



ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

AL-FARABI

JOURNAL OF SOCIO- HUMANITARIAN STUDIES

№ 4 (52) 2015 ж.

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

АДАМНЫҢ ӨМІРЛІК ӘЛЕМІ – ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА

- Смирнова Н., Нурышева Г.*
Философия, научное социальное знание
и жизненный мир человека.....3
- Молдағалиев Б, Молдахмет Б.*
Этикалық норма мен нарықтық құндылықтар
аракатынасының ерекшеліктері:
мәдениеттанулық талдау.....18

ТАРИХИ РЕТРОСПЕКТИВАДАҒЫ ФИЛОСОФИЯ – ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

- Қалдыбай Қ., Абдрасилов Т.*
Христиандық дін философиясындағы адам
мәселесі туралы пайымдаулар.....32
- Әкімханов А.*
Әбу Мансур Әл-Матуридидің білім шежіресі.....44

- Барлыбаева Г., Нысанбаев А.*
Философия казахского Просвещения:
проблемы и перспективы.....56

ҚАЗАҚСТАН ЖӘНЕ ОРТАЛЫҚ АЗИЯ: ӘЛЕУМЕТТІК-МӘДЕНИ ЖӘНЕ САЯСИ ШЫНАЙЫЛЫҚТАР – КАЗАХСТАН И ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ

- William Fierman*
Fates of Languages of Peoples Deported to Kazakhstan.....68

ҚР БҒМ
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ
ФИЛОСОФИЯ,
САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ
ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ

Мерзімді баспасөз басылымдарын және (немесе) ақпарат агенттіктерін есепке алу туралы куәлік № 13403-Ж 22.02.2013 ж.

Журнал ҚР БҒМ Білім және ғылым саласындағы бақылау комитетінің философия және саяси ғылымдары бойынша негізгі ғылыми нәтижелерін жариялайтын ғылыми басылымдар тізіміне енгізілген. (Комитет бұйрығы 05.07.2013 ж. №1033; Комитет бұйрығы 20.08.2013 ж. № 1201).

2003 ж. шығарыла бастады
Жазылу көрсеткіші – 74671

Редакцияның мекен-жайы: 050010, Алматы қ., Құрманғазы көшесі, 29,
ҚР БҒМ Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану
институты

Тел.: +7 (727) 272-59-10, 261-02-73, факс: +7 (727) 261-02-83.

E-mail: iph@iph.kz



ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 4 (52) 2015 г.

ӘЛ-ФАРАБИ

ЖУРНАЛ СОЦИОГУМАНИТАРЛЫҚ ИССЛЕДОВАНИИ

Henry E. Hale

Explaining Support for Economic Integration
in Central Asia.....74

Жаңабаева Д.

Қазақстандық қоғамның мәдени тұтастығын
қалыптастырудағы қазақ мәдениетінің біріктіруші рөлі....89

Насимов М.

Қазақстан Республикасындағы саяси жарнама:
қазіргі жағдайы және негізгі басымдықтары.....101

ҒАЛЫМ, ЖАЗУШЫ, СУРЕТШІ, РЕДАКЦИЯДАҒЫ КЕЗДЕСУЛЕР –
УЧЕНЫЙ. ПИСАТЕЛЬ. ХУДОЖНИК. ВСТРЕЧИ В РЕДАКЦИИ

О философии и жизни в философии.
Интервью Н. Сейтахметовой с академиком
НАН РК Д.К. Кшибековым.....114

ҒЫЛЫМИ ӨМІР –
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рухани өмірді талқылаған алқалы жиын.....118

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТОЛОГИИ
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
КОМИТЕТА НАУКИ
МОН РК

Свидетельство о постановке
на учет периодического
издания и (или)
информационного агентства
№13403-Ж от 22.02.2013 г.

Журнал включен в перечень
научных изданий, рекомендуемых
Комитетом по контролю в сфере
образования и науки МОН РК для
публикации основных результатов
научной деятельности по философ-
ским и политическим наукам
(приказ Комитета от 05.07.2013 г.
№ 1033; приказ Комитета от
20.08.2013 г. № 1201).

Издается с 2003 г.

Подписной индекс – 74671

СЫН ЖӘНЕ БИБЛИОГРАФИЯ –
КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Ешпанова Д. – Р. Кадыржанов. Этнокультурный
символизм и национальная идентичность
Казахстана.....123

Біздің авторлар – Наши авторы.....127

Our authors.....128

Content. Abstracts.....129

Адрес редакции: 050010, город Алматы, ул. Курмангазы, 29.
Институт философии, политологии и религиоведения
Комитета науки МОН РК
Тел.: +7 (727) 272-59-10, 261-02-73, факс: +7 (727) 261-02-83.
E-mail: iph@iph.kz

Наталья Смирнова (Москва, Россия)

Гульжихан Нурыншева (Алматы, Казахстан)

ФИЛОСОФИЯ, НАУЧНОЕ СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ И ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. В настоящей статье на основе компаративного анализа интуитивистской герменевтики, неокантианства и социальной феноменологии, наиболее рельефно представляющих философское самосознание европейской культуры конца XIX-середины XX века, мы хотим показать, что конфигурация взаимоотношения философии, научного и обыденного социального знания в значительной мере определена исторически изменчивым пониманием предмета и задач самой философии.

Ключевые слова: философия, социальная феноменология, когнитивные социальные науки, повседневное знание, жизненный мир человека.

Европейская философия конца XIX-середины XX столетия, отмеченная печатью отвержения традиционной метафизики и поиском новых духовных ориентиров, дает богатейший материал для размышлений над проблемой соотношения философии, научного социального и обыденного знания, составляющего значительный когнитивный массив жизненного мира человека. Разборка подвалов старой метафизики обозначила переход от традиционных для европейской философии метафизических интенций на построение универсалистских конструкций бытия, претендующих на выражение глубинной сущности мироздания, к поиску первоначала во всеобщем и необходимом, «трансцендентальном» слое человеческого знания. Актуализация идеи трансцендентальной субъективности сопрягает основополагающую установку европейской философии на достижение всеобщности, восходящую к платоновскому идеализму и идеалистическому мистицизму христианства, с индивидуалистическими интенциями позднеевропейского гуманизма.

Осознание предметной и методологической специфики отдельных социальных наук – когнитивный продукт снижения культурного статуса новейшей европейской метафизики. Методологическое своеобразие человеческого мышления об истории и культуре конституировалось в манифестации неподопечности социальных наук санкции философской метафизики и вылилось в поиск специфических критериев рациональности социально-гуманитарного знания. Но если к концу XIX века классическое естество-

вание (ведущее отсчет от математизированной физики Галилея-Ньютона) развивалось в дисциплинарно четко очерченных рамках со сложившимися идеалами и нормами внутринаучной рефлексии, то предметному и методологическому статусу социальных наук еще предстоял долгий процесс самоопределения.

По своему предмету социально-гуманитарное знание традиционно включало в себя как беллетристику (мемуары, художественную и литературную критику, исторические повествования, сакральные тексты и т. д.), обслуживающую наличные социально-культурные практики, так и собственно социальные науки (социологию, экономику, психологию, историю и т. д.). В отличие от первых, последние выстраивают специализированные реальности идеализированных объектов, «по построению» замещающих объекты исследования во всем многообразии их индивидуальных характеристик.

Что касается методологии, то дискуссии о специфике методов познания «наук о духе» оказались в сердцевине методологических споров, отзвуки которых слышны на всем протяжении первой половины XX столетия. Их итоги подвел состоявшийся в декабре 1952 года Симпозиум Американской Философской ассоциации, на котором обсуждались специфические проблемы формирования понятий и теории в общественных науках [Science, Language and Human Rights 1952, pp. 43–86]. Предметом дискуссии стало противоречие, более чем на полвека расколовшее не только философов, но и представителей социальных наук на два непримиримых лагеря. Первые придерживались точки зрения, согласно которой одни лишь методы естественных наук, приведшие к столь блистательным результатам, являются единственно научными, и потому лишь они должны использоваться для изучения человеческих дел. Недооценка их важности для социальных наук, утверждали сторонники этой позиции, с которой солидаризировались столь известные философы, как Нагель и Гемпель, не позволил социальным наукам развить объяснительные теории, по точности сравнимые с естественнонаучными, и породил споры по эмпирическим основаниям небольшого числа наук, отвечавших этим требованиям, например, экономики.

Представители противоположной точки зрения настаивали на фундаментальном онтологическом различии в структуре природного и социального миров. С их точки зрения, кардинальное отличие социальных наук от естественных состоит в том, что человеческое поведение является выражением мотивированных психических состояний. Изучение же корреляций и связей этих состояний не схватываются методами естественных наук, ибо побудительные мотивы человека не доступны чувственному восприятию

наблюдателя. Что же касается метода, то естественные науки опираются на измерения и эксперименты как на свой эмпирический фундамент, тогда как в социальных науках они играют подчиненную роль. А потому методом первых является объяснение, вторых – понимание [Schutz 1962, pp. 51–68, Шюц 2004]. Сформулированное выше методологическое противоречие Э. Гуссерль считал той лептой кризиса, которую внесли естественные науки в обсуждавшийся им в поздних работах общий «кризис европейских наук». Рассмотрим полюса этой методологической оппозиции.

Интуитивистская герменевтика В. Дильтея против натуралистического позитивизма в обществознании

Сциентистская методология обществознания, ориентированная на естественнонаучный идеал, формировалась в рамках механицизма, воплощавшего основополагающие мировоззренческие универсалии новоевропейской культуры. Идея мира как сложной системы рационально устроенных механизмов и стирание качественных различий между естественным и искусственным обрела философское выражение как в эмпирически ориентированной концепции «простых природ» Ф. Бэкона, так и в классически-рационалистических представлениях о человеке как автомате, наделенном инстинктами. Лейбниц, заложивший последний камень в основание классического рационализма, элиминировал бытийную разницу между причиной и основанием логического вывода. Таким образом «формальная» логика обрела содержательный характер и обернулась наукой о всеобщих законах самого мироздания. В свою очередь, натуралистическое истолкование общественной жизни как подчиненной определенным закономерностям, выражало антитеологические настроения постпросвещенческой идеологии, тесно связанные с натуралистически интерпретируемой философией истории. Его олицетворением стала натуралистически трактуемая концепция «естественной природы» человека и доктрина его «естественных прав».

Философский фундамент натуралистической исследовательской программы в социологии, как известно, составляет классический позитивизм. Экстраполяция картезианского идеала универсальной математики на область социальных наук породила своеобразный отзвук пифагореизма – «демон квантификации». Символом веры эмпирической социологии стало убеждение в том, что все без исключения параметры социальной жизни поддаются калькуляции и цифровому учету, т. е. вполне исчерпываются количественными методами, если не в исследовательской практике, то уж, во всяком случае, на уровне теоретической модели.

Натуралистически ориентированная методология социальных наук зародилась в позитивистской социологии О. Конта [1913]. Ученик Сен-Симона подвергает критике традиционную метафизику, в которой, по его мнению, «воображение преобладает над разумом». Он убежден в том, что в рамках метафизического мышления невозможно исследовать «позитивные» (т. е. фиксируемые научными методами) связи наблюдаемых явлений, и потому теологические сущности просто замещаются фантазийными предположениями. Методологические приоритеты О. Конта воплощены в его линейной классификации наук, вершину которой венчает социология как наука о наиболее конкретных процессах, тогда как в основание заложена математика как наука о наиболее абстрактных явлениях. Таким образом, позитивистская социология оказывалась основанной на математике в буквальном смысле слова.

Социально-онтологическим основанием натуралистически ориентированной методологии в социальных науках, в значительной мере определившим ее «восприимчивость» к количественным методам, послужили сопутствующие становлению европейского индустриального общества процессы социальной «массовизации». Разрушение традиционных социокультурных гнезд – структур кланово-родовой идентификации – способствовало размыванию свойственной традиционному обществу гетерогенности социального пространства [Хабермас 1992]. Опираясь человеком как «колесиком и винтиком» индустриального механизма – статистической единицей «массы», – модернистская эмпирическая социология абстрагировалась от культурно-антропологических характеристик человеческой деятельности. Такое отвлечение, уподобляющее социальные факты вещам («социальные факты следует рассматривать как вещи» – Э. Дюркгейм), и позволяло ей широко использовать методы галилеевско-ньютоновского естествознания для построения объяснительных моделей социальных процессов. Социальное конструирование реальности, вылившееся в масштабное социальное проектирование, выражало и свойственные техногенной цивилизации активистски-деятельностные императивы покорения природы, общества и человека. Методологически подобная установка выразилась в картезианской устремленности к предельной ясности и отчетливости социологических понятий, многозначность которых расценивалась как несоответствие нормативным критериям строгости научного мышления.

Смена методологических приоритетов в социальных науках в значительной мере подготовлена завершением в Западной Европе к концу XIX века процессов суверенизации личности, начатых эпохой ранних буржуазных революций. Их знаменем стало утверждение идеологии

индивидуализма, нередко в весьма жесткой конфронтации с конфессио-нально-религиозной и корпоративно-классовой идеологией. Возрос интерес к внутренней, душевной жизни человека, изучение которой «не схватывалось» ранее блистательно оправдавшими себя естественнонаучными методами. Успехи опытных исследований в области психологии, а также знакомство с неевропейскими дописьменными культурами и первобытными формами мышления, требовавшими адекватных методов познания, до основания потрясли устои классического рационализма и одновременно дали мощный импульс развитию истории, культурной антропологии и этнографии в качестве самостоятельных социальных наук.

«Антропологический поворот» в европейском социально-философском мышлении начала XX века обрел зримое выражение в смене когнитивных образцов наук о человеке. В работах В. Дильтея подобным образом (когнитивным паттерном) становится не скроенная по меркам естествознания «социальная физика» (О. Конт), но психология как опытная наука о собственно человеческом измерении мира в его отличии от природного универсума. Описательная психология в интерпретации В. Дильтея претендует на роль парадигмальной рамки всех социальных наук – основания интуитивистской исследовательской программы. Дильтеевское противопоставление «наук о природе» – «наукам о духе» предстает как предельное философское напряжение двух полярных методологических позиций.

Интуитивистская исследовательская программа полагает в основание «наук о духе» опытную, описательную, т. е. «анти-натуралистическую» психологию. В отличие от традиционной «объяснительной» психологии, ориентированной на естественнонаучный идеал (т. е. на гипотетико-дедуктивный метод, поиск конечных причин как цель научного исследования и т. д.), «описательная» (дескриптивная) психология выявляет не причинные зависимости явлений сознания, но ассоциативную связь состояний внутренней жизни человека. В духе общего антиметафизического настроения эпохи В. Дильтей полагал, что естественнонаучная методология Нового времени базировалась на изжившей себя мировоззренческой предпосылке – восходящему к картезианству дуализму тела и духа. Последние же, по мысли В. Дильтея, неразрывны в изначальном понятии *жизни*. Поэтому онтологической импликацией его «герменевтической логики» провозглашается «сама жизнь», превосходящая застарелую дихотомию духовного и телесного [Дильтей 1995]. В «описательной психологии» В. Дильтея нет места отношению двух сущностей, равно как и бессмысленно говорить об «отражении»: целостность жизни переживается непосредственно, образуя «круг жизни», альтернативный как субъект-объектному дуализму

картезианской метафизики, так и дуализму классических теорий познания вообще.

Исследуя различные исторические формы «объективации жизни», В. Дильтей осуществляет философское «снятие» классических метафизических конструкций Нового времени как основанных на субъективном переживании времени. Отсюда проистекает замысел известной дильтеевской «Критики исторического разума», задуманной как необходимое дополнение к трем знаменитым *Критикам* И. Канта. И хотя природа социально-исторической реальности отождествляется им с внерациональной и едва доступной теоретической реконструкции субстанцией жизни, ее теоретическое описание В. Дильтей намеревался осуществить рациональными методами, критерии которого применительно к «наукам о духе» и намеревался выработать.

Человек, рассуждает В. Дильтей, является единственным субъектом духовной деятельности, способным к субъективному переживанию – «для-себя-наличному-бытию». А поскольку научное изучение структуры духовного мира субъекта – предмет психологии, то, по мысли В. Дильтея, методологическим фундаментом «наук о духе» должна стать описательная психология. В отличие от объяснительной модели, ориентированной на естественнонаучный идеал, описательная психология полагает своей задачей не объяснение связи явлений сознания на основе гипотетико-дедуктивного метода, а их *понимание и интерпретацию*. Обретение понимания мыслится В. Дильтеем как конечная цель «наук о духе»: все функции когнитивных процедур в конечном счете сфокусированы на достижении понимания. При этом, в отличие от филологической герменевтики Ф. Шлейермахера, нацеленной на поиск единственно верного толкования сакральных текстов «на все времена», в рамках «герменевтики жизни» (жизни как текста) понимание отнюдь не мыслится как раз и навсегда обретенное: в каждом элементарном акте оно обнаруживает все новые и новые горизонты жизненных переживаний. Кроме того, классической герменевтике Ф. Шлейермахера присущи черты методологической жесткости. Она ориентирована на общезначимость «правильного» понимания и элиминацию «неправильных», обусловленных нарушением канонов толкования. В рамках же дильтеевской интуитивистской герменевтики термин «понимание» обретает сугубо личностный смысл. Интуитивистски трактуемое понимание – это личностное освоение. Понять – значит пережить лично, выявить жизненную связь понимаемого с совокупным опытом жизни человека.

В. Дильтей мыслит понимание как порожденное интересами практической жизни и повседневного общения. Поэтому способы и результаты

понимания многообразны и обусловлены типом жизненных переживаний. К числу элементарных форм понимания он относит истолкование отдельных проявлений жизни – таких, как жест, выражение лица, а также элементарные акты, из которых складываются связные поступки: удар молотком, распиливание дерева, составление слова из букв. В своих высших формах понимание доводится до уровня специализированного искусства интерпретации. Таким образом, как высшие, так и низшие формы понимания основаны на обнаружении жизненной связи. Понимание – это наведение мостов от единичных жизненных впечатлений к полноте переживания жизни.

Ведущая роль в этом процессе принадлежит *индукции*, но не как логически-рассудочной операции, используемой для «расширения опыта» (Дж. Ст. Милль), а в этимологически изначальном смысле *наведения*, результатом которого становится сочувствие, настройка, психический резонанс. Как связующая нить жизни сознания индукция исполнена «жизненного смысла». Восходя от отдельных переживаний к полноте переживания жизни, она порождает связь единичных актов сознания с совокупностью всего субъективного опыта. Антропологически это опыт «сборки» сознания – персональной идентификации. В когнитивном же отношении противопоставление установок естественных и социальных наук в рамках интуитивистской герменевтики достигает предельного методологического напряжения.

Неокантианская ориентация в методологии социальных наук

Интуитивистская концепция понимания как опыта индивидуального сознания не отвечала трансцендентальному идеалу – методологическим требованиям всеобщности и необходимости, ибо интуитивистски понятое знание-понимание довольствуется лишь субъективным ощущениям «понятности». Когнитивный интуитивизм не знает правил, обладающих безусловной всеобщностью. Поэтому дальнейшее развитие методологии социальных наук осуществлялось как в направлении осознания социально-исторических рамок адекватности классической рациональности с присущей ей универсализацией естественнонаучной методологии, с одной стороны, так и по пути преодоления гипертрофированного субъективизма интуитивистских установок – с другой.

Основатель Баденской школы неокантианства Г. Риккерт противопоставляет развиваемый им подход как психологизму, так и натурализму в социальных науках, полагая, что «одной из главных задач настоящего момента является борьба с натурализмом просвещения, окончательно

победить который не удалось кантовскому идеализму» [Риккерт 1908, с. 1]. Не подвергая сомнению значимость психологии как самостоятельной научной дисциплины, он решительно отвергает ее претензии на роль универсальной методологии социальных наук. Методологическое кредо Баденской школы состоит в том, что предмет методологии – не мир субъективных переживаний ученого, а общезначимые логические процедуры образования научных понятий. Поэтому своей главной задачей Г. Риккерт полагает обоснование рационалистического метода «наук о культуре», отражающего специфику их предметов и в то же время гарантирующего всеобщий и необходимый («трансцендентальный») результат.

Основатель Баденской школы противопоставляет «номотетическому» (обобщающему) методу естествознания нацеленный на постижение единичного и особенного «идиографический» метод истории. При этом Г. Риккерт оговаривается, что если номотетический метод включает в себя не только отыскание общих законов, но и образование научных понятий, поименованные выше методы вполне корректно противопоставить друг другу. Однако, в отличие от интуитивистски-герменевтической оппозиции (объяснение – понимание), риккертово противопоставление «наук о природе» (Naturwissenschaften) – «наукам о культуре» (Kulturwissenschaften) не является по-дильтеевски жестким. Различие между ними – как по предметам, т. е. «с материальной точки зрения», так и по практикуемым ими методам, т. е. «с формальной точки зрения».

Однако Г. Риккерт признает оправданность широкого использования математических методов и в изучении общества, например, в экономике и социологии. В свою очередь, исторический метод приложим к исследованию уникальных природных объектов, например, в космогонии. Так что «деление на основании формальных точек зрения (т. е. по методу) не совпадает с делением материальным, ...однако при исследовании жизни природы все же пользуются преимущественно естественнонаучным, при исследовании же жизни культуры, главным образом, историческим методом» [Риккерт 1908, сс. 49–50]. В зависимости от использования номотетического или идиографического метода, один и тот же объект познания выступает и как представитель общего (природы), и как уникальный феномен культуры. Иными словами, «действительность становится природой, если мы рассматриваем ее с точки зрения общего, она же становится историей, если мы рассматриваем ее с точки зрения индивидуального», – убежден Г. Риккерт [1911, с. 92].

Упомянутые им номотетический и идиографический методы мыслятся как взаимодополнительные: естественнонаучный метод применим и в обществознании, если исследователя интересуют общие закономерности

или типологические характеристики, а исторический – в естествознании, в той мере, в какой в фокусе исследования оказывается неповторимая индивидуальность природного объекта. Именно исследовательский интерес ученого конституирует объект исследования в предмет наук о природе или же наук о культуре.

Обосновывая применимость к одному и тому же объекту двух взаимодополнительных методологий, каждой из которых свойственны собственные онтологические допущения (схемы объекта), основатель Баденской школы по существу предвосхищает позднейшую формулировку Н. Бором *принципа дополнительности* – по отношению к социокультурным объектам.

Стремясь отмежеваться от интуитивистской абсолютизации субъективистских подходов, Г. Риккерт неустанно подчеркивает необходимость работать на уровне «логики понятий». При этом он стремится существенно расширить традиционные представления о логической процедуре образования научных понятий за рамки классической логики, по убеждению Г. Риккерта, недостаточной для отображения специфики методологических процедур в науках о культуре. «Для логики, которая желает не почувствовать, а понимать науки, – полагает он [1911, с. 91], – ложность учения Аристотеля, согласно которому индивидуальное и особенное не могут быть введены в научное понятие, не подлежит сомнению».

Восходящую к Аристотелю и практикуемую в естественных науках процедуру научной концептуализации основатель Баденской школы характеризует как подведение наличного многообразия под генерализирующие абстракции (индукцию). Целью и смыслом естественнонаучной индукции, – в отличие от рассмотренного выше ее интуитивистского понимания, – является «обуздание природного многообразия» в целях формулировки общего закона. Подобный генерализирующий метод, названный им номотетическим, пригоден лишь в науках, придерживающихся эссенциалистской установки, цель которых – теоретически представить сущность наличного многообразия в форме научного закона.

Не обходясь без знания закономерностей, «науки о культуре», тем не менее, отводят им подчиненную роль. Ибо «культурное значение объекта покоится не на том, что у него есть общего с другими действительностями, но именно на том, чем оно отличается от них». Поэтому науки о культуре, стремящиеся избежать «мертвящей всеобщности», прибегают к индивидуализирующему способу образования научных понятий – идиографическому. Главной же предпосылкой индивидуализирующего метода, основанного на кантианских презумпциях об упорядочивающей роли рассудка по отношению к эмпирическим данным, является возможность

приписать *значимость* тем или иным явлениям культуры. Процедура теоретической концептуализации осуществляется как *отнесение к ценности*. Ценностный эталон выступает критерием значимого в наличном культурном многообразии, селективно разделяя его на научные данные и «просто разнородное бытие». Таким образом, относя феномен к ценности, историк культуры выявляет в нем не общее как основу повторяемости, а значимое.

Однако, говоря об адекватном «наукам о культуре» идиографическом методе, основатель Баденской школы черпает свои иллюстрации исключительно из историографии, где неповторимость и уникальность исторического события оказывается манифестацией более глубоко лежащих культурных пластов – представлений об осевом историческом времени («время-стрела») как оппозиции свойственной традиционалистскому архетипу метафоры времени-круга («колесо времен»). Физические науки, к рубежу XIX–XX веков еще не вобравшие идею развития в круг собственных онтологических допущений, оказались свободными от влияния подобного пласта «подсознания культуры».

Г. Риккерт постулирует принципиальное отличие отнесения к ценности как исследовательского метода «наук о культуре» от жизнепрактической *оценки*. Всеобщность и необходимость – характеристики трансцендентального идеала, а не действительности, и ценность исполняет обязанности кантовской «вещи-в-себе». Основатель Баденской школы убежден в том, что в науке не должно быть места оценочным суждениям, хотя за ее пределами ученый вправе высказывать их как частное лицо. Опираясь на унаследованную от Канта трансценденталистскую установку, Г. Риккерт полагает оценку атрибутом эмпирической (индивидуализированной), а ценность, соответственно, общезначимой (трансцендентальной) составляющей в структуре сознания познающего субъекта. При этом процедура отнесения к ценности предстает как удержание в понятии характеристик изучаемого объекта, существенных с точки зрения определенной ценности. Историк, к примеру, выделяет из общего массива эмпирического материала «исторически важные индивидуальности» и «просто разнородное бытие». К первым относят те, индивидуальность которых воплощает в себе ту или иную ценность (польза, справедливость, добро, красота и т. д.) в наибольшей степени. Выявляя значимое, ученый основывается на всеобщем признании ценности, по мнению Г. Риккерта, гарантирующем наивысшую объективность в науках о культуре.

Разделяя антинатуралистический пафос дильтеевской герменевтики, М. Вебер солидаризируется с Г. Риккертом в критике интуитивистского обоснования методологии социальных наук на фундаменте описательной психологии. Соглашаясь с В. Дильтеем в том, что задачей «наук о духе»

является понимание своего предмета, М. Вебер категорически возражал против трактовки самой процедуры понимания как основанной на субъективном переживании и не отвечающей трансцендентальному идеалу всеобщности и необходимости. Методология социальных наук, убежден М. Вебер, должна создать теоретические средства реконструкции социально значимого смысла действия, а не заглядывать в глубины человеческих душ. Психологизм дильтеевской герменевтики М. Вебер считал основным недостатком его критики исторического разума.

Возражая против проводимого В. Дильтеем и Г. Риккертом противопоставления наук о природе как объясняющих наукам о духе (культуре) как понимающим, М. Вебер развивает собственный взгляд на отношение этих когнитивных процедур. При этом само понимание мыслится не как опыт индивидуального сознания, но как универсальная методология социальных наук. Однако «понятое», по М. Веберу, требует последующего объяснения на основе эмпирических методов. И, лишь будучи подтвержденным эмпирически в форме статистического закона, оно обретает высшую научную достоверность. Иными словами, венцом понимания у М. Вебера выступает статистический закон, в котором достигается синтез теоретического конструкта и эмпирического исследования.

В трудах автора «Протестантской этики» абстрактно-всеобщие ценности Баденской школы претерпевают социологическое «обмирщение». Они обретают социокультурную и историческую размерность, выражая, по М. Веберу, «интерес эпохи». «Именно человеческий интерес, утверждает М. Вебер, а не нечто, присущее явлению «объективно», позволяет считать его экономическим, политическим или культурным. Интерес формируется в рамках специфического культурного значения, которое мы придаем тому или иному событию в каждом отдельном случае» [Вебер 1990, с. 360]. Так, например, «явление носит экономический характер лишь в той мере и лишь до тех пор, пока наш *интерес* направлен исключительно на то значение, которое оно имеет для материальной борьбы за существование» [Вебер 1990, с. 361]. Трансформация риккертовых «абсолютных ценностей» в «интерес эпохи» позволяет М. Веберу придать своей социологической концепции историческое измерение – но не в плане исторической фактичности, а на уровне неявных предпосылок теоретической концептуализации. Представления же М. Вебера о конституирующей роли прагматических интересов в отношении социальных значений предвосхищают социально-феноменологическую концепцию *доменов релевантности*.

Если Г. Риккерт постулирует принцип дополнительности – возможности приложения различных исследовательских программ к одному и тому же объекту, то М. Вебер провозглашает «перекрестное опыление»

социологического объекта методами различных, в том числе и естественных, наук. Ориентированный на когнитивно-научное, социологическое исследование, он анализирует социальное явление не только как уникальный феномен культуры, но и стремится вскрыть его регулярности, прибегая к использованию родственных естественнонаучным обобщающих методов. Отказываясь от претензий на установление всеобщих законов и ограничиваясь задачей описания эмпирических регулярностей, М. Вебер значительно смягчает сциентистскую жесткость обобщающих методов и широко использует описательные приемы.

Идеально-типизирующая методология М. Вебера – его бесспорный вклад в методологию социальных наук. Напомним, что для М. Вебера, тяготевшего к кантианской ориентации, теоретические понятия являются не столько отражением реальности, сколько продуктами конструктивной деятельности рассудка. Поэтому логически первичное в рамках теоретической модели отнюдь не является таковым в самой действительности. «Двойная идентичность» социологического объекта как поля приложения «понимающих» и статистических методов воплотилась в амбивалентности веберовской идеально-типизирующей методологии. Логический статус веберовского идеального типа неоднозначен и даже противоречив. С одной стороны, М. Вебер характеризует его как результат рассудочной деятельности по обработке эмпирического материала – первичную рационализацию эмпирических обобщений. С этих позиций идеальный тип предстает как некое усиление, «предельный переход», «доорганизация» эмпирически данного. Это мысленный эксперимент с объектом эмпирической природы, дающий более контрастное видение его наиболее значимых характеристик.

С другой стороны, М. Вебер наделяет идеальные типы чертами абстрактно-всеобщей теоретической схемы, не имеющей непосредственного опытного происхождения, – «явления в чистом виде». В реальной действительности, подчеркивает он [1990, с. 390], «такой мысленный образ в его понятийной чистоте нигде не обнаруживается; это утопия» Его невозможно квалифицировать и как предположительное знание. «Идеальный тип – не «гипотеза», он лишь указывает, в каком направлении должно идти образование гипотез, – убежден М. Вебер. Не дает он и изображения действительности, но предоставляет для этого однозначные средства выражения» [1990, с. 389]. Как «научно-дисциплинированная фантазия», идеальный тип служит не для раскрытия связей эмпирических явлений, а для моделирования зависимостей идеализированных объектов в рамках теоретической схемы [1990, с. 393]. Он позволяет выйти за рамки наличной ситуации, раздвигая область исследовательского горизонта.

Нетрудно видеть, что приведенные выше трактовки логической природы идеального типа трудно совместимы друг с другом в рамках единой методологической концепции. И однозначного решения проблемы соотношения идеально-типической конструкции и эмпирической реальности М. Вебер не дает. В своих социологических исследованиях он колеблется между методологическим номинализмом и теоретическим реализмом понятий, варьируя теоретическую дистанцию по отношению к ним в зависимости от содержания конкретной исследовательской задачи. В собственно же методологических рассуждениях он предостерегал как от прямого отождествления действительности с идеальным типом, так и от понимания идеального типа как исключительно теоретического конструкта, выражающего лишь предположительное знание о социальной реальности.

Отмеченную выше амбивалентность в понимании логической природы идеального типа М. Вебер снимает введением сильного идеализирующего допущения: идеальный тип соответствует действительности в идеализированной ситуации *целерационального* действия. Идеально-типизирующая методология М. Вебера исходит из идеализирующего предположения, что носитель «духа капитализма» всегда поступает целерационально, т. е. проектирует свои действия, соизмеряя намеченные цели с используемыми средствами. Подобное действие не является эмпирически фиксируемым, а представляет собою предельный случай рационального соотношения поставленных целей и оптимальных средств их достижения. Чем «чище», прозрачнее связь между целью и средствами, тем ближе реальное действие к целерациональному. Например, капиталистическое производство в чистом виде имеет место лишь там, где каждый действует в соответствии с императивами максимального извлечения прибыли. Однако в реальной жизни экономический социал-дарвинизм ограничен цивилизованной системой сдержек и противовесов. Поэтому задачу эмпирического исследования М. Вебер видит в том, чтобы выявить и объяснить отклонения реальных действий от идеально-типических. Идеально-типичное действие рассматривается как «правильно-рациональное» (*Richtigkeitrationalität*), в то время как отклонения от него, подлежащие исследованию эмпирическими методами, вершатся по воле Случая. Таким образом, целерациональные действия в веберовской теоретической модели рассматриваются как выражение сущностных интересов субъекта, отнюдь не тождественных в каждом конкретном случае его наличным интересам.

Это и в самом деле сильная идеализирующая предпосылка, с принятия которой начинается свое исследование социолог. Например, когда речь идет об изучении биржевых операций, его отправным пунктом становится

ся вопрос о том, каким было бы действие человека в ситуации биржевой паники в случае его чисто целерациональной ориентации. Расхождение же реального поведения с целерациональной установкой, т. е. отклонение действительности от идеального типа, М. Вебер квалифицирует как детерминированное конкретными обстоятельствами и требующее дополнительного изучения эмпирическими методами. Таким образом, в отличие от теоретико-познавательных концепций, в рамках которых рассогласование поведения идеализированного и эмпирического объекта квалифицируется как «когнитивная погрешность», обусловленная несовершенством теоретического аппарата и средств эмпирической фиксации, для М. Вебера констатация подобного расхождения принципиально значима как рамка соотнесения эмпирического материала с теоретическим конструктом. Объяснение же рассогласования реальности с идеально-типическим конструктом провозглашается им теоретически заданным *предметом* эмпирического исследования.

Методологическая амбивалентность концепции М. Вебера дала мощный импульс феноменологическому повороту в развитии «понимающей» методологии социальных наук. Не будучи феноменологом, М. Вебер сыграл ведущую роль в возникновении феноменологического движения в общественных науках, став посредником между идеалистическим историцизмом и феноменологическим конструктивизмом в методологии социальных наук.

Библиография

- Вебер, М. 1990. 'Избранные произведения', Пер. с нем. М., Прогресс, 808 с.
- Дильтей, В. 1995. 'Категории жизни. Глава из сочинения В. Дильтея «Структура исторического мира в науках о духе»', Пер. А.П. Огурцова, *Вопросы философии*, № 10, сс. 129–143.
- Конт, О. 1913. 'Общий обзор позитивизма', *Родоначальники позитивизма*, Вып.5. СПб, Брокгауз-Ефрон, 200 с.
- Риккерт, Г. 1908. 'Философия истории. Введение', Пер. с нем. С.И. Гессена. СПб.
- Риккерт, Г. 1911. 'Науки о природе и науки о культуре', Пер. с нем. С.И. Гессена. СПб.
- Science, Language and Human Rights, 1952. 'Science, Language and Human Rights American Philosophical Association', Eastern Division, Vol.1.6. Philadelphia.
- Хабермас, Ю. 1992. 'Модерн – незавершенный проект', Пер. с нем. А.Б. Григорьева, *Вопросы философии*, 1992, № 4, сс. 40–52.
- Schutz, A. 1962. 'Concepts and Theory Formation in Social Sciences', *Collected Papers, Vol.1*. Nijhoff, The Hague.

Шюц, А. 2004. 'Формирование понятия и теории в социальных науках', Пер. Н.М. Смирновой, Избранное: мир, светящийся смыслом. М., РОССПЭН, 1056 с.

References

Veber, M. 1990. 'Izbrannye proizvedenija' [Selected Works], Per. s nem. M., Progress, 808 s.

Dil'tej, V. 1995. 'Kategorii zhizni. Glava iz sochinenija V. Dil'teja "Struktura istoricheskogo mira v naukah o duhe"' [Categories Life. The Head of the Works of Dilthey «The Structure of the Historical World in the Human Sciences»], Per. A.P. Ogurcova, *Voprosy filosofii*, № 10, ss. 129–143.

Kont, O. 1913. 'Obshhij obzor pozitivizma' [Overview of Positivism], *Rodonachal'niki pozitivizma*, Vyp.5. SPb, Brokgauz-Efron, 200 s.

Rikkert, G. 1908. 'Filosofija istorii. Vvedenie' [The Philosophy of History. Introduction], Per. s nem. S.I. Gessena. SPb.

Rikkert, G. 1911. 'Nauki o prirode i nauki o kul'ture' [The Science of Nature and Cultural Sciences], Per. s nem. S.I. Gessena. SPb.

Science, Language and Human Rights, 1952. 'Science, Language and Human Rights American Philosophical Association', Eastern Division, Vol.1.b. Philadelphia.

Habermas, Ju. 1992. 'Modern – nezavershennyj proekt' [Modern – Unfinished Project], Per. s nem. A.B. Grigor'eva, *Voprosy filosofii*, 1992, №4, ss. 40–52.

Schutz, A. 1962. 'Concepts and Theory Formation in Social Sciences', *Collected Papers, Vol.1.* Nijhoff, The Hague.

Shjuc, A. 2004. 'Formirovanie ponjatija i teorii v social'nyh naukah' [The Formation of Concepts and Theories in the Social Sciences], Per. N.M. Smirnovoj, *Izbrannoe: mir, svetjashhijja smyslom.* М., РОССПЭН, 1056 с.

ЭТИКАЛЫҚ НОРМА МЕН НАРЫҚТЫҚ ҚҰНДЫЛЫҚТАР АРАҚАТЫНАСЫНЫҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ: МӘДЕНИЕТТАНУЛЫҚ ТАЛДАУ

Аннотация. Этиканың адамгершілік және еркіндікті дұрыс пайдалану туралы ілім екендігі белгілі. Қатаң утилитаристік ойлаудың құрсауындағы адамдардың пайымдауынша, қоғам мақсаты тек пайда табу болып табылатын адамдардың әлеуметтік бірлестігі және қоғамдағы әрбір адамның жағдайы оның нені иемденетіндігімен бағаланады. Осы қоғамдық болмыстың үлкен бір саласы болып табылатын экономикада нарықтық қатынастар батыстық түбірдегі жаңашылдықтың бірі ретінде өмірге енді. Бизнес пен кәсіпкерліктің, ақша мен капиталдың өмірге енуі әлеуметтік және мәдени салада қарама-қайшылықтар тудырды. Мұндай қоғамда, әрине, моральға орын жоқ, өйткені мораль көп жағдайда саналы түрде тыйым мен шектелуді талап етеді. Дегенмен, этикалық әрекет пен моральдық құндылықтар бүгінгі демократиялық қоғамның өміріне енуге тиіс жаңа гуманизмнің құрамдас бөлігі болып табылады.

Түйін сөздер: мораль, құндылық, жаһандану, этика, ізгілік, адамгершілік.

Кіріспе

Біздің еліміз егемендікке ие болғалы бері тәуелсіз, демократиялық, әлеуметтік, құқықтық және азаматтық қоғамы мен нарықтық қатынастары бар мемлекет құру жолында өтпелі дәуірге тән реформаларды жүргізіп келді. Бұл реформалар мемлекет пен қоғамның барлық саяси-әлеуметтік және рухани қырларын тұтастай қамтыды. Бұл, ең алдымен, «индустриялық нарықтың қазанында қайнай қоймаған дәстүрлі ұлттық мәдениеттер үшін» нарықтық құндылықтардың тосындығымен түсіндіріледі. Халқымыз кәсіпкерлікті «сарттарға» тән құбылыс ретінде жақтырмаса, кеңес дәуірінің өзінде де бұл «саудагерлік» кеңес адамына жат қылық ретінде айыпталатын. Екіншіден, біздің еліміздегі кәсіпкерлікті дамытудың саяси-құқықтық және идеологиялық негіздері жетілмеген болатын. Бұл мәселе, әрине, бүгінгі әлемде үстемдік етіп отырған батыстық мәдениеттің қалыптасуын, оның либерализм мен утилитаризмге, практицизм мен прагматизмге негізделген дүниетанымдық түбірін пайымдауды қажет етеді және қазіргі өркениеттік құндылықтардың дағдарысы барысында өзінің көкейтестілігімен көзге түседі.

Ғасырлар бойы мораль пайдаға қарсы тұратын сана мен құндылық ретінде сипатталып келді. Әдетте альтруистік (эгоистік немесе өзімшілдікке қарсы өзгешілдік) сипатта болатын қайырымдылық табысқа жете алады ма? Көптеген этикалық әдебиеттерде сынға ұшырайтын утилитаризмді (латынша *utilitas* – пайда, немесе бақытқа жетуде алдыңғы орынға пайдалылық принципін қоятын этикалық доктрина) теріске шығару қаншалықты дұрыс негізделген?

Бұл моральмен біте қайнасып келе жатқан дәстүрлі этикалық тақырып болып саналады. Адамзат тарихында мораль кәдуілгі өмірге оппозиция ретінде, яғни адамның табыс, ләззат, байлық, билік туралы ойлай отырып, өзінің өмірлік қажеттіліктерін өтеу ұмтылысына қарсы құндылықтар мен нормалар жүйесі ретінде түсіндіріліп келеді. Алайда бұл әлемдік этика үшін дәстүрлі тақырып болғанымен, кеңестік әдебиетте жабық тақырып болды. Бұл мәселеге қатысты жазылған аз ғана жұмыстардың өзі классикалық утилитаризм өкілдерінің көзқарастарын, пайдалылық принципіне негізделген XVII ғасырды аяғы мен XIX ғасырдың басындағы ағылшын философтары И. Бентам мен Дж.С. Милльдің этикалық концепцияларын жаппай сынаумен ғана шектелді.

Ал кеңестік жүйенің құлап, қоғамның қазіргі әлеуметтік жаңаруы тұсында, ескі шаруашылық-экономикалық тетіктердің бұзылып, жаңа нарықтық қатынастар өмірге енген тұста экономикалық тұрғыдан тиімді, пайдалы құндылықтар моральдық тұрғыдан да ақтала бастады. Қалыптасқан дәстүрлер аясындағы біздің қоғамдық санамыз үшін бұл батыстық қоғамға тән феномен тарихи-философиялық-этикалық қызығушылыққа айналды. Батыс үшін бұл дәстүрлі этикалық тақырып өтпелі кезеңді бастан кешіріп отырған біздің қоғамымыз үшін өзекті әлеуметтік-этикалық, саяси-экономикалық мәселеге айналып шыға келді.

Әдетте ғылымда «ізгілік және пайда» мәселелерінің арақатынасында «және» сөзі ажыратушылық мағынада қолданылады: мұнда әлеуметтік-практикалық, жүріс-тұрыстық алшақтықтар ескеріледі. Ал қарапайым әңгімеде бұл екі ұғым синонимдер ретінде пайдаланылады: ізгілік адам бойындағы жақсы қасиеттерді, жағымдылықты, қажеттілікті білдіргенімен, пайда да адамға жақсылық, бақыт әкелетін игілікті білдіреді. Демек, ізгілік те, пайда да қалыпты әлеуметтік құндылықтар ретінде қарапайым кәдуілгі санада дифференциаланбаған синкреттік күйінде қабылданады. Бұл осы мағынада кейде теория саласына да өтіп кетеді.

Моральдық және нарықтық құндылықтардың арақатынасы. Философияда құндылықтарды бөліп қарастыру үрдісі айқын аңғарылады. Аристотельдің өзі әртүрлі игіліктерді тізіп шығумен шектеліп қана қоймай, өзінің «Никомах этикасы» еңбегінің негізгі өзегін жай ғана игілік емес

(to agaton), ең жоғарғы игілік (to ariston) құрайтындығын айтады. [Аристотель 1984, 550 с.]. Игіліктердің айырмашылығы мен субординациясы тұрғысында адами әрекеттің әртүрлі қырлары, оның ішінде құндылықтық санада «ізгілік» пен «пайданы» білдіретін моральдық және утилитарлық қырларында қарастырылады. Кәдуілгі тілде «утилитарлық» пайда деген мағынаны білдіреді. Алайда этикалық қырында ол өзге мағынасымен де көрінеді: утилитаризм – пайда принципін бақыттың, көп адамдардың бақытының принципі ретінде алға тартатын этикалық доктрина. Осылайша, нормативтік-этикалық тұрғыда бұл – моральдың альтруистік доктринасы. Және сондықтан да этикалық утилитаризмнің жақтаушылары өз «ілімдерін» тұрмыстық меркантилизм рухында ұғынушыларға және оны моральдық тұрғыда бұрмалағандарға принциптік түрде қарсы шықты [Милль 1966, с. 167].

Мораль әлеуметтік-утилитаристік қатынастар әлеміне оппозиция ретінде пайда болады. Тарихи тұрғыда әуел бастан ол өзін адамдар арасындағы табиғи ынтымақтастық пен органикалық тұтастықтың жойылуын сезіну ретінде байқалды. Бұл жойылып кеткен тектің тұтастығына деген сағыныш, адамдар арасындағы қарым-қатынастың ашықтығы мен тазалығына, тұтастығына ие болуға деген үміт. Соған сәйкес моральдың императивті адамдар арасындағы бірлік идеясы (бұл кейбір діни және философиялық ілімдерде адамзаттың тұтастығы идеясы формасына ие болады), теңдік пен тұтастық идеясы түрінде көрінеді. Бұл идеялар өзінің басымдылығын (императивтілігін) тек тұтастық пен теңдіктің нақты бұзылған жағдайында ғана, партикуляризация (оқшаулану) мен әлеуметтік агенттердің (индивидтердің, отбасылардың, ал кейін кәсіби және әлеуметтік топтардың) өзара бөлектенуі және соған сәйкес қоғамның әлеуметтік дифференциациясы (теңсіздігі) жағдайында ғана көрсете алады. Бұл құбылыс, әрине, алғашқы қоғамнан ерте таптық мемлекеттік бірлестіктерге өту барысында орын алады. Моральдың пайда болуы адамдар әрекетін реттеудің ерекше механизмінің қалыптасуымен (кеңестік әдебиетте, әсіресе О.Г. Дробницкий мен А.А. Гусейнов атап көрсеткендей) ғана, адамдардың белсенділігін өзге адамдарға көңіл бөлуіне, олардың қамқорлығына бағыттауға арналған арнайы құндылықтық бағдарлардың қалыптасуымен де сипатталады. Моральдың бізге белгілі бастапқы формалары – адамгершіліктің алтын қағидасы («өзіңе қаламаған нәрсені өзгеге жасама») немесе сүйіспеншілік өсиеті («Жақыныңды өзіндей жақсы көр») императиві (бұйрығы) моральдың дәл осы бағытын бейнелейді. Бұл жағдайларда бұйрықтың бастапқы объекті оқшауланған, өзіндік кемелденген индивид болса, ал бұйрықтың нәрсесі адамдардың арасындағы өзара түсіністікке негізделген қажетті, керекті, талап етілетін байланыс.

Бұл түсініктегі мораль – адамдар арасындағы қатынастарды ұйымдастырудың тәсілі емес, әлеуметтік реттеудің немесе белгілі бір функционалдық белгілерге ие әлеуметтік бақылаудың формасы емес. Этика нормалары университеттерде этика мен эстетика пәндерін жүргізудегі қазіргі жаһандану кезіндегі рөлі жоғары. Шетелдік ғалымдар бұл моральді құндылықтардың нарықтық заманда аса қажеттілікке ие екенін көрсетеді [Pinkus, Rosa Lynn; Fortunato, Angela 2015, 767–87 pp.].

Бұл – адамдар арасындағы өзара қатынастардың белгілі бір стандарты мен үлгісі. Бұл идеал немесе моральдың стандарты бүкіл адамзат тарихы арқылы өтеді, ал XX ғасырда қиратушы жойқын әлемдік соғыстар мен ядролық қауіп-қатердің нәтижесінде интернационалданды.

Демек, ізгілік ұғымын оның идеалға қатынасындағы әлеуметтік құбылыстардың жағымды мағынасын бейнелейтін жалпы моральдық-этикалық түсінік ретінде ғана емес, адамдардың қылықтары мен қоғамдық қатынастарында іске асқан адамгершілік ретінде де анықтауға болады.

Адамзаттың бірлігі идеясы моральдың квинтэссенциясын құрағанымен, жоғарыдағы анықтама оның толық мазмұнын қамтымайды. Адамгершілік идеал әртүрлі альтуристік әрекеттерде, сүйіспеншілік пен достық этикасына негізделген моральдық бағдарламаларда практикалық тұрғыда іске асады. Сүйіспеншілік пен достық белгілі бір дәрежеде осы идеалдың бейнесі бола алады. Алайда бөлектенген әлемде бірлік, теңдік және туыстық идеяларын тарихта жеке, партикулярлық мүдделердің тасымалдаушылары болып табылатын әр түрлі әлеуметтік агенттері қабылдайды, негіздейді және түсіндіреді. Маркстік этиканың негізін құрайтын және көптеген социологиялық этикалық теорияларда әртүрлі нұсқаларда молынан ұшырасатын моральдың таптық концепциясы моральдың дәл осы қырын бейнелейді. Соған сәйкес біз тарихта да, әрбір қоғамдық жүйеде де қанша әлеуметтік агент (субъект) болса, моральдың сонша түсіндірмесін табамыз; және тек осы мағынада ғана мораль тарихи өзгермелі болып табылады.

Әлеуметтік анықталған адамгершілік жүйеде екі үрдісті аңғаруға болады. Біріншіден, әрбір әлеуметтік агент моральдық тұтастық түсінігі мен оған жету жолының өзіндік ұғымын ұсынады. Адамгершілік өсиеттер бейнеленетін жалпы форма осы интенцияны білдіреді. Екіншіден, адамгершілік шеңберінде әлеуметтік-таптық мүдделердің моральдық идеалға апелляциясы арқылы ақталуы жүзеге асады. Тарихи аренаға шыққан әрбір тап жер бетінде кемелденген патшалықты орнатуда мессиандық (құтқарушылық) рөлге ұмтылады және бұл өз мүдделерін іске асырумен қоса таңады. Батыстық құндылықтар әлеміне тән таптық жүйе моральдарының апологеттік сипаты осыдан туындайды. Осылай-

ша олар антагонистік идеологиялық жүйелерді білдіреді және өзінің осы болмысында моральдың негіз құраушы идеясы ретіндегі адамзаттың бірлігін бұзады.

Моральдың тарихилық тегінен басқа дараланған көзі бар. Адамдар арасындағы қатынастардың тұтастығының тәжірибесін әрбір адам өркениеттің тарихи шеңберінде өзекті түрде, индивидуальдық тәжірибе ретінде қабылдайды. Өңгіме қандас-туыстық байланыстар да, ең алдымен ана мен нәресте арасындағы қатынастарда болып отыр. Бұл жерде альтруизм мен өзін құрбан ету айқын көрінетін тек ананың балаға қатынасы ғана емес, өзімшілдікпен сипатталатын баланың анаға қатынасы да маңызды. Нәрестенің қажеттіліктері әдетте, ешқандай мүддесіз, балалықпен өтеледі. Атақты психоаналитик Э. Фромм негізгі моральдық стереотиптерді осы үлгіден, осы стандарттан әкеліп шығарады [Фромм 1988, с. 443].

Пайда ұғымы да құндылықтық санаға жатады, бірақ ол қандай да бір мүдделерге қатынастағы әлеуметтік құбылыстардың жағымды мағынасын бейнелейді. Классикалық тарихи-философиялық дәстүрге сүйеніп, пайдаға мынадай анықтама беруге болады: «пайда – бұл берілген мақсаттарға жетуге жарамды құралдардың сипаттамасы» [Аристотель 2002, 1376 с.]. Егер адам мақсат ретінде ойластырылған нәтижеге жету барысында қажетті құралдарды орынды пайдаланса және сол нәтижеге жетсе, әдетте оның әрекетін табысты деп атайды, ал егер бұл нәтижеге барынша аз шығынмен жетсе, оның қимылы мен қолданған құралдарын тиімді деп атайды. «Пайда», «табыс», «тиімділік» ұғымдары практикалық (грекше *praxis* – әрекет, практика) ойлаудың негізгі түсініктері. Мұны арнайы қолданбалы ғылым – праксеология зерттейді.

Алайда пайданың екінші қыры бар екендігін ұмытпаған жөн. Егер пайданың қандай да бір мүдделерге қатысында анықталатынын ескерсек, онда оның ішкі мәні мақсат ретінде өтелетін мүдделердің сипатына қарай ерекшеленеді. Мысалы индивидтер мен топтардың жекелеген мақсаттары өзге агенттердің мүдделері есебінен жүзеге асуы мүмкін. Сондай-ақ индивидтер мен жалпы мүдделерінің өтелуі өзгелердің мүддесін қайшы келуі мүмкін. Алайда бұл арам пиғыл емес, жүйенің кемшілігі ретінде бағаланады. Сол сияқты топтар мен қоғамның мүддесіне жеке пайда ретінде де, жалпы игілік ретінде де бағалана алады.

Осы жерде, жалпы пайда жалпы игілікке жатқызылса, пайда мен ізгілікті бөліп қарастырудың қандай қажеттілігі бар деген сұрақ туындайды. Кезінде И. Бентам қарсыластарымен пікірталастыра отырып, былай деген: «ізгілік пайдаға еш қарсы келмейді, мүдделер әртүрлі болатындықтан ізгілік үлкен мүдде үшін кіші мүддені құрбан етуді білдіреді» (Бентам И). Бұл идеяны XIX ғасырдағы орыс ойшылы

Н.Г. Чернышевский онан ары жалғастырды: Үлкен ләззат – пайда, ал тұрақты пайда – жақсылық, бұл пайданың ең жоғарғы деңгейі сияқты, өте пайдалы сияқты [Чернышевский 1951, с. 348].

Утилитаризмнің осы логикасы түсінікті болғанымен, ол онан ары талдауды қажет етеді. Пайдалы іс-әрекетті тек праксеология ғылымы ғана емес, келесі бір қоғамдық ғылым – саяси экономия да зерттейді. Онда пайдалылық белгілі бір қажеттіліктер мен мүдделерді өтеуге қабілеттілік тұрғысынан алғандағы заттар мен қызметтердің сипаттамасы, тұтынушы күш ретінде қарастырылады. Алайда саяси экономия тұтынушы құнды оның қоғамдық мағынасында зерттейді, яғни пайдалы нәрселер мен қызметтер өндіруші мен оның отбасының жеке тұтынысы емес, сату үшін (бұл жерде сату мен ақша алу өндірістің басты мақсаты түрінде көрінеді) өндірілетін жағдайдағы тауарлы формада зерттейді. Утилитаристердің тұжырымдарының қаншалықты моральды екендігін мынадай мысалдарымен түсіндіруге болады. Саудагер көп ақша төлейтін тұтынушыларды оп-оңай тауып ала отырып, өз қызметтерін ұсынады. Онан да респектабельді бизнестің түрлері бар: экологиялық зиянды техникаларды, темекі өнімдерін, алкогольді сусындарды өндіру. Мұның бәрі социомәдениет, моральдық тұрғыдан алғанда «жалпы игілікке» қайшы келгенімен, едәуір кіріс келтіреді. Демек, мұны былайша түйіндеуге болады: тауарлар мен қызметтерді нарықтық қатынастарға тарту олардың кейбір түрлерінің қоғамның адамгершілік ахуалына зиян келтіргенімен, адам бойында жаман қылықтар екенімен оны экономикалық тұрғыдан ақтайды.

Осылайша, тұтынушы құндылық түріндегі пайдалылық кейбіреулердің, кейде көпшіліктің, тіпті қоғамның мүдделерін жауап бере отырып, сонымен бір мезгілде моральдық түсініктер мен идеалдарға қайшы келеді.

Сонымен бірге, пайдалылықты саяси-экономикалық тұрғыдан талдау пайдаға бағдар ұстанған адамның өз мақсатын тек қоғамдық қатынастарға қосылып қана іске асыратынын көрсетеді. Егер пайдалылық әртүрлі тауарлар мен қызметтердің сапаларын нарықтық салыстыру процесінде айқындалса, ал адам бұл қатынастардың шеңберінде өмір сүретін қатынастарды, қайталана сынақтан өткен жүріс-тұрыс стратегияларын, стандарттар мен ережелерді қабылдауға мәжбүр. Басқаша айтқанда, нарық деп аталатын әлеуметтік кеңістікте құндылық ретінде тек пайда ғана айқындалып қана қоймай, пайдаға ұмтылушы адам да осы кеңістіктегі өз орнын тапқанда ғана әлеуметтік анықталған адамға айналады.

Сонымен ізгілік пен пайданы бітімге келтіруге бола ма? Эгоизмнің саналылығы мен мүдденің ортақтығын ескеріп, пайдалылық принципін қалыпты жүріс-тұрысқа енгізгенде адамгершілік пен мақсаттылық

бір-біріне сай келетін тәрізді. Пайдалылық принципі адам санасында үстемдікке ие болысымен ол өзге реттеуші тетіктерді ығыстырып шығарады. И. Бентам үшін егер адам пайдалылық принципін игерсе болды, ол өзге жетекші құндылықтарға мұқтаж болмайды. Бірақ мәселе онда емес. Пайдаға бағыт ұстанған санадағы бағдарға жатпайтын кезкелген құндылықтар ілеспелі немесе екінші деңгейдегі деп мойындалады. Құндылықтардың мұндай орналасуын этикадан да, моральдан да аңғаруға болады. Дж.С. Милль стоиктермен, Спинозамен, Кантпен және өзгелермен жартылай келісе отырып, мынадай тоқтамға келеді: «Утилитарлық доктрина бойынша ізгілік шын мәнінде мақсат емес, тек мақсатқа жетудің құралы ғана» [Милль 1996]. Өзінің осы ойымен ол иелену сыйлаудан маңыздырақ деген түсінікке саясатын адамгершілік сананың өзі логикалық жүрісін қорытындылады.

Прагматизмде (грекше *pragma* – іс, әрекет) баю мен үлгеруге деген құмарлықтың жетекшілігі сондай, ол барлық итермелеуші мотивтерден бас тартып, құдіреттіліктің шоғырланған күші ретіндегі акшаға қарай бағдар ұстанады. Алайда, Гегельдің айтуынша, ізгіліктің өз шектері, шарттары мен тәуелді қатынастары бар. Жеке бас пайдамен сипатталатын бұл шекарада ізгілік пен парызға да орын қалғанымен, ол адамның өмірлік көріністерінің кемелдігін жоққа шығарады [Гегель 1975, с. 116]. Осыған орай Гегель прагматикалық санаға деген шыншыл көзқарасты ұстанады және бұл ой гуманистік пайымдауда бүгінгі күнге дейін дамытылып келеді. Гегель, оның артын ала В. Зомбарт, Э. Фромм – әрқайсысы өз бетінше – өзімшілдік пен пайдакүнемдік адам бойындағы басты қасиет – сүйіспеншілікті тұншықтырады деп есептеді. Сүйіспеншілік, әрине, жомарттықты білдірсе, ал өзімшілдік тек өзін сақтауға ғана қабілетті, бергеннің өзінде, фауыстық үлгі бойынша, жанын ібіліске ғана береді.

Шындығында, прагматизм іскерлік ретінде өзімшілдікте жүйелі бола алмайды деп айтуға болады және нағыз іскерлікке пайдаға ұмтылған сананың шектеулігі қайшы келгендігінен ғана емес. Прагматик ертеңгі күнің үшін бір нәрселерден бас тартуға әрқашан дайын және бүгін шешетін нәрселерді ертеңге қалдырмайды. Мұның бәрі солай. Бірақ прагматикте келешекке деген бағдар да, әлеуметтік жаңашылдық та, ойлаудың икемдігі де бір-ақ нәрсеге – үлгеруге, кіріс келтіруге, пайда табуға бағындырылған. Онсыз ол прагматик, «іс істеуші» адам бола алмайды.

Прагматизмнің әлеуметтік мәнін, дәлірек айтқанда, пайдалылық принципі орын тебетін, жекелеген мүдделердің араласатын, қақтығысатын және іске асатын оның әлеуметтік кеңістігін түсіндіру, мораль мен пайданың арақатынасына басқаша қырынан үңілуге мүмкіндік береді. Әрине егер пайданы пайдакүнемдікпен араластырмаса (ал өзара

түсіністік, айырбас пайдакүнемдіктің жүгенсіздігіне шек қояды). Пайда принципі жеке мүдделердің үйлесімділігінің маңызды тетігі түрінде емес, жалпы мүдденің өтелуіне, яғни жалпы игілікке жақындататын мүдделерінің синергетикасы түрінде де көрінеді. Шындығында жеке мүдденің субъектілері индивид немесе оқшауланған (партикулярлы) топ болып саналады және айырбас пен бірігіп пайдалану қатынастары бұл оқшаулықты бекіте түседі. Бірақ сонымен қатар олар оқшауланған субъектілерді (индивидтерді немесе топтарды) бірігуге мәжбүрлейді.

Әрине, ізгілік пен пайдалылық принципінің арасындағы келісім өмірде кездесетін нақты қайшылықтар сияқты, жоғарғы этикалық тұрғыдан алғанда мүмкін емес. Бірақ мұқият талдау мына сұрақты дәлірек қоюды талап етеді: пайдалылық принципі қандай моральға қайшы келеді? Ол адамға деген шексіз сүйіспеншілікке және кемеліне келген универсалды құндылықтарға бағдар ұстанатын моральға немесе моральдық құндылықтар жүйесіне қарсы келеді. Бірақ бұл құндылықтар моральдың мәнді өзегін құрағанымен, оның бүкіл мазмұнын қамти алмайды. Жоғарғы құндылықтар нақтылықпен практикалық құндылықтар арқылы, оның ішінде пайда арқылы да байланысады. Сонымен пайдалылық принципі қандай моральды қалайды? Жеке мүдделердің өзара әрекетін реттейтін қатынастарға әділеттілік (сіңірген еңбегіне қарай), теңдік (құқықтық) және тұлға автономиясы принциптері сақталылатын әлеуметтік келісім моралі сәйкес келеді. Адамның абыройын, тұлғаның құқықтарын құрметтеуді талап ету осыдан туындайды. Қоғам осы принциптер іске асатындай жағдайдағы деңгейге жетсе, пайдалылық принципі ешқандай меркантилдік жапсырманы қажет етпейді.

Аталған этика-экономикалық нормалар бүгінгі нарықтық қоғамда өзінің өзектілігімен көзге түседі және жиырмасыншы ғасыр адамының құндылықтар жүйесінде алдыңғы орынға көтеріледі. Жалпы жиырмасыншы ғасырдың адамзат өркениеті тарихында алатын орны ерекше. Егер бұл ғасырдың ортасына дейін адамзат тағдыры өзінің бұлыңғыр күндерін бастан кешірсе (екі дүниежүзілік және аймақтық соғыстар, ядролық қатер, тоталитарлық жүйелердің қалыптасуы, аштық, кедейлік, экологиялық және мәдени дағдарыстар), ғасырдың соңында бүкіл планетада гуманизмнің принциптері бекітіле бастағаны байқалады. Тоталитарлық эксперименттердің күйреуі, жалпыадамзаттық жербесікті қалыптастыру қажеттілігі, интеграциялық процестердің күшеюі жалпы гуманистік ахуалдың қалыптасуына оң әсерін тигізуде.

Алайда бұл ғасырдың басты үрдісі – техногендік өркениеттің әлемдік таралуы және қарқынды дамуы. Әдетте, постиндустриалды қоғам, ақпараттық өркениет, посткапиталистік қоғам деп түрліше аталатын бұл

өркениеттің түрі өзінің өте динамикалық шапшандығымен ерекшеленеді. Кейде вестернизация (батыстандыру) деп аталатын бұл процесс өзінің дамуы барысында дәстүрлі қоғамдарға тән құндылықтарды түбірімен трансформацияға ұшыратуда.

Нарықтық шаруашылықтың негізгі белгілері отырықшылық пен қала мәдениетінің, жазудың, меншіктің, мемлекеттің, азаматтық қоғамның алғашқы нышандары пайда бола бастаған ежелгі дүниенің өркениет ошақтарында қалыптаса бастады. Ұзақ эволюциядан өткен бұл қатынастар жаңа заманда Еуропадағы тауар-ақша қатынастары мен машиналы төңкерістің орын алуы нәтижесінде жедел қарқынмен дамып, өткен ғасырда бүкіләлемдік сипат алды.

Индустриялық қоғамның әлеуметтік принциптері социологиялық әдебиеттерде жан-жақты зерттелген, ал осы буржуазиялық қоғамның шаруашылық мәдениеті мен этикасы М. Вебердің еңбектерінде [Вебер 1990, с. 156] сөз болады. Капитализмнің өсуі ағартушылықтың кең қанат жаюымен, ұлттық мәдениеттердің қалыптасуымен, әлеуметтік–мәдени реттеудің компоненті ретінде азаматтық құқықтың бекітілуі сияқты мәдени өзгерістермен қатар жүрді. Кейінірек ғылыми-техникалық төңкерістің нәтижесінде өндірістік еңбек пен ғылыми білім арасындағы байланыс ерекше күшейе түсті. Бұл кезеңге бірінші дүниежүзілік соғыстан кейін АҚШ, кейінірек 30–50 жылдары Батыс Еуропа, ал 50–60 жылдары Жапония және т. б. Қиыр Шығыс елдері түсті. Ғылыми-техникалық прогресс техниканы жаңа қоғамның негізгі қозғаушы күші ретінде бекітіп, адамның болмысы мен дүниетанымын белгілі дәрежеде өзгерістерге (трансформацияға) ұшыратты. Өндірістік және технологиялық бәсекенің нәтижесінде бұрынғы саяси және мәдени шекаралар бұзылып, қоғамдар арасындағы кеңістіктегі кедергілерді жойып жібере алатын коммуникацияның жаңа құралдары – масс-медия пайда болды. Ал рухани мәдениет бұқаралық сананың индустриясына айналды.

Нарықтық қатынастарға тән функционалдық құндылықтар

1. Жетістік және табыс. Бұл – байлыққа жету жолындағы буржуазиялық қоғамға тән негізгі құндылықтар. Осы мақсатта көбіне аморальдық және тіпті, кейде қылмыстық тәсілдер де қолданыс табады.

2. Жеке меншікке ие болу. Нарықтық тұлғаның құндылықтар жүйесінде бұл ең негізгі орынды алады. Э. Фроммның кең танымал кітабының атауындағы келтірілген дилемма (Иемдену, не болу) (Фромм 1990) осы құндылыққа меңзейді.

3. Индивидуализм. Буржуазиялық санада еркіндік, мүмкіндіктер теңдігі, бәсекелестік, жеке табыс деген ұғымдармен тығыз байланыс-

ты болғанымен нақты өмірде адамға қатысты – антигумандылығымен, қоғамға қатысты – антиәлеуметтілігімен, мемлекет пен заңға қатысты – антидемократиялығымен сипатталады.

4. Құқық. Сот жүйесі арқылы қамтамасыз етілетін міндетті қалыптардың (нормалардың) қабылданған жүйесі. Бұл ең алдымен жеке меншікті қорғауға бағытталған.

5. Белсенділік және еңбек. Бұл – тауар мен капиталдың үнемі айналымда болу қажеттілігінен туындайтын құндылықтар. Бұл әлеуметтік және мәдени құрылымдардың барлық алуан түрлі элементтерін пәрменді қозғалысқа келтіреді.

6. Тұтынушылық. Бұрынғы рухани құндылықтардың орнын гедонизм, материалдық комфорт, кеңейтілген тұтынушылық алмастырады.

7. Универсализм. Яғни батыстық қоғам құндылықтарының өзге мәдениеттерге таралуы немесе американдық пен еуропалық мәдениеттің «қалғандарынан» үстемдігі.

8. Практицизм (прагматизм) және рационализм. Тургеневтің «Әкелер мен балалар» романындағы негізгі кейіпкер Базаровтың образына тән. Оның ойынша, ең бастысы – өмірдің шарттарын практикалық есептеу, сондықтан да «тиянақты химик кез-келген қияли ақыннан жиырма есе пайдалы».

Жоғарыда жалпылама келтірілген батыстық құндылықтар мен нарықтық қатынастар әлеуметтік және мәдени салада қарама-қайшылықтар қалыптастырады. Нарық пен капитал, мемлекет, бюрократтық режим, кейде, тіпті бүкіл қоғам адамның қалыпты жүріс-тұрысы мен ойлау тәртібіне мүлдем сай келмегендіктен оның табысқа жетуден үміті үзіліп, ішкі үйлесімділігі мен бағдарын жоғалтады. Философия мен әлеуметтік психологияда «жатсыну» (отчуждение) деген ұғыммен белгілі бұл көңіл күй кейде аномиямен (нормадан тыс, Э. Дюркгейм, Г. Мертон) де аста-сып жатады. Адамның «жалпы механизмге бағынған бұрандаға айналуы» экзистенциалдық фрустрация феномендерін, оның шектен шыққан формасы – суицидизмді өмірге әкеледі. Бұл жағдайлар белгілі жазушы Ф. Кафканың романдары мен әңгімелерінде («Үкім», «Түрме» т. б.) [Кафка 1991, 461 с.] реалистік тұрғыда сипатталса, француз ойшылы А. Камю шығармаларында философиялық тұрғыда пайымдалады. («Сизиф туралы аңыз») [Камю 1990, с. 109]. Қазіргі заманғы батыстық мәдениеттің әмбебап басты принципі түріндегі техницизмнің жаппай таралуы гуманитарлық бағдардағы интеллигенция өкілдерінің антитехницистік, антисциентистік қозғалыстарын тудырады.

Бұқаралық мәдениет классикалық мәдениеттің декаденттік дағдарысқа ұшырағаннан кейін, бұрынғы «мәдениеттің репрессиялық»

(З. Фрейд) сипатынан босанған соң 1914–1926 жылдары АҚШ-та қалыптасты. Бірінші дүниежүзілік соғыстан кейінгі «Ұлы депрессиядан Американы құтқарған Голливуд» деп айтылады. Мәдениеттің бұл типі мен варианты жалпы мәдениеттің қызмет ету функциясын түбегейлі өзгертті. Ол төмендегі қызметтерімен сипатталады: тұрақсыз, сенімсіз, ауыспалы және өзгермелі уақыт ағымында адамның әлеуметтілігі мен мекен ету аймағын (витальность) қамтамасыз ету, психологиялық кернеу мен қақтығыстық ахуалды бәсеңдету, бұқаралық ақпарат құралдарының рухани реттеушіліктегі универсалдығы, адамның талғамы мен өмір сүру стилін қамтамасыз ету, әлеуметтік топтарды жақындастыру және т. б.» [Разлогов 1990, с. 134].

Апологеттік концепцияларда бұқаралық мәдениет өмірлік деңгейдің өсуі мен қоғамдық өмірді демократияландыруға ықпал ететін негізгі фактор ретінде көрінгенімен, оны сыни тұрғыдан пайымдайтын теориялар да бар. Мысалы, Г. Маркузе өзінің «Бір өлшемді адам» деген еңбегінде оны қалың бұқараның жағдайы мен қоғамдық сананы бағындырушы құрал ретінде сынайды [Маркузе 1994, с. 64–66]. Э. Фромм өз еңбектерінде техника дамуының дегуманитарлық салдарын жазады [Фромм 1992, 337 с.]. Ал белгілі испан ойшылы Х. Ортега-и Гассет бұқаралық мәдениетті жоғары және элитарлық мәдениет тұрғысынан сынайды [Ортега-и-Гассет 1991, с. 56–58]. Мұнан өзге көптеген жалпы бұқаралық мәдениетке деген сыни көзқарастарда бұл құбылыс –«демонизм», «төменгі сапалы», «тұтынушы», «белден төменгі» т.б. мәдениет түрлерінде талқыланады.

Техногендік өркениет өзінің бітім-болмысында өзінің негіздерін үнемі өзгертуші қоғам ретінде анықталады. Мұнда адамның ең басты мақсаты табысты өзгертушілік әрекет болып саналады. Адамның практикалық әрекетінің ең қалаулы салаларына бизнес пен кәсіпкерлік жатқызылады.

Қазіргі әлемде адам өзінің адамгершілік позициясын көбіне жоғары іскерлікпен, қоғамдық құндылықтарға үлес қосатындай өз еңбегінің нәтижесінен көруге ұмтылады. Тіпті ол жеке тұрғыдан алғанда дәстүрлі этикаға сәйкес жағымды қылықтарға жатпайтын құндылықтарды өзіне бекіте алады, басқаша айтқанда, ол қызғаншақ, арсыз, зұлым адам болғанымен, өте жақсы маман болуы мүмкін. Жиырмамыншы ғасырда нарықтық құндылықтар алдыңғы орынға көтеріледі.

Кәсіпкерліктің «өсиеттері» негізіндегі құндылықтың бағдарларды әдетте прагматикалық құндылықтар деп атайды. Бұрынғы кеңес адамдарына тән бұқаралық санада моральдық тұрғыда теріс қабылданады. Дегенмен прагматизмде алдына мақсат қоя алатын және адамдармен өзара байланыса отырып, нақтылық пен жағдайларды өзгерте отырып,

мақсатын іске асыра алатын белсенді, іскер адамдарға қойылатын талаптар кездеседі.

Құндылықтар мен нарық арақатынасын қарастырғанда қазіргі заманғы ірі психоаналитик ойшыл Э. Фроммның персонификациялық типологиясын келтіру орынды. Ол адамдардың құндылықтық бағдарын екіге бөледі: жемісті және жемісті емес. Бұл жерде берілген ұғымдарды жеке-леген индивидтердің мінез-құлқын сипаттау емес, «идеалды типтер» деп түсіну қажет. Әдетте әрбір тұлғаның бойындағы мінез бұл бағдарлардың әрқайсының да жиынтығын білдіреді, бірақ оның біреуі басым болып келеді.

Батыстық классикалық теорияны ұстанушылардың пайымдауынша, этика әлеуметтік жүйені бірден-бір түзеп, қалыптастырушы сегмент. Оны анықтайтын қоғамдағы нарықтық байланыстар, заңдылықтар мен моральдік құндылықтар [Turner 2015, pp. 101–107].

Соңғы онжылдықтарда «тұлғалық нарық» деген құбылыс айқын байқалады, ондағы бағалаудың принциптері тауарлы нарықтағымен бірдей: сатудың алдыңғы қатарына тұлға, онан кейін тауар шығарылады. Табыс адамның өзін нарық саласында жақсыға сата білу қабілетіне бағынышты: оның сыртқы «қорабы» қаншалықты тартымды, қаншалықты ол мықты, сенімді, белсенді, оның отбасы жағдайы қалай, ол қандай клубқа тиесілі, тиімді адамдармен таныстығы бар ма. Адам өзінің өмірі мен бақыты туралы бас қатырмайды, тек өтімді тауарға айналуын ғана ойлайды. Сапалы тауарға ұқсас адам да тұлға базарындағы сәнге сәйкес болуы керек. Ол үшін әрине тұлғаның қай түрінің сұранысы жоғары екендігін білуі тиіс. Мұндай үлгілердің картинасын күнделікті жарнама, газет-журнал, кино, теледидар және радио беріп отырады.

Жемісті құндылықтық бағдар – бұл адамның өз бойындағы мүмкіншілігін іске асыру және өз күшін дұрыс бағытта пайдалану қабілеті болып табылады. Жемістілік адамның өзін жасампаз ретінде тануын білдіреді.

Қорытынды

Нарықтық бағдарды жемісті құндылықтық бағдардан ажыратудың салыстырмалы сипатта екендігін ескеру қажет. Нарықтық бағдарды сынау, әдетте, жоғарғы этика тұрғысынан жүргізіледі. Нарықтық бағдар қалыпты нәтижелер беруі үшін оған қатысушылар белгілі бір жүріс-тұрыс ережелерін ұстануы тиіс. Жүріс-тұрыстың тек жалпы қағидалары ғана нарықтық тәртіпке біртұтастық бере алады. Табысқа жетудің аралас тәртібі жағдайында жүріс-тұрыс тәртібін өздерінің бейімделу қабілетін

өсіретін жағына қарай өзгерте алған топтар ғана жетістікке жете алады. Бұл эволюцияның сипаты бірқалыпты болмайды, ол әртүрлі типтегі тәртіптердің арасындағы бәсекелестік өтетін салаларда өздерін үздіксіз «эксперименттеу», үнемі тәуекел ету мен қателесу процестерінің нәтижесінде қалыптасады. «Жүріс-тұрыс ережелерінің эволюциясы теп-тегіс өтпейді, өйткені оларды сақтайтын күштер ненің дұрыс немесе әділетті екендігі туралы қалыптасқан көзқарастармен қайшылыққа келген өзгерістерге жағдай жасамай, әдетте, керісінше қарсы тұрады» [Фромм 1990, 330 с.]. Егер өркениет моральды бірте-бірте саналы түрде өзгертудің нәтижесінде қалыптасса, ал негізгі моральдық құндылықтардың қирауы нарықты сыбайлас жемқорлық пен қылмыс жайлаған ортаға әкелмей ме деген сұрақ туындайды. ТМД елдеріндегі нарық қалыптасуының нақты практикасы осыны дәлелдейтіндей.

Сонымен, нарықтық бағдар қандай моральға қайшы келеді? Нарықтық бағдардың құндылықтары қандай моральды ұстанады? Бұл сұрақтарға бір түйінмен қорытып жауап беру мүмкін емес. Жалпы алғанда, жеке мүдделердің өзара қарым-қатынасын реттейтін қатынастарға әділеттілік (жеке үлесіне қарай), теңдік (құқықтық), тұлға автономиясы, адам абыройы принциптері сақталынған әлеуметтік бірлестік моралы сәйкес келеді.

Библиография

- Аристотель, 1984. 'Аристотель'. Соч. Т. 4. М., 550 с.
- Аристотель, 2002. 'Никомахова этика'. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 1376 с.
- Бентам, 1951. 'Бентам И.' Избр. Соч. Т. 1. 521 с.
- Вебер, 1990. 'Протестантская этика и дух капитализма, Избр. пр-я.' М., С. 156.
- Гегель, 1975. 'Дух христианства и его судьба' *Философия религии*. Т. 1. М., с. 116.
- Кафка, 1991. 'Приговор: Роман. Новеллы', Новосибирск: Кн. изд-во, 461 с.
- Камю, 1990. 'Миф о Сизифе', *Сумерки богов*. М., Политиздат, с. 109.
- Маркузе, 1994. 'Одномерный человек', *Американская социологическая мысль*. М., Изд-во МГУ, сс. 64–66.
- Милль, 1966. 'Утилитаризм. О свободе'. М., 167 с.
- Ортега-и-Гассет, 1991. 'Эстетика. Философия культуры'. М., сс. 56–58.
- Pinkus, Rosa Lynn; Fortunato, Angela, 2015. 'The role of professional knowledge in case-based reasoning in practical ethics'. *Science and engineering ethics*, Volume 21, Issue:3, pp. 767–87.
- Turner, 2015. 'What It Means to Be Human Past, Present and Future', *Sociological Quarterly*, Volume 56, Issue 1, pp. 101–107.

Разлогов, 1990. 'Феномен массовой культуры' *Культура, традиция, образование*. Вып.1. М., АН СССР. НИИ культуры, с. 134.

Чернышевский, 1951. 'Чернышевский Н.Г.'. Избр. соч. Т. 3. М., с. 348.

Фромм, 1988. 'Ситуация человека – ключ к гуманистическому психоанализу', *Проблемы человека в западной философии*. М., с. 443.

Фромм, 1990. 'Иметь или быть?'. Прогресс, 330 с.

Фромм, 1992. 'Человек для себя'. М., 337 с.

References

Aristotel', 1984. 'Aristotel'[Aristotle Essay]. Soch. T. 4. M., 550 s.

Aristotel', 1997. 'Nikomakhova etika' [Nicomachean Ethics], Mn., Interpressservis; Knizhnyy Dom , 1376 s.

Bentam, 1951. 'Bentam I.' [Bentham Selected Writings]. Izbr. Soch. T. 1. 521 s.

Veber, 1990. 'Protestantskaya etika i dukh kapitalizma' [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism], Izbr. pr-ya. M., s. 156.

Gegel', 1975. 'Dukh khristianstva i yego sud'ba' [Spirit of Christianity and its Fate] *Filosofiya religii*. T. 1. M., s. 116.

Kafka, 1991. 'Prigovor: Roman. Novelly' [Verdict: A Novel. Novels], Novosibirsk, Kn.izd-vo, 461 s.

Kamyu, 1990. 'A. Mif o Sizife' [The Myth of Sisyphus], *Sumerki bogov*. M., Politizdat, s. 109.

Markuze, 1994. 'Odnomernyy chelovek' [Dimensional Man], *Amerikanskaya sotsiologicheskaya mysl'*. M., Izd-vo MGU, ss. 64–66.

Mill', 1966. 'Utilitarizm. O svobode' [Utilitarianism. On Freedom]. M., 167 s.

Ortega-i-Gasset, 1991. 'Estetika. Filosofiya kul'tury' [Aesthetics. Philosophy of Culture]. M., ss. 56–58.

Pinkus, Rosa Lynn; Fortunato, Angela, 2015. 'The role of professional knowledge in case-based reasoning in practical ethics'. *Science and engineering ethics*, Volume 21, Issue 3, pp. 767–87.

Turner, 2015. 'What It Means to Be Human Past, Present and Future', *Sociological Quarterly*, Volume 56, Issue 1, pp. 101–107.

Razlogov, 1990. 'Fenomen massovoy kul'tury' *Kul'tura, traditsiya, obrazovaniye*. Vyp.1. M., АН СССР. НИИ культуры, с. 134.

Chernyshevskiy, 1951. 'Chernyshevskiy N.G.'. [Chernyshevsky Selected Writings]. Izbr. Soch. T. 3. M., s. 348.

Fromm, 1988. 'Situatsiya cheloveka – klyuch k gumanisticheskomu psikhooanalizu' [The Situation of Man – the Key to Humanistic Psychoanalysis], *Problemy cheloveka v zapadnoy filosofii*. M., s. 443.

Fromm, 1990. 'Imet' ili byt'?' [To Have or to be?]. Progress, 330 s.

Fromm, 1992. 'Chelovek dlya sebya' [A Man for Himself]. M., 337 s.

ХРИСТИАНДЫҚ ДІН ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ АДАМ МӘСЕЛЕСІ ТУРАЛЫ ПАЙЫМДАУЛАР

Аннотация. Антикалық дәуірдің руханиятынан сусындаған, оның ұмыт бола бастаған ойлау дәстүрлерін қайта қалпына келтіруге тырысқан, бірақ оның дінін емес, діни таным нұсқасын өзіне жаңартып көшіре алған, техникалық және жаратылыстану ғылымдары өркендеп келе жатқандықтан, оған схоластика айтарлықтай кедергі болғандықтан, теоцентрлік ойлау парадигмасынан қашқақтап, жаңа бір өзіндік ойлау мәдениетінің арнасына ұмтылған қайта өрлеу дәуірінде біз қарастырып отырған тақырып жаңаша сипат ала бастады. Атап айтқанда, антропоцентризм – дінді жаңаша тұрғыдан қояды, адам өміріндегі, тіршілігі мен тұрмыс салтындағы дінге бас ұрудың күнделікті көлемі мен мазмұнының өзгеруін талап етсе, гуманизм – адам еркіндігі мен бақытын тек қана діннен емес, өзінің еркі мен сыртқы ортадан табуды ниеттесе, пантеизм – құдайдың жеке жақтылығын түсіріп, бұрынғы «Құдай-Адам» қатынасына негізделген дүниетанымды «Құдай-Әлем-Адам» түзіліміне қарай жетелеуге алып келді.

Түйін сөздер: дін, философия, адам, христиан, діни философия.

Kipicne

Әлемнің жаңаша ғылыми картинасын құру – діни мәтіндер бойынша ғана дүниені танумен қатар, ғылыми танымды да кірістіруді, сөйтіп, адам мәселесіне қайта оралуды басшылыққа алса, утопиялық социализм – әділетті қоғамда діннің қандай ролі болуы керектігі, діннің реттеушілік қызметіне баса көңіл аударып, ол адамдар арасындағы қатынастарды қалай реттеп отыру керектігі туралы, қиялшыл болса да, жаңа бір нұсқаларды ұсынған еді. Ал реформация діндегі адамның орны мен сенімнің өзіндік бір жаңаша үлгісін паш етіп, кейіннен, әлемге әйгіленген протестантизм бағытының тууына жағдай жасаған еді.

Кузанский Николай ең соңғы схоласт, әрі орта ғасырдан қайта өрлеу дәуіріне өтпелі кезеңдегі алғашқы философтардың бірі, құдайтанушы ретінде идеяларын пантеистік көзқарастың ерекше бір нұсқасы математикалық тәсілмен дәйектеуге қарай бетбұрыс жасады: құдайды өзекті аяқталмаған шексіздік ретінде таныды, «абсолютті максимум» түрінде көрсетті. Бірақ ол өзінің діни дүниетанымында адам мәселесіне барынша

көбірек көңіл аударған ойшылдардың бірі болатын. Әйтсе де, оның діни антропологиялық идеялары кей жағдайда, өзіне дейінгі ойтолғамдарды толықтырумен келіп сабақтасып жатты. Мысалы, көне Грекиядағы Демокриттен бастау алып, стоиктермен жалғасын тапқан әлем – ұлығарыш, ал адам сол әлемнің шағын қайталанған үлгісі – ықшамғарыш деген идеяға қайта оралды. Орта ғасырдағы Ф. Аквинскийдің пікірмен тұспалдас болатындай, адам періштеден басқа барлық тіршілік иелерінен жоғары табиғаттың орталық буыны деген қорытынды жасады.

Ал адамның құдайға қатынасы, оны танып білуі жөніндегі пікірлері де «математикалық үлгідегі пантеизм» деп атауға болатындай ұстаныммен сабақтасып жатты. Адамның жоғары теориялық қабілеті болып табылатын ақыл шексіздікті де ойлауға қабілетті және тек қарама-қарсылықтарды ғана емес, бірліктерді, үйлесімділіктерді, сәйкестіктерді де көреді деген тұжырым бойынша «қайшылықтар үндестігі» деген идеясын ұсынды. Ақыл өзінің қол жеткізген сол сәттегі нәтижелерін соңғы ақиқат деп танымау керек, себебі, ақылдың өзі ешқашан аяқталмайтын абсолютке жақындап келе жатқан ерекше үрдіс деп түсіндіреді.

Бұл бір қырынан танымның шексіздігін максимум арқылы дәлелдеу болатын болса, екінші бір қырынан сол максимум мен адам арасындағы қатынасты ашып берді, ал үшінші бір қырынан өзінің ойын өзі дәйектеу үшін, максимумның абсолюттілігін жариялады. Себебі, Н. Кузанский көзқарасындағы құдай – барлық жердегі және еш жердегі Абсолютті Максимум болып табылады, бұл пантеизм ғарыштың құрылымын басқаша түсінуге мүмкіндік ашты: «Максимум дегеніміз – одан ештеңе де үлкен болмау қажет әлдене. Абсолютті максимум жоғары шек, әрі – бәрі және онда бәрі бар болғандықтан, ол – жалғыз. Оған ештеңе де қарсы тұра алмайды, тек минимум ғана сәйкес келеді. Оның шегі жоқ, бірақ бәрін шектей алады. Одан әмбебап бірлік шығады, әлем абсолютпен бірігеді. Абсолютті болмыс абсолютті максимумнан басқа ештеңе де емес, яғни, максимумсыз ештеңе де өмір сүретіндігін елестетудің өзі қиын».

Н. Кузанскийдің діни философиясындағы тағы бір ерекше қыры – Құдайтаным болатын: «Егер де құдай, болмыс бірліктен туындайтын болса, ақыл арқылы заттардан ажыраған абстракция болып табылмаса, сонымен қатар, заттармен байланысты болмаса, ол қалайша заттардың көптігі арқылы көріне алады? Бұны ешкім де түсінбейді. Егер де заттарды оларсыз қарастырмайтын болсақ, олар – ештеңе, бірліксіз сандар сияқты. Егер де құдайды заттарсыз қарастыратын болсақ, ол өмір сүреді, ал заттар өмір сүрмейді. Құдайды жаратудан ажыратыңдар, сонда бейболмыс, ештеңе қалады, күрделіден субстанцияны алып тастасандар, онда ешқандай да акциденция өмір сүрмейді» [Тажуризина 1979, сс. 45–46].

Әрі қарай ойшыл «шағын әлем» мен «шеткі әлемнің», яғни, құдайлықтың үндестігін паш етеді: «Адам дегеніміз Құдай, тек абсолютті емес; ол – адамдық Құдай.» [Кузанский 2001, с. 89].

Демек, Николай Кузанскийдің діни философиясы «математикалық өрістегі пантеизм» деп атауға болатындай арнада өрбіп, оған адам болмысын қатыстыру арқылы еркін-оймен сабақтасып, дін философиясына келіп жуықтайды. Ол адам ықшамғарыш, періштеден төменгі ғана жан иесі деген сияқты дәстүрлі түсініктермен қатар, өзінің құдайтаным ілімінде, адамды және оның ақылын айтарлықтай жоғары дәрежеге көтеріп кетті. Шексіздікті де ойлай алған адам ақылы, құдайды да тануға қабілетті болып жаратылған, тіпті жартылай немесе түйсікпен емес, толықтай ақылмен тани алатындығы туралы батыл пайымдау жасады. Дегенмен, оны танудың да өзіндік күрделелігін назардан тыс қалдырмады. Адам болмысы бойынша да, ғарыштың бөлшектері мен элементтерін жинақтайтын болса, ол бір қырынан сол ғарыштың өзі болып табылады. Олай болса, Адам пантеистік ұстанымы бойынша сол Құдайдың өзіне келіп сәйкестенеді, бірақ одан тек қана абсолютті еместігі арқылы ғана ажырайды. Себебі, құдайдың өзі ойшылдың түсінігі бойынша әлемді жаратқанда, геометрияны, музыканы т.б. ілімдерді пайдаланған. Сондықтан да, Н. Кузанский ілімінің айтарлықтай біреркешелігі – Құдай болмысы мен адам болмысының алшақтығын жақындату идеясы. Құдайдың құдыреттілігі болып саналатын: абстрактілігі, танылмайтындығы, әлемдегі ешбір нәрсеге ұқсамайтындығы т. б. қасиеттерін ұғынып алғандай болған ойшыл, өзінің пантеизмі арқылы ол сапалардан Максимумды ажыратып, адамды көтермелеуге тырысты. Тек қана періштеден төмен, қалғанының бәрінен жоғары тұрған адам, оның ақылы тіпті шексіздікті де тануға қабілетті. Олай болса, оның максимумы адамнан да тым алыс жатқан жоқ, адам да сондай, бірақ ол абсолюттілікке тағайындалмаған. Себебі, біздіңше, Кузанскийдің ойы бұл арнада былайша өрбіген сыңайлы: Максимумның (Құдайдың) схоластикалық дәуірдегі асқақтығы оның беделін аса көтермелей алмайды, керісінше, адамды жоғары көтермелеу, оны құдайға жақындатқан жағдайда, ол өзінің шынайы кейпіне ене алады. Әйтсе де, Н. Кузанскийдің бұндай діни философиясындағы адам болмысы мәселесі барынша күрделі және төлтума сипатта құрылған деп айта аламыз.

Сонымен қатар, Н. Кузанскийдің жалпы ортақ бір дін болғандығы, кейіннен адамдар оны түсінбей жеке діндерге ажыратқандығы т. б. идеясы да қазіргі заман үшін дін аралық келісім мен діни төзімділіктің бастапқы идеялық нұсқалары болып табылатындығы да рас [Айталы 2003, бб. 77–78].

Жалған эпикурейзммен, схоластикалық логикамен және диалектикамен күрескен итальяндық гуманист, тарихшы, филолог, философ Лорен-

цо Валланың діни философиясындағы адам мәселесін біз «сюрреалды этика» деп атауымызға болады. Мысалы, оның түсінігі бойынша, ләззат алу – жан мен тәннің жайбарақаттануына негізделген, бүкіл адамзат ұмтылатын құндылық, адамның сезім мүшелері бар жерде, ол рахаттанусыз өмір сүре алмас еді, ол қайырымдылықсыз өмір сүре береді дей келе, қайырымдылықтың өзі пайда мен рахаттанудан туады деп тұжырымдады да, оған мынадай мысалдар келтірді: шәкірт пен ұстазы арасындағы қатынас пайдаға негізделген; егер ұстазы шәкіртінен болашақты күтпесе, оған сенбесе, ол шәкіртіне ұнайтындай қарым-қатынас жасай алмайды, сондықтан, ол өзінің даңқы мен пайдасын ғана көздейді деп пайымдай келе, ешкім де құдайлардан өзіне ізгіліктілік сұрамайды, байлық, денсаулық, ұзақ өмір сұрап жалбарынады деп атап көрсетеді.

Бұл идеяның өзіндік ерекшелігі діннен адамға қарай емес, адамнан дінге қарай жүретін ой ағымы болуында, нақтырақ айтқанда, мораль туралы көзқарастарында адамның құдайға деген қатынасын мысалға алады.

«Флоренциялық платоншылдық» деген атауға ие болған академияның өкілдері М. Фичино мен П. Делла Мирандола діни ақиқат әлі түпкілікті тұрақтанбаған, сондықтан да христиан діні оны түпкілікті тану жолындағы басқа діндер сияқты өтпелі баспалдақтардың бірі ғана деген дін философиясы бағытындағы ұстанымда болды.

Болмыстың иерархиясы іліміне сәйкес Марсилио Фичино Құдай жоғарғы шексіз тіршілік иесі, оның әрекетінен бірте-бірте жарату үрдісі арқылы заттар әлемі туады дей келе, әлемнің жоғары-төмендік негізге құрылған сатылы жүйесін былайша көрсетті: ең төменгі бөлігінде белсенді емес материя, одан кейін парасатты-руханиятты жан, одан жоғары періштелер мен құдай орналасады. Құдай мен періште жоғарғы ұғымдар. Олар бөлінбейтін, өлмейтін, материалдық емес, шексіз. Сапа мен материя – төменгі ұғымдар, материалдық әлеммен байланысты, сондықтан бөлінетін, уақытша, өлімді, кеңістікте шектеулі болып келеді. Болмыстың жоғарғы және төменгі сатыларын байланыстыратын бірден-бір және басты аралық буын жан болып табылатындығын ұсынған ойшыл антропологиялық мәселелерге қарай ойысқан болатын.

Марсилио Фичино адамның жаны құдайлық пен материалдықтың аралығында деген идеяларын ұсына отырып, жан барлық бүтін болмыстың сатылары. ол әлемді тануға қабілетті болып келеді, себебі, жан түптің түбінде кейіннен құдайға оралады [Шестаков 1981, сс. 55–56].

Осы бағыттың көрнекті өкілдерінің бірі – Пика делла Мирандола да дәстүрлі «Адам – ықшамғарыш (микрокосмос)» деген тұжырымды қуаттай отыра, адам өзіне бір қырынан алғанда, жерлік төмендікті, хайуандықты және Көктік бастауды тұтастандыра алады, алғашқысы ауа, су,

жер сияқты элементтерден құралса, хайуандық – биологиялық дене мен адамның азықтануынан тұрады. Адам бір қырынан алғанда жануарға да ұқсай алады, сонымен қатар неғұрлым жетілген, асқақ та бола алады, осы екі шеткі аралық адамның өзіне байланысты. Ендеше, адам шексіз жетілу қабілетіне ие болғандықтан, оған ұмтылуы да қажеттілік болып шығады деген игілікті жетілу этикасын ұсынған болатын.

Әрине, шындығында олардың әлемдегі, болмыстағы адамның орнын тағайындап, белгілеп берулері бүгінгі күн тұрғысынан да логикалы және қазіргі діни философиялық пікірлер де көп жағдайда осы түйінді қабылдайды. Олардың адам болмысы туралы толғаныстарының ерекшелігі, адамды төмендетпей немесе тым асақтатпай дәл шынайы орнына тағайындағысы келгендігі, адам болмысының барынша абсолютті еркіндігін ұсына білгендігі, адам мен әлем үйлесімділігін негіздейтін микрокосм идеясын одан әрі жетілдіріп, ауа, су, жер, от сияқты элементтерді қатыстырғандығы, адамның химиялық, биологиялық, рухани болмысын ашып бергендей идеялар туғызуы, адамды шексіз жетілуге қабілетті, құдаймен де тоғысуға ұмтыла алатын қабілеттерін ашып беруі ғана емес, оған тұлға сөзсіз ұмтылуы қажет екендігін көрсетіп те беруінде болып отыр. Бұл бір қырынан алғанда, адам өмірінің жалпы бағдарын айқындап беретін адам танымдық қана емес, өмір танымдық бағдар деуге де болады немесе өмір сүрудің жалпы әдіснамасына ұқсата аламыз. Бұнда да, адам мен жаратушының қатынасы барысында адам мәртебесі едәуір дәрежеге көтеріле түседі.

Бұл біріншіден, орта ғасырдағы схоластикалық ойдың заманға сай келмейтін өміршең еместігін әйгілеп берген және сол дәуір тұрғысынан қайтадан адамға діни тұрғыдан бет бұру қажеттігін түйсінген теориялық сана-сезімнің мысалы болды, екіншіден, өз кезегінде кейінгі XX ғасырдағы неотомизмнің, діни персонализмнің, перфекционизмнің тууына шарттар жасайтын, діни философиядан дін философиясына қарай бағдарланған ойлау жүйесі ретінде тарихи-танымдық маңызға ие болды деп айта аламыз. Мысалы, христиандық түпкілікті ақиқат емес, тек соған ұмтылып бара жатқан сатылардың бірі ғана деп көрсетілген пікірлерге жету жолын біз былайша логикалық тұрғыдан түйіндей аламыз. Жалпы көне гректік мифологиялық дәуірден бастап, иудаизм, зороастризм т. б. діндердің пайда болып өркендеуі, бірақ одан кейін де жаңа діндердің пайда болуы сабақтастығында христиан дінінің қалыптасуы және оның ең соңғысы емес, басқа да кейінгі әлемдік діндер туындауы ықтималдығы, бұл ойшылдардың өмір сүрген тұсында шығыстағы ислам дінінің қанат жайып, өрісін кеңейте түсуі олардың осындай дін философиясы арнасындағы тұжырым жасауына алып келген сыңайлы.

Қайта өрлеу дәуіріндегі діни руханият арнасына айтарлықтай өзгерістер алып келіп, бүгінгі күнге дейін жаңа бір діни бағыттың қалыптасуына жағдай туғызған бағыттардың бірі – протестантизм мен кальвинизм болды.

Немістің ойшылы, теолог Мартин Лютер бұған дейінгі мистикалық құдайтанымға қарсы шықты, христиандағы фантазиялар мен қиялдарды жокқа шығарып, діннің жаңа бір арнасын туғызуға мүмкіндік алды, платоншылдық пен христиандықтың ара жігін ажыратып алуға бет бұрған ол діндегі тұлға мәселесін басты орынға шығара отырып, шынайы сенім сенушінің өзінің көзі жеткендігімен бағаланатындығын ұсынып, құдайға жеке әмірші мен әкесі ретінде қарады. Ол өз еңбектерінде уағыздарды жаңартпағандығын, апостолдардың нық және ескі ілімдерін қайта жаңғыртқандығын, шоқынудың жаңа түрін ойлап шығармағандығын, тіпті христиандыққа жаңа ешнәрсе де қосқысы келіп тұрмағандығын, тек қана Христос пен апостолдар бізге қалдырып кеткен өсиеттерді туралы пікірталастар ғана жүргізіп отырғандығын атап өтеді. Сондай-ақ Папаның жасырған нәрселерін аршып, алып, оны жарқыратып көрсетіп, тазалап, құтқарылуға қажетті мен Христос қалдырып кеткен шынайы – Евангелиенің, Шоқынудың, Құлшылық етудің, Құпиялылықтың не екендігін көре білгендігін атап өтеді. Құдай адамдарды өзінің әділеттілігімен өлім жазасына да бұйыруы мүмкін, ол күнәлілерді құтқару жолын таңдайды деген пікірде болды. Лютердің ілімі бойынша, махаббат адамдарды Құдаймен тікелей байланыстырады. Оның түсінігі бойынша ешқандай да міндеттелген немесе құлықты істер құтқарылуға кепілдік бола алмайды.

Басында ізгілікті деп ойластырылған адам әрекеті күнәнің нағыз мәні немесе оның негізі, ол – әлемнің орталығын Құдай емес, өзі жасағысы келген іс. Кез-келген игілікті іс құтқару үшін жоғары деңгейде бейімделгендік те бола алмайды деп, таза діни рақымдылықтың құлықтық-теологиялық негіздерін құрастырды: құлықтылық әрекеттері діни қобалжудың салдары болатындығы өзінен-өзі түсінікті жайт. М. Лютердің түсінігі бойынша, ізгілікті әрекеттер жасау керек пе екендігін сұрап та қажеті жоқ, олар ешқандай да талаптарсыз орындалуы тиіс. Ол Иисус Христостың тұлғалығының іске асырылуының ашылуының мағынасын қарастырды да, католиктік архетектоникадан, жоғары шіркеулік иерархиялардан, олардың догматтары мен теологияларынан бас тартты. Ол католиктік ілімнің басқа да шарттарына қарсы шығып, ғарыштан келген қандай да болсын жазадан шіркеудің аман алып қала алмайтындығы; Римдік бірінші әулиенің өзі тазаруда билік жүргізе алмайтындығы; индугенция институтының өзі күнәлі және құдайға қарсы; ешқандай күнә

крест құтқарушымен өлшенбейді; Шіркеуді көрінетін патшалық ету бұл адасу; шынайы сенім – Христос жүрегіне сену, бұл сенім тек қана құдайға жетелейді; бірақ сенім тылсым бейсаналықтағы экстатикалық рахаттану болмауы тиіс; ол діни сублимацияға алып келетін табиғи жан дүниелік өмірді бастау емес, Құдай тынышталмайды, үнемі әрекет етеді т. б. тезистерін жариялаған болатын. Лютер бастапқы библиялық даналықты қайта қалпына келтіре отырып, азаматтық құқық пен бостандықты құрметтеді [Рубан 1996, сс. 17–18].

М. Лютердің көзқарастары қорыта айтқанда, шынайы сенімнен гөрі шіркеуге қарай бет бұрып бара жатқан христиан дінінің негізгі бағдарын ашып беріп, ол шіркеу беделіне айтарлықтай сенімсіздікпен қарады, адам болмысын, оның дінге деген сенімінің шынайы табиғатын ашып беруге ұмтылды. Тым көтеріліп келе жатқан Папаның беделі, тіптен, жеке үкімдер шығарып, адамдарды даттау немесе мадақтау құқығын өзі иеленіп алғандығын, сөйтіп Құдайлық деңгейдегі өлшемдерге, адамдарды күнәһар немесе таңдаулы деп ажырату билігін де өзі алып отырғандығын түсіне білген М. Лютер христиан дінін шынайы дінге айналдырғысы келіп, католиктікке өзінің қарсылығын жариялады. Бұл ол заманда айтарлықтай батылдықты қажет ететін діни ілім болатын.

Діни Реформация кейіннен швейцарлық құдайтанушы Жан Кальвиннің идеяларымен жалғасын тапты. Адамның ақыл-ойының құдайды тануға қарай бағытталғандығын негіздеген ойшылдың түсінігі бойынша, әрбір адам Құдай туралы білімдерді туа бітті иеленеді. Бұндай таным, адамның өзін қалай танитындығына байланысты болып келеді. Себебі, өзі туралы білім Құдай туралы білімді қамтиды және Құдай туралы біліммен толығады. Өзінің Құдайсыз табиғи жағдайында ол өзі туралы жақсы біле алмайды, сондықтан жетілген бола алмайды. Адам өзінің толықпағандығын түйсінген жағдайда, оның бірінші реакциясы Құдайға қарай бет бұруы болуы тиіс. Құдай жөніндегі білім мазмұнды және салдар туғызады деген пікірлерін тиянақтаған Ж. Кальвин дін – адамның өзінің Құдай туралы түсінігіне берілген жауап деген тұжырымға келді. Құдай өзін әрбір адамның табиғаты мен көре алуында орнықтырды. Бірақ оның ақылы күнәмен зақымданған, нәтижесінде табиғатта да, өзінің айналасында өтіп жатқан дүниеден де құдайдың көрінуін көре алмайды. Адам мен Құдай арасындағы өзара қатынас Жоғарғы күштердің Ашылулары арқылы жүзеге асуы ықтимал.

Бұл табиғаттағы Құдайдың жалпы Ашылуын адамның қабылдауға қабілетсіздігінен туындайды. Жазбалардың айғағы жалпы Ашылуды жоймайды, керісінше, оны әсерлі ете түседі. Ерекше Ашылу құдайды танудың объективті бөлігін қамтыса, субъективті бөлігі Қасиетті Рухпен

қамтамасыз етіледі. Таңдаулыларға Құдай ерекше әсер етеді – оларда әлдеқандай жоғарғы күш ретінде болатын қарапайым Құдай туралы түсініктен өзгеше бір құтқарушы сенім пайда болады. Құдай өз әсерін Жазбалар арқылы ғана жүргізеді. Қасиетті Рух адам жаны «білімденетіндей» және жазбалардағы Құдайлық кітапты көре білу қабілетіне жеткізетіндей әрекет етеді. Жазбалардың құдайлық екендігін түйсінудегі басты роль Қасиетті Рухқа тән. Құдайды Жазбаларсыз, Қасиетті Рухсыз тану мүмкін емес, әйтпесе, Қасиетті Рухтың әрекет ету мақсаты адамды жазбалардың ақиқаттығына көз жеткізуі. Рухтың ықпалымен адам табиғаттағы Құдайдың жалпы Ашылуын түсінеді. Құдайды тану ілімі мен оған Қасиетті рухтың қатынасуы алдын-ала тағайындалу идеясының дамуына негіз болады. Құдай өзінің мәңгілік алдындағы жоспарында бір күні кімді құтқаратындығын, кімнен теріс айналатындығын анықтады [Кальвин].

Егер таңдаулылар болатын болса, таңдаулы еместер де бар. Құдай біреулерді рақымшылдықпен, ал біреулерді ашумен өзінің қолжеткізілмейтіндігі, құпиялылығының негізінде қабылдайды, бірақ әділетті еркі арқылы. Таңдаулылықтың екі белгісі бар. Біріншісі жаңа өмірге шақыру, екіншісі құтқару нәтижесіне алып келетін – ақталу. Таңдаулыларды құдай шақырады және ақтап алады, терістегендерін өзінің сөзін тану мен Қасиетті рухтың жарығынан айырады, бірақ сонда да қасиетті және әділетті болып қала береді. Бірақ Ж. Кальвиннің ілімінде алдын-ала тағайындалу доктринасы оның құдайтанымдық ілімінде таған емес; ол алдымен қолданбалы сипат алады және құдайға бетбұрмаған адамдардың өмір сүретіндігі айғағын түсіндіру мақсатында енгізілген. Кальвиннің пікірінше, шіркеу – шоқыну мен табынудың құпиялылығы жүзеге асатын және Евангелия жүзеге асатын адамдардың кез-келген қоғамдастығы. Кальвин мемлекет емес, шіркеу өз мүшелерінің моральдік келбеті туралы жауапкершілікті иеленуі тиіс, шынайы Евангелияны уағыздау оның моральдік қағидалары арқылы жүзеге асуы керек. Сондықтан ол шіркеулік тәртіпке ерекше көңіл аударды. Бұл біріншіден, еркін мемлекеттегі еркін шіркеудің қалыптасуына және шіркеудің мемлекеттен бөліну үдерісінің басталуына жағдай жасады, екіншіден, білімнің ерекше бірсаласы ретінде христиандық этиканың қалыптасуына ықпалдасты. Ж. Кальвин Жазбалардың беделі шіркеудің беделі арқылы ғана емес, керісінше, шіркеудің беделі Жазбаларға сүйенетіндігін атап өтті. Сондықтан ол тек қана жазбаларға сүйеніп, оны басқа да нәрселермен бүркемелеу қажетігін ұсынды. Ол протестантизм арнасында өзінің жеке құдайтанымдық ілімін негіздеді, реформаторлық шіркеудің негізін қалаушы болып, өзінің кальвинистік жүйесін тиянақтады.

Адам болмысын құдай еркімен байланыстыра қарастырған Ж. Кальвин М. Лютер сияқты шіркеуге ашық қарсы шыққан жоқ, керісінше, шіркеуге жүктелген жауапкершіліктер бар екендігін ұсынып, бастапқы секуляризациялық көзқарастардың негізін салды. Ол Құдай, Адам, Мемлекет арақатынасы туралы мәселелерді талқылай келе, құдайтаным идеясында адамның еркіндігі мәселесіне көбірек назар аударды. Дегенмен, өзінің идеяларын нақты логикалық тұжырымдармен дәйектеген ойшылдың көзқарастары адамның дінге сенімінің деңгейлерін баса көңіл аударумен жалғасын тапты. Бірақ таңдаулы еместерге айтарлықтай сезімдік тұрғыдан жағымсыз көзқарас орнатпаған Ж. Кальвин оларға барынша парасатты пайымдаулар тұрғысынан баға береді.

Кальвинизм мен протестантизм біздіңше, бастапқыда еретиктік сияқты болып көрінгенмен, кейіннен христиан дінінің басты тармақтарының біріне айналды. Себебі, онда адамның, мемлекеттің, шіркеудің еркіндіктері өз алдына барынша тәуелсіз қарастырылды. Бейнелі түрде айтқанда, үш тұтастықты ажыратып берді. Сонымен қатар, олар секуляризацияланған зайырлық діни үлгінің бастапқы негіздерін қалады деп те айта аламыз. Бұл жеке адамның дінге қатынасының өзіндік бір жаңаша үлгісін жасап берді. Демек, құдайды тану, түптеп келгенде, адамның құдайға қатынасын ашып береді, ал бұл қатынас адамның сезімдік-сенімдік болмысының мәнін көрсетеді. Бұл мән сайып келгенде, адам өмірінің мағынасының белестерін анықтап береді. Яғни, бұлар христиан дініндегі сенім шынайылығына беттеп бара жатқан руханияттық эволюцияда өзіндік бір секіріс жасады деп тұжырымдауымызға болады.

Дж. Бруноның пантеизмі дінді басқаша бір қырынан түсіндіруге алып келгенмен, ол өз идеяларын антикалық дәуірдегі «әлемдік жан» туралы идеядан өрбіте отырып, панпсихизм мен гилозоизм бағытын қолдаған еді. Бұл діннен адамға қарай емес, адамнан дінге қарай бағытталған ой ағымы еді. Бір қарағанда, адамдағы қасиеттерді интеллектуальдік пен ақылды табиғаттың басқа да мүшелеріне апарып тану және сол табиғаттың өзін, яғни «Заттардағы құдайды» тану, түптеп келгенде, адамды, құдайды, табиғатты тұтастандыра отырып, өзіндік бір түзілім жасауға алып келді. Ол орта ғасырдағы схоластика мен догмалардан бас тартқанмен, әлемнің иерерхиялық құрылымын емес, өмір сүретіндердің бірлігі мен өзара теңдігін паш етуге бағытталған философиясын туындатты. Сәйкесінше, адам басқа да психикасы бар тіршілік иелерінен жоғарырақ тұрған жоқ, себебі, әлемнің өзі тұтастай құдайлық деп түсіндірілді [Дынник 1934, сс. 170–171].

Сондықтан да Дж. Бруноның пантеизміндегі адам тіпті әлемнің орталығы мен билеушісі болмақ түгілі, Жер мен Күннің өзі орталық

бола алмады. Антропоцентризмді терістеген ойшыл, адамның болмысын жоғары күштерден емес, жалпыға ортақ бір әмбебаптанған ақыл мен жаннан іздеді. Себебі, бәріне ортақтанған әлемдік жан адамды, да басқа да тіршілік иелерін бөліп қарастырмайтындығы түсінікті болды. Сондықтан да, панпсихизм идеясы қуатталды. Ол сонымен қатар, сенім дәрежі халықтар үшін, олар басқарылатындай болуы үшін қажеттігі туралы дін философиясына келіп саятын пікірлерін де білдірді. Олай болса, Дж. Бруноның пантеизмі де діни бағыттан дін философиясына қарай бұрылып бара жатқан немесе бағдар алған жүйелердің бірі болды деп айта аламыз.

Қайта өрлеу дәуіріндегі утопиялық социалистер, әсіресе, Т. Кампанелланың идеяларында, белгілі бір қаладағы идеалды мемлекет құру идеясына сәйкес, онда да діннің жаңашаланған келбеті талап етілетіндігі түсінікті жайт. Бірақ, ол дінге түпкілікті түрде өзгерістер енгізбесе де, діннің ол қалада қандай роль атқаратындығы және қалай құрылуы тиіс екендігі туралы өзіндік пайымдауларын жасаған болатын.

Болмыстың алғашқы бастаулары, неоплатонизм рухы бойынша, Даналық, Қуат, Махаббат деп пайымдаған Т. Кампанелла «Күн қаласы» еңбегінде христиандық-коммунистік утопия түрінде философ-әулиелер басқаратын жетілген мемлекетті идеалдандыру туралы көзқарастарын ұсынады. Бұнда қарапайым және парасаттанған дінді ұстана отырып, қауым философиялық тұрмыс қалпын кешуі керектігі айтылады. Демек, бұл қаладағы дін де утопияға сәйкестенген болуы шарт және онда дінге деген сенімнің барынша еркіндікке негізделген формалары ұсынылады. Олай болса, философ-әулиелер бұндай қоғамды басқаратын болса, онда олар өзіндік бір дінге деген сенім жүйесін жетілдіруі тиіс болып шығады деген сөз.

Қайта өрлеу дәуіріндегі діни философиядағы адам мәселесін тұтастай бір арнаға әкеліп тоғыстыруға болмайды, дегенмен, орта ғасырмен салыстырғанда дінді философиялық тұрғыдан түйсіну қандай бағытта болса, ондағы адам мәселесінің қойылуын да сол тұстардан іздеу керек. Бұл кезеңдегі діни антропологиялық ұстанымдар философиялық ізденістерді адамға қарай бет бұруға алып келгендіктен, құдайды тануда, адамның дінге сеніміндегі орнын тағайындауда, әлемдегі адам орнын белгілеуде т.б. болсын схоластикадан, фанаттықтан, догмалардан алшақтай түсті. Сондықтан да адам болмысы бұл кезеңде қазіргі өлшемдермен салыстырғанда өзінің шынайы болмысын іздеуге қарай бет бұрды деп айта аламыз. Адамның тек құдайдан ғана емес, әлеммен де ажырамас бірлігі қарастыруы тиіс болды. Сондықтан да, адам болмысының метафизикалық қырлары, жан мен рух, оның мәңгі

өлмейтіндігі туралы пайымдаулар, күнәлі болып туылған пенде келесі жоспарға шығарылып, оның космологиялық-онтологиялық тұғырларын айқындауға басымдылық берілді. Бірақ адамның қоғамдағы, діни танымдағы емес, әлемдегі тұлғалық болмысына баса назар аударуға көңіл бөлінді де, «сенімдегі адамның онтологиялық-космологиялық болмысы» туралы пайымдаулар жүргізілді. Нәтижесінде, адам болмысын дінге қатысты тұрғыдан зерделеуге мүмкіндіктер ашылды да, еркін-ой санаға құрылған діндегі антропологиялық мәселелер талқылана бастады: діни сенім еркіндігіне байланысты адам да еркіндік ала бастады, адамды діннен тыс та, онымен байланысты тұрғыдан да қатар қарастыруға болатын ұстанымдар да қалыптасты, адамды даралап зерттеуден гөрі әлеммен тұтастандыруға көбірек назар аударылды т.б.

Өзінің дүниені танып білудегі қабілетін көрсете бастаған адамның ақылы ерікті-еріксіз түрде бағалануы тиіс болғандықтан, сол діннің өзі туралы дін философиясына келіп тоғысатын көзқарастар өрістеді. Себебі, дінді сырттай зерттеуге көңіл аудару және оған деген ой еркіндігінің ашылуы, ақылдың қабілетімен келіп шартталды. Яғни, адам ақылы, жалпы дін туралы пайымдаулар, болжамдар, ой-толғаныстар құруға мүмкіндік алғаннан соң, ондағы адам болмысы ашылуы тиіс болып шықты. Осы тұста, аталған мәселе бойынша ізденістердің «қиынырақ» жүргізілгендігі де байқалған сыңайлы. Біріншіден, ол әлі де жойыла қоймаған схоластикалық қатаң ұстанымдардан арыла алмаудан немесе олардың әр түрлі ықпалдарынан, екіншіден, ерікті-еріксіз түрде антика дәуіріндегі идеяларға келіп оралып, оларды дамытуға қайта-қайта бетбұрып отырғандығынан, діндегі адам түгілі қоғамдағы діннің «жаңа орнын» іздеу үрдістерінің жүріп отырғандығынан, әлемнің жаңаша бейнесінің құрылуы ондағы адамның да жаңаша орнын табуы тиіс болғандығынан т. б. анығырық байқалады.

Қорытынды

Философия мен ғылымдағы еркін ой діндегі және адам болмысындағы еркін ойды тудыруға алып келді. Протестантизм мен кальвинистік ілімдер, біздіңше, түптеп келгенде, адамның дінге сенімін жеңілдету мен адамға еркіндік беруден туындаған сыңайлы. Ал адамға берілген еркіндік, өздігінен дінге деген еркіндік пен келіп шартталатын болды. Сондықтан, адам туралы толғаныстар, мысалы, гуманизм мен этикалық мәселелер кейде, дінсіз де қарастырыла бастады. Адам еркіндігі ой еркіндігін тудыруға алып келгеннен кейін, орта ғасырдағы діни апологетика, теодицея сияқты ағымдар діни философиялық ойлардан тысқары қалды,

олай болса, оның өзі дін философиясына қарай бет бұрған ойтолғамдар түзілімін туғызды және ол көп жағдайда адамнан тысқары да бола алмады деуге болады. Яғни, адам еркіндігінен туындаған сенім еркіндігі, гуманизм мен этикалық мәселелер өздігінше, сол дәуір үшін жаңаша бір сипат алды. Бұл келесі кезекте, жаңа дәуірдегі дін философиясындағы адам мәселесіндегі басқа да жаңа идеялардың тууының алғышарты ретінде көрініс тапты.

Библиография

- Айталы, А. 2013. 'Дін аралық диалог: ізгілікке күрделі бетбұрыс'. Дінтұтқа, 832 б.
- Дынник, М. 1934. 'О причине начала и едином', М., ОГИЗ, 230 с.
- 'Кальвин Жан и его реформированное богословие'. Электронный ресурс. URL // <http://edinbog.ucoz.ru>. (дата обращения: 17.08. 2015).
- Кузанский, Н. 2001. 'Об ученом незнаний', *Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения*. М., ОЛМА–ПРЕСС, 450 с.
- Мартин, Л. 1996. 'Диспут о прояснении действительности индульгенций (95 тезисов)', СПб., Герменевт, сс. 17–18.
- Тажуризина, З. 1979. 'Николай Кузанский', М., Мысль, 448 с.
- Фичино, М. 1981. 'Комментарии на «Пир» Платона, О любви', *Эстетика Ренессанса*. М., Искусство, В 2-х т. Т. 1., сс. 210–234.

References

- Aytali, A. 2013. 'Din aralik dialogue: izgilikke kurdeli betburis' [Inter Religious Dialogue is the Shift to Goodness]. Dintutka, 832 b.
- 'Calvin Jean and his reformed divinity'. Jelektronnyj resurs. URL //<http://edinbog.ucoz.ru>. (data obrashhenija: 17.08. 2015).
- Dynnik, M. 1934. 'O prichine nachlo I edinom', [About the Reason the Beginning and Uniform], M., OGIZ, ss. 230 .
- Fichino M. 1981. 'Kommentarii na "Pir" Platona, O Lubvi', [Comments on "Feast", the Aesthetics of the Renaissance]. M., Art, 495 s.
- Kusansky, N. 2001. 'Antologiya filosofii Srednih vekov I epohi vozrozhdeniya' [Anthology of Philosophy of the Middle Ages and Renaissance]. M., OLMA-PRESS, 450 s.
- Martin, L. 1996. 'Disput o proyasnenii deistvennosti indulgencii' [Debate About Clearing of Effectiveness of Indulgences (95 theses)]. SPb., Germeneft, ss. 17–18.
- Tazhurizina, Z. 1979. 'Nikolay Kuzansky'. M., Thought, 448 s.

Асқар Әкімханов (Алматы, Қазақстан)

ӘБУ МАНСУР ӘЛ-МАТУРИДИДІҢ БІЛІМ ШЕЖІРЕСІ

Аннотация. Мақалада сунниттік бағыттағы матуридилік сенім мектебінің негізін қалаған біртуар ғалым Әбу Мансур әл-Матуридидің білім шежіресі жан-жақты сараланады. Имам Матуридидің білім жолында қандай ғалымдардан тәлім алғандығы жайлы толыққанды мәлімет беріледі. Матуридидің білім шежіресін анықтауда орта ғасырлық биограф және теолог ғалымдардың, сондай-ақ бүгінгі таңдағы шығыстанушы және матуридитанушы ғалымдардың еңбектеріне жүгініледі. Исламдағы ең ірі сунниттік теология мектебінің іргетасын қалаған имам Матуридидің білім жолы мен ілім шежіресін анықтау – оның ілімінің түп негізін айқындаудың бірден-бір жолы болып табылады.

Түйін сөздер: теология/кәләм ілімі, ханафи мазхабы, фикһ ілімі, матуриди ілімі/мазхабы, эпистемология, Мауараннахр кәләм мектебі, Мауараннахр ханафи мектебі, «рай» әдісі, «зуһд».

Кіріспе

Исламдағы кәләм ілімінің негізін қалаған ғалымдардың бірі Әбу Мансур әл-Матуриди (қ.ж.944) ислами ойсана тарихында пайда болған сан алуан діни түсініктер мен ұстанымдар арасынан танымның қайнар көзі «уахи» мен «ақыл» деп санайтын діни рационализмді әрі соған негізделген «рай» әдісін («рай» әдісі – Құран және сүннетті негізге ала отырып, ақылға жүгіну арқылы аталмыш екі қайнар көзден «қияс» жолымен үкім шығару әдісі, бұл әдісті қолданған ғалымдар ғылым тарихында «әһл әр-рай» деп аталған) қолдайтын жаңашыл ғалымдардың бірі болды. Әсілі, діни рационализмге негізделген «рай» әдісінің негізін қалаған ұлық имам Әбу Ханифа болса да, оны пәлсапалық, эпистемологиялық және теологиялық тұрғыдан негіздеп, жүйеге салып, ғылыми тұрғыдан дамытқан ғалым имам Матуриди десек артық айтқан болмаймыз. Имам Матуриди сунниттік Ислам теологиясын ғылыми сипатта қалыптастырып, жүйеге салып, дамыту арқылы Ислам дінін оның негізімен үйлеспейтін жат сенімдерден, жаңсақ тұжырымдар мен догмалардан тазарту жолында ерен еңбек етті. Осылайша ол Құран мен сүннетке негізделген сунниттік сенімнің кіршіксіз таза күйінде сақталып, келешек ұрпаққа жетуіне елеулі үлес қосты.

Ислам дінінің ғылым және ойсана тарихынан ойып тұрып орын алғанына қарамастан дереккөздерде имам Матуридидің ата тегі, туған жылы және жалпы өмірбаяны жайлы мәлімет жоқтың қасы деуге болады. Сол себепті, биограф және матуридитушы ғалымдар Матуридидің өмірлік және ғылымдағы жолын оның өмір сүрген ортасы, ұстаздары, шәкірттері және замандастары жайлы бізге жеткен азынаулақ мәліметтерге қарап анықтауға тырысқан.

Бізге жеткен азынаулақ деректерге қарап, Матуридидің жастайынан ғылымға құштар, өте ынталы да, қабілетті шәкірт болғанын және өз заманындағы үлкен ғалымдардан тәлім алғанын аңғарамыз. Ол негізгі тәлімін Самарқандағы «Дәр әл-Жузжания» деп аталатын ханафилерге тиесілі білім ордасында алған және кейін сол жерде дәріс берген [Ибн Йахйя, v. 161 b.]. («Дәр әл-Жузжания» Матуридидің шәкіртінің шәкірті Ибн Йахйяның айтуынша, Самарқандағы ханафилік бағытты ұстанатын ең беделді екі ғылыми мектептің, бүгінгі тілмен айтқанда университет немесе академияның бірі болған. Аталмыш мектептің өкілдері «иман» мен «амал» ұғымдарын бір-бірінен бөліп қарастырған және діни мәтіндерді «тәуил» жасауға болады деген пікірді ұстанған. Ал «әлИадия» мектебінің өкілдеріне келсек, олар жузжаниялықтар сияқты «иман» мен «амал» ұғымдарының екі бөлек екенін қабылдағанымен діни мәтіндерді «тәуил» жасау дұрыс емес деген пікірді ұстанған).

Әсілі, Исламдағы ең ірі сунниттік теология мектебінің іргетасын қалаған имам Матуридидің білім жолы мен ілім шежіресін анықтау – оның ілімің, яғни ғылыми мұрасы мен тұжырымдарының түп негізін айқындаудың бірден-бір жолы болып табылады. Сондықтан да бұл біз үшін өте маңызды мәселе болып табылады.

Белгілі биограф ғалымдардың еңбектері арқылы Матуридидің білім шежіресін анықтау

Ал енді, Матуриди нақты кімдерден тәлім алған деген сауалға келсек, бұл сауалдың жауабын іздеген зерттеушілердің әртүрлі пікірде екенін көреміз. Өйткені, дереккөздерде оның нақты кімдерден тәлім алғандығы жайлы да әр түрлі мәліметтер келтірілген. Мысалға, Ибн Йахйя (X ғ. соңы) (Ибн Йахйя – Матуридидің ұстазы әшШәһид Әбу Наср Ахмад әлИадидің алдында он бес жылдай тәлім алған Ибн Зәкәрия Йахйя ибн Исхақтың ұлы, «Шәрху жумәли усул әдДин ли Әби Сәләмә әс-Самарқанди» атты еңбектің авторы, Анке Вон Куегелген мен Әшірбек Муминовтың пікірінше бұл еңбек Матуриди және мазхабы жайлы маңызды мәліметтер келтірген ең көне еңбек болып табылады, сондай-

ақ бұл еңбек Матуридидің Әбу Ханифаға дейінгі ұстаздарының тізбегі/ шежіресі келтірілген ең алғаш-қы еңбек саналады) оның ұстазы ретінде Әбу Наср Ахмад ибн әл-Аббас әлИадиді ғана атаған. Сол сияқты Әбу Муғин әнНәсәфи де әлИадиді ғана атаған [Нәсәфи, I 357; 359 бб.]. Кейін Ибн Әби әл-Уафа әлҚураши (қ.ж.1373) [Құраши 1952, II 130 б.], Ибн Кутлубуға (қ.ж.1474) [Кутлубуға, 59 б.] және Ташкөпрузаде (қ.ж.1560) [Ташкөпрузаде, II 22 б.] сынды биограф ғалымдар да бәлкім Ибн Йахйа мен Нәсәфиге сүйеніп, әлИадиді ғана атап көрсеткен. Алайда, әл-Қураши тағы бір жерде оның екінші ұстазы Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ әл-Жузжани болған деген де болжам айтқан [Қураши 1952, II 246 б.]. (Міне бұдан екінші ұстаздың Маделунг қателесіп айтқандай Әбу Сулейман әл-Жузжани емес екені анықталады. Нәсәфидің айтуы бойынша Әбу Бәкр әлЖузжани әйгілі Әбу Сулейманның шәкірті болған. [Нәсәфи 1990, I 356 б. бастап]). Ал Кемалпашазаде оның аталмыш екі ұстазы әл-Иади мен Әбу Бәкр әлЖузжаниді бірге атаған [Флюгел 1860, 274 б.]. Ләкнәуи болса, Матуридидің бір ғана ұстазын атаған, алайда, ол әл-Иадиді емес, керісінше, Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ әл-Жузжаниді атаған [Ләкнәуи 1906, 195 б.]. Ал Байади мен Муртада әзЗәбидиге келсек, олар еңбектерінде жұп күйінде Матуридиге тәлім берген төрт бірдей ұстаздың аты аталған. Олар – Әбу Наср Ахмад әлИади мен Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ әл-Жузжани, сондайақ Нусаир ибн Йахйа әлБәлхи мен Мухаммад ибн Муқатил әрРази [Байади 1949, 23 б. Зәбиди, II 5 б.].

Ал кейінгі зерттеушілерден Уильрих Рудольфтың анықтауынша, Матуридидің екі ұстазы болған. Олар – Әбу Наср Ахмад әлИади мен Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ әл-Жузжани [Рудольф 1999, 97–98 бб.]. Ал матуридитанушы Шүкрі Өзеннің пікірінше, Матуриди кем дегенде бес ғалымнан тәлім алған. Оның пікірінше, Матуриди аталмыш төрт ұстазға қоса, Әбу Бәкр Мухаммад ибн Ахмад ибн Ража әлЖузжаниден де тәлім алған [Өзен 2001, 13–15 бб.]. Өзен бұл пікірін Құрашидің «әл-Жауахир әлМудийа» атты еңбегіне сүйеніп айтқан. Аталмыш еңбекте Матуридидің Әбу Бәкр Мухаммад ибн Ахмад ибн Ража әлЖузжаниден риуаят еткендігі айтылған [Қураши 1952, III/82 б., IV/29 б.]. Сондайақ Нәжм әд-Дин Умар әнНәсәфидің еңбегінде Матуридидің тіл білімін Әбу Аусаж Тәубә ибн Қутайбә ал-Хужайми ан-Нахуи ал-Арабидің алдында оқығандығы айтылған [Умар Нәсәфи, 115 б.]. Міне, осы деректерге қарап, Матуриди діни білімін бес бірдей ғалымнан алған деуге болады. Атап айтсақ олар:

1. Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ әл-Жузжани (IX ғ. екінші жартысы)
2. Әбу Наср Ахмад ибн әл-Аббас әлИади (қ.ж. шамамен 890)
3. Нусаир ибн Йахйа әлБәлхи (қ.ж.881)

4. Мухаммад ибн Муқатил әрРази (қ.ж.862)

5. Әбу Бәкр Мухаммад ибн Ахмад ибн Ража әлЖузжани (қ.ж.898)

Аталмыш ғалымдардың алғашқы екеуі Әбу Ханифаның шәкірттері Мухаммад әшШәйбани мен Әбу Юусуфтен тәлім алған Әбу Сулейман Муса әлЖузжаниден тәлім алса, соңғы екеуі Имам Ағзамның шәкірттері Мухаммад әшШәйбани, Әбу Юусуф, Әбу Муқатил әсСамарқанди және Әбу Мути әлХакам ибн Абдуллаһ әлБәлхиден тәлім алған [Байади 1949, 23 б. Зәбиди, II 5 б.]. Міне сол себепті, имам Матуридиді ханафи мазхабының төртінші, тіпті, үшінші буын ғалымдарының санатына жатқызуға болады. Яғни, Матуриди Әбу Ханифаның ілімін, әсіресе сенім мәселелеріне қатысты негізгі концепцияларын құп алып, оны эпистемологияға негіздей отырып, одан ары ғылыми тұрғыдан дамытып, жүйеге салған ханафи мектебінің маңдайалды түлегі деуге толық негіз бар. Дереккөздерде Матуридидің өзі жайлы мәлімет аз болғандықтан, оны негізінен өзіне тәлім берген ұстаздары арқылы тануға тырысамыз. Ендеше, оның аталмыш ұстаздарына жекежеке тоқталып өтейік:

***Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ ибн Субх әл-Жузжани әлБағдади
(шамамен ІХ ғ. екінші жартысы)***

Дереккөздерде Әбу Бәкр әл-Жузжани жайлы мәлімет өте аз. Оның лақап атына қарап, Жузжанда дүниеге келгенін айтуға болады. (Жузжан – ортағасырда Мауараннахр аймағына кірген, бүгінгі Ауғанстанның солтүстігінде орналасқан Түркменстанмен шекаралас өңір. Бұл өңірден Мауараннахр ханафи мектебінің негізін қалаған белді ғалымдар шыққан.) әл-Жузжани Әбу Ханифаның шәкірті Мухаммад әшШәйбанидің өзінен тәлім алған және өмірінің соңғы жылдарында Бағдатта тұрып, дәріс оқытқан фикһ ғалымы Әбу Сулейман әлЖузжаниден (қ.ж.816) фикһ оқыған [Ақ, 44-45 бб.]. Міне, сол себепті ол әлБағдади деп те аталған. ӘлЖузжани Бағдатта тәлімін тәмамдаған соң, Самарқанға келіп, дәріс береді және онда ханафи мазхабының кең етек жайып, күшейуіне елеулі үлес қосады. (Тіпті, Нәсәфидің айтуынша Самарқандағы ханафи мектебі Әбу Бәкр әл-Жузжаниден бастау алған. [Нәсәфи 1991, I 356 б.]. Алайда, Рудольф бұл пікірмен келіспейді. Өйткені, оның пікірінше ханафи ғалымдары және ілімі Самарқанда Жузжаниден бұрын да болған. Мысалға белгілі ханафи ғалымы Әбу Муқатил әсСамарқанди өзінің еңбегі «Китәб әл‘алимді» Самарқанда жазған. Сондайақ Әбу Бәкр әс-Самарқанди де сонда дін жолында еңбек еткен. Сондықтан Жузжаниді Самарқандағы ханафи мектебінің негізін қалаушы емес, оның сол аймаққа тән өзіндік ерекшеліктерімен қалыптасып, одан ары дамуына мұрындық

болған ғалым ретінде қарастыруға болады. [Рудольф 1999, 101 б.]. Әбу Бәкр әл-Жузжани Самарқандағы «Дәр әлЖузжания» медресесінің өкілі. Ол жайлы қалам тартқан ғалымдардың бәрі бір ауыздан оның жанжақты ғалым болғандығын, яғни, «усул» ілімі мен «фуруғ» ілімдерінің білгірі болғанын алға тартқан [Рудольф 1999, 101 б.]. Сондайақ ол фикһ ілімімен қатар, кәләм ілімін де жетік білген. Шәкірттерінің фикһпен қоса кәләм іліміне де жетік болуы соның айғағы [Ислам энциклопедиясы, VIII 97 б.]. Солардың ішінде, Әбу Наср әлИади, Әбу Мансур әлМатуриди және Әбу Наср Мухаммад ибн Ахмад әз-Зәһәби әл-Хаддадиді Жузжанидің маңдайалды шәкірттері ретінде ерекше атап өтуге болады. Оның өз ұлы Әбу Абдуллаһ ибн Әби Бәкр әл-Жузжани де Самарқанда фикһтан дәріс берген. Әбу Бәкр әлЖузжани өзінің ұстаздық қызметін қарапайым халық, яғни дін жолындағы жауынгерлер (ғузат), қолөнершілер және саудагерлер арасында атқарған. Рудольфтың пікірінше, Жузжани мен Матуридиді байланыстыратын екі бірдей тарихи дәйек бар: Біріншісі, оның Самарқанда дәріс оқытқандығы, тіпті, Нәсәфидің айтуынша, Самарқанның дәстүрлі кәләм мектебі осы әл-Жузжаниден бастау алған [Нәсәфи, I 356 б.]. Яғни, ол қатардағы ұстаздан бұрын, жергілікті кәләм мектебінің негізін қалаған салмақ үлесі мол беделді ғалым болған. Екіншісі, ханафи мазхабына тиесілі көне қолжазбалар арқылы жеткен маңызды мәлімет. Ол Мауараннахр кәләм мектебінің ең маңызды қайнар көздерінің бірі саналатын «Китаб әл-Алим уә-л-мутааллим» атты еңбекті жеткізген ғалымдар тізбегі. Бұл тізбекті сенімді деуге толық негіз бар [Рудольф 1999, 31 б.]. Аталмыш тізбекте былай делінген: бұл мәтін Мухаммад ибн Муқатил әр-Разиден (және Әбу Сулейман әл-Жузжаниден) Әбу Бәкр әл-Жузжаниге жеткен, ал одан Әбу Мансур әл-Матуридиге жеткен [Кәусари 1949, 22 б.]. Дереккөздерде Жузжанидің көптеген еңбектері болғаны айтылса да, үш еңбегінің ғана аты аталған. Олар: «әлФарқ уә әтТәмийз» [Нәсәфи, I 356 б.] бұл еңбек Аллаһтың атрибуттары, соның ішінде, «зати» және «фиғли» атрибуттары жайлы жазылған [Ислам энциклопедиясы, VIII 97 б.]. Алайда, Рудольф бұл еңбектің атауына қарап, нақты қай сала бойынша жазылғанын дөп басып айту мүмкін емес дей келе, фикһ іліміне қатысты болуы мүмкін деген болжам айтқан. «Китәб әтТаухид» және «Китәб әтТәубә» [Хажы Халифа, 1406 б.]. Өкінішке орай, Хажы Халифа бұл кітаптің мазмұны жайлы мәлімет бермеген. Дегенмен, еңбектің атауына қарап, уағызнасихат форматында жазылған деп айтуға болады. [Рудольф, 101 б.] Бірақ, өкінішке орай, аталмыш еңбектер сақталмаған. Жузжанидің қайтыс болған жылын дөп басып айту мүмкін емес, сондықтан да, зерттеушілер шәкірті әл-Иадидің қайтыс болған жылына қарап, ол да

IX ғасырдың екінші жартысында дүниеден озған деген болжам айтқан. Дегенмен мұнда да нақтылық жоқ, өйткені дереккөздерден оның шәкірті әлиИадидің жасы жетіп қайтыс болмағаны, керісінше, жорыққа шығып, жау қолынан қаза тапқаны белгілі.

Әбу Наср Ахмад ибн әл-Аббас әлиИади (қ.ж. шамамен 890)

Нәсәфидің еңбегінде оның шежіресі былай келтірілген: Әбу Наср Ахмад ибн әл-Аббас ибн әлХусейн ибн Жәбәлә ибн Ғалиб ибн Жәбир ибн Нәуфәл ибн Ийад ибн Йахйа ибн Қайс ибн Сағд ибн Убадәт әлАнсари [Нәсәфи, I 356 б.]. Осы шежіреге қарап, оның әйгілі ансарлық сахаба, мәдиналық Хазраж тайпасының көсемі Сағд ибн Убадәт әлАнсаридің тікелей ұрпағы екенін көреміз. ӘлиИади фикһ ілімін Матуридиден бірге Әбу Бәкр әл-Жузжаниден оқыған [Ғали 1989, 46 б.]. ӘлиИади діни ілімдер арасынан кәләм іліміне өте жетік болған. Ол «Китәб ал-мусаннаф фи мәсәләт әс-сифат» атты Аллаһтың атрибуттарына қатысты еңбек жазып, онда муғтазилиттер мен нәжжәриліктердің пікірлерін сынға алып, сунниттік сенімді жақтаған [Нәсәфи, I 357 б.]. Рудольфтың пікірінше, аталмыш еңбек шығыс ханафи теологиясының ең көне қайнар көзі, тіпті, ең алғашқы үлгісі болуы мүмкін. Сондайақ оның «әсСәйф әлмәсул әлә мән сәббә асхаб арРасул» атты сахабаларға кінә тағып, тіл тигізушілерге қарсы жазған тағы бір еңбегі болған [Хажі Халифа 1941, 1018 б.]. Матуриди кәләм ілімін және діни пікірталастың қырсыры мен әдістәсілдерін осы ұстазынан үйренген болуы бек мүмкін [Рудольф 1999, 104 б.].

Дереккөздерде әлиИадидің ілімі бейне бір түпсіз теңіздей терең болған, небәрі жиырма жасында қатарының алды болған, асқан батыл әрі қайтпас қайсар болған [Нәсәфи, I 356, 357 бб.], дегендей мақтау сөздер кездеседі. Сондайақ оның өз ортасында асқан зеректігімен қатар, байсалдылығы және тақуалығымен де танылғандығы тілге тиек етілген [Қураши 1952, I 70 б. Зәбиди 1893–94, II 5,20 б.]. Хаким әс-Самарқандидің айтуынша, әлиИади теріс сенімдегі адасқан топтардың өкілдерімен пікір таластырып, қарсыластарының пікірлерін өздері дәлел ретінде алға тартқан Құран аяттарыменәк теріске шығаратын және қай қарсыласын болмасын бірекі ауыз сөзбенақ тұқыртып тастайтын аса қабілеті болған [Нәсәфи, I 357 б.]. Міне, осындай мәліметтерге қарап, оның өз дәуірінде аса беделді де, салмақ үлесі мол ғалым болғанын көреміз. Тарихи деректерде оның ғылымбіліммен қатар дін жолындағы жауынгерлік міндетін де атқарған жаужүрек ғалым болғандығы айтылған. Ақыры, Саманиттердің әміршісі Наср ибн Ахмад әлКәбирдің

(қ.ж.892) қолбасшылығымен шамамен 890 жылы [Рудольф 1999, 102 б.] (Исламды қабылдамаған) Түркілерге қарсы ұйымдастырылған жорықта тұтқынға түсіп, жау қолынан қаза табады. Оның дін жолында шейіт болуы абыройбеделін одан сайын арттыра түседі. Дереккөздерде Иади дүниеден озғанда артында қырық шақты зәһид (тақуа, діндар) шәкірт қалдырғаны жайлы айтылады [Нәсәфи, I 357 б.]. Оның шәкірттерінің арасынан Әбу Мансур әлМатуриди мен әлХаким әсСамарқандиді ерекше атап өтуге болады [Умар әнНәсәфи, 425 б.], сондайақ Иадиден кейін «Дәр әлЖузжанияның» басшылығына тағайындалған өз ұлы әл-фақиһ Әбу Ахмад әлИади мен екінші ұлы «әлМәсәйл әлИадийа» атты теологиялық еңбектің авторы Әбу Бәкр әлИади де әкелерінен тәлім алған. Иади өзінің һәм дәрістесі һәм шәкірті болған Матуридиді жасы кіші болса да ерекше ізет тұтқан. Нәсәфидің айтуынша, ол Матуриди келмейінше дәріске бастамайтын болған және оны көрген сайын: «Раббың қалағанын жаратып, қалаған пендесін таңдайды», – деп тамсанады екен [Нәсәфи, I 359].

Әбу Бәкр әлЖузжанидің маңдайалды шәкірттері Әбу Наср әлИади мен Әбу Мансур әлМатуриди «Әһл әлхадис» ғалымдарының жинақтарында аталмайды, яғни, ол екеуі дін негіздеріне қатысты дәстүрлі ұстанымнан бөлек, ақыл мен қисынға жүгінетін рационалистік ұстанымдағы «әһл әр-рай» ғалымдарының санатына жататын.

Мухаммад ибн Муқатил әрРази (қ.ж.862)

Мухаммад ибн Муқатил әрРази Әбу Ханифаның маңдайалды шәкірттері имам Мухаммад әшШәйбани, Әбу Мути‘ әлХакам ибн Абдилләһ әлБәлхи және Әбу Муқатил Хафс ибн Муслим әсСамарқандиден сондайақ әйгілі хадисші Уәки ибн әлЖәррахтан (қ.ж.812) тәлім алған [Қураши 1952, II 134 б.]. Райлық әрі фиқһ ілімінің білгірі болған әрРази біраз уақыт Рай шаһарының қазысы болған әрі сонда Әбу Ханифаның ілімі мен ғылыми тұжырымдарын жайған. «Рай» әдісін құптайтын, өз дәуіріндегі маңдайалды ғалымдардың бірі болған әрРазиден Әбу әл-Қасим әт-Табарани, Мухаммад ибн Али әлХаким әтТирмизи және имам Бухари сынды әйгілі ғалымдар дәріс оқыған [Ак 2008, 46 б.]. Билқасим әл-Ғалидің айтуынша оның «әл-Муддәа уә әл-муддәа алейһи» атты еңбегі болған [Ғали, 45 б.]. Рудольф өз еңбегінде әр-Рази мен әл-Бәлхиді меңзеп: «Бұрынсоңды Матуридидің ұстазы ретінде аты аталмаған базбір ғалымдардың XVII–XVIII ғасырларда атала бастауы еріксіз күмән туғызады», – деген. Рудольф сөзін ары қарай сабақтап былай деген:

«Алдымен Камал әдДин әлБайади мен Муртада әзЗәбиди атаған, Нусаир ибн Йахйя әлБәлхи (қ.ж.881-2) [Құраши, II 200 б.] мен Мухаммад ибн Муқатил әрРазиден (қ.ж. 862) [Хажі Халифа, II 1457 б.] тұратын екінші жұпты қарастырар болсақ, ол екеуінің Матуридидің ұстазы болуы мүмкін емес деген тұжырымға келеміз. Әрине, олардың екеуі де өз заманында аса беделді де, салмақ үлесі мол ғалымдар болған, бірақ, екеуі де Самарқанда тұрмаған [Нәсәфи, I 356 б.], һәм де бұған дейін олардың есімі Матуридиге қатысты жерлерде еш аталмаған. Оның үстіне, әсіресе, әр-Рази мен Матуриди арасында едәуір уақыт қашықтығы да бар. Әр-Разидің дүние салған жылына қарайтын болсақ, Матуридидің одан тәлім алуы үшін бас кейіпкеріміздің ғұмыржасы жүз жылдан кем болмауы керек». Дегенмен бұл Рудольфтың жеке пікірі және болжамы. Өйтпесе, Матуридидің әр-Рази мен әл-Бәлхиге мүлдем қатысы болмаған деп кесіп айта алмаймыз. Өйткені, Бәлһ, Мәру және Рай шаһарларынан шыққан ханафи ғалымдарының Мауараннахр аймағына, соның ішінде, Самарқан ғалымдарына едәуір ықпалы болғаны тарихтан белгілі. Яғни, ханафи кәләмі мен фикһы Мауараннахр аймағына аталмыш шаһарлардан шыққан ғалымдар арқылы немесе Мауараннахрдан сол жерлерге барып тәлім алған ғалымдар арқылы жеткен. Сондай-ақ әр-Разиді жоғарыда келтірілген «Китаб әл-Алим уә-л-мутааллим» атты еңбекті жеткізген ғалымдар тізбегінен көреміз. Онда Матуридидің ұстазы Әбу Бәкр әл-Жужжани аталмыш еңбекті әр-Разиден риуаят еткен.

Нусайр ибн Йахйя әлБәлхи (қ.ж.888)

Фикһ ілімінің білгірі әрі тақуа ғалым болған Нусайр ибн Йахйя әл-Бәлхи имам Мухаммад әшШәйбани мен Әбу Юсуф әлАнсаридің шәкірті Әбу Сулейман әлЖужжаниден тәлім алған [Ләкнәуи 1906, 221 б.]. Сондайақ ол Әбу Мути әлХакам ибн Абдилләһ әлБәлхи және Әбу Муқатил Хафс ибн Муслим әсСамарқандиден де тәлім алған болуы мүмкін. Өйткені, дереккөздерден оның Әбу Ханифаның «әлФикһ әл-Әбсат» атты еңбегін Әбу Мути әлБәлхиден риуаят еткені белгілі. Сонымен қатар ол әйгілі хадисші Ахмад ибн Ханбалмен де кездескен [Һарауи 2012, 527 б.]. Сондайақ ол Имам Ағзамға тиесілі «Рисәлә илә Усман әл-Бәтти» атты еңбекті Мухаммад ибн Сәмә әтТәмимиден алып, Бәлхке жеткізген алғашқы ғалым [Кутлу 2010, 224 б.]. Аталмыш мәліметтерге қарап, оны Әбу Ханифаның ілімі мен ғылыми тұжырымдарын Бәлхке жеткізген әрі сонда жайған ғалым ретінде қабылдауға болады. Матуриди одан фикһ оқыған [Әбу Зәһра 1996, 173 б.].

Әбу Бәкр Мухаммад ибн Ахмад ибн Рәжә әл-Жузжани (қ.ж.898)

Әбу Бәкр Рәжә әл-Жузжани Әбу Сулейман әл-Жузжаниден тәлім алған және Нисабурдың қазысы болған [Нарауи 2012, 439 б.]. Әбу әл-Уәфә әл-Қурашидің еңбегінде Матуридидің одан риуаят еткендігі айтылған [Қураши 1952, III 82 б.]. Матуридитанушы Шүкрі Өзен өзінің «Әбу Мансур әлМатуридидің фикһ методологиясын қайта қалыптастыруы» атты еңбегінде Матуридидің Әбу Бәкр Рәжә әл-Жузжаниден де тәлім алғанын тілге тиек еткен [Өзен, 13–15 бб.].

Қорытынды

Дереккөздерде Матуридидің білім алу мақсатында Самарқаннан өзге жерлерге барып-бармағандығы жайлы мәлімет кездеспейді. Дегенмен, сол кезеңде Хорасанның Нишабур, Рай және Бәлх шаһарларының Самарқандағы ғылыми ортаға едәуір ықпалы болғанын һәм Матуридидің кейбір ұстаздарының аталмыш шаһарлардан шыққанын ескерсек, Матуриди ол жерлерге барған болуы да мүмкін. Имам Матуридидің еңбектері мұқият зерттелгенде, оның өз ұстаздары мен олардың еңбектерінен алған біліммен шектелмей, өз заманындағы өзге діндер, түрлі философиялық және дінисаяси ағымдар мен мазхабтар өкілдерінің еңбектерін де оқып, олардың ғылыми әдістеріне қанық болғандығы анық байқалады. Атап айтсақ, оның ежелгі философтардың да еңбектерін оқып, көзқарастары мен ғылыми әдістеріне қанық болғанын еңбектерінен анық байқауға болады.

Жоғарыда келтірілген деректерден Матуридидің Әбу Ханифаға барып тірелетін алты бірдей ілім шежіресі бар екенін көреміз. Олардың барлығы Имам Ағзам Әбу Ханифадан бастау алады.

Матуриди Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдарымен өзінің ұстаздары арқылы танысқан. Мысалға, Мауараннахр ханафи кәләм мектебінің ең маңызды қайнар көздерінің бірі саналатын, Әбу Ханифаға телінетін Китаб әл-‘Алим уә-л-мута‘аллим атты еңбекті жеткізген ғалымдар тізбегінде Матуриди және оның ұстаздары аталған. Бұл тізбекті сенімді деуге толық негіз бар [Рудольф 1999, 31 б.]. Аталмыш тізбекте былай делінген: «Бұл мәтін Мухаммад ибн Муқатил әр-Разиден (және Әбу Сулейман әл-Жузжаниден) Әбу Бәкр әл-Жузжаниге жеткен, ал одан Әбу Мансур әл-Матуридиге жеткен» [Кәусари 1949, 22 б.].

Сондайақ әлҚадый Хусам әдДин әлБаядый өз еңбегінде имам Матуридидің имам Ағзам Әбу Ханифаның әлУасыйя атты өсиетнамасын жеткізген ғалымдар тізбегінде бар екенін тілге тиек етіп, артынша

былай деген: «Матуриди өз еңбектерінде (Әбу Ханифадан жеткен) негізгі теологиялық тұжырымдарды кесімді де, дәйекті дәлелдермен қуаттаған және тармақ мәселелерді анық әрі айқын дәлелдермен шебер түсіндірген». Сондайақ әлБаядый имам Матуридидің сунниттік сенімді имам Әшғаридан әлдеқайда бұрын қорғағанын меңзеп, былай деген: «Матуриди біреулер ойлағандай имам Әшғаридің ізбасары емес. Матуриди сунниттік мазхабты Әшғаридан әлдеқайда бұрын қолдап, қорғаған Имамның (яғни Әбу Ханифаның) және оның ізбасарларының мазхабын/ілімін тарқатып түсіндірген/(жүйелі түрде талдап, дамытқан) ғалым» [Баядый 1949, 23 б.].

Матуриди өзіне ұздаздары арқылы жеткен Әбу Ханифаның «усул әддинге» (дінің негізіне) яғни сенімге қатысты көзқарастары мен тұжырымдарын негізге ала отырып эпистемологияға негізделген өзіндік ғылыми әдістемесі бар сунниттік кәләм ілімінің (теологияның) негізін қалады. Басқаша айтқанда, Әбу Ханифаның сенім мәселелеріне (усул әддинге) қатысты қарапайым тұжырымдары имам Матуриди арқылы өзіндік ғылыми әдіснамасы бар жүйелі ғылымға, яғни кәләм іліміне айналған. Осылайша Матуриди өзінің рухани ұстазы Әбу Ханифадан бастау алған «нақыл» (діни мәтіндер) мен «ақылға» (қисынды дәлелдерге) негізделген ілімі әрі ғылыми әдісі арқылы өз дәуірінде пайда болған көптеген діни мәселелердің оң шешімін таба білді. Ол мұсылмандардың сенімі мен санасезіміне едәуір ықпал еткен Исламнан тыс түрлі дінипәлсапалық (софистік, дуалистік, дахриттік) ағымдар мен оның өз ішіндегі бірқатар дәстүрлі сунниттік бағытқа қайшы (харижиттер, муғтазилиттер, жажмиттер, каррамиттер, қарматилер және рафизиттер сынды) дінисаяси топтардың діни көзқарастары мен догмаларын ғылыми тұрғыдан теріске шығарып, өзі ұстанған сунниттік сенімді нақылға һәм ақылға негізделген дәйекті дәлелдермен қуаттай білді. Нәтижеде оның өз атымен аталатын, мұсылман әлемінің тең жарымынан астамын қамтыған сунниттік бағыттағы ханафи сенім мектебі қалыптасты. Әсіресе, Орта Азия халықтары, соның ішінде Қазақ елінің діни сенімнанымы мен дүниетанымы әубастан осы ханафиматуридилік ілім негізінде қалыптасты.

Библиография

- Ак Ахмет, 2008. 'Бүйүк түрк алими Матуриди ве матуридилик', Ыстамбұл, 216 б.
Әбу Зәһра Мухаммад, 1996. 'Тәрих әл-мәзәхиб әл-исләмия', Каир, 711 б.
Байади Кәмәл әд-Дин, 1949. 'Ишарат әл-марам мин 'ибарат әл-имам', ред. Юусуф Абдурразак, Каир, 355 б.

Гали Билқасим, 1989. ‘Әбу Мансур әл-Матуриди хаятуһу уә арауһу әл-ақадия’, Тунис, 322 б.

Зәбиди, Мухаммад Мургада 1893–94. ‘Итхәф әс-сәәдә әл-муттакин би шарх ихиа улуми-д-дин’, I–X, Каир, II/429 б.

Ибн Йахйа, (қолжазба). ‘Шәрх жумәл усул әд-дин ли Әби Сәләмә әс-Самарқанди’, Ыстамбұл, Сулеймание ктпх. Шехид Али Паша бөлімі, тіркелген № 1648.

Ибн Қутлубуға, Зәйн әд-Дин Абу әл-Адл Қасим, 1962. ‘Тадж әт-таражим’, Бағдат, 568 б.

Кәусари Заһид, 1949. ‘Китаб әл-Алим уә-л-мутааллим’, Каир, 60 б.

Кутлу Сөнмез, 2010. ‘Түрклерин исламлашма сүрежинде муржие ве тесирлери’, Анкара, 332 б.

Қураши, Ибн Әби әл-Уәфә, 1952. ‘Әл-Жауахир әл-мудиа фи табақат әл-ханафия’, I–II том, Хайдарабад, 504/776 бб.

Ләкнәуи, Мухаммад Абд әл-Хай, 1906. ‘Әл-Фәуә’ид әл-бәһия фи таражим әл-ханафия’, Каир, 249 б.

Нәсәфи, Әбу Муин Мәймун ибн Мухаммад, 1990. ‘Табсират әл-әдиллә фи усули-д-дин’, ред. Клауд С. I–II том, Дамаск, 1202 б.

Нәсәфи, Нәжм әд-Дин Умар, 1991. ‘ӘлҚанд фи зикри уләмәй Самарқанд’, ред. Назар Мухаммад әл-Фариаби, Сауд арабиясы, 622 б.

Өзен Шүкрү, 2001. ‘Әбу Мансур әлМатуридинин фыкһи усулүнү йениден иншасы’, Ыстамбұл, 488 б.

Рудольф Ульрих, 1999. ‘Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде’, неміс тілінен ауд. Людмила Трутанова, Алматы, 286 б.

Ташкөпрузаде, Әбу әл-Хайр Ахмад ибн Мустафа, 1356 х.ж. ‘Мифтах әс-са‘ада уә мисбах әс-сиәдә’, I–III том, Хайдарабад, 405/267/734 бб.

Түркие дианет вакфы, ‘Ислам ансиклопедиси’, 1993. I–XXXXIV том, Ыстамбұл, VIII–XXIII/559/589 бб.

Флюгел Густав, 1860. ‘Die Classen der hanefitisch Rechtsgelehrten’ // *Abhandlungen der Koniglichen Sachsischen Gesellschaftder Wissenschaften*, VIII, Leipzig, 358 б.

Хажи Халифа, Мустафа ибн Абдуллаһ, 1941. ‘Кәшф әз-зунун’, ред. Шерәфеттин Мехмет, I–VI том, Ыстамбұл, I–II/938/2056 бб.

Һарауи, Нур әд-Дин Али ибн Султан Мухаммад, 2012. ‘әл-Әсмар әл-Жәния фи әл-әсмә әл-ханафия’, ред. Мухаммад Зәһид Кәмил Жул, Бейрут, 751 б.

References

Abu Zahra Muhammad, 1996. ‘Tarih al-mazahib al-islamiya’ [History of Islamic Madhabs], Kair, 711 b.

Ak Ahmet, 2008. ‘Buyuk Turk alimi Maturidi ve Maturidilik’ [The Great Turk Scholar Maturidi and Maturidism], Istanbul, 216 b.

Baiadi, Kamal ad-Din, 1949. 'Isharat al-maram min ibarat al-Imam' [Understand What Imam Has Said], red. Yusuf Abdurrazzak, Kair, 355b.

Flugel Gustav, 1860. 'Die Classen der hanefitisch Rechtsgelehrten' [Classification of Khanafi Lawyers] // Abhandlungen der Koniglichen Sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften, VIII, Leipzig, 358 б.

Gali Bilkasim, 1989. 'Abu Mansur al-Maturidi hayatuhu ua arauhu al-akadiya' [Abu Mansur al-Maturidi: His Life and His Opinions Concerning the Iman], Tunis, 322 b.

Haji Khalifa & Mustafa ibn Abdullah, 1941. 'Kashf az-zunun' [Amendment Thoughts], red. Mehmet Sherefettin, I–VI tom. Istanbul, I/938, II/2056 b.

Harau, Nur ad-Din Ali ibn Sultan, 2012. 'Al-Asmar al-Janiya fi al-Asma al-hanafiya' [Gathered Fruits as for The Names of Khanafi Scholars], red. Muhammad Zahid, Beirut, 751 b.

Ibn Yahya, № 1648. 'Sharh jumal usul ad-din li Abi Salama as-Samarkandi' [Abu Salama as-Samarkandi's book "Sharh Jumal Usul ad-Din"], Istanbul, Suleimaniye, Shehid Ali Pasha,

Ibn Kutlubuga Zein ad-Din Abu al-Adl Qasim, 1962. 'Taj at-Tarajim' [Crown of Autobiography], Bagdat, 568 b.

Kausari Zahid, 1949. 'Kitab al-alim ua al-mutaallim' [Teacher and Student Book], Kair, 60 b.

Kutlu Sonmez, 2010. 'Turklerin islamlashma surejinde murjiye ve tesirleri' [Murji'ahs during the period Turk Islamization and their Influence], Ankara, 332 b.

Laknau, Muhammad Abd al-Hai, 1906. 'Al-Fauaid al-bahiya' [Very Useful], Kair, 249 b.

Nasafi, Abu Mu'in Maimun ibn Muhammad, 1990. 'Tabsirat al-adilla' [Bringing Arguments], red. Klaud Salama, I-II tom, Damask, 1202 b.

Nasafi, Najm ad-Din Umar, 1991. 'Al-Kand fi zikri ulamai Samarkand' [Remembrance About Samarkand Scholars], Saud Arabiyasi, 622 b.

Ozen Shukru, 2001. 'Ebu Mansur el-Maturidinin fikih usulunu yeniden inshasi' [Reviving Abu Mansur al-Maturidi's Fiqh Methodology], Istanbul, 488 b.

Qurashi, Ibn Abi al-Uafa, 1952. 'Al-Jauahir al-mudiya' [Shining with Jewel], I-II tom. Haidarabad, 504/776 bb.

Rudolf Ulrich, 1999. 'Al-Maturidi I sunnitskaya teologiya v Samarkande' [Al-Maturidi and sunni theology in Samarkand], aud. Ludmila Trutanova, Almaty, 286 b.

Tashkopruzade, Abu al-Hair Ahmad ibn Mustafa, 1356 h.j. 'Miftah as-saada' [Key of Happiness], I–III tom. Haidarabad, 405,267,734 bb.

Turkiye Diyanet vakfi, 'Islam Ansiklopedisi' [Islamic Encyclopedia], 1993. I-XXXXIV tom. Istanbul, VIII/559, XXIII/589 b.

Zabidi, Muhammad Murtada, 1893. 'Ithaf as-saadaal-muttakin' [Gifts of Pious People], I-X, Kair, 429 b.

ФИЛОСОФИЯ КАЗАХСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Аннотация. В статье обсуждаются идеи философии казахского Просвещения, которые, раздвигая границы своего времени, являются значимыми и ценными для современного казахстанского общества. Наше время, круто перевернувшее сознание по части переосмысления духовного наследия народа, разрушившее стереотипы и догмы, в плену которых мы находились многие годы, делает востребованным и актуальным исследование идеологии просветительства в казахской мыслительной традиции, поиск современного подхода к ней. В статье утверждается, что для представителей казахского Просвещения знание есть самоцель, а не средство для достижения каких-либо благ, оно – фундаментальная основа развития человека. Знание просвещает душу человека и обогащает его духовную культуру, убеждены казахские просветители. Авторы статьи полагают, что пульс просветительской мысли казахов, представляющей собой яркий пример философского понимания мира и гуманистической ориентированности, определялся одной коренной идеей, которая волновала всех без исключения казахских просветителей – это идея служения, судьбы народа, его нравственных устремлений и идеалов, возможностей его приобщения к общечеловеческим ценностям и прогрессу. В эпоху глобализации, в условиях поиска национальной идентичности и самоидентичности обращение к философии казахского Просвещения в контексте нового подхода к национальной истории, отвечает самым актуальным задачам сегодняшнего дня и определяет направление будущих перспектив.

Ключевые слова: просветительская мысль, казахские мыслители, философия, образование, идея.

Особенности просветительской мысли казахов

Возникновение просветительства было подготовлено всем ходом развития казахского общества, а само просветительство явилось закономерным следствием, выросшим из глубокой потребности поиска путей для выхода из затяжного кризиса. Идеология просветительства в казахской мыслительной традиции не была привнесена извне, она – плоть от плоти результат эволюционного развития духовности казахского народа.

Тема возвращенности – одна из главных в сегодняшней культуре. Возвращаются поэты, философы, религиозные и политические деятели,

выходят из крепко и навсегда, казалось бы, определенного им небытия. Заполнение «белых пятен» на карте казахской просветительской мысли позволяет по-новому взглянуть на философию казахского Просвещения. Исследователи совершенно справедливо подчеркивают, что ими «впервые были критически переосмыслены и переоценены запрещенные в период Советской власти труды Машхур Жусупа Копеева и других выдающихся казахских деятелей. При изучении рукописей этих мыслителей, обогативших духовную культуру народа, были определены их стили, жанры, идеологические и тематические особенности, а также стало ясно, что были репрессированы их идеи, целые системы миропознания и миропонимания, ставшие сегодня чрезвычайно актуальными. Кроме того, на основе фактического материала показано, что в нашем общественном сознании довольно глубоко удалось заточить их традиции, высокую духовность, уровень образования и культуры» [Shapauov, 2014, p. 300].

Казахское Просвещение – одна из конкретных, национальных форм исторического существования просветительства. Совпадая во многом с просветительским движением в России и Западной Европе, просветительство в Казахстане имело и свою специфику, обусловленную особенностями исторического и национального развития казахского народа, его духовного мира. Изучение просветительской философии казахского народа помогает нам сегодня снова возвратиться к истокам нашей культуры, нашего мироощущения и прививает столь недостающую в наше время способность видеть мир не только рядом с собой и вокруг себя, но и в его неизведанных высотах и глубинах.

«Сердцевиной казахской национальной философии, – правильно отмечал М.С. Орынбеков [2001, с. 3], является проблема человека, его онтологических, сущностных и познавательных сил. Это незамедлительно перерастает в обсуждение проблемы человека, его сущности, которая при ближайшем рассмотрении оказывается его духовностью, средоточием его бытийственных и культурных возможностей и перспектив». Действительно, духовность как восхождение личности, как обретение культуры открывается и решается человеком каждый раз заново и только для себя в каждом историческом времени.

Одной из важнейших характерных черт, определившей особенности просветительства в Казахстане, была национальная проблема, явившаяся следствием и особенно усугубившаяся в связи с присоединением Казахстана к России. Именно поэтому типичное для просветительства вообще отражение потребностей буржуазного обновления социально-политического строя в казахском Просвещении выразилось в своеобразной форме призыва к прочному союзу Казахстана с Россией и восприятию ее

прогрессивной культуры казахским обществом. Казахские просветители подготавливали почву для проникновения европейской и, в особенности, русской цивилизации в казахскую народную среду, а их борьба против невежества и за утверждение справедливости преследовала несколько иные цели и привела к несколько иным результатам, чем борьба просветителей на Западе.

Важной особенностью казахского просветительства выступает социальная направленность воззрений казахских мыслителей, а также ориентированность на проблему человеческой экзистенции и духовный поиск смысложизненных оснований бытия человека. Красной нитью через все произведения казахских мыслителей проходит идея служения и просвещения своего народа. Казахские просветители пытались раскрыть уникальный образ мира. Они были глубоко убеждены, что без духовного роста человека любая деятельность в этом мире теряет свой смысл.

Философия казахского Просвещения была насыщена глубокими размышлениями об общенациональных ценностях и нравственной ответственности. Для казахских просветителей понятие духовности стало особым объяснительным принципом, ориентируясь и опираясь на который, они рассуждали о глубинных смыслах бытия, о своеобразной мере определения подлинно человеческого в самом человеке, о цели человеческого существования.

Как и русские просветители, казахские мыслители пропагандировали нового человека – активного, просвещенного, соответствующего новым становящимся общественным отношениям. Развитие товарно-денежных отношений, оседлость, распространение светских знаний, которые принесли с собой русские переселенцы в результате присоединения Казахстана к России, требовало серьезного пересмотра мировоззренческих ориентиров, установок и образа жизни казахского народа. Казахам нужно было приспособиться к этим новым условиям, а мысль о необходимости изменить образ жизни и покончить со старым образом мышления пронизывает всю казахскую просветительскую и демократическую мысль.

Идеалы казахских мыслителей периода Просвещения по проблемам будущего общественного устройства заметно не совпадали с представителями западных просветителей. Если просветители Запада, вопреки своим убеждениям, объективно идеализировали буржуазный строй, как отвечающий интересам своего общества, то казахские просветители боролись за установление демократических порядков, основанных на знаниях, просвещении всего общества, обеспечивающих полную свободу и справедливость, а также участие всех в политической жизни своей страны.

Казахских просветителей от западных отличала острая критика ими самого феномена угнетения. В этом отношении просветители Казахстана внесли большой вклад в развитие мировой просветительской мысли.

Анализируя духовные смыслы мировоззренческих представлений казахских просветителей, следует отметить, что философские идеи мыслителей казахской степи, раздвигая границы своего времени, стали значимыми и ценными в условиях обретения новых мировоззренческих ориентиров и перспектив духовного развития с позиций идеологии «Мәңгілік ел», ярко выраженный в послании Президента Республики Казахстан «Нұрлы жол – Путь в будущее».

Рассматривая специфические особенности казахского просветительства, необходимо помнить о взаимовлиянии, взаимообогащении и взаимодополнении других сфер общественной жизни социума, где с обретением Казахстаном независимости усилилась необходимость осмысления философской культуры казахского народа как культуры, диалогизирующей с общемировым контекстом. Понимание духовных основ существования казахов, их самобытности и специфики предполагает переосмысление философского наследия казахского Просвещения, чья философия проникнута ощущением полноты бытия и поисками смысла и назначения человека в этом мире.

Известно, что философия приобретает национальный характер не в ответах, так как научный ответ для всех народов и языков – один, а в самой постановке вопросов, в подборе этих вопросов. Специфика казахской просветительской философии заключается в ее этической окрашенности и эстетической насыщенности, что делает философию казахского Просвещения этичной и эстетичной по самой своей сути.

Мы полагаем, что казахскую просветительскую философию, где всегда доминировала этическая мысль, методологически верно было бы рассматривать как некую целостность, как взаимосвязанные между собой этические феномены, у которых в ходе эволюции в новом историческом контексте появляются новые грани и акценты. Примечательно, что такое осмысление и видение казахской философии Просвещения, по ходу развития которой уходили отжившие понятия, но появлялись новые идеи, обогащенные новым содержанием, включает в себя и духовную эволюцию конкретных мыслителей, в философских взглядах которых имеются более ранние и более поздние периоды, зачастую существенно различающиеся между собой.

Возрождение подлинного интереса к собственным философским истокам и, в частности, к философии казахского Просвещения укрепляет национальное самосознание и единство казахского народа, выступающие государствообразующими ценностями.

***Казахская просветительская философия как этап
в духовном развитии казахского народа***

Если понимать философию в ее исконном смысле, а именно как любовь к мудрости, самопознанию и постижению жизни, выраженную во всеобщих мыслительных формах, а не только как особый род рационально-логического знания, то казахских просветителей, чье духовное наследие являет собой квинтэссенцию казахской философии, с полным правом можно назвать мыслителями, поднявшими казахскую философскую мысль на прежде небывалую высоту. Идея служения, идея приоритета национального и народного над личным лейтмотивом проходит сквозь все философское творчество представителей казахского просветительства.

Пульс и ритм казахской просветительской мысли определяется одним коренным вопросом – это истоки жизни народа, судьбы народа, возможности его приобщения к общечеловеческим ценностям и прогрессу. На протяжении всей своей жизни казахские просветители беззаветно и самоотверженно боролись за торжество идеалов разума и гуманизма. В творческом наследии представителей казахского Просвещения обнаруживается гуманистическая концепция, рационалистическая оценка смысла человеческого бытия и утверждение права человека на полноценную и счастливую жизнь на земле.

При анализе взглядов казахских просветителей на культуру как целостный социальный феномен становится очевидным, что проблемы культуры являются «сквозными, интегрирующими, обеспечивающими внутреннее единство всего их чрезвычайно многопланового наследия» [Джандильдин, Сатыбекова 1988, с. 113]. Чаще всего «культура» выступает как синоним «образованности», «просвещенности». «Культура» понимается также как степень воспитанности, нравственного состояния, гуманности человека и общества. Обобщая все вышеуказанные значения, можно сказать, что у казахских просветителей под «культурой» понимается результат деятельности человека (духовной или материальной, или той и другой в совокупности), весь созданный им мир, отличный от природного и божественного. Они высказывали также глубокую мысль о гуманистической сущности культуры как воплощении творческих сил человека.

Продуктивным методом исследования просветительской мысли казахов выступает принцип единства исторического и логического, без которого невозможно раскрыть специфику и культурные контексты казахского Просвещения. Суть принципа единства исторического и логического состоит в том, что действительную историю некоторой конкретности представляют не все события, хронологически предшествующие ей, а только

те из них, которые предшествуют данной конкретности по существу, «по природе». Речь идет о том, что логическое воспроизведение действительности отражает реальную историческую последовательность тех фаз, которые проходит изучаемый действительный процесс, т.е. действительность рассматривается как развивающаяся во времени.

Необходим, на наш взгляд, проблемно-исторический анализ казахской просветительской мысли, т. е. выявление только основных вех в ее развитии, ставших сущностно-значимыми и важными в процессе становления духовной культуры казахского народа. Применение данного принципа в изучении казахского просветительства помогает определить узловые этапы в его формировании и обозначить логико-исторический путь его становления. Принцип единства исторического и логического позволяет рассматривать каждое исследуемое явление именно в той точке, где оно достигает наиболее зрелой стадии своего развития и где легче выявить и показать сущность данного явления.

В настоящее время необходимо актуализировать этико-аксиологическое содержание философии казахского Просвещения, которое особенно важно для современного и независимого Казахстана не только с точки зрения культурного наследия, но и с позиции осуществления преемственности ценностных установок. Мы должны предпринять попытку герменевтического анализа творчества казахских просветителей, выявления философского смысла и этико-аксиологической составляющей их наследия, определяющего мировоззренческие ориентации и духовные устремления казахов.

Известно, что поэзия у казахов – это особый тип самого философствования, насыщенного серьезными раздумьями о духовном существовании народа. Казахское поэтическое философствование – это сплав ума и сердца, суфийского мистицизма и рационально-логизированного знания, философской публицистики и лирики, это внутренне единое знание рождается в «дочувствовании» логических смыслов на пересечении двух истин – поэтической и философской, которые объединяются в некую ценностную установку, определяющую свободный и ответственный творческий выбор личности. При этом именно нравственная ответственность всегда в первую очередь определяла характер и цель казахской философии Просвещения.

Казахское Просвещение было тесно связано с общественной практикой. Критика существующих социально-политических порядков, защита интересов народа – именно эти вопросы занимали центральное место в творчестве казахских просветителей. Казахское просветительство, оптимизм которого был исторически обусловлен тем, что оно выражало умонастроение зарождающейся буржуазии, способствовало развитию нацио-

нального самосознания народа, возрождало в нем стремление к свободе, активно помогало его духовному росту. Уверенность в мощи человеческого разума, в его безграничных возможностях, в прогрессе наук, создающем условия для экономического и социального благоденствия, – вот пафос эпохи Просвещения, в полной мере свойственный казахской просветительской мысли.

Гуманистическое звучание и высшая ценность казахской философии Просвещения заключаются в том, что она искала пути обновления человека, старалась принести ему добро, усовершенствовать человека, в силу и возможности которого она верила. Казахские просветители призывали уважать человека не по его происхождению, не по занимаемому им в обществе положению, не по знатности и богатству, а по тому, что несет человек людям, каков его духовный мир. «Качества духовные, – утверждал один из самых ярких казахских мыслителей и просветителей Абай [1970, с.17], – вот что главное в человеческой жизни. Живая душа и отзывчивое сердце должны вести человека, тогда и труд его осмыслен, и достаток уместен». Нравственные требования представителей философии казахского Просвещения, обращенные к каждому человеку, сохранили свою актуальность по сей день.

Анализ творческого наследия казахских просветителей показывает, что многие вопросы были поставлены этими мыслителями исключительно глубоко, а высказанные ими идеи могут вполне быть оценены только сегодня. По существу, они опередили свое время, потому что сейчас решаются те проблемы, над которыми они бились много лет назад. Представители казахского Просвещения в своих произведениях умели возводить единичный факт человеческого существования до ступени философского обобщения о жизни в целом.

Казахские просветители были убеждены в том, что современный им казах и казахское общество далеки от просветительского идеала, а их существование трудно назвать достойным человека. По существу, казахское Просвещение сыграло ту же роль, что и европейское Просвещение в борьбе со средневековым мировоззрением. Казахская просветительская мысль разоблачала старые, закостеневшие взгляды на мир, место человека в традиционном обществе, традиционный образ жизни казахов и пропагандировала нового человека – активного и просвещенного. Казахское просветительство боролось со старыми и отжившими свой век взглядами на мир и человека, которые в новых экономических и политических условиях препятствовали развитию человека и общества.

Размышления о свободе, роли просвещения, труда в развитии человека, проблемы нравственности занимали умы представителей казахского

Просвещения. Интереснейшее суждение об этой проблеме в духовном наследии Абая высказывает Ж.М. Абдильдин [1995, с. 90]: «Абай... ввел в казахское общество новое понимание категории труда. Разумеется, казахи понимали и имели представление о труде и до Абая. Однако в их представлении труд являлся обычной формой деятельности наряду с такими формами, как есть, пить и т. д. В их традиционной культуре, когда речь шла о труде, больше подчеркивалась отрицательная его сторона. Он рассматривался как то, что отнимает покой, радость и счастье человека. В отличие от такого представления, Абай открыл и внедрил в казахское сознание принципиально новую трактовку труда. Согласно философу, труд – не просто функция, а фундаментальный принцип человеческого бытия. Поэтому имеет громадное значение в развитии общества, в формировании личности». Как и европейские философы-просветители, казахские мыслители выдвигали идеи о необходимости утверждения новых представлений о человеке, его роли в обществе, о человеческих ценностях и нравственном выборе. Концепции человека казахских просветителей, их понимание целей и идеалов личности отражали социальные требования казахской действительности того времени.

Для представителей казахского Просвещения знание есть самоцель, а не средство для достижения каких-либо благ, оно – фундаментальная основа развития человека. Знания, считали казахские просветители, просвещают душу человека, обогащают его духовную культуру. «Знание – сила», «знание – власть», но власть над самим собой, когда твои усилия становятся нравственными усилиями в преобразовании самого себя, – это то, к чему стремились все представители философии казахского Просвещения. В представлении казахских просветителей превосходство нравственности, знания, чистого труда над богатством и властью состоят в том, что, если власть и богатство – ограниченные, временные, не вечные ценности человеческой жизни, то знания, труд, любовь, милосердие – вечные ценности, возвышающие человека.

Философия образования казахских просветителей как важная духовная составляющая национальной идеи «Мәңгілік Ел»

Идеи, выдвинутые казахскими просветителями, не только не остались в породившем их времени, а многие из этих идей очень современны, востребованны и могут плодотворно взаимодействовать с теми подходами, которые сложились сегодня в мировой философии. Казахская просветительская мысль всегда была не безразлична к происходящим в мире явлениям, осмысливая их под углом этического и эстетического восприятия, что по-

зволяло более глубоко взглянуть на проблемы и предложить свои пути развития и варианты лучшего мира для всех людей, живущих на Земле.

Интерпретация творчества казахских просветителей сегодня – задача непростая, поскольку стереотипы, и поныне существующие в отечественном историко-философском дискурсе, все еще продолжают оказывать влияние на герменевтику нашего времени. Однако, значимость их творческого наследия в условиях современных образовательных реформ, приобретает колоссальное значение. Во-первых, потому что философия образования казахских просветителей содержала в себе национальную концепцию Просвещения, поскольку ставился вопрос и о национальной идентичности, и о том, как сбалансировать национальные и всеобщие интересы в теории и практике образовательного дискурса. Возможно ли было сохранение национальной традиции в образовательном тотализирующем дискурсе той современности, когда жили и творили казахские просветители? Сами они стремились к осуществлению такой сбалансированной образовательной концепции, в которой национально-традиционный контент придает самому образовательному процессу нравственное величие и понимание человеком образования как становление и осуществление своей человеческой самости.

Во-вторых, своевременность их концепции заключается в том, что образовательная парадигма должна включать в себя воспитательное содержание. За последние десятилетия уже нашего времени образовательный процесс, который совершился и совершается, утратил этот наиболее важный компонент в структуре образования – воспитание. Теперь уже в высших учебных заведениях процесс воспитания заменен очень самостоятельным самовоспитанием, и это неправильно, поскольку утрачивается глубинный пласт общения преподавателя и студента как личности и личности.

Казахские просветители придавали огромное значение процессу воспитания, поскольку они понимали институт Учителя как институт доверия к Ученику, где осуществляется глубоко личностная коммуникация.

Казахское Просвещение содержало в себе восточную интенциональность, настроенную на хранение и «держание» в себе своего собственного истока. Избежав крайностей универсализма и индивидуализма, казахские мыслители создали уникальную модель просветительства как открытой образовательной концепции, интегрирующейся в мировое образовательное пространство. Удивительно, что современность их идей была востребована всего лишь частично, но и не удивительно, поскольку содержащаяся в них идея индивидуального, личностного образования была не совсем приемлема, так как нужно было формировать не совершенного человека,

не совершенную личность, а совершенное общество, ради которого всегда приносился в жертву человек.

Примечательно, что национальные концепции образования сегодня во многих странах представляются весьма действенным фактором, регулирующим баланс универсального и индивидуального подходов в образовательном процессе. Так, например, в «Концепции развития образования в Республике Казахстан» обращено внимание на необходимость индивидуального подхода в образовании, поскольку он способствует раскрытию личностного фактора. Национальный контент в образовательной парадигме заключается во включенности национальной духовной традиции в современный интеграционный образовательный процесс.

Когда мы говорим о национальном компоненте в образовательной концепции какого-либо государства, то речь идет, скорее, о философии образования в структуре этого многогранного гуманитарного проекта. Философия же образования зиждется на национальном философствовании над предметом образования. Восточный или западный дискурсы в этом процессе не могут заменить друг друга, они выступают в едином диалогичном пространстве. Именно в таком ракурсе рассматривали процесс образования казахские просветители. Если вести разговор о том, что те или иные национальные концепции образования четко сохраняют свою национальную компоненту, то, возможно, это не совсем так. Но стремление к такому сохранению – дело весьма благодарное, поскольку речь идет о сохранении национальной духовности и о возвращении ее наличному образовательному бытию человека. В восточном образовательном дискурсе существует толерантный диалогический потенциал, посредством которого осуществляется духовно-практическая преемственность с традициями. Такая парадигма образования способствует трансляции культурного наследия, а значит, способствует развитию интеллектуального потенциала нации.

В Послании Президента РК – Лидера нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050», выступающей ярким маяком на пути состоявшегося государства, правильно поднимаются вопросы духовного возрождения страны и нового казахстанского патриотизма. Импонирует также мысль о том, что «мы сделали ценности единства и согласия фундаментом общества, основой нашей особой казахстанской толерантности» [Назарбаев 2013, с. 89]. Высокий духовно-нравственный смысл, заключенный в новой долгосрочной стратегии успеха, выражается в том, что в ней национальная культура и традиции во всем их многообразии и величии осмысливаются с точки зрения человека, через призму его интересов и целей, его развития и утверждения как Человека разумного и гуманного, через призму гуманизма.

В этой связи хотелось бы отметить, что казахская просветительская мысль всегда стремилась определить пути установления лояльных, неагрессивных, доброжелательных отношений между различными людьми, социальными слоями и государствами. Казахская философия Просвещения, где именно этика является ядром, на протяжении всей своей истории выдвигала идеи толерантности и духовного согласия, которые в настоящее время приобрели глобальный характер и стали основополагающими темами современности.

Возрождение подлинного интереса к собственным философским истокам укрепляет национальное самосознание и единство народа. Идея казахских просветителей о том, что нация должна мобилизоваться, консолидироваться и развивать свои внутренние механизмы самодостаточности, конкурентоспособности и народной мощи, глубоко созвучна идее «Мэнгілік Ел», ставшей в настоящее время национальной идеей современного казахстанского общества.

С обретением Казахстаном государственной независимости значительно расширились горизонты и диапазон философских исследований. Направления философских поисков стали более разнообразными и многовекторными, появилась возможность разрабатывать казахскую философию посредством рефлексии над национальной мыслительной традицией. Каждая эпоха предлагает свой ответ на «вечные вопросы» бытия, но нет «вечных ответов» на них. Казахская просветительская философия хранит этот интеллектуальный духовный опыт, но не как музейную реликвию, а как основу сегодняшней мысли, как такое прошлое, без которого нельзя глубоко и основательно осмыслить настоящее и извлечь уроки на будущее.

Библиография

Абай, 1970. 'Слова назидания'. Алма-Ата, Жазушы, Пер. с каз. С. Санбаева, 128 с.

Абдильдин, Ж. 1995. 'Абай как великий мыслитель и гуманист' Абай. *Наследники. На перепутье...* Алматы, Агентство «Аль-Халел», сс. 88–95.

Джандильдин, Н. & Сатыбекова С. 1988. 'Концепция культуры в мировоззрении Чокана Валиханова', *Чокан Валиханов и современность. Сборник материалов Всесоюзной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Ч.Ч. Валиханова.* Алма-Ата, Наука, сс. 153–159.

Назарбаев, Н. 2013. 'Послание Президента Республики Казахстан – «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства», *Материалы мероприятий, посвященных обсуждению Послания Главы государства.* Алматы, КИСИ при Президенте РК, 103 с.

Орынбеков, М. 2001. 'Духовные основы консолидации казахов'. Алматы, ИД «Аркаим», 252 с.

Shapauov, A. 2014. 'Evolution of Islamic bonds, Turkic-Kazakh cultural heritage (artistic-language and methodological features of Zhusip Balasaguni and Mashhur-Zhusip)', *Life Science Journal*, vol. 11, issue 6 SPEC, pp. 300–306.

References

Abaj, 1970. 'Slova nazidaniya' [Reflections]. Alma-Ata, Zhazushy, Per. s kaz. S. Sanbaeva, 128 p.

Abdil'din. Zh. 1995. 'Abaj kak velikij myslitel' i gumanist' [Abai as a Great Thinker and Humanist] *Abaj. Nasledniki. Na pereput'e...* Almaty, Agentstvo «Al'-Halel», pp. 88–95.

Dzhandil'din. N. & Satybekova. S. 1988. 'Konceptiya kul'tury v mirovozzrenii Chokana Valihanova' [Conception of Culture in the Worldview of Chokan Valihanov] *Chokan Valihanov i sovremennost'*. *Sbornik materialov Vsesojuznoj nauchnoj konferencii, posvjashhennoj 150-letiju so dnja rozhdenija Ch.Ch. Valihanova*. Alma-Ata, Nauka, pp. 153–159.

Nazarbaev, N. 2013 'Poslanie Prezidenta Respubliki Kazahstan – «Strategija «Kazahstan-2050»: novyj politicheskij kurs sostojavshegosja gosudarstva»' [Message of President of Republic of Kazakhstan «Strategy» Kazakhstan-2050: New Political Course of Prosperous State], *Materialy meroprijatij, posvjashhennyh obsuzhdeniju Poslanija Glavy gosudarstva*. Almaty, KISI pri Prezidente RK, 103 p.

Orynbekov, M. 2001. 'Duhovnye osnovy konsolidacii kazahov' [Spiritual Bases of Consolidation of Kazakhnation]. Almaty, ID «Arkaim», 252 s.

Shapauov, A. 2014 'Evolution of Islamic bonds, Turkic-Kazakh cultural heritage (artistic-language and methodological features of Zhusip Balasaguni and Mashhur-Zhusip)', *Life Science Journal*, vol. 11, issue 6 SPEC, pp. 300–306.

FATES OF LANGUAGES OF PEOPLES DEPORTED TO KAZAKHSTAN*

Abstract. At first glance some languages of peoples deported to Kazakhstan seem to be thriving—especially Korean and German. However, the forms of these languages widely known in Kazakhstan today are quite different from those spoken by deported populations. Despite RK efforts to support languages of deported peoples, most seem likely to decline in coming decades. Problems of these languages in some respects resemble problems of languages of Native Americans (Indians) in the US. A major difference, though, is the dominance of English in the US; in the RK the state language is rather weak.

Keywords: language, Kazakhstan, deported peoples, native Americans

I would like to address some questions related to the languages of the peoples who were deported from distant parts of the Soviet Union who to Kazakhstan in the late 1930s and early 1940s. Obviously, each of the deported groups had its own language. As is usually the case, it appears in each case a unique language was a key component of identity. Although many of the descendants of these deported groups have left Kazakhstan, departing for their «historical homelands», many other descendants live as citizens of independent Kazakhstan. What kind of future can these languages have in independent Kazakhstan?

Although Kazakhstan is often described as a country with a population consisting of over 100 ethnic groups, two groups account for the overwhelming share of the people, Kazakhs and Russians. Other ethnic groups combined account for only about 13 percent of Kazakhstan's inhabitants. In turn, the descendants of the deported groups account for only a small share of this 13 percent. Germans are by far the largest remaining population of a deported ethnic group in Kazakhstan, but even they number under 200,000, i.e., just over 1 percent of the total. Koreans, the second largest group of descendants of a deported group, number around 100,000, just six-tenths of one percent of the total. And beyond that the remaining deported diasporas number in the tens of thousands of souls or even less. So all com-

* This essay was originally prepared for the Fifth International Forum – «Memory for the Future» dedicated to the Day of Remembrance of the Victims of Political Repression, 28-31 May 2015, Uralsk Kazakhstan.

bined, descendants of peoples deported to Kazakhstan total something in the range of two to three percent of Kazakhstan's total population.

Although in the late 1920s and early 1930s the Soviet regime paid serious attention to development of non-Russian languages, by the time of the mass deportations this policy had ceased. Even in the cases of the Union republics of Central Asia, from the mid-1930s onward, the titular republic languages were relegated to secondary importance. The languages of the deported peoples fared much worse, since they were not used even for primary education. Even with the Soviet government's partial rehabilitation of the deported peoples in the Khrushchev and Brezhnev years, the native languages of the deported peoples did not receive any state support.

Since independence, Kazakhstan's leadership has carefully balanced the roles of Kazakhstan as the historical homeland of the Kazakh people and the modern homeland of all of its inhabitants. Obviously, this also includes surviving members of the deported peoples and their descendants who live here. Although Kazakhstan's language policy has overwhelmingly been concerned with the Russian and Kazakh languages, and most recently English, the 1997 Law on Languages guarantees protection of other languages spoken in the country and people's right to use them.

Unfortunately, the census data on language of both the Soviet era and independent Kazakhstan give us a very imprecise picture of the status of language knowledge or use. In censuses, individuals who claim a particular ethnic affiliation tend to identify that language as «native» even if they have little or no knowledge of it. Thus, for example, I have frequently encountered situations in Kazakhstan when I speak to Kazakhs and receive this response in Russian «Извините, но я своего родного языка не знаю». For this reason I think we must treat census data on language with extreme care. Thus, say, a Kazakhstani Korean's response that his native language is Korean actually tells us little about language repertoire or use.

In any case, at first glance it seems that a few languages of deported peoples in Kazakhstan are faring well. These are the languages of the peoples who in some form have «homelands» beyond the former Soviet Union. These include the two most populous deported minorities, the Germans and the Koreans, as well as the Poles and the Greeks. On a global scale, German, Korean, Polish, Greek languages all look secure.

If we look a bit more carefully at these «success stories», though, we see a rather complex and less optimistic picture. The language of most of the ancestors of today's Koreans was Kore Mar. Kore Mar is quite distinct from the standard language of today's South Korea. It is, of course, the language of Seoul that people in Kazakhstan might learn today. The answer to the question of

whether Kore Mar is merely a dialect or rather a distinct language is a subjective one. What is the difference between a language and a dialect? There are no scientific criteria to determine this. Some linguists say that a language is a dialect with its own flag or an army. This answer is only half in jest, since the distinction is in many ways political. In any case, though, it appears that the particular language or dialect of the Koreans who were deported to Kazakhstan is not thriving, and, even though Koreans are not migrating from Kazakhstan to Korea or the Russian Far East, they are not speaking in a way that would be recognized by their grandparents as «their own» language. The Korean language is alive and well on the Korean peninsula, and many Kazakhstani Koreans are learning it. But Kore Mar seems fated to disappear over the next generations.

Like the deported Koreans, Germans came to Kazakhstan with a dialect that differed from the standard in Germany. The Germans deported to Kazakhstan were already centuries removed from what we might call their homeland in central Europe. It is again an open question whether they had their own language or just a particular dialect. Nevertheless, as with the Koreans, many of their descendants studied the standard of their distant «linguistic homeland», but not the language of their grandparents. Unlike the Koreans, however, most Germans have abandoned Kazakhstan. Many, especially in the early years of Kazakhstan's independence, went to Germany; however, large numbers also have gone to Russia. In any case, the German language is alive and well in Germany, and many Germans remaining in Kazakhstan, like many non-Germans, have studied the standard German language. Furthermore, some Swabian dialects-similar to the German of those spoken by German deportees-continue to thrive in parts of Germany. However, the particular form used by the Germans deported to Kazakhstan will likely fade away in this country in coming years.

The situation of the Poles deported to Kazakhstan in 1940 is somewhat analogous to the Korean and German cases. I do not know, however, to what extent the language of the deported Poles differed from standard Polish inside Poland, nor to what extent these dialects survive; however, it is clear that Polish is a thriving language inside Poland. However, to the extent that the form of Polish language spoken by deportees to Kazakhstan differed from standard Polish, it does not seem likely to persist over the long term in the RK.

As for the «Greeks», the people deported to Kazakhstan were mostly from Krasnodar, Crimea, and Georgia. Their Pontic Greek language or dialect was certainly very distinct from the standard of Greece. Of course the Greek language today is supported in the independent European country of Greece, but I assume that the particular form of Greek spoken by those deported is fading in Kazakhstan. To the best of my knowledge, none of the governments--not

of Greece, Poland, Germany, nor Korea--is involved in efforts to maintain the particular dialects of the deported populations.

One might include the Jews among the peoples deported to Kazakhstan with a distant homeland. However, I have chosen not to include them here, since Jews in Kazakhstan have by and large never known the language of Israel, Modern Hebrew. Furthermore, most Jews in Kazakhstan arrived in fashion other than deportation, and a large share of those who arrived were native Russian speakers, in some cases with a knowledge of Yiddish. In any case, Yiddish today is disappearing in Kazakhstan, in part because most of Kazakhstan's Jews have left the country and those remaining never knew Yiddish or have undergone language shift to Russian.

Finally, the Kurds should be mentioned with regard to deported peoples with homelands beyond the USSR. Of course there is no independent Kurdistan, but Kurds currently have a substantial degree of autonomy in Iraq and even in Turkey the Kurdish language has gained considerable recognition in recent years. Available evidence suggests that Kurdish continues to maintain its presence within Kazakhstan. The reasons are not entirely clear, but likely involve the geographical concentration in rural areas of South Kazakhstan Oblast. Presumably the language is a northern Kurdish dialect, but I have no information on how close it is to the standard, say, in Turkey, or to the form of Kurdish that was used in Armenia and Azerbaijan from which the ancestors of today's RK Kurds were deported.

Among peoples deported to Kazakhstan, three of them had Union republics with the same name and became independent upon the collapse of the Soviet Union in 1991. These are Belorussians, Armenians, and Azerbaijanis. Like German, Korean, and Polish, all three of these languages have a base in the independent country where they are spoken. However, it appears that the vast majority of Belorussians, Armenians, and Azerbaijanis in independent Kazakhstan are not deportees or their descendants. Armenian and Azerbaijani, of course, are the main languages used by the vast majority of these countries' populations. Belarussian has a less secure status in its «home country» than Armenian and Azerbaijani; it seems likely that the Belarussian language's fate in Kazakhstan is not bright, since there is wide linguistic assimilation to Russian. Armenian and (especially) Azerbaijani may be more successful.

The remaining peoples deported to Kazakhstan have no independent country that supports their traditional language. Their «historical homelands» are in Russia (Balkars, Chechen, Ingush, Karachai, Kalmyk), under dispute (Crimean Tatars), or in other post-Soviet states (Gagauz and Meskhetians [Ahiska Turks]). If Meskhetian Turkish is considered only a dialect of Anatolian Turkish, then it is fairly widely known in Kazakhstan, not to mention in Turkey and

elsewhere. If it is a separate language – a matter that is disputed by linguists – then it seems likely to fade away. As for all the other languages of deported peoples of current autonomies in Russia and Moldova, even in the traditional homelands they are rarely if at all used as languages of instruction in primary schools; publications in these languages are few and issued in limited editions. Thus, it is unlikely that the «historic homelands» of these groups will be able to support their fellow-ethnics in Kazakhstan. The problems these languages face in Kazakhstan is framed by the relatively small size of their diasporas. Chechens and Ingush number about 32,000 and 17,000, respectively. The others range from 1,000 to 3,000 or even less.

In this context, the work of the regional assemblies of the peoples (малые ассамблеи народов) in Kazakhstan can play an important role in support of the languages of the deported peoples. Technology can and should be employed for these purposes, especially when the populations are widely dispersed. The languages of those groups with independent homelands are in an especially favorable position, though as noted above, the forms of the supported languages may differ from that of what was used by ancestors deported by Stalin.

The picture with the languages of most of the peoples deported to Kazakhstan is reminiscent of the sad situation of the languages of the indigenous population of the United States, the native Americans or Indians. Today many of these languages are endangered, disappearing, or extinct. Some of these populations are concentrated in homelands, but many are also dispersed. Their peoples have no sponsors in their own independent countries, and they share a tragic history at the hand of the Federal and state governments in the United States. It is a noble cause to try to preserve their languages. However, just as in the case of Kazakhstan's deported peoples, this will ultimately depend on the decisions of the communities of speakers of today's and tomorrow's generations. Of course the government of Kazakhstan is not responsible for the deportation of these peoples to the territory of the former Kazakh SSR. Therefore it cannot be responsible for maintaining the languages of all peoples who came here during Soviet times. The help from the regional assemblies of the peoples can play an important role. Unlike in the United States, however, the state language in the US is in a dominant position. (To be precise, there is no «state language» in the US, but in any case English is known by the vast majority of citizens and is used in most public domains.) The picture in Kazakhstan is quite different. Therefore, as the state protects the languages of deported and other groups who now live in this country, it is critical to take effective measures – more effective than have been undertaken to date – to promote the knowledge and use this country's state language, Kazakh.

Библиография

Hinton, L. & Hale, K. *The Green Book of Language Revitalization in Practice*. San Diego: Academic Press, 2001.

Native Languages of the Americas: Preserving and promoting American Indian languages: Preserving and promoting American Indian languages (website <http://www.native-languages.org/index.htm#links>, accessed 1 November 2015).

Nekrich, Aleksandr M. *The Punished Peoples*. New York: Norton, 1978.

Депортация народов в Казахстан в 1930-1950 гг: общность истории. (Серия «Устная история»). Астана, 2013.

Депортированные в Казахстан народы: время и судьбы. Алматы, Арыс, 1998, 410 с.

Политические репрессии в Казахстане в 1937–1938 гг. *Сборник документов*. Алматы, Казахстан, 1998.

References

Hinton, L. & Hale, K. *The Green Book of Language Revitalization in Practice*. San Diego: Academic Press, 2001.

Native Languages of the Americas: Preserving and promoting American Indian languages: Preserving and promoting American Indian languages (website <http://www.native-languages.org/index.htm#links>, accessed 1 November 2015).

Nekrich, Aleksandr M. *The Punished Peoples*. New York: Norton, 1978.

Deportacija narodov v Kazahstan v 1930–1950 gg: obshhnost' istorii. (Serija «Ustnaja istorija») Astana, 2013.

Deportirovannye v Kazahstan narody: vremja i sud'by. Almaty, Arys, 1998, 410 s.

Politicheskie repressii v Kazahstane v 1937-1938 gg. *Sbornik dokumentov*. Almaty, Kazahstan, 1998.

Henry E. Hale (USA)

EXPLAINING SUPPORT FOR ECONOMIC INTEGRATION IN CENTRAL ASIA

Abstract. What draws states together in integration projects and what pulls them apart? This question is relevant across Eurasia, from the European Union to the Eurasian Economic Union. Existing theories highlight economic, security, and identity considerations, but tend to overlook one of the most basic: status-quo inertia that results from perceptions of relative risk. This is illustrated through a study of Central Asian countries' shifting attitudes to Russia-led economic integration projects, particularly in the crucial period when their independence was first being established.

Key words: international integration, CIS, Central Asia, Russia, monetary policy, nationalism.

What draws states together in integration projects and what pulls them apart? This question is important across the Eurasian continent. In Europe, large populations in countries like Ukraine and Macedonia demand to join the European Union at the same time that many in Great Britain and Greece want their countries to get out. Similarly, in Eurasia, countries that once sought to leave the USSR (such as Armenia) have joined Russia-led projects such as the Eurasian Economic Union (EEU), and populations within Eurasian countries today (including in Kazakhstan) are divided on whether this is good for their countries. To explain why a given nation might support or oppose international integration at a given point in time, existing theories concentrate on factors like economics, security considerations, national identity, popular mobilization, and political opportunism [Abdelal 2001; Haas 1958; Hechter 2000; Moravcsik 1998; Roeder 2007; Suny 1993; Wendt 1994]. These theories, however, arguably overlook one of the most fundamental influences on whether a nation is likely to support integration with other nations: Whether or not this nation is making the decision *from within* a preexisting union state or from a position *as an already-independent* state. That is, a nation* is more likely to support integration when it is already integrated into a union state but more likely to support separation when it is already politically independent—even if nothing else has changed. This helps explain why instances of both successful secession and successful international integration are historically so rare worldwide except through state collapse or conquest.

* Defined following Gellner (1983) and Hechter (2000) as a territorially concentrated ethnic group.

This raises an important question as to why this is the case. Some posit that this is true because state independence creates stronger national identities and a tradition of statehood that then generates self-sustaining support for continued independence [e.g., Muiznieks 1993, 182–205]. The present article, however, argues that nationalism is not the primary mechanism and that the key factor is a calculation of risk. Changing any status quo institutional arrangement is risky [North 1990], and this is no less the case for questions of integration and independence than for any other issue. This creates an inertia favoring the status quo. One implication is that the very same nations might support integration at one moment but, faced suddenly with a new status quo, oppose it the next moment because what had previously been the risky strategy has now become the conservative strategy. In Europe, this helps explain why Greece has continued to stay in the EU despite massive economic upheavals and why Belarus, Russia, and Kazakhstan have still not managed to achieve significant state integration even though many of their leaders opposed the dissolution of the USSR and have long advocated reintegration in principle.

To test this argument, one would ideally be able to observe the same nation both as a member of a preexisting union state and as an independent state; one could then compare the position on integration prior to and after independence to see whether anything has changed. If this state becomes less willing to make sacrifices for the sake of integration after becoming independent, and if this change in willingness does not result from the sudden appearance of a national consciousness that did not exist previously, then we would gain confidence that the change in attitudes toward integration with other states is due to changing risk perceptions rather than an upsurge of nationalism. The cases of Central Asia provide us with precisely such a test, having been part of a Russia-led union of nations prior to 1991 but independent afterward. Moreover, these countries generally did not seek to destroy the USSR but sought to preserve it in a more democratic and fairer form, so we cannot interpret any post-independence distancing from Russia as the natural result of pre-independence separatism*. This article trains careful attention on the transition of Central Asian countries to independence, tracing how their attitudes toward integration with Russia shifted as the final institutions linking the Soviet space disintegrated, one of the most important being the Ruble Zone. The shift in attitude toward integration that took place at that time laid the foundations for the reluctance that countries like Kazakhstan and Uzbekistan display today toward integration with Russia; they support integration in principle (as with the Eurasian Economic Union) but are reluctant to sacrifice much for the sake of achieving it, not wanting to risk their political independence.

* For details on these countries' relationships with the USSR, see Hale 2008 and Hale 2009.

Central Asian Support for Integration with Russia as the USSR Collapsed

With the union having broken apart and the Soviet government having disappeared in 1991, newly independent Russia's leadership followed through on its earlier promise to conduct radical economic reform on its own. Other republics' leaders protested that this would have major negative repercussions for their economies and wanted to coordinate economic reform through the newly created Commonwealth of Independent States (CIS) that included most former Soviet republics. Russian President Boris Yeltsin, however, contended that any attempt to coordinate with other former republics (most of which displayed less marketizing zeal) would doom the reform effort to failure. Indeed, as the union was still crumbling in the fall of 1991, Yeltsin had already appointed the radical free market economist Egor Gaidar to be his acting prime minister with the mission of conducting Russia's economic reform on its own. Russia launched its reform on January 15, 1992, unilaterally liberalizing its pricing system. Since nearly all of the USSR's former member republics were still using the Russian ruble at this time, remaining in what was widely called the "Ruble Zone," and since no republic had yet had time to erect customs posts at the Russian border so as to protect its own interests, Russia's mighty economic heave effectively forced its neighbors to liberalize their prices too or have their shelves cleared instantly by eager arbitragers. This Russian move hit hard in all republics, but nowhere more so than in Central Asia, where poverty was rampant and where many people feared acutely for their very physical survival. Kazakhstan, possessing a long border with Russia, was hit particularly hard.

Indeed, fulfilling some of the worst fears of many Central Asian leaders, the Russian policies quickly contributed to a tragedy in Tashkent, Uzbekistan. As the prices of staple goods like bread leapt sharply, university students poured out onto the streets, triggering unrest and a crackdown that left at least two people dead. In an interview a week after the riots, Uzbekistan's President Islam Karimov declared:

Economic reform, price liberalization, and privatization should take place in a coordinated manner. And not like this: One president, to put it crudely, releases prices on a whim. We are not living on the other side of a fence, so we too are forced to hurry, even if your situation is different. Then you get the campus demonstrations and inflamed passions. I am basically now a hostage to decisions made in Moscow.... The main point is that the Commonwealth [of Independent States] should make decisions collectively, collegially, after careful consideration, in an atmosphere of tolerance (*Sovetskaia Rossiia*, January 23, 1992, pp. 1–2, FBIS-SOV-92-016, pp. 96–8).

These sentiments were echoed in other Central Asian countries. Despite the fact that Karimov retained even tighter political control over his subjects than did President Nursultan Nazarbaev in Kazakhstan (not to mention the leaders of Kyrgyzstan and Tajikistan), the specter of domestic unrest and instability had proven in fact to be very real. Authoritarianism thus did not immunize the Uzbek president from the need to win the support of his people. In some ways ironically, he therefore became quite responsive to popular economic demands, seeking to keep the situation from getting so bad that his people would blame the newly independent regime and feel they had nothing to lose from taking to the streets in protest. That potential rivals from among Uzbekistan's regionally based political machines could manipulate such grievances, potentially mobilizing them en masse to topple Karimov, gave him even greater grounds for concern*. Such concerns were surely even greater for leaders of the more politically open Central Asian states.

These domestic pressures drove Central Asian leaders to try desperately and consistently to avoid the economic shocks that were sure to come with any rupture in economic ties to Russia by seeking power-sharing arrangements with Russia regarding the economy. They also led them to insulate their republics against shocks that they could not prevent, having mainly in mind possible future unilateral Russian decisions since these had already proven dangerous for them. Leaders like Karimov and Nazarbaev thus initially pushed hard for a union in which the republics jointly controlled the levers of power, or at least one in which Russia did not monopolize them completely. When Russia refused, as with its "shock therapy" economic reforms, they made clear that they would not simply follow Russian policy but would attempt to conduct their own policies in a way that best mitigated the negative influences of Russian actions. For example, Karimov declared in April 1992 that each republic should conduct its own pricing policy, taking into account «demographic, cultural, and other factors» since raising the price of bread to the levels in other republics «could cause the situation to explode» in Uzbekistan [*Interfax*, April 23, 1992, pp. 8–9].

Monetary Integration with Russia in the Early Independence Period

The Ruble Zone was centrally implicated in both Russia's desire for economic reform and Central Asian states' desires for economic stability and subsidies because it posed a classic collective action problem for its member states. The basic problem was that while Russia remained the only source of cash emissions, the Soviet republics had unilaterally granted their own central banks

* On political-economic networks in Uzbekistan, see Tuncer-Kilavuz 2014.

the right to issue ruble credits to their own (often otherwise bankrupt) enterprises so as to make up for their own budgetary shortcomings. If the republics had all been able to agree to coordinate their own credit policies, there would have been no particular problem. But in this situation of mutual distrust and newfound independence, each individual republic had strong incentive to issue its own enterprises as much credit as possible – this would allow it to bring real goods in from other republics in exchange for “unreal” credits that might never be paid. This, in turn, would help ease the immediate economic crisis for its own citizens. Once all republics were doing this, of course, the result was a serious bout of inflation, rendering all republics much worse off than they would have been had they cooperated. The Ruble Zone was also unattractive to Russia for another reason: It had become one of the prime pathways for subsidizing the economies of many of the other republics. Yet being at least the nominal master of the currency area also undoubtedly provided Russia with certain political benefits, since it had a powerful lever that it could potentially wield to influence the policies of its neighbors.

The Ruble Zone was in fact quite a motley creature in 1992. One set of republics, including all of Central Asia, Armenia, and Georgia, primarily used the ruble in cash circulation, although Armenia declared on March 25, 1992, that it would introduce its own currency, the dram. A second group simultaneously circulated the ruble and their own national currencies: Azerbaijan, Belarus as of May 1992, and Moldova as of June 1992 [Drushene, Gross, and Viugin 1993, 4]*. A third set included those republics most clearly in the process of fully leaving the Ruble Zone in 1992, first introducing monies to circulate in parallel with the ruble and then outlawing the ruble: Ukraine, Lithuania, and Latvia. Estonia left the Ruble Zone completely in June 1992, introducing the Kroon. Most interstate accounting was conducted in rubles, but the non-cash ruble had different levels of purchasing power in different CIS countries [Drushene, Gross, and Viugin 1992, 4].

While few republics could fail to notice the ruble inflation and rapidly deteriorating foreign exchange rates that were occurring, Russia was particular aggrieved by this process since its delicate but radical marketization plan, launched in January 1992, depended on immediate macroeconomic stabilization in order to avert a social catastrophe. The other Ruble Zone countries were undermining these efforts by issuing massive amounts of credits to their own enterprises in an unregulated way. The leaders of the CIS states tried to cooperate and end the problem in May 1992, and Russia initially demonstrated its willingness to make some remarkable concessions. At a summit in Tashkent that month, the CIS

* Their characterization of the Ruble Zone is oversimplified and, judging from information gleaned from newspapers and other sources, sometimes inaccurate. I have added corrections where necessary.

countries agreed to harmonize fiscal and monetary policies in hopes of ending the disastrous cycle of credit emissions. In return for other countries' agreement to curb their own activities, Russia actually agreed to a system of consensus voting, as opposed to weighted voting, to adopt these coordinated policies. This would have amounted to an enormous cession of control over its own economy to the other CIS member states. This agreement collapsed before Russia even had a chance to have second thoughts, however, as virtually every state continued to pursue its inflationary policies in response to short-term pressures [D'Anieri 1999, p.113]. By mid-1992, therefore, it was clear to key Russian economic policymakers that the Ruble Zone was posing serious problems for Russia's own economic plans given the collapse of unified control over it (Deputy Head of the State Committee for Cooperation with the Countries of the CIS [GKS], Russian Federation, author's interview, April 28, 1993).

Central Asian leaders, particularly Kazakhstan and Uzbekistan, also had mixed feelings about the Ruble Zone, worrying especially about the zone's potential either to impose unwanted Russian policies on their economies or to become an agent of coercive Russian policies. Less than two weeks after the formation of the CIS and the effective demise of the USSR, Karimov declared that he in fact supported the idea of a separate Uzbek currency, but said he realized that this could not be done immediately [*Interfax*, December 19, 1991, p.81]. Kazakhstan even began minting its own currency in January 1993, though did not actually put it into circulation [*Radio Free Europe/Radio Liberty Daily Reports*, no.4, 1993]. Several reasons were given as to why a national currency might be necessary. To take reasons given in Uzbekistan, for example, Karimov declared that only a separate currency would enable Uzbekistan to be truly economically independent of other states [Karimov 1993, p.35]. Russia, lamented the Uzbek President during a March 1993 press conference, was often "unpredictable" [*Narodnoe Slovo*, March 5, 1993, no.45, p.1]. Uzbekistan's leaders also worried that Russia's policies would bring inflation to all Ruble Zone countries, and Karimov admonished in May 1993 that the Russian government had made extravagant promises to spend money so as to win the April 1993 Russian referendum on confidence in the president and his economic policies. Karimov declared these very concerns had driven Uzbekistan's parliament to begin debating a law on a national currency [Karimov 1993, pp.35-36]. Uzbek leaders also complained that Russia did not always deliver cash rubles to the republic when needed, disrupting the local economy (*Interfax*, August 31, 1992, pp.46-7). Uzbek representatives thus strongly hinted that their republic would leave the Ruble Zone unless they were given a share of control over monetary policy. Karimov, upon signing an economic and military treaty with Kyrgyzstan's president, laid out the position of the two countries for the Oc-

tober 9, 1992, meeting of CIS leaders in Bishkek: They intended to keep the ruble, but said the printing presses should not be just under Russian control. Instead, they should be under the collective control of all who had a vested interest in it [*Izvestiia*, September 30, 1992, p.2]. Kazakhstan's Nazarbaev voiced similar concerns [*Ekspress*, November 9, 1991, p.1; Nazarbaev 1992, p.5], as did his prime minister [Tereshchenko 1993, p. 2].

But economic necessity proved to be the mother of compromise, and both Uzbekistan and Kazakhstan found themselves so dependent that their leaders were willing to sign away virtually all control over their own economy. Karimov told foreign journalists in November 1993 that Uzbekistan needed to remain in the Ruble Zone so as to retain economic ties with Russia, as well as to establish closer ties with foreign partners, although he was quick to add that Uzbekistan had the gold reserves to back its own currency already [*First Channel* [Russia], September 26, 1992, p.47). Karimov also frequently cited the problems faced by other states that had left the Ruble Zone, especially the Baltic republics and Ukraine [*Interfax*, November 27, 1992, p.68). Their experience, he said, showed that any new Uzbek currency would be badly supported because of the economic decline and that it would only complicate an already difficult situation [*Nezavisimaia Gazeta*, December 10, 1992, p.3]. Uzbek officials thus said that they needed a stronger economy before they could introduce their own currency [Official in Uzbekistan's Foreign Ministry, author's interview, 1993]. A Karimov economics advisor related a specific example. Uzbekistan, he said, needed to import oil. Demand in the republic was about 12-12.5 million tonnes, he went on, but only about 4 million tonnes were processed there as of 1993. The rest was received from the Russian Federation. Uzbekistan, he argued, should wait until it achieved oil self-sufficiency before introducing its own currency, a task which he said should take "a few years" [Economics expert close to Uzbekistan President Islom Karimov, author's interview, 1993]. The Central Bank Chairman Faizulla Mullazhanov contended that introducing a national currency would worsen Uzbekistan's balance of payments with the CIS states and would complicate the ability of Uzbekistan's firms to settle with partners from other countries [*Uzbekistan APM*, June 16, 1993, p. 50]. Uzbekistan, Karimov said, was not ready to risk rupturing its economic ties with other republics [*Uzbekistan APM*, June 16, 1993, p.50]. In addition, Karimov warned that introducing a new currency was a very delicate process – one wrong step could ruin everything [Karimov 1993b]. Similarly, Nazarbaev warned in October 1993 that by leaving the Ruble Zone, Kazakhstan would essentially be leaping from the frying pan into the fire of harsh International Monetary Fund conditionality and potential financial collapse, which could in turn even bring «the collapse of the state» [*Ekspress*, October 15, 1993, p. 4].

These concerns notwithstanding, Andrei Illarionov, one of the architects of Russia's reform program, spelled out another extremely important reason why most Central Asian countries were clinging to the Russian currency unit despite the problems associated with it. In his effort to jettison the Central Asian «ballast» he thought was weighing down Russia's reform efforts in mid-September 1993, Illarionov declared that Russia, largely by giving these republics cash rubles to circulate in their economies, was providing between one to three quarters of the total GDP of Turkmenistan, Kazakhstan, and Uzbekistan [Illarionov 1993,4]. Since most of these claims for cash supplies were to pay off wages, this amounted to almost the entire salary fund of these republics. It is important to note that relative to the size of their economies, the Central Asian states tended to have by far the most voracious appetites for Russian aid. According to an intragovernmental report from Russia, even in 1992 (11 months of which Ukraine was still in the Ruble Zone), Russia provided financial aid worth 24 percent of Ukraine's GDP and 12 percent of that of Belarus. The figures for Central Asia, however, were enormous: 69 percent of GDP for Uzbekistan, 67 percent for Turkmenistan, 42 percent for Tajikistan, 25 percent for Kazakhstan, and 23 percent for Kyrgyzstan. For the first seven months of 1993, all of the Central Asian states but Kyrgyzstan were receiving between 41 and 53 percent of their GDP in Russian aid, with Kyrgyzstan getting 24 percent, Belarus 9 percent, and Ukraine, having left the Ruble Zone, just 2 percent.

To Full Independence and New Reluctance to Integrate with Russia

The Russian Central Bank took action on July 1, 1992, essentially sealing Russia off from all republic credit emissions. According to the new «system of corresponding accounts», each republic could import from Russia only so much as that republic had exported to it. Each state's central bank had to open a special account with the Russian Central Bank, and only when there was money in this account could that republic purchase Russian goods with non-cash rubles [Gross, Drushene, and Viugin 1992, 4]. Needless to say, this ground trade to a virtual halt, as firms turned as best they could to cash transactions, or more feasibly, to barter. The Russian Central Bank, for its part, was in no hurry to disburse the money now in its charge, since it could use this money to generate extra earnings on Russia's own market. The Russian Central Bank blamed the other republics' banks for the delays, complaining that they routinely submitted payment documents regardless of the amount they had in their own accounts. This collapse in trade pressured the Russian government again to grease the wheels a bit, writing off some debt completely and counting other imbalances as official state debt owed to Russia by the given republic [*Izvestiia*, October 23, 1992 p.2; Tereshchenko 1993, 2].

All this forced Ruble Zone republics like Kazakhstan, Tajikistan, and Uzbekistan to consider seriously the possibility that Russia might eventually expel them. By early 1993, Kazakhstan and Uzbekistan had both already begun laying the groundwork for a national currency. For example, by August 1992, Uzbekistan had begun creating its own Central Bank [*Interfax*, August 10, 1992, p.59]. By December 1992, Karimov told the Supreme Soviet that it was “technically” ready to issue its own currency, and by May 1993 he told the same body that a national currency was already being stored in the banks of all the regions, having been manufactured abroad at the republic’s order [*Interfax*, December 8, 1992, p.39; *Maiak* Radio Network, May 13, 1993, pp. 52-3]. Kazakhstan, as mentioned earlier, had already begun printing (but not circulating) a new currency, using a single German-made machine [*Radio Free Europe/Radio Liberty Daily Reports*, no.4, 1993].

Having reasserted some control over its own monetary emissions, Russia then launched a series of bilateral negotiations with CIS states on the conditions for their remaining in the Ruble Zone in 1993. In these negotiations, Russia demanded that the republics take on virtually all expenses related to their remaining in the Ruble Zone [*Biulleten’ Mezhdunarodnykh Dogovorov*, no.5, 1993, pp.77-9; Tereshchenko 1993, p.2]. In a resolution dated June 30, 1993, the Russian parliament ordered its Council of Ministers not to give out any more credits to Ruble Zone states for the purposes of conducting ruble-denominated transactions of goods until they had restructured their old debt in a way determined by Russia. Interest on unpaid debt would be indexed to the exchange rate between the ruble and the US dollar. Moscow would accept payment in kind or in shares of stock in republic enterprises, it declared. Russia also continued to demand that Ruble Zone republics bring their own banking legislation in line with that of Russia [*Postanovlenie Verkhovnogo Soveta Rossiiskoi Federatsii, «O gosudarstvennykh kreditakh pravitel’stvam gosudarstv – byvshikh respublik Soiuza SSR»*, *Vedomosti S’ezda Narodnykh Deputatov Rossiiskoi Federatsii i Verkhovnogo Soveta Rossiiskoi Federatsii*, 1993, no.28, st.28, pp.1685-7]. In the face of such tightening conditions and pressure, Kyrgyzstan officially left the Ruble Zone on May 14, 1993, Azerbaijan followed on June 15, and Turkmenistan announced the creation of its own prototype currency, which it resolved to introduce in October.

On July 26, 1993, Russia’s forces of frugality struck again, providing an even bigger shock to those republics still clinging to the ruble. That morning, Ruble Zone citizens awoke to discover that their Russian and Soviet-era banknotes dated 1992 or earlier had been declared no longer legal tender in Russia [*Sovety Kazakhstana*, July 27, 1993]. People were given a brief period during which they could exchange their old bills for new ones, a process that

was most difficult for those outside of Russia. Panic hit these other republics as people sought to buy all they could before their cash became worthless there, too. «New rubles» suddenly soared in value, as people frantically tried to convert their old ones on unofficial currency markets. In addition, the remaining Ruble Zone republics did not have an ample supply of the new rubles, and Russia refused to ship more to them until they formally agreed to yet another series of conditions set by Moscow.

While Kazakhstan reiterated a desire to negotiate some way of staying in the currency zone despite this unilateral move [*Sovety Kazakhstana*, July 27, 1993], Uzbekistan nearly left the Ruble Zone during that summer of 1993, but new Russian concessions in the form of subsidies kept it in. Clearly recognizing that Moscow was no longer willing to dole out subsidies in the manner that it had done earlier, Central Asian leaders also expressed concern over what they saw as the deteriorating political situation in Russia, where the parliament and president were locked in a struggle for power that was ultimately resolved only through violence in October 1993, when Yeltsin's army shelled its own parliament into submission. In addition, once Kyrgyzstan had left the Ruble Zone, those remaining in feared becoming an isolated ruble island in a sea of more independent states. Nevertheless, in Uzbekistan's case, Russia relented in mid-1993 and promised to continue supplying Uzbekistan with «technical credits» that could be used to purchase new rubles and remain in the Ruble Zone [Economics experts close to Islom Karimov, author's interview, 1993; official of the Union of Entrepreneurs of Uzbekistan and the Union of Entrepreneurs of Central Asia, author's interview, September 29, 1993; official in Uzbekistan's Finance Ministry, author's interview, September 29, 1993]. The term «technical credits», in this case, meant the continuation of the process whereby Russia essentially subsidized Uzbekistan's economy basically by printing money and sending it there.

Despite this temporary concession, Moscow, soon after introducing the new rubles, established a new set of requirements for states wishing to remain in the Ruble Zone, including the unification of republics' monetary systems. To join this «Ruble Zone of a New Type», as the new rules were commonly called, ruble republics were now expected to contribute gold, hard currency, and other highly liquid bank assets to help back the ruble on top of abiding by Russia's credit, emissions, and banking policies. Moreover, Russia also insisted that the members agree their overall economic, budget, trade, and customs policies with those of Russia. Harmonization was slated to occur by 1994. After agreeing to these conditions, each republic had to sign a separate bilateral agreement with Russia on explicit obligations. In dramatic testimony to just how much these republics were willing to sacrifice to remain in this last unifying economic insti-

tution of the USSR, Kazakhstan, Uzbekistan, Tajikistan, Belarus, and Armenia all still signed the agreement on the Ruble Zone of a New Type on September 7, 1993. They then all signed the standardized bilateral treaty with Russia by the end of September. At this time, CIS members also intensified talks on the creation of an Economic Union, an agreement which was signed on September 24, 1993. The countries then sent delegations to Moscow to hammer out the details [Economics expert close to Islom Karimov, author's interview, 1993].

Even as these leaders saw this reintegration project as having real promise [Official in Uzbekistan's Finance Ministry, author's interview, 1993; official in Uzbekistan's Foreign Ministry, author's interview, 1993], Russia stepped up its efforts to ensure that member states received no resource transfers whatsoever through the Ruble Zone of a New Type. An internal Russian government report put together by Western technical advisors and dated October 15, 1993, showed that Russia was providing over 27 percent of its total cash emissions to the republics that remained in the Ruble Zone in 1992. By the first quarter of 1993, this figure had leapt to 55 percent (although it was back down to 29 percent between April and July 1993, according to a preliminary estimate. The October report forcefully argued that the new Ruble Zone accord would not effectively cut off Russian subsidies, nor would it fully halt the inflationary credit cycle. One major problem it pointed to was that the agreement did not guarantee that each state would have incentive to keep its own budget deficits down. «To preserve the rouble as a single currency without any means of controlling budget deficits would encourage the countries to compete to run up the highest deficit – deficits which, in the absence of non-monetary financial assets would consist of money created by Russia», the report read. In addition, without separate currencies, Russian enterprises were likely to continue to supply goods to other republics regardless of their capacity to pay, counting on their lobbying strength to gain reimbursement if these other republics did not settle their debts. If the other republics had separate currencies, their companies would be forced to purchase rubles at their central banks, and the level of these banks' rouble reserves would provide a natural check on the process. The major problem was not even so much that Russia would continue to subsidize the republics, the report concluded, but that it would allow this to continue in a concealed and largely uncontrolled manner.

Ultimately, the severe conditions that Russia placed on countries wishing to stay in the Ruble Zone proved too stringent for all CIS states except war-torn Tajikistan. On November 10, 1993, Nazarbaev and Karimov met and agreed to coordinate their departures from the Ruble Zone, introducing national currencies simultaneously on November 15, 1993. In so doing, both pledged to continue working for integration in the CIS, particularly on an economic union, includ-

ing the formation of a customs and payments union [Kasymov and Vas'kin 1994, p.40]. «We are receiving rubles like credit», said Uzbekistan's representative in talks with Russia on the Ruble Zone. «And accordingly, we must pay interest. Besides that, according to these conditions, we are obliged to put down a deposit – 40 tonnes of gold. For us, this is unacceptable» [*Nezavisimaia Gazeta*, November 6, 1993, p.1]. Uzbekistan largely gave up talk of tight economic integration at that point. Nazarbaev, constantly navigating a difficult political balance between ethnic Kazakhs and the country's large ethnic Russian population in the North, continued to advocate economic integration as a principle and even called for a common currency with Russia in 2003. But the common currency he had in mind would no longer be unilaterally controlled by Russia, instead involving joint control [*RFE/RL Newslines*, April 9, 2003]. And after the demise of the Ruble Zone, Kazakhstan's leaders increasingly made independence itself an explicit rationale for policymaking and ethnic Kazakhs' control over their «own» state was strengthened (Kadyrzhanov 1999). Thus while some economic reintegration has occurred since this time, most notably the Eurasian Economic Union, it has remained quite limited (never involving a single currency zone, for example) despite frequent proclamations of a desire to unite from Russia, Kazakhstan, and Belarus.

Conclusion

The Central Asian experience with a Russian-led currency zone after the USSR's demise shows how the shift from a status quo of integration to a status quo of independence can alter the calculations of nations' leaders as to whether integration is desirable and, if so, at what price. Prior to the USSR's demise, Yeltsin, Nazarbaev, and Karimov had not challenged the Ruble Zone, each preferring it to endure. Yet once other Soviet institutions had collapsed (largely due to Yeltsin's own actions [Hale 2005, 55–70]), the balance of risk had shifted: Whereas earlier it was the breakup of the USSR that was seen by Central Asian leaders as posing the greatest risk for their economies (and hence political stability at home), now the conservative strategy became to bolster national independence in all remaining spheres and the greater risk would come with ceding more sovereignty back to Moscow. While Kazakhstan's and Uzbekistan's governments expressed willingness to bear this Ruble Zone risk in return for large subsidies despite major sacrifices of sovereignty, once these benefits were drastically curtailed the benefits of integration were no longer worth the risk and the Central Asians (except for Tajikistan) pulled the plug on the one main Soviet institution that had continued to unite them with Russia after December 1991. The very fact that the USSR had dissolved, therefore, had increased their separatism without changes in national consciousness driving this process.

We see, therefore, how integration projects and national independence each have their own momentum, a kind of inertia that can keep many countries in a preexisting union even in very hard times and that can keep even countries that in principle want integration from actually undertaking the major mutual concessions in sovereignty that are required for it to become a reality. Indeed, while observers typically focus on instances of separatism in multiethnic states because they are the most dramatic, support for continued integration has arguably been the historic norm in most years in most nations that are parts of such a union. Indeed, despite the EU's current economic crisis, even countries such as Greece have opted to stay in, fearing that the consequences of leaving could be too great. At least for now, in the Greek case, «the devil one knows» (staying in the EU) is better than «the devil one does not know» (leaving the EU). Similarly, integration projects that achieve true depth among ethnically distinct polities already recognized as independent states are very rare in history outside cases of conquest. The EU is the shining exception in modern times, and even its progress has stopped before reaching tight political integration. None of this is to say that nothing can ever change, of course. Indeed, the USSR did collapse and the EU did emerge (interestingly, at about the same time). The point is just that for integration or separation to spread, there is typically a powerful inertia favoring the status quo that must be overcome, and researchers would do well to keep this in mind when considering prospects for new union states or successful secession bids and for explaining why they do or do not emerge.

References

- Abdelal, R. 2001. 'National Purpose in the World Economy: Post-Soviet States in Comparative Perspective'. Ithaca: Cornell University Press, pp. 221.
- Biulleten' Mezhdunarodnykh Dogovorov, no.5, 1993, pp. 77–9.
- D'Anieri, P. 1999. 'Economic Interdependence in Ukrainian-Russian Relations'. Albany: SUNY Press, p. 278.
- Deputy head of the State Committee for Cooperation with the Countries of the CIS (GKS), Russian Federation, author's interview, April 28, 1993.
- Drushene, G., Gross, D., Viugin. O. 'European Experts Group', *Nezavisimaia Gazeta*, December 11, 1992, p. 4.
- Drushene, G., Gross, D., Viugin. O. 'European Experts Group', *Izvestiia*, January 14, 1993, p. 4.
- Drushene, G., Gross, D., Viugin. O. *Nezavisimaia Gazeta*, November 12, 1992, p. 4.
- Economics expert close to Uzbekistan President Islom Karimov, author's interview, 1993.
- Ekspress, November 9, 1991, p. 1.
- Ekspress, October 15, 1993, p. 4.

- First Channel (Russia), 1700 GMT, September 26, 1992, FBIS-SOV-92-188, p. 47.
- Gellner, E. 1983. 'Nations and Nationalism'. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Haas, E. 1958. 'The Uniting of Europe: Political, Social and Economic Forces 1950-1957'. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hale, H. 2009. 'Cause Without a Rebel: Kazakhstan's Unionist Nationalism in the USSR and CIS'. *Nationalities Papers*, v. 37, no.1, pp. 1–32.
- Hale, H. 2008. 'The Foundations of Ethnic Politics: Separatism of States and Nations in Eurasia and the World'. New York: Cambridge University Press, pp. 298.
- Hale, H. 2005. 'The Makeup and Breakup of Ethno federal States: Why Russia Survives Where the USSR Fell', *Perspectives on Politics*, v.3, no.1, pp. 55–70.
- Hechter, M. 2000. 'Containing Nationalism'. New York: Oxford University Press, p. 278.
- Illarionov, A. 'Skol'ko stoit družhba', *Izvestiia*, September 16, 1993, p. 4.
- Interfax, 1130 GMT, December 19, 1991, FBIS-SOV-91-245, p. 81.
- Interfax, 1710 GMT, April 23, 1992, FBIS-SOV-92-080, pp. 8–9.
- Interfax, 1843 GMT, August 10, 1992, FBIS-SOV-92-155, p. 59.
- Interfax, 1539 GMT, August 31, 1992, FBIS-SOV-92-171, pp. 46–7.
- Interfax, 1907 GMT, November 27, 1992, FBIS-SOV-92-230, p. 68.
- Interfax, 1928 GMT, December 8, 1992, FBIS-SOV-92-237, p. 39.
- Izvestiia*, September 30, 1992, p. 2.
- Izvestiia*, October 23, 1992 p. 2.
- Kadyrzhanov, R. 'Ethno-nationalism and Problems of Nation-Building in Transitional Societies: The Case of Kazakhstan,' *Europe: Expectations and Reality. The Challenge for the Social Sciences*. Bratislava: Slovak Commission for UNESCO, 1999.
- Karimov, I. 1993a. 'Ne Sbivaias', *dvigat'sia k velikoi tseli*'. Tashkent: Izdatel'stvo Uzbekiston, May.
- Karimov, I. 1993b. 'Uzbekistan — Sobstvennyi model' perekhoda na rynochnye otnosheniia'. Tashkent: Izdatel'stvo Uzbekiston.
- Kasymov A., Vas'kin, I. 1994. 'Osnovnye napravleniia vneshnei politiki Respubliki Uzbekistan'. Uzbekistan: Izdatel'stvo "Ozbekiston,.
- Maiak* Radio Network, 0730 GMT, May 13, 1993, FBIS-SOV-93-092, pp. 52–3.
- Moravcsik, A. 1998. 'The Choice for Europe: Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht'. Ithaca: Cornell University Press, p. 514.
- Muiznieks, N. 1993. 'Latvia: origins, evolution, and triumph', *Nations and Politics in the Soviet Successor States*. NY: Cambridge University Press, pp. 182–205.
- Narodnoe Slovo*, March 5, 1993, no.45, p. 1.
- Nezavisimaia Gazeta*, December 10, 1992, p. 3.
- Nezavisimaia Gazeta*, November 6, 1993, p. 1.
- Nazarbaev, N. 1992. 'Strategiia Stanovlenie i Razvitiia Kazakhstana kak Suverenogo Gosudarstva.' *Kazakhstan: Ekonomika i Zhizn* ', no.8, pp. 3–17.
- North, D. 1990. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, NY: Cambridge University Press, p. 159.
- Official in Uzbekistan's Finance Ministry, author's interview, September 29, 1993.
- Official in Uzbekistan's Foreign Ministry, author's interview, 1993.
-

Official of the Union of Entrepreneurs of Uzbekistan and the Union of Entrepreneurs of Central Asia, author's interview, September 29, 1993.

Postanovlenie Verkhovnogo Soveta Rossiiskoi Federatsii, 1993. O gosudarstvennykh kreditakh pravitel'stvam gosudarstv -- byvshikh respublik Soiuza SSR, *Vedomosti S'ezda Narodnykh Deputatov Rossiiskoi Federatsii i Verkhovnogo Soveta Rossiiskoi Federatsii*, no.28, st.28, pp.1685–7.

Radio Free Europe/Radio Liberty Daily Reports, no.4, 1993.

Roeder, Ph. 'Where Nation-States Come From: Institutional Change in the Age of Nationalism'. Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 440.

Sovetskaia Rossiia, January 23, 1992, pp.1-2, FBIS-SOV-92-016, pp. 96–8.

Sovety Kazakhstana, July 27, 1993.

Tereshchenko, S. 1993. *Aziia*, no.25, p. 2.

Tuncer-Kilavuz, Idil. 2014. 'Power, Networks and Violent Conflict in Central Asia: A Comparison of Tajikistan and Uzbekistan'. London: Routledge,.

Suny, R. 1993. 'The Revenge of the Past'. Stanford, CA: Stanford University Press, p. 224.

Uzbekistan APM, 1106 GMT, June 16, 1993, FBIS-SOV-93-116, p. 50.

Wendt, A. 'Collective Identity Formation and the International State', *American Political Science Review*, v.88, no.2, June 1994, pp. 384–396.

Динара Жанабаева (Алматы, Қазақстан)

ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ҚОҒАМНЫҢ МӘДЕНИ ТҰТАСТЫҒЫН ҚАЛЫПТАСТЫРУДАҒЫ ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІНІҢ БІРІКТІРУШІ РӨЛІ

Аннотация. Мақалада қазіргі көпұлтты қазақстандық қоғамның мәдени тұтастығын қалыптастырудағы ұлттық, яғни қазақ мәдениетінің құндылықтары, біріктіруші рөлі зерделенеді. Тәуелсіз Қазақстанның даму аясындағы мәдени қалыптасу үдерісі күрделі сипатта болды. Барлық назар мен күш-қайрат экономика саласына жұмсалып жатқан кезде, екінші жағынан көпұлттық қоғамдық сипатқа ие мемлекетіміздің рухани және мәдени даму саласында күрделі үрдістер орын алып жатты. Ұлттық бірегейлік ізденіс жолында, қоғамдағы ұлтаралық келісім мен тұрақтылықты сақтап қалу барысында қазақ халқы мен елде тұрып жатқан өзге де ұлттардың бай тарихи және мәдени мұрасына, дәстүрлі құндылықтарына бағдарлану болды. Мақалада рухани және мәдени құндылықтар арқылы қоғамның тұтастығын, бірлігін берік сақтап, нығайту қазіргі басты бағыттардың бірі және мемлекетті қалыптасырушы құндылық ретінде қарастырылады. Халықты өзгелерден ерекшелеп тұратын тілі, ділі, дәстүрі ұлттық мәдениеттің келбетін анықтайтын басты құндылықтар ретінде анықтала отырып, көпұлтты қоғамның ұйысуын, мәдени тұтастығын қалыптастырушы фактор ретінде қарастырылады.

Түйін сөздер: Қазақстан, көпұлтты қоғам, қазақ мәдениеті, дәстүр, құндылықтар, жаһандану, мәдени мұра.

Ұлтаралық келісім мәдениеті қоғамды ұйыстырушы фактор ретінде

Тәуелсіздік алғаннан кейін, еліміздің мәдениетінде көптеген идеологиялық догмалар өз мәнін жоғалтып, жаңа құндылықтар қалыптасты. Жаһандану аясында өзінің төл мәдени дәстүрі бар, адамзат мұрасындағы жоғары құндылықтарға ие өзіндік мәдени кеңістігі бар еліміздің беделін қалыптастыру маңыздылыққа ие. Мұндай жағдайда дәстүрлі құндылықтардың қазіргі заманның талаптарымен үйлесімді жол табуын нысанаға алып, сол құндылықтарды қоғамның мәдени тұтасуына бағыттау маңызды және олар қазіргі мәдениеттің тарихи-мәдени негізін қалайды.

XXI ғасыр аясында мәдени кеңістік томаға-тұйықтықтан әлдеқайда арылды, әр халықтар арасында сұхбат орнап, алмасу үдерісі белсенді

жүрді. Осы тұрғыда қазіргі таңдағы қазақстандық қоғамның мәдени тұтастығын қалыптастырудағы дәстүрлі қазақ мәдениетінің бойындағы құндылықтардың біріктіруші рөліне назар аударып, қарастыру маңыздылығы алға тартылып отыр. Қазақ мәдениеті әлемдік өркениет пен жалпыадамзаттық мәдениеттің құрамдас бөлігі ретінде өзіндік табиғи-кеңістіктік ареалда – Еуразияның орталығындағы Ұлы далада қалыптасты. Ұлы Даланың мәдени дәстүрлері жаһандық жалпыадамзаттық заңдылықтардың инновациялары ағымындағы әлеуметтік-мәдени үдерістерді бастан кешіріп, көшпенділіктің ықпалымен қалыптасты. Кейін толық құралып біткен жергілікті, автохтонды дәстүрлер әртүрлі шекаралас, көршілес жатқан халықтар мен елдердің мәдени ықпалын бойына сіңіре отырып, қазіргі мәдениеттанулық тұрғыдағы зерттеулерді талап ететіндей күрделі және біртұтас құбылыс – дәстүрлі ұлттық мәдениетті дүниеге әкелді.

Қоғамды тұтастандыруға бағытталған мәдениеттің рөлін анықтау үшін бірінші кезекте оның бойындағы құндылықтарды анықтап алу орынды. Бүгінгі таңда материалды-прагматикалық сипаттағы құндылықтар рухани-адамгершіліктік құндылықтарды ығыстыру қауіпін туындатып отыр. Адам әралуан мәдениет әлемінде өмір сүріп жатқандықтан, оның барлық ғұмыры құндылықтарсыз мүмкін емес. Әр түрлі халық, мәдениет, тілдердің бір-бірімен етене араласуы нәтижесінде адамзат болмысының негіздері айтарлықтай трансформацияға ұшырап, нәтижесінде сол өзге халыққа, мәдениетке деген құндылықтық қатынас қалыптасып, оларға деген құрмет танытуы, қызығушылықтары оянады. Мәдениет осы құндылықтар, қоғам мен жеке тұлғаның құндылықтық бағдарлары арқылы анықталады. Неміс философы Генрих Риккерттің пікірінше «құндылықтар – бұл мәдениеттің тірі жүйесін білдіретін рухани мақсат, тәжірибелік ұстаным, мәдениет динамикасының мағыналық өзегі болып табылады»[Риккерт 1998].

Қазіргі таңдағы сұхбат аясында мәдениеттің өзара бірегейленуі мәселесі көтеріліп отыр. Бүгінде тек мәдениет жайлы үстіртін таным ғана емес, оның дәстүрі мен құндылықтарының терең негізін білу қажетті. Бұл мәселе адамдардың білім деңгейінің көрсеткішіне келіп саяды, себебі мәдениет, дін, дәстүр, өзге халықтың салт-дәстүрі жайлы сауатты ақпаратқа ие болу арқылы өзге ұлттардың бастауы, мәдениеті мен құндылықтарына қатысты сауатсыздықтың алдын алады. Соңғы кезде белең алған зорлық-зомбылық, ұлтаралық пен дінаралық шиеленістер, төзімсіздік, терроризм сияқты ХХІ ғасыр дертінің бастауы мәдениеттің, жалпыадамзаттық және гуманистік құндылықтарды біліп, қажет деңгейде насихатталмауында жатыр.

Жаһандық өзгерістер аясында, көптеген елдердің басымдықтары өзгеріске түсіп жатқан кезде, Қазақстанның көпұлтты қоғамы сыртқы саясатты теріс ықпалдардан қорғап қалудың басты кепіліне айналды. Қазақстандық қоғамның маңызды ерекшеліктерінің бірі этностық әралуандылық, ұлттық мәдениеттердің әр алуандығы. Аталғандар көп жылдар бойы қазақстандықтардың дүниетанымын, құндылықтық ұстанымдарын қалыптастырды, мемлекеттің әлеуметтік-саяси, экономикалық даму барысындағы қиыншылықтарға қарамастан, ұлтаралық келісім қазақстандық қоғамдағы маңызды факторлардың бірі ретінде қарастырылады. Соңғы кездері жиі айтылып жүрген бәсекеге қабілетті мемлекеттің болашағы, тұтастығы ұлтаралық қарым-қатынас, Қазақстанда тұрып жатқан халықтардың мәдени құндылықтарына деген құрмет сияқты негізгі құндылықты құраушылары арқылы анықталады. Қазақстандық қоғамға тән негізгі ерекшеліктің бірі оның көпұлтты болуында.

Әр ұлттың өкілдеріне өзара түсіністік, достық қатынас, төзімділік сияқты адамгершілік қағидаларын жеткізе білу ұлтаралық қатынас мәдениетін қалыптастыру барысындағы сан қырлы ұзақ үдеріс. Осындай көрсеткіштер қазіргі замандағы көпұлтты қауымдастықтың болуының басты шарты. Ұлтаралық қатынас мәдениеті – түрлі ұлт өкілдерінің арасындағы өзара түсіністік пен өзара әрекеттесу мәдениетін тереңдету мақсатында жүзеге асырылатын адамгершілік идеяларға тән жүйе. Мәдениеттің бұл түрінің қалыптасуы ұлттық сана-сезім, жалпы адамзаттық құндылықтарға деген бағдар, өзге ұлттың тарихына, мәдениетіне, ғылымына деген қызығушылық сияқты құрамдас бөліктердің болуымен анықталады. Осылайша тұлғаның дүниетанымдық ұстанымының негізі қаланады.

Еліміз көпұлтты қоғамы бар мемлекет болғандықтан, мұндағы мәдени үдерістер ұлттық мәдениеттермен ұштасқан болмыстарды бойына сіңірді. Мұнда негізгі ұлт қазақ ұлты болғандықтан, оған тән ұлттық дүниетаным мемлекетте тұрып жатқан өзге ұлт өкілдерінің болмысына, соның ішінде жеке өмір сүру барысына, өмір сүру үлгісіне әсер етпей қоймайды. Ұлттық мәдениеттің негізіндегі дүниетаным арқылы ұлттық өзіндік даму жолы анықталады. Дәл осы құндылықтар Н.Ә. Назарбаевтың баяндамаларындағы негізгі басымдықтардың бірі. Тәуелсіздік алғаннан кейінгі жылдары қоғамның рухани өміріне, ұлттық сананың қайта жандануына қатысты күрделі үдерістерді басымыздан өткеріп жатқанда тарихымызға көз жүгіртіп, біздің халықтар достастығы сынды басты жетістігімізді сақтау мақсатында Қазақстан халқы Ассамблеясы құрылған болатын. Бұл институт ТМД-ғы алғаш құрылған институттардың

бірі және оның қызметі ұлтаралық және дінаралық келісім орнатуға бағытталған. Қалыптасқан күннен бастап-ақ Қазақстанда тұрып жатқан халықтар арасындағы бейбіт қатынас пен келісім орнатуда Ассамблеяның рөлі өзекті болды. Ассамблеяның әр сессиялық отырыстарында қазақстандық қоғамның тұрақтылығының басты шарты елімізде тұрып жатқан барлық ұлттардың тілін, мәдени мұрасын, дәстүрін еркін дамытуға жағдай жасау мәселесі маңызды мәселелердің санатында.

Осылайша, Қазақстан халқы Ассамблеясын қоғамдағы жаңашылдықтардың ретінде де қарастыруға болады және ол қазақстандық қоғамдағы мәдени бейбіт қатар өмір сүрудің қағидаларын анықтап берді. Сенімділік, дәстүр, ашықтық, толеранттылық – дәл осы қағидалар біздің көпұлтты мемлекетіміздің негізгі іргесі ретінде қаланды. Моноэтносты мемлекеттерде (Швеция, Жапония, Армения, Түркия және т.б.) бір тіл, бір ұлттық мәдениет арқылы сол ұлттың бірлігі мен ерекшелігі қалыптасады. Ал шиеленістер орын алуы ықтимал этностық, діни және тілдік ерекшеліктері бар елдерде әр ұлт арасында мәдени саясат «эралуандықтағы бірлік» негізінде жүргізіліп, аймақтық және локальды деңгейде мәдени плюрализмді сақтау арқылы мәдени өмірдің орталықтануына жол ашылады. Ұлтаралық келісім саласындағы біздің мемлекеттің саясаты да негізіндегі «Әр алуандылықтың бірлігі» қағидасы арқылы ұлтаралық келісімді нығайтуға, барлық ұлттардың мәдени ерекшелігін есепке алып, азаматтарды біртұтас рухани-мәдени құндылықтар мен қазақстандық қоғамның дәстүрлеріне жұмылдыруға бағытталған шаралар ел бірлігін қамтамасыз етудің негізіне айналады. Күні кешегі өткен Ассамблеяның ХХІ сессиясында Ұлт көшбасшысы «Ассамблея сессиясының өзегі – бейбітшілік, руханият және келісім мәдениеті біздің осындай бірлікті Ел болмысымыздың кепілі. Мәдениет – тіршіліктің тірегі, ортақ игіліктерді ұлықтап, ұлтты ұлы істерге ұйыстырудың бірегей тетігі. Бейбітшілік, руханият пен келісім: бәрінің тамыры – мәдениетте. 21 ғасырдың ең басты заңы – татулық! Келісім – экономика мен саясаттың, қауіпсіздіктің, өмірдің заңы. Біз келісім мәдениетін дәстүр ретінде ұрпаққа мұра етуге тиіспіз. Келісім мәдениеті Мәңгілік болуы керек. Бірлік пен топтасқандық қоғамның ең басты құндылықтары» және «Ассамблея – бүкіл азаматтардың бүкілхалықтық өкілдері мүдделерінің инновациялық моделі және біздің жас демократияның табысты құралы» деп атап өтті [Назарбаев 2014].

Осылайша еліміз мәдениетаралық қарым-қатынастың тиімді үлгісіне айналды. Қазақстанның әлемдік өркениетке кірігуінің келешегі қазақстандық қоғамның бірегейлігін жете түсінумен, өркениеттік

деңгейін анықтаумен байланысты. Өркениеттік бірегейлік әлемдік қауымдастықтағы қазақстандық қоғамның орны мен рөліне қатысты сыртқы саяси бағдардың қалыптасуында маңызды рөл ойнайды. Оның үстіне еліміздің әлемдік өркениеттік кеңістікке кірігуінің әлеуеті зор, себебі оның бойында ұлтаралық келісім, толеранттылық, өзара төзімділік, ашықтығы, жаңашылдыққа жылдам бейімделуі, интеллектуалдық мүкіндігі, адамгершілік бағдарлары сияқты қазақы ділге сай көрсеткіштері бар. Осы орайда азаматтардың толерантты санасының қалыптасуы қоғам өркениеттілігінің көрсеткіші деуге де болады. Қоғам дамуындағы аталған аспектінің болмауы да дағдарысқа әкеп соқтыратыны анық. Бұл ретте еліміз толеранттылықты қолдауымен әлемге барынша танылып та үлгерді. Мемлекет жүргізіп отырған саясат халықтың мәдени дәстүрін ұғынуға, олардың құндылықтық мәнін ескеріп, жаңа ұлттық бірегейлікті қалпытастыруға, әлем мен құндылықтарға деген заманауи көзқарастарды теориялық талдауға бағытталу керек, себебі олар жеке тұлғаның болмысын қалыптастырып, ары қарай жетілдіруге өз үлесін қосады. Бірегейлік, әсіресе мәдени бірегейлік ұлттың негізінде жатыр. «Екі адамды бір мәдениет біріктірген жағдайда ғана бір ұлт бола алады» [Масалимова 2003]. Философ-ғалым А. Наурызбаеваның пікірінше, қазақстандық қоғам қазақ халқының, қазақ мәдениетінің бірегейлігін шайып жібермеу керек. Тарихи тұрғыдан бірегейліктің сатысы өзгеріп отырады. Бүгінгі таңдағы біздің геосаяси және демографиялық жағдайымызды ескере отырып, азаматтылық бірегейлік бірінші орынға шықты, яғни ұлт белгісіне қарамай өзін Қазақстан мемлекетіне жатқызу. Оның үстіне мәдени құндылықтар ұлттың аясында ғана қалып қоймайды. Егер де ол шынайы құндылық болатын болса, ол тек біздікі ғана емес, жалпы адамзатың мұрасына айналу керек.

Қазақ халқының дәстүрлі діліне сай әлемге ашықтық идеясы Абайдың шығармашылығынан да көрініс тапқан, ол адамгершілік, сүйіспеншілік, әділдікті адамдардың бір-бірімен қарым-қатынасы, ауызбірлігінің негізі ретінде көреді. Адамзат жан толғаныстарын бірге бөлісіп, түсінісу арқылы бақытқа қол жеткізеді. Осы себептен халықты өзара түсіністікке, бейбітшілік пен келісімге шақырады. Көпұлтты қоғамы бар мемлекет жағдайында ойшылдың бұл идеялары өзектене түсіп, өз келбетінді, ұлттық құндылықтарды сақтай отырып, өзге халықтармен достық байланысты орнатуға деген үндеуі бүгіннің ұранына айналуға. Әр ұлттың рухани және мәдени құндылықтарына құрмет танытып, жақсысын үйреніп, жаманынан жирену бүгінгі қазақстандық қоғамның терең мәні болып отыр.

Қоғамның мәдени тұтасуындағы тілдің рөлі

Қоғамның мәдени тұтасуындағы негізгі мәселелердің қатарына тіл мәселесін де жатқызуға болады. Тіл қоғамды біріктіруші бірден-бір фактор, ол қашан да адамзаттың жалпы мәдениетінің негізгі көрсеткішінің бірі болды, ал Қазақстан азаматтарын біріктіруші негізгі тіл – ол мемлекеттік тіл. Қазақстан Президенті Н.Ә. Назарбаевтың Қазақстан халқы Ассамблеясының XXI сессиясында сөйлеген сөзінде келешекте бүкіл азаматтардың мемлекеттік тілді білуі бізді бұрынғыдан бетер теңдестіріп, бірлікті нығайта түсетіндігін, ширек ғасырдан бері біз тіл саясатында айқын бағытпен келе жатқан еліміз – мемлекеттік тілді біртіндеп дамытуға және бүкіл этностар тілдерінің дамуы үшін жағдайлар жасалып жатқандығын атап өтті. «Бүгінде тұрғындарының көпшілігі кем дегенде екі тілде сөйлейтін және ойлайтын елдер көп емес. Қазақстан солардың қатарында, бұл біздің ұлттық байлығымыз» деген болатын [Назарбаев 2014]. Сонымен қатар, Елбасы «Қазақстан-2050 стратегиясында» 2025 жылға дейін қазақ әліпбиін латын әрпіне көшіру туралы тапсырма берді. Әрине бұл тарихи оқиға қоғамда көптеген пікір таласты туындатты. «Бұл қадамның бірден бір жағымды тұстарының бірі қазақ халқының ұлттық бірегейлігін нығайту болып табылады. Көптеген ұлттардың мәдени тарихын қарастыратын болсақ, ұлттық бірегейлікті қалыптастыруды тілге қарағанда жазудың маңызы зор. Қытайлықтар үшін олардың иероглифтері қытай ұлтын біріктіретін негізгі мәдени код болып табылады. Орыс, грузин, армян, еврей, араб ұлты үшін олардың жазулары тілдерінің графикалық көрініс ғана емес, олардың діни, мәдени, тіпті ұлттық бірегейлігінің келбеті болып табылады. Түріктердің көшбасшысы Ататүріктің латын әрпін таңдауы, империялық (османдық) бірегейлікті ұлттық (түрік) бірегейлікке алмастырғандығын білдіреді. Осы тұрғыда қазақ жазуын латын әрпіне көшіру әлі де ұлттық санада басым тұрған кеңестік (отаршылдық) бірегейлікті тәуелсіз бірегейлікке алмастыруды білдіреді. Кириллица қазақи ұлттық сананы орыс тілі мен мәдениетіне бағдарлады. Нәтижесінде қазақи бірегейлік анықталмаған мәселе болып қалды. Ал латын әрпіне көшу қазақтардың нақты ұлттық бірегейлігін қалыптастыруға септігін тигізеді. Қазақстанмен ұқсас мәдени-тарихи тәжірибесі бар Әзірбайжан, Өзбекстан, Түркіменстанның латын әрпіне көшуі осындай көзқарастың әсерінен болды. Әрине қарсы пікірлер аз емес, солардың бірі бұл өзгерістің Қазақстандағы негізгі ұлттарды екіге бөліп жереді деген пікірлер. Кириллицаның еліміздегі тарихи-мәдени тамыры бар және ол ұлтаралық қатынас тілі ретінде қала береді. Латын тіліне көшу кириллицада жазылған мол мәден мұрамызды латын әрпіне

көшіріп, сақтап қалу мәселесін де алға қояды [«О переходе казахской письменности на латинскую графику» 2007]. Осылайша тіл ұлттық бірегейлікті қалыптастырушы негізгі компоненттердің бірі. Қазақстандық философ М.С. Шайкемелов тіл мәселесін көшпенді санамен байланыстыра отырып, былай дейді: «Еліміздің мысалында, біз көптеген отбасында бірнеше ұрпақ өкілі түрлі тілде сөйлейтіндіктерін байқаймыз, балалары – орысша, әке – шешелері орысша және қазақша, атасы мен апасы тек қазақ тілінде. Балалары үлкендермен ақылдасып, кеңескілері келсе олар көшпенді мәдениеттің уақыт пен кеңістігіндегі үйреншікті түсініктердің шеңберіне шыға алмай жатады. Бұл олардың бойында мезгіл сайынғы көшпенді шаруашылық жүргізудің нәтижесінде қалыптасып, көшпенді мәдениеттен тараған бейсаналы архетип ретінде көрініс тапты. Бізде «қазақша келіп кету» деген түсінік бар. Бұл ұлы дала кеңістігінде уақыт ешқайда қашпайды деген дәстүрлі ұлттық мәдениетіміздегі түсінік урбанисттік мәдениетке ауысты. Қазақтың ұлттық мәдениетіндегі уақытты архаикалық қабылдауы «Уақыт – ақша» деген буржуаздық ұранды қабылдамайды» дейді [Шайкемелов 2012].

Көпұлтты қоғам аясындағы қазақстандық мәдениет

Мәдениет – көпқұрылымды жүйе болғандықтан мәдениеттердің өзара әрекеттесуі түрлі құрылымдық деңгейде жүзеге асады, сонымен қатар мәдениеттер синтезінің толыққанды үлгісі мәдениеттердің өзара әрекеттесуінің полифониялық үлгісі болып табылады [Шалабаева 2003].

Мәдениеттің полифониялық үлгісінде өзге мәдениеттің ерекшеліктері ескеріледі. Бұл қоғамдағы адамгершіліктің қатынастардың қалыптасуы барысында маңызды болып табылады. Өйткені мәдениет адамзат руханиятының көрсеткіші, ал руханият адам бойындағы адамгершіліктің бастауы.

Бірқатар зерттеушілердің пікірінше, көпұлтты қоғам мәдениеті дамуының бірнеше үлгісі бар.

Бірінші үлгі бойынша мәдени және саяси консерватизмнің басымдыққа ие болады, қоғамды елде тұрып жатқан ұлттардың ерекшелігі идеясы, тарихи жолы негізінде тұрақтандыруға талпынады. Бұл жағдайда мәдени мұраны қолдауға басымдық беретін мәдени саясаттың рөлі; түрлі жаңашылдықтар мен сырттан келетін әсерлер шектеліп, тежеліп отырады.

Екінші үлгі бойынша, мемлекет жаһандық үдерістерге деген қатынасымен әлемдік кеңістікке кірігеді. Бұл жағдайда мәдениет батыстандыру үрдісімен барынша әсерленеді. Қоғамдық жүйелер көмерциялық не-

гізде тұрақтанады. Мемлекеттің рөлі төмендеп, мәдени мұра мен ұлттық ерекшелікті сақтау басты мәселеге айналады.

Үшінші үлгі бойынша мемлекет әлемдік кеңістікке әлемдік мәдени үдерістердің қатысушы ретінде кірігеді. Мұнда мемлекеттің мәдени әлеуеті мен ұлттық мәдени индустрияның дамуына бағытталған мемлекеттік мәдени саясаттың өзектенуімен, қайта бағдарлануын талап етеді [Курманбаева 1996].

Қазақстанда дәстүрлі мәдениет пен заманауи құндылықтардың тиімді сұхбаты жүзеге асырылып отыр. Әлемдік даму аясында тәуелсіз Қазақстандағы ұлттардың тұтасуына, ұлттық өзіндік сананың өрбуіне ұлтаралық және дінаралық татулық, діни төзімділік, елде тұрып жатқан өзге халықтардың еркіндігіне, туған жерге, үлкенге деген құрмет таныту сияқты өткеннің құнды мұраларының маңыздылығы жоғары. Бұл құндылықтарды тасымалдаушы дәстүр ретінде ұрпақтан-ұрпаққа жеткізіліп, күйреуден қорғап қалатын қорғаушы механизмі нығая түседі. Жаһандану үрдісі мен қоғамдық жүйедегі әлеуметтік дүмпулер өзге де мәдени-өркениеттік құрылымдарға деген қызығушылықтарды арттырып, мәдени сұхбаттың рөлін көтереді. Қоғамдағы жаңару үдерістерін жүзеге асыру барысында мемлекеттің ашықтық қағидасы да маңызды рөлде; мәдени окшаулану мемлекеттер арасындағы өзара қарым-қатынасты кеңейте алмайды. Дәл осы себептен мәдениет қоғам мен мемлекеттің әлеуметтік-өнегелік тұрғыдан жаңаруындағы басты фактор болып табылады.

Жаһандану кеңістігіндегі этномәдениеттің жағдайы туралы позитивті ой айтқан ағылшын әлеуметтанушысы және мәдениеттанушысы Р. Робертсон болатын. Оның көзқарасы бойынша, «этнологтардың ұлттық мәдениеттің жаһандану кеңістігіндегі кері жағдайы туралы қорқыныш-үрейі себепсіз. Өйткені, адамзат жаһандану процесінің бірнеше кезеңдерін басынан өткерген болатын». Ол ары қарай былай деп түсіндіреді – «глобустың дүниеге келуінің өзі жаһандану үрдісінің бір көрінісі» [Berry 2004]. Ағылшындық профессор, Иван Берниер «Жаһандану және мәдениет» (Globalization and Culture) деген мақаласында жаһандану процесі және оның беретін нәтижелеріне байланысты мынадай ойтұжырым айтады: «Жаһандану дегеніміз таңдау жасау. Яғни жаһандану дегеніміз америкаландыру да, батыстандыру да емес... Біздің таңдау жасауға толық құқығымыз бар. Біз нені таңдағымыз келсе, соны таңдай аламыз. Біз қандай да бір шет елдік әртісті ұнатқымыз келсе, сол әртісті ұнатамыз, яғни бізде шек жоқ... Біз таңдау жасауға құқылымыз». Дж. Гатдула жаһандану процесінің Филиппин еліне тигізген позитивті жақтарын көрсетеді: «Филиппин елі ашық экономика жүйесін ор-

натқаннан кейін елдің хал-ахуалы (қоғам өмірінің барлық салалары) өрге басты» дейді [Bernier 2008].

Қазақстандық мәдениеттің жаңғыртылуы, өз кезегінде елдің экономикалық дамуын жылдамдатып, еліміздегі бейбіт өмірдің негізін нығайтады. Ал қоғамдағы негізгі саналатын ұлттың мәдениетіне жат дәстүрлердің, тіпті олардың алдыңғы қатарлы элементтері мен үлгілерін енгізу оның ауқымды және тұрақты дамуын қамтамасыз ете алмайды. Тек туған жерде өніп, ана сүтімен сіңген мәдениет қана табысты ұлттық егемендіктің кепілі бола алады. Сонымен қатар, ұлттың мәдениеті – заманауи қоғамдағы мәдениеттің түрлері мен формаларының терең негізі. Оның бойында ғасырлар бойғы жинақталған рухани тәжірибе жатыр, ол арқылы ұлттың мұраты, адамгершілік қағидалары қалыптасады.

Қоғамның рухани дамуына мәдениеттен айрылу мен ұлттық білім беру жүйесіндегі тәрбие үрдісінің құлдырауы, әлеуметтік мәдени ортада технократиялық ойлаудың үстемдік етуі, қоғамдағы түрлі дүниетанымдық көзқарастар жағдайында жалпы ұлттық идея мен идеологияның болмауы барлығы да бір деңгейде қауіпті болып табылады. Бұл жағдайда мәдени мұра әлеуметтік-мәдени үдерісті қолдаудағы халықтың санасезімінің қалыптасуы мен дамуында, ұлтаралық келісімде маңызды рөл атқарады. Оның мәні елде өмір сүріп жатқан барлық ұлттардың санасезімін нығайтудың маңызды элементін, олардың толыққанды өзара қатынастарының – ұлтаралық, мәдениаралық, дінаралық қатынастарының негізін, сондай-ақ, рухани тұйықтықтан арылудың кезеңдері мен формаларын құрайды [Қойгелдиев 2005].

Жалпы барлық ұлттың түп-тамыры бір, оларды бір-бірінен ажырататын мәдени ерекшеліктер және олардың барлығы бірыңғай адамзат тарихының негізін қалыптастырады. Хайдеггердің пікірінше, адам өзіне оралу арқылы ғана әлемдік мәдениет пен тарихынан белгілі нәрсені қабылдай алады. «Орынсыз» (безместный) адамның қасіреті экологиялық апатқа әкеп соқтырады, себебі ондай адамның бұл әлемде орны жоқ, ешқандай да мәдениетті мойындамайды. Ол дәстүрінен алшақтап, өзін қоршаған ортасын бөтенсінеді. Осы тұрғыда философ, әлемді біртұтас ретінде қабылдауға үміт артады. «Мәдени әлемге» жету жолында ақиқатқа деген монополиядан арылу қажеттілігін атап өтеді. Белгілі мәдениетті түсіну үшін, сол мәдениетті ғана жетік білу аздық етеді, кейбір сәтте мәдениетті жасап, өз орныңды анықтап, дәстүрді қайта жандандырып, сақтап, мәдени мұраны бағалау маңызды болып табылатындығын пайымдайды [Хайдеггер 1993].

Тәуелсіз мемлекет ол сонымен қатар, бәсекеге қабілетті мемлекет. Осы тұрғыда біздің ендігі күш жігеріміз мемлекеттілігімізді нығайтуға;

Қазақстанның заманауи мемлекет ретінде дамуына; еліміздің аймақтарындағы тұрақтылықты қамтамасыз етуге; халықаралық ынтымақтастықты нығайтуға; ХХІ ғасырға сай білім, әлеуметтік саланы дамытуға; ұлтаралық келісімді сақтауға; қазақ халқының моральді және рухани құндылықтарын ары қарай да дамытуға; дінаралық келісім мен төзімділікті орнатуға бағытталады. Еліміз өз егемендігін орнатуда маңызды қадамдарға барды:

- Қазақстан Республикасы БҰҰ қызметіндегі барлық салаға белсенді қатысады, олардың қатарында: халықаралық бейбітшілікті орнату, тұрақты дамуға атсалысу, адам құқығы мен қоршаған ортаны қорғау, отбасы, әйел және балаларды әлеуметтік қорғау;

- ұлт белгісіне, дініне қарамастан барлығына еркіндік пен құқық теңдігін қамтамасыз ететін азаматтық және саяси қауымдастық құру үшін арнайы құқықтық база құрылды;

- ұлттық саясат пен ұлтаралық сұхбатты жүзеге асыру үшін Қазақстан халқы Ассамблеясы құрылды, ол ұлттар мәдениетін жандандырумен қатар, түрлі ұлт өкілдерін құралған мәдени орталықтарды біріктіріп, ұлтаралық қатынас саласында мемлекеттік органдарға арнайы ұсыныстар дайындайды;

- тіл саясаты жемісті түрде жүзеге асып жатыр. Еліміздегі тіл байлығы жалпықазақстандық мәдениетті дамыта отырып, көпұлтты мемлекетіміздің бірлігін нығайтудағы маңызды фактор ретінде саналады.

Осы тұрғыда Фрэнсис Фукуяманың сөзін келтірген орынды: «Бүгінгі таңда алуан түрлі мәдениет айырмашылықтары мен оның қызмет ету негіздерін терең түсінудің маңызы зор, себебі саяси да, экономикалық та жаһандық бәсекелестік мәдениет терминдерімен жиі түсіндіріле бастайды» [Фукуяма 2004].

Қорыта келе, мәдениеттің тұтастығын, бірлігін сақтап, ұстану қоғамның ілгері жылжуының, тұрақтылығының басты шарты болып табылады. Бәсекеге қабілетті 50 елдің қатарына енуді көздеген еліміз үшін дамыған алдыңғы қатардағы мемлекеттердің тәжірибесін қабылдау маңызды болып келеді. Бүгінгі күні Қазақстан Шығыс пен Батыс елдерінің тәжірибесін қабылдап та үлгерді. Мәдени-тарихи кезеңде дәстүрді тасымалдау барысында жаһандану аясындағы дәстүрлі мәдениеттің бойындағы құндылықтарды қайта қарастырып, оларды қоғамның бірлігін, мәдени тұтастығын нығайта түсуге бағыттау оңтайлы қадам.

Жаһандану аясында қазақстандық мәдениет пен өркениеттер сұхбатына түсуге барынша әзір. Бұл сұхбат ұлттық дәстүрдің терең танылуына ғана емес, әлемдік мәдениеттің дәстүрімен салыстыру арқылы ұлттық ерекшеліктерді сақтап қалуға септігін тигізеді. Бұл

идеялардың барлығы ұлттық доктрина, яғни Елбасының бастамасымен үлкен ұлттық идеяға айналып отырған «Мәңгілік Ел» сияқты мемлекеттің идеологиялық тұжырымдамасының мазмұнында орын алды. Аталған тұжырымдама елде тұрып жатқан халықтың ұйысуына, олардың бірлігіне бағытталған, ұлы ойшылдардың философиялық еңбектерінде көрініс тапқан идеялар. Елбасы аталған идеяны жаңғыртып, жетілдіре түсіп қазіргі заманының талаптарына сай мазұндармен толықтырып, қоғамның оңтайлы өзгерістеріне бағттауда.

Библиография

Berry, J. 2004. 'Acculturation and psychological adaptation: review', *Journeys into cross-cultural psychology: Selected papers from the 11-th International conference of the International association for cross-cultural psychology held in Liege, Belgium* / ed. By Bouvy A.M. et. al. Swets Zeitlinger, pp. 139–140.

Bernier, I. 2008. 'Cultural diversity and international trade regulation'. UK: Polity press, p. 64–68.

Курманбаева, Н. 1996. 'Культура Востока и Запада: проблемы интеграции'. Алматы, КазНУ им. аль-Фараби, 160 с.

Койгельдиев, М. 2005. 'Мәдени мұра және қоғамдағы тарихи таным қалыптасуының ерекшеліктері', «Қазақстанның мәдени мұрасы: жаңалықтары, мәселелері, болашағы» Халықаралық ғылыми конференцияның материалдары. Алматы, 72 б.

Масалимова, А. 2003. 'К проблеме идентификации цивилизационных ценностей', *Казахстанская цивилизация в контексте глобализации и поиски путей культурной идентификации: Материалы международной научной конференции*. Алматы, сс. 83–87.

Назарбаев, Н. 2014. Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаевтың Қазақстан халқы Ассамблеясының XXI сессиясында сөйлеген сөзі, 18.04. 'О переходе казахской письменности на латинскую графику' 2007 – Предварительная аналитическая справка "О переходе казахской письменности на латинскую графику" (Рабочая группа Комитета науки МОН РК, сс. 12–14.

Риккерт, Г. 1998. 'О системе ценностей'. М., сс. 363–391.

Фукуяма, Ф. 2004. 'Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию'. М., АСТ, 730 с.

Хайдеггер, М. 1993. 'Время и бытие: статьи и выступления'. М., Республика, 447 с.

Шайкемелов, М. 2012. 'Противоречивость соотношения архетипов традиционной культуры с императивами модернизации', *Устойчивость этнокультурных систем в контексте динамики глобализации. Материалы городской научно-практической конференции Научно экспертной группы АНК*. Алматы, с. 126.

Шалабаева, Г. и др. 2003. 'Культура Казахстана в мировом культурном пространстве'. Алматы, 208 с.

References

Berry, J. 2004. 'Acculturation and psychological adaptation: review', *Journeys into cross-cultural psychology: Selected papers from the 11-th International conference of the International association for cross-cultural psychology held in Liege, Belgium* / ed. By Bouvy A.M. et. al. Swets Zeitlinger, pp. 139–140.

Bernier, I. 2008. 'Cultural diversity and international trade regulation', UK: Polity press, pp. 64–68.

Kurmanbaeva, N. 1996. 'Kul'tura Vostoka i Zapada: problemy integracii' [Eastern and Western Cultures: Problems of Integration]. Алматы, KazNGU im. al'-Farabi, 160 s.

Kojgel'diev, M. 2005. 'Madeni mura zhane kogamdagy tarihi tanym kalyptacuynyn erekshelikteri [Cultural Heritage and Peculiarities of Historical Knowledge in Society], *Kazakctannyn madeni muracy: zhanalyktary, maceleleri, bolashagy: Halықаралық gыlymi konferencijanyñ materialdary*. Алматы, 72 b.

Masalimova, A. 2003. 'K probleme identifikacii civilizacionnyh cennoctej' [On the Problem of Identification of Civilizational Values], *Kazahctanckaja civilizacija v kontekste globalizacii i poicki putej kul'turnoj identifikacii: Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii*. Алматы, cc. 83–87.

Nazarbaev, N. 2014. Kazakctan Recpublikacynyn Prezidenti N.A.Nazarbaevtyñ Qazakctan halky Accamblejacynyn XXI ceccijacynda cojlegen cozi [Speech by President Nursultan Nazarbayev in the Twenty-First Session of the Assembly of Peoples of Kazakhstan] 18.04.

'O perehode kazahckoj pic'mennocni na latinckuju grafiku' 2007 [On the Transfer of the Kazakh Alphabet to Latin], Predvaritel'naja analiticheckaja cpravka «O perehode kazahckoj pic'mennocni na latinckuju grafiku» (Rabochaja gruppa Komiteta nauki MON RK, cc. 12–14.

Rikkert, G. 1998. 'O sisteme cennoctej' [On the System of Values]. M., ss. 363–391.

Fukujama, F. 2004. 'Doverie: social'nye dobrodeteli i put' k procvetaniju' [Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity]. M., 730 s.

Hajdegger, M. 1993. 'Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija' [Time and Being: articles and speeches]. M., 447 s.

Shajkemelov, M. 2012. 'Protivorechivoct' cootnoshenija arhetipov tradicionnoj kul'tury c imperativami modernizacii' [Contradictory Relation Archetypes of Traditional Culture With the Imperatives of Modernization], *Uctoјchivoct' jetnokul'turnyh cictem v kontekste dinamiki globalizacii. Materialy gorodckoj nauchno-prakticheckoj konferencii Nauchno jekcpertnoj gruppy ANK*. Алматы, 126 s.

Shalabaeva, G. et al. 2003. 'Kul'tura Kazahstana v mirovom kul'turnom prostranstve' [Culture of Kazakhstan in the Global Cultural Space]. Алматы, 208 s.

Мұрат Насимов (Қызылорда, Қазақстан)

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНДАҒЫ САЯСИ ЖАРНАМА: ҚАЗІРГІ ЖАҒДАЙЫ ЖӘНЕ НЕГІЗГІ БАСЫМДЫҚТАРЫ

Аннотация. Саяси жарнама – бұл саяси субъектілер мен объектілердің қатынастарына тәуелді азаматтардың ұстанымдарына ықпал жасайтын байланыстың ерекше түрі. Қоғам мен саяси жарнама арасындағы өзара байланыстарды екі жақты қарауға болады: жарнамалық қызмет қоғамның саяси дамуына себепші болады, екінші жағынан қоғам жарнама технологияларын дамытады. Сонымен қатар, бұл сайлау науқаны барысындағы саяси коммуникацияның электоратқа қысқа, өзіндік тез жаттауға құрылған адрестік ықпал жасаудың түрі. Саяси жарнама нақты саяси күштер саяси тұғырнамасының мәнін көрсетеді, сайлаушыларды қолдауға шақырады, саяси күштер туралы ойларды көпшілік санасында қалыптастырады, дауыс беруге қажетті психологиялық жағдай жасайды. Қазақстан Республикасындағы заманауи саяси жарнаманы негізгі екі топқа жіктеуге болады: электораларалық кезеңде қолданылатын жанама және сайлау науқаны процесінде қолданылатын тікелей саяси жарнама.

Түйін сөздер: жанама саяси жарнама, электораларалық кезең, тікелей саяси жарнама, сайлау науқаны, бұқаралық ақпарат құралдары, теледидар, ғаламтор, әлеуметтік желілер.

Кіріспе

Қазіргі заманның негізгі белгісі ақпараттық технологиялар саласының қарқынды дамуы саналады. Аталмыш дамулар негізінде адамзаттың қоғамдық өміріндегі барша құндылықтар өзгеріске ұшырады. Айта кететін жәйт, бұл өзгерістер заман ағымына сай әрдайым тұрақты түрде жаңарып отырады.

Халық пен билік арасын өзара жақындастыратын саяси жарнаманың қоғам дамуындағы орны ерекше саналады. Тәуелсіздікке дейін балама жоқ қоғамдық өмірде саяси үгіт-насихат басымдық танытса, саяси нарықта нағыз бәсекелестік туындаған шақта саяси жарнама технологияларын пайдалану қажеттілігі туындады. Бұл жаңа беталыс тек Қазақстан Республикасында ғана емес, посткеңестік елдердің барлығында жаңа құндылықтар қатарында болды.

Аталмыш түсінікті КСРО-ның жаңа тәуелсіз мемлекеттеріндегі саяси ғылымдарда зерттеу ХХ ғасырдың аяғында қолға алына бастады [Пе-

тербургские выборы, 1999] және ғылыми еңбектердің басым бөлігі осы кезеңдерге тұспа-тұс келеді. Бұл құбылысты саяси күрес шарттарының өзгерісіне байланысты деп баға беруімізге болады.

Берілген түсінікті Батыс елдерінде зерттеу ерте басталды. К. Хопкинстің 1923 жылы жарық көрген «Ғылыми жарнама» [Хопкинс, 2014, 88 б.] атты еңбегі жарнамаға жаңаша көзқараспен қарауға бастама болды.

Сайлау науқанындағы саяси жарнаманың ықпал ету мүмкіндіктері [Ансобелер, Чантоу 1996, 256 б.], және оны санада қабылдау [Дайнгнаулт, Сорока, Тьерри, 2013, 167–186 бб.], саяси маңызды ақпараттың жарнаманың өзге түрлерімен бәсекелестігі [Коуат 2004, 772–804 бб.], теледидардың тұрғындарға ықпалы [Джентков 2006, 931–972 бб.], мәселе жөніндегі экспериментальді зерттеулер [Гроссер, Артур 2006, 235–248 бб.] жөнінде жарияланған ғылыми мақалалар назардан тыс қалмауы керек деп ойлаймыз. Қазақстан Республикасында сайлау науқаны [Насимов, Паридинова 2012, 137–140 бб.] және күнделікті қоғамдық өмірдегі құндылықтарды үндеуде саяси жарнаманың өзіндік ерекшеліктері бар [Насимов, Қалдыбай, Паридинова 2013, 1129–1134 бб.].

Соңғы жылдары ресейлік [Гринберг 2012, 280 б.; Кузнецов 2012, 127 б.] және қазақстандық ғылымда берілген тақырып бойынша толық тұжырымдалған зерттеулердің аздығы байқалады. Сонымен қатар, зерттеулердің басым бөлігі электораларалық кезеңде қолданылатын жанама саяси жарнама мәселесіне қарағанда, сайлау науқанында қолданылатын саяси жарнамаға мән берілетіндігі көзге түсіп отыр.

Әдістер

Зерттеу жұмысының әдістемелік және теориялық негізін шет елдік және қазақстандық ғалымдардың еңбектері құрайды. Ретроспективті және салыстырмалы тұрғыдан талдайтын әр түрлі тұжырымдамалар және жүйелі-құрылымдық, тарихи-философиялық, институционалды талдау әдістері арқау болды. Салыстырмалы саясаттанудың әдістері мен тәсілдері, азаматтармен жүргізілген сауалнама деректері қолданылды. Зерттеудің міндеттері танымның жалпы ғылыми әдістері мен пәнаралық тәсілдерді қолдану негізінде ашылды.

Негізгі бөлім

Саяси жарнаманың дамуы. Саяси жарнаманың даму тарихы тереңде жатыр және ол төрт рет орын алған ақпараттық төңкерістер дәуірінде тың серпілістер иеленді. Адамзат тарихындағы *бірінші ақпараттық*

төңкеріс б.э.д. 3500 жыл бұрын жазудың шығуы және таралуымен тығыз байланысты.

Екінші ақпараттық төңкеріс XVI ғасырлардың ортасында баспахананың пайда болуымен индустриалдық қоғамды тұтасымен өзгертті. Кітап басу мәдениеттің дамуына ықпал жасап, адамзат өмір-салтын қайта ұйымдастыру үдерісі жүзеге асты.

XIX ғасырдың соңында электр қуатының пайда болуына байланысты *үшінші ақпараттық төңкеріс* нәтижесінде ұзақ арақашықтықты байланыстыру үрдісі адамдардың телеграф, телефон, радио пайдалануына мүмкіндік берді.

XX ғасырдың ортасындағы *төртінші ақпараттық әрі технологиялық төңкеріс* компьютердің пайда болуымен тығыз байланысты. Бұл кезең компьютерлік желілердің қарқынды түрде қалыптасуы, материалдар базасының толықтай электрондалуы, ақпараттық, коммуникациялық және интернет-технологиялардың дамуымен ерекшеленеді.

Қазақ халқының өткен тарихына үнілсек, саяси жарнаманың кейбір элементтері болғаны байқалады. Мәселен, «Бес ғасыр жырлайды» кітабында мынадай деректер кездеседі: «Керей, Жәнібек хандардың ақылшы биі болған Асан қазақ руларының орда көтеруін жақтайды, қазақтар Шу, Сарысу бойына орналасқан соң ел іргесі берік, ағайын ұжымы күшті болуын үндейді. Өз өлең, толғауларында хандық үкіметті нығайту, елдің қорғаныс қабілетін арттыру қажетін насихаттайды. Жәнібек ханды табысқа мастанбауға, елдің түбегейлі болашағын ойлауға шақырады. Феодалдық қоғамдағы әдет-ғұрып, мінез-құлық мәселелерін көтереді. Өзінің ақындық күшін туыстас руларды бір орталықты, қуатты мемлекет етіп ұйыстыру жолына арнайды. Біздің заманымызға жеткен толғауларынан Асанның қилы кезең табиғатын жыға танығаны, тіпті Алтын Орданың орнында пайда болған хандықтардың бәрінің құрып бітетініне дейін болжай алғаны көрінеді» [Бес ғасыр жырлайды 1989, 8 б.].

Қазтуған жырау өмір туралы, атамекен, туған ел мен әскери тақырыптағы туындылар жазса, Доспанбет жырау шығармаларында көшпенді жауынгерлердің бейнелік тұлғасы, батырлық кейпі көрінеді. Жорық жыршысы болған Марғасқа жырау Есім ханның бір орталыққа біріккен мықты феодалдық мемлекет құру идеяларының ұраншысы қызметін атқарса, шонжарлар тұқымынан шыққан Жиёмбет жырау хан үкіметіне қарсы болады. Ақтамберді толғауларында атқа қонуды, ойраттарға қарсы соққы беруге, жұртшылықты ерлікке үндеп, қарсы келген жауға қорықпай шабу насихатталады.

Өз заманының үздік үгітшісі Бұқар жырау қалың қазақтың рухани талабына қызмет етті. Ол үгіттеу жолында адалдыққа, адамгершілікке,

ерлікке, бірлікке шақырып, күнделікті өмірдің мерейлі де шуақты қағидаларын уағыздады. Сонымен бірге, қазіргі тілмен айтсақ ол Абылай ханның саяси имиджін қалыптастырды [Иватова, Насимова, Насимов 2008, 48–49 бб.]. Жарнамалық ақпараттың алғашқы жазбалық нұсқалары «Түркістан уәлаяты» мен «Дала уәлаяты» газеттерінде жарияланса, кейін «Қазақ», «Алаш», «Серке» секілді газеттер де жарнама саласындағы өз қызметтерін жалғастырды.

Қазақстан Республикасындағы заманауи саяси жарнаманың қалыптасуы осы уақытқа дейін төрт кезеңге бөлінген болатын:

саяси жарнаманың қалыптасуындағы *бірінші кезең* – 1991–1995 жж. шетелдік тәжірибені көшірумен ерекшеленеді, БАҚ-да ақпараттық хабарлама тарататын алғашқы жарнамалар пайда болды. Берілген кезеңде жарнамалық кеңістіктің дамуы басталды. Қазақстан Республикасы тәуелсіз мемлекет ретінде алғашқы қадамдарын жасады. Ел тұрғындары арасында жаңа құндылықтар пайда бола бастады. Саяси жүйедегі өзгерістер халыққа газет-журналдардағы мақалалар, теледидардағы хабарлар мен суреттемелер көмегімен жеткізілді. Осы материалдар арқылы қоғам мүшелері жаңа саяси ұғымдарды түсіне бастады. Саяси жарнама түрлері өте қарапайым болды. Барлығы Кеңестік үкіметтен қалған үгіт-насихат түрінде жүргізілді. Тікелей саяси жарнамаға қарағанда, жанама саяси жарнама түрлері дами бастады. Коммерциялық жарнаманың да қарқынды дамуы осы кезеңге сәйкес келеді.

Саяси жарнаманың қалыптасуындағы *екінші кезең* – 1995–1999 жылдарды қамтиды. Бұл кезеңде саяси жарнаманың заңнамалық негізі қаланды (ҚР Конституциясы, «Сайлау туралы» Конституциялық Заңы, «БАҚ туралы» Заң қабылданды). Қазақстандық қоғамның стратегиялық және тактикалық дамуының бәсекелестігі туралы бағдарламаларды тұрғындарға жеткізудегі ақпараттандырудың жаңа түрлері пайда бола бастады, жанама саяси жарнама дамыды. Саяси жарнаманың қарапайым түрлерінің пайдаланылуы жалғасын тапты. Саяси ақпараттандыру бұқаралық ақпарат құралдарында қарқынды түрде дамыды. Елбасының «Қазақстан-2030. Барлық қазақстандықтардың өсіп-өркендеуі, қауіпсіздігі және әл-ауқатының артуы» жолдауы телерадио эфирлерінде берілді, газет беттерінде жарияланды, жарнамалық қалқандарға ілінді.

Үшінші кезең – 1999–2004 жылдарды қамтиды. Жарнамалық қызметті реттеудің негізі болып табылатын «Жарнама туралы» Заң қабылданды. Өткен сайлау науқандары жарнаманың тікелей әдістерінің дамуына ықпал етті. Қазақстан Республикасындағы алғаш рет баламалы түрде өткен Президент және Парламент сайлауларында саяси жарнаманың тікелей түрін

пайдалану қажеттілігі туындады. Екі сайлау науқандарына Ресейдің саяси технологтары араласты. Саяси жарнаманы жасаушылар идеясының аздығы байқалды. Кейбір саяси партиялардың, кандидаттардың сайлау науқанындағы белсенділігі төмен болды және саяси жарнамаға қарағанда, саяси үгіт-насихат кеңінен қолданылды. Жанама саяси жарнаманың рөлі өсе түсті. Жарнама түсінігі қалыптасып, заңдастырылды.

Төртінші кезең – 2004 жылдан қазіргі күнге дейінгі уақытты қамтиды. Жарнамалық кеңістікті реттейтін және ережелерін қалыптастыратын саяси-құқықтық негізінің жаңару процесі жүруде. Саяси жарнаманың мазмұны мен түрлері көпқырлылығымен танылып, жанама және тікелей саяси жарнаманың технологиялары қатар қызмет атқара бастады. Саяси жарнама толықтай қалыптасты. 2004 жылғы Парламент және 2005 жылғы Президент сайлауында қолданылған саяси жарнама тәсілдерінде өзгерістер пайда болды. Сайлаушыларға ықпал етудің жаңа әдістері қолданылды. Саяси партиялар мен лидерлер ұрандарының күресі басталды. Барлық саяси ұйымдардың дамуы үшін күнделікті саяси жарнамалау қажеттілігі туындады. Саяси жарнаманың барлық тәсілдері дамыды [Ивадова, Насимова, Насимов 2008, 111–112 бб.].

Келтірілген тұжырымдама 2008 жылы жарияланғандықтан, жеті жылдық мерзімді қамтитын саяси жарнама дамуының бесінші кезеңі – 2009 жылдан қазіргі күнге дейінгі мерзімді қамтиды деуімізге негіз бар. Бұл кезеңде саяси жарнаманың, әсіресе, жанама технологияларының дамуы көрініс тапты. Электораларалық кезеңдегі саяси жарнама кейбір тұста әлеуметтік жарнамамен синтезделуі байқалады. 2011 және 2015 жылдардағы Президент сайлауы, 2012 жылғы Парламент сайлауы науқандары саяси жарнаманың дамуына ықпал жасап, кең ауқымда Интернет, әлеуметтік желілерді пайдалану тиімді екендігі дәлелденді. Әлеуметтік желі арқылы саяси ақпарат беру, оны сараптау және басқа да мүмкіндіктерін талдауға мемлекет мән бере бастады.

Электораларалық кезеңдегі жанама саяси жарнама. Қазақстан Республикасындағы соңғы жылдар реформаларының негізгі мақсаты болып 30 бәсекелес елдердің қатарына ену саналады. Осы шарттардағы саяси дамудың негізгі заңдылықтарын пайдалана отырып, тиімді жаңғырудың орын алуына, алдыңғы қатардағы әлеуметтік-экономикалық деңгейге шығу саяси жүйенің барлық күштеріне байланысты. Реформалар процесі жалпылай барлық қоғамды қамтиды. Сонымен қатар, экономика, әлеуметтік сала, рухани мәдениет қамтылып, саяси жүйенің динамикалық өзгерістері негізінде шешімі табылуы тиіс жағдайларға да ықпалын тигізеді.

Елімізде орын алып жатқан жаңғыру процестері Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаевтың Қазақстан халқына елдегі жағдай мен Республиканың ішкі және сыртқы саясатының негізгі бағыттары туралы жыл сайын арнайтын жолдаулары арқылы айқындалады. Бұл жолдаулар еліміздің даму жолындағы Елбасының халық алдындағы есебі және алда орындалатын міндеттер іспеттес. Жыл сайынғы жолдау халық арасына саяси жарнаманың түрлі тәсілдері арқылы кең таралып, қоғам мүшелерінің санасында жатталуда. Бүгінгі таңда халқымыз «Қазақстан-2050» Стратегиясындағы және «Нұрлы жол – болашаққа бастар жол» бағдарламасындағы құндылықтар мен басты бағыттарға жету жолындағы атқарылуы тиіс қызмет түрлерімен жанама саяси жарнама арқылы ақпарат алуда.

Тікелей жарнамалық әдістермен байланысты түрлі деңгейдегі конференциялар (баспасөз, ғылыми-тәжірибелік және т.б.), дөңгелек үстелдер, акциялар, көрмелер, семинарлар, тұсаукесерлер, брифингтер мен сұхбаттар жанама технологиялар үлесінің дамуына септігін тигізеді. Жастар арасында өткізілетін флеш-мобтар саяси мәдениеттің дамуына ерекше қырынан ықпал жасайды.

Салауатты өмір салтын қалыптастыруды насихаттау, Қазақстанның халықаралық имиджін жоғарылатуға бағытталған кешенді шаралар, облыс, қала әкімдері арасындағы рейтингтерді жариялау шын мәнінде қоғам мүшелеріне жанама түрде ықпал жасайтындығын мойындаймыз [Насимов 2014, 48–50 бб.].

Саяси жарнаманың қоғам мүшелері арасында кең таралуы бұқаралық ақпарат құралдарының дамуына байланысты. Бүгінгі таңда саяси жарнаманы тиімді пайдалану электронды БАҚ-та, әсіресе, *теледидар* мен *ғаламторда* жүзеге асып жатыр.

Қазақстан билігі өз саясатының оң имиджін қалыптастыру үшін әрдайым теледидарды пайдаланып келеді. Бұл әлі де болса отандық аудиторияның теледидарды пайдалануымен тығыз байланысты деген пікірдеміз.

Осы жылдың 19 наурызы мен 9 сәуірі аралығында DEMOSCOPE бюросы «Ақпарат дерек көзі. БАҚ-қа сенімділік деңгейі. Журналист мамандығын түйсіну» тақырыбында қоғамдық пікірдің мониторингін жүргізген болатын. Астана, Алматы және Қазақстанның 14 облыс орталықтарын қамтыған сауалнамаға 1771 сұхбаткер қатысты. Оның 71 пайызы 18 жастан асқан әйелдер қауымы болса, сәйкесінше 29 пайызын ерлер құрады.

Қазақстандықтардың 40 пайызы Интернетті басты ақпарат көзі деп көрсеткенімен, еліміздің 48 пайыз тұрғыны үшін теледидар ақпарат-

тың негізгі қайнар көзі болып табылады. Сұхбаткерлердің 7 пайызы жаңалықтарды радиодан тыңдаса, 4 пайызы баспа беттерінен танысады.

Жаңалықтарды Интернет арқылы білуге құмарлықты астаналықтар танытса – 61 %, алматылықтардың 40 пайызы Интернетті ақпарат көзі ретінде дұрысырақ көреді. Ал, Жамбыл облысының 90 пайыз тұрғыны (еліміздегі ең жоғарғы көрсеткіш) теледидарды жаңалықтардың басты жеткізушісі ретінде санайды.

Зерттеу жұмысы көрсеткендей, жерлестеріміздің басым бөлігі ақпаратты мемлекеттік бұқаралық ақпарат құралдарынан (58 %) алғанды қалайды. Сұралғандардың 19 пайызы мемлекеттік емес ақпарат көздерін таңдағанымен, міндетті түрде билік жағындағы БАҚ-ты дұрыс көреді. Респонденттердің 6 пайызы шет елдік БАҚ жаңалықтарына назар аударады екен [Курсивкz 2015].

Интернет кеңістігінің дамуы жаңамедиалардың дамуымен қатар, әлеуметтік желілерді пайдаланушылар санын толықтырды. Азаматтық журналистика саласында серпіліс байқалып, ғаламтор желілерінде қоғамдық-саяси маңызы бар оқиғаларды кез келген қолданушы орналастыру мүмкіндігі туындады. Интернет, оның ішінде әлеуметтік желілердің саяси сахнадағы рөлі жоғарылай бастады. Мәселен, 2011 жылғы Жанаөзен оқиғасы күндерінде түсірілген бейнесюжеттер отандық азаматтық журналистиканы дүр сілкіндірді. Барлығымыз білеміз, оқиға орын алған сәттерді бейнекамераға тәжірибелі операторлар емес, куәгерлер түсірді. Нәтижесінде алғаш интернет-ресурстарда пайда болған ақпарат медиакеңістікте кеңінен тарады және телеарна жаңалықтарында осы сюжеттер ақпараттың қайнар көзіне айналды.

Отандық әлеуметтік желілер арқылы саяси сахна кейіпкерлерінің күлкіге айналған сәттері де жетерлік. Мәселен, бұрынғы Қазақстан Республикасы Еңбек және халықты әлеуметтік қорғау министрі С.С. Әбденов 2013 жылдың Қазнеттің жарық жұлдызына айналды. Алғашында теледидар арқылы жарық көрген экс-министрдің танымал пікірі кейін ғаламторда көрермендері мен оқырмандарын көбейтті. Google-де «патамушта патамушта» кілт сөзі бойынша жалпы іздеу нәтижелері 373 000 болса, бейне көрсетілімдер саны 18 800-ге жеткен (*2015 жылдың 14 маусымындағы мәлімет*).

2015 жылы Шалқар қаласы Тұрғын үй-коммуналдық шаруашылығы басшысы Аян Қорқытұлы қазақстандық телеарналардың біріне берген сұхбаты YouTube порталында жарияланып, әлеуметтік желіде күлкіге қалды. Нәтижесінде «чики-чики» сөзімен жұлдызға айналған шалқарлық шенеунікке тәртіптік кеңес шешім шығарып, бір ауыздан «мемлекеттік

қызметкердің ар-намыс кодексін бұзды», – деп айыпталды [Tengrinews.kz 2015].

Сонымен қатар, әлеуметтік желілердегі қоғамдық пікір қалыптастырудағы ақпараттардың басты тақырыптары мыналар: *қоғамдық қауіпсіздік мәселелері* (полиция қызметкерлері мен азаматтар арасындағы түсініспеушіліктерді желіге қою, соңғы кезде көбейіп кеткен педофилдер, өзгенің жеке бас бостандығын сыйламау, кәмелетке толмағандарға қарсы қылмыстар және т.б.); *қоғамдық этикалық құндылықтар мәселелері* (суицид, жат қылықтарға, құмар ойындарға бағыныштылық, тұлғаға қарсы зорлық-зомбылық көріністері, жағымсыз кейіпкерлер қалыптастыру); *педагогикалық мәселелер* (мектеп мұғалімдері мен оқушылар арасындағы қарым-қатынас, ҰБТ кезіндегі сенсациялық жаңалықтар мен қулық-сұмдықтарды ақпараттандыру, мектеп бітірушілердің тест жауаптарын таратуы). Міне, мұның барлығы ғаламторда көрініс табатын, адамның саяси санасына жанама түрде ықпал жасайтын ақпарат түрлері.

Сайлау науқаны процесіндегі тікелей саяси жарнама. 2011 және 2015 жылғы Президент сайлауы және 2012 жылғы Парламент сайлауы науқаны саяси жарнамаға жаңа қырынан қарауды талап етеді [Насимов 2014, 50–55 бб.]. Әсіресе, ғаламторда көп отыратын жастарды сайлау науқанындағы ақпаратқа қарағанда, оларды қолдап дауыс беруге шақыру тиімдірек саналатыны анық.

2015 жылғы Президент сайлауында іс басындағы мемлекет басшысы Н.Ә. Назарбаев жеңіске жеткені белгілі. Елбасының сайлауалды штабы саяси жарнама технологияларының түрлі құралдары мен әдістерін пайдаланды. *Сайлау науқаны барысында Президенттікке үміткерлер штабтары еліміздің барлық аймақтарындағы арнайы орналастырылған ақпарат тақталарына үгіт-насихат материалдарын орналастырды. Басылымдар мен телеарналардағы сайлауалды жарнаманың дәстүрлі түрлерін барлық кандидаттар толығымен пайдаланды. Дегенмен, Н.Ә. Назарбаевтың штабы Интернет пен әлеуметтік желілер мүмкіндіктерін белсенді түрде қолданғандығын ерекше атап өтуіміз қажет. Тек Қазақстан Коммунистік Халықтық партиясының ресми сайтында баспасөз хабарламасын пайдаланумен шектелгендігі байқалады.*

Келесі 2016 жылы елімізде Парламент сайлауы өтетіндігі баршамызға белгілі. Зерттеу жұмысы барысында Қазақстан Республикасының Орталық сайлау комиссиясының Интернет-ресурсында көрсетілген отандық тоғыз саяси партиялардың сайлаушылармен байланыс орнатуда орны бар ресми сайттары мен әлеуметтік желілердегі жазбалар жиілігіне мән бердік (Кесте 1, 2015 жылдың 12 шілдедегі мәлімет бойынша):

Кесте 1. Қазақстан Республикасы саяси партияларының ғаламтордағы белсенділігі

№	Саяси партия	Ресми сайт туралы сипаттама	Әлеуметтік желілердегі белсенділік
1	Жалпыұлттық социал-демократиялық партиясы	Ресми сайт «Негізгі бет», «Партия жайлы», «Қоғам және саясат», «Жастар қанаты», «Әйелдер қанаты», «Социнтерн», «Видео», «Байланыс» атты бөлімдерден тұрады. Қазақ және орыс тілдеріндегі беттері тұрақты түрде жаңартылып тұрады және орыс тілді ақпараттарға басымдық берілгендігі байқалады.	Әлеуметтік желілердегі белсенділіктері төмен.
2	Қазақстанның «Азат» Демократиялық партиясы	Ресми сайт «Басты», «Партия жаңалықтары», «Партия туралы», «Байланыстар», «Сайт картасы» бөлімдерінен тұрады. Мәліметтер тек орыс тілінде беріледі және соңғы ақпарат 2013 жылғы 14 наурызда өткен кездесу туралы берілген.	Әлеуметтік желілердегі белсенділіктері төмен.
3	Қазақстанның «Ақ жол» демократиялық партиясы	Ресми сайт «Басты бет», «Оқиғалар», «Партия», «Бағдарлама», «Фракция», «Баспасөз қызметі», «Желіде», «Азаматтардың жолданымы» атты 8 бөлімнен тұрады. Қазақ және орыс тілдеріндегі беттері жаңалықтар жиілігіне орай жаңартылып отыратындығы байқалады және орыс тілді нұсқа ақпараттарының жиілігі өте жоғары. Ағылшын тіліндегі беті 2014 жылдың 02 сәуірінде жаңартылған.	Әлеуметтік желілерде ақпаратты жариялау жиілігі төмен.
4	Қазақстан Коммунистік Халық партиясы	Ресми сайт «Жарғы», «Бағдарлама», «Басшылық», «Кері байланыс», «Байланыс», «Ақпарат», «Сайлау 2015», «Билікке жолданған хаттар», «Сараптама», «ҚКХП БАҚ», «Жаңалық-тар», «Партия тынысы», «Депутаттық сауалдар», «ҚКХП туралы БАҚ» атты негізгі бөлімдерден тұрады. Қазақ және орыс тіліндегі мәліметтер үнемі жаңартылып тұрады. Сайтта партияның әлеуметтік желілердегі парақшаларына енгуге мүмкіндік жасалған.	Ақпараттар Ютуб парақшасында 2 ай, Твиттерде 6 ай көлемінде жаңартылмаған. Әлеуметтік желілердегі белсенділіктің төмендігі байқалады.

5	Қазақстан патриоттары партиясы	Ресми сайт партия төрағасы Ғ.Е. Қасымовтың ресми сайты жанынан құрылған. «Басты», «Өмірбаян», «БАҚ», «Фото», «Видео», «Байланыстар» атты бөлімдерден тұрады. Орыс тілді ақпараттарға басымдық жасалған және қазақ, ағылшын тілдеріндегі беттері ұйымдастырылу үстінде.	Әлеуметтік желілердегі ақпарат партия төрағасының Фейсбук, Инстаграм парақшалары негізінде белсенділік танытады.
6	Қазақстан социал-демократиялық «Ауыл» партиясы	Саяси партияның ресми сайты жұмыс жасамайды.	Фейсбуктағы ресми парақша мәліметі 2015 жылдың 13 наурызында жаңартылған.
7	«Нұр Отан» партиясы	Ресми сайт «Партия», «Фракция», «Жаңалықтар», «Бағдарламалық құжаттар», «Аймақтар», «Қоғамдық қабылдау бөлмесі» атты бөлімдерден тұрады. Қазақ, орыс, ағылшын тіліндегі мәліметтер үнемі жаңартылып тұрады. Партияның тың жобаларымен танысуға мүмкіндік мол. «Жас Отан» Жастар қанатының да жеке сайты бар.	Әлеуметтік желілерде де ақпаратты өз уақытысында беріп отырады және ресми сайт арқылы енуге болатын мүмкіндік бар. «Мой мир», «Одноклассники», VK.comда ресми парақша-лары жоқ

«Бірлік» саяси партиясы, Қазақстан Коммунистік партиясының ресми Интернет-ресурстарының жұмыс жасамай тұрғаны ерекше назар аударарлық жағдай. Бұл саяси партиялардың жаңа заман технологияларына мән бермейтіндігін және заманауи технологияларды игерген болашақ электоратымен байланыс үзгендіктерін көрсетеді. Сонымен қатар, «Бірлік» партиясы құрамындағы бұрынғы «Руханият» партиясының ресми сайты әлі жұмыс жасап тұр және 2014 жылдың 19 сәуірінде жаңартылған.

Қорытынды

Әлеуметтік мүдделер негізінде қоғамға қажетті түсініктер мен азаматтардың саяси мәдениетін қалыптастыру, әлеуметтік-саяси тәрбие жүргізу, қоғам мүшелеріне қажетті құбылыстарға үгіттеу және жат қылықтардан сақтануды насихаттау, саяси процестерде орын алып жатқан жаңа құндылықтармен ақпараттандыру, тәсілдері мен кезеңдерін түсіндіру секілді міндеттерді жүзеге асыратын саяси жарнаманың әлеуметтік-саяси процестегі рөлі өте жоғары.

Зерттеу жұмысы көрсеткендей, бүгінгі күнде Интернет азаматтардың саяси мәдениетін жоғарылатуда, қоғамдық-саяси, әлеуметтік-экономикалық өмірде ерекше орын алады. Ғаламтордағы саяси жарнама

барша әлемдік қауымдастық, саяси партиялар мен қоғамдық бірлестіктер, саясаткерлер үшін жаңа құбылыс. Еліміздегі саяси күштер ғаламтордағы жеке вебсайттары мен әлеуметтік желілердегі парақшаларын тәжірибелік алаң ретіндегі көзқарастарын тоқтатуы керек деп ойлаймыз.

Саяси жарнаманың әлеуметтік желілердегі рөлін зерттеу маңызды саналады. Әсіресе, ғаламтор пайдаланушылардың әлеуметтік желілерді қолданудағы мақсаттарын айқындау қажет. Өйткені, идеологиялық және ұйымдастырушылық деңгейлері бойынша билік құндылықтарын мойындамайтын жазбалардың жариялануы жасырын қолданушылар белсенділігіне байланысты. Қолданушының жалған парақшалары, түрлі мақсаттарды көздейтін қауымдастықтардың манипуляциялық қимылдары, компьютерлік тролльдер қақпанына түсу қаупі де басым. Әсіресе, ғаламтордың жасанды қоғам құрудағы әрекеті саяси жағынан пысықталып, зерделенуі керек. Қазіргі ақпараттандыру ғасырындағы әлемдік білімді қалыптастыру барысында ғаламтордың беріп отырған мүмкіндіктерін пайдалануда білім қоғамын құру мақсатындағы тиімді тұстарына назар аударған жөн деп санаймыз.

Библиография

Ansolabehere, S. & Shanto, I. 1996. 'Going Negative: How Political Advertisements Shrink and Polarize the Electorate'. New York, The Free Press, p. 243.

Бес ғасыр жырлайды 1989, том I. Алматы, Жазушы, 1989. Т.1., 384 б.

Coate, S. 2004. 'Political competition with campaign contributions and informative advertising', *NBER Working Paper*, vol. 8693, december 2001, pp. 1–50.

Daignault, P. et al. 2013. 'The Perception of Political Advertising During an Election Campaign: A Measure of Cognitive and Emotional Effects', *Canadian Journal of Communication*, vol. 38, pp. 167–186.

Гринберг, Т. 2012. «Политические технологии. ПР и реклама». М., Аспект-Пресс, 320 с.

Gentzkow, M. 2006. 'Television and Voter Turnout', *Quarterly Journal of Economics*, vol. 121, issue 3, pp. 931–972.

Grosser, J. & Arthur, S. 2006. 'Neighborhood Information Exchange and Voter Participation: An Experimental Study', *American Political Science Review*, vol. 100, pp. 235–248.

Hopkins, C. 2014. 'Scientific Advertising'. New York, Merchant Books. p. 102.

Иватова, Л., Насимова, Г.Ө., Насимов, М.Ө. 2008. «Саяси жарнама: теория және тәжірибе». Алматы, Ценные бумаги, 220 б.

Кузнецов, П. 2012. «Политическая реклама. Теория и практика». М., ЮНИ-ТИ-ДАНА, 127 с.

Насимов, М. 2014. «Жаңғыру жағдайындағы саяси жарнама (Қазақстан Республикасы мысалында)», Мемлекеттік басқару және қызмет, 3, 2014, 46–56 бб.

Nassimov, M. & Paridinova, B. 2012. 'The Differences of Using the Political Advertising Technologies during the Electoral Period in the Republic of Kazakhstan', *Proceedings of the Conference for Problems of modern economy*, pp. 137–140, Chelyabinsk, Russia: Two Komsomol members.

Nassimov, M. et al. 2013. 'Features of Political Advertisement in the Republic of Kazakhstan', *Middle East Journal of Scientific Research*, vol. 14, issue 8, pp. 1129–1133.

«Основным источником информации в Казахстане является телевидение». 2015. [Электронный ресурс]. URL: http://www.kursiv.kz/news/details/obshestvo/osnovnym_istochnikom_informatsii_v_kazahstane_yavlyaetsya_televidenie_700/ (дата обращения: 27.04.2015).

«Список книги по политической рекламе и связям с общественностью». 1999. [Электронный ресурс]: URL: http://www.elections.spb.ru/razdel9/politrek_a.htm (дата обращения: 12.07.2015).

««Чики-чики» сөзімен аты шыққан шалқарлық шенеунікке қатысты шешім шықты». 2015. [Электронный ресурс]: URL: http://kaz.tengrinews.kz/strange_news/chiki-chiki-sozmen-ati-shyikkan-shalkarlyik-sheneunkke-262635/ (дата обращения: 12.07.2015).

References

Ansolabehere, S. & Shanto, I. 1996. 'Going Negative: How Political Advertisements Shrink and Polarize the Electorate'. New York, The Free Press, p. 243.

Bes gasyr zhyrlajdy 1989, tom I. Almaty, Zhazushy, 1989. T.1, 384 b.

Coate, S. 2004. 'Political competition with campaign contributions and informative advertising', *NBER Working Paper*, vol. 8693, december 2001, pp. 1–50.

Daignault, P. et al. 2013. 'The Perception of Political Advertising During an Election Campaign: A Measure of Cognitive and Emotional Effects', *Canadian Journal of Communication*, vol. 38, pp. 167–186.

Grinberg, T. 2012. 'Politicheskie tehnologii. PR i reklama'. M., Aspekt-Press, 320 s.

Gentzkow, M. 2006. 'Television and Voter Turnout', *Quarterly Journal of Economics*, vol. 121, issue 3, pp. 931–972.

Grosser, J. & Arthur, S. 2006. 'Neighborhood Information Exchange and Voter Participation: An Experimental Study', *American Political Science Review*, vol. 100, pp. 235–248.

Hopkins, C. 2014. 'Scientific Advertising'. New York, Merchant Books. p. 102.

Ivatova, L. et al. 2008. 'Sajasi zharnama: teoriya zhane tazhiribe'. Almaty, Cennye bumagi, 220 b.

Kuznecov, P. 2012. 'Politicheskaja reklama. Teor DANA, 127 s.

Nassimov, M. 2014. 'Zhangyru zhagdajyndagy sajasi zharnama (Kazahstan Respublikasy mysalynda)', *Memlekettik baskaru zhane kyzmet*, 3, 2014, 46–56 bb.

Nassimov, M. & Paridinova, B. 2012. 'The Differences of Using the Political Advertising Technologies during the Electoral Period in the Republic of Kazakhstan',

Proceedings of the Conference for Problems of modern economy, pp. 137–140, Chelyabinsk, Russia: Two Komsomol members.

Nassimov, M. et al. 2013. ‘Features of Political Advertisement in the Republic of Kazakhstan’, *Middle East Journal of Scientific Research*, vol. 14, issue 8, pp. 1129–1133.

‘Osnovnym istochnikom informacii v Kazahstane javljaetsja televidenie’. 2015. [Jelektronnyj resurs]. URL: http://www.kursiv.kz/news/details/obshestvo/osnovnym_istochnikom_informatsii_v_kazahstane_yavlyaetsya_televidenie_700/ (data obrashhenija: 27.04.2015).

‘Spisok knigi po politicheskoy reklame i svjazjam s obshhestvennost’ju’. 1999. [Jelektronnyj resurs]: URL: http://www.elections.spb.ru/razdel9/politrek_a.htm (data obrashhenija: 12.07,2015).

‘«Chiki-chiki» sozimen aty shykkan shalkarlyk sheneunikke katysty sheshim shykty’. 2015. [Jelektronnyj resurs]: URL: http://kaz.tengrinews.kz/strange_news/chiki-chiki-sozmen-ati-shyikkan-shalkarlyk-sheneunkke-262635/ (data obrashhenija: 12.07.2015).

О ФИЛОСОФИИ И ЖИЗНИ В ФИЛОСОФИИ

15 декабря 2015 года академику НАН РК, доктору философских наук, профессору Досмухамеду Кшибековичу Кшибекову исполнилось 90 лет.

Редколлеги журнала и коллектив Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК сердечно поздравляют патриарха казахстанской философии с торжественным юбилеем и желают ему крепкого здоровья, творческого долголетия и новых научных свершений.

Накануне юбилея член-корреспондент НАН РК, доктор философских наук, профессор Наталья Сейтахметова встрети-лась с юбиляром. Предлагаем вниманию читателей ее беседу с Д.К. Кшибекова.

Уважаемый Досмухамед Кшибекович, научному миру известна ваша полемика с философами Казахстана по поводу знаменитого тезиса: философия – это наука или не наука. Вы отстаивали научный статус философии, изменили Вы свое понимание философии сегодня?

- Да, вспоминаю. Вообще, я всю свою жизнь, что-нибудь доказываю. Когда-то я отстаивал главный для казахской культуры тезис о невозможности рассмотрения ее вне кочевой цивилизации, затем – о научном статусе философии. О том, что философия – не наука, а способ жизни, говорили еще античные философы, позднее – Монтень, ну и конечно, Мартин Хайдеггер своим вопросом о том, что такое философия?, ввел ученых вновь в дискуссию об этом. Хайдеггер – несомненно, великий из всех философов XX века, обозначил вновь проблему актуальной своевременности философии в жизни общества и отдельного человека. Сегодня вопрос о том, наука ли философия, т. е., можно ли считать ее научной, доказательной, сфера ли она того знания, которое является фундаментальным, далеко не праздный и совсем не из области риторики. Философию сегодня изгоняют ото всюду, как бедную родственницу, от которой мало прока, но много проблем. Философию определяли по-разному. «Философия – наука об абсолютной истине», «философия – системное знание» и т. д.

Мы не имеем права забывать роль философии как «альмама-матер» наук. Философия – целостная мировоззренческая и методологическая наука. Неслучайно в дипломе современного ученого в соответствующей

графе будет указано: «PhD» доктор философии, а далее – название той науки, в которой он специализируется. Философия всегда своевременна и всегда актуальна, в любых социокультурных реалиях ее роль будет превосходящей, поскольку она формирует интеллектуальный потенциал страны, а значит, духовно-нравственную безопасность.

Что, по Вашему, самое главное для ученого?

- Не искать проторенных путей. Методом проб и ошибок доходить до истины самому. Быть самим собой. Я не повторял общеизвестные истины, не комментировал труды других авторов: искал свои аспекты исследований, развивал свои потенциальные возможности. В этом деле, думал я, даже если ошибусь, пусть меня покритикуют, но зато помогу другим, чтобы на моих упущениях, даже ошибках, «выпрямляли» и развивали науку. В этом я солидарен с Иммануилом Кантом, который подчеркивал, что нечего опасаться быть опровергнутым. Опасаться следует другого – быть непонятым. В меру своих сил попытался придерживаться этого принципа. Соблюдая его, полнее осмысливал свою научную деятельность. Этот принцип, под влиянием моих научных руководителей был заложен в моих кандидатской (1953) и докторской (1965) диссертациях и последующих изысканиях.

Я старался быть самим собой, иметь свое суждение, свое толкование. Мне представляется, что истинное творчество должно строиться на в первую очередь на собственном понимании мира. Его формировал на основе изучения и осмысления объективных факторов, процессов, анализа тех или иных концепций. Никогда слепо не шел на поводу чужих идей, если убеждался, что это не соответствует реальности, причем, не важно были зарубежные научные авторитеты или местные. Бывает, что зарубежный автор прав, исходя из местных условий, а изменившиеся условия требуют иного (творческого) подхода.

Досмухамед Кишибекович, Вы известный ученый, который практически впервые не просто заговорил о кочевой, номадической цивилизации, но реконструировал феномен кочевой культуры с позиции философской рефлексии, с применением междисциплинарных подходов. Почему номадическую цивилизацию раскрывали необъективно в советский период?

- Не то что не объективно. Вообще, умалчивалось, всячески преуменьшалось ее значение. Это связано со многими факторами: фальсифицированием истории, попыткой представить полноправное развитие казахской культуры только с приходом советской власти и многими другими. Да, и сегодня исследования по кочевой цивилизации оставляют желать луч-

шего, поскольку присутствуют необъективность, научная недобросовестность. Это недопустимо. Изложение должно быть объективным, иметь логику смысла, ведь мы не только восстанавливаем объективную картину прошлого, но и формируем историческое сознание, без которого общество не может быть полноценным.

Для меня очень важным было следовать тем научным принципам, которые не только раскрывали содержание номадической культуры, но и открывали ее диалогический потенциал, толерантность к другим культурам.

Историки чаще обращают внимание на археологические находки. Последние отражают более древние времена, чем письменные источники. Однако самым малоисследованным, но, тем не менее, достоверным, наиболее древним и объективным источником для ученых является устное народное творчество. Носитель его сам народ. Он хранит его, передавая из поколения в поколение.

Устное народное творчество часто считают повседневным, обыденным, не обращают внимание на то, что в нем отражены образ жизни, хозяйствования, социальный уклад людей, причем, не только недавнего прошлого, но и периода охотничества, первобытно-родового строя. Два вывода вытекают из этого: язык народа имеет отнюдь не двухтысячелетнюю историю, как обычно пишут исследователи, язык народа является важным и ценным источником исторической информации, с древнейших времен.

Вы не только известный ученый, Вы – известный педагог, Учитель, как говорят на Востоке. Что для Вас важнее – преподавать философию или размышлять, продумывать, доказывать, изучать?

- Преподавать – это и есть размышлять, продумывать, доказывать, изучать. Каждый раз, когда я прихожу и начинаю свою первую лекцию «Что такое философия?», я сам погружаюсь в этот вопрос, и для меня он всегда как первый вопрос о смысле и назначении философии для наших молодых людей.

Когда вижу неподдельный интерес студентов, их вопрошающие взгляды, когда они понимают, о чем я им говорю и о том величии философского знания, я почти счастлив. Для меня учить философии и учиться философии – это один единый процесс.

Что самое главное в образовательном процессе, в преподавании?

- Диалог. Диалог Учителя и Ученика. Я всегда отношусь к студентам как к коллегам.

Вспоминаю известную историю о семинарах Гуссерля. Хайдеггер, будучи учеником Гуссерля, выходя после одного из гуссерлевских семина-

ров, слышал как Гуссерль, у которого семинары были его монологами, сказал одному из профессоров по поводу своего семинара: Какая прекрасная была дискуссия! Так вот, я – за нее, за дискуссию, за полемику, ведь не просто древние придумали, что в спорах рождается истина.

Для меня, в образовательном процессе всегда необходимо найти соприкосновение, соучастие, сотворчество, ведь смысл философии далеко не в том, чтобы «приуговлять себя к смерти», как говорил Сократ и повторял Монтень, а в том, чтобы возделывать души и образовывать в человеке человеческое.

Мой опыт говорит, что настоящее самостоятельное овладение знанием происходит на семинарских занятиях. Семинар не только закрепляет полученные знания посредством лекций и самостоятельной работы над источниками, но и заставляет размышлять, аргументировать, ставить вопросы, что является стимулом к тому, чтобы вновь и вновь обращаться к источникам. Семинар с аспирантами – это свободный творческий разговор. Иногда всплывают такие вопросы, на которые приходится искать ответы в первоисточниках всей группой.

На семинаре развивается коллективный ум, но никто никого не подавляет. Основное здесь – знание и аргументы. Семинар не позволяет консервироваться знаниям. Они всегда в обработке. Семинарские знания полезны не только слушателям, но и самому преподавателю. Здесь весь запас знаний педагога находится в процессе творческой работы, и это не позволяет ему самому застаиваться и «забываться». Более того, заставляет его постоянно развиваться.

Досмухамед Кшибекович и можно личный вопрос: В чем же смысл жизни?

- Создать семью, вырастить благовоспитанных детей, быть добросовестным человеком, любящим свою страну, иметь специальность по душе и работать, не покладая рук, пока природа позволяет это.

Мир богат и многогранен. Найти в нем свое место и быть полезным обществу – в этом смысл жизни и вся ее суть.

Досмухамед Кшибекович, чтобы Вы посоветовали молодому человеку, занимающемуся философией, вступающему в царство ее Величества Философии?

- Размышлять, действовать, ошибаться, искать, находить. Конечно, я не призываю «философствовать молотом», как это делал Ницше, я призываю философствовать от имени Философии и во имя Ее.

РУХАНИ ӨМІРДІ ТАЛҚЫЛАҒАН АЛҚАЛЫ ЖИЫН

ҒЫЛЫМИ ӨМІР

2015 жылдың 22 қазанында Алматы қаласында «Қазақстанның рухани өмірі: тарих және қазіргі заман» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция өткізілді. Аталған конференция ҚР БҒМ Ғылым комитетінің «Халық тарих толқынында» ғылыми бағыты мен Ұлт жоспары – «100 нақты қадам» бағдарламасын іске асыру шеңберіндегі іс-шараларына сай өткізілген болатын.

Біздің еліміз әлеуметтік жаңару, нарықтық экономика мен демократиялық жаңғыру жолында батыл қадамдар жасап келеді. Бүгінде Ұлы Дала елінде төрткүл дүниеге есігін айқара ашқан егемен және бейбітсүйгіш мемлекет қалыптасу үстінде. Елдің саяси тұрақтылығы, азаматтық, діни және ұлтаралық келісім аясында өмір сүруі осы жылдардағы басты жетістігіміз екендігін баса айтуға болады.

Аталмыш конференция «Мәңгілік Ел» жалпыұлттық идеясы шеңберіндегі қазақстандық қоғамның рухани әлемін ұғынуды мақсат тұтты.

Елбасының жарлығымен 2015 жыл Қазақстан Халқы Ассамблеясы жылы болып жарияланған болатын. Атаулы жыл аясында Қазақстандағы бірге өмір сүретін барлық халықтың рухани толеранттылығын бүкіл әлемге үлгі ретінде танытуы керек. Сондықтан аталған конференцияның «Қазақ хандығының қалыптасуына 550 жыл», «Ұлы Отан соғысы жеңісінің 70-жылдығы», «Қазақстан Республикасының Конституциясына 20 жыл» және «Қазақстан Халқы Ассамблеясына 20 жыл» сияқты атаулы іс-шаралармен қатар өтуі орынды болып отыр.

«Халық тарих толқынында» бағдарламасының шеңберінде өткізіліп отырған конференцияның жұмысында қазақстандық қоғамның рухани әлемін «Мәңгілік ел» жалпыұлттық идеясы аясындағы пайымдауға, Қазақстан Президенті Н.Ә. Назарбаевтың толеранттылық пен қоғамдық келісім үлгісі жайлы маңызды концептуалдық идеяларына аса мән берілді. Конференцияға қатысушылардың барлығы келіскен пікір бойынша, әлем өзінің рухани бастауының біртұтастығы, бейбітсүйгіштігі мен қоғамдық келісімі арқылы терроризмге, экстремизмге, радикализмнің түрлі формаларына қарсы тұра алады.

Конференция барысында талқыланған мәселелердің тақырыбы келесідей болды:

1. Қоғамның рухани өмірі: құндылықтық-дүниетанымдық бағдарлар мен зерттеу әдіснамасындағы жаңа әдіс-тәсілдер.

2. Мәдени-тарихи үдерістегі қазақтардың рухани өмірінің қалыптасуы мен дамуы.

3. Қазақстанның жаһандану және өркениеттік сын-қатерлер кезеңіндегі рухани өзін-өзі бірегейлендіруі.

4. Қазақстандық қоғамның рухани өмірінің діни факторлары.

5. «Халық тарих толқынында» мемлекеттік бағдарламасы қазіргі Қазақстанның инновациялық әлеуметтік-гуманитарлық жобасы ретінде.

6. Қазақстандағы дін тарихы мен ислам тарихын оқыту мәселелері.

Конференция жұмысына Ресейдің танымал исламтанушы ғалымы, философия ғылымдарының докторы, профессор, Ресей Ғылым Академиясының корреспондент-мүшесі Андрей Смирнов қатысқан болатын. Ғалым өз баяндамасында ислам дінінің классикалық мұрасы бүгінгі таңда саяси өзектілікке айналып бара жатқындығын және исламдағы экстремистік ағымдарға қарсы тұру адамзат алдында тұрған басты мәселелер екендігін атап өтті. Бұл ағымдарға әскери күшпен емес, кешенді түрде қарсы тұру қажет. Ал бұндай әрекеттерге қарсы тұру жұмыстары алдын алу яғни профилактикалық жұмыстардан, адам санасын улайтын үгіт-насихатқа қарсы иммунитет қалыптастырудан тұрады. Осы тұрғыда, классикалық исламның бойынан бізге қажет дүние, исламның плюралистік негізде жатқандығын ескеру. Исламның плюралистілігі, көпнұсқалы болуы оның ажырамас бөлігі. Экстремистік үгіт насихат ислам рухына жат болып келетіндігі анық. Экстремизмге ислам ұранымен әлеуметтік, саяси сала және күш арқылы қарсы тұру барысында халықты тек «жалғыз ғана ақиқаты бар» деп емес, плюралистік, инклюзивтік ислам жайлы хабардар етуді мақсат ету керек. Ғалым, егер адам бала кезінен классикалық ислам жайлы осындай ақпаратты алып отырса, егер ол классикалық ислам мұрасының жолдауларын игеріп отырса, ислам рухына жат дүниенің жетегінде кету жолындағы үгіт-насихаттарды қабылдаудан алшық болатындығына сенімді.

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты директорының орынбасары Нұрмұратов Серік Есентайұлы өз кезегінде қазақтың этникалық тарихындағы мәдени және рухани мұраны игеру – халық рухын жандандырудың бірден-бір жолы екендігін атап өтті. Қазақ хандығы дәуіріндегі биліктің қызмет ету ұстындарының бірі саяси тепе-теңдік пен мәмілеге келу болып табылады. Қазіргі Қазақстандағы жаңғыру жағдайындағы биліктің, қоғам дамуының өзіндік сипатын терең ұғыну үшін, алдымен қазақтардың дәстүрлі саяси мәдениетінің, құндылықтарының сатысын, саяси дәстүрлерін және олардың қазіргі Қазақстан өміріндегі орны мен рөлін болашақта жан-жақты терең ғылыми зерттеу қажеттілігін баса айты.

Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институтының директоры Дербісәлі Әбсаттар Бағысбайұлы өз баяндамасында араб, парсы және

үнділік деректерге сүйене отырып, Шауғар, Ыасы, Түркістан қалаларынан шыққан ортағасырлық ойшылдар жайлы жаңа мәліметтерді келтірді.

Ал, Сеул қаласындағы Корей шет тілдер университетінің профессоры, Әлемдік мәдени контентті зерттеу Орталығының бас ғылыми қызметкері Ли Бен Жи өз баяндамасын Қазақстандағы корейліктердің рухани-мәдени құндылықтары, олардың сабақтастығы, өзгеріске ұшырауы және өзара ықпалдастығына арнады. Шетелдік ғалым, корей халқының ТМД мен Қазақстан жеріне қоныс аударуы, олардың тұрақталуы және жаңа қоныс мекеніндегі рухани-мәдени құндылықтарының қалыптасуы, салт-дәстүріне тоқтала келе, қазіргі жаһандану заманында Қазақстанның үйлесімді әрі тұрақты дамуы үшін корей диаспорасының рухани-мәдени құндылықтарын сақтап қалу маңызды екендігін айтады.

Ал, Алматы қаласының «Нұр-Мүбәрәк» Университетіне Египеттен арнайы шақырылған профессоры, PhD доктор Халид Саид Ганим Қазақстандағы дін тарихының оқытылуының маңыздылығына тоқтап кетті. Әлемдік діндер әлемдегі тыныштықты және тұрақтылықты бұзатын сан алуан соғыстарды бастан өткізгендігі көпшілікке белгілі, ал осы орайда Қазақстанның өзіне тән қайталанбас рухани ерекшелігі бар екенін бүкіл әлем мойындаған. Ғалым, Қазақстан Республикасында 130 астам ұлт мекен етсе де, халықтың діни немесе нәсіл аралық қақтығысқа ұшырамай, бейбтшілікте өмір сүріп жатқанына куә болып отырғандығын жеткізіп, бұл сөзсіз Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың сара саясатының жемісі деп білетіндігін айтты.

Сонымен қатар, конференцияның жұмысы барысында әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті, философия және саясаттану факультетінің деканы Масалимова Әлия Рмғазықызы өзінің «Қазақстандық қоғамның рухани мәдениеті: дәстүрлер мен жаһанданудың жаңа қатерлері» тақырыбында, ал Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының Уағыз-насихат және интернетпен жұмыс бөлімінің меңгерушісі Оңғаров Ершат Ағыбайұлы «Қазақстанның рухани өміріндегі ҚМДБ рөлі» және Қазақстандағы Православие шіркеуінің шіркеу мен қоғам ара-қатынасы бойынша бөлімінің төрағасы, протоиерей Суворов А.А. «Қазақстан Республикасының құқықтық кеңістігіндегі шетелдік діни бірлестіктер мен діни қауіпсіздік» атты баяндамаларын жасады.

Конференция жұмысының шеңберінде «Қазақстанның мәдени және әлеуметтік-саяси дамуындағы діннің рөлі» және «Оқулық гуманитарлық-сұхбаттық жоба ретінде» тақырыбында 2 дөңгелек үстел өткізілді.

Конференция барысында ұсынылған концептуалды тәсілдерді, нақты ұсыныстарды талқылай отырып, қатысушылар төмендегідей негізгі қорытындыларға келді:

1. Қоғамның рухани өмірі мәселелерін табысты зерттеу үшін жоғарғы құндылықтық-дүниетанымдық бағдарларға барынша бағдарланып, әдіснама саласындағы жаңа тәсілдерді дамыту қажет.

Ежелгі кезеңнен қазіргі заманға дейінгі қазақ халқының философиялық ойларына тән белгілер мен негізгі бағыттарын тұтас тәсіл негізінде анықтау маңызды рөл атқарады.

Бүгінгі таңда ұлттың өзінің рухани келбетін анықтау мәселесі алдыңғы қатарға шығып отыр. Сондықтан да, теориялық тұрғыдағы, сонымен қатар, елдің жалпы білім үдерісіндегі әдіснамалық және дүниетанымдық мәселелерді жаңаша шешуді қажет ететіндіктен дінтану, этнопсихология, этнология, философия тарихы, мәдениеттану, этнопедагогика сияқты білім салаларындағы руханият пен рухани сабақтастықты жаңаша ұғыну мүмкіндіктері ашылууда.

2. Қазақтардың мәдени-тарихи үрдістегі рухани өмірінің қалыптасуы мен дамуын зерттеу – қазақ халқының өткені мен қазіргі шағын ғылыми-теориялық тұрғыда танудың, түсінудің тағы да бір маңызды құрамдас бөлігі болып табылады.

Түркілік кезеңнің ойшылдарының еңбектері мен қазақ философиялық ойларының дамуын тарихи-философиялық, герменевтикалық тұрғыдан талдау арқылы тарихи үрдістердегі адам мен қоғамның рухани өмірін қалыптастыру және дамытудың дүниетанымдық негіздері мен кезеңдеріне үлкен көңіл бөлу керек. Оған қоса конференция қатысушылары қазақ халқының болмысына тән дүниетанымдық әмбебаптар шеңберінде этностық, діни және азаматтық руханияттың терең мәселелерінің мәнін белгілеп өтті.

Қазіргі жағдайда қазақ халқының рухани тарихы туралы толыққанды білім Қазақстандағы жаңа саяси-идеологиялық, әлеуметтік-экономикалық және мәдени-ізгіліктік кеңістікті қалыптастыру үрдісіне конструктивті үлесін қосып отыр. Бұл рухани басымдықтарсыз «Қазақстан-2050» Стратегиясында қойылған міндеттердің орындалуы, сонымен қатар біздің көпмәдениетті қоғамымыздың ерекшелігі мен біртұтастығын сақтап, әрі қарай дамыту мүмкін бола алмайды.

3. Жаһандану мен өркениеттік сын-қатерлер кезеңіндегі Қазақстанның рухани өзін-өзі бірегейлендіруі ерекше өзектілікті иеленіп отыр.

Осы орайда қазақстандық қоғамның рухани өмірінің діни факторларын бөліп көрсетуге болады. Діндарлық біздің қоғамның рухани өмірінің маңызды құрамдас бөлігіне айналып бара жатыр, бірақ, ол көпұлтты және көп конфессиялы Қазақстанның рухани-адамгершіліктік парадигмаларымен үйлесіп отыруы керек.

Қазақ халқының сана-сезіміндегі, оның рухани өміріндегі исламның орны барлық халықтардың рухани келісімі мен қазіргі Қазақстанның ру-

хани қауіпсіздігін қамтамасыз етудегі рөлі өзінің дәстүрлі жоғары күйінде қалып және жаңа даму үдерісін иеленіп келе жатқаны сөзсіз. Сол себептен біз мемлекеттік және мәдени құрылымдауда, өсіп келе жатқан ұрпақты тәрбиелеудегі, қоғамның рухани негіздерін нығайтудағы исламды, оның құндылықтары мен идеяларын, рухани және идеологиялық негіздерін, олардың дәстүрлермен және дәстүрлі мәдениеттің рухани негіздерімен арақатынасын дұрыс түсініп, сәйкесінше теориялық тұрғыдан да түсіндіруіміз керек.

Қазақстандық қоғамды дамытуда – исламның жоғары идеалдарын, уақытпен тексерілген рухани дәстүрлерді қолданып, олардың әлеуметтік әділеттілікке, рухани және ізгілікті тазалыққа, өзге діндердің өкілдерімен рухани келісім орнату ұмтылыстарына деген бағыттылығын барынша сақтап қалу керек.

Халықаралық ғылыми конференция қатысушыларының қорытындылары мен ұсыныстарының негізінде келесі ғылыми-практикалық ұсыныстарды Қазақстан Республикасының мемлекеттік құрылымдарына жіберуге болады:

Конференция жұмысының нәтижелерін Қазақстан Республикасының рухани және діни келісім саласындағы мемлекеттік саясатты жетілдіру үшін, еліміздің рухани-адамгершілік қауіпсіздігін қамтамасыз ету үшін, сонымен қатар қазақ халқының мәдени ескерткіштерін және оның тарихи жадын сақтауға қолдануға болады.

Ғылыми форумда көтерілген көптеген идеялар этникалық болмыстың рухани қалыптасу мәселелерін объективті ғылыми талдауға негіз бола алады. Сондықтан, гуманитарлық ғылым және еліміздегі қазіргі білім беру жүйесі креативті-шығармашылық, ізгілікті-сыни ойлауы мен шынайы тарихи санасы бар біртұтастанған адамды қалыптастыру мен дамытуға бағдарлануы тиіс.

Конференцияның қатысушылары Қазақстан халқы Ассамблеясының 20 жылдығымен, Қазақ хандығының 550 жылдығымен Қазақстан халқын құттықтай отырып, бейбітшілік пен рухани келісім мәдениеті біздің мемлекеттіліктің дамуының және біздің ортақ үйіміз Қазақстан Республикасының гүлденуінің сенімді негізі болып қала беретініне сенімді екендіктерін білдірді.

Динара Жаңабаева

РЕЦЕНЗИЯ

Кадыржанова Р.К. Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана. Монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 168 с.

Распад СССР в 90-е гг. XX века, утрата статуса сверхдержавы, неопределенность положения, а тем более неопределенность будущего Казахстана как государства, явились существенными факторами кризиса идентичности казахстанцев. Если для большинства казахов обретение независимости было позитивом, и процесс идентичности с новым Казахстаном поначалу прошел безболезненно, более того, в первые годы независимости наблюдалась эйфория, то новая идентичность для других этносов оказалась процессом более сложным и порой драматичным. Поэтому Казахстану как полиэтническому обществу важно определить общенациональные ценности, которые бы объединяли различные социальные и этнические группы и влияли бы на формирование новых идентичностей. Иными словами Казахстан должен ответить для себя на вопрос: Кто мы? В чем заключается наша идентичность?

Вот эти вопросы и ставятся в монографии «Этнокультурный символизм и национальная идентичность в Казахстане», автор которой хорошо известен в казахстанской и зарубежной философии и политологии. Р.К. Кадыржанов, доктор философских наук, профессор много лет посвятил исследованию проблем политических процессов в независимом Казахстане, сформулировал теоретические подходы в исследовании этнополитических процессов. В новой работе им предпринята попытка раскрыть сущность идентификационных процессов в Казахстане в постсоветский период.

Формирование национальной идентичности является важнейшим инструментом национального и государственного строительства. Строительство государства-нации в полиэтническом, поликонфессиональном обществе невозможно без формирования, прежде всего, гражданской идентичности, а не этнической, и, как отмечает автор, именно здесь лежит проблема формирования национальной идентичности.

Проблема формирования национальной идентичности Казахстана рассматривается им под углом зрения этнокультурного символизма. В исследовании национальной идентичности в монографии применялись теоретические концепции и методологии символизма и конструктивизма, что дает адекватное понимание национальных процессов в современном Казахстане.

Автор исследует истоки, природу и смысл национальной идентичности, противоречия, диалектику взаимодействия этнической и гражданской, казахской и казахстанской идентичностей. Противоречия этнокультурной и гражданской идентичности в следующем: с одной стороны национальное государство Казахстан строится на постсоветской модели государства титульной нации. С другой стороны, в полиэтническом обществе этнические группы выступают против того, чтобы государство выступало только лишь от лица одного этноса. Это означает, что в полиэтническом обществе граждане определяют свою национальную идентичность с государством и с его институтами, а не с каким-либо этносом, т.к. идентификации с этносом у не титульных этносов вызывает опасение оказаться ассимилированными.

Разрешение этого противоречия и является главной задачей государства. С одной стороны, государство стремится сохранять титульное лицо национального государства, с другой стороны, формирует и поддерживает гражданскую идентичность. Сегодня можно констатировать, что Казахстан успешно разрешает это противоречие. Государство способствует развитию казахского языка и культуры с тем, чтобы оно стало достижением не только казахского народа, но и всего полиэтнического общества. С другой стороны, государство конституционно закрепило равенство всех граждан. Таким образом можно говорить, что, во-первых, в решении этого противоречия доминирует принцип «и-и», а не «или-или»; во-вторых, в Казахстане существуют две национальные идентичности, в зависимости от того, как отвечают на вопрос «Кто мы» – казахская и казахстанская.

Разделение национальной идентичности Казахстана по линии «казахская идентичность» – «казахстанская идентичность» основывается, по мнению автора, на культурном определении нации: какая культура, какой язык, символы какого этноса должны доминировать и стать общими для всех этносов страны? Это основной вопрос национального и социального бытия Казахстана сегодня и на длительную перспективу.

Казахская и казахстанская идентичности стремятся к тому, чтобы охватить все население Казахстана. В этом случае они претендуют на статус национальной идентичности, преодолевающей надэтническое содержание. Одни уверены в том, что национальное государство Казахстана должно быть казахским, но это отвергают те, кто предлагает создать государство на основе казахстанской идентичности, и наоборот. Таким образом, каким быть национальному государству Казахстана – казахским или казахстанским – в обществе отсутствует консенсус. Но жизнеспособно то общество, то государство, где есть относительно высокая степень субъек-

тивной интегрированности, в котором населяющие его этносы, во всяком случае, значительная их часть объединена общей системой ценностей.

Но каково понимание нации у казахстанцев? Социологические опросы показывают, что в ситуации, когда предлагался выбор между казахстанской и казахской трактовкой нации, большинство отдает предпочтение пониманию нации как казахстанской. Отсюда, однако, не следует делать скоропалительные выводы о том, что в сознании казахстанцев гражданственность полностью доминирует над этничностью. Речь может идти об определенных предпосылках гражданской идентичности казахстанцев.

Хотя социально-политическая ситуация в республике, как и на всем постсоветском пространстве, заметно изменилась, произошла либерализация социально-политической системы, однако адекватные этим изменениям трансформации в понимании нации и других понятий национальной сферы не произошли. Традиции примордиализма с его представлениями о неизменности нации и вечной привязанности к ней отдельного человека оказались сильны. Примордиализм объективирует нацию как предопределенное объективными, природными факторами сообщество людей. Нация, с точки зрения примордиализма, заложена в генах людей.

Несмотря на широкую распространенность методологии примордиализма в общественном мнении, да и в научных исследованиях, доминирующим в современных исследованиях национальной идентичности является конструктивистский подход. Конструктивистский, инструменталистский подход субъективирует идентичность, рассматривая её как ментальную конструкцию, «идентификационный проект». Под «идентификационным проектом» понимается стремление индивида выбрать себе идентификационную категорию, которая в наибольшей степени соответствует его личности и привязывает его к основанной на этой идентификационной категории социальной группе. Конструктивистское понимание акцентирует внимание на субъективном, свободном выборе индивидом своей идентичности, а не на жесткой, объективистской привязке индивида к этносу, нации или иной социальной группе.

Обсуждая основные характеристики идентификационных процессов, автор выделяет и основной тренд национальной идентичности – казахизацию. Казахизация трактуется в СМИ как внедрение (или стремление к внедрению) казахского языка в те сферы, где доминирует русский язык и, соответственно, искоренение или существенное сокращение применения в них русского языка. Однако это многоаспектный процесс, находящий свое выражение практически во всех сферах казахстанского общества, а не только в языковой. Казахизацию можно определить как процесс выхода на ведущие позиции в той или иной сфере общественной жизни казах-

ского этноса и его языка, культуры, символов. Это исторический процесс, имеющий во многом ответный характер на процессы в национальной сфере Казахстана в советский период.

С позиции конструктивистской методологии формирование национальной идентичности Казахстана предстает как сложный и противоречивый процесс конструирования идентификационных проектов, материалом для которых выступают этнокультурные и политические символы. Национальная идентичность как процесс включает в себя освоение членами нации символов и ценностей национальной культуры. С точки зрения семиотики культура имеет символическую природу, её можно представить как совокупность и систему символов. Отождествляя себя с нацией, человек отождествляет себя с её ценностями и символами, а это означает, что и этническая и национальная идентичность имеют культурно-символическую природу. Национальная идентичность и этнокультурный символизм тесно связанные и взаимозависимые между собой категории.

Диалектическое взаимодействие противоречий этнической и гражданской идентичностей проявляется и в отношении к государственным символам. Нация представляет собой единство культурного и политического, поэтому символы, определяющие национальную идентичность, состоят из культурных и политических символов в их неразрывном единстве и взаимосвязи. Среди национальных символов, то есть определяющих национальную идентичность, особое значение имеют государственные символы. Государственные символы Казахстана обладают выраженным казахским этническим содержанием. В то же время государственные символы Казахстана – флаг, герб, гимн – обращены не только к казахам, но и ко всем гражданам страны.

Это далеко не все затронутые в книге вопросы. О некоторых других дают представление такие заголовки: «Национальная идентичность: стереотипы восприятия и методы исследования», «История Казахстана как этнокультурный символизм конструирования национальной идентичности». Очевидно, что работа Р.К. Кадыржанова обращает нас к реальным проблемам, которые являются актуальными для современного казахстанского общества.

Дина Ешпанова

БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

Абдрасилов Тұрғанбай Құрманбайұлы – Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университетінің аға оқытушысы, PhD докторы

Әкімханов Асқар – «Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті» университетінің PhD докторанты

Барлыбаева Гаухар Гинаятовна – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

Ешпанова Дина Далабаевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

Жанабаева Динара Мұхтарқызы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері, PhD докторы

Қалдыбай Қайнар Қалдыбайұлы – Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университетінің аға оқытушысы, PhD докторы

Молдағалиев Бауыржан Есқалиұлы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің PhD докторанты

Молдахмет Бидас – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері, PhD докторы

Насимов Мұрат Өрленбайұлы – Қызылорда «Болашақ» университетінің тәрбие жұмысы және халықаралық байланыстар жөніндегі проректоры, саяси ғылымдарының кандидаты

Нысанбаев Абдумалик Нысанбаевич – советник директора Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, академик НАН РК, доктор философских наук, профессор

Нурышева Гульжихан Жумабаевна – заведующая кафедрой философии Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук, профессор

Смирнова Наталья Михайловна – заведующая сектором философских проблем творчества Института философии Российской академии наук, доктор философских наук, профессор

Сейтахметова Наталья Львовна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, член-корреспондент НАН РК, доктор философских наук, профессор

Henry E. Hale – George Washington University

William Fierman – Professor Emeritus, Indiana University (USA)

OUR AUTHORS

Abdrasilov Turganbay Kurmanbayulu – Senior Teacher at Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD

Akimkhanov Askar – Doctorate Student at Nur Mubarak Egypt University of Islamic Culture

Barlibayeva Gaukhar Ginayadovna – Senior Researcher at Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies, Science Committee, Ministry of Education and Science of Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophical Sciences

Eshpanova Dina Dalabaevna – Chief Researcher at Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies, Science Committee, Ministry of Education and Science of Republic of Kazakhstan, Candidate of Philosophical Sciences

Zhanabayeva Dinara Mukhtarkyzy – Researcher at Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies, Science Committee, Ministry of Education and Science of Republic of Kazakhstan, PhD

Kaldybay Kainar Kaldybayulu – Senior Teacher at Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD

Moldagalyev Baurzhan Eskaliuli – Researcher at Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies, Science Committee, Ministry of Education and Science of Republic of Kazakhstan, Doctorate Student at Al-Farabi Kazakh National University

Moldakhmet Bidas – Researcher at Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies, Science Committee, Ministry of Education and Science of Republic of Kazakhstan, PhD

Nassimov Murat Orlenbaiuli – Vice-Rector of Kyzylorda “Bolashak” university on Education work and International Relations, Candidate of Political Sciences.

Nyissanbayev Abdumalik Nissanbayevich – Advisor of Director of Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies, Science Committee, Ministry of Education and Science of Republic of Kazakhstan, Academician of National Academy of Sciences of RK, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Nurisheva Gulzhikhan Zhumabaevna – Head of Department of Philosophy, Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Smirnova Natalya Michaelovna – Head of Sector of Philosophical Problems of Creativity, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Seitakhmetova Natalya Lvovna – Chief Researcher at Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies, Science Committee, Ministry of Education and Science of Republic of Kazakhstan, correspondent member of National Academy of Sciences of RK, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Henry E. Hale – Professor of Political Science and International Affairs, George Washington University, (USA)

William Fierman – Professor Emeritus, Indiana University (USA)

CONTENTS. ABSTRACTS

LIFE TIME WORLD OF HUMAN BEING BEING

Smirnova N., Nuryшева G.

Philosophy, Scientific Social Knowledge and Vital Word of Man.....3

Abstract. In the paper proposed the authors on the background of comparative analysis of intuitive hermeneutics, neo-Kantian philosophy and social phenomenology will try to demonstrate, that correlation between them appears to be significantly predetermined by historically changeable interpretation of the subject matter and cognitive purposes of philosophy itself.

Key words: philosophy, social phenomenology, cognitive social sciences, everyday knowledge, human life-world.

Moldagaliyev B., Moldakhmet B.

Features of Interaction of Ethics and Market Values: Cultural Analysis.....18

Abstract. It is known that the science is an appropriate use of freedom of the person and ethical standards. The people arguing within strict utilitarian thinking consider that the purpose of society is estimated by social associations and position of each person. The sector of the market relations which is one of the greatest sections of social being of economy, took root as one of innovations of the Western basis. Introduction of business and business, money and the capital in public life have created the contradictions in social and cultural life in general. In such society, of course, there is no place for morality because morality demands a conscious ban and restriction. Nevertheless, ethical and moral values of the present in modern life of democratic society are an integral part of new humanity.

Key words: ethics, values, globalization, ethics, humanism, morality.

PHILOSOPHY IN HISTORICAL RETROSPECTIVE

Kaldibai K., Abdrasilov T.

Judgments on the human being in Christian philosophy.....32

Abstract. In the Middle Ages human being was considered, first of all, as part of the world order created by God. The idea of human as it is expressed in Christianity, is reduced to «an image and similarity of God». But, according to this point of view, in reality this person is internally doubled owing to his fall therefore he is considered as unity of a divine and human nature which finds the expression in Christ's identity. In this article the author analyzes concepts of prominent representatives of Renaissance N. Kuzansky, M. Fichino, P. Mirandola, M., Luther, Zh. Calvin about the person.

Key words: religion, philosophy, human, Christian, religious philosophy.

Akimkhanov A.

Chronics of education of Abu Mansur al-Maturidy.....44

Abstract. The article covers the scientific path of Abu Mansur al-Maturidy, great scholar, founder of sunni theological school. Article sheds the light on the names of scientists from which the imam Maturidy has gained the knowledge. Along with it was provided a detailed data on the pupils who made a contribution in distribution of his doctrine . To define the teachers and pupils of imam Maturidy we relied on scientific works of medieval biographers and theologian, and also modern orientalist and Maturidy scholars. Determining the knowledge way of imam Maturidy, founder of one of the biggest Sunni theological school, is a key to identifying basis of his teachings.

Key words: Theology/teaching of kalam, Hanafi school, teaching of fikh, teaching of maturidi, epistemology, Mauerenahr school of kalam, , Mauerenahr school of maturidi, the method of rai, «zhuhd».

Barlybayeva G., Nyssanbayev A.

Philosophy of Kazakh Enlightenment: Problems and Perspective.....56

Abstract. In article there are discussed the ideas of philosophy of the Kazakh Education which are significant and valuable to modern Kazakhstan society. Our time which coolly turned the consciousness in reconsideration of spiritual heritage of the people which destroyed stereotypes and dogmas in which captivity we were many years does demanded and actual research of ideology of enlightenment in the Kazakh cogitative tradition, search of modern approach to it. In article it is claimed that for representatives of the Kazakh Education the knowledge is end in itself, but not means for achievement of any benefits, it – a fundamental basis of development of the person. The knowledge educates to a shower of the person and enriches his spiritual culture, the Kazakh educators are convinced. Authors of article believe that pulse of the educational thought of Kazakhs representing a striking example of philosophical understanding of the world and humanistic orientation was defined by one radical idea which excited all without exception of the Kazakh educators is an idea of service, destiny of the people, its moral aspirations and ideals, opportunities of its familiarizing with universal values and progress. During a globalization era, in the conditions of search of national identity and self-identity, the appeal to philosophy of the Kazakh Education in the context of new approach to national history, answers the most actual problems of today and defines the direction of future prospects.

Key words: Enlightening thought, Kazakh thinkers, philosophy, education, idea.

KAZAKHSTAN AND CENTRAL ASIA: SOCIAL AND CULTURAL, POLITICAL REALITIES

William Fierman

Fates of Languages of Peoples Deported to Kazakhstan.....68

Abstract. At first glance some languages of peoples deported to Kazakhstan seem to be thriving – especially Korean and German. However, the forms of these languages widely known in Kazakhstan today are quite different from those spoken by deported populations. Despite RK efforts to support languages of deported peoples, most seem likely to decline in coming decades. Problems of these languages in some

respects resemble problems of languages of Native Americans (Indians) in the US. A major difference, though, is the dominance of English in the US; in the RK the state language is rather weak.

Key words: language, Kazakhstan, deported peoples, native Americans.

Henry E. Hale

Explaining Support for Economic Integration in Central Asia.....74

Abstract. What draws states together in integration projects and what pulls them apart? This question is relevant across Eurasia, from the European Union to the Eurasian Economic Union. Existing theories highlight economic, security, and identity considerations, but tend to overlook one of the most basic: status-quo inertia that results from perceptions of relative risk. This is illustrated through a study of Central Asian countries' shifting attitudes to Russia-led economic integration projects, particularly in the crucial period when their independence was first being established.

Key words: international integration, CIS, Central Asia, Russia, monetary policy, nationalism.

Zhanabayeva D.

Consolidating world of Kazakh culture in formation of cultural integrity of Kazakhstan society.....89

Abstract. This article discusses the problem of spiritual and moral values of Kazakh people and their unifying role in formation the cultural integrity of the multi-ethnic society. With the development of sovereign Kazakhstan the process of cultural formation is complex and ambiguous. While government's efforts addressing the problems of the economy, the cultural and spiritual development of society have remained out of focus. For the construction of inter-ethnic concord and stability in society it is necessary to pay attention to the rich cultural heritage and traditional values of the Kazakh people. They are important in terms of search for national identity and the self-identity. The article emphasizes that the integrity of society and the strengthening of unity is the most important area and state-value. Language, mentality and traditions are the main characteristics of the ethnic group and determined as the main factors to contributing and to the formation of the cultural integrity of multi-ethnic society.

Key words: Kazakhstan, polyethnic society, Kazakh culture, traditions, values and cultural heritage.

Nassimov M.

Political Advertising in the Republic of Kazakhstan: Current State and Main Prospects.....101

Abstract. Political advertisement is a specific form of communication and efficient system of influencing the ideas of citizens concerning political subjects and objects. Interconnection of society and political advertisement represents a dual process: on the one hand advertisement stimulates society's political development; on the other hand society develops advertisement technologies. And also, political advertisement is the form of the political communication in conditions of a choice, target influence on electoral groups. Political advertisement reflects an essence of political platform of the certain political forces, conduct propagation work, forms and introduces certain representation on nature of these political forces and creates psychological atmosphere. It is logical to develop a typology of Kazakhstan political advertising based on the following two foundations: indirect advertising is employed in inter-electoral period and direct advertising is employed in the process of electoral campaigns.

Key words: indirect political advertising, inter-electoral period, direct political advertising, electoral campaign, mass-media, television, Internet, social networks.

**SCIENTIST, WRITER. PAINTER.
MEETINGS AT EDITORIAL OFFICE**

**On philosophy and life in philosophy.
Interview of N. Seitakhmetova with an academician
of National Academy of D.K. Kshibekov.....114**

SCIENTIFIC LIFE

Meeting that discussed an intellectual and spiritual life.....118

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

***Eshpanova D.* – R. Kadirzhanov. Ethno cultural symbolism
and cultural identity of Kazakhstan.....123**

Our authors.....128

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

Ғ.Қ. Құрманғалиева (бас редактор), *Б.М. Сатершинов* (бас редактордың орынбасары),
Д.А. Сиқымбаева (жауапты хатшы),
Қ.Ұ. Әлжан, Ю.О. Булуктаев, Н.В. Гусева, Р.Қ. Қадыржанов, Ә.Р. Масалимова,
Ә.Қ. Муминов, С.Е. Нұрмұратов, Г.Г. Соловьева.

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

Ә.Н. Нысанбаев, төраға (Қазақстан), *З.К. Шаукенова* (төраға орынбасары),
Мехди Санаи (Иран), *А.Д. Кныш* (АҚШ), *А.А. Лазаревич* (Белорусь),
В.А. Лекторский (Ресей), *Цивин Любомир* (Чех Республикасы), *Джордж Маклин* (АҚШ),
И.Р. Мамедзаде (Әзірбайжан), *О.А. Тогусаков* (Қырғызстан), *Уильям Фиерман* (АҚШ),
Генри Хейл (АҚШ), *Бюлент Шынай* (Түркия), *Н.А. Шермухамедова* (Өзбекстан),
Беата Эшмент (ГФР), *Мао Юй* (ҚХР).

Құрылтайшы:

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің
«Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық мемлекеттік қазыналық кәсіпорны.
Жарияланған мақалалар редакция алқасының көзқарасымен сәйкес келмеуі мүмкін.
Редакцияның сапалы мақалаларды тандап алуға құқы бар, сондай-ақ, ұсынылған материалдардағы
ақпараттардың дұрыс жеткізілуіне жауапкершілікке алмайды.

Теруге 14.12.2015 ж. берілді. Басуға 21.12.2015 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16 . Есепті баспа табағы 8,37. Таралымы 500.
Бағасы келісім бойынша.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Г.К. Курмангалиева (главный редактор), *Б.М. Сатершинов* (зам. гл. редактора),
Д.А. Сихимбаева (ответственный секретарь),
К.У. Әлжан, Ю.О. Булуктаев, Н.В. Гусева, Р.К. Кадыржанов, А.Р. Масалимова,
А.К. Муминов, С.Е. Нурмуратов, Г.Г. Соловьева.

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

А.Н. Нысанбаев, председатель (Казахстан), *З.К. Шаукенова* (зам. председателя),
Мехди Санаи (Иран), *А.Д. Кныш* (США), *А.А. Лазаревич* (Белорусь),
В.А. Лекторский (Россия), *Цивин Любомир* (Чехия), *Джордж Маклин* (США),
И.Р. Мамедзаде (Азербайджан), *О.А. Тогусаков* (Кыргызстан), *Уильям Фиерман* (США),
Генри Хейл (США), *Бюлент Шынай* (Турция), *Н.А. Шермухамедова* (Узбекистан),
Беата Эшмент (ФРГ), *Мао Юй* (КНР).

Учредитель:

Республиканское государственное казенное предприятие
«Институт философии, политологии и религиоведения»
Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.
Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения редакционной коллегии.
Редакция оставляет за собой право отбора качественных статей и не несет ответственности
за достоверность информации в представленных материалах.

Сдано в набор 14.12.2015 г. Подписано в печать 21.12.2015 г.

Формат 70x100¹/₁₆. Уч.изд.л. 8,37. Тираж 500.

Цена договорная