we see, the balance of external opposite beginnings plays the main role in general system of world nomadic organization and harmonization of its polar beginnings (binary opposition), not dictation of any person, though patriarch, not will of any separate group, though khan council: vertically – khan and epic singer-adviser, horizontally – khan and national representatives (biys, batyrs, akyns). See the diagram No.1

The dominant role in oral poetry in the chronological boundaries of cultural and historical life of Kazakhs, circumscribed by us, i.e. in the 15th-18th centuries, played zhyrau [2. 7]. The singers-zhyrau criticize the governor courageously and relentlessly in almost all cases known to us, starting with legendary Asan Kaigy of the 15th century and up to Bukhara, the singer of the 18th century. The singer remedies some erroneous situation, eliminates the threat to khan and nomadic society seen to him, seeks holding and keeping of bases of right and primary world order and harmony in nomadic structure, correcting khan's behavior by song, music and word. The epic singer, having ancient shamanistic roots, possessing the gift of prophecy, divination and other magical features, is the main harmony organizer and keeper. And we hear this 'educative-and-disciplinary' function of khan, khan council and sometimes the whole society in poetic speech of all zhyraus of the 15th -18th centuries and in fiery poetry of Makhambet Otemisuly, rebellious akyn of the 19th century. I.Yesenberlin demonstrated remarkable illustration of relationships of singer and khan in his 'Desperation' novel, writing the character of Bukhar-zhirau, brave truth-seeker of the 18th century. Epic elder concerns about destiny of the Kazakh people, found themselves at the edge of history. The sage laments: «How could happen such trouble to us? Where has our power gone, which

was two hundred years ago?» [3.243]. He becomes desperate when he bitterly realizes that the reason of all troubles and national misfortunes lies in governors themselves, in their greediness, cowardice and arrogance. He boldly sings to the khan about that the cruel local rulers govern the nation, that the khan's power itself is a lucky accident. The khan's power is worth nothing unless it pursues the aim of national well-being, care about nation, universal peace and prosperity. Such 'educative-and-disciplinary' musical and poetic tradition traces its cultural and historical roots to the Old Turkic period, the period of Yollig-Tegin and Tonyukuk yrchis, and from it to older – shamanistic, when singer of harmony and 'world reformer' acted as ritual mediator of the highest heaven will of Tengri (supreme Turkic deity), kagan's severe and sober critic and adviser.

For example, it is said in 'Yer Targyn' famous epos that Sypyra zhyrau 'changed nine khans for all his life'[4.9]. The singer of the Old Period, Tonyukuk, 'four kagans' adviser', 'did not sleep at night, did not sit during the day, bleeding and making his black sweat to flow'. Bukhar singer, like his predecessors, cares about integrity and unity of the state, his nation. The following statement can equally belong to Kazakh zhyrau of the Middle Ages period and the Old Turkic singer:

Now I am famous and old. Turks, I am telling you:
If nation has kagan at any country,
But his adviser is lazy, this country is in trouble! [5]

Such balance of externally opposites, 'oppositional' beginnings defines not only specific and expressed features of psychological set of Turkic nomadic governance represented by its tribal leader, but all structure of nomadic society and especially spheres of its musical-and-verbal and sports-and-playing culture, stipulated by the factor of stern military-and-nomadic reality. Such culture, the basis of which is fighting, opposition, balance, we called as agonistic.

And this is only our first view of the leader role, the source of social harmony in the Old and Middle Ages nomadic society. The person, who is bad at knowing features of nomadic world order, might suppose that the leading expressive characteristics was a nature, not a harmony in past turbulent historical life of Saka, Xiongnu, Old Turkic, Turco-Mongol nomadic substrate, in mobile paramilitary society of the Ancient and Middle Ages Central Asian nomads.

When he approached to music and poetry, he also faultily makes out only predominantly heroic,

militant and epic beginning in them, that is only partly true.

And musical-and-verbal and epic art of Turkic nomads should be considered not only as true militant, doubtless, encomiastic and even boastful forms of art, but hear valour and heroism origins in them for the love of tribe, spirit of ancestor, see a mythological-and-sacral connection with the spirit, tribe's ancestors and nation.

And all these songs, starting with the funeral-and-epinician ode (maktau) in honor of dead hero, including rich variety of oral poetical genres, are created by the same zhyrau, the tribe's heroic singer, formalizing ancient militant rituals which inspire soldiers-batyr to fight.

Severe, vigorous, sports and competitive games based on agon, fighting, competition: archery, horse racing, combat with spears, fighting, combat with battle-axe etc. formed by severe historical realities and nomad's military-and-route lifestyle - are so ambiguous.

For instance, Kazakhs' national sports games, directed at batyr's education – the future defender of the tribe, nation, whole nomadic society (khanate, state, kaganate) personified the idea of mythical hero fighting for space against chaos, which initially meant any enemies, and together with them mythical (chthonian) forces threatened to harmony, space and nomadic society as a bearer of fair humanity in high antiquity. [6. 664-666]. During desacralization and demythologization process of the main mythological figure, the epic hero appears to replace him in all its fullness of extravagance and idealization beauty – rudimental myth heritage. The whole Kazakh classical epos is inhabited by these central epic figures. But this epos, as a powerful mean of unity of Turkic nomadic tribes, is created by the same singer, zhyrau, creator of the first ode in honor of hero at the funeral ceremony.

Harmony theme, developed in modern aesthetics and philosophy, cultural studies, literary studies in detail, leads not only to unity of well-known principles understanding. But harmony understanding of live Turkic (Kazakh) culture judged by lifestyle, rest, prosperity, consent and peace. It was more poetical, even metaphoric, not like in understanding and explanation of European esthetes, whose scientific terminology passed a big history and, without doubt, has a rich experience. From the other side, any harmony might be based on the agon - antagonism, opposition, force balance.

Consequently, using concrete examples of nomadic world order organization, we considered the structure of social harmony of nomad camp. We

also made sure of importance of spiritual leader functions, harmony bearer and keeper, controlling khan and khan council by his musical-and-verbal critics. The following researchers write about the role of spiritual leader, zhyrau, and other institutes of nomad camp in harmonization of nomadic society of the 15th-18th centuries: A. Mukatayeva, K. Kemelbekova, A. Kudabayev, Sh. Kaiyrgaliyeva, other philosophers and culture specialists.

Currently, this spiritual-and-historical theme appears to us to be topical. Those unique phenomena, social structures about which we informed in this article, played its historical role in harmonization of all elements of nomadic society some time ago. And currently, it is urgently necessary to appeal to origins, initial spiritual bases of disappearing cultures, to their musical-and-verbal art, folklore-and-epic

and religious-and-mythological heritage in the period of rapid development of Internet and internet-technologies. The role of nomadic leader, zhyrau, is absolutely unique phenomenon connected with the principle of harmony and spirituality keeping as the only absolute source of power management (by khan, khan council) and the nation in society of the 15th-18th centuries. Zhyrau of the 15th-18th centuries is the unique part of historical memory of the whole panhuman epic culture.

This type of singer appeared due to Kazakh state system period (1465), obtained its powerful epic and state development in the Middle Turkic period (15th-18th centuries) and disappear from historical arena in the 18th century, having played its key state constituent role in history of many Turkic nomadic nations.

References

- 1 Tursunov Y. Appearance of baksy, akyns, seri and zhyrau. – Astana: Foliant, 1999. – P 240.
- 2 Magauin M. Poetry of Kazakh heaths. Poets of Kazakhstan book. Soviet writer – L., 1978. – P. 606.
- 3 Yesenberlin I. Nomads. Historical Trilogy. Desperation Book. – M.: Fiction, 1983. – P 684.
- 4 Magauin M Introduction to the Kobyz and Spear book. Story about Kazakh akyns and zhyrau. – Almaty: Zhazushy Publ., 1970. – P. 159.
- 5 Plitchenko A. S. Stone books. Tonyokuk //Sibirskie ogni, 1990, No.12, 48 p.
- 6 Meletinskii M. Epos and Myths. Myths of the world nations book, in two volumes. Volume 2. – M.: Soviet cyclopedia, 1982. – P 719.
- 7 Mukatayeva A.A. Social culture of Kazakh society (in Kazakh)dissertation of candidate of Philosophical Science, A.A. Mukatayeva. – Almaty, 1999. – 127 p.
- 8 Kemelbekov K.B. Kazakh ethic and legal culture and stages of its formation (in Kazakh)]dissertation of candidate of Philosophical Science. – Almaty, 2002. – 131 p.
- 9 Kudabayev A. Zh. The place of national mentality in development of zhyrau's culture Dissertation of candidate of Philosophical Science. – Almaty, 2004. – 126 p.
- 10 Kaiyrgaliyeva K. Sh. National idea in culture of biys. Dissertation of candidate of Philosophical Science. – Almaty, 2006. – 135 p.

Сахнадан адамды емес, актерді көрсең, жалығасың.

Василий Осипович Ключевский

Театр мұражай сияқты, біз оған бармаймыз, бірақ оның бар болғанына қарсы емеспіз.

Гленда Джексон

Егер екі адам сөйлесіп, оны үшіншісі тыңдап тұрса, мұның өзі – театр.

Густав Холоубек

Сорокина Ю.В.

**Школа Художественного Жеста
как полигон нового искусства**

В статье рассматривается опыт генерирования новых имён в современном искусстве Центральной Азии. Полигоном этого процесса представляется образовательно-выставочный проект Школа Художественного Жеста, который осуществился летом 2016 г. в рамках Международного фестиваля публичного искусства ARTBAT FEST 7 в Алматы. Автор, являясь куратором проекта Школы, подробно разбирает её концептуальные и структурные особенности, а также оценивает результаты. Статья фиксирует важную для развития современного искусства региона практику взаимодействия разных поколений художников, а также рассматривает возможности образовательного художественного модуля для регенерации городской среды.

Ключевые слова: художественная парадигма, публичное искусство, трамвайное депо, современное искусство, мастер-класс.

Sorokina Yu.V.

**The School of Artistic Gesture as
a polygon of new art**

The article deals with the experience of new names generating in the contemporary art of Central Asia. As a polygon of this process might be overview an educational and exhibition project of the School of Artistic Gesture, which was materialized during the summer of 2016 as part of the International Festival of public art ARTBAT FEST 7 in Almaty. The program for young artists as an educational module format was realized for the first time in the history of the festival. The author, as a curator of the project examines it in details, makes sense of its conceptual and structural features. Article records important to the development of contemporary art practice of interaction between different generations of artists in the region, as well as considering the possibility of artistic education module for the regeneration of the urban environment.

Key words: artistic paradigm; public art; tram depot; contemporary art; workshop.

Сорокина Ю.В.

**Ымдаспа көркемөнер мектебі
жаңа өнер полигоны ретінде**

Мақалада Орталық Азияның заманауи өнердің жаңа есімдерінің өндірілу тәжірибесі қарастырылады. Мұндай полигондық өндірілу 2016 жылдың жазында ARTBAT FEST 7 Халықаралық қоғамдық арт фестивалі аясында өткен Ымдаспа көркемөнер мектеп жобасы білім көрмесінде ұсынылды. Автор, бұл жобаның тәлімгері ретінде, оның тұжырымдамалық және құрылымдық ерекшеліктерін зерттейді, сонымен қатар нәтижелерін бағалайды. Мақала заманауи өнердің дамуы үшін аймақтық тәжірибені өзара әртүрлі суретшілер ұрпақтарына маңыздылығын түзетеді.

Түйін сөздер: көркем парадигмасы, қоғамдық арт, трамвайлы депо, заманауи өнер, мастер-класс.

ШКОЛА ХУДОЖЕСТВЕННОГО ЖЕСТА КАК ПОЛИГОН НОВОГО ИСКУССТВА

Сегодня в очередной раз меняющемся мире общественность ожидает смены художественной парадигмы и ведёт разговоры о конце проекта современного искусства (contemporary art). Встаёт вопрос: «и что же дальше?». Художники старшего поколения заняты не столько созданием новых смыслов, сколько укоренением своих находок в глобальной рыночной системе. Очевидно, что система, на наших глазах изживающая себя, будет трансформирована следующими поколениями творцов. Поэтому сейчас важно активно взаимодействовать с молодыми художниками. Видится совершенно непродуктивным и архаичным давать молодым людям только традиционное художественное образование без погружения в дискурсивные практики, базирующиеся на понятии, обозначенном Мишелем Фуко, как «дискурс» или «дискурс-мысль» [1]. Дискурс здесь выступает как самодостаточная, саморегулируемая инстанция, первичная по отношению ко всем другим практикам и в некотором смысле ими управляющая. Одной из дискурсивных практик передовой линии искусства становится стратегия художественного жеста. Она позволяет реагировать на вызовы времени, не вкладывая большие материальные средства, которые обычно уходили на создание ликвидных произведений для арт-рынка, так называемое «нетленное искусство». Молодое поколение художников, как правило, адекватно воспринимает эту стратегию, которая даёт им возможность производить свои высказывания в контексте окружающего социума. Но самое главное – эта стратегия позволяет художникам быть вовлечёнными в круг актуальной парадигмы современного искусства, наиболее точно выраженной теоретиком искусства Борисом Гройсом в статье Акция «PussyRiot» как социальная скульптура: «Все искусство XX века и нашего времени, если оно действительно принадлежит своему времени, занималось и занимается только одним – перенесением внимания зрителя с текста на контекст, с объекта на социальное пространство, в котором он находится» [2].

Однако, молодым художникам необходимо помочь получить базовые знания и навыки по воплощению своих художественных жестов. Они могут выступать с высказываниями, полностью опровергающими опыт предыдущих поколений, но

для этого они должны знать, что было сделано до них. Здесь важно преподнести им необходимые сведения о непосредственных предшественниках и об истоках *contemporary art*. Эта помощь также может быть явлена в форме образовательных арт-школ и совместной работы опытных и начинающих художников. Формат «Школы» восходит к передовым формам существования современного искусства – здесь можно вспомнить длинный ряд исторических инициатив, начиная с *Bauhaus* – Высшей школы строительства и художественного конструирования, которая впоследствии преобразовалась в художественное объединение, а потом и в художественный стиль. Из недавней истории необходимо вспомнить *The School of Kyiv* – Киевскую биеннале 2015, провозгласившую новый тип биеннале, где художники взаимодействуют с публикой на открытых дискуссионных площадках, включая 6 арт-школ. Предстоящая в 2017 г. выставка *documenta 14* также берёт за основу идею уроков современности, чему подтверждением может быть симпозиум «*documenta 14, Kassel: Learning from Athens*» 2014, где были озвучены ключевые принципы предстоящего события. Почему формат Школы опять привлекает внимание кураторов и художников? Наверное, потому, что это всегда формат лаборатории, дающий неограниченные возможности новых открытий и прорывов на стыке жизни и художественной метафоры. Школа – всегда эксперимент, новое слово художественного языка, новый слэнг. Соответственно на авансцену искусства должны выйти новые, совсем молодые авторы.

Как один из примеров такой работы в Казахстане может быть рассмотрена *Школа Художественного Жеста (ШХЖ)*, начавшая работу в июне 2016 г. в рамках Международного фестиваля *ARTBAT FEST 7* в Алматы. В проекте приняли участие молодые и начинающие художники Центральной Азии, а в качестве модераторов выступали опытные художники и кураторы.

Программа Школы художественного жеста включила цикл лекций ведущих протагонистов современного искусства, практикум по выполнению собственных проектов молодыми художниками и итоговую выставку этих проектов. Все части Школы имели обязательный компонент публичной дискуссии.

Школа Художественного Жеста – проект, подразумевающий наличие образовательного модуля, но в то же время – это трактовка жизненного пути каждого настоящего художника как некоей экзистенции. Художники живут в

непрерывном потоке восприятия, рефлексии, осмысления, артикуляции окружающей действительности. *ШХЖ* – это не только обучение, это – жизнь в искусстве или, как повсеместно сейчас принято трактовать, – LLL (Life-long Learning) [3]. В этом смысле *Школа Художественного Жеста* явилась и темой выставки, поскольку давала некоторые ответы на вопросы: чему нас учит жизнь; какие уроки даёт; в какие жесты мы эти уроки трансформируем; как мы это делаем, как мы вступаем в диалог с другими. В течение лета (с июня по сентябрь) слушателям ШХЖ было предложено 11 лекций художников и кураторов из Казахстана, Кыргызстана, России, Белоруси, Азербайджана, Грузии, Германии. После лекционных курсов, ознакомивших начинающих художников с предшествующим поколением и принципами работы, обучение продолжили мастер-классы. Первый мастер-класс был связан с рассмотрением теории *ООО (Объектно Ориентированная Онтология)* и одним из течений современной философии – *Спекулятивным реализмом*. Мастер-класс следовал принципу Жюль Делёза, проложившего тропу к этому направлению и заявлявшего, что быть человеком – значит переставать быть человеком, отклоняться, превращаясь в ребёнка, животное, растение, атом [4]. Вёл мастер-класс художник из Бишкека Медер Ахметов. Участникам было предложено редуцировать свои жесты в работу с овощными объектами из картофеля, моркови, свёклы. Странные овощные конструкции затем были сфотографированы, обработаны в графических редакторах и помещены в публичные пространства Алматы. Упражнение создавало новые контексты городского ландшафта.

Вслед за этим был проведён мастер-класс по ситуативному искусству. Чингиз Айдаров, кыргызский художник, который вёл мастер-класс, называет эту форму *Набег*. В Алматы *Набег* был осуществлён на территорию Трамвайного депо, где впоследствии художники монтировали выставку. Слушатели ШХЖ провели в депо несколько часов, осваивая пространство, прислушиваясь к его ритмам, присматриваясь к артефактам, соизмеряя со своими будущими работами. Здесь было проведено множество перформансов, хэппенингов и спонтанных инсталляций из подручного материала. Сам акт набега позволил художникам войти в психологический резонанс с помещением, восхититься его фактурой, что сильно повлияло на процесс формирования будущей экспозиции. Следующим стал мастер-класс известной казахстанской художни-

цы видео и медиаарта Натальи Дю. На этом занятии слушателям были открыты профессиональные возможности работы с программами Adobe Premiere для видеомонтажа и Adobe Photoshop для фотомонтажа. Результатом встречи стали небольшие видеозарисовки участников.

После проведённых мастер-классов слушателям школы было предложено подать заявки на участие в выставке. Каждая заявка содержала концепцию собственного проекта слушателя. Всего было подано 50 заявок, из которых жюри отобрало 33 проекта 25-ти авторов (некоторые слушатели представили несколько работ). Надо заметить, что на всех этапах проекта велось активное обсуждение работ слушателей, что позволило скорректировать их и позволить молодым нарастить когнитивные навыки художественного анализа.

И, наконец, завершением этого обучающего модуля стал мастер-класс куратора Юлии Сорокиной и художников Елены и Виктора Воробьёвых по инсталлированию выставки в депо. В течение двух недель молодые и опытные художники вместе работали в практически руинированном помещении. Был полностью замерен зал и вычерчен детальный план помещения. Художники обсудили концепцию выставки и распределили возможные места экспонирования проектов. В течение монтажа постоянно составлялись и корректировались технические возможности показа каждого экспоната. В это же время интенсивно велась работа по продуцированию экспонатов – печатались фотографии, монтировалось видео, конструировались инсталляции, создавались настенные росписи (муралы). Помещение представляло собой огромный индустриальный ангар, необходимо было освоить не только высокие стены-ниши, но и технические траншеи, тянувшиеся практически через всё помещение, потолочные конструкции, рельсы и даже трамваи, до сих пор стоявшие в депо.

Структурно выставка выстроилась таким образом, что её плоть образовывали разные по медийному исполнению объекты, формировавшие разные части экспозиции. Так каркас выставки составляли несколько большеформатных муралов и росписи-интервенции в траншеях. На входе в депо зрителя встречала масштабная композиция Романа Захарова *Начальник маршрута* (2016). Тема работы была навеяна площадкой Трамвайного депо и, более широко, проблемой транспортной инфраструктуры Алматы. В мотивах росписи хорошо сочетались оставленные автором фактуры обшарпанных стен с жёлто-

чёрной колористикой, ассоциирующейся у алматинцев с трамваями. Большеразмерная роспись Нурбола Нурахмета *Цензура* (2016) продолжала конструктивный каркас выставки, располагаясь практически в центре северного крыла ангара. Работа поднимает вопрос вынужденной анонимности и страха персонифицированного высказывания. Живописный портрет с замазанными как в криминальных репортажах глазами производит сильное впечатление, работая на стыке красоты исполнения и остроты темы. Далее, своеобразным фоном, стоявшим в ангаре, трамваям служил четырёхчастный мурал *Дневник пассажира* (2016), который художник Лёня Брик делал по мотивам своего ежедневника, где он долгое время зарисовывал с натуры наблюдения во время езды в общественном транспорте. Акценты-вторжения в монументальность здания и больших муралов создавали фрагментарные росписи-фразы Кубана Мырзабекова – *Без названия* (2016). Чёрно-белые герои этих реплик – писающий в углу мальчик, роскошная дама в неглиже со спины, девочка с птицей привносят человеческую, жизненную интонацию в концептуальную среду выставки. Поддерживали идею освоения стен росписи Сонаты Райымкуловой *Серия снов* (2016) в технических траншеях депо. Художница осуществила именно интервенцию в плоть траншейных стен, покорёженных и оббитых временем, с многослойными следами ремонта и пожара. Райымкулова сочинила из этих контуров времени свои фантастические истории, бережно приглядываясь к имевшимся чертам. Траншейные муралы напоминают археологические шурфы, вдруг обнаружившие следы космического присутствия в древних слоях земли.

Траншеи также были использованы для экспонирования некоторых объектов, требовавших погружение на другой уровень восприятия. Инсталляция Алины Ким в соавторстве с Лилией Ким *Путь* (2016) задействовала трамвайные рельсы, оставшиеся на одном участке траншей. Художницы расставили на рельсах множество пар поношенной обуви, напоминая зрителю, что в течение человеческой жизни мы стаптываем не одну пару башмаков. Авторы выставили в соседней траншее ассамбляж из 6 картин *Корни* (2016). Живописные полотна как будто прорастали из земли и за счёт позиционирования получали дополнительные контексты, отсылающие к теме рождения, идентичности, архаики.

Совсем другой подход продемонстрировали работы самой молодой участницы выставки Даны Искаковой. Её инсталляция *Просвещение*

(2016) состояла из лампочки, покрашенной в чёрный цвет. Чёрная лампочка, выставленная в траншее депо, символизировала перенасыщенность нашей жизни информационным шумом. В следующей работе *Я пришла сюда из-за Влада* (2016) Исакова в составе группы *Данамы* использовала светодиодную ленту, транслировавшую надпись, заявленную в названии, на чёрной стене одной из траншей. Художница задаётся вопросом: «Кто такой Влад и что за место „сюда»? Это два абстрактных понятия, в которых каждый видит что-то своё. „Сюда» есть выставка, трамвайное депо, современное искусство или в целом жизнь?». Светящиеся объекты в траншеях привлекали формальной редукцией философских вопросов, задавая работам особую «детскую» концептуальность.

Объект Сонаты Райымкуловой *Смена ориентиров* (2016) также располагался в траншее, но возвышался над уровнем пола, за счёт постамента из двух металлических бочек из-под машинного топлива. В совокупности постамент и сам объект в виде тростникового перекрестья-компаса, чутко реагирующего на любое дуновение (или на ценовые показатели нефтяного рынка) и постоянно меняющего положение, создавали метафору когнитивной подвижности и готовности изменить идеалы, политику, курс.

В пространстве траншеи был выставлен видеоперформанс Лианы Акопян и Александра Раевского *Наши руки скованны* (2015-2016). Художники присоединились к ШХЖ из Германии, но вопрос о степенях свободы, поднятый ими в перформансе, постоянно встаёт перед молодыми людьми в Центральной Азии. Жёсткость нарратива видео, где девушка сшивает свои руки, а затем разрывает путы, подчёркивалась дислокацией ТВ-монитора в траншее, за ограждением.

В расчленивших стены ангара нишах были выставлены отдельные проекты, которые в основном представляли собой объекты и инсталляции. Критическую тональность выставке и всему дискурсу современного искусства задавала работа *Выставка ковров* (2016) Бахыт Бубикановой. Художница выкрасила 4 традиционных ковра в чёрный цвет, утвердив этим своё мнение о том, что «идентичность надоела и ковры перестали выполнять функцию порталов». Работа отсылает нас ко времени Чёрного квадрата Малевича и в то же время транслирует конец очередной художественной эпохи и ожидание нового стиля.

Интерактивная инсталляция Евгении Бабиц *Маски* (2016) демонстрировала другой круг вопросов, связанный с механизмами самоиден-

тификации личности. Художница предлагала зрителям сделать гипсовый слепок с лица и при желании разрисовать маску соответственно своим фантазиям. Разрисованные маски выставляются рядом с фото гипсового слепка, демонстрируя красоту аутентичного оригинала и абсурдность человеческого желания приукрасить свою личность, превратив её в маску.

Следующие две работы погружают зрителя в исторические контексты наследия Красного террора и сталинских экспериментов с переселением народов. Обе инсталляции используют медийные элементы – аудио и видео, но рассказывают о разных трагедиях страны. Мира Евгеньевна поднимает вопрос деградации культурного слоя нации после долгого периода репрессий казахской интеллигенции. Инсталляция *Прислушайтесь* (2016) минималистскими средствами представляет важные аспекты современной культуры. Крупномасштабная надпись «Прислушайтесь» на стене с двух сторон «закорычена» встроенными в стену колонками, одна из которых воспроизводит пламенные речи Алашординцев, а другая – профанные звуки улицы со свойственными им грубостью и редукцией языка, и массой идиом. Мультимедийная инсталляция Яны Малиновской *Национальная провинность* (2016) рассказывает историю немецкой семьи художницы, во время ВОВ депортированной в Казахстан и лишённой многих конституционных прав в силу национальной принадлежности. Работа состоит из кухонного стола с расположенным на нём пирогом *ривель-кухен*, документами о депортации на столе под стеклом и видеоролика, в котором художница вынимает косточки из вишни для приготовления пирога, метафорически намекая на кровавые последствия разрыва человеческих формаций.

Своеобразный душевный манифест выставила Далила Канагат в виде рукописного плаката *Я – душа* (2016). Работа утверждает заново, фиксирует ещё раз вечные ценности человека, обладателя субстанции духа. По обе стороны от нарочито простого медиума манифеста представлены два объекта видеоарта. Оба произведения отличаются определённая лапидарность формальных приёмов, но при этом они выносят на повестку дня острые вопросы существования казахстанского общества в прошлом и в будущем. Видео Романа Захарова *Окно* (2016) снято из окна автобуса и посвящено визуальному осмыслению места и его истории. Фрагментарно снятые номера транспортных средств, домов, информационных щитов, символы и эмблемы смонтированы по

принципу домино. Соединяясь, два знака дают новую смысловую единицу, отсылающую зрителя к той или иной исторической дате или архетипу эпохи. Звукоряд видео представляет собой звуки местного радио, сопровождающие каждого в повседневной жизни. За короткое время на экране проходит история страны, вплавленная в знаки повседневности.

Видеоперформанс Анвара Мусрепова *Харам* (2016) метафорически предсказывает тёмное будущее страны, допускающей экспансию религиозных экстремистов. Нарратив видео, где мужчина с бородой и в мусульманской шапочке методично забивает досками шанырак юрты, постепенно погружая пространство кадра в темноту, недвусмысленно говорит об опасности отказа от исторической идентичности в пользу агрессивных религиозных сект.

Противоположная стена ангара представляет более личностные проекты. Так триптих Виктории Баяевой *Архаичный экспозиционизм* (2016) сопоставляет обнажённое тело, татуированное петроглифами, с земными ландшафтами. Ассамбляж Айгерим Оспановой *Очерк* (2016) раскрывает зрителю лабиринты личной рефлексии автора с помощью стены, заклеенной лентой распечатанного дневника *В контакте*. Поверх дневниковых «обоев» развешаны живописные этюды автора, поддерживающие текст дневника потоком сознания в виде живописных знаков. Вместе два медиума создают палимпсест фиксирующий перипетии переживаний молодой женщины.

Художница Аида Адильбекова в фотосерии *Дети-разрушители* (2016) поднимает вечную проблему следующего поколения. Девочки в кружевных платьях и мальчик в камуфляжной форме запечатлены на фото в масках героев из блокбастеров и триллеров последних лет. Здесь Дортвейдер, Пила, Инопланетянин и Шрек, маски покрывают лица детей, а молотки, пилы, кувалды и серпы придают милому детскому маскараду зловещую ноту саспенса. По мнению художницы, «дети – это разрушители «наших» порядков, на руинах которых они отстроят «свой» мир». В следующем отсеке представлена видео-работа того же автора *Cocedi* (2016). На экране во всё убыстряющемся темпе сменяют друг друга стоящие по соседству мечеть и казино. День сменяет ночь и сменяется дежурство двух экзистенций бытия... Следом представлена стена с несколькими инсталляциями и росписью Армана Саина. Стена начинается с работы *Реквием трамвайному депо* (2016), которая представляет

свободный стих на стене депо, написанный машинным маслом. Рядом инсталлированы четыре планшета с gif-анимацией: *Когнитивный орнамент*, *Стрелок*, *Красные пощёчины* и *Гогенбай-батыр* (2016). Все четыре работы объединяют, несмотря на разную тематику, важные аспекты современного высказывания – использование новых медиа, юмор и конвергенция научного и метафорического мышления.

Совсем другие работы представлены группой DOXA – четыре росписи на гофрокартоне: *Портрет Суйменкула Чокморова*, «-эээ, кандай?», *Enjoy Максым и Сэлфи* (2016) демонстрируют мастерство этой уже хорошо известной кыргызской группы, обычно работающей с граффити на архитектурных формах. В данном случае художники убедительно используют свой обычный язык – микшируют знакомые образы и цитаты, времена и местоположения для передачи точного и ясного сообщения, но уже в другом, картинном формате.

Следующие два отсека занимала интерактивная двухчастная инсталляция Далиды Алиевой *Развешивающая игра* (2016). Работа посвящена непосредственно судьбе исчезнувшего с алматинских улиц трамвая и самому Трамвайному депо, лежащему в развалинах. Художница выбрала очень точный медиум – она нарисовала жёлтый алматинский трамвайчик, по этому эскизу были изготовлены большеформатные пазлы, которые затем были инсталлированы на стену депо. Часть пазлов вываливалась, их пытались безуспешно пристроить на место зрители, и метафора разваленного (развешанного) по чьему-то умыслу трамвая сразу прочитывалась всеми.

Продолжили тему социальных проблем современной жизни работы Даны Молжигит и Ыкыласа Шайхиева. Молжигит в работе *Kazakh dream* (2016) поднимает проблему отрицательной черты национального характера казахстанцев – любовь к показному богатству и благополучию, что, по мнению художницы, не даёт стране интенсивно развиваться. Инсталляция напоминает объёмный билборд, затянутый белоснежной пеленой, из которой там и тут выпирают: спинка бюрократического стула, руль крутой иномарки, лица, руки, ноги манекенов, словно собравшихся на некий праздник. По центру билборд перетянут подарочной голубой лентой с надписью «Kazakh dream». Инсталляция Шайхиева *Window* (2016) обращается к более глобальной проблеме подмены реального виртуальным. В центре стены своего отсека он вместо окна изобразил эмблему операционной

системы *Windows*, изображение дополнено настоящим подоконником с настоящим цветком на нём. Художник считает, что цифровое, хоть и не субстанциональное, но вполне реальное, уже является повседневной и естественной частью нашего бытия и рассматривается как новая онтология.

Кроме освоенных стеновых ниш, выставка имела также и центральную ось, вдоль которой располагались в основном объёмные объекты. Несколько объектов были инсталлированы высоко под крышей с помощью потолочных балок. Как, например, инсталляция Александры Али *Паутина времени* (2016). Художница протянула от пола до потолочных балок шнуры, среди которых развесила текстильные традиционные корпе, создававшие эффект бьющихся в паутине бабочек. Автору важно было намекнуть на «тонкие связи традиций, что крепко держат нас вместе, и в то же время – удерживают, не дают взлететь к новым высотам». В отличие от такого довольно абстрактного послания, работа Романа Захарова *Без названия (Качели)* (2016) была скорее ситуативной акцией, которая вылилась в инсталляцию. Художник соединил в один объект трамвайное кресло, штаны и ботинки автора и подвесил их как качели высоко под потолком, создав метафорический образ ангела депо.

Далее по центральной оси располагался объект Сырлыбека Бекботаева *Кубик-Рубик* (2016), задающий вопросы о взаимовлиянии общества и личности. Автор разместил на гранях культовых игрушек портреты членов художественного сообщества, которые перемешивались в процессе игры. Продолжила тему взаимовлияний и интервенций, но уже на геополитическом уровне текстильная скульптура Зои Фальковой *Крой* (2016). Скульптура была изготовлена из продающейся в Европе ветоши, которую произвольно нарезают из сданной в утиль одежды. Художница сшила куски ветоши, создав образ перекроенного политической волей глобуса, с искажёнными границами и странной формой. Интересно, что яркая на вид и мягкая скульптура постоянно провоцировала посетителей выставки совершить интервенцию и сесть или лечь на объект, что приводило к его порче, но в конечном итоге усиливало послание работы. В противовес политическому посылу текстильной скульптуры, рядом стояли четыре объекта Тахира Яхьярова: *Воспаленный эмоциональный центр (орган)* сокр. ВЭЦ, *Воспаленный интеллектуальный центр (орган)* сокр. ВИЦ, *Воспаленный инстинктивный центр (орган)* сокр. ВИНЦ и *Воспаленный двигательный*

центр (орган) сокр. ВДЦ (2016). Все четыре объекта располагались на трамвайных домкратах и действительно напоминали органы, за счёт искусно выполненных муляжей. Автор создал обобщающий образ органа современного человека, который, по его словам, воспалён и заражён инфекцией, вирусом. Сейчас человек рождается в мире изобилующем ненужными предметами и информацией, каждый из этих ненужных предметов в погоне за местом в багаже человека, очень ловко манипулирует вниманием человека через его органы.

Магнитом притяжения на центральной оси выставки стала живая скульптура Заринэ Киракосян *Цикличность* (2016). Девятнадцатилетняя художница решила сама стать объектом выставки и стояла обнажённая на подиуме в самом конце выставочного пространства, напоминающем алтарь. Работа по словам художницы призвана рассказывать о жизненном цикле и проблемах здоровья молодых девушек, но пластика живой скульптуры, дополненная длинным шлейфом алой ткани, предьявила зрителям поразительной красоты объект, воспевающий красоту и молодость, как непреходящие ценности мироздания.

Удачно в пространстве вставки были использованы трамваи – один из них, стоявший около ангара, был превращён художницей Александрой Калачёвой в своеобразный объект-кокон с помощью упаковочной плёнки (*Кокон*, 2016); другой стоявший внутри, волей художницы Лейлы Турлыбековой стал мультимедийным (*Прощай, трамвай!* 2016) – в него были встроены специальные лампочки, реагирующие на режим, заданный компьютерной программой (частотой и типом освещения можно было управлять со смартфона); и, наконец, третья машина использовалась как зрительный зал – в неё можно было зайти, сесть в трамвайное кресло и посмотреть видеопрограмму, составленную из работ опытных художников-преподавателей ШХЖ. Было решено внедрить в контекст молодёжной выставки работы опытных художников, того времени, когда они сами были молодыми, начинающими авторами. Такой жест позволил углубить выставку в историческом отношении и соединить поколения. В видеопрограмму были включены следующие работы: Елена и Виктор Воробьевы (Казахстан), *Консервация*, 1998, видеодокументация акции в Семипалатинске; Юля & Гука (Казахстан), *Махаббат-терроризм*, 2000-2004, документация проекта-провокации; Улан Джапаров (Кыргызстан), *Горячая голова, холодное сердце*, 2002, документация

перформанса; Наталья Дю, *Без интима!!!* (Казахстан), 2003; Михаил Гулин (Белорусь), *Я не террорист*, 2008, перформанс из серии «Я не ...»; Сабина Шихлинская (Азербайджан), *Небо на плечах*, 2012; Вато Церетели, Галактион Эристави, Алекси Соселиа (Грузия), *0000000*, 2012. Как видно из списка, видеопрограмма показала спектр разнообразных дискурсивных практик известных художников постсоветского пространства во временной перспективе с 1998 до 2012. Кроме видеопрограммы, в пространство выставки были внедрены арт-объекты, выполненные мастерами контемпорари арт-региона в разные годы. Так здесь были такие ставшие уже классикой Центрально-Азиатского искусства объекты, как *Инкубатор каламбуров* (1996) Елены и Виктора Воробьевых; фото из серии

Nomoremosquitos (2001) Александра Угая; фото-серия *Документируя архитектуру* (2009) Медера Ахметова; серия плакатов *Кыргызстан* (2009) Чингиза Айдарова и Дмитрия Петровского; перформанс *Трансдиалог с Винсентом Ван Гогом* (1999) Асхата Ахмедьярова и фотодокументация акции *Переименование улицы* (2005) белорусских художников из группы «1+1=1» (Антонина Слободчикова, Михаил Гулин).

В результате выставка в Депо явилась целостным высказыванием, вобравшим в себя и само здание центрального ангара и артефакты молодых художников, увлечённо освоивших всё огромное пространство от крыши до технических траншей и экскурс в историю современного искусства постсоветского пространства (рис. 1).



Рисунок 1 – Школа Художественного Жеста, 2016, общий вид. Трамвайное депо, Алматы. Фото из архива ШХЖ

Во взаимодействии с пространством выставки – депо авторы хотели избежать гламура и высокопарности, попытались осмыслить пространство, похожее одновременно на развалины некоего храма труда и на остов кокона, вырвавшейся на свободу бабочки. Здесь была важна метафора нового движения, которое возникает на старых рельсах уже неработающего депо. В течение полумесяца депо служило магнитом для всех неравнодушных алматинцев, любящих свой город и его художников.

У проекта *Школа Художественного Жеста* есть несколько положительных эффектов, кроме собственно самой выставки. Во-первых, проект выявил целую когорту молодых, пассио-

нарных, жадных к учению, смелых и умных художников. Все они обладают качеством новизны как в силу своего возраста и поколения, так и в силу нового взгляда на мир. Ценно ещё и то, что все они хорошо владеют навыками классической школы рисования, наряду с абсолютно лёгким переключением на медийные технологии, а также могут связать воедино контексты реальных событий, что позволяет им производить осмысленные и артикулированные в разных медиумах жесты, адекватно отражающие жизнь. Во-вторых, дислокация выставки в помещении закрытого предприятия предвосхитила объявленный акиматом Алматы конкурс на реконструкцию депо в качестве культурного

пространства. Экспозиция ШХЖ убедительно доказала возможности помещения для экспонирования нового искусства. И в-третьих, Школа позволила воплотить давнюю мечту художников 1990-х и 2000-х – соединить старое и но-

вое поколения и восстановить преемственность художественного сообщества современного искусства Центральной Азии – важного культурного феномена не только регионального, но и международного значения.

Литература

- 1 Фуко М. Археология знания: пер. с фр. / общ. ред. Бр.Левченко. – Киев: Ника-Центр, 1996. – С. 24.
- 2 Гройс Б. Акция «PussyRiot» как социальная скульптура. /<https://openuni.io/course/1/lesson/14/material/150/> (дата обращения 22.09.2016)
- 3 https://en.wikipedia.org/wiki/Lifelong_learning (дата обращения 22.09.2016)
- 4 Делёз Ж. Логика смысла / Делёз Ж., Фуко М. Логика смысла. Theatrum Philosophicum. – М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – С. 87-88.

References

- 1 Fuko M. Arheologija znaniya: Per. s fr./Obshh. red. Br.Levchenko. – Kiev: Nika-Centr, 1996. – S. 24.
- 2 Grojs B. Akcija «PussyRiot» kak social'naja skul'ptura. /<https://openuni.io/course/1/lesson/14/material/150/> (data obrashhenija 22.09.2016)
- 3 https://en.wikipedia.org/wiki/Lifelong_learning (data obrashhenija 22.09.2016)
- 4 Deljoz Zh. Logika smysla // Deljoz Zh., Fuko M. Logika smysla. Theatrum Philosophicum. – M.: Raritet, Ekaterinburg: Delovaja kniga, 1998. – S. 87-88.

Театр – көрерменнің тіпті түсінде көрмеген не армандамаған ойларының орындалатын орны.

Петер Цадек

Егер қоғамда жара болып жатса, оны театр емдеуге, не «бәрі жақсы болады» деп сендіруге тиісті емес, театр сол жақты саусағымен нұсқап көрсетуі керек. Сонда ғана қоғам алдындағы парызы өтеледі.

Михаэль Тальхаймер

Умирзакова Л.А.,
Малғараева З.Б.

**Феномены фетишизма и
мифологии между прошлым и
настоящим**

Umirzakova L.A.,
Malgaraeva Z.B.

**Phenomenas of fetishism and
mythology between past and
present**

Өмірзақова Л.А.,
Малғараева З.Б.

**Өткен және қазіргі арасындағы
фетишизм мен мифология
феномендері**

В современном знании вообще, социогуманитарном знании в частности, формируются не только новые представления о бытии, но и происходят значительные модификации в теории познавательных процессов, методологии, идет активный поиск объяснительного потенциала теорий, преодолевается былая «ограниченность» гносеологических представлений. Поэтому не случайно доминирующим становится сравнительно-исторический метод научного анализа. В статье рассматриваются такие феномены культуры, как фетиш и миф, которые, трансформируясь и принимая новые формы, выполняют конкретную социально-практическую функцию.

Ключевые слова: фетишизм, миф, тотемизм, архаика, современность, культура.

In today's knowledge, especially in socio-humanitarian, formed not only new conception about being, but also significant modifications in theory of cognitive processes, metrology, there is an active search for explanatory potential of theories, old «limitation» of epistemological ideas are overcoming. That's why comparative-historical method of scientific analysis become the dominant.

The article considers such cultural phenomenas as fetish and myth, which transforms and taking new form, performing particular social and practical function.

Key words: fetishism, myth, totemism, archaic, modernity, culture.

Жалпы қазіргі білім жүйесінде, әсіресе социогуманитарлық білім саласында болмыс туралы жаңа көзқарас қана емес, сонымен қатар таным теориясында да елеулі өзгерістер болуда, теорияларды түсіндірудің әдіснамасын белсенді іздеу, қалыптасқан өткен гносеологиялық түсіндірмелерді жаңадан қарастыру. Сондықтан ғылыми талдаудың салыстырмалы-тарихи әдісі үстем болып отыр.

Мақалада фетиш және миф сияқты мәдениет феномендері қарастырылады, олар өзгеріп, жаңа формаға ие болып, нақты әлеуметтік-тәжірибелік қызметін атқарады.

Түйін сөздер: фетишизм, аңыз, тотемизм, архаика, қазіргі заман, мәдениет.

ФЕНОМЕНЫ ФЕТИШИЗМА И МИФОЛОГИИ МЕЖДУ ПРОШЛЫМ И НАСТОЯЩИМ

В общественном сознании происходят качественные изменения в осмыслении духовных процессов современного мира, идет пересмотр многих научных позиций, по-новому оцениваются устоявшиеся концепции и теории. Прежде всего, необходимо отметить постоянный интерес ко всему многообразию оттенков человеческого познания.

Теоретико-познавательная мысль каждой эпохи, будучи преемницей всех предыдущих основных ее направлений, но развиваясь на качественно ином уровне, определяет свой предмет исследования, другой круг интересов, вырабатывает собственный язык описания и объяснения явлений окружающей действительности, образуя тем самым новую культурно-историческую целостность. В этой связи актуальная задача современной теории познания заключается не только в теоретическом осмыслении феноменов понимания мира нашими предшественниками, но и в том, чтобы адекватно и ясно показать некоторые содержательные и логические параллели, раскрыть онтологические структуры и механизмы знания, продемонстрировать предметную объемность и плюрализм концепций познания и осмысления мира. Исходя из сказанного, показательна трансформация взглядов на природу, сущность и функции фетиша и мифа.

Фетишизм – одна из самых ранних форм культуры. Феномен фетишизма в истории культуры имеет глубокие корни. Нельзя, однако, полагать, что, появившись в момент становления культуры, фетиш остается неизменным на протяжении тысячелетий. Соответственно изменениям фетишей меняются и мифы, которые для фетишей являются способом существования. В анализе архаического общества и общества современного можно проследить трансформацию фетишизма, которая обусловлена изменением самой культуры.

Прежде чем обратиться к фетишам и изменениям, которые они претерпевают, по-видимому, необходимо уделить внимание собственно культуре. Культура начинается тогда, когда человек начинает выделять себя из природы, заботясь об улучшении внешних условий своего существования, вначале преобразуя природный материал, а далее, создавая не просто приспособленные, а новые, не существующие в природе предметы. Пер-

воначальная локальность культур предопределена замкнутостью появившихся общностей. В дальнейшем локальность преодолевается их взаимным проникновением в друг друга и взаимным влиянием. Культура из способа выделения и обособления превращается в условие объединения. Культуру нельзя представлять дискретным явлением, как это пытаются сделать некоторые философы [1]. Не может появиться сначала «современный мир», а затем на его основе культура, так как «современный мир», как и «архаический мир», и прочие миры, – все это культурный феномен. А ставить вопрос о субординации – значит заблуждаться. Культура, переживая моменты, не умирает, а изменяется, сохраняя накопленное положительное и, приспосабливая архаическое (в данном случае речь идет не о вещах, предметах, фактах, а о принципах), к новым условиям. Таким архаическим, приспособленным к новым условиям принципом является фетишизм, сохраняющийся до сегодняшнего дня, с той лишь разницей, что меняются объекты фетишизации и мифы, в центре которых данные объекты.

Мифология и фетишии в пределах архаического общества

Для архаического человека фетиш необходим, как условие освоения мира. Результатом такого освоения является не только наличие фетиша, но и миф об этом фетише (его, фетиша, «биография»). Архаический фетишизм был следствием осознания несвободности и ограниченных возможностей человека, а также результатом наделения магическими свойствами не столько действий человека, сколько предметов, вовлеченных в магическую деятельность.

В системе архаического сознания магия, тотем, фетиш – явления одного порядка, формирующие религию, а на более позднем этапе – собственно религия. Фетиши сопутствуют магии и тотемизму. Фетишизм способствовал превращению магии «из иллюзорного образа мыслей о человеческой деятельности в иллюзорный взгляд на объективный мир» [2].

Тотемизм – осознание человеком своего единства, своего родства с природой и, прежде всего, с животным и растительным миром – значительно расширил познавательную активность древних людей, ускорил развитие производственной деятельности, способствовал осознанию необходимости регулировать численность промысловых животных, растений, а также численность родового коллектива, породил всевозможные способы этого регулирования, в том числе и обрядовые.

Например, основой искусства древних саков, обитавших преимущественно в Южном Казахстане, был звериный стиль, довольно широко распространенный во всей Средней Азии и Южной Сибири. Суть данного стиля, как показал ее исследователь М. Орынбеков, заключалась в том, что воспевались боевые животные-тотемы, от которых вели свое происхождение племя или род. Чаще всего это были волки, изображениями которых кочевники-саки обычно украшали мечи, кинжалы, конскую сбрую, колчаны, знамена. Наряду с волками изображались также тигры, кабаны, орлы, лоси и даже такие далеко не боевые животные, как зайцы, маралы, сайгаки, что свидетельствует о большом разнообразии племенных знаков.

Племена, как будто ведущие происхождение от волка, верили в его сакральную сущность, одевались в его шкуры, заимствовали его боевые манеры и способы охоты, носили амулеты – волчьи клыки и вели себя отважно.

По мере распространения кочевого образа жизни особое обожествление, помимо волка, получил конь. Он воспринимался как животное, имеющее отношение к солнцу, свету, небу и одновременно относящееся к подземному миру, поскольку его хоронили вместе с владельцем. Конь становился существом, внушающим страх вместе со своим всадником [3]. Его обожествление приняло внушительные размеры не только среди кочевников, но и народов Запада.

Обряды, передаваемые поколениям, несли знания о местах обитания и способах размножения животных, об их повадках, о времени запретов и разрешения на охоту, о вегетативном периоде в жизни растений, способах приготовления из них пищи.

Тотемизм переставил акценты с описания мира на его причинное объяснение, а, значит, потребовалась классификация. Тотемические классификации приобрели универсальный характер, охватили все доступные наблюдению явления природы, все стороны человеческой жизни, но они невозможны без абстрагирующей деятельности сознания, которая, естественно, получает дальнейшее развитие. Очевидно, тотемизм положил начало исчислению предметов и простейшим арифметическим действиям.

Фетиш, как и тотем, является неким целым, способствующим идентификации члена общности. Тотем, который мог быть и животным и растением (а мог быть и каким-то другим природным явлением), берет начало из основного рода деятельности людей – охоты (а далее

земледелия – культивирования определенного вида растений, который впоследствии мог стать тотемом общины). Тотемом становится только то животное (растение), которое находится в поле деятельности человека. Охотясь на определенное животное, человек выполняет ритуал, который заключается в облачении в шкуру животного и имитации движения животного; тем самым охотник становится как бы тождественным животному. Снимается же это тождество со снятием шкуры и прекращением танца. Если человек может стать животным, следовательно, животное тоже может стать человеком. Это тождество не временное, а постоянное и естественное. В таком традиционном обществе человек еще не выделяет себя из природы. Животному, которое было основным объектом охоты у людей общины, находилось обозначение. С обозначением (словом) животное выделяется, а вместе с животным выделяется и группа людей, которая на это животное охотится и его поедает; таким образом, группа становится общностью. Обозначение животного, естественно, становилось именем общности, а само животное – тотемом, от которого общность берет начало. В тотеме нет степеней родства, так как он не выражает отношения одного члена рода к другому, а составляет фундамент идентичности всех членов рода.

«В отличие от фетиша, – по словам Дж. Фрезера, – тотемом никогда не является изолированный, единичный объект, но всегда класс объектов, обычно вид животных или растений, и очень редко класс искусственных объектов» [4]. Многие исследователи в этой области придерживаются такого же мнения.

Особенно хотелось бы остановиться на вопросе о стадиях тотемизма. Первоначально возникший тотемизм не предполагал в себе еще табуирования отношений внутри общности. Он выполнял функцию объединения членов рода и позволял поедание своего тотема, вступление в брак между членами одного тотема. С выделением тотема вовсе необязательно появляется экзогамия. Это время предшествует появлению рода. Такая точка зрения обоснована Г. Спенсером и Ф. Гилленом. С течением времени тотем начинает обрастать тотемистическими воззрениями. Появляется мифология, связанная с тотемом, складываются определенные традиции, а вместе с этими традициями возникают табу. Например, и в казахском быту с тотемизмом непосредственно связана и система запретов – табу. Многие из них объясняются почитанием живот-

ных или страхом перед грозными силами природы. Считалось, например, что нельзя убивать белую змею или сову, иначе будет несчастье; нельзя называть волка по имени, чтобы не напал на стадо; нельзя стрелять в лебедей, потому что они – цари птиц; нельзя наступать на кости животных и т.п.

И уже следствием табуирования является экзогамия, вместе с которой появляется первая, упорядоченная имманентно, родовая община с зачатками моральных норм. На этой ступени развития человека тотемизм представляет форму осознания: 1) отличия от остальных человеческих общностей; 2) единства коллектива, в котором действие табу (норм) распространяется на членов коллектива. «В этих традиционных обществах, – по мнению А.П. Огурцова – существовало множество ограничений и запретов, обеспечивающих стабильность жизни общины и каждого ее члена» [5].

Культура архаического общества предстает перед современным исследователем как извращенный мир, так как он (исследователь) подходит к этому анализу с точки зрения своего времени; поэтому он отказывает этому традиционному обществу в «рациональном смысле». Однако для носителей изучаемого типа культуры не важно, как его оценивают, для него такой способ организации культуры естественен (такой эффект наблюдается и в современном мире, когда «чужак» попадает в сложившуюся систему традиционных отношений: европеец в восточной культуре, абориген в европейской цивилизации и т.п.).

Архаическое сознание не различает знак и значение, символ и смысл; они для него совпадают. «Смысл всегда дан в чувственно-конкретном». Говоря словами Эванса-Причарда Э., английского этнографа, архаическое общество «всегда мыслит разумно в идиомах своих верований, но их мысль не способна выйти за пределы этих верований или пойти против них, так как у них нет иной идиомы, которой они не могли бы выражать свои мысли».

По-видимому, является спорным мнение Ю. Смирнова, что «символическая практическая деятельность была вызвана к жизни бессилием практической деятельности. Символический образ практической деятельности возник как иллюзорное практическое восполнение бессилия реального образа практической деятельности. Он появляется как паразит на теле живой человеческой практики. Отнимая время и силы, необходимые для реальной деятельности, паразити-

ческий, иллюзорный образ действия, начиная с самого момента своего возникновения, наносил ущерб развитию живой, реальной практической человеческой деятельности» [6]. Возможно, «символическая практическая деятельность» является все-таки «реальной», а «символический образ» – не «паразит на теле живой человеческой практики», а ее результат, и, следовательно, «время и силы» идут на постижение окружающей действительности. Это аналогично игре ребенка, который, играя, осуществляя символическую деятельность, постигает мир, в который он пришел, и его игра становится уже не символической, а реальной.

Архаический человек зависел от множества случайностей. Эти случайности имели как положительное, так и отрицательное значение. Необычным случайным явлениям приписывалось магическое действие. Объяснению случайности не поддаются, потому человек испытывал к ним страх, а связаны эти случайности с человеческой деятельностью. Впоследствии, магическое проецировалось на предметы и явления.

Появился новый вид веры (отличный от веры в приметы) – фетишизм, предполагавший наличие магических свойств у предметов и явлений внешнего мира. Фетиши были, как отрицательными (например, труп, от которого неявно передавались болезни, поэтому он, и все, что с ним связано, было табу), так и положительными (животное-тотем, который сопутствовал всякой деятельности). Фетиши продолжают жить даже у цивилизованных народов, следуя привычке, которая еще называется традицией.

Особенность архаического фетишизма заключена в том, что такой тип культуры не предполагает сакрализации фетишей. Примеры этому утверждению можно найти в работе французского ученого Шарля де Бросса «О фетишизме»: «Вот факт, который удостоверяют люди, проводившие годы среди дикарей: они гораздо чаще обращаются к своим фетишам не делать им зла, нежели с благодарностью за полученное благодеяние». Более того, фетиши, которые не помогали человеку, низвергались с «пьедестала» и заменялись другими [7]. Для более позднего цивилизованного общества отсутствие трепета к фетишу (предмету культа) Ш. де Бросс приводит пример с императором Августинем, который хотел наказать Нептуна за свое поражение. «Он взирал на него, как на подлинное божество и как на своевольного виновника его поражения. ...Каким безумным должен быть

человек, вообразивший, что он может наказать бога. ...Какая вопиющая непоследовательность иметь подобное намерение, когда действительно веришь в реальность своего божества. Нет такого безрассудства, которое не могло бы уместиться даже в голове мудрого человека».

В архаических обществах, как и в древние времена, так и сейчас, фетишизировались не только предметы, явления природы, но также статус и положение в коллективе. Такая фетишизация была связана с определенными ритуалами. Подробнее об этом сказано у известного английского этнографа, социолога и фольклориста В. Тэрнера в его книге «Символ и ритуал», где такое положение носит название «сила (власть) слабого» или «постоянно или временно сакральные свойства низкого статуса положения». К таковым относится: положение шута, юродивого, ребенка и т.п. Более того, доказательством фетишизации такого статуса является следующее. Когда осуществляется «ритуал перемены статуса» (по В. Тэрнеру); посвящаемый, чтобы получить большую власть, должен попасть под власть «постоянно слабых» (или побывать в их шкуре). Здесь наблюдается противоположность «лиминальности сильных» и «лиминальности слабых». Фетишизм заключается в том, что статус «лиминальности сильного и слабого делает неофита «посвященным», а порог, пройденный им от низкого к высокому, – залог и оправдание всей деятельности в период власти. Лиминальность, по Тэрнеру, – пороховость, которую не следует путать с маргинальностью. Лиминальность времени, порой даже искусственна [8].

Таким образом, можно отметить, что фетишизм способствует, как и тотемизм, идентификации члена общности, а затем – на более высокой ступени – и рода. В этом случае фетиш, как и тотем, является неким целым, которое имеет свою историю (миф). Миф о фетишизируемых объектах и тотеме воспринимается как жизнеописание общности. Вплетаясь в тело культуры, фетиш способствовал социализации архаического человека и постижению природы. Посредством фетиша, тотема и табу регулируются отношения внутри рода. Берущий начало из магии, фетиш выполняет защитную функцию, но при этом не сакрализуется, проявляя свою феноменальность.

Новые фетиши и новая мифология в современной культуре

Для того чтобы фетиши существовали, рациональных доказательств не требуется.

Какие бы изменения культура не претерпевала, фетишизм сохраняется как принцип до сегодняшнего дня, меняются только объекты фетишизации. Фетишизация заключается в наделянии предмета (явления) свойствами, которые ему не присущи. Или более точно (по А. Огурцову) – отождествление общественных функций и естественных свойств предмета. Это же наблюдается и в современном тоталитарном государстве, где все граждане «уравниваются», а затем некоторые из них посвящаются в вожди [9]. Из этого вытекает следующее: в процессе фетишизации происходит овещнение человеческих отношений, которое проявляется не только в опредмечивании, но также в персонификации (культ личности), мистификации слов.

Условием появления и существования фетишей и фетишистского сознания является двойственный характер явлений, вовлеченных в сферу человеческих интересов. Между видимостью и сущностью существует определенная дистанция. Если бы сущность и явления совпадали, наука была бы не нужна (как это было в архаическом обществе до появления науки, когда для автохтона знак и значение совпадали). Там, где дистанция переходит в противоречие между видимостью (явление) и сущностью, видимость приобретает иррациональный характер.

Предмет (явление), будучи фетишем, воплощает в себе некоторые свойства, которые для него не характерны, но представлены человеком. Следовательно, они идеальны по своей природе, однако для человека реальны как некая сила. Здесь в некотором смысле действует закон, который Э. Кассирер назвал законом нивелирования и растворения специфических отличий. «Каждая часть эквивалентна целому, каждый экземпляр – виду или роду как таковому. Каждая часть не только репрезентирует целое, а индивид или вид – род, но он ими не является. Тот, кто управляет какой-либо частью целого, получает в магическом смысле власть над целым» [10].

Человек не оставил себе возможности увидеть сущность за явным, подкрепляя явное мифами, вуалируя человеческие отношения вещными отношениями, которые абсолютизируются. Все это обставляется новыми ритуалами. Сегодня в нашем обществе обозначилась потребность в формировании рынка, основу которого должны составлять отношения между товаропроизводителями. Однако в основу рынка, в действительности, положены отношения между товарами, никем не созданными, а, следовательно, вместо реального рынка появ-

ляется суррогат: псевдорынок со всеми вытекающими последствиями.

Ярким примером вышеуказанному является современная реклама – современная мифология рынка, которая создает фетиши, базируясь в первую очередь на инстинктах (тот или иной товар является отличительной особенностью некоторой группы людей, использующих этот предмет; всякий, приобретающий такой предмет, становится членом указанной группы). Ставка делается не на полезность, а на принадлежность к группе, приобщиться к которой можно, приобретая предмет. Интересно, что виды и подвиды фетишизма создает не наука, а жизнь. Так, появился такой вид фетишизма, как «яблочный фетишизм». Такой термин закрепился среди фанатов фирмы «Apple», выпускающей цифровую технику. Кроме этого, сейчас стремление людей наделять вещи особым смыслом используют в свою пользу «умелые» маркетологи. Так, iPhone можно назвать своеобразным фетишем. Счастливый обладатель боготворит Вещь, считает дни до выхода новой модели и скупает фирменные аксессуары, а корпорация Apple тем временем зарабатывает миллионы и изобретает новые фетиши [11].

Современная культура активно оперирует словами-фетишами типа: «судьбоносные государственные решения», «демократическое государство», «авторитарная система». С системой связано очень много, она обеспечивает, освобождает от ответственности (все равно, что нож дикаря, запятнавший себя кровью священного животного и понесший за это наказание, – утоплен в море). Слова-фетиши гипнотизируют человеческую мысль, не дают критически к ним отнестись, а, следовательно, критически отнестись к самому себе.

Сознание символично, а всякий символ несет в себе информацию. Но символ не может и не должен отождествляться с самым лежащим вне его бытием. Если бы предмет фетишизации рассматривался как символ иного, то мы бы имели дело только с явлением идеального уровня. Но когда предмет со всей его грубой чувственно-воспринимаемой телесностью отождествляется с иным, наблюдается вытеснение отношения идеального и реального псевдо-реальным, и фетиш предстает в своем чистом виде, тогда как в первом случае фиксируется только процесс символизации. Трудность различения фетиша и символа заключается во включенности сознания, обращенного к ним, в культурную систему, где они появляются, развиваются и реализуют-

ся. Только находясь вне данного культурного пространства и времени, можно определить фетишистское в символе. Такое определение, чаще всего *postfactum*, и весьма редко факт для мыслителя, который имеет возможность вырвать себя из данной культурной почвы.

В век тотальной информации человек не только успевает, но и, как правило, не может различить положительное и отрицательное, то есть полярные противоположности. С полным правом появляются теории «исчезновения реальности» Ж. Бодрийара или «ускользающего смысла» Кубачека. «В политике смешалось «левое» и «правое», – писал Ж. Бодрийар, – в средствах массовых коммуникаций – истина и ложь, в мире предметов – полезность и бесполезность, а природа и культура сливаются на уровне сигнификации. Великие гуманистические критерии стерлись в нашей системе образов и знаков». Наблюдается процесс отчуждения результатов теоретической деятельности. Это отчуждение выражает противоречия современного общества, где мистификации еще сложнее, так как они связаны с явлениями, еще более удаленными от сущности общества.

Попытки самоидентифицировать себя приводят человека к парадоксам: он не может оценить себя и свою культуру.

Для культур Запада и Востока общей является маргинализация человека, которая, в отличие

от лиминальности (о которой говорилось выше), является не временным, а постоянным. А.К. Якимович определяет маргинала как человека, утратившего ясное чувство своей идентичности [12]. Символы, которым поклоняется маргинал, т.е. фетиши, «надерганы» из разных культур, на границах коих он пребывает, и потому эти символы-фетиши еще более абсурдны (как абсурдны парламенты без конституции, назначенные мэры и т.п.).

В современную эпоху нет предпосылок для преодоления фетишистского сознания. Для общественной психологии фетиши выполняют защитную и компенсаторную функцию, а миф – это не обязательно история о фетишизируемом объекте, роль мифа выполняет слово, нагруженное определенным смыслом.

В литературе о фетишизме часто ставится вопрос о преодолении фетишистского сознания. Необходимость в преодолении существует, но нет возможности, так как объекты фетишизации меняются, а само явление остается, кочует с одного материального тела на другое. Это изменение «тела» или места фетишизации зависит от того, какие отношения в обществе складываются.

Когда предмет обретает значение «внешнего знака» иного, воспринимаемого только как символ этого иного, то «сознание делает шаг вперед к уразумению сути дела» [13], к преодолению фетишистского сознания.

Литература

- 1 Сербенко Н.И., Соколов А.Э. Кризис культуры как исторический феномен // *Философские науки*. – 1990. – №7. – С. 37-47.
- 2 Семенов Ю.И. Как возникло человечество. – М., 1966. – С. 336.
- 3 Орынбеков М.С. Предфилософия протоказахов. – Алматы: Онер, 1994. – С. 28-30.
- 4 Фрэзер Дж. Золотая ветвь. – М., 1989. – С. 243.
- 5 Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. – М., 1988. – С. 14.
- 6 Семенов Ю.И. Как возникло человечество. – М., 1966. – С. 358.
- 7 Ш. де Бросс. О фетишизме. – М., 1977. – С.98.
- 8 Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. – 277 с.
- 9 Огурцов А. Фетишизм // *Философская энциклопедия*. – М., 1966. – Т. 5. – С. 324.
- 10 Кассирер Э. Сила метафоры // *Теория метафоры*. – М., 1990. – С. 38.
- 11 Посыпанова О.С. Экономическая психология: психологические аспекты поведения потребителей: монография. – Калуга: изд-во КГУ им. К.Э. Циолковского, 2012. – 296 с.
- 12 Якимович А.К. Тоталитаризм и независимая культура // *Вопросы философии*. – 1991. – №11. – С. 17-23.
- 13 Ильенков Э.В. Диалектика идеального // *Искусство и коммунистический идеал*. – М., 1984. – С. 35.

References

- 1 Serbenko N.I., Sokolov A.E. The crisis of culture as a historical phenomenon // *Philosophical Sciences*, 1990. – №7. – P.37-47.
- 2 Semenov Y. How did mankind. – M., 1966. – P.336

- 3 Orynbekov M.S. Predfilosofiya proto. – Almaty: Öner. 1994. – P. 28-30.
- 4 Fraser J. The Golden Bough. – M., 1989. – P. 243.
- 5 Ogurtsov A.P. The disciplinary structure of science. – M., 1988. – P.14.
- 6 Semenov Y. How did mankind. – M., 1966. – P.358.
- 7 Charles de Brosses. About fetishism. – M., 1977. – P.98.
- 8 Turner B. Symbol and ritual. –M .: Nauka, 1983 – 277 p.
- 9 Ogurtsov A. Fetishism // Philosophical Encyclopedia. – M., 1966. V.5. – P. 324.
- 10 Cassirer E. Strength metaphor // The theory of metaphor. – M., 1990. – P. 38.
- 11 Posypanova O.S. Economic Psychology: psychological aspects of consumer behavior. Monograph. – Kaluga: Izd Sh. KE Tsiolkovsky, 2012. – 296 p.
- 12 Jakimovich A.K. Totalitarianism and independent culture // Problems of Philosophy. – 1991. №11. –P.17-23.
- 13 Ilyenkov E.V. Dialectics of the ideal // Art and the communist ideal. – M., 1984. – P. 35.

3-бөлім
САЯСАТТАНУ

Раздел 3
ПОЛИТОЛОГИЯ

Section 3
POLITICAL SCIENCE

Абдигалиева Г.К.,
Турабекова Б.Б.

**Политические ценности как
фактор социально-
политической интеграции**

В статье рассмотрена проблема ценностей, ее теоретическая значимость и практическая реализация в различных сферах общества. Дана классификация ценностей, определена особенность политических ценностей. Выявлена основа формирования политических ценностей, которая является системой предпочтений как совокупность элементов группового сознания и служит существенным фактором, определяющим условия инициирования, детерминации всего политического процесса.

Ключевые слова: политические ценности, мировоззренческие установки, политический диалог, политическое сознание, политические потребности, политические интересы.

Abdigaliyeva G.K.,
Turabekova B.B.

**Political values as a factor of
social and political integration**

The article considers the problem of values, its theoretical significance and practical implementation in the various spheres of society. The article includes classification of values and defines feature of political values.

The author revealed the basis for the formation of political values, the system of preferences as a set of elements of group consciousness, which is a significant factor in determining the initiation conditions, the determination of the entire political process.

Key words: political values, political dialogue, political consciousness, the political needs and political interests.

Әбдіғалиева Г.Қ.,
Турабекова Б.Б.

**Саяси құндылықтар
әлеуметтік-саяси
интеграциялану факторы
ретінде**

Мақалада құндылықтар мәселесі, оның теориялық маңыздылығы мен қоғам өмірінің түрлі салаларында жүзеге асырылу аспектілері қарастырылған. Мақалада құндылықтардың жіктелуі беріліп, саяси құндылықтар ерекшелігі айқындалған. Топтық сананың элементтер жиынтығы ретінде жүйенің басым таңдауынан туындайтын саяси құндылықтарды қалыптастыру негіздері анықталып, барлық саяси үдерістердің себеп-салдарлық шарттарын айқындайтын маңызды фактор ретінде қызмет ететіндігі көрсетілген.

Түйін сөздер: саяси құндылықтар, дүниетанымдық ұстанымдар, саяси сұхбат, саяси сана, саяси қажеттіліктер, саяси қызығушылықтар.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ КАК ФАКТОР СОЦИАЛЬНО- ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ

Современный мир характеризуется небывало быстрым изменением ценностей, крушением многих традиционных представлений, обесцениванием многого из того, что ранее считалось незыблемым, и наоборот, многие процессы и явления приобрели возросшую ценность. XX век переоценил и уничтожил многое из того, что ранее считалось незыблемым и ценным в предшествующих столетиях, обострил ценностный раскол в обществе, которое состоит из множества уникальных индивидов, различных рас и народов, социальных слоев и государств, имеющих свои ценностные ориентации, нередко противостоящие друг другу.

Социальные изменения, произошедшие в казахстанском обществе, повлияли на трансформацию системы ценностей и приоритетов современного человека. Процессы реформирования в первую очередь коснулись социально-политической, экономической, культурной подсистем общества, т.к. они обеспечивают удовлетворение базовых потребностей человека. В настоящее время особую значимость для прогнозирования прогрессивного развития казахстанского общества приобретает проблема изучения динамики и особенностей процесса социокультурных, политических ценностных ориентаций общества и личности. Процесс рассмотрения данной проблемы в настоящее время не только чрезвычайно сложен, но и актуален, это объясняется ускоряющейся динамикой общественного развития и различными взглядами на происходящие события. Изменение социальной системы, социальной структуры общества, политические, экономические реформы повлияли на то, что система потребностей и способы их удовлетворения не соответствуют друг другу, и вследствие чего имеющийся человеческий капитал не смог в достаточно короткие сроки пересмотреть свои ценности и взгляды.

Ценность – это важнейший компонент человеческой культуры наряду с нормами и идеалами, общепринятыми убеждениями относительно целей, к которым человек должен стремиться [1]. Духовные ценности составляют основу нравственных принципов. Культура, прежде всего через язык, система норм, идеалов, значений и символов, задает человеку определенный способ ви-

дения и узнавания мира, созидания определенных форм жизнедеятельности в нем [2].

Некоторые исследователи ценности связывают с интересами и потребностями. Например, Здравомыслов А.Г. считает, что духовные стремления, идеалы, принципы, нормы нравственности относятся не столько к сфере действия интересов, сколько к области ценностей. Стимулы и причины человеческой деятельности получают здесь дальнейшее развитие: потребности, преобразованные в интересы, в свою очередь, превращаются в ценности. Здравомыслов А.Г. утверждает, что между потребностями, интересами и ценностями существует обратная связь. Духовные ценности и нравственные нормы воздействуют на социальные интересы. В свою очередь, интересы воздействуют на потребности, на развитие производства и социально-экономических отношений. Таким образом, «ценности – это обособившиеся в ходе развития самой истории благодаря разделению труда в сфере духовного производства интересы» [3, 166].

В.П. Тугаринов, опираясь на исследования предшественников по этому вопросу и свои собственные, сформулировал общее понятие ценностей: «Ценности суть предметы, явления и их свойства, которые нужны членам определенного общества или класса или отдельной личности в качестве средств удовлетворения их потребностей и интересов, а также идеи и побуждения в качестве нормы, цели или идеала» [4].

Дробницкий О.Г. выделяет два аспекта, в которых проблема ценности обычно предстает перед человеком. Во-первых, за явлениями ценности часто скрывается проблема личности и общества, проблема включения жизнедеятельности индивида и движение социального целого. Правовые, моральные, эстетические и другие представления по отношению к отдельному индивиду часто играют роль готовых формул, служащих ориентиром в социальной действительности и определенным образом влияющих на его поведение. Такую же роль могут выполнять и ценностные характеристики предметов, производимых человеком или вовлекаемых в сферу его жизнедеятельности. Выступая перед человеком в своем социальном, моральном, эстетическом значении как объекты различных потребностей, т.е. как материальные и духовные блага, эти предметы служат индивиду как бы зеркалом, в котором отражается его собственная общественная природа. Делая их объектами своих интересов, индивид соответствующим образом направляет свою деятельность.

Второй аспект, в котором возникает проблема ценности – это отношение массового сознания к объективным законам исторического процесса, та форма, в которой общественное сознание отражает объективные тенденции исторического развития. В общественных идеалах, в понятиях добра и зла, справедливости и несправедливости массовое сознание выражает свое отношение к существующей социальной действительности и противопоставляет ей некоторое общественное состояние, которое должно быть установлено. Таким образом, ценности – явления двойного рода: 1) ценностные характеристики предметов, когда эти предметы выступают перед человеком как обладающие значением; 2) ценностные представления, в которых присутствует предписательно-оценочный элемент. Таким образом, как считает Дробницкий О.Г., «ценность – это форма проявления определенного рода отношения между субъектом и объектом» или «предметная форма проявления социального отношения» [5, 33, 36].

В классификацию ценностей, основывающуюся на структуре общественных явлений, В.П. Тугаринов, наряду с материальными и духовными, включает социально-политические: общественный порядок, мир, безопасность, свободу, равенство, справедливость, человечность [6]. Выделяя бесконечное количество форм этих базовых ценностей, автор различает научно-социологический или «естественнонаучный» и ценностный подход в исследовании социально-политических явлений. При первом подходе, с его точки зрения, невозможно делать выбор между этими явлениями, ибо они, играя положительную или отрицательную роль в общественном развитии, или ту и другую вместе, не могут быть объективно оценены. Изучается лишь их роль и значение в определенный исторический период. Что касается ценностного подхода, то он позволяет производить выбор из множества социально-политических явлений исторического периода, отбирать те из них, которые нужны, полезны на данном этапе развития и элиминировать те, которые мешают, тормозят в достижении тех или иных общественных целей. При этом ценностное отношение никоим образом не отождествляется с моральным, ибо значение и функции первого выходят за границы второго.

Кроме материальных, духовных, социально-политических ценностей, В.П. Тугаринов выделяет ценности: наличные-экзистенциальные, целевые и нормативные. Первые – реально существуют, вторые задуманы как цели деятель-

ности и в большинстве случаев предполагают наличие правил, норм, идеалов и реализуются согласно этим нормам.

Эти классификации ценностей являются «открытыми», то есть могут быть дополнены новыми классификациями. Да, с одной стороны, ценности – это цели, идеи, мотивы, а с другой – ценности – это определенные средства, с помощью которых достигаются ожидаемые результаты, то есть они могут выступать как ценности сами в себе и как инструментальные ценности.

Воспроизводство данных рассуждений позволяет нам констатировать, что проблема ценностей имеет довольно сложный и, конечно же, дискуссионный характер. Ее разрешение возможно на стыке многих гуманитарных наук: философии, социологии, права, психологии, истории, политологии. Когда разговор касается политических ценностей, это отнюдь не означает, что приоритет в исследовании принадлежит политической социологии или политологии. Данные науки обязаны инициировать изыскания в сфере политических ценностей, обобщать исследования, резюмировать результаты для последующего анализа.

Иногда в литературе встречается мнение, что следует говорить не о политических ценностях, а о месте и роли ценностей в практической политике. Данное суждение выводится из соотношения морали и политики. То есть ценности в политической деятельности идентифицируются с моральными, которые лежат в основании поступков людей, занимающихся политикой [7]. Конечно, моральные или этические ценности влияют на действия отдельных политиков, на принимаемые ими решения. Политика с учетом данного фактора становится более гуманной и предсказуемой. Однако нас интересует проблема возникновения ценностей в политической практике, проблема причинной обусловленности, когда политическое значение ценностей изменяется и в процессе политической деятельности, и в действиях субъектов политики. Конкретный предмет становится ценностью не сам по себе, а оценивается с точки зрения определенного идеала или идеи конкретных свойств и особенностей данного типа предметов. В этой связи важной составляющей выступает система предпочтений-референций, в которой в реальности отражается социальная и политическая практика отдельного человека, общности, группы, класса, общества в целом, их интересы и потребности. Постоянно воспроизводящиеся предпочтения на протяжении какого-то временного отрезка

составляют основу ценностного положения любого социального или политического субъекта. В онтологическом аспекте они – предпочтения – основание системы ценностей. На пограничном пространстве дихотомии «онтология ценности – онтология политики» возможно выявление и описание политических ценностей как объективированных идей определенных социальных и политических явлений. Политические ценности возникают и функционируют в сознании человека, социальной группы как продукты духовной жизнедеятельности в виде соответствующих идей, целей, норм. Наличие так называемой «преференциальной детерминации» способствует тому, что каждая политическая ценность как бы вступает в многочисленные контакты и в силу этого обстоятельства подвергается «расщеплению» на два элемента – абстрактный и конкретный, которые на следующем этапе начинают производить соответствующие ценностные потребности субъектов. Система предпочтений как совокупность элементов группового сознания и как основа формирования политических ценностей является, таким образом, существенным фактором, определяющим условия инициирования, детерминации всего политического процесса.

Каждый политический процесс имеет свои предпочтения и тем самым находит свою ценностную нишу, которая становится важной составляющей во взаимодействии с подобными себе. Политические ценности и могут быть выявлены с помощью этого субъектного критерия, включающего предпочтения, которыми могут обладать социальные общности как организованные целостности. Например, правовое государство, о котором мы постоянно говорим, это, прежде всего идея, реализуемая в различных обществах по-разному, в зависимости от большого количества разнообразных условий и причин, отношений, действий, существующих социальных и политических институтов. Мы оцениваем то, что есть в реальности плюс конкретные особенности этих реальностей, их взаимосвязи. И в результате зачастую видим, как то, что мы сформулировали и охарактеризовали как политическую ценность, на практике выглядит совсем иначе и является деформированной ценностью. Один из польских авторов приводит следующий пример: «красота» – это ценность в первичном этом слова значении, а «красивые предметы» – вторичное значение – существует реально; но «красота» как таковая может существовать «реально» лишь как абстрактная идея [8].

В этом смысле политические ценности можно назвать идеями политических потребностей определенных субъектов, будь то человек или социальная группа, или политическая партия, или общество в целом. Политические идеи составляют основу действий политических субъектов, служат обоснованием этих действий. Например, программа какой-то партии – это лишь идеал, идея, к реализации которой она стремится путем завоевания власти. Политические ценности постоянно возникают, распространяются, функционируют определенный промежуток времени, растворяются, исчезают, снова возникают и т.д. То есть они функционируют в общественной структуре как идеи-ценности социальных групп, общностей, классов, их политических представительств. Система политических ценностей всегда выступает в виде совокупности ценностей какой-то социальной группы как организованной общественной силы. В этой связи возникает проблема гармонизации политических ценностей социальных групп и общества в целом. Таким образом, политические ценности – это идеи политических потребностей, выражающие отношение индивидов, социальных групп, классов, общества между собой.

Данный подход, разумеется, не является единственным при анализе политических ценностей. Он лишь показывает, что эта проблема весьма сложна. В литературе встречаются довольно упрощенные варианты ее исследования, сводящиеся иногда к перечислению категорий и понятий, входящих в политическую социологию или политологию. Редко встречается их содержательная характеристика. Можно предположить, что такая ситуация складывается и по причине разнообразных подходов к исследованию таких базовых социальных явлений, как: политика, политическая свобода, политическое согласие, политическое доверие, политический порядок, политический конфликт, политическая стабильность и др. Сказывается отсутствие методологических оснований в анализе политических институтов, процессов, политических ценностей. Вообще ценностный подход, видимо, должен занять соответствующее ему положение. В.П. Тугаринов, давая определение ценностей, делает акцент на таких категориях, как «идея», «идеал», «цель», «норма». Думается, что их обозначение свидетельствует о том, что он видел в этом перспективу использования дополнительных исследовательских приемов.

Ценности задают наиболее фундаментальные критерии отношения людей к политической

жизни, определяют их внутренние привязанности, приоритеты, позволяют отделять в политике существенное от несущественного, лежат в основе политических мотиваций, установок и ориентаций личности. В словаре по политологии политические ценности – это политические убеждения и цели индивидуума или общества, отражающие в их сознании устойчивую положительную значимость тех или иных смыслов, принципов и явлений и являющиеся ориентирами в мире политики. Политические ценности могут иметь идеологический и неидеологический (общечеловеческий) характер, формируясь на основе соотнесения социального и индивидуального опыта личности. Являясь по своей природе ключевым фактором социально-политической интеграции, целостная система политических ценностей придает общеобязательную значимость и наделяет соответствующими качествами апеллирующие к ее ценностям моральные нормы, служит началом, обеспечивающим целостность мировоззрения личности, а вместе с тем связующим личность и общество и гарантирующим нормальное функционирование современной политической системы. Конфликт политических ценностей, напротив, служит источником внутреннего неблагополучия политической системы общества и поводом для постоянного пересмотра базовых значений, придаваемых политическим явлениям. В политической жизни действует множество ценностных систем, создающих разнообразные политические движения. В странах, где политический диалог протекает в русле общепринятых доминирующих ценностей (США, Великобритания, Германия и др.), политический режим отличается устойчивостью, а экстремистские политические течения вытеснены на обочину политической жизни. Напротив, в странах, развитие которых оказывается сопряженным с фундаментальной трансформацией системы ценностей, политический процесс характеризуется острыми идеологическими и политическими конфликтами, а власть слабостью и неустойчивостью.

Большинство политических ценностей связано с идеями справедливого и разумного общественного устройства и механизмами его поддержания. Ценности политики и политических режимов историчны и в этом смысле относительны. Они отражают политическую зрелость и опыт общества. Скажем, в свое время монархия воплощала более высокие политические ценности по сравнению с ценностями родоплеменного строя, но сегодня говорить о монархических цен-

ностях всерьез уже не приходится, за исключением, может быть, исторических и эстетических. Однако существуют инварианты политического сознания, точнее сознаний. На базе каждого из них формируется определенный тип человека как «политического животного», партии как организованной группы однотипных «животных», и государственных режимов, как результат прихода к власти соответствующей политической партии и типа «политического животного». Таких типов политических сознаний можно выделить семь: тоталитаристское, консервативное, социалистическое (коммунистическое), либеральное, анархическое, демократическое и рабское. Первое и последнее взаимосвязаны, предполагают друг друга. Они не заключают в себе никакого позитива и потому не представляют никакой политической ценности. Консерватизм, как и остальные четыре типа сознаний, коренится в самой природе человека. В частности – в стремлении человека к самосохранению и удержанию в обществе того, что, по его мнению, уже на практике доказало свою способность служить этой цели, а именно, сложившегося положения вещей. Консерватором можно назвать такого человека, в котором доминирует стремление к сохранению существующего.

Политические ценности выражаются во мнениях, суждениях, позитивных ориентациях людей на различные объекты и состояния политического бытия; представления о наиболее важном и значимом в политике. В ценностях могут быть выражены предпочтения той или иной форме государственного устройства, тому или иному типу отношений между государством и индивидом, отражены желаемые представления о степени свободы личности, о справедливости и порядке. Появлению ценностных суждений в политической культуре общества предшествует позитивный опыт отдельных индивидов. Например, в рамках конкретной исторической ситуации власть начинает рассматриваться как ценность при условии, если она обеспечила решение каких-либо значимых для группы или для социума в целом задач. Со временем связь представлений с конкретной ситуацией утрачивается, но в массовом сознании сохраняется суждение о необходимости и целесообразности именно таким образом организованных властных отношений. Происходит это благодаря трансляции конкретного опыта в виде сказаний, суждений, которые становятся не просто пересказом исторического факта, а своеобразным толкованием складывающихся ценностных представлений.

Политические ценности укоренены в культуре общества наряду с нравственными, эстетическими, экономическими, социальными. В политических ценностях человек выражал свое стремление к более справедливому обществу, к эффективно организованному государству, прогрессу. В современном обществе представлено множество политических ценностей, нередко противоположных и взаимоисключающих друг друга, но они существуют, находят себе сторонников, развиваются и совершенствуются.

К числу основополагающих политических ценностей относятся:

- политические свободы;
- равенство;
- справедливость;
- права человека;
- демократия;
- политический плюрализм;
- толерантность;
- гражданственность;
- патриотизм и др.

Каждая из перечисленных ценностей представляет собой желательный для общества вариант разрешения какой-либо проблемы во взаимоотношениях индивида (группы) с государством. На практике формирование и утверждение политических ценностей не просто и не однозначно. Так, современные стандарты политических свобод, установленные в индустриальных странах, очень высоки. Они сложно воспринимаются другими частями мирового сообщества.

К тому же определенной части людей вообще свойственно «бегство от свободы» (Э. Фромм), предполагающей высокую ответственность личности. Люди предпочитают свободе безопасность и социальную защищенность; во имя этих, столь же реальных ценностей они нередко вручают свои судьбы более жестким режимам, ограничивающим их политические свободы, но сулящим (отчасти и обеспечивающим) известную политическую стабильность и защищенность. Наконец, к политической свободе надо «привыкнуть»: после длительного идейного и политического порабощения общества и личности свобода «в неограниченных размерах» «опьяняет» и вызывает неадекватные, деструктивные, разрушительные эффекты.

Чрезвычайно сложна ценность равенства. Н.А. Бердяев писал: «Свобода и равенство несовместимы. Свобода есть, прежде всего, право на неравенство. Равенство есть, прежде всего, посягательство на свободу, ограничение свободы». Всякий индивид стремится не только к успеху,

но и к достижению более высоких стандартов социального бытия по сравнению с окружающими (богатство, карьера, власть и др.). В современном государстве речь идет именно о политическом равенстве, которое устанавливается по трем основаниям:

- равенство всех граждан перед законом (политико-юридическое равенство);
- равенство объема гражданских и политических прав и свобод членов общества;
- равенство всех граждан в осуществлении права на участие в управлении государством.

Тем не менее, право на участие в управлении государством реализуется большинством населения только в процессе выборов. Повседневное политическое управление обществом осуществляется политическими элитами – группой компетентных профессионалов, для которых политика является профессией и формой повседневной трудовой деятельности.

В то же время деятельность политических элит стоит в определенном противоречии с ценностью демократии. Еще Платон утверждал, что, если с управлением государства не справится сплоченная группа «мудрецов», то тем более не справятся и разрозненные массы «несведущих». Однако Аристотель возражал против такого подхода: как строить дом, должны решать архитекторы, но каким этому дому быть, могут решать лишь, те, кто будет жить в этом доме. Народ имеет право (и должен) сам определять свою судьбу. Но конкретные методы реализации народных идеалов могут (и также должны) взвешиваться, отбираться и применяться политиками-профессионалами.

Сложной политической ценностью является и справедливость. Государство должно быть справедливым (Платон). Но положение граждан государства крайне различно. Имеет ли право государство поддерживать одну часть граждан за счет другой? Американский философ Дж. Ролс выдвинул «теорию справедливости», основанную на двух принципах:

1. Каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее общей систе-

мы равных основных свобод, совместимой с подобными системами для всех остальных людей.

2. Социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, что они одновременно:

- а) ведут к наибольшей выгоде наименее преуспевших;
- б) делают открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей.

Таким образом, суть политической справедливости – в компенсационном механизме, который может смягчить экономическое неравенство путем установления политического равенства или даже неравенства в пользу малоимущих. Для политической справедливости характерна договорная природа: справедливо то, о чем сумели договориться противоборствующие стороны, придя к некоему консенсусу. Иными словами, справедливо в политике то, что признано большинством общества, что легитимно (М. Вебер).

Основанием политической деятельности и отношений являются осознанные потребности индивидов и общественных групп. У людей всегда есть определенные интересы, реализации которых они пытаются достичь. Для этого они объединяются, создают различные ассоциации, что, в свою очередь, требует согласия, выработки системы правил политических отношений и деятельности. Политические и экономические интересы возникают, формируются и отмирают в определенных социально-политических условиях посредством политической деятельности. Политические интересы выражают отношение субъектов политики к явлениям социально-политической среды, овладение которыми имеет существенное значение для удовлетворения их потребностей. Действия субъектов политической деятельности основаны на приоритете интересов, при этом личность исходит из приоритета цели, идеала, ценности. Ценности как обобщенные значения (отношение-оценка) объектов, как выражение фундаментальных норм, помогают осуществить выбор поведения в жизненно важных ситуациях.

Литература

1. Ценности культуры и современная эпоха. – М.: Прогресс, 1990. – С. 53.
2. XX век: Антология. Аксиология, или философские исследования природы ценностей. – М.: ИНИОН. 1996. – 144 с.
3. Здравомыслов А.Г. Потребности. Интересы. Ценности. – М., 1996. – 221 с.
4. Тугаринов В.П. Избранные философские труды. – СПб.: Изд-во ЛГУ, 1988. – С. 261.
5. Дробницкий О.Г. Некоторые аспекты проблемы ценностей // Проблема ценности в философии. – М., Наука, 1986. – 261 с.

- 6 Там же. С. 277.
- 7 Виноградов В.Д. Политические ценности в жизнедеятельности людей // Тугариновские чтения. Материалы научной сессии. Серия «Мыслители», выпуск 1. – СПб., 2004. – С. 11-14.
- 8 Политические ценности [Электронный ресурс]: http://anthropology.ru/ru/texts/vinogr_vd/mysl01_02.html

References

- 1 Cennosti kul'tury i sovremennaja jepoha. – M.: Progress, 1990. – S. 53.
- 2 XXvek: Antologija. Aksiologija, ili filosofskie issledovanija prirody cennostej. – M.: INION. 1996. – 144 s.
- 3 Zdravomyslov A.G. Potrebnosti. Interesy. Cennosti. – M., 1996. – 221s.
- 4 Tugarinov V.P. Izbrannye filosofskie trudy. – SPb.: Izd-vo LGU, 1988. – S. 261.
- 5 Drobnickij O.G. Nekotorye aspekty problemy cennostej // Problema cennosti v filosofii. – M., Nauka, 1986. – 261 s.
- 6 Там же, S.277
- 7 Vinogradov V.D. Politicheskie cennosti v zhiznedejatel'nosti ljudej // Tugarinovskie chtenija. Materialy nauchnoj sessii. Serija «Mysliteli», выпуск 1. – SPb., 2004. – С. 11-14.
- 8 Politicheskie cennosti [Elektronnyj resurs]: http://anthropology.ru/ru/texts/vinogr_vd/mysl01_02.html

Аймухамбетов Т.Т.,
Рысбекова Ш.С.

**Религиозно-политические
отношения в Республике
Казахстан: состояние
и проблемы**

В данной статье авторами проделана работа по анализу государственно-конфессиональных отношений. Данный анализ был произведен на примере Республики Казахстан. Современные реалии требуют перед обществом и правительством правильного осмысления роли государственно-конфессиональных отношений в деле становления и развития общественных и государственных институтов, в общем, и государства в целом. Описывается становление развития данных отношений и ее роль в становлении жизни казахстанского общества в современную эпоху. Характеризуя, в общем, становление данных отношений, рассматривается политика государства по урегулированию данных отношений. Особое внимание нацелено на взаимоотношение государства с различными религиозными деноминациями и организациями, рассматривается ее динамика. Несомненно, показано, что государственно-конфессиональные отношения строятся согласно статье 1 Конституции РК, где Казахстан является демократическим, светским и правовым государством. Свобода совести является одним из важнейших прав человека.

Ключевые слова: конфессия, религия, религиозно-политические отношения, Казахстан, религиозные организации, светскость, становление, проблемы.

Aimukhambetov T.T.,
Rysbekova Sh.S.

**Religious and political relations
in the Republic of Kazakhstan:
status and problems**

In this article, the authors of the work done on the analysis of state-confessional relations. This analysis was carried out on the example of the Republic of Kazakhstan. Modern realities require the society and the government the right to understanding the role of state-confessional relations in business formation and development of public and state institutions, in general, and the state as a whole. It describes the establishment of the development of these relations and their role in the formation of life of Kazakh society in modern times. Describing, in general, the development of these relations, considered the state policy on the settlement of this relationship and its vision of becoming. Particular attention is focused on the relationship of the state with different religious denominations and organizations, is considered its dynamics. Undoubtedly, it is shown that the state-confessional relations are built in accordance with Article 1 of the Constitution, where Kazakhstan is a democratic, secular and legal state. Freedom of conscience is one of the most important human rights.

Key words: Confession, religion, religious and political relations, Kazakhstan, religious organizations, secular, formation, problems.

Аймухамбетов Т.Т.,
Рысбекова Ш.С.

**Қазақстан Республикасында
діни және саяси қарым-
қатынастар: жай-күйі мен
проблемалары**

Бұл мақалада авторлар мемлекеттік-конфессиялық қарым-қатынастарға талдау жасады. Талдау Қазақстан Республикасының мысалында жүргізілді. Қазіргі заман шындығы қоғаммен үкіметтен мемлекеттік-конфессиялық қарым-қатынастардың және қоғамдық, мемлекеттік институттардың дамуы мен қалыптасуын түсіне білуін талап етеді. Ол осы қарым-қатынастарды дамытуға және қазіргі замандағы қазақ қоғамының өмірін қалыптастырудағы олардың рөлін құруын сипаттайды. Жалпы, осы қарым-қатынастардың дамуын сипаттау арқылы мемлекеттің осы қарым-қатынастарды қарау саясаты қарастырылады. Мемлекеттің түрлі діни конфессиялар мен ұйымдар арасындағы қарым-қатынасына ерекше назар аударылған. Мемлекеттік конфессияның қарым-қатынастары Қазақстан Республикасының конституциясы 1-ші бабына сәйкес, яғни Қазақстан демократиялық зайырлы және құқықтық мемлекет деп көрсетілген. Ар-ождан бостандық адамның ең маңызды құқықтарының бірі болып табылады.

Түйін сөздер: конфессия, дін, діни және саяси қарым-қатынастар, Қазақстан, діни ұйымдар, зайырлы, дамуы, мәселелері.

**РЕЛИГИОЗНО-
ПОЛИТИЧЕСКИЕ
ОТНОШЕНИЯ
В РЕСПУБЛИКЕ
КАЗАХСТАН:
СОСТОЯНИЕ И
ПРОБЛЕМЫ**

Современные условия, при которых Республика Казахстан укрепляет свою государственность, вынуждают государство обратить внимание на разрешение вопросов религиозного возрождения в стране. Протекающие в обществе обновления создали ряд новых, в тоже время сугубо личных проблем. Базовой среди которых является проблема возникновения новой религиозной картины казахстанского общества. На новую «религиозную» карту Казахстана влияют разного рода факторы – географические, исторические и вызовы современности (интеграция, глобализация), объективные и субъективные аспекты, недостаточная изученность в научно-теоретическом и практическом плане религиозного многообразия страны и др.

На сегодняшний день возросший интерес к религии стал довольно обыденным и является объективным процессом современного общества, а началом изменения статуса религии и верующих в обществе, создание качественно новой ситуации формирования нашей республике новой модели государственно-конфессиональных отношений связано с принятием Конституции, согласно которому все равны перед законом. Никто не может подвергаться какой-либо дискриминации по мотивам социального происхождения, пола, расы, национальности, языка, отношения к религии и т.д.

Государственная политика в области религии основана на принципах отделения религии от государства, реализации прав на свободу совести и свободу вероисповедания, равенства религиозных объединений, невмешательства государства во внутреннюю деятельность религиозных объединений, сотрудничества государства с религиозными объединениями.

За годы независимости в государстве создано правовое поле, регулирующее вопросы религии. Принятый в 2011 г. Закон Республики Казахстан «О свободе вероисповедания и религиозных объединений» предоставляет широкие гарантии свободы и деятельности верующих всех конфессий. Данный закон основывается на том, что Республика Казахстан утверждает себя демократическим, светским государством, подтверждает право каждого на свободу совести, гарантирует равноправие каждого независимо от его религиозного убеждения. Признает историческую роль ислама ханафитского направления и православ-

ного христианства в развитии культуры и духовной жизни народа, уважает другие религии, считающие сейчас духовным наследием народа Казахстана, признает важность межконфессионального согласия, религиозной толерантности и уважения религиозных убеждений граждан.

Закон «О религиозной деятельности и религиозных объединениях», принятый парламентом и подписанный президентом, является гарантией свободы деятельности верующих всех конфессий. Согласно закону, государство отделено от религии и религиозных объединений. Религиозные объединения и граждане Республики Казахстан, иностранцы и лица без гражданства независимо от их отношения к религии равны перед законом. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Система образования и воспитания в Республике Казахстан, за исключением духовных (религиозных) организаций образования, отделена от религии и религиозных объединений и носит светский характер. Воспрепятствование законной религиозной деятельности, нарушение гражданских прав физических лиц по мотивам отношения к религии или оскорбление их религиозных чувств, осквернение почитаемых последователями той или иной религии предметов, строений не допускаются [6].

Таким образом, законодательство республики Казахстан провозглашает светский характер государства и обеспечивает право каждого на свободу вероисповедания. Тем не менее, как и в случае с ФРГ, Казахстан не может полностью удалиться из сферы регулирования религиозных отношений, поскольку религия есть часть общества, а общество свою очередь неотъемлемая часть государства [1].

23 января 2013 года в г. Алматы состоялась презентация и обсуждение рекомендаций проекта «Укрепление свободы вероисповедания в Республике Казахстан». В работе приняли участие представители департамента по делам религии города Алматы, журналисты, представители общественности, академических кругов, другие заинтересованные участники. Проект «Укрепления свободы вероисповедания в Республике Казахстан» проводится общественным фондом «Астана Центр Консалтинг» в период с июня 2012 по февраль 2013 года при технической поддержке посольства Великобритании в Казахстане [8].

Экспертами проекта проводятся тренинги и встречи, в ходе которых собраны рекомендации по улучшению правоприменительной практики

в сфере реализации свободы вероисповедания. Тренинги и встречи способствуют повышению информированности о международных стандартах свободы вероисповедания, а также позволяют обсудить вопросы их практической реализации в Казахстане. В ходе проекта был проведен анализ закона о религиозной деятельности и религиозных организаций, обзор международных документов и стандартов в области свободы религии и вероисповедания. Выводы анализа свидетельствуют о том, что данный закон подтверждает право каждого на свободу совести, гарантирует равноправие, поощряет религиозную толерантность и межконфессиональное согласие, и не противоречит основным международным стандартам в области свободы вероисповедания.

Переходя к сути поставленного вопроса, проблем и вопросов решения религиозно-политических отношений, можно заметить, что их гораздо больше, чем кажется. Одна из проблем в этом вопросе негодование правозащитных организаций, НПО, некоторых научных деятелей, по тем или иным причинам создающие препятствия для эффективной реализации политики государства, вместе с тем это позволяет выявить имеющиеся изъяны [2].

Одной из важных и наиболее явных проблем является нехватка квалифицированных специалистов в области религиоведения и отсутствие возможности их полного трудоустройства. Религиоведы востребованы лишь в государственных уполномоченных органах, образовательных учреждениях, Комитете Национальной Безопасности, акиматах, при этом количество вакантных мест ограничивается требованиями государственных интересов. В таком случае хотелось бы предложить несколько других сфер деятельности, где религиоведы могли выполнять свою работу. Во-первых, в СМИ очень много информации безграмотной с религиоведческой точки зрения, зачастую именно исковерканная трактовка того или иного материала, предоставленного журналистам или журналистами, приводит к нарушению целостности общества, потере доверия к государству, конфессиям и религиозным организациям. Во-вторых, создание научно-познавательного ежемесячного журнала/газеты придало бы религиоведческой науке Казахстана динамику, чувство ритма, зримую и осязаемую попытку государства оказать поддержку обществу в отношениях с религией. Также такой журнал мог бы дать возможность научным деятелям, молодым ученым, специалистам, студентам, слушателям издавать свои работы, отбор происходил бы, ос-

новываясь на актуальности, качественности и объективности работы. Это способствовало бы повышению религиозной грамотности, изданию и распространению религиозных публикаций. В-третьих, выделение квот на трудоустройство в таможне, аэропортах, что позволило бы отслеживать незаконные религиозные издания, предметы культа и т.д. до ввоза на территорию страны. В-четвертых, необходимо проведение тренингов для повышения квалификации среди ученых, исследователей, преподавателей и учителей школ, что позволило бы повышать уровень грамотности в сфере религиоведения у преподавателей и ученых, изначально имеющих нерелигиоведческое образование. Так же целью тренингов является повышение профессионализма, информирование об изменениях в законодательстве, стандартах образования, основополагающих принципах религиоведения, повышение знаний международных документов в части реализации свободы совести и религиозной принадлежности. «Проведение тренингов представляется актуальным с точки зрения имплементации международных правовых норм в национальном законодательстве и правоприменительной практике». В-пятых, возможно, необходимо создание специализированного судебного органа, в компетенцию которого должно входить решение судебных разбирательств между государством и религиозными объединениями, человека и общества с религиозными объединениями.

Также необходимо понимать, что здесь большое внимание придается исполнению права на свободу вероисповедания, которое осуществляется наряду с обеспечением других прав человека: право на жизнь, человеческое достоинство, свободу передвижения, свободу мысли и слова, здоровье, образование, собственность, культуру. О возможностях донесения до населения о возможных негативных способах и последствиях воздействия псевдорелигиозных организаций, сект, экстремистских организаций. Имеет огромное значение понимание внутреннего и внешнего аспектов свободы вероисповедания.

Научное сообщество религиоведов совместно с законодателем может заниматься созданием терминологии и совершенствованием используемой классификации. Это позволит более точно применять законодательство на практике и при решении споров [2].

Правильную политику в этой сфере подтверждают слова Лидера Нации – Первого Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева, что нами была создана собственная «модель

межэтнического согласия. Казахстанец любой этнической или религиозной принадлежности – это равноправный гражданин, неотъемлемая часть единой гражданской общности», – все же есть необходимость и дальше проводить стратегию по укреплению толерантности в казахстанском обществе, создавать новые условия для реализации политики государства по улучшению межконфессионального согласия и порядка в полиэтническом обществе. «Мы создаем условия для того, чтобы каждый человек мог свободно исповедовать свою религию, изучать и пользоваться родным языком, культурой и традициями своего этноса» [3]. В национальном плане в области прав человека на 2009-2012 годы отмечается, что укрепление межконфессионального согласия это необходимое условия для сохранения стабильности в обществе и соблюдения прав человека.

Религиозные объединения как институт гражданского общества осуществляют все более активную роль в общественных процессах. Как отмечал экс-председатель Агентства по делам религии РК Кайрат Лама Шариф: «Роль религии в общественной жизни нашей страны в последние годы сильно возросла» [10].

В Казахстане прошла значительная работа по перерегистрации религиозных объединений, кроме перерегистрации было проведено упорядочение информации о конфессиях в Казахстане. Как известно, после процедуры перерегистрации общее число религиозных объединений составило 17. Возросший интерес общества к религии, повышение общей религиозности вместе возможно с положительными аспектами, придало необходимость повышения уровня знаний и квалификации сотрудников уполномоченных органов, одновременно появилась необходимость проведения консультационных работ с населением. Итоги перерегистраций должны стать предметом не столь теоретического осмысления со стороны экспертного сообщества, сколько предметом обсуждения с народом. Ученым следует проводить анализ ключевых тенденций и перспектив развития религиозной ситуации в свете реализации политики государства.

Существуют различные проекты по укреплению межконфессионального согласия в Республике Казахстан, проводятся круглые столы, как на научно-теоретическом уровне, так и на международном и государственном уровнях, вместе с тем Казахстан является Диалоговой площадкой для представителей самых различных мировых религий (Христианство, Ислам,

Буддизм и др.) и проходящий с 2003 года съезд лидеров Мировых и традиционных религий яркое тому доказательство.

Одним из значимых проектов в сфере взаимоотношения конфессии и общества, консолидации религии является проект «Укрепление свободы вероисповедания в Республике Казахстан», который проводился общественным фондом «Астана Центр Консалтинг» при технической поддержке посольства Великобритании в Республике Казахстан. В рамках проекта был проведён анализ специального Закона о религиозной деятельности 2011-го года, прошёл обзор международных правовых актов и стандартов в сфере регулирования свободы совести и вероисповедания. «Выводы анализа свидетельствуют о том, что данный закон подтверждает право каждого на свободу совести, гарантируется равноправие, поощряет религиозную толерантность и межконфессиональное согласие, и не противоречит основным международным стандартам в области свободы вероисповедания» [4].

С учётом того, что в законодательстве Казахстана имеется несколько правовых механизмов в сфере регулирования и применение свободы вероисповедания, ОФ «Астана Центр Консалтинг» осуществляется сбор предложений экспертов в области религии, прав человека для дальнейшего совершенствования казахстанской модели государственно-конфессиональных отношений.

Сегодня представители мировых религий обращают внимание вопросам политической и экономической жизни, но, в первую очередь, к проблеме выживания человечества не столько физически, сколько духовно. Все традиционные конфессии и церкви высказались сегодня по вопросам проблемы демографии, бессмысленных войн, экологических вопросов, ценности семейно-брачных отношений, беспорядочных половых связей, употребление наркотиков, безнравственности и так далее. Положение религии в современном обществе достаточно противоречиво и оценить её роль, возможности и перспективы сколько-нибудь однозначно попросту невозможно. Определённо можно сказать, что характерным и закономерным для современности процессом является развитие секуляризации общественного сознания. Однако секуляризация определяет общую тенденцию, которая не исключает важного усиления позиции религии, под влиянием благоприятно складывающихся для неё факторов, что особенно заметно на примере Республики Казахстан.

Выступая на IV форуме съезда лидеров мировых и традиционных религий, Президент Республики Казахстан Лидер Нации Н. А. Назарбаев отметил, что «съезды в немалой степени способствовали тому, что мир не сорвался в пропасть «столкновения цивилизаций»» [5].

Прошедшие с 2003 по 2012 год четыре съезда обосновали несостоятельность мнения о том, что столкновение цивилизаций и обществ, основанных на различных религиях и культурах, неизбежно. Лидеры мировых и традиционных религий – «участники четырёх Астанинских межрелигиозных форумов, наглядно демонстрируют, что диалог, взаимное понимание и уважение являются мощной силой на планете, обеспечивающей гармонию и безопасность, благополучие и мирное сосуществование всех культурно-религиозных общин и народов». Так в процессе глобализации современного мира, вызовов и угроз форум, проходивший в Астане, «стал одним из пионеров продвижения глобального диалога между религиями и цивилизациями, его существенный вклад в формирование культуры взаимного понимания и уважения в мире».

Для каждого динамически развивающегося общества, которое преследует амбициозные цели по ускоренному индустриальному и социальному развитию, по мнению председателя АООНК Александра Фёдоровича Дедерера, – «наиважнейшим является паритет интересов национальных групп, политических элит (в какой бы форме они не существовали) и обеспечение стабильности и устойчивости на основе всем понятной и приемлемой национальной идеи».

За 20 лет независимости динамика религиозности среди мусульман, посещающих мечеть регулярно, изменилась незначительно – с 14,8% до 17,4%. При этом доля казахов, считающих себя религиозными, но не соблюдающих религиозные предписания, составляет около 43%. Только 5,4% казахстанцев в сложных ситуациях обратятся за советом к священным писаниям и духовным лицам. Большинство же будет рассчитывать на себя (37,1%), закон (22,9%), общественные нормы (19,6%) и советы близких (13,5%) [6].

Но за последние пять лет (с 2009 – 2014 гг.) роль и значение религии среди верующих казахстанцев значительно возросли, постепенно растёт и традиционная религиозность, при этом зачастую религия играет лишь роль национальной самоидентификации. Молодежь посещает мечети и церкви, семинары и собрания по изучению ислама и христианства, также популярным стало изучения арабского языка, покупка брошюр.

Отсюда появляется интерес к различным интерпретациям ислама, принятию нетрадиционных верований и культов, поиску путей исповедания религии и постижение религиозного опыта. Религия зачастую внедряется в жизнь граждан посредством агитации сверстников, через СМИ, социального окружения и каждый начинает воспринимать уже по-своему, и считают это индивидуальным выбором, поиском правильного пути [6]. «С этим связано расширение в последние годы спектра религиозных течений среди казахов – от пуританских «джамаатов» салафитов до городских кружков «суфистов», не говоря уже об исламских форумах и блогах в Интернете». Весь процесс религиозности усложняется сложившимся стереотипом поверхностного знания ислама у молодёжи.

Взаимоотношения между государством и конфессиями, усложняются попытками самоопределения этнической и религиозной идентичности, тем самым способных перерасти в радикализм и экстремизм. Тому пример, распространение случаев исполнения культов и обрядов религии исключительно из любопытства и в целях соответствия окружению. Допустим, когда православный порождению обращается в ислам или буддизм [7]. В целом казахстанский народ публично провозглашает свое единство, толерантность и консолидированность, тем не менее, общество все же в полной мере обладает идеологией с общими ценностями и целями. По сей день не утихают споры восприятия казахского и русского языков, гражданского и конфессионального деления, казахстанского и казахского статусов. В свою очередь, межэтническая стабильность является важнейшей основой национальной безопасности государства и общества.

В полном объеме, стабильность выступает как способность государства поддерживать функционирование общества, не ущемляя прав и свобод меньшинств, и поддерживать порядок, опираясь на принципы демократии. При этом всегда есть вероятность, что религиозные убеж-

дения большинства могут протестовать против наличия в обществе меньшинств с иной точкой зрения и иным религиозным верованием. Здесь важно балансировать так, чтобы стабильный рост и развитие одних не оказали радикальные последствия для других. Кроме того, остро стоит проблема, когда религиозные чувства индивида берут верх над гражданским долгом и долгом перед отечеством [8].

Для предупреждения таких ситуаций важным является то, что государству нужны механизмы по предотвращению проявления такого рода процессов. К тому же верующим необходимо ограничить себя от предубеждений, что без религии невозможна человеческая нравственность; далее признание религиозными людьми возможности нерелигиозных оснований общественной нравственности: гуманизм, общественный договор, традиции, общественное благо и так далее [9]. В свою очередь, если брать во внимание атеистов, то они в целом не отвергают религиозные ценности и не относятся к ним негативно. Во многом, это, конечно, зависит от образования, внутренних ценностей человека и от воспитания, полученного в детстве. Высоконравственный, высокоинтеллектуальный человек в независимости от своего мировоззрения зачастую отдает приоритет нематериальным ценностям. Различиями между религиозными и неверующими людьми не являются признание или не признание важной роли религии в жизни человека. Поэтому одной из важных задач государства в достижении укрепления поликонфессионального общества является поиск точек соприкосновения между представителями различных религиозных групп и лиц, не имеющих религиозные предпочтения и какие-то базисные ценности, и поставить их в качестве идеологии государства, например, во Франции – «Свобода, Равенство, Братство». Для Казахстана с более красочной конфессиональной картиной общества такой базисной основой могут быть ценности гуманизма, единства, человеколюбия, традиции.

Литература

- 1 Принципы демократии в Исламе // Новое дело. – 16.05. 2003. – №20.
- 2 Мухаметшин Ф.М. Взгляд на исламский фундаментализм. – М., 1998. – 31 с.
- 3 Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в Исламе // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. – № 2. – С. 2-12.
- 4 «Ислам мемлекеті» в разделе «Экономика жүйесі». Ротопритное издание
- 5 Мирошникова Е. Государственно-церковные отношения в Германии // Религия и право. 1988. – №1-2. – С. 45-47.
- 6 Закон «О религиозной деятельности и религиозных объединениях». – Алматы: «Юрист», 2013.
- 7 http://www.neonomad.kz/styleneonomad/moda/index.php?ELEMENT_ID=3842.

- 8 Общественное объединение «Изгі амал». Манифест Исламской реформации. – Алматы: Издательство ТОО «Маг-Нур», 2009. – 104 с.
- 9 Орынбеков М.С. «Генезис религиозности в Казахстане». – Алматы, 2013.

References

- 1 Principy demokratii v Islame // Novoe delo. – 16.05. 2003. – №20.
- 2 Muhametshin F.M. Vzgljad na islamskij fundamentalizm. – M., 1998. – 31 s.
- 3 Ignatenko A.A. Jendogennyj radikalizm v Islame // Central'naja Azija i Kavkaz. – 2000. – № 2. – S. 2-12.
- 4 «Islam memleketi» v razdele «Jekonomika zhyjesi». Rotopritnoe izdanie
- 5 Miroshnikova E. Gosudarstvenno-cerkovnye otnoshenija v Germanii // Religija i pravo. 1988. – №1-2. – S. 45-47.
- 6 Zakon «O religioznoj dejatel'nosti i religioznyh ob#edinenijah». – Almaty: «Jurist», 2013.
- 7 http://www.neonomad.kz/styleneonomad/moda/index.php?ELEMENT_ID=3842.
- 8 Obshhestvennoe ob#edinenie «Izgi amal». Manifest Islamskoj reformacii. – Almaty: Izdatel'stvo TOO «Mag-Nur», 2009. – 104 s.
- 9 Orynbekov M.S. «Genezis religioznosti v Kazahstane». – Almaty, 2013.

Еліңнің ұлы болсаң, еліңе жаның ашыса, адамзаттық намысың болса, қазақтың ұлттық жалғыз мемлекетінің нығайып-көркеюі жолында жан теріңді сығып жүріп, еңбек ет. Жердің де, елдің де иесі өзің екеніңді ұмытпа!

Елдік те, ерлік сияқты сын сағатта танылады. Ел бірлігі – ең асыл қасиет.

Петрова В.Ф., Хасанов М.Ш.

**Формирование демократии
и социально-политической
идентичности казахстанского
общества**

В статье рассматриваются вопросы становления демократии и социально-политической идентичности казахстанского общества. Проанализированы особенности социально-политических изменений за годы суверенного и независимого развития Казахстана. Выявлены приоритеты формирования социально-политической идентичности в контексте Стратегии развития «Казахстан – 2050». Установлено, что в формировании социально-политической идентичности важную роль призван патриотический акт «Мәңгілік ел – вечный ел. Показано, что эта национальная идея общеказахстанского дома, в котором за годы суверенного развития созданы главные ценности, объединяющие всех казахстанцев. К ним отнесены стабильность, толерантность, равенство, которые составляют фундамент будущего страны.

Ключевые слова: социальность, политика, идентичность, трансформация, общество, нация, государство, культура, ценность.

Petrova V.F., Khasanov M.Sh.

**Formation of democracy and
socio-political identity of the
Kazakhstan society**

The article considers the issues of formation of democracy and the socio-political identity of the Kazakhstan society. There are analyzed the intended features of the socio-political changes over the years of sovereign and independent development of Kazakhstan. Identified priorities creation the socio-political identity in the context of the development Strategy «Kazakhstan – 2050». It is established that in the formation of socio-political identity important role the patriot act «Mangilik el (Eternal nation)». It is shown that this national idea common Kazakh home, which over the years of sovereign development created the core values that unite all Kazakhstan citizens. These include stability, tolerance, equality, which are comprise the Foundation of future of the country.

Key words: sociality, politics, identity, transformation, society, nation, state, culture, value.

Петрова В.Ф., Хасанов М.Ш.

**Қазақстан қоғамында
демократия мен әлеуметтік-
саяси бірегейліктің қалыптасуы**

Мақалада Қазақстан қоғамында демократияның және әлеуметтік-саяси бірегейліктің қалыптасу мәселелері қарастырылады. Қазақстанның егеменді және тәуелсіз жылдар кезеңіндегі қол жеткен әлеуметтік-саяси өзгерістеріне талдау жасалып, «Қазақстан 2050» даму стратегиясы контексіндегі әлеуметтік-саяси бірегейліктің қалыптасу ерекшеліктері анықталған. Әлеуметтік-саяси бірегейліктің қалыптасу барысында «Мәңгілік ел» патриоттық актісінің маңызды рөлі айқындалды. Барлық қазақстандықтарды бір шаңыраққа біріктіретін жалпықазақстандық ұлттық идея суверендік кезеңде қалыптасқан негізгі құндылықтар екендігі көрсетіледі. Оларға болашақ елдің іргетасын құрайтын тұрақтылық, толеранттылық, теңдік сияқты ұғымдар жататындығы дәйектеледі.

Түйін сөздер: әлеуметтік, саясат, бірегейлік, трансформация, қоғам, ұлт, мемлекет, мәдениет, құндылық.

ФОРМИРОВАНИЕ ДЕМОКРАТИИ И СОЦИАЛЬНО- ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА

В 90-х годах прошлого века наметилось дальнейшее развитие демократической политической системы, утверждение демократических установок и ценностей в мире. По времени процесс углубления и расширения демократии связан с окончанием холодной войны и биполярного миропорядка. Важный импульс разворачиванию демократии во всемирно-историческом масштабе был задан распадом советского блока. Крах тоталитаризма и авторитаризма на пространстве бывшего Советского Союза и Восточной Европы обусловил появление режимов, которые обозначают понятием «новые демократии».

В постсоветских республиках разрушение командно-административной системы в сфере политической жизни и хозяйственного механизма создало предпосылки для создания современного типа демократии.

Основные аспекты феномена демократии и его влияния на становление социально-политической идентификации постсоветских республик в отечественной и зарубежной литературе получили определенное освещение.

Анализ природы и критика командно-административной системы, тоталитаризма имеется в работах западных ученых Р. Арона, З. Бжезинского, Ф. Хайека, К. Поппера, А. Лейпхарта, Я. Шапира, Д.А. Растоу, Э. Тоффлера, Ф. Фукуямы, С. Хантингтона и др. В их исследованиях раскрыты отдельные недостатки и историческая ограниченность советской модели социализма, основные черты тоталитарной системы правления.

В научной литературе также активно обсуждается вопрос об идеологических основаниях общественного согласия в условиях демократических преобразований в постсоветских республиках. В работах А.С. Балгимбаева, Б.Г. Капустина, Д.К. Кшибекова, Г.Г. Водолазова, И.К. Пантина, М.К. Горшкова, Ю.А. Красина, С.Т. Сейдуманова, А. Ш. Ишмухамедова и других показано, что посредством идеологии устанавливается связь между мировоззрением и нормами поведения людей, раскрывается смысл происходящих в обществе изменений. Идеология как специфическая форма рационализации общественной жизни позволяет человеку найти основу для своей деятельности.

Перечисленные общие, а также более частные вопросы феномена демократии разрабатываются на самых разных уров-

нях: философском, философско-политическом, политическом, социальном, культурологическом и т.д. Вместе с тем, необходимо заметить, что демократия как сложный, противоречивый и многомерный процесс в философско-политическом аспекте должного научного изучения не получила. Специфика философско-политического аспекта исследования выражается в том, что феномен демократии должен рассматриваться в его сущностных характеристиках в рамках некоторого знания универсального, всеобщего, политической идентификации.

Исторический опыт Европы свидетельствует о том, что демократия как форма правления создает оптимальные условия для экономической свободы человека. Этот опыт убеждал, что чем больше участие людей в принятии правительственных решений, тем выше «градус» их свободы, равенства и справедливости. Такие представления о гуманистических нормах демократии основывались на знаниях природы человека, его рациональности и нравственности. Эта социокультурная компонента демократии сыграла существенную роль при модернизации политической системы Казахстана в переходный период. Она предполагала не только соблюдение обязательных процедурных норм демократического управления, но и свободу слова, собраний, выбора вида деятельности, верховенство закона, открытость общества и целый ряд других демократических процедур.

Но на первом этапе перехода к рынку в нашей стране не были созданы ни экономическая, ни социальная базы для демократизации политической системы. Оказалось, что все ожидания «демократического чуда» – всего лишь мифология постперестроечного периода. Более того, сама идея демократии в массовом сознании казахстанцев изначально была расплывчатой, аморфным представлением об идеальном образе светлого будущего.

Казахстан не стал исключением в ряду «молодых демократий» третьей волны, для которых характерны «откатные» явления: разочарование в собственных ожиданиях при столкновении с социальными проблемами, порожденными системным кризисом всех сторон общественной жизни. На ранних этапах развития демократического движения в Казахстане сформировался симбиоз двух мифологем – демократии и рынка. Обещания демократии и рынка воспринимались массами как наиболее эффективные средства разрешения экономических проблем и достижения западного уровня благосостояния. Идеализация этих мифологем в массовом сознании дли-

лась до начал 90-х годов прошлого века, пока не стали проявляться разрушительные социальные последствиями первых шоковых экономических реформ.

Однако по мере преодоления этих кризисных явлений в казахстанском обществе повысилась политико-правовая культура и постепенно демифологизируется роль демократии и рынка в модернизации социальных сфер. Этот процесс напрямую был связан с социально-политическими переменами, которые произошли за годы суверенитета и независимости республики. За это время казахстанцы не только восприняли транслируемые западными идеологами и собственной элитой новые стандарты жизни, политический плюрализм, но и максимально к ним адаптировались. Пришло понимание, что ожидаемое будущее во многом зависит от активности самих граждан.

Мировая практика свидетельствует, что любая реальная демократия начинается с установления свода законов, всесторонней трансформации экономической сферы, концентрации всего потенциала социума. В XX в. предпосылки демократических введений предполагают тот же набор базовых условий. Но значительно меняется модель демократии. Она эволюционирует и, отвечая на запросы времени, обретает множественные формы.

Плюралистическая модель (М. Вебер, И. Шумпетер) основана на том, что ни индивид, ни народ не являются главными субъектами политической деятельности. Бразды правления передаются отдельным группам и партиям, с помощью которых личность может самовыразиться. При этом общество рассматривается как совокупность социальных групп, интересы которых выражают и защищают соответствующие политические партии. В этой модели акцент делается на свободу слова и самовыражения, законность множества центров власти, верховенство закона, активное участие в политической жизни населения. Народ управляет общественной жизнью через конкурирующие групповые интересы, подерживая ту или иную партию.

Перечень современных моделей демократии стремительно увеличивается. В каждой из них свои достоинства и недостатки. Но общая проблема заключается в том, что ни одна из этих современных форм правления в условиях ускоренной трансформации и модернизации общественной жизни не способна решить его насущных задач: рост терроризма и преступности, повсеместной коррупции, нарушения закона, внешние и внутренние угрозы.

Это вызывает у народных масс сомнение в социальном мифе о том, что демократия – идеальная, лучшая форма правления, которая всесторонне защищает интересы масс. В XXI веке принято говорить о «трех волнах демократии» (Хантингтон), уже «прокатившимся» по социально-историческому пространству европейского мира. Высказываются опасения, что даже при появлении «четвертой волны» (модели) демократии возможен в силу перечисленных обстоятельств возврат на большую часть территории к авторитарной (т.н. просвещенной) форме правления. Это вполне реально и закономерно, как полагает большинство исследователей. Проявиться эта закономерность должна в первую очередь на территории тех государственных образований, где внутренние и внешние угрозы режиму наиболее обострились.

Мысль эта не нова, она стара как сама демократия. Нет, и в принципе не может существовать одной идеальной формы правления. Любая из них – и демократия не исключение – лишь в той или иной мере выполняет социальный заказ. Она «устраивает» социум до тех пор, пока не перерождается в тормоз общественного развития. В этом случае ни достоинства, ни недостатки устаревшую форму не спасают. Об этом неоднократно – от Платона и Аристотеля, до Токвиля, Черчилля, и современных политологов-теоретиков говорилось и писалось.

Социально-политическая трансформация в Казахстане имеет специфические черты. Она осуществляется поэтапно, по мере выполнения приоритетных задач. На первой ее стадии в республике были приняты конституция, новая система выборов. Это была трансформация политической системы «сверху», под прямым государственным контролем, с преобладанием элементов авторитаризма, что снижало уровень «новой» демократии, но способствовало политической и социальной стабильности в стране. Это обстоятельство, а также историческое и колониальное наследие (чрезмерная централизация власти, неразвитость политических институтов, общественных ассоциаций и групп по интересам и т.д.) затрудняли формирование в Казахстане зрелой формы демократии.

Переход к новой стадии демократизации стал возможен лишь после серии мелких реформ либерального толка в политической и экономической сферах, которые были далеко не всегда последовательны и носили половинчатый характер. Тем не менее, они способствовали постепенному изживанию элементов авторитаризма, уменьшению роли государства и возрастанию

значимости общественных организаций, становлению гражданского общества.

Перед казахстанским обществом, вступившим на путь капиталистического развития и демократизации, в условиях повсеместного экономического спада, социальной напряженности, поляризации интересов, крушения прежней системы ценностей, встала задача политической самоидентификации каждого его члена и государства в целом, выбора дальнейшей программы действий. Так, процесс формирования рыночной экономики, гражданского общества и современного типа демократии с ее ценностями и ориентациями в Республике Казахстан определен стратегией развития «Казахстан – 2050» [1].

Иными словами, политическое самоопределение – это выбор обществом стратегии внутреннего развития и своего положения в мире. Важно подчеркнуть, что соответствующие процессы протекают отнюдь не произвольно, их нельзя направить в любое желаемое русло, поскольку они обусловлены множеством внутренних и внешних факторов объективного и субъективного свойства. Это действительно так, более того, глобальные вызовы современности чрезвычайно актуализировали проблему политической идентичности.

Известно, что самоидентификация народа предполагает воссоздание политической, культурной, экономической, истории. Но в первую очередь самоидентификация есть особого рода культурный артефакт. В нем задействованы исторические силы, внутренние и внешние факторы. Становление государственности казахского народа и его самоидентификация происходили в контексте формирования полифоничной культуры евразийских стран.

Данный круг вопросов входит в содержание более широкого понятия гражданской идентичности, если под ней в самом общем виде понимать некую устойчивость индивидуальных, социокультурных, национальных или цивилизационных параметров, их самотождественность, позволяющую ответить на вопросы: кто я и кто мы. Так, «проблема идентичности в эпоху глобализации включает, прежде всего, персональную идентичность – то есть формирование у человека устойчивых представлений о себе самом как члене общества, и культурную идентичность, способную вызвать ощущение самотождественности у народа, позволяющего ему определить свое место в транснациональном пространстве [2].

Более-менее получив за прошедшие десятилетия ответы на извечные «проклятые» вопросы

«Кто виноват?» и «Что делать?», общественное сознание сосредоточилось на вопросе «Кто я и кто мы». Данный вопрос обществу и человеку в реальной жизни приходится искать ответ самостоятельно. Потому он нуждается в должной теоретической аргументации и эффективной методологии модернизационного процесса [3]. Оптимальное решение этих теоретико-методологических вопросов должно опираться на отечественный и мировой исторический опыт. Было бы расточительностью не использовать накопленный опыт стран-лидеров и в то же время весьма опасно отрываться от собственных корней, так как велик соблазн пойти традиционным путем и получить ответ, поставив во главу угла национальную идею, приспособив ее к новым условиям.

Реально оценивая сложность и неоднозначность ситуации, в которой оказались страны-участницы СНГ, ЕАЭС необходимо модернизировать общество, уделяя, наряду с решением экономических проблем, особое внимание выработке интегративной идеологии, призванной сплотить социум, осознать себя единым целым, направив общественную энергию в общее русло. На этой стадии трансформации общества использование единой государственной идеологии или того «хуже» – «голой» национальной идеи, без учета всего комплекса назревших проблем, недопустимо.

Большой вклад в разработку национальной идеи внесли казахстанские ученые К.К. Айткожин, Т.Х. Габитов, М. Изотов, Д.К. Кшибеков, А.Г. Косиченко, А.Н. Нысанбаев, М.С. Сабит, З.К. Шаукенова и др. Д.К. Кшибеков считает, что национальная идея есть определенное чувство этноса, которое возникает на основе влияния окружающей природной среды и социальных факторов, формируется под активным влиянием языка, традиций, обычаев, истории, устного народного творчества [4].

По мнению Президента Казахстана Нурсултана Назарбаева, национальная идея рождается с развитием общества. Развитие Казахстана до 2050 года является основой национальной идеи. По его словам, в основу идеи должны быть заложены четыре фактора. Это национальное единство, второе – сильная конкурентоспособная экономика, которая необходима для укрепления независимости и для благосостояния людей, формирование созидającego интеллектуального общества, построение уважаемого государства.

Без сомнения, обозначенные тенденции имеют место в современном общественном сознании и в более или менее разработанном виде

присутствуют в теоретических исследованиях обществоведов. Однако приоритетной и отвечающей духу времени, не противоречащей традиционным ценностям многонационального евразийского общества, является концепция интегративной идеологии.

Посредством демократизации всех сфер общественной жизни на жизненном пространстве СНГ, ЕАЭС происходит сближение европейской и восточной систем ценностей. И в этом заключается, пожалуй, наиболее важное, хотя и не проявившееся еще в полной мере, предназначение демократии. Хотя такое сближение возможно после завершения национальной государственной идентичности. Казахстан, относящийся к странам евразийского типа, испытал за последние двести лет сильное влияние российской культуры. Несмотря на различные вероисповедания, оба народа близки по духу друг другу. Главенствующей в их менталитете является миротворческая миссия. На стыке времен евразийцам предстоит выработать собственную современную систему ценностей. Не одно столетие решением этой задачи заняты выдающиеся умы обеих стран – когорты казахских и русских просветителей, современные исследователи.

Казахстан, будучи молодым евразийским государством переходного типа, оказался на стыке не двух, а трех культур. Во-первых, это молодое поликультурное и полиэтническое общество, и уже в силу этого оно не может быть отнесено к «чистому» типу азиатских государств; во-вторых, здесь по-прежнему сильны еще традиционалистские настроения, поддерживаемые господствующей формой религии – мусульманством. А это означает преобладание в общественном сознании (менталитете) группового патриотизма, ценностей рода, семьи, родителей, старших. В отношениях к власти преобладают мотивы эмоциональной зависимости, опеки, запрета на распространение в ее адрес агрессии. Восточная этика не допускает выражение любых индивидуальных чувств, не совпадающих с заданными нормами. Наконец, в-третьих, здесь уже достаточно сильно влияние и западных ценностей, в силу близкого проникновения казахской и российской культур. Со времен Абая и Ч. Валиханова эти тенденции живут и находят все более широкий отклик в общественном сознании казахстанцев.

Целостный, нерелексивный характер культуры евразийского общества подвергается интенсивной модификации и сильному влиянию западного мира, начиная с XVIII в. С учетом целого ряда факторов, действие которых про-

явилось в последние десятилетия (рост промышленного производства, обретение независимости республики, введение частной собственности, демократических институтов и т.д.), эта тенденция становится преобладающей. Это предвещает разрушение фиксированных систем межличностных связей и отношений, изменение обычаев и правил поведения людей, резкое социальное расслоение, появление новых стратов и прочие социальные сдвиги.

Традиции и принципы западных демократий в Казахстане могут быть использованы с учетом своих исторических, социальных и культурных особенностей. На это обратил свое внимание британский политик и писатель Джонатан Айткен. Он отмечает, что в XXI веке нужно очень осторожно оценивать режимы в тех или иных странах. Западный мир не должен считать свою модель совершенной и навязывать ее всем остальным. В Британии действует парламентская демократия, но я не скажу, что она лучшая в мире. У нас она работает хорошо, но будет ли работать в других странах, не известно. Очень важным показателем успешности режима является стабильность правительства и общества. В Казахстане стабильность есть. По его мнению, там нет полноценной демократии в западном понимании. Но ведь надо учитывать, с какого низкого уровня начиналось ее построение. Никакой демократии совсем недавно – по историческим меркам – просто не было, а теперь она есть. У власти все еще остается много, слишком много людей старой формации, старых идей и привычек. Это серьезный тормоз. Но стакан демократии в Казахстане не наполовину пуст, а наполовину полон, и продолжает наполняться. Заслуги президента Назарбаева здесь очевидны и не подлежат сомнению. С такой его оценкой можно согласиться лишь частично [5].

Директор Центра государственного управления и публичной политики Карлтонского университета, доктор политических наук Петр Дуткевич справедливо замечает, что за последние 20 лет демократия стала размытым понятием как на Востоке, так и на Западе. По его мнению, «обычный гражданин», выступая в поддержку демократии, руководствуется в основном стремлением к более справедливому перераспределению доходов и возможностей получить доступ к услугам здравоохранения, образования, к экономической и личной безопасности. Во всех этих сферах мы наблюдаем неоднозначные результаты как в Восточной и Западной Европе, так и в ЕС и США. «Демократия» на Западе имеет значительную поддержку в обществе. Но при

этом она воспринимается как источник – вдобавок к основным свободам – таких благ, как социальная защищенность, стабильность системы и «справедливость»; демократия видится как инструмент достижения достойного положения, обеспеченного комфортными условиями жизни и защищенностью.

В этой связи профессор заметил, что скепсис на постсоветском пространстве, в государствах Центральной и Восточной Европы связан с тем, что процесс демократизации на практике оказался полным освобождением, «либерализацией», тонкой прослойкой политической и деловой элиты от правового или общественного контроля. Только достаточно небольшая группа лиц смогла воспользоваться всеми благами «демократии». А потому основная проблема заключалась в том, что мало кто мог в полной мере воспользоваться преимуществами демократии.

На использование демократии полной мере в Республике Казахстан направлены отдельные конкретные шаги при проведении реформы по формированию подотчетного государства. Это и расширение возможности граждан принимать участие в принятии решений, усиление роли общественных советов при государственных органах и акимах в части обсуждения выполнения стратегических планов и программ развития территорий, бюджетов, отчетов и др.

Большую роль в построении Мәңгілік ел имеет также опыт развития стран Юго-Восточной Азии. Когда-то считалось, что Азия в принципе мало способна модернизироваться. Такое мнение обосновывали тем, что у Азии другие стандарты. Из этого не следует, что у нее неприемлемые стандарты. Просто имеет место оппозиция «западных ценностей» (либерализм, плюрализм мнений, индивидуализм, упор на права личности) и «восточных ценностей» (коллективизм, патриархальность, патернализм, главенство семьи, направляющая функция государства).

В основе двух современных систем ценностей лежит контрверза индивидуализма и коллективизма. Специфика азиатской современности состоит в значимости коллективистской солидарности, высокого престижа образования, меритократических («власть лучших») норм и институтов, производящих элиты. Здесь сохраняется большое значение таких ценностей, как иерархия, долг, обязанность, консенсус, приверженность группе. Подчинение интересов личности интересам группы, приверженность принципам корпоративности, коммунитаризма в отношениях между фирмой и наемными работниками. Опыт развития ведущих государств

Юго-Восточной Азии и их системы ценностей представляет интерес для Казахстана в плане идентичности и укрепления единства народа.

В этом регионе преобладает влияние китайской культуры, а еще точнее, конфуцианства. Известный американский философ Ту Вэй-мин выделяет шесть основных ценностей, разделяемых всеми «конфуцианскими» странами Юго-Восточной Азии. Эти ценности очень близки к тем ценностям, о которых говорил Н.А. Назарбаев на XXII сессии Ассамблеи народа Казахстана. В свое время Абая называли восточным Конфуцием.

Во-первых, сильное центральное правительство, берущее на себя ответственность за благополучие народа и стабильность в обществе.

Во-вторых, обычаи и ритуалы, обладающие исключительной значимостью в формировании общественной добродетели и морали.

В-третьих, семья – базовая единица общества, главный транслятор ценностей от одного поколения к другому.

В-четвертых, гражданское общество, играющее роль «динамичного посредника» между частными и публичными сферами общественной жизни.

В-пятых, образование, «которое должно стать гражданской религией общества». Оно определяет особенность «конфуцианского гуманизма»: основное предназначение образования – скорее, «учить тому, как стать человеком», а не быть институтом, созданным для обретения знаний и профессиональных навыков.

В-шестых, зависимость качества жизни всего общества от уровня «самосовершенствования» каждого ее члена. Такое совершенствование означает, что люди признают приоритетность своих этических обязанностей по отношению к обществу в сравнении с обретением личных свобод и счастья. «Самосовершенствование – источник регулирования семьи, государственного правления и мира в поднебесной».

Придерживаясь «конфуцианских ценностей», народы Юго-Восточной Азии смогли бы «научиться думать одновременно глобально и локально», гарантировать «присутствие традиций в процессе модернизации» [6]. Это «присутствие традиций в процессе модернизации» имеет место и в Евразийском экономическом союзе.

На состоявшейся в Москве презентации книги «Созидатель. Нурсултан Назарбаев: взгляд из России» 1 июля 2015 года председатель комитета Государственной думы РФ по делам СНГ, евразийской интеграции и связям с соотечественниками Леонид Слуцкий сказал, что именно Президенту Казахстана принадлежит идея

создания Евразийского экономического союза. Он полагает, Нурсултан Абишевич, безусловно, является патриархом сегодняшнего Евразийства. Под его руководством евразийский проект совершенствуется, растет. И вот с 1 января 2015 года все мы уже живем в эпоху Евразийского экономического союза. Президент Казахстана еще долгие годы будет координировать значимые проекты, которые будут задавать облик евразийского мира в XXI веке.

Писатель, заместитель главного редактора «Российской газеты» Николай Долгополов в очерке «Союзник» называет Нурсултана Назарбаева главным другом России. По его мнению, «Евразийский союз был огромным прорывом в будущее. А предусмотреть, предвидеть дано далеко не всем. Лишь избранным, обладающим громадным даром. И такой дар предвиденья у Назарбаева есть. Я бы назвал все задуманное и предложенное Нурсултаном Абишевичем прокладыванием новой дороги» [7].

Выдвигая эту идею, Президент РК Н.А. Назарбаев исходил также еще из того, что Европа и Азия нуждаются друг в друге. Интеграция между ними – это движение в правильном направлении. Глава государства подчеркнул, что «Европе нужны наши ресурсы, нам нужны их наука, их технологии, то есть мы взаимодополняющие. И он уверен, что нормальные времена наступят, и экономика будет жить без политики именно для улучшения жизни людей по-настоящему». Он уверен в дальнейшем расширении евразийского содружества. Президент Н.А. Назарбаев полагает, что и уже сейчас к этому идет. Вот эта идея Шелкового пути, и это развитие экономики вдоль этого пути. Это же и есть объединение. От Тихого океана до Западной Европы сейчас автомобильную дорогу строим, железную дорогу строим. Это что – разве не Европа и Азия? К этому и придем».

Реализация заявленных Казахстаном стратегических инициатив позволила бы Евразийскому Союзу добиться полноценной внутренней интеграции и более полно реализовать свой внешнеполитический потенциал, постепенно превращаясь в одного из ключевых факторов обеспечения стабильности мировой политической и экономической систем. Поэтому именно сегодня необходимо их самое активное обсуждение в политических, научных и экспертных кругах – с последующим закреплением в виде политических решений, с которыми будет неразрывно связана общая судьба народов Евразии.

Дальнейшая демократизация Казахстана будет содействовать улучшению качества образо-

вания, научно-техническому прогрессу, нахождению своей ниши в международном разделении труда. Это также путь подъема экономического благосостояния народа, сохранения и приумножения собственных стандартов и ценностей жизни, общественно-политической стабильности, честного и справедливого управления со стороны власти. По мере решения этих вопросов в обществе можно переходить от формальных процедур демократии к демократии как образу жизни. Демократия как образ жизни и есть подлинная, зрелая демократия. Она предполагает создание необходимых экономических, политических, социальных, культурных и ценностных предпосылок. Эти предпосылки должны определять направленность и стабильность социально-политической системы казахстанского общества. В ее рамках должна создаваться новая интегративная государственно-национальная идеология, формироваться новое мировоззрение, постепенно преодолеваются устаревшие

традиции из советского прошлого, и приходит понимание необходимости жесткого противодействия политическому экстремизму на национальной и религиозной основе. Углубление демократизации должно приводить к уменьшению имущественного расслоения и возрастанию активности населения, к его социальной мобильности, адаптации к рынку, утверждению его национальной, гражданской, политической идентичности казахстанского общества

Таким образом, в условиях нынешней волны демократизации вектор социально-политической трансформации Казахстана должен быть направлен на устойчивое развитие в условиях глобального диктата высоко модернизированных стран. Дальнейшая демократизация Казахстана должна быть направлена на создание эффективного государства, гражданского общества, формирование демократических принципов жизни на основе возрождения лучших традиций, ценностей из прошлой духовной культуры народа.

Литература

- 1 Н.А. Назарбаев. 2012. Послание Президента Республики Казахстан – Лидера Нации Н.А. Назарбаева Народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050»: Новый политический курс состоявшегося государства» (Астана, 14 декабря 2012 года). – Президент Республики Казахстан. Официальный сайт WWWakorda.kz.
- 2 Лысак И.В. Проблема сохранения культурной идентичности в условиях глобализации // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2010. – № 4. – С. 91–95.
- 3 Лапин Н.И. Актуальные теоретико-методологические аспекты исследований российской модернизации // Социологические исследования. – 2015. – № 1. С.5-10
- 4 Кшибеков Д. Общенациональная идея. – Алматы: Дайк-пресс. 2007. – 340 с.
- 5 Айткен Джонатан. Нурсултан Назарбаев и созидание Казахстана: перевод с англ. / под общей редакцией О. Сулейменова, В. Игнатенко. – М.: Художественная литература, 2010. – 382 с.
- 6 Tu Wei-Ming. Asian Values and the Asian Crisis: A Confucian Humanist Perspective // Доступ: <http://www.ruf.rice.edu/~tinchina/commentary/tu1098.html>.
- 7 Созидатель. Нурсултан Назарбаев: взгляд из России / Под редакцией В. Игнатенко, О. Сулейменова. – М.: «Художественная литература», 2015. – 400 с.

References

- 1 N.A. Nazarbaev. 2012. Poslanie Prezidenta Respubliki Kazahstan – Lidera Nacii N.A. Nazarbaeva Narodu Kazahstana «Strategija «Kazahstan-2050»: Novyj politicheskij kurs sostojavshegosja gosudarstva» (Astana, 14 dekabnja 2012 goda). – Prezident Respubliki Kazahstan. Oficial'nyj sajt WWWakorda.kz.
- 2 Lysak I.V. Problema sohraneniya kul'turnoj identichnosti v uslovijah globalizacii // Gumanitarnye i social'no-jekonomicheskie nauki. – 2010. – № 4. – S. 91–95.
- 3 Lapin N.I. Aktual'nye teoretiko-metodologicheskie aspekty issledovanij rossijskoj modernizacii // Sociologicheskie issledovanija. – 2015. – № 1. S.5-10
- 4 Kshibekov D. Obshhenacional'naja ideja. – Almaty: Dajk-press. 2007. – 340 s.
- 5 Ajtken Dzhonatan. Nursultan Nazarbaev i sozidanie Kazahstana: perevod s angl. / pod obshej redakciej O. Sulejmenova, V. Ignatenko. – M.: Hudozhestvennaja literatura, 2010. – 382 s.
- 6 Tu Wei-Ming. Asian Values and the Asian Crisis: A Confucian Humanist Perspective // Dostup: <http://www.ruf.rice.edu/~tinchina/commentary/tu1098.html>.
- 7 Sozidatel'. Nursultan Nazarbaev: vzgljad iz Rossii / Pod redakciej V. Ignatenko, O. Sulejmenova. – M.: «Hudozhestvennaja literatura», 2015. – 400 s.

Смағұлова К.Қ.

Қазіргі таңдағы Қытай сыртқы саясатының артықшылықтары

Аталмыш мақалада Қытайдың Орталық Азия аумағындағы аймақтық қауіпсіздік пен бейбітшілік мәселелері және Шаңхай Ынтымақтастық Ұйымының рөлі жан-жақты талданады. Қазіргі жаһандану заманындағы Қытайдың сыртқы саясатының басым тұстары, оның негізгі бағыттары, сонымен қатар сыртқы саяси стратегиясының ең тиімді әрі ыңғайлы тұстарын ұстануда АҚШ, Еуропа Одағы және Ресей сынды әлемдік державалармен саяси, экономикалық, қаржылық саясатты дамыту амалдары және аталған елдер арасындағы қауіпсіздік мәселелері, қалыптасқан әскери саладағы серіктестікті жалғастырып, түпкілікті нығайту жолдары қарастырылады.

Түйін сөздер: ұжымдық қауіпсіздік, жаһандану, геосаясат, аймақ, серіктестік.

Smagulova K.K.

The advantage of China's foreign policy at present time

The article is devoted to the experience of China's policy in the spheres of international economy and collective security within such organizations, as Shanghai Cooperation Organization. There is given an analysis on whether Chinese foreign policy concept in today's era of globalization is sustainable enough for it to become the world's second superpower, and on the main directions forming the basis of its promotion. Also, we can see the analysis of the methods which are used by Chinese government in such directions like USA, EU, Russia and the evolution of Chinese political, economic and financial relations with major powers of today. The author gives own proposals on the most profitable way of evolving the foreign political course of China and gives variations of possible consequences and results which might take place depending on the concept that Chinese government chooses.

Key words: collective security, globalization, geopolitics, region, co-operation.

Смағұлова К.К.

Преимущество внешней политики Китая в настоящее время

В данной статье обобщен опыт политики Китая в отношении мирового сообщества и его деятельность в сфере экономики и региональной безопасности в рамках таких органов, как Шанхайская Организация Сотрудничества. Рассмотрены способы оптимальности внешней политики Китая в нынешней эре глобализации и ее основные направления, также анализируются методы ведения внешней политики в таких направлениях, как США, ЕС, Россия, и развитие политических, экономических и финансовых связей с мощнейшими державами. Приводятся предложения по развитию внешнеполитического курса Китая и его наиболее эффективной формы ведения. К тому же, приводятся варианты вероятных последствий и результатов при том или ином курсе во внешней политике.

Ключевые слова: коллективная безопасность, глобализация, геополитика, регион, сотрудничество.

ҚАЗІРГІ ТАҢДАҒЫ ҚЫТАЙ СЫРТҚЫ САЯСАТЫНЫҢ АРТЫҚШЫЛЫҚТАРЫ

Қытай – Ұлы қытай жүйесі ұғымы негізінде дамыған геосаясатты қалыптастырған әлемдегі ұлы держава болып табылады. Жаһандану кезіндегі Қытайдың қарқынды дамып келе жатқан нық орнын тапқан сыртқы саясаты барлық мемлекеттер үшін өте маңызды. Орта Азиядағы едәуір дамыған бұл мемлекеттің саяси жүйесі халықаралық қатынастың экономикалық, саяси, мәдени, ғылым және білім жағынан дамудың негізгі тетіктерін қалыптастырды. Сондықтан, қазіргі таңдағы халықаралық аренадағы ең негізгі әрі мазмұнды орынды Қытайдың сыртқы саясатының артықшылықтары алады. Қытай едәуір көлемде халықаралық экономикалық тұрғыдан жоғары деңгейде орныққан, жаһандану және аймақтану рәсімдерінде белсенді қатысып, болашақта кешенді түрдегі көрсеткіштерге ие болатын екінші ұлы держава болатынын айқын көрсетті.

Жалпы аймақтану мен жаһандану, халықаралық деңгейдегі Қытай саяси тетіктері экономика реформасының дамуын жеделдетеді, оның жариялылығы мен өзара сауда-саттықты жоғарылатады, еңбек нарығының ұлғаюы мен капиталдың өсуіне, өндіру құрылымы сапасын жоғарылатады, трансұлттық компаниялардың қалыптасуы мен тауарлардың өзара бәсекелестігін күшейтеді, «көп полярлы әлемнің» құрылуына ықпалын тигізеді.

Қытай сарапшылары мәселелер жүйесінде Қытайдың жаһандану тұрғысына недәуір көңіл бөлуде. Азия Тынық Мұхит аймағында жеке аумақтық толық қалыптаспаған (Тайвань мәселесі), тұрақсыз ішкі дамушы мемлекет пішінінде сыртқы саяси және экономика тұрғысынан өзге елдер арасында үстемдік етуші ретінде көрініс тапқан. Бұдан басқа, ҚХР-дың ішкі аумағы жағдайына ауқымды өзгерістер енгізеді, сонымен қоса тек өзара тиімді интеграция мен әрекеттесуді қамтамасыз етуге дайындық қана емес, бірақ ұлттық қауіпсіздікті қамтамасыз ету мәселелеріне қатысты болып келеді. ҚХР-дың ішкі аймақтары жаһандық рәсімдерден мемлекеттің макро экономикалық саясаты тұрғысынан, сонымен қатар өзінің экономикалық жағынан белсенділік жағдайын ескере отырып, тиімді және теріс жақтарын саралауды жөн көрді. Экономикалық белсенділік ішкі аймақтардың зиялыларына өзінің әлеуметтік жағдайы мен беделіне әсер етуге, қытай

қоғамына теріс әсерін тигізетін мемлекетаралық дамыған аймақтарды саяси тұрғыдан озып кетуге жол береді.

Пекин жаһандануды әлемдік қалыптасу мен объективті шынайылықта үстемді кетуші үдеріс ретінде мойындайды. Алайда жаһандануға деген қытай көзқарасы саясат пен экономиканың бөлінуі қағидасына негізделеді. Саяси жаһандануда Қытай Батыстың Тибет және Тайвань тәуелсіздігі, адам құқықтары, ҚХР-дың билігін қамтамасыз етуші саяси жүйенің қайта құрастырылуы сынды мәселелеріне қатысты араласуынан күмәнданады. Мұндай мазмұнда Қытай үшін жаһандану гегемонизм немесе «неоинтервенционизмнің» жаңа нұсқасы ретінде түсіндіріледі. Экономикалық жаһандануда Қытай одан әрі ұлттық құндылықтарға зардап келтірмейтін экономикалық өсімге барынша тиімді мүмкіндіктерді көздейді.

Батыс елдерін «Алтын миллиардқа» кенелтетін жаһанданудан гөрі қытай аймақтануын паназиаттық қоғамды бейбіт жолмен қалыптастыруды тиімдірек деп санайды. Олардың ішінде басты назар ортақытайлық әлемнің қалыптасуының экономикалық, демографиялық, идеологиялық және саяси белгілеріне аударылады. Қытайдың әлемдегі жоғарылау талпынысы мен жаңа факторының белгісіздігі арнайы ақпараттық, ғылыми-саяси айналада алаңдатушылықты тудырады. Осы мәселеге арналған ойларды қытай тақырыбына байланысты басылымдарынан көре аламыз, мысалы, «Китайская головоломка», «Пробуждение дракона» және «Большая шахматная доска»[1]. ХХІ ғасырдағы әлемнің қалыптасып жатқан тәртібіне байланысты, Қытай өзінің қандай рөлде көретінін айқындап, оның болашақ қадамдарын болжап айта аламыз. Қытайдың Азия-Тынық мұхит аумағына арналған концепциясы. Сарапшылардың айтуы бойынша: Азия-Тынық мұхит аумағы – Қытайдың белсенділігінің өсу территориясы, Еуразия матабына сәйкес, Қытай өзін держава ретінде таныта алатын аймақ. Осы оймен сәйкес келушілердің пікірінше, Қытай өзінің экономикалық, саяси және мәдени тұрғыдан нығайтылып, Азия – Тынық мұхит аймағында бекітілу үстінде. Қарастырылған позиция бойынша аймақтық державадан, жаһандану әсерімен Қытай әлемдік державаға айналу қадамдарының бірі болып саналады. Азия – Тынық мұхит аймағындағы Қытайдың озық рөлінің болуы, сайып келгенде ҚХР-дың жаһанды державаға айналуына әкеледі. Аймақтағы көпжақты әрекеттестік

Қытайдың экономикалық стратегиясының дамуына жол ашты деп айтуға толық негіз бар [2]. Аймақтық Қытай жүйесі көптеген стратегиялық бағыттарға толы:

- Қытай территориясының тұтастығын мойындауы, соның ішінде Тайвань, Тибет, Шыңжаң;
- ҚХР-дың Оңтүстік Қытай теңізіндегі ерекше құқықтарын халықаралық дәрежеде тану;
- Территория мәселесі бойынша оңды шешімдер қабылдау;
- Қытайға жағымды сауда инвестициялық саясат қолдану.

Қытай Оңтүстік Шығыс Азия елдерінің ассоциациясымен қатынастарын қарқынды түрде күшейтуде. Өз кезегінде Оңтүстік Шығыс Азия елдерінің ассоциациясы да Қытайды жаһандық экономиканы құрайтын ірі алпауыт мемлекеттердің бірі ретінде таныды деп айтуға толық негіз бар. Соңғы Шаңхай Ынтымақтастық Ұйымында Қытай шын мәнінде басты көшбасшы болып табылады. Алайда Шаңхай Ынтымақтастық Ұйымындағы басқа мүше мемлекеттердің экономикалық, саяси және басқа да бағыттарынан дамуының баяу болуы себепті Орталық Азия аумағында аймақтық қауіпсіздік пен бейбітшілік, сонымен қатар экономикалық дамудың ұлттық және аймақтық қажеттілікті қамтамасыз ету сынды мақсаттарын толығымен орындауға жол бермейді. Осы күнге шейін ШЫҰ қызметінің артықшылықтары мен басты жетістіктерінің мәнісінің ешбір анықтамасы жоқ. Сәйкесінше Пекиннің ШЫҰ қызметіне қатысты қарама-қайшы келетін және сәйкес келетін Орталық Азиядағы Қытай, Ресей, АҚШ мүдделері арқылы көрініс табады.

ШЫҰ-ның Ташкентте өткен барлық мүше мемлекеттердің басшылары қатысқан IV жиынында ҚХР өкілі Ху Цзиньтао мемлекеттер арасындағы серіктестіктің аса маңызды тетіктерін ашып, экономиканы өзара толықтырушы және табиғи ресурстарға бай мүше мемлекеттердің өзара ынтымақтастық пен ауызбіршілік негізінде әрекет етудің маңыздылығын алға тартты [3]. Бірнеше жылдар АҚШ Қытайға қатысты негізгі екі бағытты ұстанды: сауда және экономика саласында серіктес бола отырып, Вашингтон халықаралық қауіпсіздік мәселесінде қарсы келіп, өз кезегінде көрші жатқан мемлекеттер арасында шиеленістер туындауына себепші болды деуге де болады.

Қытай мен АҚШ арасындағы тауар айналымының көлемі Ресей мен ҚХР арасындағы тауар айналымынан 10 есе жоғары [4]. Сонымен қатар, инвестициялар, технологиялармен

алмасу, қытай студенттерінің АҚШ-та білім алу мәселелері бар. Қытай саясаттанушылары өз мақалаларында ҚХР үшін ең маңызды ел ретінде – АҚШ-ты бағалайды, ал Ресей болса, екінші орын алады деп есептейді. Қытай-Ресей қатынастары жаһандық дамудың анықталған заңдарына бағына отырып, өздерінің ерекшеліктеріне ие. Алғашқы маңызды фактор екі мемлекеттің географиялық жағынан жақын орналасуы екіжақты серіктестікті одан әрі нығайтуы болып табылады. Аса маңызды екінші фактор – екіжақты аймақтық тұрақтылықты қамтамасыз ету. Үшінші фактор – жаһандану аясындағы серіктестік. Екі ел арасындағы қатынастар бірнеше бағыттардағы серіктестіктерді анықтайды. Бірінші – энергетика. Қытай Ресей үшін өте тиімді сауда байланыстары саласындағы серіктес, ал Пекин, Мәскеу арқылы өзінің энергетикалық қайнар көздерінің географиясын диверсификациялауды көздеуде. Екінші бағыт – қауіпсіздік аясы. Мәскеу соңғы

жылдары екі ел арасында қалыптасқан әскери саладағы серіктестігін жалғастырып, дамытуды ұстанады.

Қытай өзінің сыртқы саясатын теңдік және өзара пайда негізінде сауда-экономикалық байланысын барлық мемлекетпен халықаралық деңгейде, сонымен қатар экономикалық ынтымақтастық, ғылыми және мәдени алмасу, өзара дамуға атсалысу негізінде көпжақты жариялылықпен жүргізуді мақсат етіп қойды.

Қытай өз бетінше тұрақты сыртқы саясатын жүргізіп, әлемдік тұрғыда «көпполярлы әлем» қатарында әрекет етіп, экономиканың жаһандануына белсенді түрде үйрену үстінде, аймақтық ынтымақтастыққа қатысып, барлық бағытта халықаралық саяси және экономикалық жүйеге қатысып, әлемдегі екінші ұлы держава болуға дайындалуда. ҚХР әлемдік рәсімдерде айтарлықтай рөлі бар, сондықтан Қытайдың, әсіресе Азия мен Шығыс Азияның континенттік бөлігіндегі елдерге аса маңызды көңіл бөлінуде.

Әдебиеттер

- 1 Лю Цинцай. Современная внешняя политика Китая и китайско-российские отношения // Проблемы Дальнего Востока. – 2004. – №5. – С. 55.
- 2 Сафронова Е.И. Глобализация и взгляд на нее из КНР и развивающихся стран // Проблемы Дальнего Востока. – 2003. – №6. – С. 37.
- 3 «Renminribao» – 1982. – 5.XII. (Translated from Chinese .L.M. Gudoshnikova) // The book «Constitution of the socialist countries.» – М., 1987.
- 4 Zhou Deqinq. Minzuzheshiwenda. – Beijing: Zhongyangminzudaxuechubanshe, 1999. – 15 ye.

References

- 1 Lju Cincaj. Sovremennaja vneshnjaja politika Kitaja i kitajsko-rossijskie otnoshenija // Problemy Dal'nego Vostoka. – 2004. – №5. – S. 55.
- 2 Safronova E.I. Globalizacija i vzgljad na nee iz KNR i razvivajushhihsja stran // Problemy Dal'nego Vostoka. – 2003. – №6. – S. 37.
- 3 «Renminribao» – 1982. – 5.XII. (Translated from Chinese .L.M. Gudoshnikova) // The book «Constitution of the socialist countries.» – М., 1987.
- 4 Zhou Deqinq. Minzuzheshiwenda. – Beijing: Zhongyangminzudaxuechubanshe, 1999. – 15 ye.

Хасанов М.Ш., Петрова В.Ф.,
Баймуханова К.Х.

**Методологические
особенности исследования
общества переходного
периода**

Hasanov M.Sh., Petrova V.F.,
Baimukhanova K.H.

**Methodological features of the
study of transitional society**

Хасанов М.Ш., Петрова В.Ф.,
Баймуханова К.Х.

**Өтпелі кезеңдегі қоғамды
зерттеудің әдіснамалық
ерекшеліктері**

В статье показано, что переходный период постсоветских республик представляет собой органическую часть естественно-исторического процесса преобразования традиционных обществ в их современные (постсовременные) формы организации и развития в русле глобальной демократической волны. В работе рассмотрена оптимальная совокупность методов и принципов изучения новых общественно-политических и социально-политических изменений, появившихся вследствие прихода на смену традициям рыночных отношений. К изменениям отнесены западная модель социально-политической трансформации общества, конкурентная демократия, рыночное хозяйство, социальное государство, общество массового потребления, стандарты и ценности жизни.

Ключевые слова: общество, демократия, право, рынок, трансформация, социальность, политика, культура, формация, цивилизация.

The article shows that the transition of the former Soviet republics is an organic part of the natural process of transformation of traditional societies to modern (post-modern) forms of organisation and development in line with global democratic wave. The paper discusses the optimal combination of methods and principles of study of new socio-political and socio-political changes that emerged as a result of the parish in place of the traditions of market relations. The changes applied to the Western model of socio-political transformation of society, a competitive democracy, market economy, welfare state, mass consumption society, standards and values of life.

Key words: society, democracy, law, market, transformation, sociality, politics, culture, formation, civilization.

Мақалада посткеңестік республикалардың өтпелі кезеңі дәстүрлі қоғамдардың табиғи тарихи қайта жаңару процесінің органикалық бір бөлшегі болып табылатындығы және олардың қазіргі глобалды демократиялық толқындағы ұйымдастыру мен дамудың формалары екендігі көрсетіледі. Жұмыста дәстүрлі нарықтық қатынастардың нәтижесінде пайда болған жаңа қоғамдық-саяси және әлеуметтік-саяси өзгерістерді зерттеудің принциптері мен әдіснамаларының оптималды жиынтығы қарастырылады. Өзгерістерге қоғамның әлеуметтік саяси трансформациясының батыстық моделі, бәсекелестік демократия, нарықтық шаруашылық, әлеуметтік мемлекет, тұтынушы қоғам, өмірдің стандарттары мен құндылықтары жатқызылады.

Түйін сөздер: қоғам, демократия, құқық, нарық, трансформация, әлеуметтілік, саясат, мәдениет, формация, өркениет.

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ
ОСОБЕННОСТИ
ИССЛЕДОВАНИЯ
ОБЩЕСТВА
ПЕРЕХОДНОГО
ПЕРИОДА**

Вопросы особенностей методологии исследования общества переходного периода стали актуальны после распада СССР, когда бывшие советские республики взяли курс на трансформацию тоталитаризма в демократию, плановой экономики в рыночную. Это было продвижение данных республик в сторону построения современного общества.

Для глубокого изучения формирования этого современного общества следует использовать классические и постклассические (альтернативные) методы, принципы.

Наиболее распространенным среди них методом изучения общества является стадийно-формационный метод. На ее основе К. Маркс выделил восходящие этапы развития от личной зависимости через личную независимость при вещной зависимости к свободной индивидуальности универсально развитого человека и соответственно определил пять общественно-экономических формаций всемирно-исторического процесса: 1) племенная, 2) античная, 3) феодальная, 4) буржуазная, 5) будущая коммунистическая форма всеобщей собственности. Формационный подход К. Маркса позволяет взглянуть на структуру общества как на систему, и на его этапы, которые, с одной стороны, будут для любого народа обязательными, а с другой стороны – каждое общество на каждом данном этапе будет иметь сходную структуру [1, с. 8].

Этот подход имеет свои достоинства и недостатки. Можно согласиться с Н.С. Розовым, что его сильной стороной является способность к осмыслению всемирно-исторических инвариантов социальной эволюции, технологического и социального прогресса, необратимости изменений, соотношения уровней развития. Слабая сторона стадийно-формационного подхода хорошо известна из критики со стороны приверженцев цивилизационной и гуманитарной парадигм ... Главный и уже почти общепринятый тезис этой критики таков. Европейская история – это вовсе не центр и не типичный образец движения по слоям фаз (стадий, формаций) для остальных частей всемирной истории, но, напротив, сама европейская история является крайне специфичным явлением» [2].

Не только Н.С. Розов, но и большинство философов сейчас признают, что теория общественно-экономических формаций

– западноевропейский феномен, в современных условиях не способный объяснить многие реалии и потому не выполняющий своей эвристической функции.

Во-первых, ими справедливо отмечается, что теория формаций изначально основана на постулатах, принятых за истину без доказательств. Это – прогресс как основная форма движения и формационность как основной способ развертывания прогресса; формационность как жестко последовательная стадийность; однородность состава формаций; примат материального производства; производственные отношения как базис общества; «класс» – основная единица общества и субъект истории.

Во-вторых, ни один из названных основных теоретических пунктов, положенных в основу теории формаций, не является в настоящее время бесспорным. Дело в том, что теория общественно-экономических формаций основана на теоретических выводах середины XIX века. По этой причине она не может объяснить многие возникшие противоречия: существование наряду с зонами прогрессивного развития зон отсталости, стагнации и тупиков; превращение государства – в той или иной форме – в важный фактор общественных производственных отношений; видоизменение и модификацию классов; возникновение новой иерархии ценностей с приоритетом общечеловеческих ценностей над классовыми.

Стадийный подход Даниэля Белла и его концепция постиндустриального общества является творческим развитием «теории стадий экономического роста» У. Ростоу. Как известно, английский ученый выделяет пять «стадий» в развитии общества:

- 1) традиционное общество;
- 2) стадия создания предпосылок для подъема;
- 3) стадия сдвига;
- 4) стадия роста;
- 5) период высокого уровня массового потребления.

По его мнению, эти стадии характеризуют этапы перехода традиционного общества в индустриальное на основе развития орудий труда.

Отличие же постиндустриального общества от индустриального Белл видит в следующем: создание экономики услуг, доминирование слоя научно-технических специалистов, центральная роль теоретического научного знания как источника нововведений и политических решений в обществе, возможность самоподдерживающегося технологического роста, создание новой

«интеллектуальной» техники. Анализируя эти новые черты в экономике, он пришел к выводу, что в обществе наметился переход от индустриальной стадии развития к постиндустриальной, с преобладанием в экономике не производственного сектора, а сектора услуг.

В предисловии к изданию 1999 года книги «Грядущее постиндустриальное общество» Д. Белл дает развернутую критику формационного подхода К. Маркса к обществу. Он считает, что его стадийный подход расходится с формационным подходом Маркса по ряду пунктов:

1. Кодификация теоретических знаний. К. Маркс одним из первых осознал важнейшую роль науки в преобразовании мира. В частности, он приветствовал первые попытки применения электроэнергии в промышленности. Придавая решающее значение технике, он не понимал (а может быть, не мог понять) роли теоретических знаний, хотя и высоко ценил роль теории вообще. В двадцатом веке технологический прогресс определяется такими направлениями фундаментальной науки, как квантовая теория (включающая представления о свете как дискретных квантах физических полей), теория относительности, физика твердого тела, тогда как в девятнадцатом веке развитие техники шло преимущественно эмпирическим путем.

2. Знания как источник стоимости. К. Маркс опирался на трудовую теорию стоимости, в которой труд рассматривался не просто как составляющая производственной функции, т.е. соотношения труда и капитала, но как средство создания прибавочной стоимости, присваиваемой капиталистом вследствие неравенства сил на рынке. Если источником стоимости является только труд, то замена рабочих машинами приводит к тому, что капиталист должен усилить эксплуатацию пролетариев в целях извлечения большей прибавочной стоимости или расширить масштабы производства для поддержания необходимого уровня абсолютного дохода даже в условиях понижения нормы прибыли.

В наши дни источником стоимости во все большей степени становится знание, создающее стоимость двумя путями. Прежде всего, это достигается за счет сбережения капитала. Замена рабочих машинами приводит к экономии не только труда, но и инвестиций, так как каждая следующая единица капитала более эффективна и производительна, чем предыдущая, и, следовательно, на единицу продукции требуется меньше затрат. Если говорить о производстве в категориях добавленной стоимости, то создание новых

товаров, повышение эффективности, увеличение объемов производства, снижение себестоимости – все это в постиндустриальной экономике является следствием применения знаний.

3. Изменение профессионального состава рабочей силы. Вслед за классиками экономической науки К. Маркс проводил грань между производительным и непроизводительным трудом. Под производительным трудом им понималось материальное производство, создающее стоимость, в отличие от услуг, которые «оплачивались» за счет производительного труда. Однако в постиндустриальной экономике прямым (но не всегда поддающимся измерению) фактором роста производительности часто оказывается расширение сферы услуг. Наиболее быстро при этом развиваются такие ее отрасли, как здравоохранение, просвещение, социальные и профессиональные службы. Однако ясно: чем лучше состояние здоровья работников и выше уровень их образования, тем производительнее и их труд.

4. Новая социальная структура. Исторически сложилось так, что в большинстве западных стран социальное положение людей определялось частной собственностью. Пролетариат собственности не имел, и рабочий мог лишь продавать свой труд. В свою очередь, в бюрократических системах привилегированное положение занимали высокопоставленные политики. В постиндустриальном обществе статус человека зависит от его образовательного уровня. В большинстве типов обществ эти три критерия сосуществуют в различных «пропорциях», однако именно образование становится во все возрастающей степени необходимым условием для обретения высокого общественного положения [3].

На основе социодинамического подхода П. Сорокин проводит глубокий анализ родовой структуры социально-политических явлений. Это позволяет ему понять общество как единство социальности и политики, образуемого и преобразуемого в ходе жизнедеятельности человека. Поясняя свою мысль, П. Сорокин отмечает: «Структура социокультурного взаимодействия ... имеет три аспекта, неотделимых друг от друга: 1) личность как субъект взаимодействия; 2) общество как совокупность взаимодействующих индивидов с его социокультурными отношениями и процессами и 3) культура как совокупность значений, ценностей и норм, которыми владеют лица, и совокупность носителей, которые объективируют, социализируют и раскрывают эти значения... Ни один из членов этой нераздели-

мой триады (личность, общество и культура) не может существовать без двух других». Делая акцент на взаимодействии как родовой модели социокультурных явлений, Питирим Сорокин отмечает непрерывную изменчивость исторического процесса. По его мнению, в обществе постоянно появляются определенные формы общественной организации: определенные формы производства, формы семьи, политического устройства. Они живут, развиваются и, в конце концов, сменяются новыми [4].

На основе социально-политического подхода Э. Дюркгейм показывает, что эти определенные формы общественной организации характеризуют переходы от механической солидарности (по сходствам) к органической солидарности. Его учение о «коллективном сознании» на основе органической солидарности связано с известной из психоанализа проблемой «коллективного бессознательного». В произведениях И. Гердера и немецких романтиков и проявившейся в гегелевской философии истории основатели этнопсихологии стремились увидеть в «духе» наиболее полную реализацию органической солидарности, каковой, по их представлению, является «народ». Исследования науки об обществе радикально изменили сложившиеся в романтической школе представления о реальности, условно говоря, «коллективного сознания». Подобно своим предшественникам в этом вопросе – этнопсихологам, Дюркгейм данную специфическую реальность признавал, понимая под «коллективным сознанием» «совокупность верований и чувств, общих в среднем членам одного и того же общества, образует определенную систему, имеющую свою собственную жизнь». Однако для Э. Дюркгейма, в отличие от этнопсихологов, факт «коллективного» (или «общего») сознания являлся признаком не высшего сверхиндивидуального синтеза, а определенного «типа» социума, присущего архаическим стадиям его эволюции. Положив в основу своей классификации фаз общественного развития признак «солидарности», французский ученый противопоставил, как известно, архаические социумы, объединенные внутри себя «механической солидарностью», и общества современные, отличающиеся «органической солидарностью» (обусловленной феноменом разделения труда) [5].

Не исключено, что перевод синхронной (идеально-типической) матрицы признаков традиционного социума, обрисованной Э. Дюркгеймом, в диахронную перспективу исторического процесса вызовет сомнения методологического

характера. У оппонентов может возникнуть вопрос, насколько правомерна эта процедура? На возражение такого рода можно ответить двояко. С одной стороны, – очевидным трюизмом, отметив, что эвристический потенциал всякой новаторской концепции не измеряется лишь областью конкретных импликаций, осуществленных ее автором. На это, кстати, в связи с интересующим нас вопросом указывал и Р. Арон. Он полагал, что Э. Дюркгейм считал возможным расположить разные известные в истории общества на одной линии по степени сложности, начиная с односегментарных вплоть до полисегментарных двойной сложности. Эта теория представляется крайне важной, конечно, не в контексте социологии Дюркгейма, а как проект некоей завершенной формы общественной науки». С другой стороны, доказать релевантность дюркгеймовской матрицы (этого своего рода «четвероякого корня» социальной архаики) для анализа социокультурной трансформации можно [6]. Для этого необходимо убедительно продемонстрировать взаимосвязь базисных компонентов социальной архаики с «внутренними» (системными) детерминантами истории. Обращение к психоанализу в связи с темой модернизации и тесно примыкающей к ней проблемой национально-культурной идентичности неизбежно по двум причинам: «Чем сильнее состояние сознания, – пишет Дюркгейм, – тем более оно сопротивляется всему, что может его ослабить; чем оно определенной, тем меньше места оставляет оно изменениям. Значит, можно предвидеть, что прогресс разделения труда будет тем медленнее и труднее, чем больше энергии и определенности будет иметь общее сознание». По мнению самого Э. Дюркгейма, «специализация – не единственный возможный исход в борьбе за существование».

При использовании социологической теории Э. Дюркгейма появляется возможность изучать во взаимосвязи социально-политические преобразования переходного общества и изменения в общественном сознании граждан, а также существующие в их сознании элементы идеологии и утопии.

Т. Парсонс на основе структурно-функционального подхода рассматривал структурные изменения общества как прогрессивную эволюцию к более высоким системным уровням, которые выражают ценность свободы, рационализацию исторического процесса. Так, согласно американскому социологу, можно выделить такие группы процессов, из которых состоит ли-

берализация. Он включает в эти группы процесс дифференциации основных социетально-функциональных структур как относительно самостоятельных: жизнеобеспечивающей (экономика), духовно-интегрирующей (культура), статусно-дифференцирующей (социальная структура), властно-регулирующей (политика). Кроме того, этот ученый включает в эту группу возникновение и включение в трансформирующуюся систему новых компонентов, обеспечивающих ее интеграцию: утверждение норм гражданского общества или, точнее, социетального сообщества (права и обязанности каждого гражданина, обеспечение участия граждан в формировании государственных структур и др.). В нее также входят становление рыночной системы, индустриализация производства, рационализация организационных структур управления (рост бюрократии); возникновение и легитимизация политических партий, профессиональных союзов и других форм массовой самоорганизации граждан. По его мнению, либерализация должна еще выражать вырастание в системе новых компонентов, дезинтегрирующих ее по новым основаниям. Это глубокое отчуждение человека от условий жизни и труда, глобализация военно-политических противостояний между различными типами общества, включая угрозу самоуничтожения человечества, рост экологических опасностей, деградацию природной среды [7].

В рамках конкретных форм цивилизационного подхода изучали вектор и характер направленности социально-политических преобразований обществ О. Шпенглер, Тойнби, евразийцы.

Например, априорно-культурологический метод исследования социально-политической трансформации общества был разработан О. Шпенглером. Выдающийся немецкий ученый скептически истолковывает упадок новейшей европейской культуры и ее философское осмысление. Он не разделял традиционный подход к периодизации истории Европы на древний мир, средние века и т.д. Такое деление истории он называл бессмысленной «европоцентристской птолемеевской системой», поскольку на самом деле, по его мнению, история человечества складывается из совокупности независимых друг от друга культур. По его версии, всемирная история представляет собой общую биографию культур, которые последовательно проходят стадии рождения, возмужания, зрелости, старости и смерти.

Разграничивая понятия культуры и цивилизации, О.Шпенглер считает, что культуру образуют группы народов с единым мировоз-

ствованием «нации», в которой явно «проглядывает» влияние имманентной государственной идеи. По его мнению, в ранний период «высокая» культура характеризуется наличием знати и духовенства. Ее первый этап (феодализм) определяется крестьянским духом, второй этап характерен переходом феодального союза к сословному государству, заключительный этап отмечен созревaniem государственной идеи и формированием государств. Согласно О. Шпенглеру, проходя указанные стадии исторического восхождения, культура становится цивилизацией. С наступлением цивилизации в больших городах происходит социальное структурирование бесформенных масс «четвертого» сословия. В последующем происходит становление демократических и тоталитарных форм социально-политического устройства общества, вырождающихся со временем в господство и цезаризм. На исходе цивилизации, по О.Шпенглеру, организм народов превращается в аморфную массу и, распадаясь, становится «добычей» других народов. Это возвращает народы к состоянию раннего существования, отчуждению от мира [8].

В известной степени эту мысль проясняют слова С.Л. Франкла о том, что славянофилы и О.Шпенглер в различии между цивилизацией и культурой усмотрели различие и даже противоположность между духовным творчеством глубиной и интенсивностью самой духовной жизни, с одной стороны, и накоплением внешнего могущества, мертвых орудий, с другой стороны.

В своей книге «Россия и Европа» Н.Я. Данилевский развивает органическую теорию культурно-исторических типов, замкнутых в себе и потому навсегда расколовших единство человечества. В ней выдвигается положение о том, что национальная культура развивается имманентно и во взаимодействии с другими культурами. Но в то же время развитие национальной культуры, согласно данной теории, должно происходить на собственной основе, не допуская сильного влияния со стороны другой культуры или же при творческой переработке ее достижений. По мнению Н.Я. Данилевского, при соблюдении этих условий возможно образование мощной культурной традиции, неповторимой по своей оригинальности [9].

Теория множественности и разнокачественности культур предполагает отказ от европоцентристской идеи культурно-исторического прогресса. Она исключает подмену одной культуры другой. Данная теория Н.Я. Данилевского показывает опасность навязывания людям так назы-

ваемых «общечеловеческих ценностей», так как ценности всегда имеют конкретно-исторический характер. В данном случае он употребляет понятие общечеловеческих ценностей в значении ценностей западного общества.

Данный культурный полифонизм, геополитическое положение России обуславливают особый ее исторический путь. В этой связи Н.С.Трубецкой отмечает, что русской культуре всегда приходится искать в разных направлениях, тратить свои силы над согласованием элементов разнородных культур, выискивать подходящие друг другу элементы из груды ценностей двух культур. Как видно, учение евразийства можно назвать концепцией историко-культурной самобытности. Согласно этой концепции задача подлинного культурно-исторического самопознания заключается в познании себя, своей самобытности. По Н.С. Трубецкому, только истинное самопознание укажет человеку (или народу) его настоящее место в мире. Он полагает, что только вполне самобытная национальная культура есть подлинная, и только она отвечает этическим, эстетическим и утилитарным требованиям, которые ставятся любой культурой [10].

Развивая методологию Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкий провозглашает существование особой евразийско-русской культуры и особого ее субъекта, как симфонической личности. Он считает, что уже недостаточно того смутного культурного самосознания, которое было у славянофилов, хотя «мы и чтим их как наиболее нам по духу близких. Но мы решительно отвергаем существо западничества, т. е. отрицание самобытности и, в конце концов, самого существования нашей культуры. Нам стыдно за русских людей, которым приходится узнавать о существовании русской культуры от немца Шпенглера». Отметая лукавые попытки западнического духа, заразившего и славянофилов, растворить проблему евразийско-русской культуры в расплывчатом учении о племенном родстве, П.Н. Савицкому, необходимо полемически подчеркивать «туранские элементы» и, отрицая мнимонаучный механический подход к вопросу, выдвигать единство и органичность, целостность культуры, ее личное качество. Он полагает, что культура рождается и развивается как органическое целое, потому она сразу («конвергентно») проявляется в формах политических и социально-хозяйственных, и в бытовом укладе, и в этническом типе, и в географических особенностях ее территории [10, с. 65].

Л.Н. Гумилев развивает и доводит до логического завершения общевразийскую идею о том,

что этнически великороссы, русские представляют собой не просто ветвь восточных славян, но и особый этнос, сложившийся на основе тюркско-славянского слияния. Исходя из этого, он считает, что великорусская цивилизация сложилась на основе тюркско-славянского этногенеза, союза Леса и Степи, сочетание которых составляет историческую сущность России, предопределяя характер ее культуры, цивилизации, идеологии, политической судьбы.

Вслед за Шпенглером и Тойнби он выделяет циклы цивилизаций и культур, а также соответствующих этносов. С его точки зрения, этнокультурные образования нации, государства, религиозные общины во всем подобны живым организмам. Они проходят периоды рождения, юности, зрелости и старения, а потом исчезают или превращаются в т.н. «реликты».

Принципиальным новым в подходе последнего евразийца является то обстоятельство, что развитие общества рассматривается им как становление социально-природной целостности, на фоне которой возможно адекватное понимание специфически культурно-исторического места каждого народа. При таком подходе в изучение культурно-исторического развития той или иной страны вводится понятие «месторазвитие». Он считает, что Евразия представляет собой полноценное «месторазвитие», плодородную богатейшую почву этногенеза и культурогенеза. В этой связи Л.Н. Гумилев справедливо замечает: «Характерной чертой евразийства вообще и идеократического государства в особенности является взаимосвязанность и взаимозависимость всех теоретических элементов. Совокупность народов, живо ощущающих «общность культурных и исторических традиций», ведет автаркическое хозяйство на определенном месторазвитии». Следовательно, надо научиться рассматривать мировую историю не в однополярной версии «Запад и все остальные», а в многополярной, причем северная и восточная Евразия представляют собой особый интерес, так как являются альтернативным Западу источником важнейших планетарных цивилизационных процессов [11].

Все эти классические и неклассические методы и теории можно включить в арсенал социокультурного подхода. Он предполагает понимание общества как единства социальности и культуры, создаваемой в результате человеческой деятельности. Свидетельств в пользу такого утверждения более чем достаточно. Так, культура является совокупным духовным опытом человечества. Все созданное людьми входит в содержа-

ние понятия культуры. Как продукт деятельности человека культура является его вторичной, искусственной средой жизнедеятельности, т.е. неорганическое тело органического человека. В эту среду входят язык, система ценностей, традиции, верования, обычаи, общественная психология, менталитет народа и социальная организация жизни. Неразрывная связь с жизнью свидетельствует о социальном характере культуры. Социальная природа культуры обусловлена тем, что последняя создается и изменяется людьми в процессе пользования. Культура всегда выражает накопление, преемственность и обобщение социального опыта жизни человечества. В этом контексте культура предстает как способ бытия социума, как общественное достояние, которое люди получают в наследство и передают от поколения к поколению. В свою очередь, социальная жизнь имеет культурологический характер. Общественные связи имеют культурное содержание. Мир культуры представляет собой мир ценностей. Ценности – то, что значимо и свято для человека и социальных общностей. Они, как некие духовные скрепы, основы и ориентиры, помогают людям выстоять перед жизненными трудностями, позволяют упорядочивать социальную действительность и придают смысл человеческой жизни. В конечном счете, ценности направлены на благо человека и социума. Это означает, что культура предстает в качестве содержания и цели исторического процесса, как совокупность форм общественного сознания, способов человеческой деятельности, средство становления и развития человека.

Другими словами, социально-политический подход позволяет понять общество как единство социальности и политики, создаваемого в ходе деятельности человека. Под социальностью – совокупность отношений каждого человека или иного социального субъекта с другими субъектами – экономических, социальных, идеологических, политических отношений, формируемых в процессах деятельности.

Специфика социально-политического подхода состоит в том, что он учитывает такие стороны человеческого бытия, как тип соотношения человека и общества, характер культуры, тип социальности. Все они взаимосвязаны и влияют друг на друга как важнейшие составляющие человеческих общностей.

Социально-политический подход не противостоит иным подходам, а интегрирует их. Как уже было отмечено, он объединяет цивилизационный, формационный, социодинамический,

социологический методы в единую целостность. Цивилизационный метод, как самый масштабный, схватывает устойчивые компоненты человеческой истории (антропологические, этнические, культурные). Формационный метод концентрирует внимание на более изменчивых (социальных, личностных) структурах. Социологический же подход указывает на диахронические моменты исторического процесса. Синтезируя их, социокультурный подход раскрывает сопряжение устойчивого и изменчивого во взаимосвязи личности и общества, культуры и социальности. Социально-политический подход можно конкретизировать в виде нескольких принципов, помогающих сформировать представление об обществе как целостной социокультурной системе и четче осмыслить проблемы социокультурной трансформации. В схематизированном виде их можно выразить в следующих принципах.

Деятельностный принцип философии в преломлении к социокультурным явлениям в конкретной форме выступает как принцип человека активного. Как исходный принцип он акцентирует внимание на биологические, социальные и культурные аспекты человека и на элементы его структуры как субъекта действий. При этом само действие субъекта понимается как компонент взаимодействия с другими субъектами, имеющий значение для них и выполняющий определенные функции по отношению ко всем субъектам взаимодействий. Тем самым, принцип *Номоаctivus* одновременно является и принципом человеческого взаимодействия как протейшего социокультурного явления.

Принцип взаимопроникновения политики и социальности указывает на наличие этих двух измерений в любом обществе. Он предполагает постоянную взаимосвязь и взаимовлияние этих двух измерений, которые не сводятся и не выводятся друг из друга.

Принцип антропосоциетального соответствия позволяет раскрыть совместимость личностно-поведенческих характеристик человека как члена данного общества и остальных характеристик этого общества, в частности единство культуры и социальности – эти сферы общества, в которых должна достигаться совместимость между людьми. Этот принцип указывает, что в «традиционалистском обществе» характеристики человека должны соответствовать сложившимся социетальным структурам. Они ограничивают или закрывают социальное поле деятельности людей, которые нарушают традиции. В «либеральном или современном обще-

стве» он расширяет поле деятельности людей для изменения сложившихся, но уже не соответствующих их возросшим потребностям и способностям.

Принцип социокультурного баланса предполагает равновесие между культурными и социальными компонентами как условие устойчивости общества. Это означает, что функции, структуры и процессы общества должны быть направлены на обеспечение сбалансированного удовлетворения противоречивых потребностей, ценностей, интересов субъектов деятельности.

Принцип симметрии и взаимообратимости как формы проявления философского принципа отрицания социетальных процессов указывает на то, что каждый процесс, выражающий динамику общества как целостной системы, имеет определенную направленность. Его отрицанию соответствует противоположно направленный (симметричный, парный) процесс. Это означает, что при переходе процесса из одной стадии в другую он может превращаться в свою противоположность. В этом случае интеграция переходит в реинтеграцию и обратно, а симметричная попарность процессов имеет функциональную природу. Иными словами, один из парных процессов обеспечивает воспроизводство соответствующих структур, а другой вызывает их изменение в обществе [12].

Опираясь на эти принципы, согласно Н.И. Лапину, можно представить общество как большую самодостаточную социокультурную систему, которая возникает и изменяется в результате взаимодействий активных, деятельных субъектов трансформации. Функции и структуры социокультурной системы обеспечивают сбалансированное удовлетворение многообразных потребностей, ценностей и интересов субъектов деятельности, их подвижный баланс осуществляется совокупностью социетальных процессов. Тип общества определяется типом антропо-социетального соответствия, а структура и динамика детерминируются параметрами социокультурного баланса, преобладанием воспроизводящих (традиционных) или изменяющих (инновационных) процессов. Следовательно, социокультурные изменения общества происходят по мере возвышения потребностей и развития способностей субъектов трансформации.

Таким образом, на основе вышеперечисленных методов и принципов можно выявить, что на начальном этапе перехода к рынку в нашей стране начала создаваться экономическая и социальная база для утверждения открытого демократического общества.

Литература

- 1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13.
- 2 Розов Н.С. Структура социальной онтологии: на пути к синтезу макроисторических парадигм // Вопросы философии. – 2000. – №2. – С. 3-21.
- 3 Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М., 1999. – 345 с.
- 4 Сорокин П. Родовая структура социокультурных явлений // Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
- 5 Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М., 1991. – 576 с.
- 6 Арон Р. Демократия и тоталитаризм. – М., 1993. – 262 с.
- 7 Парсонс Т. Система современных обществ. – М., 1997. – 310 с.
- 8 Шпенглер О. Закат Европы. Очерки мифологии мировой истории. – М., 1994. – С.487.
- 9 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – СПб., 1985. – 629 с.
- 10 Трубецкой Н.С. Европа и человечество. – София, 1920.
- 11 Савицкий П.Н. Континент Евразия. – М., 1997. – 464 с.
- 12 Гумилев Л.Н. Заметки последнего евразийца // Евразия. – 2001. – № 3-4. – С. 5-23.
- 13 Лапин Н.И. Проблема социокультурной трансформации // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 3-17.

References

- 1 Marks K., Jengel's F. Soch., t. 13.
- 2 Rozov N.S. Struktura social'noj ontologii: na puti k sintezu makroistoricheskikh paradigm // Voprosy filosofii. – 2000. – №2. – S. 3-21.
- 3 Bell D. Grjadushhee postindustrial'noe obshhestvo. Opyt social'nogo prognozirovaniya. – M., 1999. – 345 s.
- 4 Sorokin P. Rodovaja struktura sociokul'turnyh javlenij // Chelovek. Civilizacija. Obshhestvo. – M.: 1992.
- 5 Djurkgejm Je. O razdelenii obshhestvennogo truda. Metod sociologii. – M., 1991. – 576 s.
- 6 Aron R. Demokratija i totalitarizm. – M., 1993. – 262 s.
- 7 Parsons T. Sistema sovremennyh obshhestv. – M., 1997. – 310 s.
- 8 Shpengler O. Zakat Evropy. Oчерki mifologii mirovoj istorii. – M., 1994. – S.487.
- 9 Danilevskij N.Ja. Rossija i Evropa. – SPb., 1985. – 629 s.
- 10 Trubeckoj N.S. Evropa i chelovechestvo. – Sofija, 1920.
- 11 Savickij P.N. Kontinent Evrazija. – M., 1997. – 464 s.
- 12 Gumilev L.N. Zаметki poslednego evrazijca // Evrazija. – 2001. – № 3-4. – S. 5-23.
- 13 Lapin N.I. Problema sociokul'turnoj transformacii // Voprosy filosofii. – 2000. – № 6. – S. 3-17.

4-бөлім
ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМЫ

Раздел 4
ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Section 4
SCIENTIFIC LIFE

Delimila Dautibieke,
Baitenova N.Zh.,
Mukan Nurzat, Mukan N.

**Mosque in China: architectural
features and functions**

The authors analyze architectural features and functions of mosques in China. The mosque in the Muslim community of China is the focus of different (religious, social, political, economic, cultural) aspects of life and activities of Muslims. The architectural appearance and arrangement of mosques in China incorporates both features, inherent to religious buildings of Islam and some features of Chinese national culture.

Key words: Mosque, architecture, function, religion, Islam.

Делимила Даутибиеке,
Байтенова Н.Ж.,
Мұқан Нұрзат, Мұқан Н.

**Қытай мешіттері:
архитектуралық ерекшеліктері
және қызметтері**

Мақалада авторлар Қытайдағы мешіттердің архитектуралық ерекшеліктері мен қызметтерін саралайды. Қытай мұсылман қауымындағы мешіт мұсылмандар қызметі мен өмірлері әртүрлі қырларының (діни, әлеуметтік, саяси, шаруашылық, мәдени) шоғыры болып табылады. Қытай мешіттерінің архитектурасы исламға тән культтік ғимараттар секілді қытай ұлттық мәдениетінің де кейбір ерекшеліктерін қамтиды.

Түйін сөздер: мешіт, архитектура, қызмет, дін, ислам.

Делимила Даутибиеке,
Байтенова Н.Ж.,
Мукан Нурзат, Мукан Н.

**Мечети Китая: архитектурные
особенности и функции**

Авторы анализируют архитектурные особенности и функции мечетей в Китае. Мечеть в мусульманской общине Китая является средоточием различных (религиозной, социальной, политической, хозяйственной, культурной) сторон жизни и деятельности мусульман. Архитектурный облик и устройство мечетей в Китае вобрали в себя как черты, изначально присущие культовым зданиям ислама, так и некоторые особенности китайской национальной культуры.

Ключевые слова: мечеть, архитектура, функция, религия, ислам.

MOSQUE IN CHINA: ARCHITECTURAL FEATURES AND FUNCTIONS

The history of the spread of Islam in China goes back more than 1300 years. During this time Islam was able to fully adapt to the national culture of the Chinese people, preserving their ancestral traditions and at the same time, as already mentioned, incorporates some specific features of Chinese culture [1]. This is clearly appeared in Muslim religious buildings – mosques.

Currently there are more than twenty thousand mosques in China [2]. The usual designation for mosques in Chinese is *tsinzhentsi* that literally means «temple of purity and perfection.» The vast majority of Chinese mosques are in Arabic style. It is a visible symbol of Islam, «pure land» of all Muslims, a place and a centre of Islamic community religious life. Mosque in China performs various religious and social functions [3].

Mosque in China is primarily a venue for liturgical rituals. This function is associated with another concept that is used in Chinese to refer to the mosque – *libaisy* that literally means «temple for the calendar of worship». According to the ancient tradition that is honored by Chinese Muslims, every follower of Islam must adhere «five virtues» (*u-gung*) in daily life. One of these virtues is worship services held in accordance with the calendar cycles, which in Chinese means concept of *libay*. Calendar and cyclical aspect of this concept is clearly recorded by Chinese culture, as evidenced, for example, the fact that the word *libay* in spoken language is set to «such a day of the week.»

Liturgical practice designated in Chinese language with *libay* concept includes several cycles of prayer: firstly, five daily prayers; secondly, the weekly collective prayer; thirdly two annual prayer committed the entire Muslim community. The five daily prayers can be read in any clean place, but the weekly Friday collective prayer and two annual community ritual feasts, accompanied with prayers must be obligatory read in the mosque. For these purposes, there is a ritual hall in each mosque, which is the main functional part of the Muslim worship places. It is noteworthy that even in the days of weekly and yearly ritual celebrations Islam adherents can worship even outside of a courtroom, but only in case it can't accommodate everyone (and besides, worshippers must perform ritual prayer next to this room within the mosque or outside the mosque, but close to it).

The second function performed by the Chinese mosque, is a place for bathing and cleansing.

The Chinese mosque is different from Arabic. One of these differences lies in the fact that in Chinese «temple where is purity and perfection», is bound to have a bath and a bucket of water and a kettle for hand washing. These items are intended to everyone could bathe before performing prayer ritual, and to stand before the prayer in the bodily and spiritual purity. It is noteworthy that everyone is allowed to bath in ordinary days, even when community rituals in the mosque are not conducted.

Another function of mosques is training of new clergy.

During Ming dynasty (1368-1644) there was appeared a Hall for expalining of canon (*grin grin tan*) in Chinese mosque where students could gather to listen to explanations of religious doctrine and liturgical practice. Akhun (Chinese mulla) conducts the lessons for students. Usually, he explains the Qur'an and various comments of it, teaches Arabic or Persian language and the history of Islam, and other disciplines that future Muslim clergy need to comprehend.

The fourth function of the mosque in China is organization of community members' physical training. In the Chinese mosque, members of the Muslim community, as well as their children and relatives have the opportunity to play sports. For example, very popular section on national gymnastics held in mosques is *wushu* and *taitsitsuan* among Muslims living in the North-Eastern regions of China from Qiqihar to Shandong province. Mentors on the sports activities can be a high-ranking Muslim clerics and ordinary members of the community, having the necessary preparation. This kind of practice is common for Chinese mosques. For example, akhun of Tsujen mosque (county Yangoo, Shandung province) Guisyan, who has trained wusu for children and adolescents more than ten years, was awarded the title of honored coach for success in sports and pedagogical activity [4].

In addition, prior to 1949, Chinese mosques performed the function of educational institutions, primarily for children from low-income families or for adults who have not had the opportunity to obtain primary education. Prior to the founding of the PRC in many mosques there were opened primary schools, teachers were not only akhuns, but the Confucian scholars and scribes [5].

Moreover, the function of mosques as education centres persists in modern China. The content of training in modern schools at mosques includes not only discipline of the dogmatics field, the history

of Islam or its ritual practices, but purely secular disciplines as Chinese language, mathematics, geography, history, science, the Constitution of the PRC, etc.

Another function of Chinese mosque is the rites of the life cycle for members of the Muslim community. Chinese Muslims conduct wedding and funeral rites in mosques. During marriage ceremony, for example, akhun in mosque writes out a marriage license and performs the whole cycle of wedding ceremonies, provided with the Muslim Canon, including reading of the Quran.

A mosque prepare a special «clean water», intended for washing the body of the deceased in order to conduct funeral rites. The whole ceremony is also headed by Akhun, he accompanies the funeral procession to the cemetery, where performs all the relevant ceremonies. Chinese mosques are also a place where community members commemorate deceased relatives. A considerable number of Chinese mosques have their own cemeteries, and some cemetery is located within the area of the mosque. In the days of veneration of the dead, or the anniversary of the death, the Muslim community members visit not only the graves of their relatives, but also come to the mosque, where the Akhun holds a memorial service for them. During such rituals, Akhun reads the corresponding part of the Quran or other Holy books. An essential part of the funeral service is a story about the good deeds of the deceased and publicly acknowledge of blessed memory.

Throughout history of Islam in China the mosques became centers of armed struggle against foreign aggressors or internal anti-people regimes, military factories, ammunition depots, medicines or even the centers of revolutionary activities. In Chinese history there are many cases when akhuns led the rebel troops or revolutionary groups [6].

The mosque is service place of Akhun, Imam and other members of Muslim religious and economic hierarchy, and therefore there are respective offices for each of them in the mosque. Nevertheless, neither Akhun, nor Imam generally do not live in the mosque, their houses are usually outside of the mosque.

In addition, the mosque is also a place of social gathering to resolve some important community issues. For example, these gatherings are conducted in those cases when it is necessary to elect a new Akhun, to resolve the issue of the school opening at the mosque, to organize the repair of religious buildings, etc.

For members of the Muslim community mosque

in some cases performs the function of the court, when it is not contrary to the laws of the PRC and does not apply to acts, the adjudication of which is regulated by the Criminal code of the PRC. For example, in case of disputes or disagreements among Muslims, they may contact Akhun in the mosque, who acts in such cases as the arbitral Tribunal or a magistrate.

These are the functions of the mosque in China. In general, they are equally characteristic for all the Muslim religious centers of China. We can say that the main activity of the mosque is connected with the satisfaction of religious needs of parishioners and the organization of the activities of the Muslim community [7]. Nevertheless, a mosque could become the center of social organization of the population, that is especially characteristic for turning points of history. For example, after the Japanese occupied the Hulan County the local mosque became a center of life organization [8].

For all these reasons, compact residence of Muslims is characteristic for the Northeastern regions of China, areas of settlement which are often located in close proximity to Muslim religious buildings. For example, the area centered around the mosque Chantola in Changchun (Prov. Liaoning) is a place of compact residence of ethnic *Hui* Muslim. The same can be observed in Jilin city: areas around three mosques in this city are also places of compact Muslims residence. In Harbin this compact residence of Muslims is on the 12th and 13th South streets of the Daowai district. A place of compact residence of Muslims are not only separate streets or quarters of the big city, but entire villages.

Rural settlements with a Muslim population are typical phenomenon for the North-Eastern China. For example, the places of compact residence of Muslims are village Lunsin of Longjiang County, Heilongjiang province. In Jilin province national rural administrative territories are the village Huijia near the Jiutai city and village Shuanyin, County Chuanyan.

After the formation of the people's Republic of China the mosques functions change a little, and their main activities are concentrated around the proper organization of religious life for members of Muslim communities. However, due to the difficult situation in the country the mosques at this time continue performing social functions. In the fifties the mosque provided food for Muslims, served as a hotel for visiting Muslims, employed the Community members. For example, a mosque in Yichun city has helped more than a hundred Muslims, who came from Hebei Shandong provinces to find a job at the

local forestry enterprises. Before the beginning of the eighties of the twentieth century mosques often organized the local Muslim community for the decision of socialist construction tasks [9].

In economic terms, all Chinese mosques are independent economic units. They take the funds needed to maintain the normal functioning and organization of religious life, from the following main sources:

- Receipts for leased buildings and squares; every mosque has its own inalienable property, which includes both the shops and land; income from rent is the main source of Chinese mosques' income;
- fees for the use of the mosque; they are usually monthly, fee for fasting ritual once a year, etc.;
- Every time after bathing the mosque parishioners donate a small amount monthly which, even in the major mosques does not exceed 100 yuan;
- payment for the killing of cattle; every time Muslims are asked to slaughter cattle, they make it for a certain fee, of which 60% goes to the mosque and 40% direct to the contractor.

These revenues constituted the economic basis for the existence of Chinese mosques, which were managed by Akhun. However, it should be noted that after 1957 the land rent, as well as some other types of income, were banned [10].

According to statistics, currently in northeastern China there 280 officially functioning mosques. In Liaoning province in 1985 there were more than 100 officially registered Muslim religious buildings, and from 1985 to present 94 buildings were opened. In Jilin province from 1985 90 mosques were opened. In Heilongjiang province in 1985 there were more than 120 mosques, and at present timenow 96 have been officially opened.

The most ancient mosque in the northeast of China is located in the Beijing county of Liaoning province which was built in 1522. Another ancient monument of Muslim architecture is the mosque in the Huangdi district near Kaiyuancity, which appearance in historical records dates back to 1523. This worship place was built according to the canons of classical Chinese architecture. But the mosque in Jinzhou city of (Liaoning province), which also applies to 1523, was made in Arabic style.

In general one can say that architecturally all the mosques in China can be divided into two groups. The first is structures that were made in the Chinese style (fig. 1), the second are the cult buildings, repeating the Arabic architectural style (fig. 2).



Figure 1 – Mosque in Chinese style



Figure 2 – Mosque in Arabic architectural style

For mosques, built in Chinese style, the main building material is wood. Mosques of this type are particularly prevalent where ethnic Hui representatives reside. Mosques in the Arabic style, which built with stone, are characteristic for the territories inhabited by Muslim Uighurs.

Because the majority of Muslims in Northern China belong to the Hui ethnic community, and their

religious buildings in this region were often made in the style of traditional Chinese architecture. Such, for example, mosques in Shenyang, Changchun, Qiqihar, Plan, Achene and Ninjana.

Mosques in the Arabic style are more characteristic for the Xinjiang Uygur Autonomous region of China, where the titular nation are the Uighurs. They occur in North-East China, but it is either relatively ancient religious buildings, or very recent construction. Examples of such buildings are mosques in Yingkou, Haicheng cities of Liaoning province.

The proclamation of People's Republic of China in 1949 had a positive impact on the situation of Chinese Muslims. In the Constitution of the PRC the democratic rights and freedoms were enshrined. The Muslims of China gained their civil and political rights. The creating of the Xinjiang Uygur and Ningxia Hui Autonomous regions, which the majority of residents were Muslims in the 50-ies of XX century played important role in the preservation and further development of spiritual culture, national and religious minorities of China. The PRC government in conducting social and economic reforms respected domestic and religious tradition of Chinese Muslims. In China the system of Islamic education was established. Muslims have an opportunity to influence the political and cultural life of the country through their own social organizations and the media; to communicate with their co-religionists from other countries; to perform the pilgrimage to Mecca and Medina.

Thus, it is necessary to conclude that the mosque in the Muslim community of China is the focus of different (religious, social, political, economic, cultural) aspects of life and activities of Muslims. The architectural appearance and arrangement of mosques in China incorporates both features, inherent to religious buildings of Islam and some features of Chinese national culture.

References

- 1 Li Sin. Islam in China: Features of dissemination in modern China. – Krasnoyarsk, 2007. – 106-109 pp.
- 2 Cultura of Islam in China (Chjungo isylanvenkhua) / Ed. Scientific research center of religions, Office for religious Affairs of PRC. – Beijing: Chjunhuashutsiui, 1996. – 168-183 pp.
- 3 Islam in China. – Inchuan: People's publishing house of Ningxia Hui Aut. district, 2000. – 43-59 pp.
- 4 Explain the history of Islam in China (Tsyamin chzhungo isylantsyao shi). – Inchuan: People's publishing house of Ningxia Hui Aut. district, 2006. – 133-152 pp.

- 5 On the vicissitudes of historical fate of the mosques (Tsinchzhensybayniansansan) // [Resource remote access]. – China. Inkou. – <http://www.yingkou.gov.cn/yk/index.jsp>.
- 6 A brief sketch of the religious organization of China Muslims belong to the Hui ethnic group / Ed. MyanVeilin. – Inchuan: People's publishing house of Ningxia Hui Aut.district, 1983.
- 7 Shu Tsinsyan. The process of spreading Islam in the district of Heyluntszyan and its specific features. – Harbin, 2003. – №5.
- 8 The religious life of Chinese Muslims (Chzhungomusylyndytsuntsyaoshenho). Ed. Islamic society of China. – Beijing, 1956.
- 9 Chan Guanlin. Muslim in China (Chzhungoisylantsyao). – Beijing: Uchzhouchubanyshe, 2005.
- 10 Van Chzhene ei. General sketch of the economic system of Islam. – Beijing: Mintszuchubanyshe, 2004.

5-бөлім
ҒЫЛЫМИ ӨМІР

Раздел 5
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Section 5
SCIENTIFIC LIFE

Барлыбаева Г.Г.

Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК,
Республика Казахстан, г. Алматы
E-mail: g.barlybaeva@mail.ru

II КАЗАХСТАНСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС: ИТОГИ И РЕШЕНИЯ

29-30 сентября 2016 г. в Алматы состоялись Международный форум философов и политологов «25 лет Независимости Казахстана в философско-политологическом измерении» и II Казахстанский философский Конгресс «Философия Казахстана в пространстве мировой философской мысли: история, современность, перспективы», посвященные 25-летию Независимости Республики Казахстан.

Организаторами выступили Министерство по делам религий и гражданского общества РК, Министерство образования и науки РК, Конгресс политологов Казахстана, Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, Институт Евразийской интеграции при содействии Центра поддержки гражданских инициатив, казахстанское общественное объединение «Философский Конгресс».

Целью проведения II Казахстанского философского Конгресса было обсуждение актуальных вопросов, касающихся истории и современного состояния казахстанской философии, путей и направлений ее обновления и развития. Философы Казахстана глубоко и всесторонне проанализировали свою интеллектуальную деятельность, ее достижения и перспективы.

В ходе Международного форума философов и политологов состоялось обсуждение философско-политологического измерения результатов независимого развития Казахстана, а также обмен мнениями по прикладным социально-философским, культурологическим, политологическим и религиоведческим исследованиям.

В работе II Казахстанского философского Конгресса приняли активное участие ученые из всех регионов республики, профессора и преподаватели КазНУ им. аль-Фараби и других высших учебных заведений, представители государственных органов и научно-аналитических центров Казахстана, а также гости из России, Италии, Беларуси и Узбекистана. Приветствие Конгрессу от заместителя руководителя Администрации Президента РК Б.А. Майлыбаева, Министра образования и науки РК Е.К. Сагадиева, а также Министра по делам религий и гражданского общества Н.Б. Ермекбаева зачитал депутат Мажилиса Парламента РК, член-корреспондент НАН РК, доктор социологических наук, профессор С.Т. Сейдуманов. С приветственным

словом к Конгрессу обратился депутат Сената Парламента РК, доктор политических наук, профессор А.К. Бижанов.

Участников II Казахстанского философского Конгресса также приветствовали Генеральный секретарь МФФО, доктор философии, профессор А.М. Скарантино (Италия), а также Президент Российского философского общества, академик РАН В.С. Степин, чье приветственное слово зачитал Главный ученый секретарь Российского Философского общества, кандидат философских наук А.Д. Королев.

В ходе форума были заслушаны пленарные доклады президента Казахстанского философского Конгресса, директора Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, члена-корреспондента НАН РК, доктора социологических наук, профессора З.К. Шаукеновой, академика НАН РК, советника Казахстанского философского Конгресса, доктора философских наук, профессора Ж.М. Абдильдина (Астана), директора Института философии РАН, члена-корреспондента РАН, доктора философских наук, профессора А.В. Смирнова (Москва), директора Института философии НАН Республики Беларусь, кандидата философских наук А.А. Лазаревича (Минск) и других видных ученых.

Работа Конгресса активно велась по трем основным направлениям, включая изучение статуса и задач философии в новой глобальной

реальности, проблем казахской философии от древности к постсовременности, а также социально-культурных детерминант философского образования в Республике Казахстан. Кроме того, состоялся «круглый стол» на тему «Парадигмы религиозности в современном Казахстане: состояние, изучение, перспективы», прошла гостевая лекция Генерального секретаря МФФО, доктора философии, профессора Л.М. Скарантино (Италия), вызвавшая заинтересованность всех участников II Казахстанского философского Конгресса.

Важной темой философско-политологического осмысления стали достижения Казахстана за годы независимости, дальнейшие направления развития республики, исторические корни и духовное содержание общенациональной патриотической идеи «Мәңгілік Ел».

В рамках Конгресса состоялись тематические выставки и презентации результатов современных философских и социогуманитарных исследований, полученных за 25 лет независимости Республики Казахстан.

Форум, призванный координировать деятельность ученых философского профиля, наглядно продемонстрировал тот факт, что к философской науке сегодня предъявляются совершенно новые требования, способствующие повышению уровня философских исследований и формированию новых точек роста в казахстанской науке в целом.

Құранбек Ә., Қайратұлы С.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.

**МҰХАНМАДИЯР
СЕРІКБЕКҰЛЫ
ОРЫНБЕКОВ
(1946-2006)**

Барлық парасат пайымы бойына сыйымды, жарасып тұратын, адамшылық сананы арда тұтатын абзал қасиетімен жарылқанған жандар бар. Мұханмадияр Серікбекұлы Орынбеков өзгеден оқшау қалпымен, ұлтжандылық табиғатымен тіршілікке мағына дарыту жолында шынайы ғалымдық өнегесімен танылған ірі тұлғалардың бірі еді.

«Мұқаң факультетте жүргенде арқамызды кеңге жайып, сенімді жүретін едік. Тілі академиялық болғандықтан, зерттеушілік дағдыға әбден машықтанғандықтан лекцияны тезиспен беріп, уақытынан бұрын аяқтап қоятын», – деп еске алады Лесхан Әмірханұлы.

Мұханмадияр Серікбекұлы Орынбеков 1946 ж. 28 шілдеде Жамбыл облысы Сарысу ауданы Байқадам ауылында дүниеге келеді. Орта мектепті ерте бітірген болашақ философ 1961-1962 жж. Жамбыл облысы Қаратау қаласына қарасты Шолақтау мекенінде орналасқан «Қаратаухимкұрылыс» кен орнында жұмысшы, бетоншы болады. Буыны қатпаған бозбаланың осындай ауыр салада жұмыс жасағаны ерте есейтсе керек, он алты жасында М.В. Ломоносов атындағы Мәскеу мемлекеттік университетінің студенті атанады (1962-1967). Студенттік шағында көпшілікке белгілі империялық тоталитаризмге, отаршылдыққа қарсы құрылған «Жас тұлпар» ұйымына мүшелік етіп, кеңестік идеологияның олқы тұстарын ойсырата сынауда жастай жігерленіп, ширығып жетілген азаматтардың бірі болады. МГУ-де сол заманның престижді «Философ. Философия және қоғамтану оқытушысы» мамандығын тәмамдап шығады. Табиғаты, талабы мен қабілеті философия ғылымына бейім, зерек Мұқаң әлемдік философиялық қауымдастықта ойып тұрып орнын алған кеңестік философ Э.В. Ильёнков жетекшілігімен дипломдық жұмысын қорғап, елге қайтады. 1967-1968 жж. ҚазССР ҒА Философия және құқық институтының «Диалектикалық логика» бөлімінің аға лаборанты, 1968-1969 жж. кіші ғылыми қызметкері жұмыстарын абыроймен атқарады.

Дарынды шәкіртті ұстазы Э.В. Ильёнков қайта оқуға шақырады. 1969-1972 жж. СССР ҒА Философия институтының аспиранты. 1972 ж. 21 қарашада кандидаттық диссертациясын қорғайды. Елге қайта келіп, ғылым саласындағы тың ағысқа

ескек салады. Күрделі философиялық ойларды қаламына іліктіріп, шығармашылығын жалғастырады. Жалпыадамзаттық таным үдесінде философиялық қауымдастықтың аға буыны арасында М.С. Орынбеков пен «субстанция» категориясы өзектес егіз ұғымды қауызына сыйғызатындай. Сол «субстанция» категориясы туралы іргелі зерттеулері, философтың кандидаттық жұмысының қорытындысы іспеттес.

1972-1974 жж. ҚазССР ҒА Философия және құқық институтының «Диалектикалық материализм» бөлімінің кіші ғылыми қызметкері, 1974-1986 жж. аға ғылыми қызметкері, 1986-1990 ж. жетекші ғылыми қызметкері, 1990-1991 ж. бас ғылыми қызметкері, 1991-1995 ж. «Фарабитану және қазақ философиясы» бөлімінің меңгерушісі қызметтерін атқарады. 1989 ж. 14 маусымда «Уровни научного познания» тақырыбында докторлық диссертациясын қорғайды, 1994 ж. 24 қаңтарда профессор ғылыми атағын алады.

Мұханмадияр Серікбекұлы шығармашылығы мен ғылыми ізденісінің кеңестік кезеңін келесі жеке және ұжымдық монографияларда жарық көрген іргелі қолтаңбалары құрайды – «Проблема субстанции в философии и науке» (1975), «Ойлау дегеніміз не?» (1976), «Материалистическая диалектика как логика» (1979), «Роль категории «идея» в научном познании» (1979), «Методологические проблемы развития науки» (1984), «Мировоззрение: опыт теоретического анализа» (1985), «Диалектическая логика» (1985-1987), «Философско-методологические проблемы науки» (1986), «Философия, мировоззрение, практика» (1987), «Чокан Валиханов и современность» (1988), «Генезис категориального строя науки» (1990), «Логико-гносиологический анализ науки» (1990), «Развитие как регулятивный принцип» (1991).

Мұханмадияр Серікбекұлы тәуелсіздіктің таңымен қазақ руханиятын зерттеуге түбегейлі бетбұрыс жасайды. Зерттеудің жаңа бағыттарын қалыптастыруда қазақ философиясының теориялық мәселелерін ғылыми зердемен, толымды таныммен терең қаузаған «Предфилософия протоказахов» монографиясы 1994 жылы жарыққа шығады. Монография қазақ философиясының қайырлы құндылықтарын зерттеуде резонансты серпін бергенін әрі рухани кәусарлардың көзін ашуда оның үздік үлгісі болғанын қанша айтсақ артық болмас, сірә.

Публицист-философ Әбдірәшит Бәкірұлы осы кітап туралы: «Қасымжановтан кейін қазақтың философиялық ойын зерттеу міндетін өте дарынды философ, МГУ түлегі, профессор

Мұханмадияр Орынбеков өз мойнына алуға әрекеттенді. Ол «Протоқазақтардың алғашқы философиясы» атты шағын да мазмұнды монографиясын (орыс тілінде) жазып, Қазақ халқының көнеден келе жатқан тарихы мен салт-дәстүрлерінің, дүниетанымының қазіргі заманмен сабақтастығын зерделеуге талпыныс жасады. Бірақ біздің тарихи ғылымның өзі осы уақытқа дейін «қазақ халқының тарихи тұтастығына» қол жеткізе алмаған себепті – Мұқан ағаның еңбегі де өз бағасын ала алмады. Ұлағатты ұстаз М. Орынбеков қайтыс болып кетті. Оның бұл еңбегіне тек 2012-2013 жылдары, Елбасы тапсыруымен «Қазақ ұлтының тұтас тарихын қалыптастыру» туралы мәселе көтерілгенде ғана назар аударылғандай болды... Сол кездегі мемлекеттік хатшы М. Тәжиннің тарихшылар мен мәдениеттанушылар алдында жасаған «тарихи баяндамасынан» кейін тарихшылар мен философтар «бізге қандай тарих қажет екенін» ойластыра бастағандай болды. Бірақ соған қарамастан М. Орынбековтің ол кітабы әлі де қазақ тіліне аударылған жоқ. Ал М. Орынбековтің өзінің қайын атасы, әлемдік деңгейдегі қазақ ғұламасы Әлкей Марғұланның жеке архивіндегі құны жетпес деректерді қолданғаны мәлім. Еңбек философиялық мағынасынан бөлек, сонысымен де құнды! Әттең, Мұқан ол ісін енді әрі қарай жалғастыра алмайды, ал Мұқан сияқты философ өмірге келе ме, келмей ме, келсе де Марғұлан сынды ғұламаның мұрағатына кіруге өресі жете ме, жетпей ме – біз үшін беймәлім...», – дейді.

Институтта «Фарабитану және қазақ философиясы» бөлімін меңгеруінде философтың жетекшілігімен атқарылған «Қазақстанның қоғамдық ойы» (IX-XII ғғ.), «Абайдың философиясы мен дүниетанымы». Сонымен қатар 1995–1996 жж. «Ұлттық мемлекеттілік қалыптасуы жағдайындағы қазақ халқының қоғамдық және эстетикалық ойының қалыптасуы мен дамуы» (XIII-XV ғғ.), «Абай философиясындағы адам мәселесі» атты ғылыми еңбектерді дара-лап айтамыз. Айнымас танымға тізгін салуда жаңашыл, бастамашыл ізденістерімен ғалымның «Философия» (қосавторлықта, 1991) оқулығы; «Философские воззрения Абая» (1995), «Ежелгі қазақтың дүниетанымы» (1996), «Верования древнего Казахстана» (1997), «История философской общественной мысли Казахстана (с древнейших времен по XII в.)» (1997) атты жеке монографиялары; «Абайдың философиясы мен дүниетанымы» (1995), «IX-XII ғғ. Қазақстан жеріндегі қоғамдық ой тарихы»

(1995), «Қазақ даласының ойшылдары» (1995) ұжымдық монографиялары жарыққа шығады. Аумалы-төкпелі сол жылдары философ бөлімі көнеден қазіргіге дейінгі жоталанып тасада жатқан дәуірлік мұраларға тоқтамдар жасап, Қазақстанның философиялық ой тарихының көптомдығын жарыққа шығаруды жоспарлап, батыл кіріскені таңданыс туғызды. Себебі жоспар-идея әлеуметтік ғылымымызда енді тәйтәй басып жүзеге асып жатқаны жасырын емес.

Философ 1995 ж. қыркүйегінен 2005 ж. дейін әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің «Ғылым философиясы мен методологиясы» кафедра меңгерушісі қызметін атқарады. Қызметтен бөлек «ұстаздық» абыройлы және жауапкершілігі мол міндетін өз еркімен мойнына алады. 1996-1997 жылдары мемлекеттік бюджеттен қаржыландырылған «Қоғамдағы адам мен мәдениет» атты жобаның жетекшісі болады. «ҚазҰУ Хабаршысы. Философия және саясаттану сериясының» ғылыми редакторы, сериялық басылым «Ғылым философиясы мен методологиясы» журналының редакторы (1999) ғылыми маңызы бар қоғамдық жұмыстарға араласады. ҚазҰУ-дың «философия» шеберханасында философтың «Философия және мәдениеттану: оқу құралы» (1998), «Духовные основы консолидации казахов» (2001), «Қазақ сенімдерінің бастаулары» (2002), «Генезис религиозности в Казахстане» (2005) атты көмекші және іргелі зерттеулері жарыққа шығады.

«Үздік ғылыми-зерттеу жұмыстары үшін» әл-Фараби атындағы ҚазҰУ дипломымен марапатталады (2001). Даңғаза сөзімен емес, қайырлы ісімен адамдық болмысты танытып тұратын тұғырлы тұлғаның өміріндегі марапатталған айтулы сыйлығы осы бір жапырақ қағаз еді.

Мұқанмадияр Серікбекұлы 2005 ж. 25 наурызда «Генезис религиозности в Казахстане» (2005) монографиясын жарыққа шығару үшін және «Очерки казахского символизма» монографиясын жазу мақсатында шығармашылық демалысқа сұранып, кафедра меңгерушілігінен қатардағы профессор қызметіне ауысады. «Генезис религиозности в Казахстане» монографиясын «ҚР БҒМ Философия, саясаттану және дінтану институты» 2013 ж. екінші басылыммен жарыққа шағарды. «Очерки казахского символизма» монографиясы туралы ешбір қолжазба қалмапты.

Мұқанмадияр Серікбекұлы Орынбеков 2006 ж. 23 ақпанда дүниеден озды. Бірақ ұлтымыздың «өзін-өзі тануын» арғы тектен бастаған Мұханмадияр Серікбекұлы Орынбеков қазақ философиясы тарихында бірегей қазақ философы ретінде елеулі орнымен қалды. Кісілік қалпы, адамгершілік ұстанымы, қазақ үшін артық туған қасиеті бөлек тұлғаның жүрегін жарып шыққан жазба еңбектері, ой ағыстары – ұлтымыздың олжасы.

«Кеңесі мен толғамының» құндылығы әр дәуірде болсын сарқылмайтын көненің ойшылы Құңғұдзы: «Мен 15 жасымда білімге құмарттым. 30 жасымда талабымның дұрыс екенін байқадым. 40 жасымда білімпаз болу қызғылықты көрінді. 50 жасымда ғалам, тіршілік заңдылықтарын ұқтым. 60-та осы заңдылықтарға мұқият зер салып жүрдім. 70-те жүрегімнен жеткен кеңестерден бірде-бір аспадым», – деген екен. Мұханмадияр Серікбекұлы Орынбеков туғанына биыл жетпіс жыл. Қазақ философының қазір көзі тірі болғанда 70-те жүрегінен жеткен ұлт мүддесімен үндес кеңестерінің куәсі де болар ма едік?!

АВТОРЛАР ТУРАЛЫ МӘЛІМЕТ

- Абдразакова Н.А.* – оқытушы, С.Ж. Асфендияров атындағы Қазақ мемлекеттік медицина университеті
- Абжолов С.У.* – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Абулгазиева С.* – 2-курс магистранты, Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясы
- Ажибекова К.А.* – Б.Н. Ельцин атындағы Қырғыз-Ресей Славян университеті
- Алтаев Ж.А.* – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Альджанова Н.* – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Асанова С.С.* – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Аташ Берік* – философия ғылымдары кандидаты, философия кафедрасының доценті, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Әбдірасылова Г.З.* – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Әкімханов А.Б.* – PgD докторант, НұрМұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті
- Бағашаров Қ.С.* – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Байдлаева А.К.* – философия кафедрасының 3-курс PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Балпанов Н.* – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Борбасова Қ.М.* – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Брусиловский Д.А.* – Б.Н. Ельцин атындағы Қырғыз-Ресей Славян университеті
- Веревкин А.В.* – философия ғылымдары кандидаты, философия кафедрасының доценті, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Ғалия Теміртон (Садыкова)* – философия докторы (PhD), Қазақстан Республикасы Мемлекеттік Орталық музейі
- Доскеев Ә.* – дінтану және мәдениеттану кафедрасының магистранты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Ескендилов Н.Р.* – Қазақ ұлттық өнер университеті
- Исламбаева З.У.* – Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясы
- Исмағамбетова З.Н.* – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ профессоры
- Кабиденова Ж.Д.* – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Қушқумбаева А.Ж.* – саясаттану кафедрасының PhD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Қалмырзаев А.М.* – философия кафедрасының магистранты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Қалыков Қ.* – Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясы
- Қарабаева А.Г.* – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ профессоры
- Құрманалиева А.Д.* – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ профессоры
- Маемиров А.* – PgD докторанты, Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясы
- Малғараева З.Б.* – «ҚазГЗУ Университеті» АҚ
- Мамбетбаев Қ.Ж.* – PgD докторанты, Нұр-Мұбарак Мысыр Ислам мәдениеті университеті
- Масалимова А.Р.* – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ профессоры
- Мионг Сунук* – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Мұсаева Н.Р.* – философия ғылымдарының докторы, М. Әуезов атындағы Оңтүстік Қазақстан мемлекеттік университеті
- Мямешева Г.Х.* – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ профессоры
- Назарбетова А.К.* – саясаттану кафедрасының PhD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Нүсіпжанова Б.* – Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясы
- Оспанов Т.Т.* – философия кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Поваляшко Г.Н.* – Қазақ мәдениет ғылыми-зерттеу институты
- Рысбекова Ш.С.* – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Сейдухаммед Абдунаим* – 3 курс Phd докторанты, Нұр-Мұбарак Египет Ислам университеті
- Сембаева М.М.* – С.Ж. Асфендияров атындағы Қазақ мемлекеттік медицина университеті
- Сүлейменов П.М.* – саяси ғылымдарының кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Тайлакова А.А.* – философия ғылымдарының докторы, М. Әуезов атындағы Оңтүстік Қазақстан мемлекеттік университеті
- Танабаева А.* – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Теміртон Г.* – философия ғылымдарының PgD докторы, Қазақстан Республикасының Орталық мемлекеттік мұражайы

Токтаров Е.Б. – философия кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Төлен Ж.М. – саясаттану Ph.D докторы, әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының аға оқытушысы,
С. Демирел атындағы университеті
Уметалиева-Баялиева – философия және саяси-құқықтық зерттеу институты, «Рухани мәдениет» бөлімі,
Қырғыз Республикасы ұлттық ғылым академиясы
Утебаева Д.С. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Фролов А.А. – С. Демирел атындағы университеті
Хазбулатов А.Р. – Қазақ мәдениет ғылыми-зерттеу институты
Янковский С.В. – философия ғылымдары кандидаты, доцент, философия факультетінің докторанты, Иван
Франк атындағы Житомирск университеті

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

1-бөлім Раздел 1 Философия Философия

<i>Алтаев Ж.А., Калмырзаев А.М.</i> Әл-Фараби идеяларының ортағасырлық мұсылман және Еуропа философиясының дамуына әсері	4
<i>Әбдірасылова Г.З.</i> Философиядағы онтология мәселесінің тарихи-әлеуметтік негіздері	12
<i>Абдрасилов Т.Қ., Қалдыбай Қ.Қ.</i> XX ғасырдағы дін философиясының даму бағыттарындағы адам мәселесі.....	20
<i>Аташ Б.М., Толысбай К.</i> Асан Қайғының «Жерұйық» идеясының философиялық мәні және «Мәңгілік Ел» идеясы	32
<i>Байдаева А.К.</i> Власть и язык: теория создания социальных институтов	40
<i>Исмагамбетова З.Н., Рысбекова Ш.С., Балпанов Н.</i> Толеранттылықты қалыптастырудың жолдары.....	48
<i>Карабаева А.Г., Исмагамбетова З.Н.</i> Эпистемологические функции современной философии	56
<i>Құрманалиева А.Д., Утебаева Д.С.</i> Ислам дінінің таралу тарихы және ерекшеліктері.....	64
<i>Малғараева З.Б.</i> Критическое мышление как один из принципов философии.....	72
<i>Сейдухаммед Абдунаим</i> Әл-Баззиздің «Жария зікірге байланысты мәселелер» атты шығармасы және оның берген фикһтық үкімі	78
<i>Сүлейменов П.М.</i> Әл-Фарабидің білім және білімді берудің маңыздылығы туралы ойлары	84
<i>Тапалбаева А., Massalimova A.</i> The relevance of al-Farabi's social and ethical views in the modern world.....	90
<i>Фролов А.А.</i> Альтруизм сквозь призму философии и религии	96

2-бөлім Раздел 2 Мәдениеттану Культурология

<i>Асанова С.С., Абжалов С.У.</i> Қазақстандағы неопаганистік қозғалыстар: «Ақжол» ұйымы мысалында	106
<i>Альмухаметов А.Р., Махмет М.</i> Ислами білім берудің қазақстандық моделі: исламтану ғылымының өткені мен бүгіні.....	114
<i>Бағашаров Қ.С.</i> Ислам жүйесінде бала тәрбиесінің орны	120
<i>Борбасова Қ.М., Рысбекова Ш.С., Доскеев А.</i> Қазақ ағартушыларының патша үкіметінің діни отарлау саясатына қарсы күресі.....	128
<i>Исламбаева З.У., Ескендіров Н.Р.</i> Тарихи тұлғалардың драмалық шығармалардағы сомдалу ерекшелігі	140
<i>Khalykov K., Nussipzhanova B.</i> The Human Being As The Philosophical Problem of Arts.....	148
<i>Карипбаев Б.И.</i> Профессиональные и образовательные стратегии студенческой молодежи	156

<i>Мәжінбеков С.А., Құранбек Ә.А.</i>	
Канаданың мультимәдениет саясаты	164
<i>Мусахан Д.Е.</i>	
Специфические особенности создания киномузыки.....	170
<i>Нұрпейіс Б.К.</i>	
Асқар Токпановтың қазақ театр режиссурасын дамытудағы жаңалығы	180
<i>Turgenbayeva A.Sh., Zhanabayev K., Bozhbanbayev B.M.</i>	
The role of spiritual leader, zhyrau, in harmonization of nomadic society of the 15 th -18 th centuries	190
<i>Сорокина Ю.В.</i>	
Школа Художественного Жеста как полигон нового искусства	196
<i>Умирзакова Л.А., Малгараева З.Б.</i>	
Феномены фетишизма и мифологии между прошлым и настоящим	206

3-бөлім Раздел 3 **Саясаттану Политология**

<i>Абдигалиева Г.К., Турабекова Б.Б.</i>	
Политические ценности как фактор социально-политической интеграции	216
<i>Аймухамбетов Т.Т., Рысбекова Ш.С.</i>	
Религиозно-политические отношения в Республике Казахстан: состояние и проблемы	224
<i>Петрова В.Ф., Хасанов М.Ш.</i>	
Формирование демократии и социально-политической идентичности казахстанского общества	232
<i>Смағұлова К.Қ.</i>	
Қазіргі таңдағы Қытай сыртқы саясатының артықшылықтары	240
<i>Хасанов М.Ш., Петрова В.Ф., Баймуханова К.Х.</i>	
Методологические особенности исследования общества переходного периода	244

4-бөлім Раздел 4 **Шетел басылымы Зарубежные публикации**

<i>Delimila Dautibieke, Bajtenova N.Zh., Mukan N., Mukan N.</i>	
Mosque in China: architectural features and functions.....	254

5-бөлім Раздел 5 **Ғылыми өмір Научная жизнь**

<i>Барлыбаева Г.Г.</i>	
II Казахстанский философский конгресс: итоги и решения	262

Еске алу – Память

<i>Құранбек Ә., Қайратұлы С.</i>	
Мұханмадияр Серікбекұлы Орынбеков (1946-2006)	264
Авторлар туралы мәлімет	267

CONTENTS

Section 1 Philosophy

<i>Altaev Zh.A., Kalmyrzaev A.M.</i> Influence of al-Farabi's ideas to the European and Islamic medieval philosophy development	4
<i>Abdrassilova G.Z.</i> The socio-historical basis of the problem of ontology in philosophy	12
<i>Abdrassilov T.K., Kaldybay K.K.</i> The problem of man in the philosophy of religion in progressive trend of XX century	20
<i>Atash B.M., Tolsbai K.</i> Philosophical values of Asan Kaigy's idea «Zheruik» and the idea of «Mangilikel»	32
<i>Bajdlaeva A.K.</i> The power of language and the the orycreating social institutions	40
<i>Ismgambetova Z., Rysbekova Sh., Balpanov N.</i> Ways of formation of tolerance	48
<i>Karabayeva A.G., Ismagambetova Z.N.</i> The epistemological functions of modern philosophy	56
<i>Kurmanaliyeva A.D., Utebayeva D.S.</i> The history and features of the spread of Islam	64
<i>Malgarayeva Z.B.</i> Critical thinking as one of the principles of philosophy	72
<i>Seidmukhammed Abdunaim</i> Work of Al Bazzazi «Questions related Zhariya Zikir» and his and fiqh verdicts	78
<i>Suleimenov P.M.</i> Al-Farabi's thoughts of importance of teaching and knowledge	84
<i>Tanabayeva A., Massalimova A.</i> The relevance of al-Farabi's social and ethical views in the modern world	90
<i>Frolov A.A.</i> Altruism through the prism of philosophy and religion	96

Section 2 Cultural Studies

<i>Asanova S.S., Abzhalov S.U.</i> The neo-pagan movement in Kazakhstan: the case of the movement «Akzhol»	106
<i>Almukhametov A., Makhmet M.</i> The model of Islamic education in Kazakhstan: the past and present Islamic studies in science	114
<i>Bagasharov K.S.</i> Place children's education in Islam	120
<i>Borbasova K.M., Rysbekova Sh.S., Doskeev A.</i> The Struggle of the Kazakh Educators Against Religious Expansion of the Tsarist State	128
<i>Islambayeva Z.U., Eskendirov N.R.</i> The peculiarities of displaying historical figures in dramatic works	140
<i>Khalykov K., Nussipzhanova B.</i> The Human Being As The Philosophical Problem of Arts	148
<i>Karipbayev B.I.</i> Students' professional and educational strategies	156

<i>Mazhinbekov S.A., Kuranbek A.A.</i> Multicultural Politics of Canada	164
<i>Mussakhan D.Y.</i> The specifics of creating film music	170
<i>Nurpeis B.K.</i> The Innovative Approach of Askar Tokpanov in the Development of the Stage Directing in Kazakh Theatre.....	180
<i>Turgenbayeva A.Sh., Zhanabayev K., Bozhbanbayev B.M.</i> The role of spiritual leader, zhyrau, in harmonization of nomadic society of the 15 th -18 th centuries	190
<i>Sorokina Yu.V.</i> The School of Artistic Gesture as a polygon of new art	196
<i>Umirzakova L.A., Malgaraeva Z.B.</i> Phenomenas of fetishism and mythology between past and present	206

Section 3 Political Science

<i>Abdigaliyeva G.K., Turabekova B.B.</i> Political values as a factor of social and political integration.....	216
<i>Aimukhambetov T.T., Rysbekova Sh.S.</i> Religious and political relations in the Republic of Kazakhstan: status and problems	224
<i>Petrova V.F., Khasanov M.Sh.</i> Formation of democracy and socio-political identity of the Kazakhstan society	232
<i>Smagulova K.K.</i> The advantage of China's foreign policy at present time	240
<i>Hasanov M.Sh., Petrova V.F., Baimukhanova K.H.</i> Methodological features of the study of transitional society	244

Section 4 Scientific life

<i>Delimila Dautibieke, Bajtenova N.Zh., Mukan N., Mukan N.</i> Mosque in China: architectural features and functions.....	254
---	-----

Section 5 Scientific life

<i>Барлыбаева Г.Г.</i> II Казахстанский философский конгресс: итоги и решения	262
--	-----

Memory

<i>Құранбек Ә., Қайратұлы С.</i> Мұханмадияр Серікбекұлы Орынбеков (1946-2006)	264
Авторлар туралы мәлімет.....	267