

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ  
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

КОМИТЕТА НАУКИ

МИНИСТЕРСТВА НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

**ФЕНОМЕН СПРАВЕДЛИВОСТИ  
В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ИЗМЕРЕНИИ**

*Коллективная монография*

Алматы, 2025

УДК 1/14  
ББК 87.3  
Ф 42

*Рекомендовано к печати Ученым советом Института философии,  
политологии и религиоведения КН МНВО РК, протокол №4 от 21.10.2025 г.*

**Рецензенты:**

*Раев Д.С., доктор философских наук, профессор  
Шаукенова З.К., доктор социологических наук, профессор, академик НАН РК  
Шагырбай А.Д., PhD*

**Под общей редакцией:**

*научного руководителя проекта, генерального директора Института философии,  
политологии и религиоведения КН МНВО РК,  
доктора социологических наук, профессора Садвокасовой А.К.,  
доктора философских наук, профессора Нурмуратова С.Е.*

**Авторский коллектив:**

*Сагикызы А. (Глава 1); Садвокасова А.К. (Глава 1); Әлжан Қ.Ұ. (2.1); Омарова Г.С. (2.2);  
Нусипова Г.И. (2.3); Конырбаева К.М. (2.4);  
Ержанова А.Ж. (2.4); Барлыбаева Г.Г. (2.5); Кельдинова А.Б. (2.5);  
Нурмуратов С.Е. (3.1); Жанабаева Д.М. (3.1); Коянбаева Г.Р. (3.2);  
Сартаева Р.С. (3.3).*

**Ф 42 Феномен справедливости в историко-философском измерении.**  
*Коллективная монография. – Алматы: Институт философии, политологии и  
религиоведения КН МНВО РК, 2025. – 194 стр.*

**ISBN – 978-601-311-345-6**

В коллективной монографии рассмотрен феномен справедливости в историко-философском измерении. В работе проанализированы историко-культурные истоки феномена справедливости в тюрко-казахской философской традиции и проведена концептуализация справедливости в современном гуманитарном дискурсе.

Коллективная монография адресована ученым и экспертам, докторантам и магистрантам в области социально-гуманитарных наук, а также более широкому кругу читателей, которые интересуются данными проблемами.

*\*Коллективная монография выполнена в рамках фундаментального научного исследования №BR20280977 «Современные концептуальные подходы к содержанию справедливости и ее реализации в казахстанском обществе в условиях глобальных трансформаций».*

УДК 1/14  
ББК 87.3

ISBN – 978-601-311-345-6 © РГП на ПХВ «Институт философии, политологии и религиоведения» КН МНВО РК, 2025

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	5
<b>Глава 1. ФЕНОМЕН СПРАВЕДЛИВОСТИ: ОТ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ К ПОНЯТИЮ</b>	
1.1 Эволюция представлений о справедливости в дофилософскую эпоху.....	8
1.2 Проблема сущности справедливости в философских учениях древности.....	18
1.3 Проблема справедливости в философии Нового времени.....	29
1.4 Обсуждение проблемы справедливости в философских учениях Новейшего времени (XX – первая четверть XXI вв.).....	36
<b>ГЛАВА 2. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ИСТОКИ ФЕНОМЕНА СПРАВЕДЛИВОСТИ В ТЮРКО-КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ</b>	
2.1 Эволюция идеи справедливости в контексте тюрко-казахских духовных традиций и мировоззренческих ориентиров.....	53
2.2 Түркі мәдениетіндегі әділеттілік құбылысы.....	77
2.3 Қазақ философиялық ойындағы еркіндік пен әділеттіліктің өзара байланысы.....	93
2.4 Қазақ халқы руханилығының этикалық- аксиологиялық қағидаты ретіндегі әділеттілік феномені....	117
2.5 Этическое осмысление справедливости в философии казахского Просвещения.....	137

### **ГЛАВА 3. СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПТЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ И ПРАКТИКА КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА**

3.1 Теоретико-методологический анализ современных концептов справедливости: западный дискурс.....	154
3.2 Концепция справедливости в условиях социальных конфликтов модернизирующегося Казахстана.....	165
3.3 Культурно-цивилизационный проект РК «Справедливый Казахстан» в контексте современных концепций социальной справедливости.....	182

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателя коллективная монография представляет собой попытку системного применения методологии исследования проблем казахстанской модернизации общественно-политических и социокультурных отношений на основе анализа феномена справедливости в историко-философском измерении.

В представленном научном издании рассматриваются ключевые вопросы концепции «Справедливый Казахстан». При рассмотрении основных теоретических вопросов авторами коллективной монографии делается акцент на междисциплинарный и историко-философский анализ.

Первая глава под названием «Феномен справедливости: от представлений к понятию» посвящена концептуальным основам эволюции представлений о справедливости, начиная с дофилософской эпохи до концептов справедливости в философских учениях Новейшего времени (XX – первая четверть XXI вв.).

По мнению авторов первой главы, в тот период человеческой истории, когда общество базировалось на системе отношений личной зависимости справедливость отождествлялась с добродетелью, которая включала в себя ряд атрибутов, состав и понимание которых исторически менялось. Когда же наступила эпоха, в которую общество базировалось на системе отношений вещной зависимости, обратной стороной которой стали отношения индивидуализма, идеалом справедливости представлялась свобода, которая по сути своей была лишь сложно опосредованной системой зависимости. В этих условиях каждый становится целью для самого себя, а все остальные – выступают средством достижения этой цели, справедливость как добродетель отодвигается на периферию этических ценностей. Её вытесняет и почти замещает

собой справедливость как *терпимость* к другим и в идеале – ко всему.

Во второй главе «Историко-культурные истоки феномена справедливости в тюрко-казахской философской традиции» проводится философский анализ историко-культурных истоков исследуемой проблемы в тюрко-казахской интеллектуальной традиции.

В данной главе рассматриваются вопросы эволюции идеи справедливости в контексте тюрко-казахских духовных традиций и мировоззренческих ориентиров, а также этического осмысления справедливости в философии казахского Просвещения и др. концептуальные проблемы.

Как утверждают авторы главы, в философском аспекте справедливость можно рассматривать как универсализированный концепт, охватывающий широкий спектр явлений: от онтологических вопросов бытия и до бытовых конфликтов. Она затрагивает такие сферы, как судьба, социально-политические процессы, информационно-идеологическая среда и повседневная жизнь. В данном исследовании представлен общий образ борьбы с несправедливостью в исторической реальности казахского народа. В результате можно утверждать, что термин справедливость не всегда выступает в одном и том же наименовании, но неизменно остается объектом дискурса, отражаясь через различные синонимичные и родственные понятия, что подчеркивает его экзистенциальную значимость.

В третьей главе «Современные концепты справедливости и практика казахстанского общества» обращается внимание на такие фундаментальные вопросы исследования, как «Теоретико-методологический анализ современных концептов справедливости: западный дискурс», «Концепция справедливости в условиях социальных конфликтов модернизирующегося Казахстана» и «Культурно-цивилизационный проект РК «Справедливый Казахстан» в контексте современных концепций социальной справедливости».

Авторы главы отмечают, что в последнее время, в связи с новым проектом «Справедливого Казахстана», в казахстанском обществе актуализировалась дискуссия по вопросам социальной справедливости. Большинство социальных опросов показывают, что более 70% казахстанцев озабочены нарушением социальной справедливости, резким расслоением общества, недостаточно высокой степенью демократизации общества, отдаленностью власти от народа, незащищенностью прав и свобод граждан, слабой социальной защищенностью (низкий уровень пенсий, стипендий, социальных пособий). Это значимый показатель, демонстрирующий потребность казахстанцев в реализации принципов социальной справедливости и потенциальных возможностей социальных конфликтов.

Авторский коллектив коллективной монографии: Сагикызы А. (Глава 1); Садвокасова А.К. (Глава 1); Элжан Қ.Ұ. (2.1); Омарова Г.С. (2.2); Нусипова Г.И. (2.3); Конырбаева К.М. (2.4); Ержанова А.Ж. (2.4); Барлыбаева Г.Г. (2.5); Кельдинова А.Б. (2.5); Нурмуратов С.Е. (3.1); Жанабаева Д.М. (3.1); Коянбаева Г.Р. (3.2); [Сартаева Р.С. (3.3)].

## **ГЛАВА 1. ФЕНОМЕН СПРАВЕДЛИВОСТИ: ОТ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ К ПОНЯТИЮ**

### **1.1 Эволюция представлений о справедливости в дофилософскую эпоху**

Платон утверждал, что лишь через подлинную философию «возможно постичь справедливость...» [1, с. 477]. Но философия появилась лишь в первой половине первого тысячелетия до новой эры (в осевое время, по К. Ясперсу) и первоначально в трёх регионах планеты: на Востоке – в Древней Индии и в Древнем Китае, на Западе – в Древней Греции и лишь потом стала распространяться по миру. Но человеческая история зародилась многими тысячелетиями ранее и главные фундаментальные универсалии социокультурной действительности, ставшие впоследствии категориями философии, тоже зарождались и формировались в ходе этой истории.

Человеческая история первоначально и длительное время существовала в виде разной степени изолированных друг от друга человеческих объединений, находящихся между собой как в мирных, так и в немирных взаимоотношениях. Кровнородственные семьи развивались в роды, из столкновения родов образовывались общины (см.: [2, с. 18]). Первобытное общество было образовано общинами. Согласно Л. Г. Моргану (см.: [3]) и принявшему его концепцию Ф. Энгельсу (см.: [4]), первобытное общество прошло две стадии – дикость и варварство. На первой стадии люди вели бродячий образ жизни и присваивающее хозяйство, на второй – оседлый образ жизни и производящее хозяйство. Возникновение номадизма, как доказано многими исследованиями (см., напр.: [5] и [6]), было вынужденным (вследствие резкого по историческим

меркам изменения климата, приведшего к невозможности вести оседлый образ жизни) историческим актом.

Человеческая история начиналась с сосуществования разной степени изолированных друг от друга и взаимодействующих между собой как в мирных, так и немирных формах общностей. Но ведущей тенденции было именно сближение этих общностей, что в конце концов в эпоху Нового времени привело к образованию всемирной истории.

Человеческие общности (роды, общины) не оставались раз навсегда сформировавшимися. Ведь люди вели преимущественно не адаптивный, а деятельностный способ существования. Развивающаяся предметная деятельность приводила не только к изменению среды обитания общности, но и к изменению форм взаимоотношения между членами общности. В сложившейся ситуации для сохранения целостности общности генетически унаследованных способов взаимоотношений стало недостаточным. Постепенно методом проб и ошибок стали вырабатываться приемлемые для членов общности собственно *общественные* формы общежития. Прошедшие проверку формы сохранялись, не прошедшие – отвергались. Апробированные закреплялись, воспроизводились и унаследовались как гаранты стабильности общности. Причём вырабатывались такие формы не только внутри общностей, но и между общностями.

Простейшей такой формой явился *обычай*. Он стал гарантом целостности общности и инстанцией, к которой могли апеллировать члены общности в проблемных ситуациях. Обычаи распространялись как на виды деятельности, так и на отношения между людьми. Формула обычая: «Так принято поступать и действовать; так поступали наши предки». Некоторые обычаи со временем стали перерастать в *нормы*. В человеческой общности возникает и формируется феномен *нормативной регуляции*. «По своей общественной природе нормативные регуляторы – это... особые

“установления”, способы *управления* социальным поведением. Они являются орудием *социального контроля* над массово-индивидуальным поведением, поскольку оно направляется множеством других факторов (естественных, экономических, психологических, частно-ситуационных)...» [7, с. 239].

Нормы первоначально существуют как бы вне индивидов и над ними и предъявляются им извне обществом. Но со временем они интериоризируются индивидами и срабатывают в соответствующих ситуациях как автоматизмы. Эти нормы в данной общности считаются и почитаются как незыблемые аргументы, обязывающие к их исполнению. Формируются нормы, регулирующие взаимоотношения между полáми, между младшими и старшими, между вождём и общиной. Вырабатываются особо значимые нормы, которые познаются как более значимые, чем другие. Это – *прото*правовые нормы и правила. Их совокупность – это ещё не право в собственном смысле слова, но его зародыш. Его называют *обычным* правом, то есть правом, базирующимся на обычаях. Конечно, не только на обычаях, но и на тех нормах, которые выше обычая, но ниже по значимости обычного права, то есть на *этических* нормах. Нормы обычного права регулировали большей частью взаимоотношения между общинами, тогда как этические нормы регулировали большей частью внутриобщинные отношения.

Л.Г. Морган и следующий ему Ф. Энгельс в первобытном обществе выделяли две стадии – дикость и варварство. Первую можно отождествить с бродячим образом жизни, вторую – с оседлостью. Формы нормативной регуляции стали вырабатываться именно на второй стадии. И именно на этой стадии начинает вырабатываться такое общественное по своему статусу и по своей значимости *представление*, как *справедливость*. Это одновременно представление и *императив*. Представление о справедливости распространялось на поступки и отношения индивидов или (и) общностей. Основу данного представления составило другое

представление – представление об эквивалентности (от латинских *aequālis* – равный + *valētis* – имеющий силу). Императив справедливости предписывал поступать с совершившим(и) отрицательный поступок или действие (на первых этапах истории именно он/они) эквивалентным образом.

Исторически первой формой реализации такого вида справедливости стала *кровная месть*. Исторически она длительное время применялась одной человеческой общностью по отношению к другой. Первоначально она не могла возникнуть внутри такой общности. Тут действовали иные регулятивы. Даже в случае убийства одним членом общности другого её члена. В случае убийства представителем чужой общины члена данной общины этот факт рассматривался и квалифицировался как нанесение ущерба чужой общиной – данной. Община должна была ответить другой общине, нанеся эквивалентный ущерб. И в этом случае не непременно было убить именно того представителя чужой общины, который убил члена данной. Ведь в этих условиях община как целое доминировала над образовавшими её и её составляющими индивидами. Община мстила общине как таковой: кровь за кровь. И это было на той исторической стадии не прихотью, а суровой необходимостью. Как отмечает М. Блок, «во всей полноте родственная связь проявлялась в кровной мести» [8, с. 127].

Не следует забывать, что на сознание первобытного человека всё более оказывали влияние мифологические сюжеты, а также верования и предрассудки набирающих силу религий. «Не мстить, по убеждениям первобытных народов, значит изменить своей семье, нанести величайшее оскорбление тени умершего, нарушить религиозную обязанность, оказаться существом подлым. В первобытное время обязанность мщения переходила по наследству из поколения в поколение» [9, с. 200].

Последней стадией первобытного строя явилась, по определению К. Маркса, «земледельческая община», в которой до поры

до времени в состоянии равновесия гармонически сочетались общественная и частная формы собственности (см.: [10]). В условиях данного типа общины феномен кровной мести отгесняется феноменом *талиона* (от латинского *tālīōnis* – возмездие, по силе равное преступлению, которое в свою очередь происходит от *tālis* – такой, каков...). Это – новая форма справедливости, логически следующая за кровной мезтью в направлении смягчения степени наказания. Талион – форма наказания как восстановления справедливости касалась уже не убийства, а того или иного телесного ущерба. Совершившему преступление следовало нанести точно такой же ущерб, какой нанёс тот. Классическая формула талиона содержится в книге «Исход» Пятикнижия Моисея. Она гласит: «А если будет вред, то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожение за обожение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исх 22 : 23 – 25 [11, с. 74]). Аналогичные формулы содержатся и в книгах «Левит» (см.: Лев 25: 19 – 20 [12, с. 121]), «Числа» (см.: Чис 35 : 30 [13, с. 167]) и «Второзаконие» (см.: Втор 19 : 21 [14, с. 189]). Принцип талиона присутствует и в Коране. Мухаммад говорит: «О вы, которые уверовали! Предписано вам возмездие за убитых: свободный – за свободного, раб – за раба, женщина – за женщину» [15, с. 25].

На первых этапах талион мало чем отличался от кровной мести: ущерб, нанесённый члену рода, затрагивал весь род. «Самим фактом своего существования, – пишет Р.Г. Апресян, – талион угрожает, и в *угрозе* заключается его основная санкция» [16, с. 223]. Причинение ущерба одному члену означало нанесение обиды не только ему, но и всему его роду. В Моисеевой книге «Числа» сказано: «И не берите выкупа за душу убийцы, который повинен смерти, но его должно предать смерти...» (Чис 35 : 31 [13, с. 167]).

Постепенно различие между ними оформлялось. По сравнению с принципом кровной мести принцип талиона приучал население к недопустимости беспощадной и безнаказанной вражды

людей по отношению друг к другу. Социально-регулятивный механизм талиона приучал древнего человека нести ответственность за совершённые действия. Талион «соединял “своих” с “чужими”, обозначая дистанцию, позволяющую им сосуществовать и входить в определённые взаимовыгодные отношения в качестве различных, теперь уже умеренно враждебных, общностей» [17, с. 489]. Иначе говоря, принцип талиона по-своему работал на превращение разрозненных историй общностей в единую всемирную историю.

Уже на последних стадиях первобытного строя, когда индивид уже обрёл возможность относительной самостоятельности по отношению к общественному целому, «по мере того как возникают расхождения между коллективной волей и индивидуальным выбором, внешними действиями и внутренними намерениями, появляется возможность заменять месть выкупом, осуществляется переход от общинноварварских форм организации жизни к государственно-цивилизированным...» [17, с. 490]. Наступившая эпоха цивилизации (по Моргану и Энгельсу) ознаменовалась имущественным и социально-статусным расслоением общественного целого, возникновением государства, права (выросшего из обычного права) и иных обслуживающих государство институтов.

В ранних государственных образованиях принцип талиона сохраняется, однако сообразно классовому и иному положению преступника. Так, в своде законов вавилонского царя Хаммурапи (правил в 1793 – 1750 гг. до н. э.) § 200 гласит: «Если человек выбьёт зуб равного себе, – должно выбить его зуб» [18, с. 167]. Но в следующем, 201-м, параграфе сказано: «Если он выбьёт зуб у мушкенума\*, – он должен отвесить 1/3 мины серебра» [18, с. 167]. В Древнем Риме примерно в 451 – 450 гг. до н. э. были составлены «Законы Двенадцати Таблиц». В них сказано: «Если причинит членовредительство и не помирится с <потерпевшим>, то пусть и ему самому будет при-

---

\* Мушкенум – свободный, но неравноправный житель Древнего Вавилона. Нечто вроде метекав Древней Греции.

чинено то же самое» [19, с. 27]. А вот за поджог строения и скирд хлеба совершившего это Таблицы «повелевали заключить в оковы и после бичевания пре//дать смерти...» [19, с. 27 – 28] Но имелся и один нюанс. «Постановления XII таблиц запрещали лишать жизни без суда какого бы то ни было человека...» [19, с. 30] А вот в Коране сказано: «Если убийца прощён родственником убитого – своим братом по вере, – то убийце следует поступить достойным образом и уплатить достойный выкуп. Это – облегчение вам от вашего Господа и милость» [15, с. 25]. Иначе говоря, появляется возможность (и она принимает официальный, узаконенный статус) откупиться перед потерпевшим за нанесённый последнему ущерб. И это становится нормой на всю последующую историю человечества.

Конечно, и феномен кровной мести, и феномен талиона действовали и после разложения первобытного строя, да кое-где, возможно в скрытых формах, действуют и по настоящее время, но по сути своей это – феномены архаической формации. На смену торжеству талиона как такового пришла новая реальность. Талион расщепился на две половинки, одна из которых (*жёсткая*) стала достоянием права как социального института, а другая (неизмеримо более *мягкая*) – в сферу этики, а также в сферу политики. В сфере этики уже в древнем мире был сформулирован так называемый *золотой принцип* (словосочетание принадлежит римскому поэту Горацию, но окончательно оно закрепилось лишь с конца XVIII в.). Возникновение же принципа золотого правила уходит в глубокую древность. Он, например, встречается в «Мокшадхарме» – XII-й книге «Махабхараты» (написана между III в. до н. э. и III в. н. э.). Историю данного принципа см. в [20]. Классическая формула золотого правила гласит: «...Во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф 7: 12 [21, с. 1019]). Но до Иисуса в Иудее её провозглашал наиболее значительный иудейский вероучитель эпохи Второго Храма, основатель фарисейства Гиллель (75 до н.э. – около 5 – 10 н.э.). Он

учил: «То, что ненавистно тебе, не делай другому, – в этом вся Тора. Остальное – комментарии» [22]. В Ветхом Завете можно встретить формулу, внешне похожую на золотое правило. Вот она. Моисей наставляет евреев: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев 19 : 18 [12, с. 115]). Это, однако, не золотое правило. Моисей не отменяет мести как таковой. Он отменяет её лишь по отношению к *своим*, к евреям.

Золотое правило может быть сформулировано как в положительной, так и в отрицательной форме. Первая гласит: «Поступай с другими, как желаешь, чтобы поступали с тобой». Вторая гласит: «Не поступай с другими так, как не желаешь, чтобы поступали с тобой». Обе они содержат в себе элемент эгоистической воли индивида. В отрицательной форме эгоистическая воля индивида становится масштабом поведения, и в такой формулировке правило не может быть возвышено до всеобщего нравственного принципа – его негативная формулировка исключает наказание. Утвердительная форма правила не может быть всеобщим масштабом поведения, потому что эгоистические желания часто безмерны. Возможны ещё два варианта золотого правила. Первый: «(Не) делай сам того, что ты находишь (не)похвальным в другом». Основой принятия решения в данном случае является беспристрастное суждение о поведении других. Второй: «Как вы хотите, чтобы по отношению к вам поступали люди, поступайте так же и вы по отношению к ним». Здесь основой принятия решения является собственное желание индивида, совпадающее с его же беспристрастным суждением о поведении других. Как отмечает А.А. Гусейнов, золотое правило «генетически, и по существу представляет собой отрицание талиона» [20, с. 157]. В то же время Р.Г. Апресян отмечает, что «абсолютность заповеди «Не противься злему» («Не отвечай злом на зло») в этике, проповедуемой Иисусом, кажущаяся» [23, с. 157].

В разной форме золотое правило излагалось в разных учениях задолго до Иисуса и долгое время после него. Так, например,

в «Дхаммападе» – собрании этических текстов III в. до н.э., приписываемых Будде Шакьямуни (см.: [24, с. 88 и 93]). Когда некто спросил Фалеса: «Какая жизнь самая лучшая и справедливая?», тот ответил: «Когда мы не делаем сами того, что осуждаем в других» [25, с. 66]. Римский стоик Эпиктет наставлял: «Чего не желаешь себе, не желай и другим; тебе не нравится быть рабом – не обращай других в рабство» [26, с. 256]. Другой стоик – Сенека приводит слова римского историка Саллюстия: «Что ты другим, того же от других ты жди» [27, с. 225] и объясняет своему адресату поэту-сатирику Гаю Луцилию, как в таком кратком изречении содержится великий смысл [27, с. 21].

Золотое правило было предметом внимания многих средневековых христианских мыслителей, от Лактанция (ок. 250 – ок. 325) до П. Абеляра (1079 – 1142). Обсуждение шло в рамках, заданных Августином: золотое правило следует разуметь в свете христианской доктрины любви, и, следовательно, поступать по отношению к другому допустимо лишь по-доброму. Августин же писал: «Закон же любви состоит в том, чтобы человек желал ближнему того же самого добра, какого желает и себе самому, и не желал ему того зла, какого не желает себе: такое пожелание он должен выражать по отношению ко всем людям» [28, с. 399]. В своей «Исповеди» он каялся перед христианским Богом: «Разве я не делал другим того, чего сам испытывать не желал ни в коем случае не хотел, уличённый в чём жестоко бранил? А если меня уличали и бранили, я свирепел, а не уступал?» [29 с. 21].

Августиновская традиция была продолжена Фомой Аквинским, который соединил её с некоторыми идеями Аристотеля. Это ненамного повлияло на христианскую этику, но Фома специфицировал золотое правило в качестве правила, посредством которого практически воплощается заповедь любви к ближнему (см.: [30, с. 196]). Протестантизм также внёс кое-что в трактовку золотого правила. Характер обсуждения золотого правила меняется у Лютера, который, по-видимому, одним из первых придал значение различиям в

отрицательной и положительной формулировках золотого правила, специально указывая на особый этический смысл положительной формулировки: если золотое правило в отрицательной формулировке устанавливает необходимость воздержания от зла, то в положительной – настаивает на необходимости совершения добра.

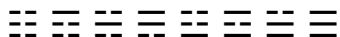
Золотое правило, отмечал Лютер, есть выражение естественного закона, но для практического воплощения человеку необходимо преодолеть себялюбие и обратиться к нуждам другого человека. Золотое правило – закон, но вместе с тем и преодоление закона, так что только истинный в вере человек может действительно воплотить золотое правило в отношениях с другими людьми. По мнению Лютера, ветхозаветный человек склоняется к золотому правилу *по принуждению* и в минимальной степени, в то время как истинный христианин исполняет золотое правило *добровольно* и со всем сердцем своим (см.: [30, с. 197]).

Принцип золотого правила обсуждался и в философии Нового времени и в философии XIX – XX вв. Но и наступивший XXI век не забыл о нём. Оно не просто исследуется как исторический культурный феномен. Обсуждается возможность его применения в нынешних непростых социальных условиях (см., напр.: [31], [32], [33] и др.).

Но наряду с золотым правилом появилось ещё одно, а именно *заповедь любви*. Его сформулировал Иисус Христос. В своей Нагорной проповеди среди прочего он сказал: «Вы слышали, что сказано око за око и зуб за зуб. А я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щёку твою, обрати к нему и другую...» (Мф 5 : 38 – 39 [20, с. 1016]). В целом же любовь, согласно его заповеди, должна быть обращена: 1) к Богу, 2) к ближнему своему. «...На сих двух заповедях, – заявил Иисус, – утверждается весь закон и пророки» (Мф 22 : 37 – 40 [21, с. 1042]). Формула «Не противься злему» породила немало споров как у её приверженцев, так и у её противников.

## **1.2 Проблема сущности справедливости в философских учениях древности**

В Древнем Китае философия возникла почти одновременно сразу в двух взаимно противоположных формах – в форме конфуцианства и в форме даосизма. Основателем первой был Конфуций (китайское имя Кун-цзы), основателем второй – Лао-цзы. Впоследствии появились многие философские учения, но каждое из них тяготело либо к конфуцианству, либо к даосизму. Если, например, взять линейное расположение восьми триграмм (ба гуа) в порядке, приписываемом Фу-си, то увидим, что на правом конце располагается триграмма Кунь, ассоциируемая с учением Конфуция, а на левом – триграмма Цянь, ассоциируемая с учением Лао-цзы (см. рисунок).



Философия Конфуция – это, если выражаться современными понятиями, своеобразный синтез этики и социальной философии. Её онтология исчерпывалась понятиями «Небо» и «Судьба». Именно они, согласно Конфуцию, определяли ход событий в Поднебесной, под которой подразумевался Китай. Конфуций подразделял людей на два типа; цзюнь-цзы (君子) – благородный муж и сяо жэнь (小人) – маленький человек. Первому типу, по Конфуцию, присущи положительные характеристики (он исполняет повеления Неба, чтит «пять постоянств» и т. д.). Второму же типу присущи отрицательные характеристики. Но оба типа абсолютно необходимы в государстве. Жизнь цзюнь-цзы Конфуций сравнивает с ветром, который дует, а жизни сяо жэня – с травой, которая стелится по дуновением ветра.

Устройство Поднебесной согласно Конфуцию и конфуцианству должно покоиться на принципах «Три устоя и пять постоянств» (Сань ган у чан). Три устоя (сань ган) – это система субordi-

национнo устроeнных отношeний между: правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой. Пять постоянств (у чан) – это пять основополагающих с точки зрения конфуцианства пять принципов, которыми должен руководствоваться в своей жизни человек (как правило, их, по Конфуцию, исполняет лишь цзюнь-цзы). Эти принципы следующие: человеколюбие (*жэнь* 仁), справедливость (*и* 義), благопристойность как следование ритуалу (*ли* 禮), благоразумие, или мудрость (*чжи* 智), искренность (*синь* 信). Как видим, в конфуцианстве справедливости отводится значительное место. Дефиниции справедливости в «Лунь юе» мы не встретим, но ясно, что она основана на взаимности. Справедливость противостоит корысти. Согласно Конфуцию, «совершенным... можно считать того, кто предпочитает справедливость личной выгоде» [34, с. 129]. Благородный муж, цзюнь-цзы, отмечает Конфуций, вынашивает девять дум. Одна из них – «перед тем, как что-то обрести, думает о справедливости» [34, с. 146].

Один из учеников Конфуция спросил его: «Что если за зло платить добром?», на что Конфуций ответил:

«А чем же за добро платить?»

Плати за зло по справедливости

А за добро плати добром» [34, с. 133].

Даосизм, в отличие от конфуцианства, не замкнут на социокультурную действительность. Для него Поднебесная – это весь мир, который возник из небытия и движется в границах Великого предела. Определяющим началом в этом мире является *дао* – Путь этого мира к возвращению в небытие. Вместе с ним в область небытия возвращается и *дао*, вышедшее из того же небытия. Лао-цзы так и говорит: «Оно снова возвращается к небытию» [35, с. 118]. Важными категориями даосской философии являются «естественность» (цзы жань) и «недеяние» (у вэй). Первое относится к способу существования «десяти тысяч вещей», у которых отсутствуют произвольность, целеполагание и т. п. Цзы жань – атрибут *дао*. У

вэй относится к способу существования человека в мире. Оно означает невмешательство в естественные процессы и отказ от изобретательства и излишеств в обществе.

Ниже *дао* по онтологическому статусу является *дэ*. «Именно через существование “дэ” “дао” способно проявляться в реальности» [36., с. 472]. В наличной Поднебесной (в Китае), согласно даосизму, онтологический порядок нарушен. Люди стали деятельны, они вмешиваются в естественный порядок природы, в обществе изобрели множество противоречащего естественному ходу событий. Они не следуют *дао* и фактически утратили его. «Вот почему, – пишет Лао-цзы, – *дэ* появляется только после утраты *дао*; человеколюбие – после утраты *дэ*; справедливость – после утраты человеколюбия; ритуал – после утраты справедливости. Ритуал – это признак отсутствия доверия и преданности. <В ритуале> – начало смуты» [35, с. 126]. Такова, согласно Лао-цзы, картина деградации Поднебесной. Он даже не стал упоминать конфуцианские благоразумие и искренность.

Справедливость, как видим, не в почёт у Лао-цзы. Но наличное общество устроено по-конфуциански и потому в нём действуют «пять постоянств». «Страна, – отмечает Лао-цзы, – управляется справедливостью...» [35, с. 131], ибо принцип надеяния отвергнут. И вот, надеется он, «когда будут устранены человеколюбие и “справедливость”, народ возвратится к сыновней почти-тельности и отцовской любви...» [35, с. 120]

И ещё одно замечание о Лао-цзы. Выше были приведены слова Конфуция о том, что на добро необходимо отвечать добром же. Он ответил на заданный ему вопрос: «Что если за зло платить добром?» Спрашивавший был или приверженцем даосизма, или же познакомился с трактатом Лао-цзы «Дао дэ цзин». Ведь в последнем написано: «На ненависть нужно отвечать добром» [35, с. 133]. Это весьма необычная рекомендация. Она прямо направлена против принципа талиона и явно перекликается с приведёнными

ми выше словами Иисуса из его Нагорной проповеди. Но Лао-цзы жил в VI веке до новой эры, а Иисус в начале её! В том же, VI в. до н. э., жил и творил в древней Элладе Гераклит, который считал, что феномен справедливости – всецело изобретение людей. «Для бога, – учил он, – всё прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое – справедливым» [37, с. 241]. Причиной этому, согласно ему, неведение людьми великого Логоса. Л.Н. Толстой обратил на неё внимание и способствовал изданию «Дао дэ цзина» на русском языке (см.: 38]).

Философ Мо Ди (Мо-цзы») коснулся проблемы антропо- и социогенеза. Первые люди, согласно ему, жили, не зная наказаний, «и в то же время у каждого было свое понимание о справедливости. У одного – одно, у двоих – два, у десяти – десять представлений о справедливости. Чем больше нарождалось людей, тем больше становилось различных представлений о справедливости. Каждый считал правильным свой взгляд и отвергал взгляды других людей, в результате между людьми царилась сильная вражда» [Мо 39, с. 191]. Даже в семьях не было согласия: отцы враждовали с детьми, братья с братьями. В конце концов пишет Мо Ди, люди поняли, что проблема заключается в отсутствии управления и старшинства в среде людей. И тогда «люди выбрали самого добродетельного и мудрого человека Поднебесной и сделали его сыном неба...» [Мо 39, с. 191]. И только Сын Неба сумел навести в Поднебесной должный порядок, благодаря тому, что ему удалось выработать «единый образец справедливости в Поднебесной...» [Мо 39, с. 191]. Собственно говоря, это был исторически первый *общественный договор*, о котором спустя почти две тысячи лет писали западноевропейские философы XVII – XVIII веков.

Упомянем ещё одного древнекитайского философа. Это Гуань Чжун (Гуань-цзы). Он писал: «Устанавливая принципы и создавая своё учение, следует положить в их основу идею о покое, рассматривать время как драгоценность, а справедливость – как закон»

[Гуа 40, с. 34]. Таким образом, мы видим, что в Древнем Китае и в его философии справедливость ценилась очень высоко.

Обратимся теперь к великим древнегреческим философам Платону и Аристотелю. Они жили в обществе имущественно и социально неоднородном, стратифицированном во главе с государством. Их понимание феномена справедливости во многом обусловлено их социально-историческим положением. Платон считал справедливость человеческим феноменом, но зато в человеческом обществе она, согласно ему, представляет высшую ценность. Выше неё только благо, и именно оно придаёт смысл и истинное назначение справедливости и всем другим добродетелям. Можно выделить два варианта трактовки Платоном справедливости 1) до работы над трактатом «Государство» и 2) в трактате «Государство».

В первый период Платон свои идеи вкладывал в уста Сократу, следовательно, платоновский Сократ – это сам Платон. Согласно ему, «справедливость – это способность души» [41, с. 218]. Если человек, будь то мужчина или женщина, хочет быть добродетельным, то стать таким он может стать лишь будучи справедливым (см.: [42, с. 578]). При этом, согласно Платону, «поступать несправедливо хуже, чем терпеть несправедливость» [43, с. 508]. Более того, люди, поступающие несправедливо, думают, что тем самым они счастливы. На деле же «несправедливые несчастны...» [43, с. 508]. За несправедливость необходимо наказание, и если человек сотворил несправедливость и не получил за это наказания, то он более несчастен, чем тот, кто понёс (см.: [43, с. 509]).

Платон видит, что в наличном ему обществе, как и в иных с иным типом правления государствах справедливость не занимает должного положения. И Платон решает описать такое общество-государство, в котором бы она заняла достойное ей положение. Это, согласно ему, должно быть совершенное государство, а «в совершенном государстве должна быть осуществлена справедливость» [44, с. 207]. Этому и посвящён его трактат «Государство».

В этом трактате Платон изображает идеальное с его точки зрения государственное устройство, чем-то аналогичное государственному устройству древних ариев на момент их прихода на полуостров Индостан. Арии пришли с севера, из полумифической страны Гипербореи. Общественное устройство ариев включало три *варны*: варны брахманов, варны кшатриев и варны вайшьей. Все они считались дважды рождёнными. Арии были светловолосыми и светлокожими, а народ, населявший Индостан, был темноволосым и смуглым. Он был зачислен в четвёртую варну – варну шудр. Со временем варны преобразовались в замкнутые касты. Платон, очевидно, познакомился с устройством индийского общества и его основной принцип решил перенести на греческую почву, создав проект идеального, по его мнению, государства. Обратимся к нему.

Платон исходит из того, что люди – это не экземпляры какого-то изделия, они не абсолютно тождественны друг другу. Люди различаются между собой и телесно (по полу, по росту, по физической силе и т. д.), и душевно (по склонностям, по предпочтениям, по пристрастиям и т. д.), а также духовно (по верованиям, по уровню знаний, по способности к творчеству и т. д.). Поэтому, чтобы каждый индивид всецело и с максимальной отдачей служил государству, необходимо их сгруппировать в сословия. Следует отметить, что для Платона главное – государство, а не люди. Люди – материал и средство построения идеального государства. А в идеальном государстве, базирующемся на подлинной справедливости, и люди, по его мнению, будут счастливы и справедливы.

Поэтому государство, по его убеждению, должно, как и у ариев, быть образовано из трёх сословий. Эти сословия должны быть организованы не внешним и насильственным образом, то есть не как попало, а строго в соответствии со способностями и склонностями каждого человека. Согласно Платону, каждый должен «заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие – это и есть справедливость...» [44, с. 205]. Идеальное государство, со-

гласно ему, должно быть образовано тремя сословиями. Первое, самое многочисленное, должны образовывать люди, занимающиеся сельским трудом, ремесленники и тому подобные работники; второе должно быть образовано воинским сословием («стражи») и третье сословие должны составлять управляющие государством. Эту функцию, согласно Платону, должны исполнять философы. Беды всех ныне известных современных типов государственного управления, считает Платон, происходят оттого, что государством управляют совсем не те. И лишь «когда властителями в государстве станут подлинны философы, будет их несколько или хотя бы один, нынешними почестями они пренебрегут, считая их низменными и ничего не стоящими, и будут высоко ценить порядочность и ту честь, что с нею связана, но самым великим и необходимым будут считать справедливость; служа ей и умножая её, устроят они своё государство» [44, с. 326]. Государство, утверждает Платон, «признано справедливым в том случае, если каждое из трёх его сословий выполняет в нём своё дело» [44, с. 216]. Идеальное государство Платона основано на разделении труда в масштабах общественного целого. К. Маркс пишет: «Платон выводит разделение труда внутри общины из разносторонности потребностей и односторонности способностей индивидуумов. Основное его положение состоит в том, что работник должен приспособляться к делу, а не дело к работнику...» [45, с. 378].

Следовательно, в идеальном государстве справедливость фактически принадлежит государству, а индивид, строго соблюдающий его требования, является функцией от Справедливости. Ведь «заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие – это и есть справедливость...» [44, с. 205. См. также С. 206]. Для государства плохо, следовательно несправедливо поступает тот, кто пытается заниматься не своим делом, например плотник делом сапожника. Но это не самое плохое. А вот если ремесленник попытается перейти в сословие воинов и т. п., то это губительно для государства.

А «вмешательство этих трёх сословий в чужие дела и переход из одного сословия в другое – величайший вред для государства и с полным правом может считаться высшим преступлением» [44, с. 206]. И это – высшая несправедливость.

Справедливость, согласно Платону, включает в себе полноту совершенства трёх – благоразумия, мужества и воздержанности (см.: [46, с. 314]). Ещё одним проявлением справедливости Платон считает гармонию «частей» души человека. Душа, согласно ему, содержит в себе разумную, яростную и вожделеющую части. Ничто из этих частей не должно доминировать над другими. В завершение рассмотрения учения Платона о справедливости приведём определение по-следней, составленное учениками и последователями Платона: «*Справедливость* – умиротворённость души в самой себе и упорядоченность частей души как по отношению к другу, так и в целом; распределительная способность, уделяющая каждому своё по достоинству; способность, благодаря которой тот, кто ею обладает, предпочтительно избирает кажущееся ему справедливым; способность подчиняться в жизни закону; равенство в общечитии; способность повиноваться правильным законам» [47, с. 616].

Ученик Платона Аристотель также уделял внимание проблеме справедливости. Он решал её в работах по этике и в трактате «Политика». Он написал три сочинения по этике: «Никомахова этика», «Большая этика» и «Евдемова этика». Проблему справедливости он обсуждает в последних двух. Как и Платон, он, в отличие от Гераклита, рассматривает справедливость как атрибут человеческой, социокультурной действительности. Согласно ему, справедливое бывает двух родов. К одному, согласно ему, относится то, что соответствует закону; ко второму – справедливое отношение к другому человеку (см.: [48, с. 324]). В этом случае справедливость является *равенством*. Справедливость – соотносительный феномен: его противоположностью является

несправедливость, которую следует понимать как *неравенство*. Аристотель далее заключает, что «справедливость есть некая середина между излишеством и нехваткой, между многим и малым: несправедливый, совершая несправедливость, имеет больше, а терпящий несправедливость, подвергаясь ей, имеет меньше. Середина между ними – справедливое, среднее же – это равное» [48, с. 325]. Противоположностями справедливости Аристотель называет корысть и ущерб. Справедливость занимает среднее положение относительно них (см.: [49, с. 37]).

Среднее также – это лучшее (см.: [49, с. 37]). Причём это верно не только в отношении справедливости, но вообще в отношении добродетели. Как пишет Аристотель, справедливость – это «завершённая и целостная добродетель...» [49, с. 111], а «нравственная добродетель неизбежно должна иметь дело с какими-то серединами и быть какой-то серединой» [49, с. 37]. И вообще «самое лучшее состояние – среднее в каждом отдельном случае» [49, с. 47].

Аристотель различает также природную справедливость и справедливость, установленную законом (см.: [48, с. 327]). При этом он уточняет: «Справедливое от природы выше справедливого по закону...» [48, с. 328] Кроме того, согласно ему, справедливость как таковая не присуща никому, даже богам; «справедливость бывает только у людей» [48, с. 145].

Концепция справедливости Аристотеля – продукт эпохи, в которой он жил. Греческий полис – это община-государство, а в государстве имеет место имущественное, статусное и прочее расщепление. Возникает институт права как инстанция, стоящая выше этической нормативной регуляции, норм обычая и т. п. Поэтому справедливость в глазах представителей разных слоёв выглядит различно. Справедливость Аристотель определяет как равенство и середину, Справедливость по отношению к другим людям есть равенство и середина, однако трактует их специфически. Он пишет: «Ведь не одно и то же для слуги и для свободного: если слуга

ударит свободного, справедливо ответить не ударом, а многими, то есть взаимопретерпевание справедливо тоже при пропорциональности: соотношение, какое существует между свободным как высшим и рабом, существует и между ответным действием и действием раба» [48, с. 324].

В «Политике» Аристотель представил несколько иную трактовку феномена справедливости. Человека он здесь рассматривает как политическое животное. Но это не всякий человек, а лишь тот, который живёт под началом закона и права. А вот «человек, живущий вне закона и права, – наихудший из всех...», ибо он лишён добродетели, а «человек, лишённый добродетели, оказывается существом самым нечестивым и диким, низменным в своих половых и вкусовых позовах» [50, с. 380]. Право, согласно Аристотелю, является мерилom справедливости (см.: [50, с. 380]): ведь само понятие справедливости связано с феноменом государства (см.: [50, с. 380]). Наконец, притязания большинства всегда более справедливы, чем притязания меньшинства, ибо «большинство во всей его совокупности и сильнее, и богаче, и лучше по сравнению с меньшинством» [50, с. 470]. В то же время нельзя утверждать, что трактовка Аристотелем в его «Политике» принципиально отличается от её трактовки в этических трактатах. Ведь, как он утверждает, справедливость «есть добродетель, необходимая в общественной жизни, а за справедливостью неизбежно следуют и остальные добродетели» [50, с. 469 – 470]. Такова трактовка справедливости Аристотелем.

Если теперь сопоставить её с трактовкой справедливости Платоном, то последняя – если отвлечься от его утопической трактовки справедливости в трактате «Государство» – стоит выше трактовки Аристотеля. В диалогах Платона справедливость фигурирует как нечто, так сказать, живое, а не как концепт, выведенный умозрительно посредством элементарной арифметики.

В средневековой Западной Европе монополия на трактовку феномена справедливости принадлежала католической Церк-

ви. Зато в классической арабской философии её представители обладали достаточной свободой в её толковании. Обратимся к представителю фальсафы – философу тюркского происхождения Аль-Фараби. Он пишет: «Добродетель бывает двух видов: этические и интеллектуальные. <...> Этические – это добродетели стремящейся части <души>, такие, как умеренность, храбрость щедрость, справедливость. Соответствующим образом делятся и пороки» [51, с. 179]. Жители недобродетельных городов, отмечает Аль-Фараби, для достижения своих целей не нуждаются во всём наборе добродетелей, а подчас не нуждаются ни в одной. И даже если они используют справедливость, то это на деле не является действительной справедливостью; «это не справедливость, а лишь нечто напоминающее справедливость» [51, с. 197]. Согласно Аль-Фараби, из вещей, основанных на воле, проистекает любовь.

Он утверждает: «Основанная на воле любовь тройка: 1) по сопричастию к добродетели, 2) ради пользы и 3) ради удовольствия. Справедливость проистекает из любви» [51, с. 223]. Надо полагать, что из первого вида любви – из сопричастия к добродетели. Для него справедливость – это прежде всего распределительная справедливость (см.: [51, с. 224]). Если человек совершил несправедливость и за это получил соразмерную ей долю зла, то это, согласно Аль-Фараби, справедливо. Если же получил бóльшую, то это несправедливо по отношению к нему. Если же он получил меньшую долю возмездия, то это несправедливо по отношению к жителям города. Но если он получил бóльшую, то это тоже может быть несправедливо по отношению к жителям города (см.: [51, с. 226]). Таково по своей сути учение Аль-Фараби о справедливости.

### **1.3 Проблема справедливости в философии Нового времени**

Современный американский политический философ М. Сэндел отмечает, что «теории справедливости у древних начинаются с добродетели, тогда как современные – со свободы» [52, с. 20]. Это объясняется тем, что на протяжении длительного периода человеческой истории (от первобытного строя по феодализм в Западной Европе включительно, а в остальном мире почти до начала XIX в.) основанием человеческого общества была система отношений личной зависимости. В этих условиях значимым атрибутом и в то же время идеалом справедливости было равенство в смысле эквивалентности. С Нового времени основанием человеческого общества стала система отношений вещной зависимости, обратной стороной которых стал индивидуализм. В этих условиях для индивида-атома важнее всего становится его собственная свобода, и из неё он определяет своё наличное бытие и наличное бытие других как справедливое или несправедливое по своему желанию или под диктатом внешней необходимости.

В XVII – XVIII вв. в Западной Европе господствовала теория общественного договора. Согласно этой теории, заключению общественного договора предшествовало так называемое естественное состояние. В этот период люди жили стихийной жизнью, над ними не существовало никакой власти и никаких законов. Теоретики общественного договора описывают это состояние по-разному. Так, Т. Гоббс утверждал, что в этот период велась «война всех против всех», а Дж. Локк придерживался более либеральной позиции. Наконец, согласно теории, кому-то пришла идея заключить договор, учредив законы совместного существования и избрать правителей, чтобы они эти законы исполняли. Со временем, согласно теории общественного договора, правители обманули граждан и стали использовать государство и его законы в свою пользу.

В рамках теории общественного договора обсуждалась и проблема справедливости. Ж.-Ж. Руссо утверждал, что с переходом от естественного состояния к гражданскому в поведении людей инстинкт был заменён справедливостью, что придало ему нравственный характер, чего до этого люди были лишены (см.: [53, с. 212]). Т. Гоббс пишет: «...если договор заключён, то его нарушение – несправедливо. Несправедливость же есть не что иное, как невыполнение договора. А всё, что не несправедливо, справедливо» [54, с. 110]. Гоббс также отмечает: «...Так как сущность справедливости состоит в том, чтобы воздавать каждому своё, то очевидно, что определять, что есть справедливость и что – несправедливость, то есть проступок против справедливости, является прерогативой государства, в том числе и христианского. А принадлежащее государству должно считаться принадлежащим тому или тем, кто обладает верховной властью в государстве» [55, с. 470]. То есть тем, кто впоследствии, согласно теории, предал избравших их. К. Маркс отмечал, что буржуазное общество базируется на принципе всеобщей полезности. Д. Юм принимает данный принцип как нечто само собой разумеющееся. Он утверждает, «что общественная полезность есть *единственный* источник справедливости и что соображения о полезных следствиях этой добродетели являются *единственным* основанием её достоинства...» [56, с. 189].

Д. Дидро считает, что чувство справедливости и несправедливости столь же естественны человеку, как и его аффекты. Мгновенно их уничтожить не способны ни умозрение, ни убеждение, ни верование. Оно может быть изменено лишь в результате длительной привычки (см.: [57, с. 90]). На различие же между справедливостью и несправедливостью, пишет он, не могут подействовать «ни деизм, ни теизм, ни атеизм, ни даже демонизм» [57, с. 91]. В знаменитой «Энциклопедии» Дидро и Даламбера сказано, что «общество не может существовать, если люди позволяют себе нарушать справедливость» [58, с. 368]. Здесь также сказано, что «все

справедливые и добрые чувства являются единственными подлинными связями, соединяющими людей друг с другом и могущими сделать общество устойчивым, спокойным и процветающим...» [58, с. 370]. К сожалению, специальной статьи «Справедливость» в «Энциклопедии» нет. А. Смит, который был не только экономистом, но и автором книги «Теория нравственных чувств», касался в своих рассуждениях и темы справедливости. Нарушение справедливости он считает оскорблением (см.: [59, с. 95]) и в то же время считает, что «хотя нарушение правил справедливости и вызывает наказание, тем не менее соблюдение их едва ли достойно награды» [59, с. 97]. Он также на свой лад излагает «золотое правило»: «Как поступает человек с другими людьми, так и с ним могут поступать: закон воздаяния есть основной закон нашей природы» [59, с. 97].

Но ещё до теории общественного договора появились утопические учения об идеальном, то есть построенных на разумных началах, устройства общества. Это Т. Мор, Т. Кампанелла, Ш. Фурье, Р. Оуэн и др. Социалистами-утопистами их назвали вслед за Ф. Энгельсом по идеологическим соображениям советские историки и философы. Если, к примеру, Р. Оуэна, который творил в то время, когда жили К. Маркс и Ф. Энгельс и обсуждал некоторые из тех вопросов, которые обсуждали и они, то к Т. Морю и Т. Кампанелле это практически мало относится. Мы коснёмся лишь позиций Мора и Кампанеллы. Т. Мор изложил свои взгляды по данному вопросу в сочинении «Утопия» (1516 г.). Основное содержание сочинения, которому предшествуют так называемые «Вступительные письма» состоит из двух книг. Композиционно сочинение построено в виде передачи Т. Мором беседы некоего выдающегося человека по имени Рафаэль Гитлодей о «наилучшем устройстве государства».

В первой части Т. Мор совершенно в духе К. Маркса заявляет, что «повсюду, где есть частная собственность, где всё измеряют деньгами, там едва ли когда-нибудь возможно, чтобы государство

управлялось справедливо или счастливо» [60, с. 162]. И утверждает: «Поэтому я полностью убеждён, что распределять всё поровну и по справедливости, а также счастливо управлять делами человеческими невозможно иначе, как вовсе уничтожить собственность» [60, с. 162]. Это уже, конечно, утопия в научном смысле данного понятия. Во второй книге Мор описывает общественное устройство на острове Утопия. Название «утопия» образовано из греческих слов οὐ (слово, означающее отрицание факта, т. е. «не» + τόπος (место, местность, область, страна). В письме Эразму Роттердамскому Мор назвал этот остров «Нигдея».

В Утопии, отмечает Т. Мор, справедливость является главной опорой государства. Вне Утопии же существует два вида справедливости. Одна приличествует простому народу, другая представляет собой «доблесть правителей» (см.: [60, с. 241]). Благожелательность утопийцев, утверждает Т. Мор, не идёт ни в какое сравнение со справедливости других народов. И вообще подлинная справедливость сохранилась только в Утопии.

Т. Кампанелла изобразил идеальное, на его взгляд, государство в сочинении «Город Солнца» (1602 г.). У него идеальное общество-государство выглядит несколько противоречиво. Конечно, рассуждает он, мир несёт на себе печать первородного греха, совершённого в Эдеме Адамом и Евой. Но люди умножили и разнообразили этот грех. «Из-за этого, – пишет Кампанелла, – в теперешние времена все города погрязли в бедствиях и, что ещё хуже, ныне называют миром и благоденствием сами эти бедствия, пребывая в неведении истинных благ, а мир представляется управляемым случаем» [61, с. 118].

Человек, учит Кампанелла, должен быть всецело преданным религии и постоянно почитать Бога. Многим это трудно, за исключением тех, кто вникает в суть Божьих творений, соблюдает заповеди Бога и постоянно помнить Золотое правило. Он специально цитирует его (см.: [61, с. 118]). Но вот что пишет о Городе Солнца

Т. Кампанелла. Он пишет, что судьи в нём его жителей (Соляриев) «могут присудить к изгнанию, бичеванию, выговору, отстранению от общей трапезы, отлучению от церкви и запрещению общаться с женщинами. К насильникам применяется смертная казнь или наказание – око за око, нос за нос, зуб за зуб и т. д., согласно закону возмездия, если преступление совершено сознательно, и с заранее обдуманном намерением. Если же это случилось во время ссоры и совершенно непредумышленно, то приговор смягчается...» [61, с. 118] Следовательно, в идеальном Городе Солнца действует принцип талиона, тогда как в охарактеризованном выше мире бедствий по крайней мере некоторые люди помнят и соблюдают Золотое правило нравственности.

\* \* \*

В классической немецкой философии внимание феномену справедливости уделяли лишь Кант и Гегель. Следует сразу отметить, что И. Кант, работая над проблемами этики, решал их так, как если бы это были проблемы права. Он различал естественную, распределяющую, вознаграждающую карающую и божественную виды справедливости. К естественному праву, согласно ему, «принадлежит не только справедливость, действующая во взаимодействиях между людьми (*iustitia communitativa*), но и распределяющая справедливость (*iustitia distributiva*)...» [62, с. 214] Конституция как одна из функций государственной власти, отмечает Кант, «есть существующая *справедливость* как действительность *свободы* в развитии её различных определений» [62, с. 352]. Статус справедливости, исходящей от государства, и статус справедливости, как она понимается гражданами государства, могут не совпадать. «Так что общественная, исходящая от государства справедливость становится *несправедливостью* с точки зрения справедливости, <исходящей> от народа» [62, с. 263]. Кант утверждает,

что «справедливость представляет //собой лишь ограничительное условие благодати...» [62, с. 436 – 437]. «Отсюда следует, что *суд справедливости* (в споре других об их правах) содержит в себе противоречие» [62, с. 144]. Можно, очевидно, что категорический императив содержит в себе элемент «золотого правила» и, следовательно, является специфической характеристикой принципа справедливости. Он, как известно, «гласит: поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона!» [62, с. 133].

Гегель пишет: «Справедливость составляет нечто великое в гражданском обществе: хорошие законы ведут к процветанию государства, а свободная собственность есть основное условие его блеска...» [63, с. 264]. И он так же, как и Кант, хотя и не так прямолинейно, отождествляет этическую и правовую реальности. Вечные субстанциальные принципы права утверждает Гегель, содержатся в общественном мнении в форме здравого смысла «как той нравственной основы, которая проходит через всё, что принимает форму предрассудка, а также истинных потребностей и правильных тенденций действительности» [63, с. 352].

К. Маркс, разработавший научно обоснованную теорию отчуждения, казалось бы, должен постоянно оперировать понятиями справедливости и несправедливости. Однако ничего этого нет. Вот его слова о содержании экономических сделок: «Содержание это является справедливым, поскольку оно соответствует способу производства, адекватно ему. Оно несправедливо, поскольку противоречит ему. Рабство на основе капиталистического способа производства несправедливо...» [64, с. 373]. Следовательно, каждому способу производства соответствует присущий ему характер справедливости. Ф. Энгельс писал о справедливости несколько больше. Существует мнение, отмечает он, что «равенство есть выражение справедливости». На это он пишет, что «выдавать положение “равенство = справедливость” за высший принцип и за

последнюю истину нелепо. Равенство существует лишь в рамках противоположности к неравенству...» [65, с. 637] а такая противоположность, согласно Марксу и Энгельсу, характерна для «периода предистории человеческого общества» и будет устранена при коммунизме. Энгельс пишет, что «при коммунистическом строе и при умножившихся ресурсах люди должны будут дойти до того, что кичливые требования равенства и права будут казаться столь же смешными, как смешно, когда теперь кичатся дворянскими и тому подобными наследственными привилегиями» [65, с. 637]. Следовательно, сами понятия социальной справедливости и несправедливости исчезнут. Ведь, как заявил К. Маркс в «Критике Готской программы», в будущем коммунизме «общество сможет написать на своём знамени: “Каждый по способностям, каждому по потребностям!”» [66, с. 20].

Но понятие справедливости продолжало оставаться предметом исследования. Обратимся к Дж. Ст. Миллю. Он принял принцип утилитаризма, систематически разработанный И. Бентамом, который писал, что «принцип полезности есть настоящий принцип, которым можно руководствоваться, и притом во всех случаях...» и что «всякий принцип, чем-нибудь отличный от него, должен быть по необходимости ложный» [67, с. 17]. Дж Ст. Милль сетует на то, что якобы «идея Справедливости всегда была одним из *главных препятствий* для признания Пользы, или Счастья в качестве критерия добра и зла» [68, с. 159], что справедливость понимали как некий Абсолют. Он пишет, что «одно дело – верить в то, что мы обладаем природным чувством справедливости, и совсем другое – признавать его высшим критерием нравственности поступков...» [68, с. 161]. Конечно, отмечает Милль, справедливость на шкале пользы занимает высшее место, но она не может претендовать на её место. Принцип пользы, утверждает он, это Принцип Наибольшего Счастья (см.: [68, с. 231]), и «*что справедливо, то и полезно...*» [68, с. 237]

Хронологически Новое время завершается Деятнадцатым веком. Двадцатый и наступивший Двадцать первый века – это уже Новейшее время. И проблема справедливости в них решалась и продолжает решаться не менее, если не более интенсивно, чем в давно ставшим прошлым Новым временем.

#### **1.4 Обсуждение проблемы справедливости в философских учениях Новейшего времени (XX – первая четверть XXI вв.)**

Во второй период своего творчества Л. Н. Толстой стал заниматься преимущественно религиозно-философской тематикой, в которой доминанта была поставлена на этическую проблематику. В центре его внимания находилась проблема справедливости и её решение в Новом Завете. Своё внимание он сосредоточил не Золотом Правиле, на словах Иисуса Христа, произнесённые им в Назаретской проповеди. Это слова о непротиивлении злу. Повторим их: «...Я говорю вам: не противься злону. Но кто ударит тебя в правую щёку твою, обрати к нему и другую...» (Мф 5 : 38 – 39 [20, с. 1016]). Своё учение Толстой излагал в ряде своих сочинений, но наиболее полно в дух: «В чём моя вера?» (1883 – 1884 гг.) и «Закон насилия и закон любви» (1908 г.). Мы обратимся к первому. Толстой пишет: «Я понял в первый раз, что центр тяжести всей мысли в словах: “не противься злу”, и что последующее есть только разъяснение первого положения. Я понял, что Христос нисколько не велит подставлять щёку и отдавать кафтан для того, чтобы страдать, а велит не противиться злу и говорит, что при этом придётся, может быть, и страдать» [69, с. 127]. Положение о непротиивлении злу – это положение, которое связывает воедино все другие положения учения Христа. «Оно есть точно ключ, отпирающий всё, но только тогда, когда ключ этот просунут до замка» [69, с. 133]. Церковь, утверждает Л. Н. Толстой, не отрицает принципа непротииления и даже возвеличивает его, но наделе одобряет всё то, что несовместимо с

ним (см.: [69, с. 123]). Официальная Церковь, как известно, осудила учение Толстого, а его самого отлучила от себя.

Учение Л. Н. Толстого стало предметом бурного обсуждения. В обсуждении учения приняли участие такие известные философы, как К.Н. Леонтьев, Н.А. Бердяев, Л. Шестов, Н.О. Лосский, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, И.А. Ильин, П.И. Новгородцев, В.В. Розанов, Н.Ф. Фёдоров (см.: [70, с. 147 – 342]). Наиболее резко отреагировал на него известный философ Серебряного века И.А. Ильин. В 1925 г., уже находясь в эмиграции, он опубликовал монографию «О сопротивлении злу силой» и ещё две статьи, одна из которых озаглавлена так же, как и монография. Ильин пишет, что своё мировоззрение Толстой вырастил из этической области; он поставил мораль выше религии, вытеснившей религию. Пишет, что его и его последователей учение «привлекло к себе слабых и простодушных людей и придавая себе ложную видимость согласия с духом Христова учения, отравляло русскую религиозную и политическую культуру» [71, с. 37]. Если религия проповедует непротивленчество, то она ориентирует человека на предание самого себя, своего народа и «всего дела Божьего на земле» злу и злодеям, его осуществляющим. Но Христос, отмечает Ильин, учил вовсе не этому. «Христос, – пишет он, – учил не мечу; Он учил любви. Но ни разу, ни одним словом не осудил он меча, ни в смысле организованной государственности, для коей меч является последней санкцией, ни в смысле воинского звания и дела» [72, с. 282].

Вокруг идей И.А. Ильина в эмигрантской среде вспыхнула неистовая полемика. На его монографию откликнулись многие представители русской эмигрантской интеллигенции, наиболее известными из которых являются П.Б. Струве, Н.А. Бердяев, Ф.А. Степун, Н.О. Лосский, В.В. Зеньковский, З.Н. Гиппиус (см.: [73, с. 147 – 342]). Обратимся лишь к Бердяеву, опубликовавшему статью «Кошмар злого добра. (О книге И. Ильина “О сопротивлении злу силою”»): «Мне, – писал он, – редко приходилось чи-

тать столь кошмарную и мучительную книгу, как книга И. Ильина «О сопротивлении злу силою». Книга эта способна внушить настоящее отвращение к “добру”, она создает атмосферу духовного удушья, ввергает в застенки моральной инквизиции. Удушение добром было и у Л. Толстого, обратным подобием которого является И. Ильин» [74, с. 103]. Толстой, отмечает Бердяев, – моралист, но Ильин не менее моралист, чем Толстой. Ильин, пишет Бердяев, очевидно, более всего запомнил эпизод из Евангелия, когда Иисус бичом изгонял торгашей из храма, и спроецировал этот эпизод на роль большевиков. Но большевики не только не торгуют во храме, но и не находятся в нём. Напротив, они разрушают храм извне.

И. А. Ильин, утверждает Бердяев, абсолютно не по-христиански и скорее анти-христиански истолковывает роль и статус государства, сущность человека и свободы. Он пишет: «Л. Толстой совершенно отвергает государство на том основании, что государство не может побеждать зло. Ильин же обоготворяет государство на том основании, что оно может побеждать зло. И тот и другой не хотят признать относительного и подчиненного значения государства, совсем не связанного с победой над злом. В смешении государства с Церковью, в абсолютизации относительного – основная ошибка И. Ильина» [74, с. 109]. В конце концов Н.А. Бердяев делает следующее заключение: «И. Ильин – не русский мыслитель, чуждый лучшим традициям нашей национальной мысли, чужой человек, иностранец, немец» [74, с. 115]. И.А. Ильин ответил статьёй «Кошмар Н.А. Бердяева. Необходимая оборона» (см.: [75]).

Русские эмигранты вели между собой дискуссии, а на их бывшей родине произошли кардинальные перемены. На месте Российской империи возникло новое государство с принципиально новым общественным строем, новыми ценностями, новой идеологией и соответственно с новым пониманием справедливости. Глава этого государства писал: «...Для нас справедливость подчинена интересам свержения капитала» [76, с. 364 – 365]. Следовательно,

феномен справедливости с этой точки зрения не имеет *собственного* неангажированного содержания, а является сугубо функциональным, смысл которого предписывается извне. На протяжении семидесяти с лишним лет воплощением и источником подлинной справедливости являлась официальная (и она же единственная) политическая Партия, держащая под своим как идеологическим, так и административным контролем всю жизнь государства. Тема и проблема справедливости, предметно проходившая по ведомости этики, почти не разрабатывалась. Правда, в советской «Философской энциклопедии» статья «Справедливость» появилась. Она определялась как «понятие о должном, соответствующее определённом пониманию сущности человека и его неотъемлемых прав» [77, с. 119]. В статье также отмечалось: «В отличие от понятий блага и добра, с помощью которых оцениваются отдельные явления, взятые сами по себе, справедливость характеризует соотношение нескольких явлений с точки зрения распределения уже существующих блага и зла между людьми» [77, с. 119].

\* \* \*

Мы обратимся к решению проблемы справедливости в Западной философии, социологии, политологии. В 1971 г. вышла монография американского политического и морального философа Дж. Ролза «Теория справедливости», не утратившая свою популярность и по настоящее время. Ролз пишет, что «понятие справедливости как таковое отличается от конкретных концепций справедливости, и в нём проявляется то общее, что имеется в этих различных концепциях» [78, с. 21]. Свою концепцию справедливости Ролз противопоставляет прежде всего различным утилитаристским концепциям. Он определяет справедливость через понятие *честности*. «Справедливость как честность, – пишет он, – есть пример того, что я называю договорной теорией» [78, с. 29]. В то

же время он уточняет: «Справедливость как честность – это не полностью договорная теория» [78, с. 30]. Но и определение справедливости через честность, отмечает Ролз, не следует понимать буквально. Он пишет: «На первый взгляд может показаться, что понятия справедливости и честности совпадают, и что нет причины различать их, или утверждать, что одно из них является более фундаментальным, чем другое. По моему мнению, это впечатление является ошибочным. ...Я хочу показать, что основная идея, которая заключена в понятии справедливости – это идея честности...» [79, с. 35]. Иначе говоря, идея честности входит в состав идеи справедливости, но последняя не сводится к ней.

Но спрашивается: насколько тесно связаны справедливость и честность? В советском «Словаре по этике» честность определяется как «моральное качество, отражающее одно из важнейших требований нравственности. Включает правдивость, принципиальность, верность принятым обязательствам, субъективную убежденность в правоте проводимого дела, искренность перед другими и перед самим собой в отношении тех мотивов, которыми человек руководствуется, признание и соблюдение прав других людей на то, что им законно принадлежит» [80, с. 383]. Конечно, и справедливость, и честность являются формами отношения людей друг к другу и к самим себе. Каждая этическая категория содержит в себе в разной степени явности элементы других этических категорий. Поэтому поступать честно – значит поступать в то же время справедливо, и наоборот: акт справедливости есть в то же время и акт проявления честности. Но справедливость всецело не тождественна честности, как и наоборот. В этой связи Дж. Ролз, объявляя тезис: «справедливость есть честность» больше напоминает рекламный ход.

Через два года после выхода в свет цитировавшейся монографии Дж. Ролза вышла книга Г. Нозика «Анархия, государство и утопия», именующего себя либертарианцем. Он высоко оценил

концепцию Ролза, которую, по его словам, «можно сравнить разве что Джона Стюарта Милля» [81, с. 232]. И Г. Нозик пишет: «Отныне политические философы обязаны либо работать в рамках теории Ролза, либо объяснять, почему они этого не делают» [81, с. 232]. Сам он в то же время подвергает её критике. Этому посвящён второй раздел седьмой главы его монографии (см.: [81, с. 232 – 289]). Но на этой критике мы останавливаться не станем.

В какой-то степени Нозик, как и Ролз, исходит из весьма смягчённой концепции общественного договора, будучи ближе к Дж. Локку, чем к Т. Гоббсу. Он постулирует наличие «естественного состояния», в котором люди жили обособленно, хотя и не в состоянии «войны всех против всех». Дальнейшая судьба людей завесела от того, какой тип государства они создали. Согласно ему, «оправдано существование минимального государства, функции которого ограничены узкими рамками – защита от насилия, воровства, мошенничества, обеспечение соблюдения договоров и т. п.: что любое государство с более широкими полномочиями нарушает право человека на личную свободу от принуждения к тем или иным действиям и поэтому не имеет оправдания; и что минимальное государство является одновременно и вдохновляющим, и справедливым»\* [81, с. 11].

Г. Нозик пишет преимущественно о принципе справедливости в имущественных отношениях, т. е. о распределительной справедливости. Французские социологи П. Болтански и Л. Тевено отмечают, что «между “распределительной справедливостью” (*équité*), принимающей во внимание известные обстоятельства и касающейся отдельного случая, и “уравнительной справедливостью” (*justice*)» [82, с. 82]. Известный польский философ Л. Кола-ковский продемонстрировал внутреннюю антитетику понятия справедли-

---

\* «Минимальное государство, - пишет он, – это максимальное государство, существование которого может быть оправдано, Любое государство, которое больше минимального, нарушает права людей» [81, с. 193]

ности. Приведём несколько его суждений. Он пишет: «Согласно древнему изречению, справедливость заключается в том, чтобы каждый получал то, что ему причитается. Но откуда нам знать, что именно каждому причитается – в рамках ли справедливости *дистрибутивной* (т. е. распределения благ) или же *ретрибутивной* (когда распределяются антиблага, т. е. наказания)?» [83, с. 37]. Сегодня считается, пишет Колаковский, что все без исключения люди должны быть равными перед законом. «Но тогда, – отмечает он, – и применение закона не может быть избирательным. Например, если закон по-разному поступает с разными людьми (скажем, одних карает за преступления, других награждает за заслуги, не предоставляет некоторых прав несовершеннолетним, не обеспечивает определённые привилегии инвалидам), он может делать это лишь тогда, когда с *каждым*, кто попадает под данную категорию, будут поступать одинаково» [83, с. 38]. Люди апеллируют к мировому духу, к богу: он-де ждёт от каждого справедливости и стремится внушить ему поступать согласно ей. «Но если мировой дух на самом деле чего-то от нас ожидает, – заключает Л. Колаковский, – то вовсе не справедливости, а доброжелательного отношения к ближним, дружбы и милосердия, т. е. таких качеств, которые никак из справедливости не вытекают. В этом, как учит нас христианское вероучение, мы уподобляемся Самому Богу – ибо Бог чаще всего поступает с нами не по правилам справедливости, а без всяких правил, движимый любовью» [83, с. 40].

Известный экономист, лауреат Нобелевской премии Ф. фон Хайек пишет: «Строго говоря, справедливым или несправедливым можно назвать только поведение человека. Если применить этот термин к положению вещей, он будет иметь смысл лишь в том случае, если мы считаем кого-то ответственным за сделанное или случившееся» [84, с. 199]. И это положение правильно. Ведь не вещи, а люди являются действующими субъектами. Германский специалист в области политической философии О. Хёффре отмечает,

что ни одна культура и ни одна историческая эпоха не отказываются от справедливости. «Однако, – пишет он, – относительно рано всплывает и этико-правовой релятивизм. Так как в других странах наблюдаются иные представления о справедливости, то возникают сомнения в существовании справедливости, независимой от культуры и эпохи» [85, с. 10]. До известной степени это верно, но, конечно, не до такой, как это изобразил Мо Ди, характеризуя догосударственное состояние человечества.

Тем не менее в любом обществе и государстве существует спрос на справедливость. И не только вообще, в каждой сфере общества и во всех межчеловеческих отношениях, «как в отношении кооперации, так и в отношении конкуренции». Человеческое общество, пишет О. Хёффре, имеет две стороны, в соответствии с чем существует два понятия справедливости. Одно характеризует институциональную, или политическую, справедливость (это справедливость в отношении социальных институтов, сферы экономики, брака и семьи, системы образования и др. Это – вменённая справедливость. В личностном аспекте и в личностном понимании справедливость «означает ту добропорядочность, которая выполняет требования институциональной справедливости не просто от случая к случаю и из-за страха перед наказанием, но добровольно и постоянно, на уровне “габитуса”» [85, с. 41]. Здесь справедливость является атрибутом личности, одной из основных черт её характера и «с одной стороны, не зависит от личной склонности, и, с другой стороны, не сводится к вменённому» [85, с. 41].

В начале 1980-х годов вышла монография американского политического философа М. Сэндела «Справедливость. Как поступать правильно?». В ней он пишет: «Спросить, справедливо ли общество, почти то же, что спросить, как в этом обществе распределяют всё, что мы ценим: доходы и богатства, обязанности и права, полномочия и возможности, должности и почести. В справедливом обществе каждый получает то, что заслуживает. Труд-

ности начинаются, когда мы задаёмся вопросами: чего и по каким причинам заслуживают люди» [52, с. 31]. Распределение благ, пишет он, возможно с трёх позиций: с позиции благосостояния, с позиции свободы и с позиции добродетели. В каждой из этих позиций по-своему предстаёт и интерпретируется справедливость. Из них вырастают и три различных вида теорий справедливости – либертарианская, либерально-эгалитаристская и третья, для которой М. Сэндел не предложил названия. Сам он называет себя сторонником одного из вариантов третьей позиции. Сэндел разъясняет их суть. Он пишет, что согласно либертарианской позиции, «справедливость означает максимизацию пользы или благосостояния, достижение максимального счастья максимального числа людей»; согласно либерально-эгалитаристской позиции, справедливость означает уважение свободы выбора, либо реального, сделанного на свободном рынке..., либо гипотетического, который люди *сделали бы*, находясь в изначальных условиях равенства...»; наконец, согласно третьей позиции, «справедливость сопряжена с культивированием добродетели и размышлениями об общем благе» [52, с. 304].

Сэндел считает либертарианскую и либерально-эгалитаристскую концепции справедливости недостаточными, но что он противопоставляет им? Культивирование добродетели. Но разве справедливость как таковая не есть добродетель, одна из добродетелей? И к культивированию добродетели (неведомо, какой) добавляет «размышления об общем благе»... Иначе говоря, он реальным (пусть и ущербным) вариантам справедливости противопоставляет неопределённый и пассивный (сводящийся к размышлениям) образ жизни.

Таковы некоторые представления о справедливости и в истории, и в нынешней современности. Их дополнить могут работы [86] и [87].

Проблема справедливости остаётся до конца не решённой. В начале третьего параграфа приводились слова М. Сэндела о том,

что у древних, т. е. до Нового времени учения о справедливости начинались с добродетели, тогда как начиная с Нового времени учения со справедливости начинаются со свободы. Но что такое добродетель и что такое свобода? Добродетель есть «готовность и способность личности сознательно и твёрдо следовать добру; совокупность внутренних, душевных и интеллектуальных, качеств, воплощающих человеческий идеал в его моральном совершенстве» [88, с. 677]. Обычно различают отрицательную свободу («свободу от...») и свободу положительную («свободу для...»). На деле же это формы *зависимости*, а вовсе не свободы. На деле свобода – это «внутренняя способность, адекватная уровню прогрессирующего развития и богатства этой (человеческой. – А.С.) сущности» [89, с. 233].

В тот период человеческой истории, когда общество базировалось на системе отношений личной зависимости справедливость отождествлялась с добродетелью, которая включала в себя ряд атрибутов, состав и понимание которых исторически менялось). Когда же наступила эпоха, в которую общества стало базироваться на системе отношений вещной зависимости, оборотной стороной которой стали отношения индивидуализма, идеалом справедливости стала свобода, которая по сути своей была лишь сложно опосредствованной системой зависимости. В этих условиях каждый становится целью для самого себя, а всё остальное и всех остальных – как средство достижения этой цели, справедливость как добродетель отодвигается на периферию этических ценностей. Её вытесняет и почти замещает собою справедливость как *терпимость* к другим и в идеале – ко всему. Как отмечает А.А. Гусейнов, терпимость (толерантность) отныне задаёт «нравственную меру отношения к людям других верований и убеждений...» [88, с. 678]. И, конечно, не только верований и убеждений.

Российский автор Г. М. Мунтян пишет: «Справедливость – это и *чувство*, связанное с восприятием человеком самого себя в со-

обществе других, и определённая *способность* индивида к оценке людей и социальных отношений, и *идея и идеал*, к которому уже многие века стремится человечество, и *принцип*, в соответствии с которым человек живёт, действует, а иногда и умирает. Во всех случаях общей выступает процедура соотнесения должного и сущего» [89, с. 7]. Г. М. Мунтян считает, что все эти понятия, выражающие в совокупности справедливость, *несводимы* друг к другу. Ещё он добавляет: «Онтологическими основаниями справедливости выступают категории меры и равенства и взаимосвязанные с ними категории» [89, с. 8]. Можно также добавить, что справедливость – это ещё и *ценность*, притом высокая ценность.

Мы считаем, что отмеченные Мунтяном понятия, – это не феномены, представляющие справедливость каждый раз под своим углом зрения, а разные атрибуты единого феномена – справедливости. При этом эти атрибуты существуют и как самостоятельные феномены. Это как в физике элементарных частиц. Существуют бесструктурные частицы (например, электрон, нейтрино), но существуют также и составные элементарные частицы, содержащие в себе две и более частиц (например, протоны и нейтроны). Принципы, идеалы и т. д. – это вполне самостоятельные культурные феномены, могущие входить и на деле входящие в другие культурные феномены.

Конечно, все они несводимыми друг другу. Так же как и справедливость как таковая несводима ни к одному из них. Однако среди них имеются более и менее значимые, более и менее конкретно и полно выражающие сущность справедливости. Таким являются названные Мунтяном идея и идеал. И второй более значим, чем первый. При этом необходимо различать высокие и мелкие, «конечные», говоря языком Гегеля, идеалы. К последним относятся идеалы, родившиеся в голове индивида, желательные для него; сюда же относятся всяческие маниловские идеалы (от фамилии персонажа поэмы Н. В. Гоголя «Мёртвые души», погружённого

в бессодержательную мечтательность) и др. Высокие же идеалы имеют своим содержанием общественное или (и) государственное целое или какие-то его сферы. Такие идеалы не измышляются, а разрабатываются посредством содержательной критики наличной действительности. Как отмечает Э.В. Ильенков, «идеал выступает как активная форма общественного сознания, организующая массу индивидуальных сознаний и воли вокруг решения одной, исторически назревшей задачи, проблемы» [90, с. 67]. Можно различать идеалы, наполненные этическим, эстетическим, социально-политическим и иным содержанием.

В завершение главы следует отметить, что проблема справедливости во многих её аспектах ещё не решена. Особенно на философском, мировоззренческом уровне.

### **Литература**

1 Платон. Письма //Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 460 – 516.

2 Маркс К. Введение //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. 1. М.: Политиздат, 1968. С. 17 – 48.

3 Морган Л. Г. Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Изд. 2-е, стереотипн. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1935. – 350 с.

4 Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М.: Политиздат, 1961. С. 23 – 178.

5 Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир. Изд. 3-е, дополн. Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 604 с.

6 Масанов Н. Э. Кочевая цивилизация казахов. Основы жизнедеятельности кочевнического общества. Изд. 2-е, дополн. Алматы: Print-S, 2011. 740 с.

7 Дробницкий О. Г. Понятие морали. Историко-критический очерк. М.: «Наука», 1974. – 388 с.

8 Блок М. Феодалное общество. М.: Изд-во Сабашниковых, 2003ю – 504 с.

9 Звизжова О. Ю. Первобытная преступность //Общество и право. 2010. № 4 (31). С. 214 – 219.

10 Маркс К. наброски ответа на письмо В. И. Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 19. М.: Политиздат, 1961. С. 400 – 421.

11 Вторая книга Моисея. Исход // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2014. С. 54 – 96.

12 Третья книга Моисея. Левит // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2014. С. 96 – 126.

13 Четвёртая книга Моисея. Числа // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2014. С. 126 – 167.

14 Пятая книга Моисея. Второзаконие Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2014. С. 167 – 205.

15 Коран. М.: «Ладомир», «Восточная литература», 1995. – 580 с.

16 Апресян Р. Г. Талион: его восприятие и видоизменения в христианстве и исламе // Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М.: Восточная литература, 2004. С. 221 – 229.

17 Гусейнов А. А. Талион // Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 489 – 490.

18 Кодекс законов царя Хаммурапи // Хрестоматия по истории Древнего мира. Т. I. Древний Восток. М.: Гос. учпедгиз Мин. Просв. РСФСР, 1950. С. 149 – 174.

19 Законы XII таблиц // Хрестоматия по истории Древнего мира. Т. III. Рим. М.: Учпедгиз, 1953. С. 21 – 33.

20 Гусейнов А. А. Золотое правило // Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 156 – 158.

21 От Матфея святое благовествование // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2014. С. 1011 – 1053.

22 Гиллель. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Гиллель>

23 Апресян Р. Г. Мне отмщение, Аз воздам». О нормативных контекстах и ассоциациях заповеди «Не противься злему» Этическая мысль. Вып. 7. М.: ИЫ РАН, 2006. С. 62 – 82.

- 24 Дхаммапада. Новосибирск: «Согласие», 2003. – 159 с.
- 25 Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Изд. 2-е, исправл. М.: «Мысль», 1986. – 571 с.
- 26 Эпиктет. Афоризмы //Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: «Республика», 1995. С. 252 – 270.
- 27 Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. М.: «Наука», 1977. – 384 с.
- 28 Блаженный Августин. Об истинной религии //Блаженный Августин. Об истинной религии. Теологические трактаты. Минск: «Харвест», 2011. С. 352 – 413.
- 29 Августин Блаженный. Исповедь. М.: РИПОЛ классик, 2019. – 416 с.
- 30 Апресян Р. Г. О появлении понятия «золотое правило» //Этическая мысль. Вып. 8. М.: ИФ РАН, 2008. С. 194 – 212.
- 31 О золотом правиле нравственности. Круглый стол //Электронный философский журнал Vox/Голос. Вып. 19 (декабрь 2015). С. 1 – 20.
- 32 Бездухов В.П., Позднякова О.К. Жизнь на основе золотого правила нравственности как идея нравственного воспитания учащихся //Самарский научный вестник. 2017. Т. 6. № 2 (19). С. 210 – 214.
- 33 Ежов А.Н., Гончарова Н.А., Кретинина Г.В. Рассуждения о золотом правиле нравственности и причинно-следственных связях в поступках людей. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/rassuzhdeniya-o-zolotom-pravile-nravstvennosti-i-prichinno-sledstvennyh-svyazyah-v-postupkah-lyudey>
- 34 Луньюй //Конфуций. Я верю в древность. М.: «Республика», 1995. – С. 45 – 172.
- 35 «Дао дэ цзин» //Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2-х т. Т. 1. М.: «Мысль», 1972. С. 114 – 138.
- 36 Караев Э. Т. Категория «дэ» (кит. 德) в концепции Лао-цзы //«Вестник науки». 2024. Т. 3. № 2 (71). С. 472 – 477.
- 37 Гераклит. Фрагменты //Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: «Наука», 1989. С. 188 – 257.
- 38 Лао Си. Тао-Те-кинг, или Писание о нравственности. М.: Тип. «Печатное дело», 1913. – 72 с.
- 39 «Мо-цзы» //Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2-х т. Т. 1. М.: «Мысль», 1972. С. 175 – 200.
- 40 «Гуань-цзы» //Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2-х т. Т. 2. М.: «Мысль», 1973. С. 14 – 57.
- 41 Платон. Гиппий меньший //Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. Т. 1. М.: «Мысль», 1990. С. 203 – 219.

42 Платон. Менон //Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. Т. 1. М.: «Мысль»,1990. С. 575 – 612.

43 Платон. Горгий //Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. Т. 1. М.: «Мысль»,1990. С. 477 – 574.

44 Платон. Государство //Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. Т. 3. М.: «Мысль»,1994. С. 79 – 420.

45 Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М.: Политиздат, 1960. – 907 с.

46 Платон. Законы //Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. Т. 4. М.: «Мысль»,1994. С. 71 – 437.

47 Определения //Сочинения платоновской школы // Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. Т. 4. М.: «Мысль»,1994. С. 615 – 624.

48 Аристотель. Большая этика //Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 3. М.: «Мысль»,1983. С. 294- 374.

49 Аристотель. Евдемова этика. В восьми книгах. М.: ИФ РАН, 2005. – 447 с.

50 Аристотель. Политика //Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 3. М.: «Мысль»,1983. С. 375 – 644.

51 Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля //Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1978. С. 169 – 274.

52. Сэндел М. Справедливость. Как поступать правильно? М.: Манн, Иванов и Фербер, 2003. – 352 с.

53 Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права //Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс, «Кучково поле», 1998. С. 195 – 322.

54 Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского //Гоббс Т. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. М.: «Мысль», 1991. С. 3 – 545.

55 Гоббс Т. Основ философии. Часть третья. О гражданине //Гоббс Т. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М.: «Мысль», 1989. С. 270 – 506.

56 Юм Д. Исследование о принципах морали //Юм Д. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. Изд. 2-е, дополн. и исправл., М.: «Мысль», 1996. С. 171 – 314.

57 Дидро Д. Принципы нравственной философии, или Опыт о достоинстве и добродетели, написанный милордом Ш\*\*\* //Дидро Д. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М.: «Мысль», 1986. С. 58 – 163.

58 Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М.: «Наука», 1994. – 720 с.

59 Смит А. Теория нравственных чувств. М.: «Республика», 1997. – 351 с.

- 60 Мор Т. Утопия. М.: «Наука», МСМLXXVIII. – 415 с.
- 61 Кампанелла Т. Город Солнца. М.: «Наука», МСМLIV. – 229 с.
- 62 Кант И. Метафизика нравов в двух частях //Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 4. Ч. 2. М.: «Мысль», 1965. С. 107 – 439.
- 63 Гегель Г. В. Ф. Философия права //Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: «Мысль», 1990. С. 44 – 378.
- 64 Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Книга III. Процесс производства, взятый в целом Ч. 1 //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. I. М.: Политиздат, 1961. – 545 с.
- 65 Энгельс Ф. Материалы к «Анти-Дюрингу» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20. М.: Политиздат, 1961. С. 629 – 654.
- 66 Маркс К. Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 19. М.: Политиздат, 1961. С. 9 – 32.
- 67 Бенгтам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. – 415 с.
- 68 Милль Дж. Ст. Утилитаризм. Теория нравственности, основанная на принципе пользы, или наибольшего счастья. Ростов-на-Дону: Донской издат. Дом, 2013. – 239 с.
- 69 Толстой Л. Н. В чём моя вера? //Толстой Л. Н. Исповедь. В чём моя вера. Л.: «Художественная литература»,1991. С. 117 – 345.
- 70 Л. Н. Толстой: pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд-во Русского гуманитарного ин-та, 2000. – 975 с.
- 71 Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10-ти т. Т. 5. М.: «Русская книга», 1996. С. 31 – 220.
- 72 Ильин И. А. О сопротивлении злу силой // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10-ти т. Т. 5. М.: «Русская книга», 1996. С. 266 – 286.
- 73 О сопротивлении злу силой: pro et contra. Полемика вокруг идей И. А. Ильина // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10-ти т. Т. 5. М.: «Русская книга», 1996. Приложение. С. 287 – 556.
- 74 Бердяев Н.А. Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // Путь. 1926. № 4. С. 103 – 116.
- 75 Ильин И. А. Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона // Ильин И. А. Собрание сочинений. В 10-ти т. Т. 5. М.: «Русская книга», 1996. С. 236 – 243.
- 76 Ленин В. И. I Всероссийский съезд по внешкольному образованию. 6 – 19 мая 1919 г. //Ленин В. И. Полное собрание сочинений. В 5-ти т. Т. 38. М.: Политиздат, 1969. С. 327 – 372.
- 77 Дробницкий О., Селиванов Ф. Справедливость //Философская энциклопедия. Т. 5. М.: «Советская энциклопедия», 1970. С. 119 – 120.

- 78 Ролз Дж. Теория справедливости. Изд. 2-е. М.: Изд-во ЛКИ, 2010. – 536 с.
- 79 Ролз Дж. Справедливость как честность //Логос. 2006. № 1 (52). С. 35 – 60.
- 80 Словарь по этике. Изд. 4-е. М.: Политиздат, 1981. – 431 с.
- 81 Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. – 424 с.
- 82 Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости. Очерки социологии градов. М.: Новое литературное обозрение, 2013. – 572 с.
- 83 Колаковский Л. О справедливости. – Режим доступа: [cybernetika.ru/article/n/o-spravedlivosti-1](http://cybernetika.ru/article/n/o-spravedlivosti-1)
- 84 Хайек Ф. А. фон. Право, законодательство и свобода. Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. М.: ИГИСЭН, 2006. – 643 с.
- 85 Хёфре О. Справедливость. Философское введение. М.: Практикс, 2007. – 192 с.
- 86 Канарш Г Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. – 236 с.
- 87 Сагикызы А., Токтаров Е. Б., Конырбаева К. М. Онтологические параметры идеала социальной справедливости //Эл-Фараби. 2025. № 1 (89). С. 62 – 74.
- 88 Гусейнов А. А. Добродетель //Новая философская энциклопедия. Т. I. М.: «Мысль», 2010. С. 677 – 679.
- 89 Мунтян Г. М. Социальная справедливость: философские основания и формы понимания. Автореф. ... канд. филос. наук. Волгоград, 2009. – 19 с.
- 90 Ильенков Э. В. Идеал //Ильенков Э. В. Философская энциклопедия: собрание сочинений. Т. 6. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2022. С. 56 – 67.

## **ГЛАВА 2. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ИСТОКИ ФЕНОМЕНА СПРАВЕДЛИВОСТИ В ТЮРКО-КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ**

### **2.1 Эволюция идеи справедливости в контексте тюрко-казахских духовных традиций и мировоззренческих ориентиров\***

Прежде чем перейти к основной части нашего исследования, необходимо дать небольшое, но необходимое введение общепило-софского характера, проясняющее откуда (нравственность) спра-ведливость берет начало? Как всеобщее знание в пределах онто-логии социокультурной действительности (а не как универсальная онтология Бытия).

Человек по природе своей общественное существо. Стало быть, только в обществе происходит процесс его социализации, т.е. освоения им специфически человеческого образа жизни, ос-новных ценностей материальной и духовной культуры. Только в обществе человек может раскрыть и развить свою истинную сущ-ность.

Современное технологическо-информационно-цифровое общество порождает еще более разнообразную связь (как вирту-альное, так и живое) людей друг с другом – поступками, делами. Самое обычное, нормальное, повседневное существование каждо-го из нас оказывается зависимым от того, как тысячи совершенно незнакомых нам людей (учителя, врачи, сантехники, продавцы и т.д.) выполняют свою обычную, каждодневную работу. То есть, способ человеческого существования с необходимостью порождает потребность людей друг в друге.

---

\* Соавт.: Аташ Б.М.

Судьба каждого из нас заключает в себе их априорное доверие, благожелательность, милосердие друг другу – ибо без этого изначального доверия к чужим, незнакомым людям (поварам, шоферам, служащим госучреждений и т.д.) никакая социально-практическая жизнь невозможна. Вот эта – та общественная связь и взаимозависимость людей, возникающая из простого факта их совместной жизни, и являются объективной основой нравственного сознания – главного социально-духовного регулятора межчеловеческих отношений в жизни общества.

Мир бесконечен и многообразен в своих проявлениях. Бесконечны признаки и свойства вещей, способные удовлетворять жизненные потребности людей, а в силу этого – служить их благу, быть ценностями. Эту способность вещей и явлений быть нужными и полезными людям – мы устанавливаем в процессе социально-исторической практики.

Среди духовных ценностей ведущее место принадлежит социальной справедливости. Люди переживают землетрясения, эпидемии, всякое мучения души, другие трудности и беды, но для них невыносимо столкновение с дефицитом справедливости.

Охватывая своим содержанием почти все стороны общественного бытия, справедливость выделяется среди всех высших целей и духовных ценностей, выстраданных человечеством на протяжении всей ее многовековой истории. Великий просветитель XVIII века Шарль-Луи Монтескье писал, что он считал бы себя первым среди людей, если был бы уверен, что неуклонно поступает справедливо [1, с. 203]. Такова «ценность» понятия справедливости в реестре нравственных качеств человеческой личности. Без преувеличения можно сказать, что во многих случаях она выступает в качестве основы и предпосылки формирования таких понятий, как добро, зло, счастье и т.д.

Социальная жизнь – субстанция (основа) формирования понятия «справедливость», которое всегда отражало господствующий в

обществе характер собственности на средства производства и действующий принцип распределения. Без глубокого осмысления роли этого понятия для определения человеком выбора невозможно правильное решение самых насущных, кардинальных и конкретных вопросов социальной жизни. Поэтому тема справедливости не просто актуальна, она и духовна, и политически востребована временем.

Забвение или игнорирование принципа справедливости неизбежно приводит к деградации социальной системы в целом, редуцированию сложноорганизованных общественных институтов и структур к негативным формам социальности.

Если Президент Касым-Жомарт Токаев заговорил о справедливом Казахстане, то это является свидетельством некоего рубежного состояния общественного организма, его перехода от фазы назревающего кризиса и дестабилизации, к фазе устойчивости, равновесия и стабильности.

«Справедливость столь же хранит государство, сколь и человеческую душу, поэтому раз невозможно всегда сохранять правильное государственное устройство, необходимо построить его внутри себя» (Платон). Как вникнуть в логику развития Платоновой мысли, на наш взгляд, неясным, неразвитым своим складывавшемся в ту эпоху воззрением на мир и человека? Надо полагать, что Платон укрепляется в мысли о громадном значении, так сказать, государственной нравственности, справедливости, объединенной с силой непререкаемого Закона.

В этом контексте не случайно Президент страны, исходя из позиции реального состояния общества, правильно определил вектор развития государства как Справедливого и взаимодополняющего принципа «Закон и порядок». Эти два взаимосвязанных понятия должны рассматриваться вместе в качестве незыблемых опор нашего государства.

После такой небольшой предваряющей части, можно перейти к рассмотрению вопроса по существу.

Современное состояние и идейные истоки феномена справедливости трудно оценить (понять) вне контекста эволюции духовных традиций, мировоззренческих основ и общих ценностно-концептуальных ориентиров в историко-этническом бытии народа.

Данный посыл является предтечей общей линии поиска понятия справедливости в мировоззрении и образа жизни тюрко-казахского народа, (дальнейшее экспликация и конкретизация будут рассмотрены в других главах монографии).

\* \* \*

Нравственно-духовный мир тюрко-казахского бытия не следует линейному пути развития, он плюралистичен и принимает синкретические формы познания, интегрируя различные взгляды и создавая уникальную систему смысложизненных мировоззренческих ориентиров. Этот исторический процесс открывает новые горизонты для каждого этапа культурного развития, где различные элементы объединяются, трансформируясь и обогащая друг друга.

Философские размышления в тюрко-казахском мире формировались в контексте метафизико-мистических, паранаучно-логических, этико-эстетических и холистически-конвенционалистских подходов. В результате их мировоззрение структурировалось вокруг ключевых концептов, таких как *құт* (удача, благословение), *заман* (время, эпоха), *кие* (сакральная сила). Эти онтологически и антропологически значимые категории трудно поддаются однозначной интерпретации из-за их широкой семантической и лингвистической многослойности.

Подобные концепты присутствуют не только у тюркских народов, но и в культурах многих других народов мира. Например, древнеиндийские религиозно-философские категории Брахма и нирвана также несут многозначную символику. Концепты тюрко-казахского народа, их образ жизни и мировоззрение представля-

ют собой синтезированный культурный ландшафт, включающий в себя элементы из различных духовных традиций. Институт обычаев и ритуалов, сформированный в интеграции древних шаманских, зороастрийских, тенгрианских и исламских верований, является ярким свидетельством этой сложной культурной взаимосвязи.

Понятие справедливости с лингвистической точки зрения представляет собой многосоставную концепцию, включающую несколько семантических пластов и макрокомпонентов: честность, вынесение объективных решений в спорах, непредательство, несправедливость, борьбу с несправедливостью, этику ненасилия, отсутствие корысти и другие элементы. В связи с этим справедливость следует рассматривать в широком смысле, опираясь на интертекстуальный и гипертекстовый анализ.

В казахском языке термин «әділет» (справедливость) восходит к арабскому «адл» (направлять), претерпев семантическую эволюцию. Однако это не означает, что в тюркском мировоззрении ранее отсутствовало представление о справедливости. Скорее, оно не выделялось как отдельная категория, а воспринималось в более широком контексте «законов миропорядка» и системы взаимосвязей: «человек – мир», «человек – природа», «человек – общество». Таким образом, концепция справедливости в тюрко-казахской культуре не ограничивается исключительно социальной справедливостью, но охватывает и другие фундаментальные онтологические категории, связанные с гармонией бытия, моральными принципами и этическими нормами.

Философский анализ справедливости требует учета не только её многозначности, но и многоаспектности. Как отмечается в исследовании [2, 29-40 бб.], «справедливость можно рассматривать как объект социальной философии, как эстетико-этическую категорию, как онтологическую сущность природно-биологического происхождения и т. д. Её основное ценностно-смысловое проявление также можно анализировать в разных направлениях:

логические параметры и фундаментальные измерения морали, цели политики, предписания жизни, индивидуальность и «конституция» коллективности, историческая эволюция человечества, национальная, расовая, гендерная, религиозная и другие особенности, которые в конечном итоге формируют позитивный «результат» правовой системы». В этом контексте представляется важным рассмотрение основных направлений концепта справедливости в тюрко-казахской культуре как до, так и после появления самого понятия.

Изначально в западном мировоззрении справедливость также не всегда обозначалась этим термином, а структурировалась через различные категории и понятия [3, с. 49-55], формируя уникальную эволюционную систему, выраженную в различных наименованиях и их контекстах [4, с. 72-79]. В тюрко-казахском мировоззрении справедливость можно условно разделить на несколько уровней — от наиболее общего к частному: в общемировом бытии, межнационально-общечеловеческом, политико-социальном, а также экзистенциально-бытовом, магическо-мистическом аспектах справедливости. Эта структурная классификация позволяет раскрыть глубинные пласты восприятия справедливости в тюрко-казахском обществе, показывая, что данная категория не была статичной, а развивалась в зависимости от исторических, культурных и социальных условий. Каждое из этих уровней имеет свою философскую основу и специфические черты, определяемые историческими особенностями возникновения и развития.

Во многих случаях справедливость проявляется не как номенральная категория, а как практическая и функциональная система, реализующаяся через диалектику «справедливости-несправедливости» и бинарную оппозицию, детерминированную свободой в физиолого-психологических параметрах посредством «борьбы с несправедливостью». Это означает, что параметры справедливости и несправедливости выходят за пределы исключительно со-

циального бытия, охватывая более широкие экзистенциальные и культурные уровни.

В мифах и казахских сказках первопричиной противостояния добра и зла является именно дилемма континуума «справедливость-несправедливость», из которой вытекает непрерывное и устойчивое действие духовных ценностных ориентиров. Этот процесс выражается в динамике «борьбы с несправедливостью – установления справедливости в обществе». В традиционных сказаниях итог столкновения добра и зла всегда завершается торжеством справедливости, что свидетельствует о формировании в народном фольклоре концепции её неизбежной победы. Эта закономерность отражается в трехчастной (триадной) модели: «мирная жизнь – борьба справедливости и несправедливости – победа справедливости», а также в алгоритме «нейтральность – несправедливость – справедливость». Данная структура является универсальной для большинства сказочных сюжетов, отражая коллективное убеждение в неотвратимости торжества добра и правды.

У.Джемс в своей работе «Моральный эквивалент войны» рассматривает конкретные проявления во всех случаях, подчёркивая, что война — это не только политико-социальная проблема, но и процесс, обусловленный необходимостями, возникающими в отношениях между людьми, народами и государствами, а также событиями и их последствиями [5]. Кроме того, утверждается, что «мир нашей души достигается только путем обсуждения и осуждения зла», что соответствует постоянному стремлению добра к победе в сюжетах сказок.

Следует отметить, что в тюрко-казахском мировоззрении сложилась определённая антиномическая схема восприятия мира: «мир и его законность справедливы», но одновременно «они стихийно несправедливы в рамках свободной воли». Однако, как указывал А. Шопенгауэр, процессы в рамках мировой воли не представляют собой абсолютного волюнтаризма, выходящего

за пределы человеческого сознания и управляющего им, а могут вступать в конфликт с волей самого человека, что также соответствует концепции борьбы с несправедливостью в обществе [6].

Таким образом, в тюрко-казахском мировоззрении борьба с несправедливостью в стихийных процессах мира воспринимается не как абстрактное явление, а как реальный и жизнеспособный механизм. Это проявляется в отборе определённых форм несправедливости в природных законах и динамике мироздания и в целенаправленной борьбе с ними, что можно охарактеризовать как «борьбу за справедливость бытия». Эти представления находят отражение в шаманских верованиях, где противостояние человеческой и мировой воли выражается в неподчинении предначертанной судьбе, что, в свою очередь, составляет онтологический субстрат шаманского существования.

Мифический образ Коркута иногда интерпретируется исследователем национального мировоззрения С.Акатаевым как центральная фигура мироздания, взаимодействующая с другим бытием и переживающая трансценденцию в области небытия [7, с. 28-31]. В шаманском контексте Коркут не ведёт борьбу с мировой волей, а скорее противостоит несправедливости законам мироздания.

«Бақсы проявляет не только свою личную волю, но и подчиняет мировую волю, достигая даже уровня борьбы со смертью, что абсолютно невозможно в истории человечества. Покоряя законы природы, дух бақсы, ощущающий себя в абсолютной свободе, тесно сливается с духом независимости и свободы тюркских народов. Возможно, эти возвышенные духи передаются друг другу. Однако не это главное — важнее сам феномен шаманского ренессанса в тюркскую эпоху. Психология любви к свободе, страсть, гордость, стремление и т. д. находят полное воплощение в мировоззрении бақсы, и именно поэтому обе стороны сливаются воедино, формируя тюрко-шаманскую систему на определенном уровне познавательной арены» [8, 173-187 бб.].

Например, Коркуту приписывают способность исцелять «предопределенные судьбой» болезни, изменять природные процессы и даже, в отдельных случаях, вмешиваться в законы природы: менять направление течения рек, искусственно вызывать дождь и т. д. [9]. Однако это не просто демонстрация шаманской силы, а выражение постоянной готовности противостоять «несправедливостям судьбы». Подобные судьбоносные несправедливости в казахском мировоззрении кратко коннотируются как «Сұм тагдыр» («Злая судьба»).

В конечном итоге, борьба Коркута со смертью коренится в его противостоянии «несправедливости смерти» [10, 52-57 бб.]. Он ведет борьбу не с абстрактной судьбой, а с ее несправедливостью, ставя перед собой предельно конкретный вопрос о справедливости и несправедливости мировых законов, что делает его «великим мыслителем». В действительности, большинство магических действий в повседневной жизни казахов, направленных на преодоление законов мироздания, основаны на идее «борьбы с несправедливостью».

Если в теодицее зло оправдывается через божественное провидение и институционализируется в апологетической концепции, то в религиозном сознании казахов теодицея приобретает форму гиперреалистического гиперкритицизма. Они стремятся выразить «невысказанные истины», легко возлагая ответственность за несправедливость на волю Бога. Это находит отражение в таких выражениях, как «Кұрсыз құдай» («несправедливый Бог»), «Әкемді алған құдайға сенбеймін» («Не верю в Бога, который забрал моего отца»), «Алладан ойбайым жақсы» («Моя беда лучше, чем Аллах»).

Практики, такие как «стрельба из лука в небо», символизируют не просто протест, но и народное стремление к абсолютной свободе, выражая внутренний протест против онтологических несправедливостей. Кроме того, в общественном сознании исламские верования поддерживают идею справедливости через концепцию

«божественного наказания», что соответствует теологическому императиву: горение в аду, попадание под гнев Аллаха и другие формы возмездия за грехи.

Общечеловеческая справедливость в казахском сознании часто проявляется в политико-социальном аспекте как реакция на колониальную политику России и воспринимается как «несправедливость в сохранении национальных ценностей». Эти исторические корни отчетливо прослеживаются в толгау (эпических размышлениях) Асан Кайгы. Однако его толгау рассматриваются на двух уровнях: в универсально-национальном масштабе, где выражается неизбежное влияние российской колонизации, и в политико-государственной плоскости, отражающей экспансию европейской культуры, например, в его концепции «Жерұйық».

В его толгау, начинающемся со слов «Ай, Жәнібек, ойласаң» («О, Жанибек, задумайся»), встречаются строки: «Балшықтан ұй болар, Сыйр малы пұл болар, Шай деген ас болар...» («Из глины построят дом, корова станет деньгами, чай станет едой...») [11, 13-22 бб.]. Эти слова не только выражают скептическое отношение к изменениям, затрагивающим тысячелетнюю культуру и традиционный уклад народа, но и предвещают потерю культурного кода в процессе эволюции нации, воспринимаемую как историческая несправедливость.

С другой стороны, «несправедливость времени» приобретает объективный характер. Эта тема наиболее ярко прослеживается в размышлениях поэтов «Зар заман» XIX века о будущем. Они вводят понятие «Заман» как категорию в дискурсивное поле. Взгляды Асан Кайгы на природу времени и его несправедливость находят продолжение в поэзии Абая и в начале XX века формируют мировоззрение Гумара Караша. Основываясь на религиозной концепции конца света, эти размышления о времени с пессимистической точки зрения закрепляют представление о неизбежных негативных явлениях в национальной эволюции как о проявлении не-

справедливости судьбы. При этом такие взгляды приобретают как объективную, так и субъективную окраску. Например, поэт Мурат утверждает:

Заман азып не қылсын,  
Ай орнынан туады,  
Күн орнынан шығады,  
Бұның бәрі адамнан  
        Что бы ни случилось со временем,  
        Луна восходит на своем месте,  
        Солнце встает на своем месте,  
        Все это — дело рук человека

Этими словами поэт предполагает, что время и судьба не являются абсолютными объективными категориями, а обусловлены социальным поведением и человеческой волей. Абай, напротив, утверждает:

Әркімді заман сүйремек,  
Заманды қай жан билемек?  
Заманға жаман күйлемек,  
Замана оны илемек  
        Каждого тянет время,  
        Кто может управлять временем?  
        Злиться на время бессмысленно,  
        Время его поглотит [12, 47-48 бб.]

Здесь время представляется как объективная реальность, однако человек сохраняет возможность формировать свое отношение к нему через силу собственной воли.

Поэты «Зар заман» акцентируют внимание на упадке национального бытия, подчеркивая, что это не просто индивидуальная

несправедливость, а дилемма между эволюционной справедливостью сохранения культурных ценностей и их разрушением:

Адамның азған белгісі –  
Екі кісі дауласса,  
Тату бол деп айтпайды...  
Қайыр кетіп қазаннан,  
Қуат кетіп азғаннан,  
Мұсылманның баласы,  
Қашуды қойды арамнан.  
Шапағат, қайыр қалмады,  
Жақын жуық жараннан

Признак падшего человека –  
если двое спорят,  
он не скажет им примириться...  
Милосердие исчезло из котла,  
Сила покинула падшего,  
Сын мусульманина перестал  
убегать от зла.  
Милосердие, доброта исчезли  
из среды ближних и родных [13, 204 б.].

Размышления о времени также выражают несправедливость колониальной политики России:

Еділді тартып алғаны,  
Етекке қолды салғаны.  
Жайықты тартып алғаны –  
Жағаға қолды салғаны.  
Ойылды тартып алғаны –  
Ойдағысы болғаны.

Маңғыстаудың үш түбек,  
Оныдағы алғаны.  
Үргеніш пен Бұхарға,  
Арбасын сүйреп барғаны,  
Қоныстың бар ма қалғаны?  
Иртыш забрала,  
Руку положили на подол.  
Урал забрала –  
Руку положили на горло.  
Ойыл забрала –  
Так они задумали.  
Три части Мангыстау –  
Их тоже забрала.  
Ургенч и Бухару  
Телегами увезли,  
Есть ли еще место для жизни? [14, 365 б.].

Эти строки передают ощущение утраты не только территориального, но и культурного пространства, подчеркивая, что время в сознании казахского народа связано не только с природной цикличностью, но и с социально-политическими процессами, влияющими на справедливость национального существования.

Борьба с несправедливостью, вызванной колониальной политикой России, в общечеловеческом и национально-политическом масштабе продолжалась с конца XIX века до начала XX века. В этом контексте целесообразно отметить два аспекта – идеологически-информационный и военно-боевой. Особую роль в этом процессе сыграли личности, совмещавшие обе эти сферы деятельности и являвшиеся практиками своих идей: Махамбет (его толгау), Сырым батыр (его мудрые слова), Гумар Караш, а также деятели движения Алаш и другие духовные лидеры.

Периодическая шкала оценок М. Шаханова в отношении поэтов, теоретиков и практиков также соответствует этому взгляду:

«За дело я ставлю Махамбета выше Абая. Сочинение стихов – лишь один из аспектов поэзии, и чтить его только за это – нелепо и смешно» [15].

Вопрос справедливости в общественной жизни на политико-социальном уровне поднимался до уровня государственности, охватывая весь правовой контекст. Явным проявлением этого в общественной жизни стали официальные суды и институт ханства. Взаимосвязь между моральными ценностями и правом выражалась в том, что институты ханов, биев и батыров были структурированы на государственном уровне, закрепляясь в специальных законах и правовых нормах. Эти традиции ведут начало еще с древних времен гунно-сакской эпохи и продолжают в истории духовности тюрко-казахского народа через правовые системы:

- тюркские законы,
- Жасақ (Яса) Чингисхана,
- «Ескі жол» (Старый путь) Есим хана,
- «Қасқа жол» (Прямой путь) Касыма хана,
- «Жеті жарғы» (Семь уставов) Тәуке хана,
- судебные реформы, отраженные в записях Ш. Уалиханова.

Между этими правовыми системами прослеживается глубокая содержательная связь, что свидетельствует о преемственности традиций справедливости и государственного регулирования в казахском обществе.

С точки зрения философии права, институт биев, выполнявший функции судебной системы в прошлом, представлял собой государственный орган, принимающий решения в рамках определенных законов и норм. В современной терминологии его деятельность можно соотнести с административным, уголовным и моральным кодексами. Основопологающим принципом этого института была справедливость. Как отмечает Н.Амрекулов, в социальной сфере бии воплощали коллективно-эгалитарную систему, в системе «человек-природа» поддерживали экзистенциальную

коэволюцию [16, с. 715-806], а в бытовых отношениях опирались на гуманистические принципы разрешения споров, выступая проводниками социальной справедливости и «степной демократии».

С точки зрения философии права, наряду с компетентностью, образованностью, логическим мышлением, духовностью и моральностью, основным качеством би являлась приверженность принципу справедливости. В народной мудрости сохранились многочисленные пословицы и поговорки, отражающие представления о беспристрастности и честности би: «Нет большей божеской кары для бия-судьи, чем его пристрастие в пользу родственника», «Поклонись справедливости, если она высказана даже и рабом твоего отца», «Когда хан ослаб, его слуги стали врагами, когда би ослаб, его милосердие превратилось в дружбу с богатым жадным человеком», «Не оратор решает спор, а судья», «Если судья сам становится участником спора, он теряет свою власть», «Справедливый судья умирает, когда его слова становятся ложью», «Бог наказывает судью, когда его власть вызывает споры».

Понимание справедливости в народной мудрости носит относительный характер, однако точность и абсолютность ее параметров выражены в метафоре «разделяющий волос пополам». Хотя этимология этого выражения остается неясной, можно предположить, что оно связано с физическим процессом: разрешение споров требует умения выносить абсолютно точное и беспристрастное решение, даже в самых сложных ситуациях. Это сравнивается с разрезанием волоса не по длине, а по толщине, что иллюстрирует способность би принимать решения без предпочтений в пользу одной из сторон, сдержанно, логично и хладнокровно. Таким образом, выражение «разделить волос пополам» символизирует высшую степень справедливости, объективности и мастерства в судебной практике биев.

Согласно мнению исследователей, качества, связанные с основной функцией би как хранителей справедливости, определя-

ются следующим образом: феномен «би» с историко-социальной точки зрения обладает следующими значениями и функциями.

Политическое измерение – основное содержание деятельности би охватывает вопросы свободы воли и ответственности в правовом пространстве, выполняя роль социального регулятора. Би выступает защитником свободы и прав человека, новатором и реформатором общественной жизни. Его деятельность связана с решением сложных вопросов, касающихся свободы и ответственности, воли и независимости, освобождения и самоопределения в контексте как общечеловеческих, так и национальных ценностей. Сам би является ярким примером социальной ответственности и свободы, рассматриваемых в общественно-социальном и культурно-политическом аспектах.

Социальное измерение – би не ограничиваются теоретическим анализом принципов социальной справедливости, они применяют их на практике, добиваясь реальных результатов. Их деятельность неизменно связана с нахождением в условиях социального напряжения между конфликтующими сторонами, что делает их посредниками, принимающими решения в пограничных ситуациях. В процессе выполнения своих функций они постоянно занимаются самопознанием и совершенствованием. Би являются важнейшим институтом социализации личности, выступая в качестве интеллектуального примера и носителя общественного опыта.

Культурное измерение – би представляли собой личности, строго соблюдающие моральные нормы и достигшие высочайшего уровня справедливости. Их интеллектуальное совершенство выразилось в остроте ума и способности объективно оценивать как недостатки, так и достижения общества. Они не уклонялись ни перед ханом, ни перед простыми людьми, сочетая выдающиеся знания и практическую мудрость. Эти личности внесли значительный вклад в развитие казахской духовной культуры. Их решения, принятые на «Совете биев» (аналог современного парламента),

передавались из уст в уста, распространяясь по всей казахской степи. Многие жизненные проблемы, рассматриваемые ими, были включены в народную мудрость, а некоторые их высказывания со временем превратились в пословицы и поговорки [17, с. 40-47].

Во внешней политике, в сфере международных и межгосударственных отношений, а во внутренней – в сохранении национального единства и гуманистических принципов, институт ханства играл роль проводника справедливости. В тюрко-казахском обществе каганы, ханы и беки были социально значимыми фигурами. Институт ханства\* представлял собой не только политико-социальную систему, но и важное связующее звено между обществом и личностью, властью и подданными. Он также формировал основу национального единства, являясь своеобразной школой лидерства, требующей как высокой ответственности, так и свободы. С политико-социальной точки зрения хан был носителем степной свободы и духа независимости, а также ключевым центром их практического воплощения. Однако свобода каждого члена общества не должна превращаться в хаос, она должна сочетаться с социальной ответственностью, пониманием и согласием. Контроль за этим осуществлял хан, обладая глубоким пониманием культурного и социального значения свободы.

Хан выступал носителем информации и вдохновителем идей о национальной независимости, будучи выдающейся личностью, чей социальный авторитет определялся его статусом. Он являлся представителем уникального национального мировоззрения, глубоко освоившим дух свободы степного человека и воплотившим его в своей деятельности.

Это личность, ведомая возвышенностью своего внутреннего духа и индивидуального «Я», которое ведет за собой дух своего народа. Хан не только символически олицетворял независимость, но и нес личную ответственность за защиту своей земли, будучи

---

\* Хан как синоним кагана, бека, султана.

готовым взять в руки оружие и отправиться в бой, становясь свидетелем и создателем национального бытия. Однако в казахском обществе хан не воспринимался исключительно как авторитарный правитель, напротив, он служил примером всеобщего равенства, соответствующего степной демократии. Хан считался высокопоставленной личностью, соединяющей в себе физическое и духовное начала, и, как подчеркивают исследователи, играл ключевую роль в социальном и политическом устройстве общества [18, с. 58].

Таким образом, институт ханства не ограничивался только политико-социальными функциями, но также являлся важным звеном, соединяющим общество и личность, власть и народ. Он формировал национальное единство и отражал естественную сущность казахской государственности. Более того, ханы были не просто правителями, но и носителями высокой моральной ответственности, и на определенном уровне выполняли функцию хранителей справедливости:

Он представляет собой уникальный образец национального стремления к свободе, глубоко впитавший дух степной независимости и воплотивший его в своей личности. Его стремление к свободе сформировалось в процессе исторической эволюции, укоренено в архетипических моделях поведения и основано на идее исторической справедливости.

С культурно-экзистенциальной точки зрения он воплощает принцип «твоя жизнь — часть моей жизни», проявляя социальную ответственность и обладая способностью выдерживать сложные пограничные состояния – как физические, так и психологические. Тюрко-казахские ханы не были просто внешними правителями, они многократно доказывали свою силу на поле битвы, обладали выдающейся физической подготовкой и имели высокий авторитет среди народа.

Он – личность, движимая возвышенным духом и способностью вести за собой свой народ, свидетельствующая о созидатель-

ной силе национального бытия. Ханы и каганы тюркской эпохи прошли суровый отбор, закаляясь в реалиях военной жизни, и должны были не только соответствовать боевым требованиям, но и демонстрировать сильное личностное начало.

Он – духовно одухотворённая личность, обладающая умом, пронизательностью, дипломатическим мастерством и ораторским искусством. В казахской мифологии образ глупого хана встречается крайне редко. Если он и появляется, то, как правило, является продуктом идеологических интерпретаций советского периода, поскольку управление страной требует высокого уровня мудрости, тактичности, умения вести переговоры и отстаивать свою позицию. Народ выразил это краткой формулой: «У хана мудрость со-рока людей».

Ханская власть в казахском обществе не была тоталитарной, автократической или абсолютной монархией. Она представляла собой сбалансированную систему управления, основанную на принципах степной демократии. Это подтверждается смелыми высказываниями жырау и би-шешенов, обращенными к хану, что свидетельствует о наличии механизмов общественного контроля и политической открытости.

Институт батыров известен как ключевой субъект, обеспечивающий справедливость в межнациональных отношениях, применяя даже физическую силу. В ряде случаев они не дожидаются указа хана или специального призыва народа, а самостоятельно принимают на себя задачу установления справедливости, считая это своим долгом. Батыр воспринимает себя как «посланника справедливости» и искренне верит в свою миссию. Эта уверенность не просто проявление индивидуального поведения, а глубоко укоренена в духе предков и основана на магическо-мистическом, социально-бытовом и биологическо-физиологическом уровне.

Каналы справедливости в общественной жизни можно классифицировать по различным социальным категориям: богатые и бед-

ные, взрослые и дети, мужчины и женщины (в гендерном аспекте) и т.д. В казахском обществе также существуют уникальные способы поддержания социальной справедливости, особенно в отношении статуса женщин, что требует отдельного рассмотрения.

Рассмотрим процесс, который можно назвать «экзистенциальным проявлением справедливости и несправедливости в повседневной жизни». В быту встречаются несправедливые ситуации, которые не подпадают под правовые нормы, не считаются злом в классическом понимании и не рассматриваются институтом би как критически значимые, фундаментальные проблемы. В то же время борьба с онтологической, всеобщей, национальной, социально-политической и бытовой несправедливостью в казахском обществе имеет свою особую форму – это «мистико-магическая практика в поле справедливости и несправедливости».

Этот феномен можно рассматривать как один из способов установления справедливости, имеющий своей основой принцип «чистой объективности». Философски он представляет собой истину, подлинную экзистенциальную сущность, высшую абсолютную ценность, неподвластную искажениям в судебно-правовой системе, стоящую выше административно-властных и имущественных факторов. Он не учитывает социальную стратификацию и представляет собой своеобразный институт мистического мира, направленный на восстановление справедливости и борьбу с несправедливостью. В качестве его инструментов можно назвать проклятия, стоны, отметины на костях и другие философские категории, глубоко укорененные в этике национального восприятия.

В ситуациях, когда в обществе не установлена справедливость или власть не может ее обеспечить, возникает своеобразная маги-ко-мистическая, а иногда логико-этическая форма регулирования, независимая от правово-политической и бытово-экзистенциальной систем. Механизмы наказания в этом случае принципиально отличаются от формального правосудия. Из-за преобладания ма-

гико-мистического аспекта тюрко-казахское мировоззрение, как в прошлом, так и в настоящем, не подвергалось глубокой рационализации и научному анализу. Таким образом, мы можем опираться исключительно на ненаучные знания, сохранившиеся в устной культуре и жизненных традициях нашего народа, и кратко рассмотреть их.

В казахской традиции и этическом мировоззрении понятие нала охватывает несколько значений. Согласно словарным определениям, оно может означать:

1. Проклятие, клятву. Например: «ел наласына қалды» – оказался «под проклятием народа».

2. Горе, страдание, беду. Например: «жаны жара, көңілі нала» – «душа ранена, сердце страдает».

Термин нала редко употребляется в изолированном виде и приобретает полное значение в контексте, дополняясь различными выражениями: наласына қалу (попасть под чье-то проклятие), налалы болу (быть охваченным горем или страданием). Оно также применяется к конкретным лицам: ана наласы (проклятие матери), жігіт наласы (страдание мужчины), қыз наласы (горе девушки) и т. д. В более общем смысле выражение адамның наласы означает человеческое страдание. С концептуальной точки зрения, нала включает в себя элементы проклятия, обиды, страдания, возмездия и жалобы, что делает его сложным многосоставным понятием, обогащающим казахскую этническую этику.

Тот, кто причинил зло, может сознательно или бессознательно вызвать налу, выразив ее в форме проклятия или оставив это без слов. Однако человек, оказавшийся под воздействием налы, несет последствия своих поступков, которые могут превышать причиненное им зло по мере и силе. Наказание, связанное с налой, может варьироваться от временных страданий и психологического давления до тяжелых жизненных испытаний, таких как утрата близких или хронические заболевания. Таким образом, нала представляет

собой совокупность всех негативных воздействий, которые могут иметь как физическую, так и психологическую природу. Скорее всего, это явление ближе к психологическому процессу, чем к конкретному материальному воздействию. Структурно процесс налы включает три элемента: референт – адресант – нала. Среди понятий, схожих с налой, можно выделить проклятие, удар кармы (воздаяние за зло) и обалтию (быть пораженным мистической карой).

«Маркировка костей» (Сүйекке таңба түсу) является одной из форм наказания, последствия которого могут сохраняться на протяжении поколений и затрагивать потомков человека, совершившего несправедливый поступок. С. Оспанов рассматривает философское значение этого явления: «Сознательные явления, связанные с понятием «не оставить пятно на кости», основаны на представлениях о достоинстве и духовности. С одной стороны, это демонстрирует один из аспектов мировоззрения наших предков, а с другой – раскрывает исходные значения традиционных взаимоотношений, обычаев, ритуалов и символов, которые мы либо постепенно забываем, либо уже безвозвратно утратили. Корни национальных социальных норм и ценностей уходят в рассмотренные понятия и концепции. Формирование онтологии богопочтительно-религиозного сознания реализуется не только через ключевые понятия и концепции, но и через их объединяющие смысловые подтексты» [19, с. 56].

Если учитывать, что художественное восприятие облегчает осмысление этого феномена, то примером может служить стихотворение М. Шаханова «Отцовский приговор», в котором рассказывается о том, как отец собственноручно наказывает сына, убившего Махамбета («Закон степи – закон предков, мой дорогой», – сказал отец, взяв в руки лук!) [15]. Это также является проявлением «неизгладимой марки на кости», передающейся из поколения в поколение и возникающей из чести отца. В казахском обществе подобные ситуации воспринимались категорично и выражались в

лаконичной формуле: «Стыд сильнее смерти». В этом контексте данное явление можно рассматривать как пример «граничной ситуации» по К. Ясперсу.

«Маркировка кости» не может быть устранена никакими средствами, будь то финансовые ресурсы, психологическое воздействие, убеждение, магия, применение ядерного или другого мощного оружия, политика тоталитарного режима или правовые и законодательные меры. Даже если исторические записи будут умышленно уничтожены или переписаны, истина о событии останется в народной памяти, передаваясь через устную традицию.

1. Рассматривая некоторые жизненно-опытные аспекты понятия справедливости в тюрко-казахском обществе, можно заключить, что его ноуменальные, априорные характеристики приобретают функционально-прагматическое значение через механизм борьбы с несправедливостью. Справедливость не существует в изолированном виде и не может рассматриваться отдельно, так как она структурируется в системе взаимосвязанных детерминаций: справедливость – несправедливость – борьба с несправедливостью.

2. В процессе эволюции человеческого общества были созданы различные социальные институты, направленные на борьбу с несправедливостью, которые обрели разнообразные формы структурирования: мифологически-сказочные (где добро неизменно одерживает победу); религиозные (концепция рая и ада, религиозная этика); религиозно-философские (теодицея); философские (этические учения); правовые (система наказаний и поощрений) и другие. Особенности реализации этих институтов в историко-социальном контексте казахского народа требуют дальнейшего углубленного изучения.

3. В философском аспекте справедливость можно рассматривать как универсализированный концепт, охватывающий широкий спектр явлений: от онтологических вопросов бытия и до бытовых конфликтов. Она затрагивает такие сферы, как судьба, социально-

политические процессы, информационно-идеологическая среда и повседневная жизнь. В данном исследовании представлен общий образ борьбы с несправедливостью в исторической реальности казахского народа. В результате можно утверждать, что термин справедливость не всегда выступает в одном и том же наименовании, но неизменно остается объектом дискурса, отражаясь через различные синонимичные и родственные понятия, что подчеркивает его экзистенциальную значимость.

### **Литература**

- 1 Монтескье Ш.-Л. Персидские письма. – М., 1956. – С. 203.
- 2 Әлжан Қ.Ұ., Аташ Б.М. Ғұмар Қараш толғаныстарындағы тарихи әділеттілік идеясы және оның қазіргі заманғы маңызы // Әл-Фараби әлеуметтік-гуманитарлық зерттеулер журналы. – 2024. №1(85). – 29-40 бб.
- 3 Булгаков В.В., Булгакова Д.В. Идея справедливости в философии и ее проявление в праве//Социально-политические науки. – 2020. – №3. – С. 49-55.
- 4 Волков Н.С. Эволюция концепции справедливости от Античности и до эпохи глобализации // Вестник Московского университета. Серия XXVIII. Глобалистика и геополитика. – 2016. – №1. – С.72-79.
- 5 Уильям Джеймс. Моральный эквивалент войны // Журнальный клуб Интелрос». История философии. – Т. 20. – №1. – 2015.
- 6 Шопенгауэр А. Избранные произведения. -М.: Просв, 1992. – 479 с.
- 7 Акатай С. Мировоззренческий синкретизм казахов: автореф.док. дисс. – Алматы, 1985. – 32 с.
- 8 Аташ Б., Танжаров М. Көне түркі-түркі-қазақ даласындағы шаманизмнің генезисі мен эволюциясы: тарихи-танымдық бағдарлар // Адам әлемі. – №2 (92). – 2022. – 173-187 бб.
- 9 Қазақ баксы балгерлері. Құрастырған Ж. Дәуренбеков, Е. Тұрсынов. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 224 б.
- 10 Еркемов Қ., Аташ Б.М. Қорқыт ата – ойшыл философ. – Атырау, 144 б. – 52-57 бб.
- 11 Бес ғасыр жырлайды: XV ғасырдан XX ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ ақын-жырауларының шығармалары. Екі томдық / Құрастырған М. Байділдаев, М. Мағауин. – Алматы: Жазушы, 1998. – Т.1. – 13-22 бб.
- 12 Абай /Ибраһим/ Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Алматы: Жазушы, 1995. – Т.1. – 336. – 47-48 бб.

13 Сүйіншалиев Х. XIX ғасыр әдебиеті. – Алматы: Ана тілі, 1992. – 360 б.

14 Жеті ғасыр жырлайды: Екі томдық. – Алматы: Жазушы, 2008. – 1 т. – 400 б.

15 Мұхтар Шаханов. Өлеңдер. // <https://www.zharar.com/kz/olen/6192-ake.html>

16 Әмрекулов Н.А. Письмо 4. Тэнгрианская империя Чингисхана – Биосферно-космическая общечеловеческая «Истина» СССР, основа возрождения и реинтеграции Евразийских Алтайских народов // Биосферный коммунизм. Постсоветская империя Чингисхана 2.0. сайт: Литрес, 2021. – 1478 с.

17 Нуриев М.А., Аташ Б.М., Мошанов С., Маханова Н.Б. Қазақ философиясы: оқу құралы / М.А. Нуриев, Б.М. Аташ, С. Мошанов, Н.Б. Маханова. – Алматы: Дарын, 2023. – 177 б.

18 Берлібаев Е.Т., Аташ Б.М., Аширбекова Ж.Б., Қаипбаева А.Т. Ұлы дала тарихы. – Алматы: «Қыздар университеті» баспасы, 2019. – 368 б.

19 Оспанов С. Арғытектану негіздері: тәңірлік пен жаратушылық ілімді зерттеудің ғылыми-практикалық мәселелері. – Алматы: Арыс, 2009. – 424 б.

## **2.2 Түркі мәдениетіндегі әділеттілік құбылысы**

«Әділеттілік» құбылысы әлемдік философияда көне дәуірлерден бастап қоғам құндылықтарының өзгеруіне қарай күні бүгінге дейін жаңа қырынан айшықталып келе жатқан өзекті проблема. Әділеттілік мәселесін қайта ой елегінен өткізу қазіргі заманда тек еліміздің деңгейінде ғана емес, бұл ең алдымен, әлемдік деңгейде қалыптасып отырған жоғары қарқын алып дамыған жаңа технологиялардың біркелкі дамымауы, ұлтаралық текетірестер, жаһандық экологиялық проблемалар т.б. әлемдегі ауқымды мәселелерді әділеттілік тұрғысынан бағалау қажеттілігінен де туындап отыр. Жасанды интеллект пен цифрландыру үдерістері дамыған қазіргі кезде әлеуметтік әділеттілік заманауи құндылықтардың өзгеруіне қарай жаңа қарқын алып дамуда.

Әділеттілік туралы алғашқы пайымдаулар ауызша дамыған рухани құндылықтар арқылы біздің дәуірімізге жеткен. Адамзат

тарихында жазба рухани құндылықтар келгенше ауызша дамыған құндылықтар жазба мәдениеттің дамуына терең ықпал еткен. Осындай баға жетпес әлемдік мәдениеттің дамуына терең әсер еткен рухани құндылық зороастризм дінінің қасиетті кітабы «Авеста» болып табылады. Осы «Авеста» кітабындағы Заратуштра Пайғамбардың көзқарастары кітап бетінде жарияланған алғашқы әділеттілік туралы пайымдаулардың бірі болды.

Бұл көзқарастар алдымен ауызша тарап, кейін Иранда парсының ескі жазуымен сасанидтер дәуірінде кітап болып басылып шыққан. Әділеттілік туралы ең алғашқы білімдер жарық көрген осы «Авестада» зороастризм дінінің негізін қалаушы Заратуштраның адам мен әлем, табиғат пен хайанаттар әлемі, жарық пен қараңғылық, жақсылық пен жамандық, әділеттілік пен әділетсіздік, алғашқы заң жинақтары т.б. туралы жазылған. Заратуштра пайғамбардың сөздерінен құралған бұл кітап әлемдік діндердің қалыптасуына үлкен әсерін тигізгені белгілі. М.М. Әуезов «Пайғамбарлар дәуірі» деп аталған кезеңге К. Ясперстің «кіндік дәуір» (б.з.д. 800-200жж.) деп баға беруі кездейсоқтық емес екенін айта келіп, түрлі кеңістіктерде, әр түрлі уақыттарда шығып отырған пайғамбарларды қоғаушы күштің сыры неде? дейтін сауал қояды. «Әлемдік мәдениет тағдырын мыңжылдықтар көлемінде кескіндеген рухани қозғалыстардың ұяда қанат қағып, қияға шырқаған уақыты... Ол есімдер әлемдік діндердің, әрқайсысы бір-бір құрлық іспетті діни-философиялық жүйелердің символдарына айналды. Олар – қытайда Конфуций мен Лао-Цзы, Үндістанда Будда, Иранда Зәрдеш, сосын тау – тасы күнге күйген Палестинадағы пайғамбарлар» туралы айтады [1]. Әр түрлі тарихи кезеңдерде келіп отырған пайғамбарлар әділеттілік туралы алғашқы пайымдауларды жеткізушілер әділеттіліктің ең жоғарғы Иесі Құдай екенін уағыздаған.

Авеста бойынша әділеттілік – Ахура Мазда Құдайдың еркінен туындайды, ал қоғамда ол салыстырмалы сипатқа ие.

Әділетті қоғамның кепілі – әділетті билеуші. Авестадағы заң негіздері ықпалымен отбасы мен отбасылық қатынастары құқығы қалыптасты. Зороастризм құқығындағы қоршаған ортаны қорғау мен жануарлар әлеміне қамқорлық жасаудың нақты дамығаны соншалық, зороастризм құқығы қоршаған ортаны қорғауды бірінші кезектегі міндеттердің бірі деп санайтын дінге негізделген құқық отбасы деп айтуға болады.

Көне дәуірден бастап Шығыс және Батыс ойшылдары әділеттіліктің қоғамдық қатынастарды реттейтін құндылық екенін, қоғамның үйлесімді дамуы үшін ол басқа да этикалық-моральдық құндылықтармен сабақтаса келе мемлекет пен қоғамды дамытудың басты бағыттарының бірі болып табылатынын айшықтап көрсеткен. Ж. Баласағұн, М. Қашқари, Қ.А. Ясауи, Әл-Фараби, Ибн Сина, Ә.Р. Бируни, әл Хорезми, Низами, Ф. Аттар, М. Руми, Тебризи, Рашид ад-дин т.б. еңбектерінен түркі мәдениетінің өзіндік ерекше қырларын байқауға болады. Түрік данышпаны Ю. Эмре шығармаларында әділеттілік Аллаға деген терең руханилық пен махаббаттан басталатынын өз шығармаларында жырлаған. Ю. Эмре әділеттілік тек заң негіздерін ұстанып, оны сақтау емес, ол әділеттілікті Аллаға деген ашықтықтан, яғни әділеттіліктің жоғары Иесі Аллаға, Ол жаратқан барлық жаратылысқа деген сүйіспеншілік пен жанашырлықтан және сол махаббаттан тарайтын руханилық арқылы ішкі жан дүниенің сену, бағыну, сүюден бастау алатыны жайында пайымдайды [2, 414 - 421 бб.]. Ю. Эмре әділеттіліктің негізі сүюден басталу керек екенін айтып, ашықтықты – сүюді әділеттіліктің ең жоғары Иесі Аллаға деген махаббаттан бастайды.

Түркі мәдениетінде әділеттілік түркі жазбаларында кездесетін «Ар» сөзімен тығыз байланысты. Түркі жазуындағы «Ар» сөзінің мәні – ең жоғары, асқақ Йе, «Жаратушы – Ар» – яғни ең Таза, ең Пәк, Нағыз Жоғарғы Сана Иесі – Тәңір туралы айтылып, «Жаратушы – Тәңір нағыз Ар, кіршіксіз, асқан тазалық Иесі, Ол

– Ең Жоғарғы Әділеттіліктің жалғыз Иесі екендігі айтылады. Көк Тәңірі әділеттілік пен шындықтың, адалдық пен құт-берекенің, бар жақсылықтың символы ретінде танылған. Түркі мәдениетінде Тәңір табиғат пен адам, басшы мен халық арасындағы сенім, қоғамда армен келетін – абырой заңын сақтап, адамгершілік-моральдық этикалық құндылықтардың әділетті қатынасын реттейтін ұстаным – жаратылыстың теңдігі мен үйлесімділігін қалыптастырушы жоғарғы Әділеттілік Иесі. Түркілердің мәдени кеңістігі ең алдымен «Тәңірі-адам» онтологиялық иерархия логикасының өзі әлеммен және Құдаймен байланыс жасауға мүмкіндік жасаған сұхбаттық кеңістік ретінде құрылған.

Түркілердің руникалық жазбаларынан белгілі болғандай түркілер ежелден Көк Тәңіріне, Жер-Суға сыйынатыны белгілі. Бұны түркілер мекендеген кеңістіктерден табылған ескерткіштер дәлелдейді. Түркілердің наным-сенімінде от басын қорғаушы «Тәңір», «От-ана» – Ұмай Анаға сыйынған. Ш.Ш. Уәлиханов көне түркілердің наным сенімдеріндегі «Тәңір» – «Құдай» екендігі жайында атап көрсетеді. Түркі ата-бабаларымыз ғарыш, көк аспан мен жұлдыздарды қадірлегенін алуан түрлі аңыздардан байқауға болады. Мәселен, «Оғызнамедегі» көркем қыз күлсе көк тәңірі күлер еді, көркем қыз жыласа көк тәңірі жылар еді» [2]. Оғыз қаған осы қыздан тулған үш ұлға Ай, Күн, Жұлдыз деп ат беріп, екінші әйелінен туған үш ұлға Көк, Тау, Теңіз – деп ат беруінен түркілердің дүниетанымындағы Көк Тәңіріне деген ерекше құрметті байқаймыз. О.Сүлейменов Тәңір діні б.з.д. 4 мыңжылдықта пайда болғандығы жөнінде айтып, «жер бетіндегі ең ескі ілімдердің семит және үнді-иран діндерінің анасы болып, ежелгі мысыр діндеріне де елеулі әсерін тигізген тәңіршілдік екені жөнінде айтады [3].

Түркілердің дүниетанымындағы әділеттілік Тәңірді танудан басталып осы тәжірибелік таным санада қалыптасып, рухани-этикалық ұғым ретінде жалғасын тапқан. Сонымен қатар, «Ар»

сөзі нағыз Ер, батыр Ер – «Арыс» мағынасына да ие. Түркілерде ел басқарушы нағыз Ар, Ер – Ару, Арыс ол Көк-Тәңірі қолдаған жердегі елге «құт» болған елдің басшысы болған адам. «Ар» бүгінгі қазақ тілінде адам жан дүниесінің болмысын – ардың сезімдік күйін бейнелейтін ар-ұжданы, ұяты, намысы – бар, арлы-ару, ер, арыс, таза адам мәнінде қолданыс тапқан[4].

Көне түркілерден басталып бүгінгі күнге дейін тарихи-мәдени сабақтастық арқылы жалғасып келе жатқан бастау үлгі «Ар» және «Ар ілімі» қазіргі түркі-қазақ мәдениетінде негізгі этикалық, адамгершілік құндылық ретінде терең көрініс беріп келеді. Түркі-қазақ мәдениетінде «адам арынан айрылса, бәрінен айрылады» дейтін ұстаным қалыптасқан. «Ар» ол басқа толып жатқан намыс, ұят, адалдық, ізеттілік т.б. этикалық құндылықтармен сабақтаса келіп «Ар-ілімін» түзеді. «Ар-ұят», «Ар-намыс» адамның адам болып қалыптасуындағы басты құндылық. Түркі жазуында елдің нағыз адал басшысы болған адамның «Ар атандым» – дейтін сөзі кездеседі. Бұл ел тізгінін ұстаған басшы өзіне «Ар атандым» дейтін баға беруі арқылы, өзінің қоғамда абыройлы болғанын білдіреді. Нағыз ер, арыс, ақыл-парасатты басшы, елді жоғары деңгейге көтеріп, елді жаудан қорғап, елдің сый-құрметіне бөленіп абыройлы болып отырған бұл кісінің қоғамдағы орны «төр», тұлғалық болмысы құрметке лайық, елге «құт» болған, қадірлі адам. Осы секілді тұлғаларға қарата айтылатын «абырой» сөзінің мәні С.Қондыбайдың пайымдауынша «аб» – «су», және «руй» – «жүз» (бет) жалпы алғанда, «беттің суы», яғни «ар-ұят», «қадір-қасиет» мәнін береді [5].

С. Қондыбай «абырой» ілкі бастаудан шыққан қайнар көз, көзге көрінбейтін бейнедегі (непроявленность) ілкі эталондар, модельдер екенін айта келе ол: Ата-баба рухының «жақсы қасиеттері» (Жерлеу мен ас беруде); Отбасының «бақ-ырысы» (Қыз ұзатуда); Биліктің қайнар көзі, (Хан сайлау) т.б. «абыройдың» сыртқы бейнесін (проявленность) оның болымды (реалды) дүниедегі

еліктеуші эталоны, соның көшірмесі екенін айтады[6,33б.]. Сонымен қатар С. Қондыбай «Абырой» адам бойындағы ең асыл құндылықтар: кісілік, адамгершілік қасиеттердің жиынтығы бола отырып, кез-келген іс-әрекеттің, жүріс-тұрыстың, мінез-құлықтың ілкі үлгісі, ілкі эталоны екенін, «Абырой» – ғаламды жаратудың төркін нүктесі т.б. екені жайында ойын түйіндейді. «Абыройлы адам» – белгілі бір мәдениет негіздері бастауында бекітілген жүріп-тұру, өмір сүру үлгісі, салт-дәстүрге сай келетін моральдық этикалық нормалармен өмір салтын ұстанатын адам екені жайында айтады. Кез-келген адам тумысынан өзінің дәстүрлі мәдениетімен берілетін құндылықтарымен сусындап жетіледі.

Қазіргі жаңа технологиялар ЖИ пен цифрландыру дамыған заманда бұрын-соңды елімізде көп ұшыраспаған мәдениеттер ағыны, цифрлық жүйе арқылы кейбір теріс әдеттер қоғамымызға дендей еніп, бұл цифрлық платформалар халық пен жастарға терең әсерін тигізіп отыр. Көпмәдениеттер тоғысқан цифрлық жүйе арқылы қазіргі әлемде ұлттық мәдениетке басқа мәдениеттердің ықпалы зор болып отырғаны айқын. Оны қазіргі кездегі қазақ қоғамында басқа мәдениет үлгісінен нәр алған кейбір жастардың т.б. болмысынан байқаймыз.

С. Қондыбай «Бөгденің үлгісі – бөгденің абыройы» дейтін пайымдауында бүгінгі қазақ қоғамындағы келеңсіздіктердің бірі ұмыт болған «абыройлы өмір сүру» шарттарын білмей, қолға алмай, анықталмай, нақтыланбай отыр, сондықтан «абыройсыз іс» болатыны, «Абырой» тарихи категория болғандықтан ол заманауи тұрғыдан өзгереді, тек бөгде дәстүрді толықтай көшіріп алмай, ұлттық дәстүрдің эталондық функциясы сақталуы керектігі, басқа мәдениетті көшіріп алу ұлттық болмыстың жойылуына әкелуі мүмкін екендігін ескертеді.

Түркі мәдениетіндегі «Ар-ілімі», «Абырой заңы» дәстүрлі билік пен ел басқарудың өзіне тән ерекшелігін қалыптастырды. Түркі мәдениетінде «түзу жүріп тұру» - «әдет заңы», қағанның

«әділетті тәртібі» болған. Түркі жазуларында ел билеушілердің (қаған, бек) әділеттілік және әділетсіздік туралы болмысы бейнеленген. Осы жинақталған тәжірибелік білімдер, бұл ең алғашқы әділетті мемлекет құруға негіз қалаған, мемлекеттіліктің үлгісі болған әділетті ел басқару қағидасы. Бұл әділетті ел басқару қағидасы Әл-Фараби т.б. түркі ойшылдарының шығармашылығында терең көрініс беріп кейінгі дәуірлерде де жаңғырып, бүгінгі қазақстандық қоғамның, еліміздің тәуелсіз әділетті ел бақару қағидасымен жалғасын тапты.

Елдің басшысы Қаған мен бектердің әділетті болуы – халықтың амандығы мен мемлекеттің тұтастығы, тұрақтылығының кепілі. Тәңірлік таным арқылы берілген білім көзі мәдениетпен, өмірлік тәжірибемен ұштаса келіп, түркілердегі ел басқарудың өзіндік жүйесіннің дамуына негіз қалады. Бұл жүйе рухани-онтологиялық тұрғыда дами отырып, түркілер билік пен ел басқарудағы моральдық этикалық қағидаларды айқындап әділеттілік пен әділетсіздікті, жақсы мен жаманды т.б. ажырата білген. Абыройлы басшы Тәңірдің «Құт» қонған адамы, оның орны «төр». Сонымен қатар Абыройлы басшының мақсаты елдің «тұтастығы», «теңдігі», бұл ұғымдар әділетті қоғамның сұранысы.

Түркілердің дүниетанымындағы киелі жер түркі жазбаларында – «ил», «эль» «ел» – бұл шұрайлы жер-су, шаруашылық жүргізуге қолайлы жайылым, елдің әлеуметтік-мәдени дамуына, дәстүрлі өмір тіршілігіне қолайлы ата-бабаның ежелгі қонысы. Түркілер осы өзінің елін, жерін жат – жұрттықтардан қорғағаны жайындағы мәліметтерді тастағы көне жазулардан байқаймыз. Түркілердің ерекше дәстүрлі тұрмыс-тіршілігі төрт түлік пен жер-ананы игеріп, темірден алуан түрлі қолөнер бұйымдар, доңғалақты арба т.б. толып жатқан дүниелерді жасап табиғат баурайында көшпелі және жартылай көшпелі өмір салтын кешіп, Ұлы Жібек Жолы т.б. бағыттарда өзара мәдениетаралық сұхбат орнатып өзінің бірегей мәдениетін қалыптастырды.

Көне түркілер руникалық жазбаларында өздерінің ата-бабалары, ел басшылары, халықтың хал-ахуалы, уақыт пен кеңістік т.б. туралы мәліметтер берілген. Түркілердің өзіне тән дәстүрлі мәдениеті, жазу стилі, тілі, діні, мемлекеттігі сол кезде өмір сүрген тарихи тұлғалар мен болған тарихи құбылыстардың басталуы, өрбігені, аяқталғаны жайлы мәліметтер берген. Түркілердегі айнымайтын құбылыс ол мемлекеттіліктің болуы, мемлекет тәуелсіздігін сақтау идеясы, олар халықты біріктіріп, ел мен жерді қорғау туралы патриоттық рух беретін батырлық жырлардың болғаны айқын. Түркілер өз «кіндік қаны төгілген жерін» қорғау жолындағы әділетті күрестің түркі жазбаларынан көрініс табуы, бұл түркілердегі алғашқы әділеттілік туралы ой-сананың қалыптасуы болды.

Түркі жазбаларындағы «Ар ілімі», «Абырой заңы» және «Ел тәуелсіздігі» үшін болған «Әділетті күрес идеясы» – бұл түркі-қазақ мәдениетіндегі алғашқы әділеттілік туралы танымды жеткізуші құралдар болып табылады. Бұл құралдарды біз түркілердің руникалық жазумен салталған (Күлтегін, Тоныкөк) ескерткіштердегі жырлардан, дәстүрлі мәдениеттен т.б. байқаймыз. Әділеттілік туралы ой-сананың қалыптасуын бізге жеткізетін құралдарды салт-дәстүрден де айшықтап көрсетуге болады.

Көне түркілерден келе жатқан жарық пен қараңғылық, жақсы мен жамандық, әділеттілік пен әділетсіздік, ақ пен қара туралы пайымдаулардың бастауларын сол көне замандардан осы күнге дейін сақталған қазақтың дәстүрлі мәдениетінен байқауға болады. Оның қайнарлары қазақтың тұрмыс салты, әдет-ғұрпы, мінез-құлқы, өмір сүру ортасы, экономикалық және саяси-мәдени көзқарастары, этикалық-моральдық, эстетикалық әлемді өзінше бейнелеуімен тығыз байланысып, әлемді өзінше түсінудегі «дүние суретінде» жатыр. Мәселен, қазіргі қазақтың «ала жіптен аттамау», яғни қиянат жасамау, жаман іс-әрекетке бармау дейтін астарлы сөзінің мәнінде әділетсіздікке бармау деген ұғым жатыр.

Дәстүрлі мәдениеттегі баланы жаңа өмірге бастайтын тұсау кесу рәсімінде «ала жіптен аттамауға» уағыздау арқылы сәбиді әділдікпен өмір сүруге шақыру идеясы мен баланы үлкен өмірге даярлаудың бастауы жатыр. Бұл «ала жіптен аттамау» бала өмір жолында кездесетін қиындықтарды жеңіп, өмірі жарқын болуы үшін балаға сонау ес біле қоймаған шағынан бастап, адалдыққа тәрбиелеу мақсаты тұр. «Тұсау кесу» рәсімі бала өміріндегі маңызды кезеңнің бастауы, ол ата-анаға үлкен жауапкершілік артып, терең тәрбиенің басталуы керектігінен хабар береді. Ақ пен қараның, жақсылық пен жамандықтың, әділеттілік пен әділетсіздіктің т.б. айқасында бала өмірі жақсылыққа толы болу үшін балаға аяғымен жер басып жүре бастағаннан тәрбие беріліп, бала осы білімді қарапайым күнделікті өмірде ала бастап, өмір бойы үйренуден тұратын тұлғалық деңгейге жетіп оң солын, жақсы жаманды ажыратып білуі үшін кішкентайынан дұрыс тәрбие берілу арқылы бала қашан да адал жолда жүруге әдеттенуін, жаман әдеттерден аулақ болуға, үлкеннің кішіге қамқор болуы, үлкеннің кішіге дұрыс бағыт беруі, үлкен немесе ата-ана алдымен балаға осы маңызды кезеңнен бастап, «балаға жастан» берілетін тәрбие адалдықтан бастау алатыны көрінеді.

«Толық адам» болудың алдында бала алдымен «адал адам» болып қалыптасып, адам сәби кезінен алдымен адалдыққа тәрбиеленіп, «адал адам» болуға әдеттенсе, ол толысқан шағында ақыл-парасатты, «кемел адам», «толық адам» деңгейіне көтерілуі мүмкін. Тұсау кесудің тәрбиелік мәні зор, ұрпаққа берілетін тәрбие ата-анаға үлкен жауапкершілік жүктейді. Көне көз қариялар тарапынан тұсау кесу рәсімінде ақ бата берілуі баланың өнегелі, адал, әділ азамат болып өсуіне тілек білдіріледі. «Ала жіптен аттамау», яғни адамды бала кезінен адалдыққа тәрбиелеуге шақыру халықтың таным-түсінігімен астасып жатқан ақ пен қара, жақсылық пен жамандық, әділеттілік пен әділетсіздік секілді мәңгі айқастағы ұғымдар жатыр. «Ала жіпті аттамау» ол әділеттіліктен асып,

әділетсіздікке бармау дейтін моральдық этикалық ұғым. «Ала жіп» өзі ақ пен қараның, жақсылық пен жамандықтың қарама-қарсы екі жағындағы Ақ, жақсылық, әділеттілік. Ақ таңның атуы ол жаңа өмірдің бастауы болса, күннің қызарып батуы өмірдің соңын білдіреді. Түркі заманынан келе жатқан осы астарлап сөйлеу қазіргі қазақтың дүниетанымында да көрініс тапқан. Бұл бастаулар көне түркілердегі осы жарық дүниедегі тіршілік пен о дүниедегі өлімді бейнелейтін құбылыстар, жарық пен қараңғылық осыны өзінің құзырында ұстап, реттеп тұрған Ұлы Жаратушы Құдай – Жоғары Саналылық, Ардың Өзі - Тәңір.

Мәселен, Конфуцийшілдікте әділеттілік адамның моральдық парызы, дұрыс әрекет етіп, қоғам талаптарына сай өмір сүру бола отырып, сонымен қатар жеке мүддеден жоғары тұратын адамгершілік қарым-қатынаста ізгілік пен тәртіпті сақтау әділдікті сақтау нормалары болып табылады. Осы құндылықтардағы тәртіп, адамгершілік, ізгілік, адалдық, әділеттілік т.б. құндылықтар түркі мәдениетінде де терең көрініс береді. Түркілер үшін «әділетсіздік» - деген, ол адамдар арасында теңдік пен елде береке-бірлік болмаған, әділеттіліктен ауытқуды білдіреді. Кезінде әділетсіздік орын алға түркі қағандығы өмір сүруін тоқтатқаны белгілі.

Көне түркілер алуан түрлі уақыт пен кеңістіктерде әр түрлі мәдениеттермен сұхбат ауқымында жүріп, өзіне тән материалдық және рухани құндылықтарды жасап, бірегей мәдениет қалыптастырды. Түркі мәдениеті көне дәуірлерден бастап адамның ерекше өмір сүру тәсілдері аясында тарихи сабақтастық арқылы осы заманға дейін жаңғырып жалғасып келе жатқан құндылықтар жүйесі, адам мен әлемнің біртұтастығы негізінде қалыптасқан. Көне дәуірлерде түркілер өзіне тән көшпелі өмір сүру тұрмыс-салтына сай ұлттық дәстүрлерін, наным-сенімін, әдет-ғұрпын, қоршаған ортаны танып білу туралы бірегей білімдер жүйесін қалыптастырып, әлемді көркем бейнелеу арқылы ұшы-қиырсыз материалдық және рухани құндылықтарын жасап, олар адамзат мәдениетіне зор үлес қосты.

Көк Түрік дүниеге келген күні саналатын «Бөрісырғақ» туралы пайымдаулардың түркі-қазақ мәдениетінде маңызы зор. Көк бөрі – түркі халықтарында тотем саналатын, мифтік бейне екені белгілі. Түркілердің наным сенімінде бөрі туралы бірқатар ұғымдар бар. Соның бірі «Әуек заңымен» байланысты [7]. Қасқырдың тобы «әуектер» (Әуек – стая) – «Бөрісырғақ» кезеңінде ерекше күйге енетіндіктен халық бұл кезеңде қасқырдан сақтанып, малын шығармайды екен. «Ақ киімді денелі ақсақалды, Соқыр мылқау танымас тірі жанды... – деп басталатын Абайдың «Қыс» өлеңінде: ойшыл «Бөрісырғақ» кезеңін, яғни ат құлағы көрінбейтін ақ боранды, үскірік аязды, бет қаратпас суық кезеңді бейнелейді. Бұл кезеңді қазақ ертеден «Бөрісырғақ» деп атаған.

Өте қатты суықтан адамдар бірін-бірі тани алмайтын, үскірік аязды қыстың уақыты шамамен қаңтардың ортасы мен ақпанның ортасына қарай болатын кезең, бет қаратпайтын, аязды күн «Бөрісырғақ» кезеңі. «Бөрісырғақ» туралы ғалымдардың көзқарастары мен оның қыс айларындағы уақыты да әртүрлі. «Бөрісырғақ» кезеңінде қасқыр ерекше күйге еніп, өмір сүреді екен. Б.Бопайұлы «Бөрісырғақ» кезеңінде қасқырлар ұйығып, табиғаттың қатты суығынан әрі қиналып, тамақ таба алмай қорақора малды қырып кететіндіктен малшылар малды өріске жібермей қаңтарып қойғаннан, қазақта қыстың бірінші айын қаңтар атаған дей келіп, қаңтарда той жасамайды, жолға шықпайды, ұлы жұмыстар басталмайтындығы жөнінде айтады. Сондықтан «Әуек заңына» сәйкес «Бөрісырғақ» кезеңінде ерте кезден бабаларымыз «Бөрісырғақ» кезіндегі қасқырдың айбаты күшті болатындықтан, бұл кезеңде қасқырға тиіскен адам оңбай мүгедек болып, не өліп кетеді деп ырымдайды екен. «Әуек заңына» сәйкес «Бөрісырғақ» кезінде қасқырдың абаданы (вожак) бас болып, әуектегі барлық қасқырларды, әсіресе ұрпақ әкелетін аналық – бөргені ерекше қаумалап алып, қорғап бағады екен. «Бөрісырғақ» кезінде қасқырдың бөртесі жұптаса келіп, таң ала кезеңде, таңғы 4 ша-

масында суы мұздай бұлақтан су ішеді екен. Осы үскірік аязда дүниеге келер бала күтіп жүрген аналарды апарып, қасқырлар су ішетін тастай суық бұлақ суынан су ішкізіп, Тәңірден құт болып келетін батыр ұл келуін тілейтін болса, ал дүниеге келген баланы тастай суық осы суға шомылдырып, Тәңірден құт болып келген бұл бала, ел басқаратын батыр болсын деп ырымдайтын болған.

Тәңірден «құт» болып Түрік дүниеге келген күн саналатын бұл күн – «Бөрісырғақ» уақыты, киелі күндердің бірі болып саналған. Бұл құндылықта халық қасқырлардың мінезі туралы көпшілікке қарата ақыл кеңес беріліп, қасқырдың мінезінен опық жеп қалмауды ескерту мақсатымен «Әуек заңы» деп атап кеткен екен. Әуектер - қасқырдың тобы, әр уақыт «бірі бәрі үшін, бәрі бірі үшін» айбат шегетіні, олардың әр уақытта ұйымшылдығы, топпен жүретін мінезін айшықтап, бабаларымыз бөрінің абаданын «Тәңірқұт» деп атап, осы бір хайуанаттар әлемінің де өзіндік бірегей әділеттілік заңы болатыны туралы айшықтап көрсетеді.

Ә. Марғұлан «Қасқыр бейнеленген петроглифтер» еңбегінде Қазақстан өңірлерінде кездесетін петроглифтерде қасқыр бейнесінің көп кездесуі, түркілердің қасқырды тотем етуінен дейтін көзқарасын білдірген. Түркілер әуекті қолға түсірудің оңай емес екенін, олардың өте ақылды екенін білген. Зерттеушілер қасқыр тобымен жүргенде де, жалғыз жүргенде де ешуақытта стратегиялық ойынан айнымайтын, өз ойын үнемі сәтті іске асыратын хайуан екені жөнінде айтады. Осы «Тәңірқұт» атауы түркі заманында қағандықты билеген ел билеушілерге берілген лауазым атауы болды.

Түркілердің тастағы руна жазуын алғашқы болып оқыған Томсен, «Тәңір», «Түрік» дейтін сөздерді анықтағаны белгілі. Дегенмен бірқатар уақытты артқа тастап, ғалымдар соңғы кездері бұрын аударылған тастағы жазуларды қайтадан ой елегінен өткізе бастағанын айтуымыз керек. Белгілі түркітанушы ғалым, Қ. Сартқожаұлы Күлтегін, Білге қаған ескерткіштеріндегі «Тенір

teg» деген жазу «Tenig», яғни «Тәңір» сөзі, зерттеушілер тарапынан «Аспан» (Неба)» деп, қате аударылғаны туралы айта келіп, бұл атау «Құдай» деген мағына беретінін айтады.

Ғалым «teg» сөзін В. Радлов, В. Томсен, А.Н. Мелиоранский «подобный, «словно»... деп аударды... «Tenig teg» деген сөз «Тәңір бар» деген сөз, «бірақ ол көзге көрінбейді дейтін мағына беріп тұр»... дей келіп Қ.Сартқожаұлы бұл тіркес қазіргі қазақ тілінде «Тәңір бір» деп аударылатыны, яғни «Tenig teg» дегендегі «Тәңір» - Құдай, «teg» - «бір» деген мағына беретінін айтады [8]. Осы «Tenig» сөзін «Аспан» (неба)», «Көк Аспан» – деп дұрыс аудармағандықтан, көп уақытқа дейін зерттеушілер «Тәңір» сөзінің баламасын «Аспан», «Көк Аспан» деп атап келгені жөнінде айтады. Ғалымдар бұл құбылысты тастағы жазулармен астастыра зерделеп, Түркілердегі «Тәңір» - сөзінен шыққан «Тәңірқұт» түркі қағандарының лауазым атауы екені жайында айшықтайды. Байқап отырғанымыздай «Тәңір» сөзі VI ғасырдан ерте өмір сүрген ғұн конфедерациясында да «Тәңір» сөзі, оған «құт» сөзі қосылып, «Тәңірқұт» атауы болғандығы қытай ескерткіштерінде сақталған.

Қытай жылнамаларында кездесетін «Тәңірқұт» атауы, көне түркілердің өздерін Тәңірге теңеп атауынан туындаған Құдайдың жердегі артық жаратқан адамы, басшы деген мағынада «Көктің артық жаратқан адамы, дархан» деген сөз қолданылған. «Дархан» сөзі кейінгі дәуірлерде «Тархан» болып өзгерген. «Тәңірқұт» – деген, яғни «Тәңір қолдаған» дейтін мағына береді, елге «құт» болған Құдай қолдаған адам. Мәселен, қолбасшы, батыр, әрі ел басшысы Ұлы Ғұн империясының негізін қалаушы Мөде Тәңірқұт, Түмен Тәңірқұт т.б. қағандар осылай аталған. Ал, қағаннан бір саты төмен дәрежеде тұратын лауазым иесі Жабғу т.б. лауазымдар болған. Кейінгі замандарда бұл «дархан» сөзі, «тархан» аталып кеткен, мәселен, есімі әйгілі қолбасшысы, әрі батыр тарихтағы «Жәнібек Тархан» т.б. атаулар болғаны белгілі. «Тәңірқұт» дегендегі «құт» сөзінің мәні терең, бұл

сөзді түсіндіруде Е.Тұрсынов «Құт» сөзі, «Құдай» деген сөзден шыққаны жайында айтады.

«Адл», – «Әділеттіліктің Өзі» мүмин адам өмірінің барлық саласын қамтитын негізгі қағида бола отырып, мүмин адам сонымен бірге Алламен, басқалармен, өзімен барлық қарым-қатынаста тек адалдықты және тепе-теңдікті сақтауды қамтиды. Осы негізді басшылыққа алып ғалымдар Исламдағы әділеттіліктің үш бағытын қарастырады: 1. Құранда бұйрылған діни міндеттерді қалтқысыз адал, әділетті, орындау – Аллаға деген әділеттілік; 2. Өзіңе әділетті көзқараста болу, яғни ішкі жан дүниеніңмен адал болып, Алла бұйырған құндылықтарды адал орындап, рухани кемелденуге талпыну; 3. Басқаларға әділетті көзқараста болу, яғни басқа адамдарға қандай дінді ұстанатынына түр-түсіне, нәсіліне, әлеуметтік жағдайына т.б. қарамай әрбір адамға адал болу; Кейбір деректе Құранда әділеттілікті уағыздайтын 11 аят бар делінсе, кейбір деректе 300 аят бар екені айтылған. Ниса сүресі, 135 аятта да қара қылды қақ жарған әділ болу туралы айтылады. Құранның Нахыл сүресінің 90-шы аятында Алла адамдардың істеген істерін бақылап тұратынын ескерте келіп: «арсыздықтан, жамандық атаулыдан және зұлымдықтан (біреуге зорлық-зомбылық көрсетуден, кісі ақысын жеуден) мүлдем тыяды» делінген [9, 277 б.]. Әділетсіздік көрсетілсе, Тәбәрәниден жеткен хадистерде жәбір көрген адам дінсіз болса да, Алла оның тілеуін беретіні айтылған екен.

Түркілер ислам құндылықтарын өз мәдениетімен астастырып, ислам құндылықтарымен сұхбат аясында ұшы-қиырсыз рухани құндылықтарды дүниеге әкелді. Ислам философиясында әділеттілік Алланың алдында барша адамға тең, бай-кедей, ұлт-нәсілге бөлінбей, әділеттілік баршаға бірдей. Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбар: Әділеттілік билік иелерінің ең маңызды қасиеті – екенін айтқан. Ислам құндылықтарының әсерімен жазылған түркі ойшылдарының інжу-маржандары әлемдік философияның көрнекті қомақты бөлігі болып табылады.

Қ.А. Ясауи «Диуани Хикмет» еңбегінде исламның діни қағидаларын түркі дүниетанымымен астастыра келіп, діни жетілген адамның рухани бейнесін жасаған Қ.А. Ясауи мектебінің маңызы зор. Осы рухани құндылықтар Қ.А. Ясауи, Ж. Баласағұн, М. Қашқари, Ю. Эмре, Ф. Аттар т.б. ойшылдардың шығармашылығынан айқын байқауға болады. Қ.А. Ясауи, Ж. Баласағұн, Ю. Эмре т.б. терең руханилықты Аллаға деген махаббаттан бастайды. Ясауидің дүниетанымындағы әділеттілік, яғни Алланы тану жолындағы жетілу кемелденуге талпыну. Бұл жетілудің басы Аллаға деген махаббаттан басталып, осы арқылы адам өзіне адал болып, өзінің шекараларын тануы керек. Өзіне адал болған адам қоғамға, мемлекетке адал бола алады. Осы құндылықтар жиылып, Қ. Ясауи дүниетанымында басқаларға деген адалдық, сүйіспеншілік, рухани-адамгершіліктің жоғарғы деңгейін көрсетеді. Ясауидің діни көзқарастары жалпыадамзаттық ізгілік, әділдік, адамгершілік қағидаларына негізделді, сондықтан оның сопылық көзқарастары түркі әлемінде түсіністік пен қолдау тапты.

Түркі дәуірі мен ортағасырлық ислам құндылықтары негізінде қалыптасқан әділеттілік идеялары қазақ хандығы тұсында да әділетті ханның билігімен қоғамда жалғасын тапты. Ғалымдардың зерделеу қорытындыларынан байқалғандай XV ғасырда өмір сүрген, Асан Қайғы қазақ хандығы кезінде сол тарихи дәуірде ақыл парасаттылықтың жоғары иесі – дана ойшыл, бірнеше хандар тұсында кеңесшілік қызмет атқарып, елдің идеологиялық саясатының тізгінін ұстаған, қазақ халқының тұтастануына өз идеяларымен дем берген, жас қазақ мемлекеттігінің құрылуына ат салысқан тарихи тұлға, мемлекет қайраткері, би, әрі сөзге шешен, жырау, қазақ мәдениеті мен тарихына елеулі үлес қосқан ғұлама данышпан, философ болғанын байқаймыз.

Асан Қайғының дүниетанымы қазақтың дәстүрлі мәдениеті арқылы ұрпақтан-ұрпаққа дәстүр жалғастығы арқылы жаңғырып, тарихи сабақтастық арқылы бүгінгі біздің заманымызға жеткен

тарихи сана көрінісі. Қазақ хандығы тұсында «тар жол тайғақ кешкен» қиын заманда ел тәуелсіздігі күн тәртібіне қойылған сын сәттерде көрегендікпен ел мен жер тағдырын шешу, елдің бірлігін сақтау мен қорғау мәселелерінде саяси идеологиялық рөл атқарған Асан биге қазақ хандарының өзі үлкен құрметпен қараған. Кейінгі дәуірлердегі ел билері Асанның қоғамдағы орнын, оның азаматтық келбетін жоғары деңгейге көтеріп, оның ой түйіндерін ауыздан ауызға тарату арқылы қарапайым халық оның өсиет сөздері мен атын аңызға айналдырған. Қазақ тарихы мен мәдениетінде алар орны ерекше асқан дана, абыз әулие, дала философы, кеменгер ойшыл, мемлекет қайраткері, тарихи тұлға Асан Қайғы қазақ мемлекеттігінің құрылуына ат салысып қазақ тарихы мен мәдениетіне терең үлес қосты. Асан Қайғының дүниетанымындағы «тәуелсіз ел» идеясы сонау түркі заманынан жалғасып келе жатқан дәстүрдің жалғастығы.

### Әдебиеттер

- 1 Өуезов М.М. Ділім. – Алматы: «Жібек Жолы» 2017. – 456 б.
- 2 Сонэр Й.М. Нравственные ценности в творчестве Юнуса Эмре Ученые записки Таврического национального университета В.И. Вернадского Серия, «Филология, Социальные коммуникации. Том 27(66) №3, 2014. – С. 414-421.
- 3 Күмісбаев Ө. Шығыс шайырлары. Бес томдық / Өтеген Күмісбаев. – Алматы: РПБК «Дәуір», том 3. – 2015. – 452 б.
- 4 Сүлейменов О. Аз и Я. – Алматы «Жазушы», 1992. – 302 б.
- 5 Prof. Dr.Serik Seydumanov, Dr.Gulnar Omarova Unutulmus kaynaklar: Efsane yoluyla bilgelik // II Ululararasi adalet kongresi ve klavye yarismasi bildiri kitabi Istanbul Arel university, Istanbul: Filiz Kitabevi, 2024 y. Sayfa: 399-412.
- 6 Қондыбай С. Абырой заңы // Рух мирас, №2 (2), 2004.
- 7 Майбас Т. Бөрісырғақ дегеніміз не? // Қазақ әдебиеті 19.02.2024
- 8 Сартқожаұлы Қ.Байырғы түркілердің әлем өркениетіндегі үлесі// Абай ақпараттық порталы. Abay KZ [https://abay.kz>post](https://abay.kz/post)]. Қараңыз: С.Ақатай Тәңір түсінігі жайлы зерттеушілердің пікірі.
- 9 Құран Кәрім. Нахыл с.277 б. Қазақша түсіндірмесі аударма, ауд.: Асқар Әкімханов, Нұрлан Анарбаев. – Алматы, 2018. - 624.

### **2.3 Қазақ философиялық ойындағы еркіндік пен әділеттіліктің өзара байланысы**

Еркіндік пен әділеттілік мәселелері адамзаттың философиялық ой-толғамында ежелгі заманнан бері маңызды орын алады. Бұл екі ұғым этикалық және құқықтық бағдарды айқындайтын, қоғамдық құрылымның, жеке тұлғаның болмысы мен мәдени бірегейлігінің негізінде жатқан іргелі құндылықтар болып саналады. Олар бір-бірінен ажырағанда мазмұндық тұтастығын жоғалтады, әділеттіліктен тыс еркіндік зорлық пен жүгенсіздікке, ал еркіндіктен айырылған әділеттілік қанау мен озбырлыққа айналады. Сондықтан философиялық ой тарихында да, әртүрлі халықтардың әлеуметтік-мәдени тәжірибесінде де олардың бірлігі адамгершілік тәртіп пен қоғам тұрақтылығының басты шарты ретінде қарастырылды.

Қазақ философиялық дәстүрінде еркіндік пен әділеттіліктің өзара байланысы ғасырлар бойы ойлау жүйесінің өзегін құрап, ерекше мәнге ие болды. Бұл байланыс абстрактілі теория емес, көшпелі өмірдің қатал жағдайында, рулық құрылым аясында және ислам мен исламға дейінгі сенімдерге негізделген терең руханияттың контекстінде қалыптасты. Еркіндік пен әділеттілік қазақтың қоғамдық болмысы мен жеке тұлғаның қадір-қасиетінің іргетасы ретінде өзара сабақтас, әрі бір-бірін толықтыратын ұғымдар. Көшпелі өркениетте жеке адам мен рудың еркіндігі тіршілік ету мен өзіндік болмысты сақтаудың алғышарты саналса, әділеттілік қоғам мен индивид арасындағы үйлесім мен ынтымақтастықтың кепілі ретінде көрінді. Мысалы, қазақтың философиялық ойы шынайы еркіндік тек әділетті қатынастар шеңберінде ғана жүзеге алатынын айғақтап, мұндай қатынастар әрбір адамның қадір-қасиетін қорғауға және мүдделердің тендігін сақтауға бағытталды. Осы тұрғыдан алғанда, қазақ философиялық дәстүрінде еркіндік пен әділеттіліктің өзара байланысы идеясының қалыптасуы мен да-

муын зерделеу және оның қоғамдық сана мен рухани мәдениетке ықпалын айқындау – маңызды ғылыми міндет болып табылады.

Әуелде көшпенді қазақ үшін еркіндік табиғаттың өзі дарытқан, өмір салтынан туындайтын табиғи күй ретінде қабылданды. Ұшы-қиыры жоқ кең дала, қатаң шекаралардың болмауы еркін қозғалыстың, шексіз кеңістікте қоныс аудару мүмкіндігінің нышаны еді. Сондықтан көшпелі өмір салты жеке адамның да, рудың да қоныс пен бағыт таңдауындағы дербестігін қамтамасыз етті. «Қазақ» сөзінің өзі тарихи тұрғыдан «еркін адам», «еркін жауынгер», «еркіндікті іздеуші» ұғымдарымен астасып, ұлттың өзін-өзі тануы тәуелсіздік пен еркіндік идеясына тікелей байланысты болды. Осыдан келіп, қазақтың дәстүрлі түсінігіндегі еркіндік тек жеке өмірдің құндылығы ғана емес, ру мен халықтың баянды тіршілігінің шарты ретінде қалыптасты. Дала мәдениетінде ол, ең алдымен, тәуелсіздікті, табиғатпен және қауыммен тепе-теңдікте өмір сүруді, сыртқы қысым мен озбырлықтан ада болуды білдірді. Көшпенді үшін еркіндік дерексіз ұғым деп айтуға болмайды, ол нақты өмірлік қағида, қоныс таңдау, шаруашылық жүргізу тәсілін айқындау, жеке және рулық ар-намысты сақтау құқығында көрініс тапты. Еркіндік, осылай, адамның тұтастығы мен қорғанысын қамтамасыз ететін кеңістікке айналды.

Сонымен қатар, әділеттілік категориясы да қауымдық өмірді ұйымдастыруда шешуші мәнге ие болды. Дәстүрлі қоғам жағдайында әділеттілік әлеуметтік байланыстардың тұрақтылығын қамтамасыз етіп, қақтығыстардың алдын алды. Ол қазақ қоғамындағы дәстүрге негізделген құқық жүйесінің нормаларында көрініс тауып, мүліктік, отбасылық және қоғамдық қатынастарды реттеп, әлсіздердің құқығын қорғап, жеке мүдде мен рулық мүдденің тепе-теңдігін сақтады. Қазақ дүниетанымында әділеттілік абстрақтылы идеяға айналмай, ар-намыс пен ұятқа сай дұрыс әрекеттің өлшемі ретінде қабылданды.

Қазақ халқы талай қилы замандарды бастан кешіргендіктен, оның философиялық ойы да өзіндік ерекшеліктерімен дамыды.

Олардың ішінде бейбітшілікте, мамыражай күйде өмір сүрген жылдар да, «ер басына күн туып, етігімен су кешкен» замандар да болды. Осының бәрі көшпелі халықтың тұрмыс-тіршілігінен, әдеп-ғұрыптары мен салттарынан, әдеттері мен мінез-құлықтарынан, сонымен қатар халық ауыз әдебиетінен, ақын-жыраулардың поэтикалық туындыларынан көрініс тапты. «Жазба мәдениеті сол кездегі Қазақстанда әлі кең тарай қоймағандықтан, оның тарихы мен ойлауы халықтың ауызша шығармашылығында – фольклорда бейнеленді» дейді О.А. Сегізбаев [1, 71-72 бб.].

Фольклор қазақ халқының негізгі рухани құндылығы және ұлттық мәдени мұрасы. Көне замандардан желісі үзілмей сақталған, әдет-ғұрыптар, ырымдар, мифтер, діни ұғымдар, ауыз әдебиеті сол замандағы қоғамның рухани мәдениетінің негізі болды. Сонымен қатар, бұлар сол дәуірдегі қауым адамдарының дүниені танып-білуінде қалыптасқан руханият, дүниетанымы еді. Фольклор қазақ халқының ұлттық бейнесін сақтап және дамытуда ең маңызды фактор ретінде айқындалады. Бұл туралы К. Матыжанов былай деп жазады: «Фольклор – әлемдегі барша халықтардың ұлттық мәдениетінің қайнар бұлағы, тарихи жадының, дәстүрлі дүниетанымының алтын қоры, рухани жандүниесінің айнасы. Елдің ежелгі дүние танымын саралауда, өмір салты мен рухани әлемін бағамдауда одан өткен қазына, құнды да құнарлы дерек көзі жоқ. Сондықтан да ол қай халықтың болмасын этникалық тек тамырын танып, ұлттық келбетін айқындап, келешекке бағдар түзеуде ұсынатын темір қазығы болып табылады» [2, 5 б.].

Қазақ фольклорындағы еркіндік құбылысын зерттеудің дүниетанымдық астарларын зерделеу, қазақ мәдениетінің дәстүрлі дүниетанымдық ерекшеліктерін, оның ішінде еркіндік идеясының алатын орнын анықтау арқылы мүмкін болады. Еркіндік әмбебаптық сипаттағы құндылық болып табылады. Сондықтан қазіргі заманауи әлемде еркіндік заңдылықпен бекітілген, әрине, қазіргі заман философиясында ол көбінесе саясат категориясымен

беріледі. Бірақ, саяси мазмұнға толтырылмас бұрын, еркіндік ең алдымен, терең онтологиялық және адам өмірінің мәнімен бірдей болды. Еркіндік теңдікпен, қажеттілікпен, әділеттілікпен бірге қарастырылып, адамның мәні мен өмір сүру тіршілігін сипаттайды. Сондай-ақ, еркіндік адам өмір сүретін органы тәжірибелік жолмен өзгертеді.

Қазақ фольклорына келетін болсақ, ондағы философиялық дәстүрдің өзі еркін түсіндіру түріне жатады. Фольклордағы еркіндік тақырыбына арналған зерттеулерде еркіндікті түсінудің әмбебап, этникалық ерекшеліктеріне баса назар аударылады. Ғылыми әдебиеттерде қалыптасқан «еуропалық еркіндік», «діни еркіндік», «америкалық еркіндік» сияқты ұғымдар бар. Осы тұрғыдан алғанда, «қазақ еркіндігі» деген ұғымды тұжырымдауға бола ма? Ол еркіндіктің барлық түрлері мен нұсқаларында қолдануға болатын әмбебаптық сапаға ие ме? Бұл ұғымды түсіндіру үшін адам әлемін ашудың қазақи тәсілінің терең дәстүрлеріне, қазақ фольклорына шолу жасау қажет.

Әрине, қазақ халқының фольклоры әртүрлі жанрлардан тұрады: ол халықтың шығармашылығы, эпостар, аңыздар, қиссалар, ертегілер, мақал-мәтелдер, жұмбақтар. Осы жанрлардың барлығында еркіндік пен әділеттілік тақырыбы ең басты мәселе, олар: махаббат, достық, халықтың бостандығы, тәуелсіздік жалпы алғанда не таңдасақ та таңдау еркіндік ретінде қарастырылады. Осы себепті дәстүрлі қазақ фольклорындағы еркіндік бейнелері элеуметтік-философиялық және рухани-адамгершілік өлшемдерде әділеттілікпен біте қайнасып жатыр.

Ұлттық тәуелсіздік пен адам еркіндігі қазақ халқының басты құндылығы ретінде мәңгілік мәнге ие болды. Бұл идея ауызша халық шығармашылығында кеңінен көрініс тапты. Эпостардағы қаһармандардың басты мұраты – рудың еркіндігін, жерін қорғау, өз заңы мен дәстүріне сай өмір сүру құқығын сақтап қалу. Батырдың бейнесі халықтың еркіндігін қорғау, әділеттілікті қалпына келтіру

идеяларымен тығыз байланыста суреттеліп, бұл екі ұғымның халықтық санадағы тұтастығын айқындайды. Қазақ халқына тән ауызша шығармашылықтың нағыз жауһарлары: «Қобыланды батыр», «Алпамыс батыр», «Қамбар батыр», «Ер-Тарғын», т.б. көлемді эпикалық туындыларда батырлық пен ерлік, әйел махаббаты, оның адалдығы мен өзін құрбан етуге дайын екендігі қазақ халқының қаһармандығының, еркіндігінің мәнін көрсетеді.

Батырлық жырдың негізгі сюжеті – елін, туған жерін жау шапқыншыларынан қорғаған батырдың жауапкершілігі, еркіндікке деген ұмтылысы жолындағы күресі болып келеді. Мұндағы махаббатта – адалдық пен теңдік әділетті қарым-қатынастың негізі болса, халықтың еркіндігі мен тәуелсіздігі – әділетті әлеуметтік құрылымның кепілі. «Бұл фольклорлық туындыларда өмір сүру идеялары арқылы қиыншылықтарға шыдап, оны жеңуге деген барлық ынта-ықыласын, күш-қуатын жұмсайды. Осындай өмірлік идеялар мен танымдық түсініктер арқылы қоғамды тәрбиелейді. Қоғамдық мүддеге айналған өмір идеясының халықтық мүддеге лайықты жүзеге асатынына сенеді» [3, 123 б.]. Мысалы, «Қобыланды батыр» жырында қаһарман халықтың еркіндігін қорғап, әділеттілікті қалпына келтіруші ретінде бейнеленсе, «Ер Тарғын» дастанында батыр езілгендерді қорғайтын әрі бұзылған әділеттілікті қайта орнататын тұлға ретінде көрінеді. Әділеттілік мұнда еркіндікке бағыт беріп, қоғамдағы мүдделер теңдігін қамтамасыз ететін рухани өлшем ретінде бейнеленеді.

Қазақ халқының дүниетанымы мен әлемге деген көзқарасы әрбір кезеңде түрлі сипатқа ие болды. Эпос жанрына XV-XVIII ғасырлар оқиғалары әсер етіп, бұл дәуірде эпикалық дәстүр қайта өрледі. Қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымындағы еркіндік рухы тарихи-әлеуметтік жағдайлар барысында жаңғыра дамыды. Еркіндік Ұлы дала халықтарының тұтастығы мен ұлттық мемлекетін орнықтыруда ең маңызды құндылық болып табылады. Ол құндылықтар: жақсылық пен жамандық, қайырымдылық пен

зұлымдық, шындық пен өтірік, өмір мен өлім қатарлы қарама-қарсы мағынадағы ұғымдар мен адам өмірінің мәні, әлемдегі орны, оның қоршаған ортамен, табиғатпен, жоғарғы күштермен, рухтармен қарым-қатынасы. В.В. Радлов айтқандай, эпостың міндеті өмірде болған жағдайды сол қаз-қалпында жеткізу емес, адам санасының бейнесін беретін армандағы әлемді жасау [4]. Яғни эпос – бұл тұнып тұрған философиялық ой-толғау. Қазақ эпосынан басқа ешбір деректен қазақ рухын, дүниетанымын, қазақтың дүниеге қатынасын таба алмаймыз. Халық рухы, оның тарихы мен поэтикалық формадағы философиялық ойын Абай да қазақ эпосынан алған.

Қазақ қоғамының кез келген еркін мүшесі өзекті мәселелерге қалаған кезінде араласа алды. Сөздің жаны бар деп есептеген, сөзге тоқтаған, кітапханасы мен мұрағаты өздерінің жады болып табылатын халықта демократиялық құндылықтар басымдық танытқаны белгілі. «Бұрынғы қазақ қоғамындағы «Дат» деп алып, ханға да қарсы уәж айта беретін. Хан да, батырда, сұлтан да, бай да қара халықтың осы уәжімен есептесуге мәжбүр болған. Қоғамның тұтас алғанда мұң-мұқтажы, мүддесі оның жеке өкілдерінің ойларымен қабысып жатқандықтан, олардың ойлары бір жерден шығып отырды. Қазақтың батырлық эпосы соның дәлелі болады. Бұл далалық демократияның, еркіндіктің өзіндік көрінісі болатын [5, 56 б.]. Ғасырлар бойы қазақ халқы өзінің еркіндігі мен тәуелсіздігін қорғай отырып, сыртқы жауларға қарсы қаһармандық күрес жүргізді. Еркіндікке деген құштарлық, батылдық пен ерліктің керемет күші қазақ халқын жойылудан құтқарды, әр шайқас халықтың адал ұлдары мен қыздарының ерліктеріне толы болды.

Сонымен қатар, әр халықтың идеологиялық қатынастарын қалыптастыратын өлең-жырлары, дастандары, мақал-мәтелдері, нақыл сөздері бар. Осындай идеологиялық қатынастар арқылы адамның гуманистік, адамгершілік сезімдерін оятып, тәрбиелеп,

қоғамды ынтымақ пен бірлікке шақырып отырған. Елдің ел болып қалуына сол тарихи заманның талабы: қарулы, білекті, батыл, арыстан жүректі азаматты қажет етті. Мұндай арман-мұраттарындағы батырды халық өздерінің санасында, ауызша шығармашылықтарында сомдап шығара білді. Батырлар күнделікті күйкі тірлікке араласпайды. Нағыз маңызды істерге ғана мақсатты, мүдделі болды. Ең бастысы батыр еркіндікті таңдады, басқаларға тәуелді болуды қаламады. Қазақта «Еркіндік пен ерлік – тағдырлас» деген сөз бар. Батырлардың тағдыры, тарихи қызметі – елін жаудан қасық қаны қалғанша қорғау болды. Бұл туралы С. Қасқабасов былай деп жазады: «...адамдар жақсы өмірді армандай отырып, «алтын ғасыр» туралы, «қой үстіне бозторғай жұмыртқалайтын уақыт» немесе елдің қиыншылығын алып кететін батыр туралы утопиялық әңгімелер, аңыздар жасайды. Бұл аңыздар мен әңгімелердің кейіпкерлері – нақты тұлғалар. Уақыт өте келе бұл әңгімелер хрестоматиялық тарихтарға айналып, олардан мессияндық рөл атқаратын адам туралы, адамдарға бақыт әкелетін құнарлы жер туралы әңгімелер құрылады» [6, 175 б.].

Еркіндік пен азаттық идеясы сонау ықылым замандардан бастау алады. Қаһармандық дәуірде батырлар үшін жеке отбасы, үй-іші, қалыңдық үшін күреске шығу әрекеттері жеткіліксіз болғандықтан, олардың ерлігін біртіндеп қолына найза ұстатып халықтың бостандығы, елдің бірлігі, көптің тілегі мен мүддесі үшін күресуге ауысты, осының өзі еркіндікке ұмтылыс. Осы орайда қазақ қоғамындағы еркіндік категориясының жалпы мазмұнын талқылау барысында халық мүддесі мен еркіндігі тікелей батырлардың ақыл парасаттылығы мен іс-әрекеттеріне байланысты болғандығы анықталады. Батырлар жыры Түрік қағанаты, Оғыз хандығы, Қазақ хандығы сияқты тарихи кезеңдердің аңызға айналған эпостары – батылдықты, әскери намысты, еркіндікті, әділеттілікті, Отанға деген сүйіспеншілікті дәріптейтін туындылар.

Осылайша, қазақ фольклорында еркіндік пен әділеттілік бір-бірінен ажырағысыз құндылықтар болып табылады. Еркіндік әділеттілік арқылы өзінің шынайы мәнін табады, ал әділеттілік еркіндікті қорғап, оны қоғамдық үйлесім мен рухани тұтастыққа бағыттайды.

«Қазақ еркіндігі» – көшпелі өмір салтының ерекшеліктерінен туындаған түсінік, адам туған сәтінен бастап қадір-қасиеті мен жауапкершілігі бар еркін тұлға ретінде қабылданды. Ұшықиыры жоқ дала кеңістігі, қатаң иерархияның болмауы, руаралық ынтымақтастық пен ар-намысты жоғары бағалау, мұның бәрі ішкі дербестік пен өзгені құрметтеуге негізделген еркіндіктің ерекше түрін қалыптастырды. Көшпелі санадағы еркіндік өмір салтына, табиғатқа және рудың адамгершілік нормаларына байланысты экзистенциалды күй. Алайда, мұндай еркіндік шексіз еркінсуге жол бермеді. Ол «әділеттілік» ұғымымен шектеліп отырды, бұл жеке тұлға мен рудың мінез-құлқын реттейтін адамгершілік және құқықтық өлшем болатын. Жазбаша заңнаманың болмау жағдайында билердің шешімдері, жыраулардың поэзиясы және халық даналығы арқылы ауызша жеткізілетін әділеттілік нормалары үлкен рөл атқарды. Қазақ мәдениетінде әділеттілік қоғамдық үйлесім мен адал билік жүргізудің негізі ретінде қабылданды. «Тура би – туғанына жақпас» деген қағида бидің әділеттілігі мен адамгершілік ұстанымын айқындайды.

Қазақ философиялық ойындағы еркіндік пен әділеттілік туралы көзқарастардың маңызды қайнар көздерінің бірі – жыраулар шығармашылығы болып табылады. Сөз өнерінің өсіп жетілуіне еркіндік қажет. Қазақ халқының өмірінде сөзге тыйым салынбаған, өзара сын-пікірге шек қойылмаған. Көшпенді халық үшін еркіндік қандарына сіңген қасиет болу керек. Ақын-жырауларымыздың, шешендеріміздің сөздері осы халық еркіндігінің көрінісі болып табылады. Олардың сөз саптау дәстүрінен ой еркіндігі мен сөз еркіндігінің тең келуін көреміз. Адамдар көп нәрсеге тәуелді,

табиғатқа да, қоғамға да, басқа адамдарға да т.б., бірақ еркіндік адамның еш нәрсеге тәуелсіздігі емес, ол сол тәуелсіздікті мойындау, не мойындамау, оған қарсы әрекет ету немесе оның алдында тізе бүгу. Бұл адамның өзі шешетін нәрсе. Осы идеяны біз ақын-жыраулардың шығармаларынан көреміз. Олар «еркіндік – адамды өзіне қалай да бағындыруға тырысатын сыртқы құбылыстарды жеңу дейтін идея тастайды» [7, 10 б.]. Осы идеялары арқылы ақын-жырауларымыз біздің бүгінгі өмірімізге, тәуелсіз, егеменді ел болуымызға рухани негіз болды деп айта аламыз.

Жыраулар адамгершілік бағдар ұсынушы, хандардың кеңесшісі, әрі халықтың ұжымдық санасының үнін жеткізуші данагөй тұлғалар болды. Олардың поэзиясы арқылы дүниенің әділетті құрылымы және адамгершілік нормаларына негізделген идеалдар мен философиялық ұстанымдар ұрпақтан ұрпаққа ауызша жолмен беріліп отырды. Солардың ішінде XV ғасырда өмір сүрген Асан Қайғы ерекше орын алады. Ол – әділеттілік, еркіндік және береке орнаған қиялдағы «Жерұйық» мекенін іздеген алғашқы жыраулардың бірі. Оның поэтикалық насихаттарында зұлымдық, өтірік пен зорлық жоқ, әділеттілік салтанат құрған, адам аспандағы құстай еркін өмір сүретін жерге ұмтылу идеясы анық көрініс табады. Мұндағы еркіндік рухани және қоғамдық тұтастық ретінде түсіндіріледі. Мұндай күй тек адамдар арасындағы әділетті қарым-қатынастар арқылы мүмкін болады. Сондықтан оның іздеген «Жерұйығы» әділеттілік үстемдік құрған, халық еркін өмір сүретін, бейбіт те бақуатты мекен. Бұл утопиялық ізденістің түп-төркіні адам баласының арман-мұратына айналған шынайы бақытқа жетуге болады деген сенімде жатыр [8, 26 б.].

Асан Қайғы шығармашылығында еркіндік пен әділеттілік идеялары бір-бірімен өзектесіп, тұтас дүниетанымдық жүйеге айналған. Ойшылдың басты мақсаты – дүниенің сырын терең түсіне отырып, адамның қоршаған ортаға құрметпен қарауын,

оның барлық іс-әрекеті мен сенімінің әділеттілік қағидаларына негізделуі тиіс екенін көрсету. Ол үшін әділетті қоғам орнату қажеттігін алға тартады, себебі адамдар арасындағы ізгі қарым-қатынас, өзара сыйластық пен түсіністік тек әділеттілік үстем құрған ортада ғана мүмкін болмақ. Бұл – еркіндікке жеткізер жолдың негізі.

Асан Қайғы халықтың келешегін ойлаған, рухани биік, әлеуметтік жауапкершілігі зор тұлға ретінде елдің бақытын атақоныспен, туған жермен байланыстырды. Оның толғауларында «атамекен» мен «туған жер» ұғымдары жерге деген сүйіспеншілік, еркіндік пен әділеттілікке негізделген өмір сүру кеңістігі ретінде көрініс табады. Ойшыл халықтың ата қоныста ғана еркін де тең өмір сүре алатынына сенді. «Желмая мініп жер шалсам, тапқан жерге ел көшер» [8] – деген ақылгөй сөзі сол елінің қамын ойлаған жүректен шыққан сөзі. Сондықтан Асан Қайғының рухани-адамгершілік және әлеуметтік-утопиялық идеялары еркіндік пен әділеттіліктің өзара тығыз байланыстағы тұжырымдамасын қалыптастырып, қазақ халқының арман-мақсаттарының, тарихи санасы мен дүниетанымының дамуына терең ықпал етті.

Сол сияқты XVI-XVIII ғасырлардағы Қазтуған, Доспамбет, Шалкиіз, Жиёмбет, Ақтамберді, Бұқар жырау сияқты жыраулардың шығармашылығы қазақ халқының рухани тарихында ерекше орын алады. Жыраулардың поэзиясы еліне деген ыстық сезімге толы. Бұл тұлғалар хандардың кеңесшісі, саяси ойшыл және халықтың ар-ұжданының жаршысы ретінде ел бірлігі, ар-намыс, еркіндік пен әділеттілік сияқты ұғымдарды жырлары арқылы дәріптеді. Олардың толғаулары, батырлық пен ерлікті мадақтаумен қатар, қоғамның адамгершілік санасын қалыптастырған, қазақ қоғамының этикалық негіздерін нығайтқан поэтикалық философия үлгілері.

Жыраулар өмір жайлы, еркіндік, әділеттілік, достық, адамгершілік, ерлік, тіршілік жайлы сыр шерткен. Олар өмір

диалектикасына да терең көз жіберген, дүниенің бір қалыпты тұрмайтынын («мынау жалған дүние кімдерден кейін қалмаған» – Шалкиіз) үнемі өзгерісте болатынын дұрыс пайымдаған. Жыраулар поэзиясында адамгершілік этика, мораль мәселелері кең орын алған. Оларда бүгінгі жастар ғибрат, тағлым алар дүниелер молшылық.

Жыраулар поэзиясы өзінің әлеуметтік, адамгершілік сарынымен және көркемдік сапасымен де құнды. Көрнекті жырау, әрі ойшыл Шалкиіз Тіленшіұлы көшпелі қазақ өркениетінің моральдық-саяси идеалдарын өз поэзиясында терең бейнелеген. Ол жыраулар мектебінің ірі өкілі ретінде батырлық, ерлікпен қатар биліктің әділеттілігі мен ханның адамгершілік заңдылығын да жырға қосқан. Оның толғауларында халық тағдыры, билеушінің парызы мен жеке тұлғаның қоғамдық иерархиядағы орны туралы философиялық ойлар молынан кездеседі. Шалкиіздің поэтикалық дүниетанымында әділеттілік ұғымы негізгі орынды иеленеді. Ол әділеттілікті халықтың амандығы мен хандықтың тұтастығын қамтамасыз ететін нақты адамгершілікті-саяси шарт ретінде қарастырады.

Қазақ дәстүрінде әділеттіліктің биліктің адамгершілік негізі ретінде қабылданғанын көрсетеді. Әділетсіз хан – ел қамын жеген көсем емес, халықты күйрететін залым билеуші. Сондықтан Шалкиіз үшін әділеттілікті жай ғана ізгі ниет деп емес, биліктің тарихи жауапкершілігінің өлшемі деп білген. Шалкиіз өз толғауларында әділетті, қатал, бірақ дана билеушіні атақ пен байлық үшін билікке ұмтылғандармен жиі салыстырады. Ол былай дейді:

Есендікте малыңды бер де батыр жый  
Басыңа қыстау іс түссе  
Дұспанның қолы жете алмас!  
Бар күшіңді сынамай  
Балуандармен күреспе,

Таң боларсың әлемге,  
Сөз боларсың күлемге,  
Ақылсыз достыдан  
Ақылды дұспан артық-ты

-

Жоғары қарап оқ атпа,  
Жуық түсер қасыңа,  
Жаманға сырынды қосып сөз айтпа,  
Күндердің күні болғанда

Сол жаман айғақ болар басыңа [9, 79-80 бб.]

Мұнда әділеттілік рух қуаты, ерлік және ішкі адалдықпен ұштасып тұр. Шын мәніндегі билеуші өзінің күшін адамгершілік беріктікпен, билігін ар-ұжданмен үйлестіре алатын тұлға. Шалкиіз үшін әділеттілік – бұл қоғамдық сенімнің кепілі, халықтың билікке адалдығы мен бүкіл мемлекеттік жүйенің тұрақтылығының негізі. Ол әділетсіз билік халықтың қолдауынан айырылады, ал ондай жағдайда заң да, тәртіп те күйрейді деп пайымдады. Бұл философиялық пайым қазіргі заманғы әлеуметтік келісім мен легитимдік туралы идеяларды алдын ала болжағандай әсер қалдырады.

Айта кету керек, Шалкиіз поэзиясында әділетсіз қоғамда шынайы еркіндік болмайды, ал әділет адамгершілік шектеулермен ұштасқанда ғана халық еркін әрі лайықты өмір сүре алады. Осы тұрғыдан алғанда, Шалкиіз толғаулары тек көркем туынды, болашақ ұрпаққа жолданған саяси-этикалық философия ретінде де бағаланады.

Жиёмбет жырау Есім ханның ең жақын серіктерінің бірі, әрі кеңесшісі бола жүріп, жыраулық пен би-шешендік өнерді, саяси парасат пен азаматтық ұстанымды өз бойында үйлестіре білген тұлға. Жиёмбет тек батырлықты, ханға адалдықты мадақтап қоймай, билік адамгершілік негіздерден ауытқыған жағдайда халықтың үні мен қарсылығын жеткізуші ретінде де көрінді. Оның көптеген

сарай жырауларынан айырмашылығы әділетсіздік ханның тарапынан шықса, соны ашық сынауға батылы барған. Оның азаматтық және поэтикалық ұстанымының бірегейлігі де осында.

Жиёмбеттің кеңінен танымал толғауларының бірінде ол күйінішпен былай дейді: «Әділетсіз ханның алдында бас имедім» [9]. Бұл жолдан ішкі еркіндіктің, адамгершілік беріктік пен әділеттілік қағидатына адалдықтың символына айналған. Жиёмбет поэзиясындағы еркіндік ұғымы ақиқаттан бас тартпауға дайын тұратын этикалық ерік ретінде көрінеді. Оның толғаулары руға, елге және шындыққа деген адалдық рухымен сусындаған. Бұл ұстаным оны Абай мен Шәкәрім сияқты кейінгі дәуірдің терең ойшылдарымен байланыстырады.

Айта кетерлік жайт, Жиёмбет бидің және әскери кеңесші ретіндегі мәртебесі оған тек ақсүйектер атынан сөйлеу құқығын, халықтың ар-намысын қорғаушы рухани өкіл ретінде шығуға мүмкіндік берді. Оның поэзиясы көркем әсерлі, философиялық манифест, әділеттіліктен айырылған билікке адамгершілік тұрғыдан бағынуға лайық емес. Ол былай деп жазады:

Қайратым қанша қайтса да,  
Мұныңа ханым, шыдаман!  
Арқаға қарай көшермін,  
Алашыма ұран десермін,  
Ат құйрығын кесермін,  
Ат саурысын берермін,  
Алыста дәурен сүрермін,  
Қарамасаң, ханым, қарама,

Сенсіз де күнімді көрермін! [9, 101 б.]. Бұл жолдарда жыраудың әділеттіліктің жоғарғы адамгершілік күшіне деген сенімі анық көрінеді. Бұл – билеуші де, жауынгер де мойындауға тиіс адамгершілік заң. Мұндай ұстаным қазақ дүниетанымында әділеттіліктің билік заңдылығына және адамгершілік тұрақтылыққа негіз болатынын айқын көрсетеді. Сондықтан

Жиёмбет жыраудың шығармашылығы дала философиясының биік үлгісін құрайды. Бұл поэзияда еркіндік пен әділеттілік бір-бірінен ажырамас ұғымдар ретінде қатар жүреді, ал жырау өз дәуірінің рухани төрешісі болып танылған. Оның өлеңдері бүгінгі күнде де маңызын жоғалтпайды. Өйткені нағыз еркіндік әділетсіздікке қарсы тұра алатын адамгершілік ерліктен басталады.

XVIII ғасырдағы қазақ қоғамының адамгершілік және философиялық бағдарлары Бұқар жырау Қалқаманұлының шығармашылығында айқын көрініс тапты. Ол – қазақтың ұлы жырауы, терең ойлы ойшылы және Абылай ханның кеңесшісі ретінде дараланған тұлға. Бұрынғы жыраулардан айырмашылығы Бұқар жырау ерлік пен ар-намысты мадақтап қана қоймай, биліктің адамгершілік тәлімгері ретінде көрініп, мемлекет басқару идеалдарын насихаттаған. Оның поэзиясы көркем мұра дәуірдің өзіндік философиялық-саяси манифесі.

Абылай хан ордасында қызмет ете жүріп, Бұқар жырау пікір тәуелсіздігін сақтай білді және халықтың үні мен мұң-мұқтажын ханға жеткізуші рухани дәнекерге айналды. Оның жырларындағы басты идеялардың бірі билеушінің әділетті және ел тағдырына адамгершілікпен қарай білуі. Өз толғауларының бірінде ол былай деп үн қатады: «Халыққа әділетті бол, хан болсаң – халқыңа жақ» [9]. Бұл Бұқар жыраудың жырау-философ ретіндегі ұстанымының өзегін ашып көрсетеді, әділеттілік, ең алдымен, билік пен халық арасындағы адамгершілік туыстық пен жанашырлық ұғымы. Бұқар жыраудың түсінігінше, әділеттілік қарапайым халықтың үнін ести алатын, мұңын сезе білетін және қажет кезінде бөлісе білетін билеушінің қасиеті. Онсыз ханның күші де, беделі де, жетістігі де шынайы құндылыққа айналмайды. Халықтан алыстаған билеуші өзінің заңдылығынан ғана емес, адами қадірінен де айырылады.

Ханның жақсы болмағы –

Қарашының елдігі.

Қарашы халық сыйласа,

Алтыннан болар белдігі [9, 161 б.].

Бұқар жырау орталықтанған билік пен халық сенімінің арасындағы ынтымақтастыққа ұмтылған кемеңгер ұстаз ретінде танылды. Оның еркіндік туралы түсінігі жеке даралық немесе саяси анархиямен шектелмейді. Керісінше, еркіндік әділетті басқару, бейбіт өмір мен тәртіп негізінде орнайтын халықтың табиғи ахуалы. Бір толғауында ол былай дейді: «Хан әділетті болмаса, халық күйзеледі, Ер еркіндігін жоғалтады, Жұрт жүдеуге ұшырайды» [9]. Бұдан әділеттілік пен еркіндік арасындағы философиялық байланыстың мәні ашылады, биліктің әділеттілігі – жеке тұлғаның еркіндігінің және мемлекеттің тұрақтылығының басты шарты. Бұқар жырау қоғамды билік, халық және адамгершілік бір-бірімен тығыз байланыста болатын органикалық тұтастық ретінде түсінеді. Егер бұл этикалық тепе-теңдік бұзылса, тарихи дағдарысқа жол ашылады.

Сондықтан Бұқар жыраудың поэзиясы қазақтың адамгершілік-философиялық поэтикасының шыңы. Онда еркіндік пен әділеттілік бір-бірінен ажырамас ұғымдар ретінде, жеке адамгершілікпен, саяси жауапкершілікпен және ұжымдық тағдырмен тығыз байланыстырылады. Бұқар жырау кейінгі қазақ ойшылдарына ар, парасат және әділеттілік арқылы жеке тұлға да, қоғам да дамудың шынайы жолына түсе алатынын көрсетіп, берік іргетас қалады.

XVI-XVIII ғасырлар жырауларының поэзиясы халық санасында осындай, еркіндік пен әділеттіліктің құндылықтық синтезін қалыптастырды. Еркіндік – батырлықпен, ар-намыспен, Отан үшін жанын қиюға әзірлікпен тығыз байланысты ұғым болса, әділеттілік – заңдылықтың, билеушінің адамгершілік күшінің және халықтың тұтастығының негізі ретінде қабылданды. Бұл идеялар XXI ғасырда да өзектілігін жойған жоқ, өйткені олар жеке еркіндік пен қоғамдық игілік арасындағы тепе-теңдікті іздеуде адамгершілік бағдар ретінде қызмет етеді.

Қазақ қоғамындағы еркіндік категориясының мазмұнын жан-жақты саралау барысында хандар институтының маңызы ерекше

екендігі байқалады. Өйткені ел тәуелсіздігі мен халықтың азаттығы көбінесе ханның парасаттылығына, көрегендігіне және нақты саяси әрекеттеріне тікелей байланысты болған. Осыған орай, хандардың еркіндік мәселесіндегі тарихи рөлін, олардың ақыл-парасаты мен іс-тәжірибесін тарихи сана тұрғысынан бағамдау орынды болмақ.

Қазақ дәстүріндегі еркіндік пен әділеттіліктің терең бірлігін дәлелдейтін маңызды тарихи айғақтардың бірі – XV-XVIII ғасырлар аралығында қалыптасқан қазақтың әдет-ғұрып құқық жүйесі. Солардың ішіндегі ең танымал құқықтық ережелер – «Қасым ханның қасқа жолы», «Есім ханның ескі жолы» және Тәуке ханның «Жеті жарғысы». Бұл құқықтық кодекстер қазіргі түсініктегі жазбаша заңдар болмағанымен, қазақ рулары арасында әділеттілік, адамгершілік және құқықтық тәртіптің канондық баптауы ретінде ауызша жолмен беріліп, қоғамдық өмірдің маңызды тірегіне айналды.

XVIII ғасыр қазақ халқының әлеуметтік-саяси және философиялық ойына тың серпін беріп, жаңа өрлеу дәуірін қалыптастырды. Бұл кезеңде хандар ел мен жердің тұтастығын сақтауға ұмтылып, батырлар қолына найза алып жауға қарсы тұрды, ал жыраулар сол заманның өзекті мәселелерін шығармашылықтарында терең толғады.

Өркениеттің басты нышаны саналатын еркіндік көшпелі қазақ үшін өмірдің мәні болды. Атқа мінген сәттен бастап ол өзін кең далада еркін сезініп, қайда бару, қалай жүру – өз еркіндегі іс деп ұғынды. Бар аймақты өз жеріндей қабылдап, емін-еркін өмір сүру – оның табиғи болмысы еді. Қазақ үшін ең үлкен қорқыныш – бостандықтан айырылу болатын. Зынданға қамалу өлімге парпар саналды. Соғыс майданында үрейсіз, батыл болып, ата-бабасынан мирас алған қасиетке сай, шайқаста мерт болуды арнамыстың шыңы деп білді. Д. Кішібековтің пікірінше, ең бастысы, тұтқынға түсу, құлға айналу – нағыз қорлық ретінде қабылданды. Еркіндікті өмірінің өзегі еткен қазақ үшін малынан айырылу –

элеуметтік күйзеліс, аштық пен қырғынға апаратын қайғы болды [10, 46 б.]. Сондықтан жаугершілік дәуірде көшпелі қоғамда жауынгер үшін майдан даласында шейіт болудан артық қастерлі өлім жоқ деп танылды. Ақтамберді жырау қартайған шағында, төсек тартып жатқанның өзінде: «Бар арманым, айтайын, батырларша жорықта, өлмедім оқтан қайтейін» - деп армандаса, ол ойшылдың өлімнің өзін өмірдің мәні еткенін айғақтайды. Елін, жерін қорғау жолында жан берудің өзі олар үшін өлімнің ең қадірлі түрі болып түсінілген. Мына жарық дүниені қию қандай қиын болса, оны да осы жолда құрбан етті. Еркіндік жоқ жерде өмірдің мәнісі де қалмайды. Сондықтан жауынгер-жыраулар өздерінің жырларында «жалаңаш бар да жауға ти, Тәңірі өзі біледі, ажалымыз қайдан - дүр» деп сарбаздарға рухтандырушы күш бере, өздерінің азаттығы жолындағы соғыста қайтпас қайсар болуға шақыра толғайды.

Осы тарихи-құқықтық дәстүрлерді саралай отырып, еркіндік пен әділеттілік ұғымдарының өзара байланысы саяси-элеуметтік құрылым мен билік жүйесінде де көрініс тапқанын аңғаруға болады. Бұл тұрғыда Абылай ханның тұлғасына ерекше назар аударылады. Ол XVIII ғасырдағы күрделі тарихи кезеңде қазақ қоғамының бірлігін сақтап, ішкі тұрақтылықты қамтамасыз ету жолында халықтың еркіндікке деген ұмтылысын мемлекеттік деңгейде жүзеге асыра білген көшбасшы болды. Абылай ханның саяси стратегиясы мен билік жүргізу тәсілдерінен элеуметтік еркіндік идеялары мен дәстүрлі құқық жүйесінің сабақтастығы айқын көрінеді. Еркіндік феноменін тарихи контексте қарастыруда әдет-ғұрып құқығы мен Абылай хан дәуіріндегі саяси тәжірибе бірін-бірі осылай толықтырып, қазақ дүниетанымындағы әділеттілік пен еркіндік идеалдарының тұтастығын дәлелдей түседі. Оны Бұқар жыраудың мына бір өлең жолдарынан көруге болады:

Хан Абылай атандың  
Дүниеден шықпай мініңіз  
Алтын тақтың үстінде

Үш жүздің басын құрадың,  
Жетім менен жесірге  
Ешбір жаман қылмадың,  
Әділдікпен жүрдіңіз  
Әдепті іске кірдіңіз [9, 162 б.].

Тәуелсіздік жолындағы күрес кезеңінде ел басқару, көрші мемлекеттермен дипломатиялық қарым-қатынасты реттеу және ұлттық мемлекеттің саяси-әлеуметтік істерін үйлестіру хан билігі арқылы жүзеге асты. Бұл дәуір – еркіндік пен әділеттілік жолындағы күрестің тарихи көрінісі ретінде ерекшеленеді. Тарихшылар мен әдебиеттанушы ғалымдар XVIII ғасырды орынды түрде «Абылай заманы», «Абылай дәуірі» деп атайтыны да осыдан.

Белгілі тарихшы М. Қозыбаев «Абылай және оның заманы» атты мақаласында: «Қазақ халқын талай хандар билеген. Бірақ Абылай хан болған дәуірде Шыңғыс әулетінен тараған ханзадaların құны құлдыраған кез еді. Ел басына күн туған кезде қазақ елінің ханзадалары тақта емес, ұрыс алаңында сынға түсті» – деп нақты көрсетеді [11, 29 б.]. Бұл тұжырым Абылай ханның тарихи миссиясы тек билік иесі емес, еркіндік пен елдің тұтастығын сақтап қалуға жанын салған әділетті басшы ретінде танытады.

Абылай ханның тұлғалық болмысын саралай отырып, ежелгі грек философы Платонның «Мемлекет» жайындағы ілімінде көтерілген билеушінің идеалды бейнесі еріксіз еске түседі. Платонның пайымдауынша, мемлекетті басқарушы – данышпан-философ болуға тиіс, ол тек заңдарды орындап қоймай, әділеттілік пен қоғамдық тәртіпті орнатушы ретінде әрекет етуі керек. Ал екінші топтағы билеушілер – мемлекетті қорғаушылар, олар тек соғыспен айналыспай, поэзия мен музыкаға бейім, рухани дамыған тұлғалар болуы тиіс. Осы ойлармен үндескен Абылай ханның бейнесі қазақтың дәстүрлі дүниетанымында еркіндік пен әділеттілікті тоғыстырған әмбебап тұлға ретінде қалыптасқан. Ол

ішкі саяси бірлікті сақтаған, сыртқы жаудан елін қорғаған батыр, халық мүддесіне сай шешім қабылдаған парасат иесі болды. Оның билігі еркіндік жолындағы күрестің әділеттілікпен ұштасқан, ал тұлғасы ұлт тағдырын еркіндік пен әділеттілік ұғымдарының өзегіне айналдырған кемеңгер көшбасшының көрінісі.

Халық мақал-мәтелдері де дүниетанымдық ұстанымдардың басты тасымалдаушылары ретінде еркіндік пен әділеттілікті өзара тәуелді, тұтас құндылықтар ретінде қабылдауға ықпал етті. Мәселен, «Әділ билік – алтын таразы», «Әділ істің арты игі», «Тұзаққа түскен бұлбұлдан еркін жүрген торғай артық» деген халық сөзі қоғамның дамуы, келісімі мен өркендеуі жеке және қоғамдық әділеттілік қамтамасыз етілген жағдайда ғана мүмкін екенін меңзейді. Поэзия мен мақал-мәтелдер арқылы еркіндік пен әділеттілікке негізделген этикалық мінез-құлық үлгісі қалыптасты. Бұл үлгіде әділетсіз еркіндік – шынайы емес, ал әділетті еркіндік нағыз адами еркіндіктің алғышарты. Мұндай өзара байланыс қазақ дүниетанымында терең тамыр жайып, заманауи философиялық интерпретацияларда да өз мәнін сақтап келеді. Сондықтан қазақ рухани дәстүрінде еркіндік пен әділеттілік ұғымдары біртұтас тұжырымдамалық құрылым ретінде көрініс тапты. Әділетсіз еркіндік шексіздік пен зорлыққа, ал еркіндіксіз әділеттілік қатал мәжбүрлеуге айналар еді. Осы екі бастаудың үйлесімі қоғамдағы тәртіптің тұрақтылығын, адамгершілік тұтастықты және ұрпақтар арасындағы құндылық сабақтастығын қамтамасыз етті.

Қазақ философиялық ойының дамуында жыраулар мен билер дәстүрінен бастап, XIX ғасырдың ағартушы-ойшылдарының еңбектеріне дейін еркіндік пен әділеттілік мәселелері өзара сабақтастықта болды. Бұл идеялар бүгінгі таңда да қоғамдық құрылым мен моральдық тәртіптің іргетасын құрайтын іргелі философиялық категориялар болып қала бермек.

Қазіргі қазақ философиясында еркіндік ұғымы көбінесе жеке тұлғаның тәуелсіздігі, құқықтық мемлекет және азаматтық

қоғам аясында түсіндіріледі, ал әділеттілік, ресурстарды әділ бөлу, мүмкіндік теңдігі және қоғамдық келісімді сақтау тәрізді нормативтік принцип. Дегенмен, олардың арасындағы берік байланыс сақталып отыр, әділеттілік болмаса, еркіндік өзінің адамгершілік және әлеуметтік заңдылығынан айырылады, ал еркіндік болмаса, әділеттілік адам болмысының даралығын ескермейтін догмаға айналады.

Қазіргі кейбір философтар адам еркіндікке «мүдделі» деп санайды, өйткені әлемді өзгерту адам өмірінің тәсілі және бұл еркіндікке объективті жағдай жасайды деп есептейді. Еркіндік идеясы әлеуметтік ой сана пайда болған кезде ғана туындайды. Сөйтіп еркіндіктің басқа да: еркіндікті түсіну және сезіну; еркіндікті жалған түсіну; еркіндіктің мәні; еркіндік шекаралары, шынайы еркіндікке жету жолдары; таңдау еркіндігі; іс-әрекет еркіндігі; ырық еркіндігі; еркіндік пен қажеттілік; еркіндік пен жауапкершілік; еркіндік пен әділеттілік, абсолютті еркіндік мәселелері анықталады.

Бүгінгі күні еркіндік, тәуелсіздік, ұлттар арасындағы келісім, азаматтық қоғам т.б. құндылықтар қажеттіліктен туып отыр, бірақ оларды іске асыруда қайшылықтар бар. «Қалау шексіз болғанмен мүмкіндік шектеулі, – дейді Т.К. Бурбаев, – қайшылықтар көзі осында. Олай болса, өмір сүруге құлшындыратын күш болғанмен, ұлт менталитетінен туындамаса, оған негізделмесе психикалық ауытқушылыққа әкеліп тірейді. Ұлт менталитетіндегі қалаудың шынайылығы еркіндікке байланысты. Рухани еркіндік шектеулі болса, қалау жалған. Ондайда көп құндылықтар сырттан еріксіз танылады. Еріксіз адам сырттан танылған құндылықтардың ақ-қарасын, пайдасы мен зиянын да бағдарламай қалай береді. Тек еркіндік барда таңдау, сұрыптау, талдау, сосын барып қалау бар» [12, 77 б.]

Тарихи тұрғыдан алғанда, еркіндік пен әділеттілік қазақтың дәстүрлі дүниетанымында өзара тығыз байланыста қарас-

тырылғанын жоғарыда атап өттік. Еркіндік – адамның табиғи болмысы мен ар-ожданына, қауым алдындағы жауапкершілігіне сүйенген ішкі рухани өлшем ретінде бағаланса, әділеттілік – осы еркіндіктің шегін белгілейтін, биліктің шексіздігін шектейтін және қоғамдық тепе-теңдікті қамтамасыз ететін нормативтік ұстаным ретінде орныққан. Бұл тұжырымдардың бастауы жыраулар поэзиясындағы терең философиялық ойларда, билердің құқықтық мәдениетінде және көшпелі қоғамның адамгершілік нормаларында жатыр.

Сонымен еркіндік пен әділеттілік ұғымдары қазақ философиялық ойлау жүйесінде ұлттың тарихи-мәдени жадын, адамгершілік бағдарын және қоғамдық құрылымының мәнін бейнелейтін құндылықтық негіздер болып табылады. Қоғамдық келісімді нығайту, азаматтық сана мен мәдениетті дамыту, сондай-ақ рухани жаңғыруды тереңдету үшін бұл ұғымдарды қазіргі философиялық тұрғыдан қайта пайымдау стратегиялық маңызы бар міндеттердің бірі болып қала береді. Тарихи-мәдени тәжірибе қазақ халқы үшін еркіндік ұғымы ешқашан тек жеке-даралық категория ретінде қабылданбағанын көрсетеді. Батыс философиялық дәстүрінде еркіндік көбінесе жеке тұлғаның автономиясы мен өз бетінше таңдау құқығы ретінде түсіндірілсе, қазақ философиясында ол рулық, қоғамдық және рухани байланыстар аясында қарастырылды. Еркіндік – әділетті қоғамдық өмірдің шарты, айналаңмен және өзіңмен келісімде өмір сүру мүмкіндігі ретінде пайымдалды.

Сондықтан еркіндік пен әділеттілік ұғымдарына қазақ философиялық ойы тұрғысынан жүгінудің өзектілігі бірнеше маңызды жағдайлармен негізделеді. Біріншіден, жаһандану, цифрландыру және жедел әлеуметтік өзгерістер жағдайында қоғамдағы ұлттық бірегейлікті сақтау және қоғамдық келісімді қамтамасыз ететін тұрақты адамгершілік негіздерге деген сұраныс артып отыр. Екіншіден, қазіргі Қазақстан қоғамы адам құқықта-

рын қорғау, әлеуметтік әділеттілікті орнату, азаматтардың еркіндігі мен мемлекеттің жауапкершілігіне қатысты күрделі мәселелермен бетпе-бет келуде. Осыған байланысты қазақтың философиялық мұрасына, атап айтқанда, еркіндік пен әділеттілікке қатысты отандық ойшылдардың көзқарастарына жүгіну ғылыми ізденіспен бірге қоғамдық тәжірибенің де маңызды бөлігіне айналып отыр.

Бүгінгі қазақ философиясы дәстүрлі құндылықтар мен қазіргі сын-қатерлерді сабақтастыра отырып, теориялық тұжырымдар мен практикалық мәселелерді кешенді түрде қарастыруға ұмтылуда. Әлеуметтік әділетсіздік, экономикалық теңсіздік, құқықтық мемлекеттің моральдық негіздері, сондай-ақ цифрландыру мен жаһандану жағдайында тұлғалық еркіндікке төнетін қауіптер зерттеулердің өзекті нысандарына айналды. Бұқаралық медиа мен цифрлық платформалар арқылы қоғамдық санаға ықпал етудің артуы қазіргі заманның күрделі үрдістерінің бірі ретінде қарастырылуда.

Жаһандық трансформация жағдайында еркіндік түсінігі жаңа деңгейге көтерілді. Цифрлық дәуірде жеке еркіндік ақпаратқа еркін қол жеткізу, виртуалды кеңістікте өзін-өзі таныту мүмкіндігінің кеңеюі арқылы жаңа мазмұнға ие болды. Алайда мұндай мүмкіндіктермен бірге әділеттілік пен теңдікті жоғалту қаупі туындады. Цифрлық теңсіздік, бұқаралық санаға әсер ететін манипуляциялар, алгоритмдер мен желілік құрылымдардың ықпалы еркіндікке жаңа сын-тегеуріндер әкелуде. Мұндай жағдайда әділеттілік адамгершілік категориямен бірге, технологиялық категорияға айналып, ресурстарға тең қолжетімділікті, жеке құқықтарды қорғауды және мәдени бірегейлікті құрметтеуді талап етеді.

Қазіргі Қазақстандағы еркіндік пен әділеттіліктің өлшемдері демократиялық құндылықтармен байланысты. Олар қоғамдағы құқықтық мәдениеттің деңгейін, билік пен азамат арасындағы

сенімнің дәрежесін, сондай-ақ азаматтық қоғам институттарының қаншалықты дамығанын айқындайды. Еркіндік пен әділеттіліктің нақты жүзеге асуы мемлекет тұрақтылығы мен қоғамдағы әлеуметтік үйлесімнің басты шарттарының бірі болып табылады.

Бүгінгі таңда еркіндік, жауапкершілік және әділеттілік халық, әсіресе, жастар үшін құндылықтар жүйесінің маңызды бөлігі. Қазіргі заманның қарқынды ырғағы олардың ойлану тереңдігіне, өмірлік байсалдылығына әсер етуде. Сондықтан жас ұрпақтың дүниетанымын дамытуда әлеуметтік орта мен тәрбиенің рөлі айрықша. Осыған орай Мемлекет басшысы Қ.К. Тоқаев: «Әділетті Қазақстанды Адал азаматтар құрады. Бұл – бір-бірімен өте тығыз байланысты ұғымдар. Отанға, отбасына адалдық – парасаттылық пен адамгершіліктің белгісі. Адал еңбек етіп, адал табыс тапқан адам жетістікке жетеді, құрметке ие болады. Ұлы Абай «Адал еңбекпен мал іздемек – арлы адамның ісі» деген. Ал арлы адам әділетсіздік жасамайды. Әр салада адалдық басты орында тұрса, әділ қоғам орнайды. Жемқорлыққа жол берілмейді, ел мүддесіне сай шешім қабылданады. Бір сөзбен айтсақ, қоғамдағы ізгіліктің бәрі адалдықтан бастау алады. Ендеше, Әділетті Қазақстан және Адал азамат ұғымдары ел тірегі болатын егіз құндылық ретінде әрдайым қатар тұруға тиіс. Әділетті Қазақстанды құру үшін әрбір отандасымыз адал азамат болуға ұмтылуы қажет. Сонымен бірге жас ұрпақты адал азамат етіп тәрбиелеуіміз керек. Ұлттық бірегейлігімізді нығайтып, еліміздің жаңа құндылықтарын орнықтыру үшін жүйелі жұмыс жасалуға тиіс» [13] деп атап көрсетті.

Бірақ, қазіргі қоғамда Конституцияда сөз бостандығы, азаматтық құқықтар бекітілгенімен, Қазақстандағы саяси плюрализмнің, сөз бостандығының және БАҚ тәуелсіздігінің шектелгені жиі айтылып жатады. Сондай-ақ, сот жүйесінің тәуелсіздігі мен сыбайлас жемқорлық мәселелері де жиі сынға алынады. Мұның бәрі әлі де әділетті қоғам орнатуға кедергі болып

отыр. Осы тұрғыдан алғанда, қазіргі Қазақстан хандар мен жыраулар армандаған тәуелсіздікке қол жеткізгенімен, еркіндік пен әділеттіліктің заманауи түсініктерін толық іске асыру үшін әлі де дамуы қажет.

Сонымен қатар қазіргі өлшемдер жаһандық стандарттарға – адам құқықтары мен демократиялық принциптерге негізделгенмен, хандар мен жыраулардың әділеттілік, бірлік және тәуелсіздік туралы идеялары қазіргі ұлттық идеологияда, әсіресе дәстүр мен мәдени бірегейлікті сақтауда, өзектілігін жойған жоқ. Қорытындылай айтқанда, еркіндік пен әділеттілік ұғымы әр дәуірде әртүрлі мәнге ие болып келді. Егер хандар мен жыраулар үшін ол – мемлекеттің тәуелсіздігі мен әділетті билік болса, бүгінгі Қазақстанда ол – жеке құқықтар мен демократиялық құндылықтар аясында қарастырылады. Алайда екі дәуірді тоғыстыратын ортақ идея – Әділетті қоғам құруға ұмтылыс пен халық бірлігін сақтау.

### **Әдебиеттер**

1 Сегізбаев О.А. Қазақ философиясының тарихы (Ежелгі түсініктерден ХІХ-ХХ ғасырдың бірінші жартысының ілімдеріне дейін): оқу құралы / О.А. Сегізбаев, орыс тілінен ауд. Г.Ж. Нұрышева, М.С. Сәбит. – Алматы: Қазақ университеті, 2017. – 330 б.

2 Кенжехан Ісләмжанұлы (Матыжанов). Қазақтың отбасы фольклоры. – Алматы: Арыс, 2007. – 332 б.

3 Амиркулова Ж.А. Қазақ фольклорындағы мәдени-философиялық мәселелер көрінісі: монография / Ж.А. Амиркулова. – Алматы: Қазақ университеті, 2015. – 134 б.

4 Радлов В. Предисловие к книге «Манас – героический эпос киргизского народа». – Фрунзе, 1968.

5 Қазақ даласының ойшылдары (ХІІІ – ХV ғғ.) 2-кітап. – Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік-баспа орталығы, 2001. – 196 б.

6 Каскабасов С.А. Казахская сказочная проза. – Алматы: Наука, 1990. – 240 с.

7 Раев Д. Қазақтың шындық өнері: философиялық пайымдау. – Алматы: Цезаре буын, 2001. – 228 б.

8 Бес ғасыр жырлайды: XV ғасырдан XX ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ ақын-жырауларының шығармалары. Үш томдық, Құрастырған. М.Мағауин, М.Байділдаев. – Алматы: Жазушы, Т.1. 1984. – 296 б.

9 Алдаспан. XV-XVIII ғасырлардағы қазақ ақын, жырауларының шығармалар жинағы. Қазтуған жырау. Асан қайғы. Доспанбет жырау. Ақтамберді жырау. Шалкиіз жырау. Жиёмбет жырау. Марғасқа жырау. Тәтіқара ақын. Үмбетбай жырау. Бұхар жырау. Көтеш ақын. Шал ақын. [Text] / ... – Алматы : Жазушы, 1970. - 280 б.

10 Кішібеков Д., Кішібеков Т. Қазақ философ халық // Ақиқат. – 2009. – №8. – 46 б.

11 Қозыбаев М. Жауды шаптым ту байлап. – Алматы: Қазақстан. 1994. – 290 б.

12 Тұрсынов Е. Қазақ әдебиеті жазушылардың байырғы кезеңдері. – Алматы: Ғылым, 1976. – 200 б.

13 Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың Ұлттық құрылтайдың «Әділетті Қазақстан – Адал азамат» атты екінші отырысында сөйлеген сөзі. URL: <https://www.akorda.kz/kz/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevty-n-ul'ttyk-kuryltaydyn-adilet-ti-kazakstan-adal-azamat-atty-ekinshi-otyrysynda-soylegen-sozi-1752959>

## 2.4 Қазақ халқы руханилығының этикалық-аксиологиялық қағидаты ретіндегі әділеттілік феномені

Философиялық ой таразысында әділеттілік мәселесі ежелден талқыланып, әртүрлі пікірталастар туғызып адамзатпен бірге жасасып келе жатқан құбылыс. Жаңа жаһандық проблемалар, атап айтқанда әлеуметтік теңсіздіктің өсуі, теңсіздіктің жаңа формаларының пайда болуы және әлеуметтік геосаяси проблемалар – соғыстар, қарулы қақтығыстар және халықаралық терроризм жағдайында – *әділеттілік* деген не және оны қалай жүзеге асыруға болатындығы туралы сұрақ туындайды.

Әділеттілікті теориялық тұрғыдан талдау, ең алдымен, әділеттілік ұғымының мағынасын түсінуге, әділеттіліктің негізгі тұжырымдамаларына сипаттама беруге, тұлғаның, қоғамның, мәдениеттің әлеуметтік-мәдени тәртіптің әрекетсіздігімен байланысты негізгі мәселелерін бөліп көрсетуге арналған. Әділеттілік

идеясының Қазақстанның әлеуметтік-саяси өмірі үшін маңызы зор. Біріншіден әділеттілік мәселесі этикалық қана емес, сонымен қатар құқықтық және саяси мәселе. Оның діни және психологиялық және т.б. қырлары бар.

Құқық саласында әділеттіліктің заңды мәні және бүкіл құқық жүйесінің әділеттілік қағидатына тәуелділігі туралы пікірталастар толастамайды. Әділеттілікті заңдылықпен сәйкестендіру үрдістері мәселеге айналуға, бұл әділетсіз заңдардың пайда болуына соқтыруы мүмкін. Бұл саладағы зерттеулер қоғамда әділетсіздікті анықтауға ғана емес, сонымен қатар оны азайтуға да ықпал етеді. Егер әділеттілік әлеуметтік-мәдени құбылыс ретінде қарастырылса, осы бағыттағы маңызды нәтижелерге қол жеткізуге болады. Әділеттіліктің мәдениет пен қоғамның өмір сүруі мен жұмыс істеуі үшін өте маңызды ерекше құбылыс екендігін ғана емес, сонымен бірге оның мәселелік мазмұнын, ең алдымен, оның құндылығы мен нормативті компоненттерін көрсету арқылы мүмкіндігінше нақтылауға қол жеткіземіз. Күнделікті өмірдің мамыражай тұрақты кезеңдері әділеттілік жайлы ойлана бермейміз. Бұл кезде әділеттілік жоқ болып кетпейді. Ол әлеуметтік-мәдени тәртіпті сақтаудың негізгі функциясын орындай отырып, іс жүзінде жүзеге асырылып жатады. Әділеттілікке деген қажеттілік әлеуметтік сілкіністер болған кезде сезіле бастайды.

Әділеттілікті түсіну көптеген факторларға байланысты: тарихи, саяси, экономикалық, әлеуметтік және мәдени. Үйлесімді және әділ қоғамдық қатынастарды қалыптастыру – халықтың экономикалық мүмкіндіктеріне, әлеуметтік-мәдени дәстүрлері мен менталитетіне сәйкес келетін тиімді әлеуметтік саясатты әзірлеу және дәйекті жүзеге асыру. Әділдік – бұл даналықтан бөлінбейтін қасиет. Қазіргі кезеңдегі әділетті қазақстандық қоғамның даму барысында халықтың ежелден қалыптасып қордаланған өнегелі рухани-мәдени құндылықтарын әлемдік өркениет жетістіктерімен ұштастыру қажеттілігі артуда.

Қазақ халқының рухани дүниесінде ол тек құқықтық ұстаным ғана емес, барлық қоғамдық қатынастардың, әлеуметтік өмірдің, адам болмысының негізі. Қазақ дүниетанымында әділеттілік – құдайлық заңмен үндес, ар-намыс пен иманның өлшемі, ал әділетсіздік – рухани азғындықтың, қоғамның іріп-шіруінің бастауы ретінде түсіндірілген.

Көшпелі өмір салтында қалыптасқан дала өркениеті сыртқы қысымдарға төтеп беру үшін материалдық күштен бұрын рухани тұтастыққа сүйенді, ал тұтастықтың өзегінде әділеттілік қағидаты басыңқы рөлді иемденді. Билер институты осы рухани-этикалық қағидатты жүзеге асырушы ең жоғары моральдық беделге ие адамдар тобы деп есептелді. Төле би, Қазыбек би, Әйтеке би сынды дала даналарының шешендік сөздерінде әділеттілік ұғымы тек құқық нормасы емес, адам мен қоғам арасындағы үйлесімділіктің, құқық пен ардың теңгерімі ретінде бейнеленді.

Этикалық-аксиологиялық тұрғыдан алғанда, қазақтың әділеттілікке көзқарасы мынадай өлшемдерге негізделеді:

Ар-намыс – әділеттің ішкі өзегі, адамның рухани тазалығы мен адамдық болмысының кепілі;

Адалдық – әділетті жүзеге асырудың амалы, қоғамның сенімін сақтайтын құндылық;

Қанағат пен ынсап – әлеуметтік теңдікті сақтап, қоғамдағы үйлесімділікті қамтамасыз ететін принцип;

Имандылық – әділеттілікті Жаратушы заңымен байланыстыратын рухани арқау.

Әділеттілік феномені қазақ халқы үшін тек қана тарихи-мәдени категория емес, бүгінгі күнге де тікелей қатысты. Қазіргі жаһандану дәуірінде рухани дағдарыстар мен әлеуметтік теңсіздік күшейген тұста, қазақ халқының этикалық мұрасы – әділеттілік қағидаты – ұлттық идеологияның, қоғамдық келісімнің және болашақ өркениеттік дамудың басты тіректерінің бірі болуға тиіс.

Осылайша, әділеттілік қазақ руханиятының өзегін құрай отырып, этикалық-аксиологиялық деңгейде ұлттың тарихи

тәжірибесін, адамгершілік мұратын және өркениеттік бағдарын біріктіретін әмбебап құндылық болып қала береді.

Ұлттың өзіндік болмысын айқындаушы белгілерінің бірегейі қазақ халқының өмірінің мәніне айналған жөн-жоралғы, әдет-ғұрып заңдары мен адамгершілік қағидаттар. Осы әдет-ғұрыптар мен заңдар іштей біртұтас, берік күйінде сақталып, заманалар өтінде шындалып қазіргі кезге дейін жетті. Бұл тұтастыққа ешқандай да сыртқы әсерлер ықпал ете алған жоқ. Ұлтты біріктіру тетігі болумен қатар қоғамдағы тәртіп және тыныштық кепіліне айналды. Көшпелі жұрт күштеу органдарын қажетсінбеді. Түрме, зындан сияқты жабық орындарды қолданбаған. Тайпа мен ру ішіндегі даулы мәселелер көбінесе құн төлеумен, айып салумен шектеліп отырған. Осы сипаттамалардан рухани жетілген қоғамды көреміз. Мемлекет құрушы халықтың тұтастығы, ауызбіршілігі ұлттың ұлы қасиетінің арқасында ғана мүмкін болды. Көшпелі өркениеттің рухани-мәдени кеңістігіндегі – әдет-ғұрып пен салт-дәстүр, мақал-мәтелдер мен аңыз әңгімелердің терең өмір мәнділік тұжырымдары тұтаса келе, қазақ дүниетанымының жалпы бағдарларын айқындайды. Қазақи дүниетаным негізінде Ұлы далада әділетті қоғам орнықтырудағы билер шығармашылығы әділеттілік, еркіндік, адалдық, сүйіспеншілік идеялары арнасында өрбіді.

Қазақ руханилығының негізгі идеялық көздері ретіндегі ой-толғам, парасатты дүниетаным, әлеуметтік ғибраттану мен тағылымдық-тәлімгерлік үлгілер, саяси-құқық ережелердің жиынтығынан тұратын түбірлестік дүниетаным осы билік құру өнерінен анық байқалады. Билер шығармашылығы адамның ішкі жетілуінің шамшырағы, ізгілікті істерге жетелейтін тәлімгерлік түріндегі этикалық ілім түрінде қалыптасты. Билердің тұлғалық әрі даралық келбеті адамға деген сүйіспеншіліктен, үнемі тек жақсылық жасау тілегінен, кешірімшіл, мейірбан қатарлы ізгілікті қасиеттермен көмкерілді. Билер ұстанған осы қағидат қазақ ментальдығының мазмұнына айналды.

Қазақ даласын отарлау мақсатында Ресей өкіметінің XIX ғасырдан басталған арнаулы ғылыми экспедициялардың зерттеулер жүргізуінің нәтижесінде, дәстүрлі қоғамның ғасырлар бойы қалыптасқан басқару жүйелері, өмір салты, рухани мәдениеті туралы ғылыми еңбектер жазыла бастады. Қазақтардың әдет-құқық ережелері мен дала заңдарын зерттеген Л.Ф. Баллюзек, А.И. Левшин, И.А. Козлов, А. Зуев, Д. Самоквасов, В.В. Григорьев, Л.А. Словохватов, Г. Загряжский, С. Масимовтар билердің өте әділетті, адал, таза болғандығына ерекше тоқталады. Би лауазымы мұрагерлік жолымен атадан балаға берілмеген. Беделді дереккөздердегі мәліметтерде қазақ халқының адамгершілік ұстанымдары, адамсүйгіштік қасиеті, моральдік қағида-даттары деңгейінің биік екендігін ерекше атап көрсетеді. Би атану екі адамның бірінің қолынан келе бермейді. Билер өз шешімдерін көпшілік алдында жариялап отырған. Оларда алдын ала келісіп алу, пара алу, ымыраласу деген болмаған. Қазақ қоғамында билер әрі шешен, әрі көсем, әлі тәрбиеші болды. Билер сайланбады және тағайындалмаған.

Қазақ билерінің әділ соты ғасырлар бойы қалыптасқандығы жөнінде, ұлттық көлемдегі құбылыс ретінде Қасым хан заманы (XVI ғасыр) күш ала бастады, ал шарықтау кезеңі Тәуке хан билік құрған кезеңге сәйкес келеді. Қазақ құқығы әлемге дамыған күйінде XVII – XVIII ғасырларда жеткенімен, әлі күнге дейін, ғасырлар өтсе де толғандырады және мәдениеттің мәңгі құндылығы ретінде халық санасында сақталды. Ғасырдан ғасырға өткен оның руханилығы мен мақсаттарының мәңгіліктігі сонша, бүгінгі күні де заманның өзгергендігіне қарамастан «далалық құқықтың» рухы сол үлгісін жандандыруға, оның жекелеген институттарын игеріп, ұлттық құқықтық мәдениетті байытуға талпыныстар жасалуда. Тарихта сирек кездесетін бұл құбылыстың құпиясы қазақтың «жарғы» құқығының бірегейлігінде әрі оның көбіне-көп қазіргі заманғы өркениеттің идеалының рухы мен

қағидаларының үндестігінде [1]. С. Зимановтың пайымдауларымен толықтай келісеміз. Зерттеуші қазақ құқығын халықтың тыныс-тіршілігінің өзегімен қисындас екендігін терең әдіснамалық тұрғыдан дәлелдейді. С. Зиманов қазақ құқығының қоғамдағы реттеушілік мәнінің зор болғандығы және оның XX ғасырға дейін сақталуының философиялық астарларын ашып көрсеткен. Сонымен қатар қазақ құқығының жалпы адамзаттың мәңгілік рухани бітім-болмысына, талабына сай болғандығына ерекше мән береді.

Өзіндік ментальды негізге ие қазақ руханилығын әлсіретуге сыртқы әсерлердің қалай ықпал еткендігін тарихтан белгілі. Патшалық Ресейдің қазақ даласын басқаруда қолдануға арналған құқықтың реформасын қабылдар алдында Ш. Уәлиханов «Сот реформасы жайында хат» атты сараптамалық жазбаларын әкімшілікке ұсынды. Бұл жазбаларда қазақ оқымыстысы мәселенің мән жайына нақты деректер келтіріп, болжаулармен түсіндіре келе қырда бұл институтты орнықтырудың мақсаты мен ерекшелігін аңғару үшін билер сотының мәніне аса назар аударуды қажет деген қорытынды жасайды. «Ежелгі халықтық үлгідегі билер соты» атты зерттеулерінде: «Егер қазақ өз құлқынын, қарабасының қамын ойлаған чиновниктермен, малды байлардың ыркымен би тағайындауды сайлау арқылы жүргізсе, онда сот әділеттігі деген кім көрінгеннің қолжаулығы болып, қазір де етек алап отырғандай, ақшамен пұлдап, әртүрлі жылпостық жолмен, біздің сот тәртібінен, юстициялық правоның жөн-жосығынан бейхабар малды байлардың, атақты саудагерлердің қолына көшіп кетеді», – деп жазды [2, 119 б.]. Егер қырық жыл бұрын қазақ халқының қоғамдық өміріне мүлдем жаңа құбылыстар енгізген орыс билігі қазақтың ежелгі сот билігіне ешқандай ықпал жасай алмаса, егер сот орыс заңының үйлесіміз жағдайына (мәселен, 1854 жылғы заң) қарсы тұра білсе, онда бұл қазақ халқының бүгінгі даму кезеңіне де сай екені даусыз [2, 112-113 бб.]. Қазақтың билер соты мен мировой соттың дәстүрлі қазақ қоғамына қолданудағы

айырмашылықтарына салыстырмалы талдаулар жасап түсіндірме жазба хат даярлайды. Ш. Уәлихановың пікірінше, қазақ даласында реформалар қабылдауда, қоғамның ұлттық мінезіне, рухани өмірдегі қалыптасқан әдет-ғұрыптарын, салт-рәсімдерін зерделеп, сахара жұртының ерекшеліктерін ескеріп, соған бейімделгені дұрыс. Бұл шартқа келмейтін кез келген жаңалық зиян келтіреді және нормадан ауытқыған құбылыс ретінде тек емі жоқ қоғамдық кесірлер мен ауытқуларды туғызады. Шоқан аңғарған бұндай кемшіліктер қазіргі кезеңде де орын алуға.

Сондай-ақ Ш. Уәлиханов Сот реформасын жасауда қазақтар арасындағы барымтаға жұмсақ қарауды қажет деп білді. Қазақ ұғымы бойынша барымтаны – қайтарылатын қалың мал, төленетін құн үшін, құныкер адамның малын немесе затын, жалпы өзгенің жеке меншігін тартып алу... Барымта тападай тал түсте, қажет болған жағдайда күшпен немесе жасырын, түнделетіп жасалады. Жасырын барымталағанда үш күннен қалдырмай, егескен адамына мәлімдеп, не үшін жасаған себебін айту керек. Өйтпеген жағдайда барымтасы ұрлық саналады [2, 125 б.]. Шоқанның ойынша халықтың ескі әдет-ғұрпының қатарында барымтаға деген көзқарасына үкіметтің қатал қарауы әділетсіздік. Ресей Империясының құрамына енген кезден басталған Ұлы Даланың көшпенді халқының дүниетанымы мен дүние түсінігінде күрт өзгерістер пайда болды.

Қазақтар өздерінің рухани-мәдени кеңістігін эпостық дәстүрлер мен жыраулық поэтикалық философиямен, моральдық-этикалық құндылықтарымен толтыра білді. Осы өмір мәнділік тұжырымдар тұтастана келе қазақ дүниетанымының бағдарына айналды. Әділеттілік, адалдық, адамшылықты өздерінің рухани дамуына басты бағдар еткен қазақтар дүниетанымы, дүниеге көзқарасы еркіндігінен айрылып, бөгде мәдениеттің ықпалына түскен шақтарынан бастап қатты өзгеріске ұшырады. Осындай ұлттық болмысқа және дүниетанымына тигізер кесірлі тұстарына

қазақ ақын-жыраулары, би-шешендері өз көзқарастарын арнайы еңбектері арқылы жариялаған болатын. Тарихта зар заман ақындары өз шығармашылықтарын осы келген заманның қайшылықты өзгерістерін, жаңашылдық пен дәстүршілдікті жырлауға арнады.

XX ғасырдың басындағы қазақ зиялылары әлеуметтік әділеттілік жолындағы күресте дәстүрлі қазақ қоғамдық қатынастарының өзіндік ерекшеліктерінің ұтымды тұстарын елдің болашақ дамуында пайдалану қажет деп түсінді. Өз зерттеулерінде Ө. Бөкейхан мен А. Байтұрсын дәстүрлі қазақ билерінің әділдікті ту еткен аса жоғары деңгейдегі тұлғалық дәрежеге жеткен қайраткерлер екендігін атап көрсетті. Сол кезеңдегі дамыған елдердің қоғамдық жүйелерін шолып шығып, олардың озық тәжірибелерін ой елегінен өткізе сараптаған Ө. Бөкейхан билер жайындағы ойларын түйіндей келе былай деп жазды: «Әділ би құдайдан басқа адамнан қорықпаса болды. Әділ билік рәсімге сүйенсе орнына келеді. Англия биін жұрт сыйлайды, атакты билер оқу оқитын медресені бітірген, жасы толған, ғұмырында қылған ісінде кірі жоқ кісіні би сайлауын ешкім бекітпейді һәм бұл би ешкімнен мақтау, шен алмайды, сот тергемей орнынан түспейді. Қызметіне алатын хақысы министрлер алатын хақыдан кем емес. Би алдында патшаның соқа басынан басқа бар адам құрдас. Англияда би болмақ зор дәреже, жұрт көзіне зор құрмет. Міне, Англия билігіне қарасақ, бұлардың әділдігі жазып шығарған закон емес, жұрт рәсімі арқылы болған. Қазақ орысқа қараған соң бәйге аттай, жақсы жорғадай туысынан болатын шешен озған би жоғалды. Кім орысқа жағымтал болса, сол жұртты бір қамшымен айдайтын болды. Бұрынғы жүйрік шешен билерден келе жатқан өз, әділ билік жорасы жаман қарапайым тұғыр би парасына аяқ асты болды. Пара беріп ақты қара, қараны ақ қылатын күн туды» [3]. Алаш көшбасшысының бұл пайымдауларынан әділ билік жүргізіп келген қазақ билерінің ел арасындағы беделін жоғары

бағалағанын көреміз. Англия мемлекетінің сот жүйесіндегі үздік, озық үлгілерді қазақ жұртының билер билік құрған кезеңдерімен салыстыра зерттеген Әлихан дәстүрлі билер институтын сақтап, соның негізінде заманға сай билік органын қалыптастыруды жөн көрді. Қазақ арасындағы барымта құбылысын Алаш көшбасшысы сынға алады. Ғұмыр өзгерісіне қарай барымтаны ұрлық қатарына жатқызып, жаңа келген заманда барымтадан арылудың қажеттігін атап көрсетеді.

Билер қазақ қоғамында жазалаушы органның қызметіне қоса тәрбиелеуші мекеменің де рөлін атқарды. Сахарада билер адамды рухани жетілдірумен тікелей айналысты. Қазақты биін орыс судьясына аударудың қисыны жоқ деген Әлихан қазақ елінің далалық демократиялық ұстындарын жетілдірудегі билер институтының рөлін жоғары бағалады. Өйткені олардың басты ұстанымы әділеттілік еді. Қазіргі кезеңдегі қоғамдық прогрестің негізгі мақсаты мен қажетті жағдайы ол – адамды дамыту. Бұл бүгінгі таңда да, алыс болашақта да нағыз ұлттық басымдылық болып табылады. Қазақ халқының өнегелі дәстүрлі құндылықтарын қайта жаңғыртып, бүгінгі және болашақтағы ұлттық сананы қалыптастырудың іргетасына айналдыру лазым. Билердің этикалық-аксиологиялық қағидаттары жоғары адамгершілікке негізделген қауымның қалыптасуына ықпал етті.

Әділеттілік тек қана адалдық болған жерде ғана болады. Шәкәрімнің: «Адамды тәрбиелеу барысында ар-ұждан ғылымын енгізу қажет. Ғалымдар осыған қамқорлық жасауы керек. Олар бұл теорияны пән ретінде құрастырып, барлығына бірдей міндетті етуі керек. Адамдарды жастайынан жоғары адалдық, өзін-өзі бағалау сезімін тәрбиелеу керек, бұл жануарларға тән инстинктерден арылуға, зиянды құмарлықтарды жоюға көмектеседі. Сонда ғана адам мен адамзатты түзетуге үміт артуға болады...» [4]. Әділеттілік орнаған ортада ізгілікті этикалық құндылықтар да аса жоғары бағаланды.

Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың Ұлттық құрылтайдың «Әділетті Қазақстан – Адал азамат» атты екінші отырысында сөйлеген сөзінде де әділеттілік пен адалдық ұғымдарына тоқталады: «Шын мәнінде, біз айтып жүрген Әділетті Қазақстанды Адал азаматтар құрады. Бұл – бір-бірімен өте тығыз байланысты ұғымдар. Отанға, отбасына адалдық – парасаттылық пен адамгершіліктің белгісі. Адал еңбек етіп, адал табыс тапқан адам жетістікке жетеді, құрметке ие болады. Ұлы Абай «Адал еңбекпен мал іздемек – арлы адамның ісі» деген. Ал арлы адам әділетсіздік жасамайды. Әр салада адалдық басты орында тұрса, әділ қоғам орнайды. Жемқорлыққа жол берілмейді, ел мүддесіне сай шешім қабылданады. Бір сөзбен айтсақ, қоғамдағы ізгіліктің бәрі адалдықтан бастау алады. Ендеше, Әділетті Қазақстан және Адал азамат ұғымдары ел тірегі болатын егіз құндылық ретінде әрдайым қатар тұруға тиіс» [5]. Қазақстанда әділетті қоғам орнатуда әділдік, адалдық қатарлы құндылықтардың басты мақсұт болуы тиіс. Қазіргі кезеңдегі қазақстандық қоғамның дүние түсінігін, дүниетанымын түбірінен өзгертетін идеялық бастауларды қайта жаңғыртудың қажеттілігі сезілуде.

Заманауи қазақстандық қоғамды жетілдіруде және оның тұрақты дамуын нығайтуда халқымыздың философиялық мұраларына оралу, олардың дүниетанымдық негіздерін санада жаңғырту қажет. Халқымыздың қордаланған мәдени-рухани құндылықтары қазіргі қоғамның жаңаруы жағдайында ұлттық код пен ментальдылыққа негізделген іргетасы болып табылады. Қазақ ақын-жыраулары мен би, шешендер шығармашылығының идеялық негізін құрайтын: адалдық, әділеттілік, уәдеге беріктік, намысшылдық қатарлы рухани-мәдени философиялық құндылықтар қазіргі кезеңде солғын тартқан қазақтың өзіндік санасының архетиптерін оятуға әсер етері сөзсіз. Сондықтан қазақтың ой жауһарларын философиялық тұрғыдан талдау, оның этикалық, эстетикалық қырларын ашу – бұл ұлттық түп тамырдан

тарқатылған рухани әлемді танып қана қоймай, болашаққа бағдар ретінде тиянақ болатын негіз.

Ұлттық рухани құндылықтарды жаңғыртудың мақсаты ұлттық өзіндік санасы мен намысын ояту. Рухани дамудың болашақтағы оңтайлы үлгілерін іздестіруде қазақ ойшылдарының мұралары қайта байыпталып, жаңа көзқарастар тұрғысынан зерттелу нәтижесінде ұлттық өзіндік сананы, әлеуметте жаңа типтегі адами қатынастарды орнықтырудың тұғырларын ұсынады. Ұлттық төл әдеби-мәдени туындыларының адамға жоғары деңгейде әсер ету күші арқылы тарих қойнауынан үн қатуы, оның қазіргі және болашақ ұрпақтың рухын оятарлық әлеуетін дәйектейді. Қазақ философиясының аясы көне рухани мұраларды зерттеп-зерделеу нәтижесінде әлі де қарқынды түрде дами түсері анық. Ұлттық ділдің арқауы рухани құндылықтардың дүниетанымдық қырларын зерделеу, қазіргі жаңа Қазақстанның рухани кеңістігін қалыптастыруда өзінің өзектілігімен алға шығуда. Сонымен қатар тарихи сананың үнемі жаңғырып отыруының көрінісі. Сондықтан еліміздің мәдениеті мен руханиятының барлық салаларында рухтандырушы екіпінге айналуы тиіс.

Қазақи түсініктегі ең негізгі ұғым концептердің бірі – адам өмірінің өнегелі мазмұнының категориялық императиві ретіндегі «адалдық» ұғымы. Адалдық – адамдардың арасында ғана емес, әлеммен, табиғатпен және өзімен-өзі қатынас жасағанда да басшылыққа алынуы тиіс. Ұлы Дала кеңістігін ерекше құрмет тұту, табиғат аясымен үйлесімділікте болу қазақтардың діни сенімдермен де ұштасады. Әуелгіде «Қара Жер – Көк Аспан» болып құрылған әлемнің тұтас бейнесі, құдайланып «Ұмай Ана – Көк Тәңірі» деп рухтандырылды. Қазақ халқының табиғатты құрметтеуінің айғағы болған жердің тәңір иесі «Ұмай Ана» ұғымы, қазіргі кездегі «Табиғат Ана» деп аталатын этикалық-экологиялық үлгіге айналды. Тәңіршіл наным-сенімдегі түркілер Тәңірі, Ұмай, қасиетті жер-су жеңіс беріп тұрса ғана олардың қағандары таққа

отыратынына сенімді болды. Ал қағанды Тәңірі жарылқап, қаған дәрежесіне көтеруі үшін оның «құты» болу керек деп түсінді.

Қазақтар Ұлы далада көшпелілер мәдениетін қалыптастырып, өркениет ошағын құрып төлтума қасиетін сақтап қалған бірден-бір халық. Олар Батыс пен Шығыс елдері арасындағы адам аралық қарым-қатынастың, тауар алмасудың, капиталдың, көлік және қонақжайлылық пен қызмет көрсету мәдениетінің ырғақты қозғалысының ережесін жасады. Өздерінің әділдігі, адалдығы, еркіндік сүйгіштігі, ашықтығы, қонақжайлылығы, жомарттығы арқылы Ұлы Жібек жолы бойындағы сауда жолдары мен экономикалық тетіктерді жетілдіруге зор үлесін қосты. Осындай мызғымастай берік те бекем орныққан қазақи дәстүрлер қазіргі кезге дейін сақталып келді, жалғастығын табуда.

Қазақтың этикалық-аксиологиялық ойының тарихы, оның ежелгі рухани бастаулары түркі философиясынан нәр алып, сабақтастықпен жалғасқан қазақ руханилығына ұласқанын байыптайтын болсақ әлеммен, қоршаған табиғи ортасымен етене қарым-қатынаста тіршілік еткен қазақ халқының өмір мәнді дүниетанымы, дүние түсінігі негізінде қалыптасқан этикалық және эстетикалық тағылымы болғандығына көз жеткіземіз. Қ.Ш. Нұрланова: «Қазақтың бұл дүние біртұтас деген теңдесі жоқ философиялық және эстетикалық тұжырымы бар... ал қазақтың дүниетанымына тоқталсақ, онда табиғатпен қарым-қатынас құру өзегі өзгеше. Қазақ табиғаттың қыр-сырына етене жақындығын, рухани кіндіктес екенін өте терең және жан-жақты философиялық тұжырым ретінде сабақтайды, ол – ел мен жер егіз деген тұжырымы» [6]. Қазақ халқының этнографиясын, тарихын, рухани мәдениетін зерттеген шетелдік саяхатшылар мен ғалымдар олардың адамгершілік шарттарын, адамсүйгіштік ұстанымдарын, моральдік қағидаттары деңгейінің биік екендігіне ерекше тоқталады.

Билер мұрасы тарихи жадының бір бөлігі ғана емес, сонымен қатар қазіргі қоғамда бағдарларды айқындайтын тірі рухани

казына. Олардың ар-ұжданға, адамды құрметтеуге негізделген әділеттілік философиясы қазақ мәдениетінің бірегей құқықтық-адамгершілік жүйесін қалыптастырды. Бүгінгі таңда жаһандану мен заманауи сын-қатерлер жағдайында өткенді қайта қарау ерекше мәнге ие.

Бүгінде адамзат билік пен құқық институттарына деген сенім дағдарысын бастан кешіріп жатқандықтан, Ұлы даланың рухани тәжірибесіне жүгіну романтикалық еске алу актісі емес, тәжірибелік қажеттілікке айналып отыр. Рухани вакуум тереңдей түскен заманда билер өнегесі шынайы әділдік жеке адамнан, оның ішкі тұтастығы мен қоғамға қызмет етуге дайындығынан басталатынын еске салады. Демек, ар-ұждан, адалдық және т.б. сияқты құндылықтар жүйесі құқықтық мәдениетті ғана емес, билер ар-ұжданның ішкі заңы деп түсінген әділеттілік идеологиясы жаңарудың іргетасы бола алады. Мемлекеттік институттар жиі легитимділігін жоғалту жағдайында тұлғаның моральдық беделі мен рухани жетілуіне үндеуі әлеуметтік ынтымақтастықтың жаңа формасына жол ашады. Қазақстан үшін би институтының дәстүріне қайта оралу өткенді қалпына келтіру емес, керісінше, шынайы демократия мен еркіндіктің тегеурінді негізі ретінде прагматикалық нәтиже алу мүмкіндігі бар. Қазақстанның болашағы ұлттық рухани негіздерді демократия мен заң үстемдігінің заманауи қағидаларымен ұштастыру арқылы жүзеге асады. Осы синтезде өткен мен бүгін біртұтас даму жолында қосылатын әділеттілік, сыйластық және келісім қоғамын құруға жігер мен күш бар.

Қазақ билері үшін әділеттілік абстрактілі нормалардың нәтижесі емес, қоғамдағы тепе-теңдікті сақтауға, жеке тұлғаның қадір-қасиетін қорғауға, қоғамның адамгершілік құрылымын нығайтуға бағытталған өміршең адамгершілік интуицияның көрінісі. Олардың философиясы әділеттіліктің онтологиялық түсінігіне жақын, мұнда соңғысы адам, табиғат, нәсіл және ғалам арасындағы экзистенциалды үлестердің бір түрі.

Жаһандану және құқықтық плюрализм жағдайында қазақ билерінің мұрасы Батыстың ұтымды заң ғылымына құнды қарсылық көрсетеді. Бұл әділдік тек заң ғана емес, ішкі адалдық, жүректің даналығы, өзгені тыңдай білу екенін еске салады. Мақал-мәтелдерде, шешендік сөздерде, шешімдерде, бейнелерде сақталған билер философиясы қазіргі қазақстандық қоғам үшін тек ғылыми талдау нысаны ғана емес, моральдық жаңғырудың қайнар бұлағына айналу мүмкіндігіне ие.

Іргелі ғылыми жоба аясында қазақ билерінің сот шешімдері мен үкімдері жеке тұлғаның ішкі және рухани өрлеуіне бағытталған терең адамгершілік үкімдермен сусындағандығы анықталды. Бұл сот актілері тек ресми құқық жүйесінмен шектеліп қалмады, сонымен бірге тәрбиелік серпін беретін моральдық тұжырымдамалық тәжірибе. Бұл еңбек билердің пайымдауларының идеялық негіздерін этикалық және аксиологиялық тұрғыдан философиялық тұрғыдан түсіну әрекеттерін қамтыды. Жобаны жүзеге асырушылар билер институтының рухани мұрасын жаңартып қана қоймай, оны мәдени-философиялық рефлексияның толыққанды көзі ретінде ғылыми дискурсқа енгізуді өз алдына мақсат етіп қойды. Билердің шығармашылық тәжірибесі мен құқықтық мәдениетін жаңғырта отырып, қазақ дүниетанымының тұтас бейнесін құрудың әдістемелік негізін жасау көзделеді. Қоғамның болашақ рухани дамуының біртұтас және үйлесімді үлгілерін табуға талпыныспен би институтының мұрасы жан-жақты қайта қаралды. Зерттеу нәтижесінде қазіргі заманғы гуманитарлық ой-пікір тұрғысынан ұлттық өзіндік сананы қалыптастыруға негіз бола алатын концептуалды нұсқаулар, сонымен қатар шындыққа, әділдікке, адамның қадір-қасиетін құрметтеуге негізделген әлеуметтік және тұлғааралық қатынастардың жаңа формалары ұсынылды.

Қазіргі Қазақстанның мәдени кеңістігін жаңғыртуда ауызша сөз арқылы дамыған, музыкалық аспаптар арқылы, салттар мен рәсімдер, сонымен қатар мерекелердің қазіргі кезең үшін

ғана емес болашақтағы рөлі зор. Еліміздің тұрақты даму стратегиясы контексіндегі Қазақстанның мәдени-құндылықтық парадигмасына әлеуметтік зерттеулер жүргізген ғалымдарымыз, материалдық емес мәдени мұралардың сақталуын, оның қазіргі заманғы мәдени жетістіктерімен байытылуын өзекті деп санайды. Өйткені ол мәдени әртүрлілікті қамтамасыз етумен қатар тұрақты дамудың кепілі, бейбітшілік пен келісімді сақтаудың, әлеуметтік капитал мен қоғамдық келісімді қалыптастырудың құралы. Қазіргі жағдайда мәдени мұраның негізінде қоғам дамуының тиімді әлеуметтік стратегияларын құруға болады [7].

Солардың қатарында «Наурыз мерекесі» дәстүр мен жаңашылдықты ұштастыру тетіктерінің бірі ретінде ұлттық құндылықтарымызды дәріптеуде, тарихи сананы жаңғыртуда ерекше маңызға ие. Халықаралық Наурыз мерекесі халық жадында ғасырлар бойы сақталып келген жалпы адамзаттың рухани-мәдени мұрасы. Қазақ халқы үшін Наурыз мерекесінің маңызы зор болды. Наурызды мерекелеуде әртүрлі ғұрыптық салттар орындалады. Халықтың ауызша фольклорлық туындыларының (бата, айтыс, өлең, жыр, күй тарту) сахналық қойылымы. Бұл мерекенің ұлттың өзіндік болмысын қалыптастырудағы рөлі де ерекше. Рухани мәдениеттің халықтардың мәдени-тарихи тамырластығын осы Наурыз мерекесін өткізудегі шаралардан көруге болады. Бұл мейрам түрік және парсы тектес халықтардың салт-дәстүрі көрініс табатын мереке. «Наурыз» сөзінің мағынасы парсы тілінен аударғанда «жаңа күн» деген ұғымды білдіреді. Ирандықтар жаңа күн, жаңа жыл, қуаныш күні, даналық, әділеттілік, теңдік күні, табиғатта күн мен түннің теңелуі күні деп атайды.

Шығыстың ғұлама ақыны Фирдоуси жырларында әлемді зұлымдықтың қолына бермей, мейірімді істер жасауға шақырады. Мейірімді адам да, қатыгез адам да мәңгі емес, мәңгілікке тек қана ізгілікті амалдар ғана қалады. Бұл мейрам әртүрлі мәдениеттер мен дәстүрлер тоғысында ежелден тойланып келді. Қазақтар

Наурыз мерекесін «Ұлыстың ұлы күні» – деп атаған. Мәшхүр Жүсіп Көпеевтің айтуынша: «орысқа қарамай тұрған күнінде қазақтың наурыздамасында болған той, мереке қызығы Бұхар мен Қоқанда да болмаған». Наурызнама тойының тамашасын көзімен көрген Мәшхүр Жүсіп қазақтар арасында қалай тойланатыны жөнінде жазбалар қалдырған. Ал Әбдуақап Қараның пікірінше, Наурыз мейрамын түрік халықтарының 12 түрлі мал атауымен аталатын көне түрік күнтізбесіндегі жылдың басы наурыздың 21 күніне тура келеді, сондықтан бұл күнді жаңа жыл келді деп есептейді. Табиғаттың түлеуі мен көне түрік күнтізбесінің үйлесуі, жаңа жыл мерекесі мен көктем мерекесінің мазмұндасуы түркілік әлемге тән құбылыс екендігімен сипатталады. Бұл күні табиғатта күн мен түн теңеледі. Табиғат әлемінде әділеттілік орнайды.

Табиғатпен етене өмір сүретін халық болғандықтан адам экологиясын жетілдіруде бұл мерекенің рөлі зор. Жер Анаға құрмет наурыз айында отырғызылған тал-шыбық, бұлақ көздерін аршып тазартумен шектелмейді. Ең басты мақсат күзде мол өнім алу-дан үміттену. Бұл мерекенің әлеуметтік-мәдени, философиялық-дүниетанымдық негіздеріне келер болсақ оның бастауы пайдалы еңбекпен ұштасады. Ежелгі түркілерде Наурызды мерекелеу алдымен үйді тазалап, аластаудан басталатын. Түркілер нанымында 21-наурыз түні жер бетін Қызыр-Ата аралайды. Өр шаңырақта мерекелік мол дастархан жайылады. Әйелдер ыдыстарға толтыра сүт, айран, қымыз құйып, бауырсақ, жент, құрт сияқты тәтті тағамдар даярлаған. Наурыз мейрамының ең басты ас мәзірі мерекелік «наурыз көже» дайындау. Әжелеріміз бен аналарымыз қысқы соғымнан арнайы сыбаға сақтаған. Сол сүрі етті асып, сорпасына жеті түрлі дән салып айран немесе қатық қосып ерекше дәм берген. Наурыз көжені ауылдарда үлкен тайқазанға пісіріп, бүкіл жиналған жұртқа ортақ қазаннан дәм татырған. Наурыз көже таратудың өзі халықтың ырыс-берекесін кіргізеді. Мереке ақсақалдардың ақ батасымен ашылады. Ән айтылып, күй тартылып думанмен тойдың

сәні кірген. Артынан ұлттық ойын-сауықтар ұйымдастырылады. «Балуан күрес», «Жамбы ату», «Арқан тарту», «Көкпар тарту» сияқты жігіттердің өнер сайыстары өткізіледі. Сондай ақ «Алты бақан» құрылып, қыз жігіттер ән шырқап тербеледі.

Наурыз мерекесінде наурыз жыры айтылған. Алдымен қариялар, ақсақалдар халыққа бата-жырын айтқан. Екіншісі ақын-жыраулардың халықты құттықтап айтқан жыры. Мерекеге арналған айтыс ұйымдастырылады. Айтыс десе делебесі қозбайтын қазақ жоқ. Ол әуелде қыс пен жаздың айтысынан басталып, басқа да айтыс түрлеріне ұласады. Жұрт жадырап, ерекше бір күйге еніп рухани серпіліп қалады. Бұл оқиға жөнінде қазақтың ауызша мәдениетін зерделеген Қ.Ш. Нұрланова көпшіліктің бір адамдай, біртұтас болып рухани әлемге шомып, рухани әлемнің шыңына шырқап көтерілетіндігі жөнінде жазды. Ақыл-ой, сезім, сана, бейсана астарындағы күш-қуат, бүкіл интеллект, адам көкірегіне күн түскендей болып жарқырап, адамды рухани биіктікке біртұтастық түрде бірақ көтереді. Осы бір сәтті қазақ «бір жасап қалдым» деп тұжырымдаған.

Наурыз мерекесінің ерекшелігі, араздасқан адамдар бірін-бірі кешіріп, жаңа күнді ізгі ниет, ақ тілекпен қарсы алатын болған. Өткен өмірлеріне кеңпейілмен ризашылық білдіріп, болашақты ізгі амалдармен, таза көңілмен қарсы алуға ұмтылды. Жұрт бұл күні ең әдемі киімдерін киіп, жорғаларын мініп ауылдарды аралап, қаһарлы қыстан аман-есен шыққандарына қуанып қауышатын. Адамды риясыз шынайы достық пен бауырмалдыққа үндейтін Наурыз мерекесі Адам, Қоғам, Табиғат арасындағы үйлесімді қатынас орнықтырудың символы. Мерекеден алған эмоциялық ләззаттың өзі адамды күнделікті күйбің тіршіліктен бой жаздырып, сергітіп тастары сөзсіз. Наурыз мейрамы қазақ халқының дүниетаным тереңдігін, дүние түсінігінің ауқымдылығын көрсетеді. Қазақ қоғамының әлемге, қоршаған ортаға, адамдарға деген сүйіспеншілігін, қарым-қатынасын әйгілейді.

Кеңестік сыңаржақ идеология салдарынан 1926 жылы «ескіліктің сарқыншағы», «діни мейрам» деген желеумен Наурыз мерекесін тойлауға тыйым салынды. Алаш зиялылары тарапынан бұндай шешімге қарсы уәж келтіріліп, Наурыздың діни мереке емес, ұлттық мейрам екендігін дәйектеген ғылыми мақалаларымен санаспады. Дегенмен еліміздің көптеген өңірлерінде бейресми түрде әрбір отбасында наурыз көжелерін жасап, биылғы жылы егіннің бітік шығуын, мал басының аман болуын тілеп адамдар бірін бірі құттықтайтын. Алайда ұзақ жылдар бойы мемлекеттік дәрежеде Наурыз тойланбады. Тек қана 1991 жылы ресми халықтық мереке күні болып мақұлданды. 2009 жылдың 4 наурызында Мәжіліс «Қазақстан Республикасындағы мерекелер туралы» қолданыстағы заңға өзгеріс енгізуді көздейтін заң жобасын мақұлдады. Сенатта мақұлданған заң бойынша 21-22-23 наурыз күндері Наурыз мейрамы мерекеленетін болды. 2010 жылдан бері Біріккен Ұлттар Ұйымының Бас ассамблеясының «Халықаралық Наурыз күні» қарарына сәйкес 21 наурыз – Халықаралық Наурыз күні болып қабылданды. Бұдан Наурыз мейрамының ұлтты рухани жетілдірудегі орны мен елдің ынтымақ бірлігін нығайтудағы ерекшелігі айқындалды. Ортағасырлық христиан әлеміндегі «халықтық күлкі күнін» тойлау мерекесінің маңызын жан-жақты зерделеген М.М. Бахтин: «Мұнда мерекелілік – еркіндіктің, теңдіктің және молшылықтың, жалпылықтың утопиялық патшалығына уақытша кірген халықтың екінші өмірінің формасына айналады» – деп жазды [8].

Қазіргі қазақстандық қоғамда «Наурыз күндері» демеушілер, бизнес өкілдері, қоғамдық ұйымдар мен бірлестіктер балалар мен қарттар үйіне, әлеуметтік жағдайлары төмен отбасыларға қайырымдылық жасауды қаперде ұстаса нұр үстіне нұр болар еді деген ойдамыз. Жастарымыздың белсенді бөлігі осындай игі бастаманың жаршысы болып, өздерінің іс-шараларымен мереке күндерін одан әрі шырайландыра түсері анық.

Наурыз мейрамы қарсаңында «Жылдың үздік ұстазы», «Жоғарғы оқу орнының үздік оқытушысы», «Жылдың үздік ғалымы» байқауларының жеңімпаздарына сондай-ақ әдебиет мен өнер саласының қызметкерлеріне жыл сайын қыс айларында берілетін мемлекеттік стипендияларды Наурыз күндері табыстаса қуанышты сәттер көбейіп, мерекенің салтанатты өтуіне ықпал етер еді. Сонымен қатар «Наурыз мерекесінің» маңызы мен мазмұнын сезіндіруде қызметкерлер мен жұмысшыларға ынталандыру сыйақысын тағайындау қажет деген ойдамыз.

Бұл шаралар көпшілікпен бірге, құлшынып атқарылғандықтан алынар өнімнің мол да берекелі болары айқын. Наурыз мерекесі қарсаңында қала халқы саябақтар мен өзен жағалауларын қоқыстардан арылтып, тазалықты сақтауға атсалысқаны жөн. Ауылдарды көркейту үшін көшеттер отырғызылып, гүл бақтарына гүлдер егіледі. «Үздік аула», «Үздік мектеп ауласы» конкурсын ұйымдастырып сыйлық беру арқылы мерекенің маңыздылығын көрсетуге болады.

Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаев Наурыз мерекесін жаңаша атап өту жөнінде: «Бабаларымыз Әз Наурыз келгенде бұлақтың көзін ашып, ағаш отырғызған. Осы тамаша дәстүрді жаңа қарқынмен жалғастырайық. Табиғатты тазалап, қоршаған ортаны көгалдандыруды қолға алайық. Мұндай шараларды барлық аймақта ұйымдастыруымыз қажет. Бұл – ата салтымыз әрі ұрпаққа экологиялық тәрбие берудің ең тиімді жолы», – деп «Таза Қазақстан» акциясын бастама етіп аймақтардың экологиялық тазалығына назар аударды. Мерекенің әр сәті елге пайдасы тиетін, ұрпаққа өнеге болатын игілікті іске ұласуға тиіс.

Бұл мерекеде сан түрге еніп бүршік жарған табиғатпен бірге адамдар да сән-салтанатты киінеді. Түркі халықтарының жиған-терген, жадында сақталған дәстүрлі құндылықтары көрініс табатын рухани мерекені ұлттық нақыштағы киімдерді этно дизайнерлеріміз жетілдіріп заманауи үлгілерін жасап, ұсынуда.

Әжелер мен апаларымыз кимешектерін киіп, қыздарымыз қос етек көйлектерін киіп, жігіттер мен аталар оюлы шапан жамылып шыққанда қала безеніп мерекелік көріністің өзі адамды шаттандыратыны сөзсіз. Бұған қоса тағы бір айта кететін мәселе Наурыз мерекесін бейнелейтін ұлттық нақышта жасалған қолданбалы өнер туындыларын жасауды қолға алу қажет. Балаларға наурызға сыйға тарту үшін ұлттық кейіпкерлерді бейнелеген ойыншықтар жасау қажеттілігі туындауда.

Қазақстанның ірі қалаларында киіз үйлер тігіліп мерекелік дастархан жайылып, ұлттық тағамдардан дәм ұсынса ұлыстың ұлы күнінің молшылығы мен берекесі артар еді. Біздің бабаларымыз наурыз көжесін босағасын аттаған адамның бәріне ұсынған. Пейіл тарылмасын. Өз Наурыз хош келдің! Наурыз мерекесі Жер ана мен Ғарыш әлемі, Адамзат пен Табиғат қауышатын, әділеттілік орнайтын этикалық пен эстетикалықтың бірлігінде адамды шаттыққа бөлейтін халқымыздың тамаша дәстүрі. Наурыз мерекесінің үлгі болатын, өнеге алатын тұстары туралы айтар болсақ, адамның рухани тазаруы алдыңғы орынға шығары сөзсіз. Көңіл тонын жібітіп, суынған жүректерді жылыту оңай емес. Ол «мен» деген эгоистік сананы, өз-өзін жеңу арқылы іштей тазару арқылы болады. Адам пейілін кеңге салып, көктемдей күлімдеп жадырауы тиіс. Сонда ғана әсемдікке қол жеткізіп, рухани салтанат құратын этикалық пен эстетикалықтың бірлігіне қол жеткізуге болады.

### Әдебиеттер

1 Зиманов С.З. Қазақтың билер соты – бірегей бірегей сот жүйесі. – Алматы: Атамұра, 2008. – 216 б.

2 Уәлиханов Ш. «Тәңірі» – Алматы, RS; Халықаралық Абай клубы, 2016. – 356 б. – қазақша.

3 Бөкейханов Ә. Таңдамалы. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1995. – 405 б.

4 Шакарим. Мое время. – Астана: Аударма, 2010. – 408 с.

5 <https://www.akorda.kz/kz/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevtyn-ulityk-kuryltaydyn-adilette-kazakistan-adal-azamat-atty-ekinshiotyrysynda-soylegen-sozi-1752959> (қаралған күні 05. 07. 2025).

6 Нұрланова Қ.Ш. Қазақтың дәстүрлі мәдениетінің эстетикалық ерекшеліктері // Қазақ даласының ойшылдары (XVI – XVIII ғғ.) 3-кітап. – Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік-баспа орталығы, 2001. – 199 б.

7 Курманғалиева Г.К., Коянбаева Г.Р. Культурно-ценностная парадигма Қазақстана в контексте устойчивого развития общества (на материалах социологического исследования) // Қазақстанның тұрақты даму стратегиясы контексінде қоғамның мәдениеті мен құндылықтарын зерттеу: ұжымдық монография. – Алматы: ИФПР КН МНВО РК, 2022. – 397 с.

8 Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная смеховая культура средневековья и Ренессанса. – М., 1990. – 540 с.

## **2.5 Этическое осмысление справедливости в философии казахского Просвещения**

Философия казахского Просвещения, раздвигая границы своего времени, является значимой и ценной для современного казахстанского общества в условиях глобальных трансформаций. Наше время, круто перевернувшее сознание по части переосмысления духовного наследия казахов, их прошлого и настоящего, разрушившее стереотипы и догмы, в плену которых мы находились многие годы, делает актуальным исследование просветительской философии казахского народа.

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.

В настоящее время в условиях поиска и укрепления национальной идентичности, самоидентичности и духовной трансформации, обращение к творческому наследию степных мудрецов, со-

временное переосмысление их идей имеет непреходящее значение для нынешнего состояния казахстанского общества, что вытекает из становления независимого государства и желания самостоятельного духовного бытия и развития.

Казахские мыслители 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 новую личность – активную и просвещённую. Казахское просветительство боролось со старыми и отжившими свой век взглядами на мир и человека, которые в новых экономических и политических условиях препятствовали развитию личности и общества.

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.

Все казахские просветители искренне желали видеть казахов нравственным, просвещённым, трудолюбивым народом и постоянно задавали вопрос: «Что делать?» Как вытащить людей из беспросветной и нищей жизни? Как убедить их не лениться, не предаваться праздности и ничегонеделанию? Как научить их трудиться? Как стать конкурентоспособными? Эти вопросы мыслителей, обращенные ими к своим современникам, исключительно актуальны и востребованы сегодня, они звучат так остро и обжигающе, словно сказаны в наши дни и призваны пробудить казахстанцев, заставить задуматься над своей жизнью.

Представители философии казахского Просвещения, все свои силы отдававшие высокой цели гуманизма, сумели выразить дух казахского народа. Они – это глашатаи нового мировоззрения, нового понимания человека и его места в мире. Философия казахских просветителей – это самая высокая вершина казахской философской мысли.

Философия казахского Просвещения стала важнейшим этапом формирования национального самосознания, интеллектуальной культуры и философского мышления казахского народа. В центре этого духовного движения находилось стремление к осмыслению ключевых категорий общественного бытия, среди которых категория справедливости – важнейшая.

Анализ феномена справедливости занимает центральное место в философии казахского Просвещения. Казахские просветители не только развивали идеи справедливости в политике и обществе, но и предлагали моральные ориентиры для народа, они начали рассматривать справедливость через призму социальной реформы, морали и образования. Справедливость понималось ими не только как юридическая категория, но и как морально-нравственный принцип, определяющий гармонию в обществе. Справедливость считалась основой честности, добродетели и уважения в семье, межплеменных отношениях и отношениях с властью. Этическое осмысление справедливости у казахских мыслителей этого периода сочетает в себе как традиционные национальные представления, уходящие корнями в тюркскую, исламскую и степную мораль, так и влияние западноевропейской и русской философской мысли.

Наиболее видными представителями философии казахского Просвещения являются Чокан Валиханов, Ибрай Алтынсарин и Абай Кунанбаев. В одном ряду с ними стоят Шакарим Кудайбердиев и Машхур Жусуп Копеев.

Значение творческого наследия Ч. Валиханова велико. Его научное дарование проявилось в этнологии, истории, географии, литературе, языкознании, юриспруденции, военной науке, философии

фии. Во всех областях научного знания, с которыми он сталкивался, Ч. Валиханов оставил заметный след.

Колонизация Казахстана, т.е. утрата не только государственной независимости, но утрата национальной свободы – характеризующие особенности эпохи Ч. Валиханова, ставшей переломной в истории казахов. Величие национального духа, величие Ч. Валиханова как выразителя этого духа в том, что он осознал это состояние несмотря на утрату кочевниками фундаментальной основы – свободы. Совершенно верной представляется мысль А.Х. Касымжанова о том, что «великая заслуга Ч. Валиханова перед мировой наукой и перед своим народом состоит в том, что он с ясностью и логической непреложностью восстановил исторические права казахов как особой этнической единицы, ввел их в семью народов мира с точки зрения науки» [1, с. 211].

Ч. Валиханов – первый ученый Нового Времени из Центральной Азии и Казахстана, открывший путь к постижению самой сердцевины региона – к его человеку. Проблема человека занимает важное место в мировоззрении мыслителя. Подходы к этой теме им были намечены весьма разнообразно: география края, язык, обычаи, этнография, фольклор, этнос, история родов, племен и народов, социальная структура общества. В творчестве казахского просветителя обнаруживается гуманистическая концепция, рационалистическая оценка смысла человеческого бытия и утверждение права человека на полноценную и счастливую жизнь на земле.

Чокан Валиханов уделял особое внимание вопросам социальной справедливости. Он рассматривал её не только как моральный принцип, но и как основу эффективного управления. По его мнению, коррупция и произвол чиновников приводили к деградации общества, и только честное правление могло стать залогом успеха. Чокан Валиханов критиковал колониальную систему управления Российской империи, где местная власть часто назначалась без учёта интересов народа. Он подчёркивал, что истинная справедливость возможна лишь тогда, когда народ участвует в принятии ре-

шений и власть учитывает традиционные ценности. Чокан Валиханов связывал справедливость с эффективным государственным управлением, основанным на уважении к народу и его обычаям.

Он писал в своей работе «Записка о судебной реформе»: «Судьба миллионов людей, подающих несомненные надежды на гражданское развитие, ...кажется, заслуживает большего внимания и большей попечительности в таких решительных вопросах, которые формулируются в шекспировское – быть или не быть» [2, с. 81]. Валиханов настаивал, что при преобразованиях нельзя слепо навязывать степнякам чуждые порядки – важно учесть народные представления о справедливости. Он прямо заявлял: «Интересы целой нации по строгой справедливости должны предпочитаться выгодам отдельного сословия» [2, с. 103].

Пульс и ритм валихановской мысли определяется одним коренным вопросом, который волновал мыслителя всю его жизнь – это истоки жизни народа, судьба народа, проблема защиты его прав. Важнейшим вопросом, глубоко волновавшим Ч. Валиханова, о просвещении казахов, о путях и способах приобщения их к общечеловеческим ценностям и прогрессу, о справедливости стал главным вопросом и для выдающегося казахского мыслителя-просветителя Ибрая Алтынсарина. Идеи борьбы со злом, несправедливостью и нравственной испорченностью – очень характерны для философско-этических воззрений обоих мыслителей.

Ибрай Алтынсарин утверждал, что только то, что приносит пользу народу, можно считать настоящей справедливостью, озарение светом науки – вот истинная справедливость для народа, считал казахский просветитель. Мыслитель доказывал, что без знаний невозможно построить справедливое общество, так как неграмотность ведет к неравенству, коррупции и деспотизму. Он также выступал за обучение на родном языке, считая, что принудительная русификация – это нарушение прав казахского народа.

Хотя Ибрай Алтынсарин, прежде всего, известен как педагог, в его произведениях явно прослеживается этический идеал спра-

ведливости. Он мечтал видеть свой народ образованным, трудолюбивым и справедливым во всех отношениях. Вдохновляясь как народной этикой, так и идеями европейских и русских педагогов и мыслителей (Я.А. Коменский, К.Д. Ушинский, В.В. Григорьев), Ибрай Алтынсарин выработал взгляд, согласно которому справедливость должна начинаться с личного примера и распространяться на все слои общества.

Ибрай Алтынсарин видел нравственный долг казахской интеллигенции в заботе о нуждах народа. Он писал: «На нашу долю теперь выпало самое тяжелое ответственное бремя, когда все надо еще создавать, вводить... нововведения в темную среду и освещать ее, насколько хватит у нас сил и умения» [3, с. 63]. Забота об общественном благе, о справедливости, об умножении богатства и укреплении могущества своей Родины, а также содействие её экономическому и культурному развитию – вот те основные задачи гражданина и патриота, выполнение которых, по убеждению И. Алтынсарина, составляют смысл его жизни.

Для Ибрая Алтынсарина справедливость не была абстрактным понятием, она проявлялась через конкретные нравственные качества личности. Он высоко ценил гуманность и милосердие, считая их неотъемлемыми чертами просвещённого человека. К числу высших добродетелей мыслитель относил также патриотизм, который, полагал он, выражается не в воинственности, а в заботе об образовании и благополучии соотечественников. Справедливость же Ибрай Алтынсарин понимал как честность в отношениях между людьми, беспристрастность в оценке других и в распределении благ.

Для казахского мыслителя-просветителя развитие общества и умственный прогресс неотделимы от нравственности и от этического феномена справедливости. Соблюдение традиций, протест против несправедливого захвата обжитых казахами земель, необходимость соблюдения «нравственного здоровья» народа – существенная часть помыслов И. Алтынсарина о будущем казахского народа.

Необходимо отметить, что 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. Анализ философских воззрений казахских просветителей, рассмотрение их этических идей о справедливости ещё раз показал мудрость казахского народа, много пережившего и страдавшего, но вышедшего из всех испытаний с высоко поднятой головой.

Есть писатели, философы, поэты, без которых нельзя жить, которые формируют душу человека, душу самого народа. К их числу относится Абай. Нравственный уровень его творчества предельно высок. Казахский поэт-философ прочно и органично связан с духовной жизнью своего народа, со своим временем, а, как известно, тот, кто верен своему времени, легче других добывается бессмертия. Но обостренный интерес к великому гуманисту объясняется, на наш взгляд, тем, что Абай обладал даром говорить поэтично и философски о том, что не может не волновать человека, что не может не трогать каждое новое поколение. Поэтому, наверное, вчитываясь сегодня в абаевские строки, можно глубже понять и современность. Как никогда ценен сегодня сам строй его суждений, нацеленный на вечное, на поиск смысла жизни, на возвышение достоинства человека.

Если понимать философию в её 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 Абая с полным правом можно назвать философом и мыслителем, поднявшим культуру и мышление своего народа на новую ступень. Он смог воплотить в своих творениях думы и чаяния казахов о справедливости, их понятия о бытии, морали и этике.

Абай Кунанбаев, чье этическое учение составляет квинтэссенцию казахской философской мысли, основы социальной справед-

ливости связывал с этическими принципами. Он внёс в казахскую философию этическое осмысление справедливости, в его «Словах назидания» справедливость связана с разумностью, образованностью и совестью человека. Абай был убежден, что несправедливость в казахском обществе порождена невежеством, когда люди не знают своих прав, жадностью и корыстью правителей, отсутствием порядочности и честности. Он писал в «Словах назидания»: «Әділдік – ақыл, білім мен ар-ұят бар жерде ғана мүмкін» («Справедливость возможна лишь там, где есть разум, знания и совесть») [4, с. 129].

Справедливость у Абая – это и личное качество, и универсальный закон жизни, данный Всевышним. Справедливость пронизывает всё его творчество, мыслитель возвел её в абсолют: без справедливости нет ни веры, ни любви, ни настоящего человека. Справедливость – это истина, увиденная сердцем, полагал казахский философ.

Уникальность Абая Кунанбаева состоит в том, что он сумел соединить в своём творчестве нравственное учение, социально-политическую критику и духовно-религиозные искания. Для Абая вопросы законности и порядка неотделимы от проблем нравственности. Он, по сути, разделял гегелевскую идею о том, что право вырастает из духовно-нравственной почвы, а без морального основания закон теряет силу. Поэтому Абай настаивал: чтобы установить справедливость в обществе, необходимо, прежде всего, воспитать добродетели в людях.

Абай Кунанбаев глубоко развивал концепцию «толық адам» – учение о целостном, нравственном и совершенном человеке. Совершенный человек, по Абаю, это трудолюбивый, честный, образованный и справедливый человек. Можно сказать, что справедливость в его понимании – это интегральное понятие, связывающее этику, образование, закон и духовность.

Президент Республики Казахстан К.К. Токаев в своей статье «Абай и Казахстан в XXI веке» особое внимание ученых-абаяеве-

дов обращает на концепцию «толық адам» – учение о целостном и универсальном человеке [5]. Действительно, все творчество казахского философа насыщено глубокими размышлениями о «толық адам», а главной его целью было научить, что надо делать и чего делать не надо, чтобы стать Человеком, ознакомить людей с истинной сущностью добра и зла, справедливости и несправедливости.

Согласно Абаю, человек «толық адам» – должен быть добродетельным не потому, что он боится божьей кары, а потому, что он несет ответственность за свои поступки перед своей совестью, разумом, народом. Абай полагал, что истинно добродетельный человек тот, кто творит добро и справедливость, не ожидая взамен вознаграждения, кто стремится к добру и справедливости независимо от того, что его ожидает в результате совершенных им благих дел – наслаждение или страдание. Добродетельные поступки – это поступки, полезные обществу, людям, справедливые и сообразные с общим интересом.

Мыслитель утверждал, что истинная справедливость начинается с души человека. Он критиковал людей, которые искали выгоду, не заботясь о благе общества, Абай выступал против несправедливого судопроизводства и подкупа биев, подчеркивая, что судьи должны быть независимыми и честными. Казахский мыслитель полагал, что настоящая справедливость начинается внутри каждого человека.

Абай был убежден, что человек должен быть справедливым, но не упрямым, он не должен проявлять своенравности и упорствовать перед лицом справедливости. Важно, считал он, быть совершенно непреклонным перед всякой несправедливостью и низостью. Для Абая было характерно понимание справедливости, понятой как разум, равенство, знания и совесть.

Феномен справедливости в философии казахского Просвещения объединяет в себе политику, образование и мораль: если Чокан Валиханов подчеркивал важность честного государственного управления, Ибрай Алтынсарин видел справедливость в равном

доступе к знаниям, то Абай Кунанбаев делал акцент на этическом осмыслении справедливости. Сегодня их идеи остаются важным ориентиром для развития казахстанского общества в условиях глобальных трансформаций, доказывая, что справедливость – это не просто закон, а фундамент гармоничного и развитого государства.

Концепция справедливости казахских просветителей легла в основу таких ценностей, как социальное равенство, доступное образование и борьба с коррупцией. Философия казахского Просвещения является ориентиром в построении справедливого общества. Казахское Просвещение оказало огромное влияние на формирование современного понимания справедливости. Сегодня идеи просветителей отражены в правовой системе, образовательных реформах, социальной политике и демократизации страны. Это доказывает, что ценности казахского Просвещения остаются актуальными и востребованными и в XXI веке.

Философия казахского Просвещения предлагает уникальную модель справедливости, объединяющую европейское Просвещение, исламскую мораль и тюркское чувство чести. Эти идеи не утратили актуальность и сегодня, когда Казахстан вновь ищет баланс между модернизацией и традицией, индивидуальной свободой и общественной ответственностью.

Казахские просветители, несмотря на различия в биографиях и акцентах, едины в убеждении: справедливость – краеугольный камень нравственности и прогресса общества. Учения Чокана Валиханова, Ибрая Алтынсарина и Абая Кунанбаева о справедливости – это золотой фонд казахской философской мысли, в них отразился дух Просвещения на казахской земле: идея о том, что справедливость достижима через разум, образование и моральное воспитание. В понимании казахских просветителей справедливость – это торжество истины, человечности и закона, а добиваться её нужно просвещенным умом и благородным сердцем.

Понятие справедливости в казахской традиции охватывает, как было отмечено, юридическую, моральную и социальную сферы жиз-

ни. Это не просто свод законов и фундаментальная философия жизни, основанная на честности, равноправии и уважении. Исторически казахи воспринимали справедливость как божественное качество, даруемое только мудрейшим. Сегодня идеи әділет (справедливости) находят отражение в правовой системе Казахстана, а принципы честности и совести остаются ключевыми в общественном сознании.

Справедливость – это не только закон, но и мораль, образование и честность власти. И только их единство ведет к прогрессу общества. Казахские просветители были убеждены, что образование – главный инструмент социальной справедливости. Их идеи воплощены в Государственной программе бесплатного среднего образования, расширении системы «Болашақ» – Программы стипендий для талантливых студентов, в цифровом образовании: доступном знании через онлайн-платформы.

Инклюзивные школы, обеспечивающие равные права детям с особыми потребностями, стипендии для малообеспеченных студентов, программы казахского языка и культуры, способствующие сохранению и укреплению национальной идентичности казахского народа – это все реализация и воплощение принципов казахских просветителей, заложенных еще в XIX веке. Казахские просветители, в частности, Чокан Валиханов подчеркивал, что государство должно слышать свой народ. Сегодня этот принцип воплощен в концепции «Слышащее государство».

Воззрения мыслителей казахского Просвещения, основанные на принципах гуманизма, нравственности, ответственности и справедливости, сохраняют свою важность и в настоящее время. Просветители были убеждены, что принцип справедливости для своей реализации требует толерантности. Справедливость по отношению к своим и к чужим людям – именно в этом суждении они усматривали толерантность, выступающую основой социальной справедливости.

Говоря об этическом осмыслении феномена справедливости, нельзя не сказать о свободе. Потому что справедливость, будучи

следствием, продолжением и выражением свободы, является в то же время её источником, одним из важнейших её мотивов. Таким образом, полагают казахские мыслители, свобода и справедливость оказываются «закольцованными»: одно понятие переходит в другое. И существовать они могут только в непрерывности этих взаимных переходов. В обоих случаях – и тогда, когда свобода переходит в справедливость, и тогда, когда справедливость переходит в свободу, – связующим звеном выступает равенство. Справедливость, по мнению казахских просветителей, и есть создание равных возможностей в использовании образовательных, культурных и политических ресурсов всеми членами общества.

Справедливость и свобода выступают во многом слитной познавательной перспективой, также как в философии казахского Просвещения қанағат и ынсап. Ынсап на русский язык можно перевести как совесть (совестливость), справедливость, честность, стремление человека к соблюдению истины, взаимопомощи и добру. Казахские просветители полагали, что именно ынсап может уберечь людей от злобы и насилия, а тот, у кого есть ынсап, совесть, честь, доброта – никогда не совершит несправедливого и злого поступка. Ынсап тесно связан с такими этическими феноменами как справедливость, ответственность, взаимопонимание и милосердие.

Мыслители философии казахского Просвещения были убеждены, что справедливость есть понятие о должном общественном устройстве, соответствующее определенному пониманию сущности человека и его неотъемлемых прав. Справедливость как общественный принцип, полагали они, всегда социальна, а гармоничная социальность всегда справедлива.

Условием гармоничности человеческого социума является социальное равенство, включающее в себя и момент неравенства, который не ведет к уничтожению равенства, а наоборот, способствует его утверждению. Единство равенства и неравенства и составляет содержание социальной справедливости, утверждали казахские мыслители.

Шакарим Кудайбердиев - выдающийся философ, поэт и мыслитель казахского Просвещения, племянник и духовный наследник Абая. В отличие от своего учителя, он еще больше сосредоточился на проблемах морали, совести и религии, сделав их центром своей философской системы. Для Шакарима Кудайбердиева справедливость была не просто социальной нормой, а главным критерием человечности, частью его концепции «ар ғылымы» - «науки совести».

В трактате «Үш анық» («Три истины») мыслитель писал: «Адамның адамдығы – әділет, мейірім, ынсаптан туады» («Человечность человека рождается из справедливости, милосердия и меры») [6, с.45]. Таким образом, справедливость у Шакарима Кудайбердиева тесно связана с другими нравственными категориями – милосердием (мейірім) и совестливостью (ынсап). Она выступает как универсальный духовный закон, определяющий поведение человека и устойчивость общества.

Главным понятием в философии Шакарима Кудайбердиева является ар – совесть. Он утверждал, что именно совесть позволяет человеку отличать добро от зла и стремиться к справедливости. В «Үш анық» он писал: «Әділетті адам – нағыз адам» («Справедливый человек – настоящий человек») [6, с.38]. Для него справедливость – это не внешнее соблюдение правил, а выражение внутренней честности и духовной зрелости.

В своих стихах Шакарим Кудайбердиев также неоднократно возвращался к теме справедливости. В поэме «Адамдық борышың» он наставляет:

Адамдық борышың -  
Халқыңа еңбек қыл.  
Ақ жолдан айнымай,  
Ар сақта, оны біл.  
Туған ел, ұлтыңа  
Қыл адал қызмет.  
Әділет жолынан  
Айнымай ізгі өт.

(«Твой человеческий долг – Служить народу. Не сворачивай с праведного пути, храни совесть, помни об этом. Будь честным в служении своему народу и нации. Иди по дороге справедливости, не сворачивая с правильного пути») [7, с.114].

Особое внимание Шакарим Кудайбердиев уделял религиозному измерению справедливости. Он подчеркивал, что истинная вера невозможна без совести и справедливости: «Діннің түбі – әділет, шындық, мейірім» («Суть религии – справедливость, истина, милосердие») [6, с.25]. Тем самым он выводил справедливость за рамки только социального принципа – превращал ее в универсальный духовный закон, связывающий человека, общество и Бога. Таким образом, Шакарим Кудайбердиев видел в справедливости не только основу общественной гармонии, но и условие истинной человечности. Его философия «ар ғылымы» утверждала, что справедливость, совесть и милосердие являются теми ценностями, без которых невозможны ни личное развитие, ни национальное возрождение.

В одном ряду с Абаем и Шакаримом стоит выдающийся казахский религиозный философ, мыслитель, поэт и крупнейший фольклорист – Машхур Жусуп Копеев. Его философское наследие объединяет элементы народной мудрости, исламской этики и просветительских идей. Центральным для него было стремление показать, что духовное возрождение народа возможно лишь через нравственные ценности, среди которых особое место занимает справедливость.

Этические принципы, представленные в творчестве Машхур Жусуп Копеева, и сегодня не утратили своей значимости как духовные ориентиры. Предложенные мыслителем ценности – справедливость, честность, правдивость, терпение и удовлетворённость – выступают возвышенными качествами личности, которые направляют молодежь к воспитанию и личностному совершенствованию.

Для Машхур Жусуп Копеева справедливость – это основа всей нравственной системы. Он показывает, что быть справедливым означает выполнять условие согласия и доверия между человеком

и обществом. В его творчестве несправедливость представлена как знак духовного упадка, тогда как верность справедливости раскрывается как проявление зрелости и совершенства. Он писал: «Несправедливый – далек от Аллаха, очистившись от зла, он устремится к Истине» [8, с.139].

В произведениях Машхур Жусуп Копеева глубоко раскрыты проблемы несправедливости и социального неравенства в казахском обществе. Он открыто критиковал разрыв между богатыми и бедными. Осуждая социальное неравенство и несправедливость, Машхур Жусуп Копеев выражал боль и нужды народа, и эта тема в его творчестве раскрывается через целый ряд примеров.

Мыслитель связывал категорию справедливости с моральной ответственностью каждого человека перед Аллахом и людьми. В одном из его назиданий говорится: «Әділетсіз елдің ғұмыры қысқа, әділді елдің ғұмыры ұзақ» («Жизнь несправедливого народа коротка, жизнь справедливого народа долга») [8, с.145]. Таким образом, справедливость понималась им не только как частное качество личности, но и как судьбоносный фактор для целого этноса.

В своих стихах Машхур Жусуп Копеев часто обращался к теме честности и справедливости. Он писал:

Әділет пен ар кетсе,  
Қиянатпен жан кетер [8, с.198].

(«Когда исчезают справедливость и совесть, вместе с ними уходит и душа»).

Для Машхур Жусупа Копеева справедливость – это духовный фундамент общества, условие его единства и продолжительности. В его наследии справедливость тесно связана с честностью, совестью и правдой, образуя ценностную основу национального возрождения. Если у Абая Кунанбаева и Шакарима Кудайбердиева категория справедливость в большей степени обращена к внутреннему миру личности, то у Машхур Жусуп Копеева она получает выраженное социальное измерение - как принцип исторической судьбы народа.

Произведения Машхур Жусуп Копеева, наряду с критикой социальной несправедливости и неравенства, призывают народ к справедливости, человечности и почитанию духовных ценностей. Его творчество затрагивает и актуальные проблемы современности, оставаясь духовным наследием народа и выступая как призыв к устранению несправедливости и социального неравенства.

Через критику социальной несправедливости, неравенства и произвола поэт и мыслитель стремился донести до народа мысль о том, что устойчивое будущее возможно лишь при торжестве справедливости. В его произведениях идея справедливости выступает не отвлеченным понятием, а живым нравственным требованием, отражающим реальные потребности общества. Таким образом, Машхур Жусуп Копеев показывает, что справедливость – это не только внутреннее качество личности, но и общественная сила, способная объединять нацию.

В заключении важно отметить, что казахские просветители впитали гуманистические идеи мировой философии, но придали им самобытное звучание, связав справедливость с совестью, честностью, милосердием и духовной зрелостью личности. В условиях социальных потрясений и колониального давления мыслители философии казахского Просвещения утверждали, что только справедливость может стать основой воспитания нового человека и возрождения нации.

Таким образом, справедливость в философии казахских просветителей предстает ключевой категорией, объединяющей мораль и право, личное и общественное, духовное и социальное. Феномен справедливости стал не только нравственным ориентиром, но и ценностным стержнем национального самоопределения, превратившись в духовный фундамент казахского Просвещения.

Наследие казахских философов-просветителей служит основой развития Справедливого Казахстана. Примечательно, что принцип справедливости, выдвинутый представителями казахско-

го Просвещения, не только не остался в породившем их времени, а может плодотворно взаимодействовать с теми подходами, которые существуют сегодня в мировой философской мысли. Переключка идей казахского просветительства с современными концепциями справедливости доказывает, что традиционные ценности казахских философов не устарели, а могут гармонично сочетаться с научным знанием и глобальными гуманистическими принципами.

Казахские просветители заряжают нас своей энергией, а обращение к их философии особенно необходимо сегодня потому, что именно её нравственная составляющая и идеи о справедливости всё чаще осознаются стержнем национальной мировоззренческой компоненты сознания и важнейшим фактором сохранения отечественной культуры. Философия казахского Просвещения, ядром которой выступает этика и этический феномен справедливости – это не только теория нравственности, но и программа нравственных действий, жизненно необходимых в казахстанском обществе в условиях глобальных трансформаций.

### **Литература**

- 1 Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. – Алматы: Қазақ университеті, 2001. – 301 с.
- 2 Валиханов Ч.Ч. Сбор. соч. в пяти томах. Т.4. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. – 463 с.
- 3 Алтынсарин И. Собр. соч. Т.3. – Алма-Ата, 1975. – 304 с.
- 4 Абай. Слова назидания. – Алматы: Өнер, 2006. – 136 с.
- 5 Токаев К.К. Абай және ХХІ ғасырдағы Қазақстан // Egemen Qazaqstan, 9 қаңтар 2020 ж.
- 6 Құдайбердіұлы Ш. Үш анық. – Алматы: Жазушы, 1991. – 80 б.
- 7 Құдайбердіұлы Ш. Шығармалар жинағы. – Алматы: Ғылым, 2006. – 360 б.
- 8 Көпеев М. Ж. Таңдамалы шығармалары. Т. 1. – Алматы : Ғылым, 1990. – 234 б.

## **ГЛАВА 3. КОНЦЕПТЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ И ПРАКТИКА СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА**

### **3.1 Теоретико-методологический анализ современных концептов справедливости**

Научное рассмотрение проблемы идеала социальной справедливости требует осмысления основных концептуальных схем теории справедливости и рассмотрение методологических ориентиров данной проблематике. На наш взгляд, в современном мире для казахстанского общества из всех современных направлений наиболее приемлемой концепцией справедливости является теория коммунитаристского типа. В данной теории непротиворечиво сочетаются современная технократическая свобода (по типу теории умеренного либерализма) и традиционные ценности общества, в частности, особенности национального архетипа этноса, исторический культурный код и духовное наследие народа.

Как известно, сторонники коммунитаристской этики, в частности, М.Дж. Сэндел, критикуют Роулза за неадекватность его представления о человеческой природе и обществе, на которые опираются его принципы справедливости. Они утверждают, что самый популярный теоретик теории справедливости Роулз трактует человеческую личность в чрезмерно индивидуалистическом понимании отношений индивида и общества [1].

В действительности Роулз как яркий представитель аналитической философии возразил, что его концепция не претендует на универсальность и всеохватность. Будучи лишь политической концепцией, и имея тем самым ограниченную область применения, она апеллирует к основным политическим, социальным и экономическим институтам, которые несут ответственность в распреде-

лении материальных благ [2]. И когда Джон Роулз, автор получившего широкую известность современного исследования «Теория справедливости» (1971), определяет справедливость как основную добродетель общественных институтов, он лишь повторяет Аристотеля, утверждавшего, что она «есть добродетель, необходимая общественной жизни» [3, с. 5], доказывая, что современное философское понимание справедливости уходит корнями в историческое прошлое.

Джон Роулз подчеркивает значимость принципов справедливости и равенства, предполагая, что справедливое общество – это такое, в котором наиболее обездоленные люди обеспечены настолько хорошо, насколько это возможно [2]. По мнению видного европейского ученого Фридриха Хайека, определение «социальный» представляется приложимым ко всему, что связано с уменьшением или устранением различий в доходах. Полемизируя с Роулзом, Хайек обосновывает несовместимость прогресса и справедливости. По мнению Хайека «эволюция не может быть справедливой» [4, с.18]. Его позиция базируется на том, что любые изменения и трансформации приводят к выигрышу одних и проигрышу других, а настоятельное требование справедливости равнозначно прекращению развития. С его точки зрения как социальный и политический режим тоталитаризм является закономерным результатом определенного способа мышления. Во многом сторонники данного способа мышления выступают за сознательную организацию человеческих взаимоотношений центральной властью, опирающейся на коллективное распоряжение имеющимися ресурсами. С такой позицией можно спорить, но тем не менее ее стоит подвергнуть анализу. Тоталитаризм – это общество всеобщей несвободы, это общество, где жестко контролируется жизнь каждого человека, это общество, где отсутствует личная жизнь индивида и социальная справедливость. Манипулированные люди в тоталитарном обществе живут ради мифической общей цели. Для такого типа государства свойственны

огосударствление всех легальных организаций, дискреционные (законом не ограниченные) полномочия властей, запрещение демократических организаций, фактическая ликвидация конституционных прав и свобод, милитаризация общественной жизни, репрессии в отношении оппозиции и инакомыслящих вообще [5].

Канадский ученый в сфере права Дэвид Джонстон верно рассуждает, что идея социальной справедливости заключается в том, что мы можем разработать «набор принципов, на основе которых мы можем выработать идеально справедливое распределение прав и привилегий, бремени и боли, которые могут быть использованы для оценки институтов общества в целом и для аргументации в пользу трансформации этих институтов, если они будут признаны недостаточными» [6]. Вышеуказанные утверждения помогают определить новые критерии оценки эволюции социальной справедливости в современном мире в условиях трансформации общества.

Ф. Хайек считает, что разум является продуктом спонтанного развития человечества. Разум ограничен своей эпохой. Требование социалистов организовать жизнь общества, строго опираясь на разум – это высокомерие разума. Здесь разум рассматривается как надисторическое явление. Наша цивилизация является результатом развития многих факторов, моральных принципов, обычаев и традиции и т.д. Возведение разума в абсолют чревато гибелью цивилизации, поскольку разум, превратившись в один единственный фактор цивилизации, вытеснит все остальные факторы, благодаря которым эта цивилизация появилась. Здесь можно добавить такие же рассуждения по поводу искусственного интеллекта.

Хайек, будучи противником абсолютизации разума, признает за разумом реализацию осторожных и постепенных действий, обращенных на изучение, критику и обоснование отказа от традиционных институтов и нравственных принципов. Эта идея созвучна идее «исправления имен» Конфуция. Удивительно, что Хайек

транслирует идею, высказанную 2500 лет тому назад, даже не подозревая этого. Идея «исправления имен» Конфуция становится более понятной в его трактовке [4].

Мы согласны с такой методологической постановкой вопроса. Действительно, разум не является единственным фактором становления цивилизации. Разум один из факторов и, скорее всего, не самый главный. Чистый разум не имеет в себе ряд фундаментальных характеристик, благодаря которым человек и является самим собой. Разум (и естественный и искусственный) не знает, что такое милосердие, любовь, доброта и уважение. Если государство, взяв в свои руки полноту власти, начнет изменять нашу жизнь в соответствии с разумом, то итоги будут плачевными, поскольку разум не остановится ни перед чем, дабы достичь своей цели. Будут уничтожены фундаментальные нравственные опоры человека, человек поработен собственным разумом.

Если государство одну часть населения противопоставляет другой части, то это верный признак перехода государства к авторитарному правлению. Оно постепенно может перейти к тоталитарному режиму. В демократическом государстве каждая нация и каждый человек свободен. Нельзя жить хорошо, когда кому-то рядом плохо. Мы должны бороться за свободу другого человека как за свою свободу. Поскольку свобода другого человека есть залог моей персональной свободы. Наверное, в этом заключается суть социальной справедливости в современном социуме.

### *Справедливость в контексте идей коммунитаризма*

Исследования проблемы социальной справедливости и его феноменов подводит казахстанских ученых к пониманию, что наиболее коррелирующей с представлениями справедливости в нашем обществе являются коммунитаристские этические концепции. Что ставит задачу конституирования и определения возможностей

их теоретической адаптации к задачам модернизации современного казахстанского общества.

Коммунитаризм как теоретическое направление представляет собой совокупность социально-политических философских идей, направленных на решение ряда этических вопросов и утверждающих приоритет социальной консолидации, при условии наличия которой возможно существование процветающего общества, в котором отдельная личность является гармонично вписанной в общность, неотчуждаемо участвуя в формировании ее аксиологической, производственно-экономической, экологической, политической, правовой и пр. жизнеобеспечивающих сфер [7].

Коммунитаристская концепция отвергает свойственное либерализму и либертарианству предположение возможности независимости индивида от общественных объединений, настаивая на принципиальной значимости общественных отношений для формирования личностной и социальной идентичности. В свою очередь общественные объединения могут быть дифференцированы следующим образом:

1. Сообщество, для членов которого характерно не только лишь совпадение их индивидуальных интересов, но также единство целевых и ценностных ориентаций.

2. Сообщество, в котором межличностные взаимоотношения представляют собой ценность не только по причине их инструментального характера, но также и будучи ценностью сами по себе для членов подобной социальной группы.

3. Сообщество, принадлежность к которому, будь то гражданство или землячество, в восприятии индивида выступает в качестве неотъемлемой части его идентичности [8].

Амитай Этциони выделил две характерные черты, присущие феномену сообщества:

1. Наличие сети аффективных пересекающихся и инспирирующих друг друга отношений между индивидами, составляющими группу.

2. Следование общим нормам и приверженность общим ценностям и смыслам, экзистенция в одном историческом пространстве и разделение одной культурной идентичности [9].

Взгляд Этциони на природу человеческого социального объединения коммунитаристичен: группа индивидов представляет собой не совокупность атомарных единиц, связанных дискретной коммуникацией и минимумом утилитарных взаимодействий, но достаточно сложную систему, гармоничную благодаря ценностному и целевому единству, позволяющему поддерживать гомеостаз подобного сообщества.

Значительной отличительной особенностью коммунитаризма является его фокусирование на существующих, а не моделируемых обществах и утверждение необходимости их сохранения и развития. Данный подход, на наш взгляд, точно коррелируется с целями и задачами проекта Нового Казахстана, поскольку подчеркивает ценность и важность уникальности культуры и аксиологической системы каждого общества, не настаивая на их тотальной унификации. Мы полагаем, что основываясь на жизненных ориентирах, ценностной и этической системе, сформированных в процессе исторического развития народа, возможно наиболее эффективное построение справедливого общества, которое будет функционировать и совершенствоваться в органическом согласии со своими культурными паттернами.

В правовом отношении вопрос утверждения справедливости был выражен Президентом Республики Казахстан К.-Ж. Токаевым в Пятом положении Послания Главы государства народу Казахстана и четко обозначил цель модернизации системы судопроизводства и обеспечения безопасности жизни общества на всех его уровнях [10]. В свою очередь, правовая сфера является дискуссионным предметом в контексте социально-философских идей коммунитаризма. Так М. Выржиковский указывает на сложность реализации коммунитаристских принципов в демократическом обществе и

подчеркивает потребность в поиске рационального баланса между ценностными системами индивидуализма и коммунитаризма, при котором было бы возможным защищать индивидуальные права социальных единиц и сохранять механизмы общества в целом [11].

Помимо вышеизложенного, отмечается, что в рамках коммунитаристской дискуссии рассматривается не только значимость и необходимость справедливости, но ценностная составляющая способности к ведению обсуждений, прений и коллективного принятия решений у определенных общественных образований [12, с. 457]. Таким образом, мы можем предположить, что установление этических или правовых норм, согласно духу коммунитаризма, есть результат бытийственного опыта и влияния аксиологической системы какой-либо социальной формации.

В. Брюгер подразделяет коммунитаристское течение на следующие типы, дифференцируемые согласно их отличиям по ряду определенных критериев:

1. Консервативный коммунитаризм, утверждающий наличие в человеке острой потребности в глубоком укоренении в его конкретном общественном объединении, свободу полноценной экзистенции в своем социальном образовании, фундаментальность и главенство традиций, приоритет коллективных интересов над индивидуальными, абсолютное чувство солидарности, определяющее поведенческие модели индивида. При данном типе коммунитаризма содержание справедливости определяется обществом.

2. Либеральный коммунитаризм предполагает наличие у индивида потребности существовать во множестве сообществ, реализацию личной свободы в своем обществе, вариативность роли традиций, которые могут носить как конституирующий, так и инструментальный характер, взаимопроникновение особенностей конвенциональной, рефлексивной и критической этики, восприятие чувства солидарности как внутренне присущего индивидам качества. Данная, более умеренная относительно рассмотренной

выше, форма коммунитаризма настаивает на гармонизации общественной системы и справедливости, приведению коллективных целей и индивидуальных прав к удовлетворительному балансу, в качестве всеобщего блага выступают конституционные права свободы и равенства, допустимость нескольких экзистенциальных модусов помимо строго традиционного.

3. Эгалитарно-универсалистский коммунитаризм рассматривает человека как автономную разумную единицу, способную к реализации независимо от ее общественной формации. В подобных условиях система традиций носит преимущественно инструментальный характер и предполагает свободу выбора образа жизни и приоритета собственных интересов над общественными. Этическая природа не предполагает конвенциональную мораль, но рефлексивна и критична. Коллективные устремления и цели значительно уступают в своей важности индивидуальным правам отдельного члена общества. Несколько парадоксальной особенностью эгалитарно-универсалистской формы, фундаментализирующей индивидуальные особенности, является утверждение существования феномена универсальной справедливости, который заменяет собой или в высшей степени преобладает над таковыми в отдельных обществах.

Изучив формы коммунитаристского направления, мы выражаем убеждение, что наиболее социально-эффективной, адаптируемой и сбалансированной выступает либеральный тип – своеобразный срединный путь, пропорционально сочетающий в себе внимание к коллективным и индивидуальным потребностям, целям, правам, свободам и обязанностям, в то время как консервативная вариация отличается чрезмерной ригористичностью, ограничивающим возможность появления новых положительных, прогрессивных изменений излишним давлением традиционализма, игнорированием потребностей и интересов меньшинств и индивидов, а эгалитарно-универсалистская форма, в свою очередь,

радикально атомизирует общество, отрицая своими фундаментальными принципами необходимость солидарности и единства как условий существования социальной формации.

Общее благо, будучи целью коммунитаризма, может быть достигнуто и общими усилиями индивидов, разделяющих одно устремление, что является недостижимым в контексте радикального индивидуализма. Между тем, А. Макинтайр, находясь на коммунитаристских позициях, указывает на возможность постижения всеобщего, универсального блага через индивидуальность: «тот факт, что Я должно найти собственную идентичность в моральной идентичности и в своей принадлежности к таким коммунам как семья, соседи, город и племя, не означает, что Я должно принять моральные ограничения конкретных форм коммуны. Без этих моральных конкретностей не с чего было бы начать; и именно в движении от таких конкретностей и состоит поиск блага, универсального» [13].

Таким образом, личностная идентичность неразрывно связана с чувством принадлежности к каким-либо социальным объединениям, обладающим для индивида определенной ценностью, например, коммуникативной, и в значительной степени определяющим его личностное бытие. Осознание себя как части общества, приверженность его аксиологическим и этическим принципам, экзистенция в едином смысловом пространстве инспирируют устремление поиска и достижения общественного блага, которое в свою очередь предстает компонентом блага индивидуального.

Политико-философское течение коммунитаризма, фокусируясь на важности социальной формации в человеческом бытии, предлагает концепцию справедливости, утверждающую целью достижение общего блага посредством продуктивного взаимодействия отдельных представителей данного общества в солидаризированном социальном пространстве.

Наиболее эффективным представляется подход к достижению общественной справедливости и совершенствования социума с

позиций либерального коммунитаризма, настаивающего на гармоничном сочетании единых обязанностей и индивидуальных прав, а также допустимость сопряжения традиционных и модернизированных культурных форм в целостной парадигме.

Важной особенностью коммунитаристских концепций выступает учет исторической и культурной специфики каждого общественного объединения, принятие его уникальности, что позволяет различным социальным группам сохранить свою самобытность и избежать культурной унификации.

Все вышеперечисленные особенности понимания справедливости коммунитаристического толка позволяют представить этот этико-правовой контент справедливости базовым компонентом идеологии, способной сформировать необходимые ценностные матрицы, реализация которых приводит к выработке общественного консенсуса в вопросах социальной справедливости в казахстанском обществе, характеризуемом, с одной стороны, глубокой традиционностью, с укорененным общинным характером взаимодействия и, с другой стороны, осознанием необходимости модернизации традиционных форм для сраивания в современную реальность с ее сложными вызовами политического, экономического и технологического характера.

В контексте задач построения Нового Казахстана и общества справедливости данные концептуальные особенности - баланс коллективного и индивидуального, традиционного и инновационного, универсального и уникального, представляются преимуществами, в следствии чего данный философский подход может быть адаптирован.

### **Литература**

1 Michael J. Sandel Justice: What's the Right Thing to Do? // Farrar, Straus and Giroux – New York, 2009 – 308 p.

2 Роулз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. – 514 с.; Rawls, John. 1999. 'A Theory of Justice'. Rev. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999. 538 p.

- 3 Аристотель. Соч. в 4 томах. Т. 4 М., «Политика», 1983.- 1283с.
- 4 Хайек Ф.А.. Пагубная самонадеянность. М.: Новости, 1992.-318с.
- 5 Johnston, David. 2011. A Brief History of Justice. Malden, Massachusetts: Wiley-Blackwell.
6. Философский энциклопедический словарь/ Редкол.: С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др. – 2-е изд. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989. С.661.
7. Iain McLean, Alistair McMillan. The Concise Oxford Dictionary of Politics (3 ed.). Communitarianism. 2009. [Электронный ресурс] URL: <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780199207800.001.0001/acref-9780199207800-e-247> (дата обращения: 25.08.23)
8. Schaber, Peter & Anwander, Norbert, Communitarian values. INSTITUTIONAL ISSUES INVOLVING ETHICS AND JUSTICE – Vol.I. 2002.
9. “Communitarianism,” Encyclopedia of Community: From the Village to the Virtual World, Vol 1, A-D, Karen Christensen and David Levinson, eds. (Sage Publications, 2003) pp. 224-228.
10. Послание Главы государства К.К.Токаева народу Казахстана «Справедливое государство. Единая нация. Благополучное общество» от 1 сентября 2022 года. [Электронный ресурс] URL: <https://www.akorda.kz/ru/poslanie-glavy-gosudarstva-kasym-zhomarta-tokaeva-narodu-kazahstana-181130> (дата обращения: 10.08.23)
11. Miroslaw Wyrzykowski. Individualism and Communitarianism in a Contemporary Polish Legal System: Tensions and Accommodations. - BYU Law Review. 1993.
12. Winfried Brugger. Communitarianism as the social and legal theory behind the German Constitution. International Journal of Constitutional Law, Volume 2, Issue 3, July 2004, Pages 431–460, <https://doi.org/10.1093/icon/2.3.431>
13. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / пер. с англ. В.В. Целищева. – М. : Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. - С.384.

### **3.2 Концепция справедливости в условиях социальных конфликтов модернизирующегося Казахстана**

Исследование стратегических изменений во всех сферах общественной жизни, которые мы наблюдаем в Казахстане, так или иначе подводят нас к необходимости осмысления роли и иерархии ценностей в обществе. Ни одна трансформация общества невозможно без адаптации уже существующих ценностных координат к изменившимся условиям жизни и выстраивания новой системы координат в ценностном измерении. Ценности формируют духовный базис общества, детерминируют преемственность и устойчивость развития. Они играют роль важного объективного фактора в стремлении к развитию и прогрессу общества. Каждая эпоха приносила свои изменения в иерархию ценностных нарративов, выстраивая архитектуру массового сознания, определяя приоритеты и форматы взаимодействия. Ценности менялись местами по мере утраты былой значимости или ее приобретения, но в системе ценностей любого общества всегда были такие, значение которых невозможно переоценить, хотя понимание их сущности разнилось в зависимости от общих мировоззренческих координат. К таким относится ценность справедливости, осмыслению которой было целью философов всех эпох, начиная с древних ученых, понимавших ее как важнейший принцип проявления гармонии вселенной, направленной на баланс общественных и личностных отношений. В последующем философском дискурсе, к справедливости обращались в контексте выстраивания общества, обеспечивающего социальный баланс интересов на основе гражданских прав и свобод. И на первый план выходило исследования сущности социальной справедливости, как важнейшего принципа формирования справедливого общества.

Социальная справедливость выступает ключевым элементом, обеспечивающим устойчивое развитие общества, поиск пу-

тей решения социальных конфликтов и ее обеспечения в социуме становится обязательным условием формирования общества, направленного на прогресс. Любое современное общество, игнорирующее хотя бы декларацию этого принципа, становится изгоем на мировой арене, как не стремящееся к реализации прав и свобод личности. Проблема справедливости актуализируется в силу ее неразрывной связи с морально-этической ценностной парадигмой, обеспечивающей преемственность развития, баланс традиций и инноваций, удерживающего общество в состоянии равновесия. В силу этого, понятие справедливости стояло и стоит в центре мировоззренческого дискурса.

В известной истории человечества всегда наличествовал достаточно противоречивый дискурс по проблеме социальной справедливости. Ясно осознавалось ее необходимость для реализации программы социального согласия, без которой невозможно устойчивое развитие. Было сформировано множество концептуальных идей социального устройства, которые можно свести к двум основным проектам. Первый это утопический-коммунистический, представляющий умозрительный вариант наиболее совершенного состояния дел в социуме, предназначенного для реализации идеи общего Блага(а, значит, всеобщей справедливости). Проект социалистического государства ближе всех подошел к практической реализации, но закончился неудачей, прежде всего, из-за трудности изменения человеческой природы. Второй проект, рационально-меркантильно-капиталистический, переживает в данный момент сложнейшие проблемы духовного плана. Основанный на идее либерализации всех сфер жизнедеятельности, капиталистический проект оказался несостоятельным в плане решения проблемы общественного Блага. Требуется пересмотр, казалось бы, уже классических, практически неизменных коннотаций общественных взаимодействий на базе либеральной и неолиберальной идеологии. Провозглашенная на рубеже 80-90 гг. двадцатого века победа

либерализма таковой не оказалась. Более того, становится очевидным, что неолиберализм с его идеологией абсолютизации свободы и прав атомарной личности, ведет к тяжелейшим проблемам социального плана, главными из которых являются расчеловечивание человека, распад семьи и фрагментация общества по разным критериям. То есть главных факторов, обеспечивающих состоятельность социума, его воспроизводство, возможности прогрессивного развития. И это подводит человечество к новому культурологическому и антропологическому кризису, решение которого лежит в плоскости не экономической, политической или технологической, а именно идеологической. Необходимо форматирование нравственно-ценностных нарративов и правовых коннотаций для формирования новой духовной атмосферы, способной преодолеть конфликты социального характера и вывести человечество на новый уровень духовной эволюции.

Понятие справедливости формируется в рамках проблемы равенства и неравенства людей и реализуется через оформление в конкретном социуме социальных регуляторов в виде норм, ценностей и идеалов. Современный мир актуализировал проблему справедливости в силу резкого обострения социального неравенства в глобальном масштабе. В экономической и социальной парадигме, в силу происходящих глубинных структурных изменений, социальное неравенство становится фундаментальной проблемой, определяющей большинство социальных процессов как в мировом масштабе, в частности в сфере технологического и информационно-коммуникативного развития, разделяющего общества на технологически развитые и неразвитые, так и на уровне отдельного социума, детерминируя социальные катаклизмы, способные разрушить существующие механизмы его развития.

Поэтому социально-философский дискурс новейшего времени характеризуется пристальным вниманием к проблеме справедливости. В какой-то мере это связано с выходом в свет книги

американского философа Дж. Роулза «Теория справедливости». «Справедливость, – писал Роулз, – есть главная добродетель социальных установлений, как истина есть главная добродетель систем мышления» [1]. С самого начала справедливость понималось как явление, относящееся к социальному порядку, как критерий формирования и распределения ролей, задач, преимуществ или потерь, испытываемых членами общества при условии наличия «желания жить вместе» [1].

Понятие справедливости, как и любая ценность детерминируется общественным характером жизнедеятельности человека, вынужденного встраиваться в существующий в конкретном обществе порядок связей и отношений и адаптироваться к существующим принципам межличностного и межгруппового взаимодействия, обеспечивающих консенсус в системе распределения общественных благ. Социальная справедливость отражает место и роль отдельно взятой личности в социальной структуре общества и ее возможностей в сфере общественного производства. Справедливость выступает в качестве регулятора социального взаимодействия. Именно поэтому, базовое определение справедливости лежит в плоскости распределительной справедливости, обеспечивающей согласования разнородных претензий и нормализацию всех сфер общественной жизни. А это, в свою очередь, обеспечивает сотрудничество на всех уровнях иерархии и целостность конкретного общества.

Еще один тип реализации социальной справедливости – это коммуникативная или уравнивающая справедливость. Феномен коммуникативной справедливости предполагает существование общественного согласия, договоренности по поводу содержания концепта справедливости в данном социуме, выработанного в процессе общественного дискурса, в котором должно осуществляться равенство возможностей. То есть, в обществе должен состояться консенсус, в котором с конкретным нарративом справедливости

должны быть согласны все участники общественного процесса. В обществе заключается своеобразный общественный контракт, условия которого базируются на определенных ценностных императивах и являющихся неоспоримыми для всех участников. Именно в таком формате пытаются реализовывать справедливость в обществах, направленный на развитие социального государства, к коим относится и Казахстан. Это сложная задача особенно на фоне мирового тренда на усиление социального неравенства, в условиях которого обеспечить выполнение контракта в полной мере государство в силу экономических причин не в состоянии.

Особенностью коммуникативной справедливости является то, что она несет в себе сильный отпечаток субъективизма, поскольку в значительной мере зависит от субъект-субъектных отношений участников общественного процесса, что усиливает элемент субъективизма в формировании концепта справедливости. И это вызывает множество проблем связанных с правами отдельных личностей и малых общественных групп.

Определенный субъективизм в понимание справедливости в том числе социальной, связан с культурно-психологическими особенностями конкретного социума, вырабатывающего собственную ценностную систему, обусловленную социально-политическими условиями общества. Можно было бы сказать, что каждое общество формирует собственную модель социальной справедливости, основываясь на существующих архетипах общественного сознания, детерминированных укорененными представлениями о должном, особенно на понимание истины и моральных императивов. Тем не менее, существенное влияние на эту модель имеют идеи общечеловеческих ценностей, общественного блага, наработанных в процессе культурного межцивилизационного взаимодействия. Это дает возможность выйти за рамки субъективных оснований концепта справедливости, создавая базу для развития идеала справедливости, способного удовлетворить.

Таким образом можно констатировать, что онтологическими основаниями понятия справедливости являются естественные условия и законы (прежде всего моральные) общественного бытия, приводящие к формированию общественной модели социальной справедливости, основанной на необходимости достижения общественного консенсуса на принципах равенства и дифференциации. Для реализации данной модели необходимо преодолеть систему социального неравенства, обеспечивая принцип равенства в распределение материальных благ и в формирование коммуникативных связей. Данная модель должна стать ориентиром политических и социальных преобразований, способных привести к практической реализации теории социального государства, лежащего в основе модернизации казахстанского общества.

Современное казахстанское общество, как и все человечество в целом, находится в состоянии новейшего антропогенного кризиса, детерминированного переходом к новой технологической ступени развития. Стремительное включение в общественные процессы новых информационно-коммуникативных технологий, рост цифровизации, формирует новое политическое, экономическое и духовное пространство в рамках которых происходит слом традиционных культурных оснований общественной и индивидуальной жизни, вызывая необходимость пересмотра существующих положений в ценностных системах сообществ. Новые идеологические конструкты правого и левого толка (неолиберализм, неоконсерватизм, неонацизм, воукизм и т.д.), распространяющиеся, в том числе благодаря широким цифровым платформам, все чаще изменяют массовое сознание народов, не всегда способное к критическому восприятию происходящих событий. Трансформируются и теряют традиционное понимание многие ценности, казавшиеся незыблемыми, они становятся «волатильными» и перестают играть роль устойчивых элементов, упорядочивающих жизнедеятельность общества.

Как показывает исторический опыт, в любые кризисные ситуации в духовной сфере повышается интерес к философско-мировоззренческим основаниям и, прежде всего, к идеям социальной справедливости, как основной ценности, способной удержать общество от деградации и распада, даже если она осуществляется не в полной мере. Это требует от исследователей осмысления понятия социальной справедливости в новой картине мира, выявления возможности адаптации данного принципа к существующим реалиям, в условиях расширяющихся конфликтов политического, военного, экономического, ценностного характера. Необходимо признать, что за предыдущие годы построения независимости в Казахстане принцип социальной справедливости нарушен во многих сферах. Поэтому для нашего государства утверждение принципа социальной справедливости в настоящее время становится приоритетным среди главных задач современного Казахстана. Для решения стратегической задачи построения успешного, устойчивого общества необходимо его целостное переформатирование, в процессе которого внутреннее единство граждан страны становится базой для консолидации. Современный Казахстан представляет собой клубок противоречий, по существу слепок большинства проблем, стоящих перед человечеством. Очень часто в экспертном сообществе высказывается мнение о множественности и глубине социальных конфликтов, которыми характеризуется современное казахстанское общество. Любые социальные конфликты источник перманентных проблем, способных привести общество к состоянию крутых, не всегда позитивных изменений. Поэтому изучение причин и способов конфликтов является необходимой составляющей для формирования стратегии устойчивого развития. Если их классифицировать, то картина выглядит следующим образом. В обществе наличествуют конфликты следующего характера:

Политический конфликт. Конфликт институционально оформляется в виде противоречия между задекларированной в Консти-

туции демократической формой политического устройства страны с авторитарной сущностью политических процессов Казахстана, не способностью системы обеспечить в полной мере права и свободы граждан. Слабость гражданского общества, не способного активно влиять на политические процессы в социуме, инертность массового сознания казахстанцев, с одной стороны, и нарастание неудовлетворенности существующим положением населения, с другой, обостряют политический конфликт, внося существенный диссонанс в общественные процессы и мешая реализации принципа социальной справедливости.

Второй уровень – конфликт во властных политических элитах. Авторитарная форма правления, сосредоточения власти в одних или нескольких руках, непрозрачность принимаемых политических решений приводит к созданию различных группировок, отличающихся по приближенности к источнику власти и ведущих между собой войну за расширение своих властных полномочий. Конфликт обостряется в виду разнонаправленной ориентированности различных властных группировок на источники власти извне. К эти группам можно отнести: ориентирующихся на идеи Великого Турана, принимающих идеи евразийства, ориентированных на формирование исламского государства, националистические и пророссийские или вестенизированные. Каждая из этих групп имеет собственный идеологический контент и, соответственно, свое понимание сущности и механизмов реализации социальной справедливости, часто противоречащих друг другу, что вносит существенный вклад в ситуацию общественного раскола. В эти процессы включаются различные социальные группы, что приводит к расширению социальных противоречий и не способствует созданию устойчивого социального порядка.

Конфликт демографический и поколенческий. Население Казахстана очень четко делится на несколько слоев, среди которых можно вычлениить два основных с разнонаправленными идеологи-

ческими, моральными и иными жизненными установками. Поколение людей, заставших Советский Союз, в определенной мере получивших идеологическое наполнение в русле социалистической( коммунитаристской) идеологической парадигмы. И хотя, за тридцать лет существования независимого Казахстана, многие убеждения трансформировались, некоторые реперные точки в мировоззренческих построениях в понимание исторических процессов сохранились и влияют на оценочную шкалу. Кроме этого, выросло поколение, полностью свободное от советской идеологии, воспитанное на совершенно других правилах, привитых расширяющейся конкурентной средой с упором на личное благополучие и благосостояние. Это поколение тоже разнопланово в зависимости от национальной, религиозной, территориальной и других форм идентификации. Но тем не менее их объединяет стремление к индивидуализму, отрицание общественных обязательств и традиционной культуры. Между двумя этими демографическими слоями существует поколенческий конфликт неприятия опыта, отрицания ценностей и не понимание смысловых ориентиров. Это также приводит к межгрупповым конфликтам, способным усилить конфликтное состояние социальных процессов. Возможность разрешения данного конфликта видится в том, что для большинства населения ключевым в культурном коде является традиционализм, закрепляющий четко сформулированные формы регуляции общественной и личной жизни, что способствует эволюционной преемственности в поколениях. Но этот ресурс в данный момент становится все менее выраженным, особенно в свете распространения в эпоху цифровизации влияния инокультурных трендов, в которых упор делается на отказ от традиционности в пользу идеологии личного процветания.

Следующим важнейшим конфликтом казахстанского общества является идеологический. По сути дела, это ценностный разлом, проходящей по линии противостояния традиционной культуры

народов, населяющих Казахстан и парадигмы западной культуры (советская культура, основанная на марксистских догматах тоже является частью западной), вне которой построение демократического общества и рыночной экономики представляются невозможными. Некритическое восприятие западной культуры привело к искажению идеологического фона казахстанского социума, когда нормы регуляции общественных процессов противоречили укорененным ценностным нарративам, вызывая закономерное отрицание. Общество, долгое время жившее на базе четких смысловых ориентиров, вдруг оказалось в условиях плюральности, к которой не было готово. В результате, даже привнесенные западные ценности укоренялись в искаженной форме, совершенно не соответствующей их изначальному смыслу. Это вызывало психологический дискомфорт, чувство неправильности совершающихся процессов, желание устранить несовершенство, что тоже является питательной средой для протестов. Для искоренения этого разлома необходимо определить с идеологической составляющей. Нужен проект будущего, представленный на государственном уровне, нужна идея, консолидирующая общество. Это сложнейшая задача, стоящая не только перед казахстанским обществом.

Религиозный конфликт, являющийся составной частью идеологического, не проявляется ярко, но, тем не менее играет большую роль в общественных отношениях. Сущность конфликта состоит в том, что в большей части светское государство, столкнувшись с коренными изменениями политического, экономического и социального характера, не смогло представить идею, воплощающую требования значительной части общества и выпустило из рук важнейшую функцию по формированию ценностной системы, что привело к поляризации общества по отношению в происходящим событиям. И религия заполнила вакуум духовности. Это не было бы проблемой, если бы возрождался интерес к традиционной религии, стержнем которой является моральный кодекс. Но, к сожалению, начинает преобладать интерес к не свойственным

для казахской ментальности догматическим и деструктивным религиозным форматам, что создает еще одну нишу для социальных конфликтов, способных разрушить гражданское единство, без которого невозможно построение справедливого общества.

Образовательный конфликт существует в двух плоскостях, плавно перетекающих друг в друга. Образование в эпоху рыночной экономики становится товаром и переходит в разряд услуг, что выхолащивает из него одну из основных ипостасей – воспитание в духе гражданственности, выработки позиции служения обществу. Вместо этого образование нацелено на формирование потребительских запросов, на индивидуализацию жизненных ориентиров и на прятие необходимости жесткой конкуренции, в которой цель оправдывает средства. Подобная позиция формирует общество одиночек, нацеленных на личный успех и отказ от участия в общественных процессах, направленных на консолидацию общества. Вторая сторона конфликта связана с неравномерностью, неравенством доступа к образованию представителей различных слоев общества, что углубляет процессы дезинтеграции казахстанского социума. В частности, сейчас формируется новый тип неравенства, цифровой, связанный прежде всего с наличием свободного и оперативного доступа к цифровым инструментам. Этот процесс обостряется по мере развития процессов цифровизации, в том числе в сфере образования.

Все эти конфликты являются питательной средой для деструкции общества и единственно возможным для государства становится путь формирования общества, основанного на принципах социальной справедливости. Так как социум, не спаянный целостной ценностной системой не в состоянии долгосрочно оставаться в рабочем состоянии, балансируя на грани конфликтов, как межгрупповых, так и индивидуальных. Это приводит к дисбалансу, способному подвести общество к социальному взрыву и коллапсу.

Человек постепенно лишается биологических, физиологических и гендерных определений, что ведет к потере им четких

идентификаций и ценностей и превращает его в дисгармоничное, хорошо манипулируемое существо. Традиционная семья теряет основные функции воспитания и идентификации человека. Построение общества на базе признания «священного права частной собственности» и господства жестоких законов рыночной экономики привело человечество к глубочайшему неравенству, разрушительный контент которого детерминирует сложнейшие социальные катаклизмы, что становится очевидным для любого человека. Свидетельством этого является взрывное расширение и ужесточение социальных протестов, наблюдаемых в разных частях планеты. Практически мы являемся свидетелями если не ликвидации, то сложной модернизации базовых общественных институтов, призванных обеспечивать стабильность воспроизводства и преемственности ценностных парадигм социума. Подобное положение вещей ведет к дисгармонизации общества, лишая его базовых оснований. И это, в свою очередь, ставит перед обществом проблему коренных преобразований в различных общественных сферах, целью которых становится поиск баланса между необходимостью модернизации общественного сознания для формирования конкурентоспособного населения и сохранения фундаментальны традиционных ценностей, способствующих стабилизации и консервации жизнеспособных форматов общественного развития. Реализация концепция социального государства один из возможных способов решения проблемы.

Конечно, концепт социальное государство не является абсолютно новым форматом выстраивания общественных отношений. Но его современная артикуляция является фактором осознания властью необходимости реформирования общественных процессов в направлении поиска согласования разногласий в социуме. Существует ряд социальных факторов, приведших власть в осознанию необходимости стать более открытой народу: нарастание экономического неравенства, способное привести к социальному

взрыву; вестернизация духовной сферы общества, ведущая к возможной потере культурного кода этносов с последующим распадом этнической идентификации, что в свою очередь может привести к социальным катаклизмам, необходимость поиска консолидирующих общество факторов социального развития, информатизация общественных процессов, способствующих открытости информации в больших масштабах и т.д.. Для решения большинства проблем необходимо обеспечить социальную ориентацию экономического развития, т.е. в новой модели развития важно сочетать культурно-исторические особенности страны и тенденции мирового научно-технического развития. Социально-ориентированная экономика предполагает приоритетное финансирование культуры, науки, образования, здравоохранения, а также социальную поддержку экономически активного населения; социальную защиту малообеспеченных слоев населения; снижение социальных рисков при развитии рыночных отношений. Все это относит нас к формату социального государства.

Социальное государство возвращает нас, возможно на новом уровне, к общественному договору, лежащему в основе любого социума и предполагающему обеспечение гармоничного, сбалансированного распределения прав и обязанностей всех социальных групп и индивидуумов. Этот проект предполагает большую открытость власти, ее способность быстро реагировать на изменения социальных условий, вырабатывать стратегемы развития общества с учетом интересов всех социальных слоев, обеспечить стабильность общественного развития.

Наличие хорошо проработанной системы обратной связи может, в перспективе, решить сложнейшие проблемы общественной дисфункции, связанной с существованием закрытых кланов во властных и экономических структурах. Это также расширяет проблему сужения социальных лифтов, препятствующей социальной мобильности и расширяет степень приобщения представителей

различных социальных групп к решению общественных задач, что может благотворно сказаться на формировании позитивных нарративов общественного развития.

В последнее время в казахстанской гуманитарной науке очень высок интерес к динамике ценностных ориентиров казахстанцев. Проводится множество социологических исследований результаты которых позволяют понять насущные представления казахстанцев о системе ценностного ориентирования и создать матрицы их ценностей. Приходит осознание, что современная ценностная система казахстанцев требует кардинальной модернизации в силу ее неравновесности, связанной с необходимостью форматирования традиционалистских культурных кодов, встроенных в ментальность народов Казахстана, основанных на признании их незыблемости в силу того, что исторически они обеспечивали выживание и адаптации. Социологические исследования показывают, что в обществе есть понимание необходимости глубокой трансформации ценностей, так как традиционализм и консерватизм, присутствующих существующей системе не дает возможности принять резкие перемены и новые идеологические концепты. Они демонстрируют, что духовное пространство Казахстана определяется дихотомией «традиция-новация», в которой пока традиционализм остается определяющим. Менее 20% казахстанцев утверждают, что казахстанское общество принимает инновационные стратегии и активно встраивается в новые форматы [2].

За годы независимости казахстанский социум пережил множество попыток реформирования как политической, социальной, экономической, так и духовной составляющей. Переход от социалистической модели хозяйствования к созданию рыночной экономики обусловил изменения в социальной структуре, политическом режиме и вызвал острый ценностный кризис, который в условиях отсутствия единой идеологической платформы масштабировался и создал плюральное духовное пространство, в котором казахстан-

цы до сих пор находятся. В этом пространстве идет противостояние по множеству разнонаправленных линий. Самое яркое противостояние в начале шло между сформированным у большинства населения коллективистским мировоззрением, с приоритетом общественного и индивидуального долга с необходимым в рыночной конкурентной среде индивидуализированным мировоззрением, с его направленностью на личный успех. Советский союз сформировал общество, в котором конкуренция не играла существенной роли и не было необходимости формировать конкурентные преимущества. Рынок требует именно конкурентных навыков в силу реализации принципов социального дарвинизма. Эти конкурентные навыки содержат определенный уровень нравственных нарративов, иначе они были бы абсолютно не приемлемы, но, в целом, они ориентированы на индивидуальное выживание и требуют наработки навыков противостояния всем и вся. Это сильно отличалось от пропагандируемого коллективистского чувства локтя и определенной доли жертвенности во имя общего блага.

Это также формировало еще одну линию противостояния. Общество постепенно дифференцировалось на тех, кто смог принять новые реалии, найти в них опорные точки, используя доступные им ресурсы и тех, кто не смог полностью преодолеть иждивенческие отношения, желание продолжать оставаться под государственным патронажем, не обладая возможностями или желанием перестраивать свой ценностный мир. В определенной степени это было результатом того, что реформирование в стране осуществлялось в шоковом формате, без предварительной подготовки, с крутым сломом всех форм взаимодействия. Неподготовленное общественное сознание плохо воспринимало новую реальность и новые правила игры. Резкая потеря всех социальных гарантий, экономическая несостоятельность, снижение уровня жизни, потеря статуса, нарастание социальных конфликтов привели к потере доверия государству, нарастанию пессимистических, депрессивных настроений и к осоз-

нению необходимости смены ценностной парадигмы, с опорой на индивидуализм. Прошедшие тридцать лет независимого существования казахстанское общество переформатировало свое ценностное видение, но сказать, что духовное поле полностью избавилось от данной проблемы нельзя, что хорошо видно по расширению в научной казахстанской среде интереса к проблеме постколониального дискурса, в рамках которого и обсуждаются поколенческие проблемы в сфере духа. И хотя менталитет современного казахстанца отличается от советского, но определенные паттерны еще сохраняются и оказывают воздействие на общественные процессы.

Еще одна линия была связана с достаточно агрессивным входом в казахстанское духовное пространство западных концептов. В первую очередь идей либерализма. Не отрицая их значимость и роль в формировании политического и экономического устройства страны, необходимо отметить, что в плане ценностного доминирования, либерализм не стал абсолютным идеологическим нарративом, поскольку некоторые принципиальные положения противоречили идентификационным кодам казахстанцев [2].

В последнее время, в связи с новым проектом «Справедливого Казахстана», в казахстанском обществе актуализировалась дискуссия по вопросам социальной справедливости. Те же опросы показывают, что более 70% казахстанцев озабочены нарушением социальной справедливости, резким расслоением общества, недостаточно высокой степенью демократизации общества, отдаленностью власти от народа, незащищенностью прав и свобод граждан, слабой социальной защищенностью (низкий уровень пенсий, стипендий, социальных пособий). Это значимый показатель, демонстрирующий потребность казахстанцев в реализации принципов социальной справедливости и потенциальных возможностей социальных конфликтов.

Респонденты указывают на нарастание межэтнической напряженности (особенно сильно это проявляется в сети и блогерской среде). Проблема обостряется на фоне поиска реперных точек

идентичности, ставшей значимой проблемой как социума в целом, так и отдельного индивида. Большой опыт построения многонационального государства, имеющийся в Казахстане пока сдерживает это негативный тренд, но, по мере изменения демографической ситуации, данная проблема будет усиливаться. Напряженность в этой сфере обусловлена рядом факторов, как объективного, так и субъективного свойства. Изменяется демография, казахи становятся преобладающим, государство образующим этносом, что не может не сказаться на их самоощущение и ментальной картине. Чуть более половины казахстанцев (56%), считают, что культурное разнообразие является положительным фактором и расширяет модернизационный потенциал общества, а толерантность должна быть основной характеристикой в социальных отношениях. Пятая часть (19,6%) полагают, что для успешного развития казахстанскому обществу не хватает солидарности, а культурный плюрализм видят фактором устойчивого развития только 17,6% респондентов [3].

Только треть опрошенных (30,2%) полагают, что в казахстанском обществе нет противоречий между различными нациями. Менее 20% респондентов считают, что противоречия существенные и взрывоопасные, но это свидетельствует о наличие в обществе серьезной возможности формирования конфликтов на национальной почве, что, к сожалению, подпитывается многочисленными, националистически настроенными элементами через блогосферу, сетевые структуры и деструктивную оппозиционную деятельность. Эту ситуацию необходимо постоянно мониторить и разрабатывать механизмы разрешения в контексте разработки проектов национального переустройства Казахстана.

В целом, можно отметить, что казахстанское общество, под прессом внутренних и внешних факторов, осознает необходимость и значимость перемен в ценностной системе для успешной адаптации к современным реалиям и стремится найти возможность баланса между традиционными установками, направленными на преемствен-

ное сохранение идентификационных культурных кодов и новациями, связанными с реализацией новых цивилизационных задач по поиску своего места в создающейся мировой культурной системе.

### **Литература**

1 Роулз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. – 514 с.; Rawls, John. 1999. ‘A Theory of Justice’. Rev. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999. 538 p.

2 Аналитический доклад Центра бизнес-информации, социологических и маркетинговых исследований BISAM Central Asia в рамках проекта: «Исследование культуры и ценностей общества в контексте стратегии устойчивого развития Казахстана», 2022-2023 г.г.

3 Материалы социологического исследованию по проекту № BR21882302: «Казахстанский социум в условиях цифровой трансформации: перспективы и риски»2023-2025г, проведенному агентством BRIF Research Group.

### **3.3 Культурно-цивилизационный проект «Справедливый Казахстан» в контексте современных концепций социальной справедливости**

К конституирующим особенностям современного цивилизационного развития можно отнести, в первую очередь, сжатие пространства и времени, как в процессе научного познания, так и в геополитическом пространстве. Основной формой такого единого социального пространства выступает институт государства, которое, по-прежнему, остается основным гарантом защиты всех типов идентичностей. Соответственно, можно говорить о феномене справедливости как нравственно-правовой категории, гуманистической ценности социума. Здесь можно вспомнить и теорию естественного права, в соответствии с которой всякое право следует рассматривать с точки зрения «правды и справедливости» [1].

Обозначенный выше специфический предмет феномена справедливости – «благо и зло совместного существования в рамках

единого социального пространства» (А.К. Гусейнов) приводит от абстрактной категории справедливости к понятию «справедливого государства», «социальной справедливости» и пониманию того, что «справедливость всегда есть отношение» [2, с. 117-118], с которым связана одна из базовых философских универсалий – понятие ценности. С другой стороны, многие исследователи считают, что о так называемой «прикладной аксиологии» можно говорить только в связи с аксиологическими обоснованиями этики. Отсюда происходит понимание социальной справедливости как аксиологической категории. Следовательно, исследование феномена социальной справедливости есть, прежде всего, исследование ее аксиологических параметров.

Вообще, как показывает история культурно-цивилизационного развития мирового мега-социума, феномен справедливости всегда играл очень важную роль в жизни человеческого сообщества. Конституирующей особенностью последней трети прошлого столетия во взгляде на феномен справедливости стало то, что для либерально мыслящего сообщества исследователей (наряду с социал-демократами и коммунистами) стало отношение «к справедливости как к одной из наиболее значимых политических ценностей» [3, с. 4] наравне с ценностью феноменов равенства и свободы. А с начала 21 столетия проблема справедливости становится одной из основных тем политических дискуссий (в академическом сообществе) в странах Запада.

Одной из основных побудительных причин выдвижения проекта «Справедливый Казахстан» стал факт вступления нашей страны в новую фазу своего социокультурного развития, осознание этого факта высшим политическим руководством на фоне известных событий начала января 2022 года, ясно показавших, что основным запросом новой фазы развития является запрос на социальную справедливость.

Феномен справедливости тесно связан с феноменами блага, добра, зла, власти, равенства, свободы, в силу чего справедливость

является, как уже отмечалось ранее, нравственно-правовой категорией. И как верно отмечает упомянутый выше академик РАН А.К. Гусейнов, «Рефлексия по поводу справедливости как этического основания общественной коммуникации .. само осмысление совместной жизни людей в терминах справедливости – характерная особенность европейской философии, связанная с особенностями европейского развития. Место справедливости, мера ее драматизма в других культурах подлежит специальному изучению» [2, с. 624].

Что касается Казахстана, меру драматизма проблемы справедливости в определенной мере показали уже упомянутые ранее трагические события начала января 2022 года. Актуальность проблемы справедливости для нашей страны состоит, на наш взгляд, в первую очередь, в определении специфики понимания этого феномена в нашем культурном пространстве и потенциале феномена справедливости в качестве непротиворечивого, рационального, гуманистического принципа, способного стать аксиологической базой национального проекта «Справедливый Казахстан».

Национально-государственная идентичность в Казахстане является результатом интеграции этнических идентичностей и идентичности советского человека, в основе которой (в случае Казахстана) лежит русская и казахская идентичность на матрице советской идеологии. В основе советской идеологии, в свою очередь, лежат две определенные еще Аристотелем формы специальной (частной) справедливости – распределительная, или дистрибутивная справедливость и уравнивающая (ретрибутивная) справедливость [4].

Возвращаясь к вопросу понимания феномена справедливости в культурно-цивилизационном пространстве Казахстана можно констатировать факт смешения, совпадения, в определенной степени тождественности казахского и европейского подходов (разумеется, исходя из наиболее общего определения европейского подхода, связанного с наиболее общими особенностями европейского развития).

В казахском культурном пространстве (насколько возможно определить в историческом дискурсе) справедливость является, в первую очередь, нравственной категорией, нравственным общим знаменателем общественной жизни. Так, Абай писал: «Кто не справедлив, тот не имеет совести. Не имеющий совести, не имеет и веры. Справедливость – мать всех благодеяний» [5, с. 64-66]. А творческое наследие Абая, на наш взгляд, представляет собой «квинтэссенцию схваченной мыслью Абая современной ему эпохи» [6, с. 76], основанную, в свою очередь, на богатом наследии тюркской, арабо-мусульманской, а также русской и западноевропейской культур, переработанном в соответствии с собственным культурным пространством. То есть, в казахском культурном пространстве справедливость есть, в первую очередь, категория нравственная. Кстати, эта мысль Абая созвучна определению справедливости у Платона в его труде (диалоге) «Государство» как феномена, воплощающего в себе другие добродетели, а также мысли о том, что своего рода гарантией опредмечивания справедливости как согласия всех сословий выступает справедливый по отношению к самому себе человек, справедливая личность [7].

В контексте исторического дискурса вопрос о второй, правовой стороне феномена справедливости в казахском культурном пространстве может вызывать дискуссии на предмет наличия института государства у казахского этноса. Тем не менее наличие большого количества письменных кодификационно-нормативных историко-правовых документов по регламентации жизни казахского общества демонстрируют наличие феномена казахской государственности, в рамках которой реализовывался свой проект социальной стратификации и социальной справедливости. Возвращаясь к вопросу перспектив социокультурного развития нашей страны, учитывая особенности этого развития, следует отметить, что особенное значение в контексте проблемы справедливости имеет феномен легитимности власти. Реализация справедливости

как нравственно-правовой категории, аксиологической категории является своего рода мерой определения легитимности власти. Понятно, что есть легитимность официальная, основанная на результатах прописанных законом выборных процессах, а есть легитимность в контексте неофициального признания-непризнания гражданами результатов конкретных выборных процедур. Для процессов государственного строительства проблема подобной неофициальной легитимности-нелегитимности власти в контексте непризнания гражданами результатов выборов и действий власти на самом деле обладает значительным эрозийным потенциалом, поскольку разрушает сплоченность общества, его консолидацию в процессе необходимости решения сверхзадач модернизации в современных условиях сжатия пространства и времени, усиления тенденций десуверенизации государственных образований, уплотнения и ускорения событийного ряда, в особенности в случае государств транзитного типа. Конечно, с одной стороны, в государствах подобного типа все типы инициатив исходят от властных структур, что дает возможность быстрее решать определенные вопросы без длительных демократических процедур согласования, обсуждения и т.д. и т.п. Однако в перспективе критический потенциал подобного феномена будет превалировать над преимуществами авторитарной скорости принятия решений.

В целом, можно отметить, что значительную роль в казахском и казахстанском подходе к проблеме справедливости играют идеи коллективизма на базе, как уже говорилось ранее, матрицы советской идеологии с лежащими в ее основе двумя определенными еще Аристотелем формами специальной (частной) справедливости – распределительной, или дистрибутивной справедливости и уравнивающей (ретрибутивной) справедливости.

Как уже отмечалось ранее, актуальность проблемы справедливости для нашей страны состоит, в том числе в определении потенциала феномена справедливости в качестве непротиворечивого,

содержательного, объединяющего основания государственного, национального культурно-цивилизационного проекта «Справедливый Казахстан». На наш взгляд, потенциал этот достаточен, так как феномен «социальная справедливость», являясь, как уже было показано ранее, одновременно категорией нравственно-правовой и аксиологической, охватывает самый актуальный круг современных проблем, таких, как: 1) проблемы духовности и духовной модернизации; 2) большой комплекс правовых проблем, связанных с усилением тенденций десоверенизации государственных образований, правовых проблем, связанных с переходом на новый уровень технологического развития (правовое обоснование новых коммуникационных технологий и их следствий); 3) проблемы тотальной аксиологизации («Аксиологический идол», по М. Хайдеггеру) всех сфер социокультурного развития (от пространства научного познания до прочих сфер) и, соответственно, формирование нового ценностного мировоззрения; 4) невозможность говорить о так называемой «прикладной» аксиологии без аксиологических обоснований этики.

В целом, на наш взгляд, в силу указанных выше причин, государственный, национальный культурно-цивилизационный проект «Справедливый Казахстан» может быть поддержан большинством граждан нашей страны разной этнической и религиозно-конфессиональной принадлежности с приемлемым соотношением «блага и зла совместного существования в рамках единого социального пространства» (А.А. Гусейнов). Кроме того, эффективность реализации проекта «Справедливый Казахстан» будет во многом зависеть от степени консолидации казахстанского общества.

Степень консолидации общества во многом зависит от совпадения официальной и неофициальной легитимности власти и ее действий, о которой упоминалось ранее. В свою очередь, принимая во внимание абсолютно верное, на наш взгляд, мнение известного русского философа-правоведа Н.Н. Алексеева о том, что «справедливость всегда есть отношение» [8, с. 117-118], легитим-

ность власти и ее действий во многом определяется эффективностью действия принципа обратной связи, эффективностью активного, действенного диалога власти и граждан.

*Об этико-правовых основаниях реализации проекта  
«Справедливый Казахстан»*

Как известно, современный мир подвержен глубоким трансформационным изменениям, связанным с переходом на новый уровень технологического развития (Четвертая промышленная революция), характеризующийся бурным развитием инфокоммуникационных технологий, бросающих вызов будущему человеческого сообщества, способных изменить онтологический статус человека и этико-онтологическое отношение человека к окружающему миру и самому себе. Этическая составляющая становится важнейшим элементом в развитии как научного познания (в первую очередь, инфокоммуникационных технологий), так и в перспективах мирового развития в целом.

Этика, как одна из первых форм философского знания, предметом изучения которой была нравственность, мораль, на протяжении всего развития человеческого сообщества являлась важнейшим социальным регулятором. Вторым важнейшим социальным регулятором является право как совокупность норм поведения, установленных в определенном сообществе, государстве и подкрепляемых мерами государственного воздействия. В соответствии с либертарно-юридической концепцией (В.С. Нерсесянц), право представляет собой единую и равную для всех граждан определенного сообщества норму и меру свободы и справедливости [9]. Не вдаваясь в критику этой концепции сторонниками двух других теорий права (позитивистской и естественно-правовой), хочется отметить, что в либертарно-юридической дефиниции права, на наш взгляд, очень верно отмечена взаимосвязь феноменов права

и справедливости. А философский подход к двум важнейшим регулятором общественных отношений – этике и праву – выявляет их тесную коннотацию. Экспликация их взаимоотношения, взаимодействия определяет и влияет на понимание справедливости, а также взаимосвязанных с ней (справедливостью) таких феноменов, как равенство, власть, свобода, благо, добро, зло.

Взаимоотношение и взаимодействие этих двух важнейших социальных регуляторов происходит, на наш взгляд, по принципу дополнительности, в соответствии с теорией естественного права П.И. Новгородцева [10]. Суть этого принципа состоит в том, что, там, где для преодоления человеческого эгоизма не хватает внутреннего авторитета этики, этических норм (принятых в конкретном сообществе), в дело вступает право с его функцией принуждения. С другой стороны, верно и то, что «мораль, не подкрепленная правом, не обладает свойством императивности, однако, обладает силой социального давления на личность» [11, с. 8]. В соответствии с принципом дополнительности, право также влияет на нравственность. Кроме того, в соответствии с теорией естественного права, всякое право следует рассматривать с точки зрения «правды и справедливости».

Таким образом, опираясь на либертарно-юридическую концепцию права В.С. Нерсесянца и теорию естественного права П.И. Новгородцева, можно точно определить феномен справедливости как нравственно-правовую категорию.

В соответствии с мнением известного специалиста в области этики, академика РАН А.К. Гусейнова, справедливость «как общая нравственная санкция совместной жизни людей...» имеет специфический предмет – «благо и зло совместного существования в рамках единого социального пространства» [2, с. 622-623]. Этот специфический предмет выводит абстрактную категорию справедливости в практическую плоскость в сфере понятий «справедливое государство», «социальная справедливость» и пониманию

того, что «справедливость всегда есть отношение» [11, с. 117-118], с которым связана одна из базовых философских универсалий – понятие ценности.

Сегодня «идол аксиологии» (выражение М. Хайдеггера) заполнил все социокультурное пространство. Многие исследователи считают, что о прикладной аксиологии можно говорить только в связи с этикой, точнее, только в связи с аксиологическими обоснованиями этики. Следовательно, справедливость является не только нравственно-правовой, но и аксиологической категорией.

Одной из важнейших форм «единого социального пространства» (А.К. Гусейнов) выступает институт государства, являющийся по-прежнему основным гарантом защиты всех типов идентичности. А тектонические трансформации, происходящие в современном мире, связанные прежде всего с бурным развитием высоких технологий, чрезвычайно актуализируют, обостряют проблемы всех типов идентичностей от уровня национально-государственной идентичности и до уровня личности. При этом в пространстве всех типов идентичностей проблемы субъектности государственных образований выходят на первый план, поскольку именно институт государства остается основным гарантом сохранения всех типов идентичностей, включая человеческую идентичность.

По мнению многих специалистов в области общественного развития, в современном быстро меняющемся, усложняющемся и ускоряющемся мире субъектность могут сохранить государства, имеющие и реализующие собственный культурно-цивилизационный проект. И такой проект, как известно, в нашей стране был предложен Президентом РК К.-Ж.К. Токаевым – проект «Справедливый Казахстан». В основе этого проекта лежит необходимость реализации дискурса справедливости во взаимоотношениях между государством и обществом.

Необходимо отметить тесную взаимосвязь нравственности власти, ее ответственности и права. Нравственность власти пред-

полагает ответственность за свои действия, подкрепленную правом, а правовая ответственность власти, соответственно, предполагает ее нравственность.

Право, не являясь источником морали, однако влияет на нее, выступая сдерживающим фактором и, в идеале, формирующем предупредительный, а не карательный характер правовой ответственности. А содержание и авторитет общественной морали в определенном сообществе, позволяющие сдерживать аморальные, расчеловечивающие проявления во взаимоотношениях людей, тесно связаны с системой образования, воспитания в семье и образовательных учреждениях.

Важным элементом реализации дискурса справедливости является так называемый общественный капитал, о котором писали такие признанные специалисты в области общественного развития, как М. Кастельс, Г. Мюрдаль, Ф. Фукуяма. В свою очередь, важнейшей составной частью общественного капитала являются феномены легитимности и доверия власти. Доверие по отношению к власти связано с официальной и неофициальной легитимностью власти. Официальная легитимность является следствием выборных процедур, а неофициальная легитимность связана с общественным признанием этих процедур и, соответственно, власти. Чем меньше разница между официальной и неофициальной легитимностью власти, тем успешнее могут быть перспективы реализации дискурса справедливости, обратной связи, перспективы эффективного государственного строительства.

Базовой основой реализации дискурса справедливости в рамках государственных образований должен являться Основной закон страны – Конституция. Конечно, следует помнить о том, что конституция и правовая реальность соотносятся как должное и сущее, к сокращению разницы между которыми следует стремиться честной правозаконной деятельностью и государственным структурам, и рядовым гражданам.

Что касается Казахстана, то, как известно, в 2022 году в Конституцию нашей страны были внесены изменения, связанные с вступлением в новую фазу социокультурного развития, основным запросом которой (фазы) стал запрос на социальную справедливость. Высшим руководством Казахстана был выдвинут проект «Справедливый Казахстан» и 26 ноября 2022 года Президентом РК К.-Ж.К. Токаевым был подписан Указ №2 «О мерах по реализации предвыборной программы Президента Республики Казахстан «Справедливый Казахстан – для всех и для каждого. Сейчас и навсегда» [12].

Принятые в Основной закон страны поправки (в 33-х статьях) демократизируют Конституцию, хотя, конечно же, со временем, несомненно, потребуется внесение изменений в статьи, касающиеся в первую очередь принципа разделения властей, что усилит обратную связь и будет способствовать более эффективной реализации дискурса справедливости во взаимоотношениях государства и общества.

Понятно, что внесение ряда изменений требует постепенности, пошаговости во избежание центробежных тенденций, подвергающих эрозии институт государства, остающегося основным гарантом защиты всех типов идентичности. Кроме того, для эффективной реализации дискурса справедливости в процессе государственного строительства очень важным является знание и соблюдение норм Конституции как ответственной, нравственной властью, так и рядовыми гражданами независимо от национальной и конфессиональной принадлежности.

В современном ускоряющемся, усложняющемся мире, претерпевающим тектонические трансформации в процессе перехода мирового мега-социума на новый уровень технологического развития, способный изменить онтологический статус человека, его онтологическую сущность, субъектность государственных образований, острую актуализацию приобретают все виды идентичности от национально-государственной и до уровня личности, включая человеческую идентичность. В свою очередь, чрезвычайную ак-

туализацию получают связанные с проблемами типов идентичностей проблемы реализации дискурса справедливости.

### Литература

1 Косякова М.Е. Основные философско-правовые идеи Е.Н. Трубецкого // Русская философия права: основные идеи и традиции: Сб. матер. Всероссийской конф. (Ростов-на-Дону, 18-19 мая 2000). Ростов н/Д. 2000.

2 Гусейнов А.А. Справедливость / Новая философская энциклопедия: в 4 т./ Ин-т философии РАН. – М.: Мысль, 2001. – 692 с.

3 Алексеева Т.А. Справедливость как политическая концепция: Очерк современных западных дискуссий. – М.: Московский общественный научный фонд, 2001. – 244 с. (Научные доклады, №133).

4 Аристотель. Никомахова этика. Философы Греции. М., ЭКСМО – Пресс, 1997.-101 с.; Светлов Р.В. Никомахова этика / Большая российская энциклопедия. Каталог. Научно-образовательный портал «Большая российская энциклопедия». 2022. secretar@greatbook.ru., <https://bigenc.ru/c/nikomakhova-etika-626f71>.

5 Абай. Книга слов. Шакарим. Записки забытого / Пер с каз. К. Серикбаевой, Р. Сейсенбаева. – Алматы: Ел, 1993. – 128 с.

6 Сартаева Р.С. Учение Абая «Толык адам» и современные тенденции в решении проблемы целостного человека // Адам Әлемі. – 2021. – №3(89). – с. 76-91.

7 Платон. Государство / Соч. в трех томах. Т.3. – М.: Мысль, 1971. – 685 с.

8 Алексеев Н.Н. Основы философии права. – СПб., 1998. – 342 с.

9 Нерсисянц В.С. Философия права. Учебник для вузов. – Издательство: Юридическое издательство Норма, 2020. – 848 с.

10 Новгородцев П.И. Право и нравственность // Правоведение. – 1995. – №6. – С.103 - 113.

11 Виноградов В.А., Ларичев А.А. Индекс этичности права как прикладной инструмент оценки соотношения права и морали // Право. Журнал Высшей школы экономики. – 2022. – Т.15. – №5. – С.4-23. DOI: 10.17323/2072-8166.2022.5.4.23

12 Токаев К.-Ж.К. Указ №2 «О мерах по реализации предвыборной программы Президента Республики Казахстан «Справедливый Казахстан – для всех и для каждого. Сейчас и навсегда». - <https://www.akorda.kz/ru/o-merah-po-realizacii-predvybornoy-programmy-prezidenta-respubliki-kazahstan-spravedlivyy-kazahstan-dlya-vseh-i-dlya-kazhdogo-seychas-i-navsegda-26102515>

Для заметок

---

---

Для заметок

---

---

*Научное издание*

**ФЕНОМЕН СПРАВЕДЛИВОСТИ  
В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ИЗМЕРЕНИИ**

*Коллективная монография*

РГП на ПХВ «Институт философии, политологии  
и религиоведения» КН МНВО РК

Дизайн обложки: **Б. Леснек**  
Верстка: **Ж. Рахметова**

Подписано в печать 10.10.2025.  
Тираж 170 экз. Формат 170x240<sup>1/16</sup>  
Печать офсетная. Бумага офсетная.  
Усл. печ. л. 12,12.

Отпечатано в типографии ИП «2VLab»  
г. Алматы, улица Кожамкулова, дом 229, кв/офис 37.